

A Espiritualidade na Obra Filosófico-Teológica de Francisco Suárez

Manuel Augusto Rodrigues
Universidade de Coimbra

Francisco Suárez nasceu em Granada a 5 de Janeiro de 1548 e faleceu em Lisboa a 25 de Setembro de 1617. Feitos os estudos escolásticos em Salamanca, entrou nessa cidade para a Companhia de Jesus a 16 de Junho de 1564. Passou a leccionar em vários colégios da sua família religiosa da cidade do Tormes, Segóvia, Valladolid e Alcalá, tendo o período mais fecundo sido o do Collegium Romanum entre 1581 e 1585.

Exerceu ainda o múnus docente nas Universidades de Alcalá (1585-1593) e de Coimbra (1597-1617)¹; nesta última, teve de interromper entre 1604 e 1606 a docência devido à questão da confissão à distância, tese que defendia e pela qual foi condenado pelo Santo Ofício.

Evidenciou-se no movimento do grande florescimento das ciências teológicas no contexto da renovação da Escolástica. Foi um dos maiores teólogos do seu tempo e é considerado o mais ilustre teólogo da Companhia de Jesus e, segundo vários críticos, o primeiro de toda a Igreja nos tempos modernos. Ficou conhecido pelo epíteto de «doctor eximius».

¹ Em 2003 foi publicado, pelo Arquivo da Universidade de Coimbra e sob a nossa direcção, o livro *Memoria Professorum Universitatis Coninbrigenis*, vol I (1290-1772), no qual se apresentam os dados mais significativos da passagem de Suárez por Coimbra; além do seu «curriculum» académico, são fornecidos dados relativos à sua obra e à bibliografia que sobre ele tem aparecido. As efemérides mais importantes da sua vida têm sido devidamente assinaladas. Assim, em 1897 o Dr. António de Vasconcelos escreveu um livro comemorativo do ingresso do «doctor eximius» para o quadro docente da Universidade de Coimbra, intitulada *Francisco Suárez Doctor eximius*, o qual teve lugar em 1597.

Na sua vasta obra podemos distinguir tratados escolásticos, dogmáticos, e de teologia prática (moral, ascética e mística, jurídica e canónica e política)²; a tudo isto deve acrescentar-se a sua correspondência, pareceres³, etc. Estamos perante uma vasta bibliografia que viria a ter uma forte influência que perdurou até aos nossos dias. As suas obras conheceram muitas edições e ainda hoje são reeditados vários dos seus tratados. Embora seja mais conhecido como teólogo, filósofo e jurista, o certo é que nos vários livros que escreveu encontramos aspectos relativos à espiritualidade.

É, em especial, no *De virtute et statu religionis* ou simplesmente *De religione* (neste estudo referido como *De oratione*) que Suárez desenvolve esta dimensão abordando a oração, a devoção e as horas canónicas, o estado de perfeição e de religião e ainda os «Exercícios Espirituais» de Santo Inácio⁴.

Antes de entrarmos na apreciação de dois aspectos particulares do pensamento de Suárez relativo à contemplação, apresentamos aqui uma abordagem de carácter geral sobre alguns temas desenvolvidos pelo «doctor granatensis». Sendo certo que no *De sacramentis* e noutros livros encontramos dados relativos à teologia ascética e mística, especialmente nos tratados sobre a eucaristia e a penitência, contudo é no *De religione* que há mais elementos sobre aqueles temas⁵.

Como diz Brouillard é à volta da oração, *oratio*, que Suárez explicita as suas ideias; a *devotio* distinguida mais claramente por S. Tomás na *Summa*

² Entre as edições dos *Opera omnia*, destaca-se a de Michel ANDRÉ, Paris, 1856-1878, 28 vols. Há outras edições da obra suareziana, como a do Consejo Superior de Investigaciones Científicas de Madrid, Instituto Francisco de Vitoria, série «Corpus Hispanorum de Pace», que foi iniciada em 1975 sob a direcção de Luciano Pereña.

³ F. SUAREZ (1548-1617), *Conselhos e pareceres*, 2 tomos em 3 vols., Coimbra, por Ordem da Universidade (Acta Universitatis Conimbrigenensis).

⁴ O *De virtute et statu religionis* ocupa os tomos XIII-XVI da edição de Michel ANDRÉ. No prefácio do *De virtute...* Suárez fala do seu plano a que chama *Opus de religione* e diz que respondeu a um pedido de Acquaviva. Ao longo da obra segue de perto a *Summa Theologica* de S. Tomás como, aliás, sucede noutros livros seus. O tomo I do *De virtute et statu religionis* foi publicado em 1608 e o tomo II em 1609, ambos em Coimbra; os tomos III-IV só seriam editados postumamente, em 1624 e 1625, em Lião. O tomo II trata da oração, do juramento e do voto; cada tomo inclui três tratados. Quando se cita o *De oratione* trata-se não dum livro especial mas do tratado IV, correspondendo ao vol. XIV da ed. de M. André, e intitula-se *De oratione, devotione et de horis canonicis*; abrange 89 capítulos, agrupados em 4 livros, e será citado *De oratione* no decurso deste trabalho. Os dois últimos tomos são consagrados ao tema *De statu perfectionis et religionis*, consagrando aos «Exercícios» espirituais e à espiritualidade da Companhia de Jesus o vol. XV na ed. de M. André.

⁵ R. BROUILLARD, art. *Suárez, François*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, dir. de A. VACANT – E. MANGENOT, vol. 14, fala dos aspectos ascéticos e místicos na obra do «doctor eximius».

*Theologica*⁶, é considerada mais como uma qualidade da oração, um *affectus cultus* que intensifica os actos de religião⁷. Escreve R. Brouillard que as análises suarezianas teriam uma real influência sobre um certo número de autores espirituais que procuraram manter nas suas considerações uma relação estreita com a teologia racional.

Acerca da espiritualidade suareziana apresentou em 1948 uma excelente síntese H. Pinard de la Boullaye⁸ que começa por salientar os graus da vida espiritual à luz do *De oratione*: os iniciados, os avançados e os perfeitos⁹, como faz S. Tomás quanto à caridade em que distingue a caridade nascente, a crescida e a perfeita. O estado dos iniciados inicia-se com a justificação e dura enquanto as paixões não estão suficientemente vencidas para que as tentações que levam ao pecado mortal sejam facilmente ultrapassadas e quando não é adquirida uma certa facilidade no exercício das virtudes. Vem depois a segunda fase, aquela em que os pecados veniais ainda atormentam a alma.

O estado dos perfeitos é atingido quando a alma já se encontra em paz total com o pensamento contínuo e frequente em Deus, penetrado de amor e diminuição das faltas veniais, como ensina S. Tomás¹⁰: «Ex ipso autem vos estis in Christo Iesu, qui factus est nobis sapientia a Deo et iustitia et sanctificatio et redemptio»¹¹; cada grau da vida espiritual corresponde a um degrau diferente na imitação de Jesus.

A distinção em iniciados, avançados e perfeitos que remonta à época patrística foi continuada pelos escolásticos e pelos ascetas da Companhia de Jesus¹². Suárez faz algumas precisões importantes: os três estados não são nem estáveis nem separados por limites rigorosos; compenetraram-se mais ou menos e nenhum progresso pode dispensar as regras elementares da ascese.

Suárez escreveu sobre a Eucaristia um tratado especial, correspondendo ao que prescrevem os «Exercícios», como se lê na 2ª regra: «Louvar a confissão sacramental, a recepção do Santíssimo Sacramento uma vez por ano, muito

⁶ *Summa Theologica*, II-II, q. 88.

⁷ F. SUÁREZ, *De oratione...*, I, 2, c. 6, n. 1.

⁸ H. PINARD DE LA BOULLAYE, *La spiritualité ignatienne*, Paris, 1949, 18-21. – Ao longo do livro refere-se a vários autores, como o venerável Diego Álvarez de Paz (1560-1620), Luis de la Puente (1554-1624), Louis Lallemand (1587-1635), Antoine de Gaudier (1572-1622), Jean-Baptiste Saint-Jure (1588-1657), Giovanni Battista Scaramelli (1687-1752), Achille Gagliardi (1537-1607) e Claude La Colombière (1641-82).

⁹ F. SUÁREZ, *De oratione...*, I, II, c.9.

¹⁰ *Summa Theologica*, II-II, q. LXXXIV, art. 1- 2.

¹¹ 1 Cor. 1, 30.

¹² Entre eles destacam-se D. Álvarez de Paz, A. de Gaudier e L. Lallemand.

mais a que se faz cada mês mais ainda a que se faz cada semana com as disposições exigidas e necessárias». Em 1540, Inácio escreveu sobre a Eucaristia aos habitantes de Azpeitia que haviam sido doutrinados por ele a praticar a comunhão frequente. Outros padres jesuítas insistiram neste ponto, como Cristóbal de Madrid que exortava à comunhão frequente e Claude La Colombière que refutava os sofismas jansenistas. A ideia chave era que o efeito essencial da Eucaristia reside na união com Deus pela comunicação da sua própria vida que alguns, como Louis Lallemant, levam ao exagero quanto aos efeitos dessa união; na perspectiva suareziana há uma acção sobre o corpo do comungante, o mesmo fazendo o cardeal Juán de Lugo.

O Corpo Místico, cuja regra concreta para o cristão é: «Jesus é o Caminho, a Verdade e a Vida», mereceu igualmente ao «doctor eximius» uma atenção especial¹³.

No início da segunda semana dos «Exercícios», Santo Inácio coloca a segunda meditação fundamental: o chamamento do Rei Eterno, segundo estas palavras: «Quem quer vir comigo deve sofrer comigo para que, seguindo-me na dor, me siga também na glória». Ou seja, o objectivo do cristão é a imitação de Jesus de acordo com S. Paulo: «Vós todos que fostes baptizados em Jesus Cristo, fostes revestidos de Jesus Cristo»¹⁴; «Não sabeis que vossos corpos são os membros de Jesus Cristo?»¹⁵; «Eu vivo, melhor, não sou eu que vivo; é Jesus Cristo que vive em mim»¹⁶. A grande preocupação do cristão é a imitação de Jesus, pois ele está incorporado em Cristo como um dos seus membros, como escreve S. Paulo: «Não sabeis que os vossos corpos são membros de Jesus Cristo?»¹⁷. Suárez na esteira de S. Tomás evidenciou bastante este assunto. Aliás, o tema do Corpo Místico mereceu a atenção de vários autores, como Louis Bourdaloue, Luís de la Puente; Jean-Baptiste Saint-Jure, Louis Lallemant e Diego Álvarez de Paz. Acerca do discernimento dos espíritos, Santo Inácio teve forte consciência do papel do Espírito Santo na vida espiritual, bem como Luis de la Puente; Louis Lallemant escreveu sobre a docilidade do Espírito Santo e fala das regras para discernir os espíritos e Suárez também tratou da docilidade ao Espírito Santo¹⁸.

¹³ Io. 14, 6.

¹⁴ Gal. 3, 27.

¹⁵ 1 Cor. 6, 15.

¹⁶ Gal. 2, 20.

¹⁷ 1 Cor. 6, 15.

¹⁸ Outros autores que escreveram sobre o discernimento dos espíritos foram A. Gagliardi, D. Álvarez de Paz, L. de la Puente, J.-B. Scaramelli, J. Seisdedos Sanz, Alexandre Brou e J. de Guibert.

O exame de consciência deve ser feito à noite de cada dia, pelo exame geral e o exame particular, sendo um dos meios mais eficazes para libertar a alma dos seus vícios. No *De oratine* Suárez reuniu bastantes textos sobre esta questão. Este exercício foi ao longo dos tempos bastante recomendado pelos Padres da Igreja como S. João Crisóstomo e S. Basílio e pelos mestres da vida espiritual como L. de la Puente que nos seus escritos tratou com profundidade deste assunto. Suárez reuniu muitos textos sobre este tema.

No que toca ao hino aos desprezos e aos sofrimentos, tema que se insere no sacrifício do amor próprio, também chamado terceiro grau da humildade, Suárez trata do 3º grau de humildade (3º grau) no *De oratione*. Também Johann Philipp Roothaan, Jacques Nouet, Jean-Jacques Surin e François Guilloire abundam em referências a este assunto. E Alfonso Rodríguez resume maravilhosamente as aspirações da alma chegada ao terceiro grau de humildade.

Santo Inácio deu particular atenção ao tema da oração. A propósito dos «Exercícios» e dos seus métodos de oração, Suárez observa que todos estes autores (os referidos por ele anteriormente) se aplicaram antes a estimular do que a instruir e acrescenta que também «se alongam em considerações sobre os louvores e os efeitos da meditação ou da contemplação, mas estão longe de indicar com precisão alguma maneira especial de orar: “peculiarem autem methodum orandi non ita distincte tradunt”. O beato Inácio, pelo contrário, condensa em regras muito breves e muito concisas este admirável ensinamento que ele parece dever, não tanto aos livros, mas à unção do Espírito Santo, a uma grande experiência e à prática».

Tratando do sacrifício da própria vontade, fala da obediência. Inácio ao saber dos abusos em Portugal recomenda-lhes a sua virtude de eleição: a obediência. A obediência «cega» aparece em Bourdaloue que a compara à fé, enquanto para Suárez ela só se compreende «por proporção», falando de forma análoga¹⁹.

Sobre a natureza da perfeição, diz que é essencialmente amor de Deus, amor perfeito. Suárez escreve: «Quanto ao seu fim e ao seu móbil próprio, a perfeição consiste apenas na caridade; formalmente entretanto ela inclui a perfeição das outras virtudes»²⁰. Finalmente, aborda o tema da confiança em Deus. Em Novembro de 1549, S. Francisco Xavier escrevia aos padres de Goa sobre este tema que outros autores como Louis Lallemant, Vincent Huby, Claude La

¹⁹ F. SUÁREZ, *De oratione...*, I. 4, c. 15. Sobre a autoridade dos exemplos dos santos e dos milagres frequentemente citados a este propósito, *ibid.*, n. 32-33.

²⁰ F. SUÁREZ, *De oratione...*, I. I, c. 3-4. Também Álvarez de Paz, A. Rodríguez, B. Rossignoli, J. -J. Surin e J. B. Scaramelli abordaram em pormenor este tema.

Colombière igualmente abordaram nas suas obras. Suárez na linha de alguns tratadistas defende que a confiança é a medida do que impetramos: «Quo (in excludenda haesitatione) perfectior, eo efficacior fiducia ad impetrandum»²¹.

X

Entre as passagens mais características do *De religione* há alguns capítulos que examinam a contemplação e a sua relação com a tripla via clássica da vida espiritual²². Passamos a apresentar dois temas entre tantos outros incluídos naquela importante obra do doutor granatense e que igualmente mereciam uma análise concreta.

1. - Num deles, intitulado *utrum contemplatio vel aliqua mentalis oratio possit interdum sine actu intellectus aut voluntatis inveniri?*, Suárez manifesta claramente a sua posição quanto a um dos aspectos mais importantes concernentes à vida mística²³.

Suárez começa por dizer que não faltaram homens espirituais muito experimentados em teologia mística que disseram poder acontecer que a alma em contemplação cessa as funções intelectual e volitiva. Tauler e o Pseudo-Dionísio²⁴ parece terem seguido essa via. Teriam falado de uma oração de silêncio ou dum sono espiritual que constituiria o mais alto grau da contemplação, um estado de quietude em que o espírito vigiaria sem agir e só Deus actuaria na alma. Esta concepção é refutada pelo «doctor eximius» que defende serem os actos intelectuais necessários para o começo deste estado, continuando depois de uma certa maneira; se a oração mística se reduzisse a elementos puramente afectivos ou sensíveis, ele não seria digno do nome de oração. Tauler não usa uma linguagem teológica, *non scholasticus subtilitate, sed mystica phrasi loquitur*, e deve ser interpretado como Dionísio e outros místicos. Os actos de vontade em que se apoiam S. Boaventura, Gerson, etc. e quereriam reduzir a contemplação dita passiva, supõem também actos de inteligência²⁵

Os capítulos seguintes ocupam-se em pormenor do êxtase, em que Suárez vê antes uma deficiência psico-fisiológica, uma fraqueza das forças corpo-

²¹ F. SUAREZ, *De oratione...*, l. 1, c. 24.

²² F. SUÁREZ, *De oratione...*, l. 12, c. 14.

²³ Pedro SAINZ RODRIGUEZ, *Antologia de la literatura espiritual española*, IV: Siglo XVII, Madrid, 1985, 195-219.

²⁴ J. TAULER, *Institutiones*, c. 12; Dionísio AREOPAGITA, *De mystica theologia*, c. 1.

²⁵ F. SUÁREZ, *De oratione...*, c. 13.

rais e naturais do que um acompanhamento normal e uma sequência necessária da contemplação²⁶.

Outra questão desenvolvida pelo «doctor eximius» é se a contemplação ou alguma oração pode dar-se alguma vez sem o acto do entendimento ou da vontade.²⁷

Afirma o granatense que não faltaram homens espirituais muito experimentados em teologia mística, como foi o caso de Tauler, que disseram poder dar-se que a alma posta em oração mental ou em contemplação de tal maneira fique em suspenso, que cesse em toda a operação actual tanto do entendimento como da vontade e que, todavia, orava em acto ante Deus e que pareça exercer um altíssimo género de contemplação, «à qual chamam oração do silêncio ou sono espiritual, no qual vigia a mente, não falando senão como ouvindo ou esperando que nela lhe fala o Senhor».

É o que parece deduzir-se de Tauler, que fala daquele raptos em que o espírito, acima de toda a capacidade dos sentidos e do entendimento, é conduzido por Deus à sua admirável luz sendo assim arrebatado aos céus²⁸. Diz Tauler

²⁶ F. SUÁREZ, *De oratione...*, c. 16-20.

²⁷ A frase paulina que está na origem das considerações do apóstolo das gentes encontra-se em 2 Cor. 12, 2-4: «Scio hominem in Christo ante annos quatordecim – sive in corpore nescio, sive extra corpus nescio, Deus scit – raptum eiusmodi usque ad tertium caelum. Et scio huiusmodi hominem – sive in corpore sive extra corpus nescio, Deus scit – quoniam raptus est in paradysum et audivit arcana verba, quae non licet homini loqui». Soa assim o v. 4: «óti erpáge eis ton parádeison kai ékousen arrémata rémata»; A frase «Arcana verba» é em grego um «oxímoron» baseado na raiz comum «árreta rémata». Alonso Schökel diz que esta passagem paulina do início de 2 Cor. 12 constitui uma verdadeira autobiografia. S. Ireneu, Tertuliano, Clemente de Alexandria vêm aqui uma segunda revelação distinta de outra precedente ou num grau mais elevado. S. Tomás fala dos céus: «in paradysum, id est, in eam dulcedinem, qua indeficienter reficiuntur illi, qui sunt in coelesti Jerusalem». O c. 8 do *Livro dos segredos de Enoch* e o *Apocalipse de Moisés* situavam o paraíso dos justos no terceiro céu; é o «paradysus iucunditatis» do livro IV de Esdras (7, 36, 38, 123; 7, 32 ss.). O primeiro foi um patriarca antes do dilúvio (Gen. 4, 17 e 5, 18) e foi arrebatado por Deus como o seria Elias (1 Reg. 17 e 2 Reg. 2). S. Paulo ouviu ali coisas impossíveis de exprimir; o termo «palavras» é possivelmente um hebraísmo para designar «coisas» (hebr. «dabar»); mas a expressão «arrémata rémata» é técnica na linguagem dos mistérios para designar fórmulas, ensinamentos e o segredo contido das visões que não podem ser reveladas aos não iniciados. Santo Agostinho, S. Tomás e outros pensam que ele, como Moisés, atingiu a revelação da essência divina. O cardeal Tomás de Vio Caetano interpreta como tendo sido uma visão puramente de ordem intelectual. E. REPPON, *Der Begriff «Rhéma» im Biblisch-Griechischen*, 2 vols., Helsinki, 1951. 1954; A. BLAISE, *Le vocabulaire latin des principaux thèmes liturgiques*, Turnhout, 1966; *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* X, 11157-11160. - No Novo Testamento a ideia em debate aparece ainda em Act. 8, 39: «Spiritus Domini rapuit Philippum»; 1 Tes. 4, 16: «Simul rapiemur cum illis in nubibus»; e Ap. 12,5: «Et raptus et filius eius ad Deum».

²⁸ Dionísio AREOPAGITA, *De divinis nominibus*, c. 17.

entre outras coisas: «Ali abertamente se faz espírito, pela luz sem a luz, pelo conhecimento sem conhecimento e pelo amor sem amor». Mas, mais adiante, escreve: «Aqui já se produz um silêncio interior total e não se pode dizer nem uma palavra; além disso, nem por dentro nem por fora é permitido fazer nada aqui, mas o mesmo espírito opera uma doce, insensível e inefável paixão, num admirável milagre da sobremaneira esplendorosa e lucidíssima abismal divindade».

Comenta Suárez: «A favor daquela sentença tira-se a colação a Tauler, que não fala com precisão escolástica mas em frase mística, e por isso as suas palavras não podem servir de fundamento, mesmo que queiramos basear-nos na sua autoridade. Na realidade não opina que a alma levantada àquele grau de perfeição ou contemplação careça do conhecimento ou do amor de Deus: é mais, afirma o contrário. Pois na continuação daquelas palavras: «Por luz sem luz, por conhecimento sem conhecimento, por amor sem amor», acrescenta: «Não porque seja sem amor, mas que no seu conhecimento, quando volta para si os olhos da sua contemplação, toda a sua essência, vida, conhecimento e amor lhe parecem demasiado pouco para compreender o Sumo Deus».

Pelo que acrescenta o «granatense»: «Do que se deduz que compreende que a luz e o amor daquele grau de contemplação são de tal perfeição e estima que todo o conhecimento e amor das coisas inferiores o estima pouco menos que em nada. Por isso, diz a seguir que «ali se produz um interior silêncio, onde já não se permite falar nada».

Também Dionísio pode dar a entender que assim é quando escreve: «Tu, queridíssimo Timóteo, como no mais excelente exercício dos místicos, no qual tanto podes, dá de lado aos sentidos e às acções da mente, e a tudo aquilo que cai sob os sentidos e que se vêem com a alma, e que o mesmo não existem que existem, e excita-te secretamente com o maior afinco na união e unidade com aquele que ultrapassa a toda a essência e ciência»²⁹.

Deve dizer-se, todavia, que a oração mental não pode existir nem conservar-se sem nenhum acto do entendimento ou da vontade, baseando-se no que escreve S. Tomás na *Summa Theologica*³⁰.

²⁹ *Summa Theologica*, II-II, q. 83, art. 10-13.

³⁰ Nilo de Ancira (+ ca. 430), abade dum mosteiro da Ásia Menor, começou por ser discípulo de João Crisóstomo; em 407 veio a recusar dizer uma prece pela cidade de Constantinopla, porque o imperador Arcadius (395-408) tinha deposto e exilado o seu mestre; as obras de Nilo chegaram até nós compreendem cartas e tratados ascéticos. – É da sua autoria um comentário sobre o Cântico dos Cânticos traduzido e editado com introdução e notas por Marie-Gabrielle GUÉRARD: *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, ed. *princeps*, t. I, Paris, 1994 (trad. alemã: *Schriften*, vol. I: *Kommentar zum Hohelied*, Berlin, ca. 2004; também P. BETTILOLO, intr., ed. e trad., *Gli scritti*

O que leva Suárez a afirmar: «Donde se conclui: pois a mente não se eleva a Deus por sua própria acção, mas também, e muito mais, pela acção de Deus sobre a mesma: mais a operação do entendimento e da vontade não pode existir sem a acção própria do homem, pois sendo vital a operação, não pode consistir apenas na recepção, logo sem operação do entendimento ou da vontade pode dar-se algum modo de união ou de elevação da mente para Deus. E confirma-se porque ainda que na oração mental a alma fale com Deus, pelo que Nilo³¹, Crisóstomo e outros definem a oração dizendo que é «um colóquio da mente com Deus»; Deus, contudo, fala também à alma, segundo o Salmista: «Audiam quid loquatur Dominus Deus, quoniam loquetur pacem ad plebem suam et sanctos suos et ad eos, qui convertuntur corde»³²; e Samuel dirige-se nestes termos ao Senhor: «Loquere, Domine, quia audit servus tuus»³³.

Segundo o autor do *De oratione* a palavra *colloquium* utilizada por Nilo significa que na oração intervém uma mútua locução, do homem para Deus e de Deus para o homem. Mesmo que o homem se cale, e mesmo que ainda em acto Deus não lhe fale, pode entender-se que o homem permanece em suspenso e preparado para ouvir o seu Deus, e para este fim é suspensa toda a operação, não só dos sentidos como também da inteligência, pois desta forma parece mais disposto e com menos impedimentos para perceber e receber a locução divina».

Dionísio Areopagita é de novo referido a propósito do mesmo tema. Aquele autor fala de Hieroteu que mais «padecia» do que operava coisas divi-

siriaci di Nilo il solitario, Louvain-la-Neuve, 1983; M. GEERARD, *Clavis Patrum Graecorum*, Turnhout 1974..., 6043-6084; *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, Roma 1974 ss., 6, 296-298; *Dictionnaire de Spiritualité*, 11, 345-354; H. RINGHAUSEN, *Zur Verfasserwechsel und Christologie der dem Nilus Ancyranus zugeschriebene Werke*. Frankfurt a. M., 1967; J. GRIBOMONT, *La tradition manuscrite de s. Nil*, in *Studia Monastica*, Barcelona, 11 (1969) 231-267; A. CAMERON, *The Authenticity of the Letters of St. Nilus: Greek, Roman and Byzantine Studies*, 17 (1976) 181-196; P. BETTILOLO, *Le Sententiae di Nilo*, in *Cristianesimo nella Storia*, 1 (1980) 155-184.

³¹ Sal. 84, 9.

³² 1 Sam. 3, 9.

³³ Dionísio AREOPAGITA, *De divinis nominibus*, c. 17. Hieroteu terá sido mestre do Pseudo-Dionísio e é o patrono dos advogados, ocorrendo a sua festividade na Igreja latina a 4 de Outubro. Santo Alberto Magno refere-se a Hieroteu ao comentar Dionísio Areopagita: «Las cosas divinas no se reciben por los principios de la razón, sino por cierta experiencia por compasión con lo divino, como dice Dionísio respecto de Hieroteu, que aprendió lo divino padeciendo lo divino. Pero el afecto infectado por un ilícito amor de las cosas no siente la dulzura de las divinas inspiraciones, y así, faltando el conocimiento que se da por la experiencia, puede alguien formar silogismos y enunciar proposiciones, pero no tiene la ciencia real, que es parte de la bienaventuranza» (*Comentario a la Teología Mística de S. Dionísio Areopagita*, in *Cuadernos de espiritualidad y teología*, 1, 111. - O padre António Vieira refere-se aos Hieroteus nos sermões de «Maria Rosa Mística» (sermão XXV) e de Todos-os-Santos.

nas e diz ainda: «Na ignorância se adquire a íntima união com Deus e a mente abstraída de si mesma rodeia-se de raios muito esplendorosos e ali se ilustra com as profundidades impenetráveis da sabedoria»³⁴.

Suárez volta a citar Nilo e também Crisóstomo, Gregório³⁵ e Job; são deste último as seguintes palavras: «Porro ad me furtive verbum delatum est, et suscepit auris mea sussurum eius. In horrore visionis nocturnae, quando solet sopor occupare homines»³⁶.

Prossegue Suárez o seu pensamento: «Finalmente, embora a oração se considere tal e qual é em efeito como uma petição, pode entender-se que persevera moralmente e em virtude, embora a operação cesse por algum momento ou tempo». E dá o exemplo do pobre à porta do rico. E ainda: «Deve dizer-se, todavia, que a oração mental não pode existir nem conservar-se em si própria e formar ser, sem nenhum acto do entendimento ou da vontade».

Para reforçar a sua ideia, apoia-se em S. Tomás que defende ser a oração um acto da razão e um acto próprio da criatura racional³⁷. Também «o Damasceno» é da mesma opinião: a oração é a elevação da mente para Deus³⁸.

Lembra o lente de Coimbra que os Padres da Igreja falaram de contemplação, de sabedoria, de união, de colóquio, de pensamento, de meditação, de consideração e de união, e lembra Dionísio³⁹ que fala da elevação para Deus, pressupondo-se que existe uma operação e um movimento da alma.

E passa à demonstração pelo argumento da razão evidenciando que para começar a oração mental é necessário algum acto do entendimento ou da vontade para com Deus; orar, em especial mentalmente, não é uma denominação extrínseca, mas interna, por alguma mutação ou forma inerente, embora seja evidente que não é necessário para orar em acto que se produza alguma mutação nos hábitos ou noutras qualidades.

³⁴ S. GREGÓRIO, *Morales*, l. 5, c. 20. – O livro é conhecido por *Expositio in Iob* ou *Moralia*.

³⁵ Job 4, 12-13; o v. 13 soa assim: «pavor tenuit me et tremor, et omnia ossa mea perterrita sunt».

³⁶ *Summa Theologica*, II-II, q. 83, art. 10-13.

³⁷ Segundo S. João Damasceno, todo o trabalho teológico deve orientar-se para a vida monástica, compreendida como perfeição cristã. É especialmente nas homilias que a sua doutrina espiritual aparece sumamente rica. A vida cristã deve orientar-se para a visão (*theoría*) de Deus, entendido mais como divindade do que como trindade. A pureza de coração (*apatheia*) e o amor (*agapé*), isto é a liberdade para com Deus. Fala de uma preparação, a da *praxis*, luta contra o vício e aperfeiçoamento da virtude, e a *theoría*, aprofundamento intelectual da fé, sempre ortodoxa.

³⁸ Dionísio AREOPAGITA, *De divinis nominibus*, c. 3; *Die Namen Gottes des Pseudo-Dionysius Areopagita*, introd., trad., e notas de Beate Regina SUCHLA, Stuttgart, 1988.

³⁹ Sal. 83, 3; a primeira parte deste versículo diz: «Concupiscit et deficit anima mea in atria Domini».

Diz o Salmista: «Cor meum et caro mea exultaverunt in Deum vivum»⁴⁰. «E se a oração mental não começa a existir no homem senão por um movimento próprio do entendimento ou da vontade.

Nas últimas páginas continua Suárez a desenvolver o seu pensamento de que as funções vegetativas se mantêm durante a contemplação. Quanto a Tauler, escreve: «Em favor daquela sentença tira-se a colação a Tauler, que não fala com precisão escolástica mas em frase mística.

Aristóteles também é referido por Suárez; escreve que o ser dotado de inteligência se aplica à contemplação dos fantasmas (sonhos).

As últimas explicações de Suárez prosseguem o pensamento já exposto, procurando defender que a inteligência e a vontade não cessam a sua actividade durante a contemplação. A razão diz-nos que tem de haver uma cooperação de Deus, caso contrário estaríamos a anular a própria essência humana.

S. Bernardo fala da língua do Verbo que é favor de «dignação», enquanto a da alma é fervor de devoção: «Et Verbi quidem lingua favor dignationis eius, animae vero devotionis fervor⁴¹». E continua: «Elinguis est anima atque infans quae hanc non habet, et non potest ipsi ullatenus sermoncinatio esse cum Verbo. Ergo huiusmodi linguam suam cum Verbum movet, volens ad animam loqui, non potest anima non sentire. Vivus est enim Dei sermo et efficax, et penetrabilior omni gladio ancipiti, pertingens usque ad divisionem animae et spiritus. Et rursum cum suam anima movet, Verbum latere multo minus poterit, non solum quia ubique est presens, sed propter hoc magis, quod nisi ipso stimulante, devotionis lingua minime ad loquendum movetur».

Cita a seu favor também S. Gregório que diz: «Furtivamente o ouvido do coração percebeu a corrente do divino sussurro, porque a mente inspirada às escondidas e ocultamente conhece a subtilidade da locução íntima. Deve abstrair das coisas externas, mas é com o entendimento e a vontade que fala com Deus.

Podemos dizer em conclusão que a contemplação é vista por Suárez na sua relação com a tríplice via clássica da vida espiritual. Interpretando Tauler e o Pseudo-Dionísio que parece falarem da oração de silêncio ou sono espiritual, Suárez defende que os actos intelectuais são necessários no início deste estado e continuam dum certo modo; se se reduzisse a elementos puramente afectivos

⁴⁰ A versão alemã soa assim: «Die Stimme des Wortes aber ist die Gunst seiner Gnade, die der Seele dagegen die Glut ihrer Gnade». Bernhard VON CLAIRVAUX, *Sermo 45*, in *Sämtliche Werke*, ed. de Gerhard B. WINCKLER, vol. VI, Innsbruck, 1995, 54.

⁴¹ F. SUÁREZ, *De statu perfectionis...*, I. I, c. 3.

⁴² F. SUÁREZ, *De statu perfectionis...*, I. I, c. 6-9.

ou sensíveis, não seria mais digno do nome de oração. Tauler não fala como teólogo, «non scholasticus subtilitate, sed mystica phrasi loquitur».

Mais importante é o que escreve no trat. VII. Suárez expõe o que é a perfeição cristã⁴², depois faz um estudo geral e aprofundado dos conceitos evangélicos⁴³; nos últimos livros do tratado⁴⁴, analisa a aplicação destes conselhos à vida religiosa graças aos três votos de pobreza, castidade e obediência.

2. - Uma outra questão que mereceu a Suárez uma consideração especial é a relativa ao êxtase. O «doctor eximius» pergunta se no êxtase se faz abstracção de toda a moção do apetite sensitivo e da virtude movente e nutriente e vegetativa. Começa por dizer que o apetite sensitivo pode ter a sua participação na contemplação, mesmo divina e espiritual. É o que se deduz das palavras do salmista: «Concupiscit et deficit anima mea in atria Domini. Cor meum et caro mea exultaverunt in Deum vivum»⁴⁵. Na contemplação, diz, excita-se o apetite superior por meio do gozo, do amor e de outros actos semelhantes; o apetite superior move naturalmente o inferior, servindo-se do Aquinense⁴⁶.

E prossegue Suárez dizendo que, assim como se compara o entendimento com a fantasia, assim se pode comparar a vontade com o apetite sensitivo, pois radicam na própria alma e estão subordinadas entre si e servem-se mutuamente. E por isso, o mesmo que na contemplação humana, que se realiza dum modo

⁴³ F. SUÁREZ, *De statu perfectionis...*, l. I, c. 8-10.

⁴⁴ Sal. 83, 3 ; a primeira parte deste versículo diz: «Concupiscit et deficit anima mea in atria Domini».

⁴⁵ *Suma Theologica*, II-II, q. 175, art. 2-2: «Ad secundum dicendum quod in homine est duplex appetitus, scilicet intellectivus, qui dicitur voluntas, et sensitivus, qui dicitur sensualitas. Est autem proprium homini ut appetitus inferior subdatur appetitui superiori, et superior moveat inferiorem. Dupliciter ergo homo secundum appetitum potest fieri extra seipsum. Uno modo, quando appetitus intellectivus totaliter in divina tendit, praetermissis his in quae inclinat appetitus sensitivus. Et sic dicit Dionysius, IV c. de Div. Nom., quod *Paulus ex virtute divini amoris extasim faciente, dixit: vivo ego, iam non ego, vivit vero in me Christus*. Alio modo, quando, praetermisso appetitu superiori, homo totaliter fertur in ea quae pertinent ad appetitum inferiorem. Et sic ille qui porcos pavit, sub semetipso cecidit, et iste excessus vel extasis plus appropinquat ad rationem raptus quam primus, quia scilicet appetitus superior est magis homini proprius; unde, quando homo ex violentia appetitus inferioris abstrahitur a motu appetitus superioris, magis abstrahitur ab eo quod est sibi proprium. Quia tamen non est ibi violentia, quia voluntas potest resistere passioni, deficit a vera ratione raptus, nisi forte tam vehemens sit passio quod usum rationis totaliter tollat, sicut contingit in his qui propter vehementiam irae vel amoris insaniant. Considerandum tamen quod uterque excessus secundum appetitum existens, potest causare excessum cognoscitivae virtutis vel quia mens ad quaedam intelligibilia rapiatur alienata a sensibus; vel quia rapiatur ad aliquam imaginariam visionem seu phantasticam apparitionem».

⁴⁶ *Suma Theologica*, I-II, q. 4, art. I, 3 e 5-4.

natural, coopera a fantasia, assim também a seu modo o apetite sensitivo de por si e removidos todos os impedimentos acompanha o afecto espiritual ou racional que se excita nela.

A contemplação, embora perfeita e intensíssima, nunca impede o apetite sensitivo de cooperar com a vontade, se é que ela opera a contemplação.

Prova-se e explica-se, porque ou a contemplação tem lugar à maneira dos anjos, ao a modo divino pela só operação da mente sem cooperação da fantasia, como acontece na visão dos bem-aventurados, ou por meio da ciência por si infusa, ou por profecia dessa ordem.

Depois de falar da contemplação dos anjos, dos bem-aventurados ou por meio da ciência ou por profecia em que não funciona o apetite sensitivo e então não há êxtase positivo, mas negativo, fala a seguir da contemplação à maneira acomodada à alma unida ao corpo passível e então não se impede a fantasia. A pluralidade de operações de um e de outro apetite não impede a intensidade do movimento da vontade; a contemplação tem lugar de acordo com o modo de entender acomodado à alma unida ao corpo passível, e então como por força da contemplação perfeita não se impede a operação proporcionada à fantasia...».

E a propósito cita S. Tomás que diz ser natural a conexão entre esses afectos e um excita o outro e por ele é fomentado⁴⁷. E o mesmo S. Tomás fala da alma que tende a comunicar ao corpo o gozo que tem de Deus⁴⁸.

S. Tomás diz que por meio da contemplação e do amor de Deus se realiza o êxtase conforme ao apetite⁴⁹. Mas com isso não diz que a contemplação impede qualquer movimento do apetite sensitivo, mas sim que a contemplação impede que o apetite seja arrastado para objectos inferiores...E cita S. Paulo: «Vivo ego, iam non ego»⁵⁰ e Dionísio⁵¹.

O êxtase não anula a cooperação, mas transfere-a para objectos mais nobres; em toda a oração mental tem lugar enquanto que da sua parte ou da parte do corpo ou de qualquer outra causa não existe algum.

Suárez afirma a seguir que se conclui que a devoção que se sente no apetite sensitivo não deve ser desprezada pelos homens espirituais, nem que ela é própria dos imperfeitos, porque pode derivar da contemplação mais sublime

⁴⁷ *Summa Theologica*, I-II, q. 4, art. 4-5.

⁴⁸ *Summa Theologica*, II-II, q. 175, art. 2-2.

⁴⁹ Gal. 2, 19: «Ego enim per legem legi mortuus sum, ut Deo vivam. Christo confixus sum cruci; 20 – vivo autem iam non ego, vivit vero in me Christus; quod autem nunc vivo in carne, in fide vivo Filii Dei, qui dilexit me et tradidit seipsum pro me».

⁵⁰ *De divinis nominibus*, c. 4.

⁵¹ *Epist.* 21, c. 9.

e por si ajuda e dispõe o homem, para que com maior facilidade e com mais constância desfrute da contemplação.

A contemplação, mesmo a perfeita, não impede qualquer moção do corpo. Não anula a cooperação da fantasia e do apetite que se converte em princípio daquele movimento; portanto, se por outro lado os órgãos do corpo estão dispostos e algum dos seus movimentos é conveniente à contemplação mental, de modo que em vez de dificultá-la, antes pode servir-lhe de ajuda, nada obstará a que tal moção do corpo se dê com a altíssima contemplação da mente.

E fornece este exemplo: «Um exemplo excelente temos no movimento da língua. Embora a oração mental ou a contemplação não requeira por si o uso da voz, pode acontecer, todavia, nalguma ocasião que pela eficácia do afecto ou da contemplação o homem profira alguma palavra ou de admiração ou de louvor ou de humilde petição, que não só não impedem a contemplação e a oração mental perfeita, mas que às vezes servem de ajuda para ela». Além de Santo Agostinho⁵² cita S. Boaventura no *Opusculum de processu religionis* e S. Tomás⁵³.

S. Boaventura fala de modos de união com Deus: o primeiro é por via do ser natural, segundo o qual todos os entes se unem a Deus como causa eficiente, conservadora e final, o segundo é por via do conhecimento, o terceiro por via do amor, o quarto por via da glória, o quinto por via da materna conceição privilegiada, como sucedeu com a Virgem Maria e, finalmente, o sexto por via da união pessoal.

E cita também S. Tomás quanto a este tema começando por dizer que pode parecer que a oração não é vocal. Além disso, pela oração o homem ascende até Deus e a oração deve ser oferecida a Deus no silêncio, segundo o que se lê em S. Mateus: «tu autem cum oraveris, intra in cubiculum, et clauso ostio, ora patrem tuum in abscondito».

Mas, em contrário, o Salmista escreve: «Voce mea ad dominum clamavi, voce mea ad dominum deprecatus sum». Ao que responde distinguindo que há duas maneiras de fazer oração: a comum e a singular.

Deve responder-se que a oração vocal não se recita para apresentar a Deus o que Ele não conhece, mas para que a alma se excite para Deus, comenta

⁵² *Summa Theologica*, II-II, q. 83, art. 12.

⁵³ Afonso Tostado o Abulense ou Madrigal (Madrigal de la Sierra, Ávila, ca. 1400 – Bonilla de la Sierra, perto de Ávila, 3 de Setembro de 1455), mais conhecido pelo epíteto de Tostado, porque era filho de Afonso Tostado, entrou para a ordem franciscana, que abandonou, tendo depois estudado filosofia, teologia, direito civil e canónico na Universidade de Salamanca. Participou no concílio de Basileia e escreveu *Defensorium trium conclusionum* em que defende a ortodoxia do seu pensamento contra certas acusações e opondo-se a Torquemada. Em 1449, foi nomeado bispo de Ávila, passando a ser conhecido por «o Abulense». Deixou uma vasta obra de carácter exegético.

Suárez, que acrescenta que as palavras que dizem respeito a outras coisas distraem a mente e impedem a devoção do homem e ainda que o que importa é não ser visto pelos outros.

Diz depois Suárez que se deve falar das operações da parte vegetativa. Destas operações o Abulense⁵⁴ afirma que no êxtase perfeito ficam por completo anuladas, pela mesma razão que tais operações são vitais e dependem da actual influência da alma; logo pode ser tanta a atenção da alma a respeito das acções superiores que em absoluto fique em suspenso ainda nestas ínfimas. Confirma-se entre muitas outras experiências pela prática de que pelo excessivo estudo ou oração e atenção da mente, vemos que se interrompe a digestão, ou pelo menos, que se realiza com mais lentidão e debilidade; logo a atenção da mente pode aumentar de tal forma que estorve por completo aquelas operações. A outra experiência é que o homem em êxtase costuma passar muitos dias sem comida e sem bebida e em algumas ocasiões parece também que fica sem movimento do coração, cessando o pulso e apenas sem que se ache no calor vital, mas que pareça como morto; logo etc.

Mas, contesta Suárez, todavia S. Tomás⁵⁵ opina que no raptó não se suspende a actuação da parte vegetativa. O mesmo afirma o Aquinense no *De veritate*⁵⁶, onde disserta acerca do raptó, colocando seis questões: se a alma do homem é arrebatada às coisas divinas; se o raptó pertence à força cognitiva ou apetitiva; se Paulo viu a essência de Deus em raptó; se no raptó viu a essência de Deus; se foi privado dos sentidos; se a alma foi inteiramente separada do corpo; o que acerca disto conheceu ou ignorou; S. Paulo em raptó, diz, não foi alienado dos sentidos.

Apoiado na *Summa Theologica* o douto padre jesuíta conclui que a inteligência e a vontade, bem como as partes vegetativa e sensitiva do homem não são anuladas quando ele se eleva na contemplação à esfera do divino. É uma argumentação feita com bastante pormenor em que analisa minuciosamente os textos da *Summa Theologica*, nomeadamente da II-II, q. e 175, tecendo longas considerações reveladoras do seu enorme talento filosófico e teológico.

⁵⁴ *Summa Theologica*, II-II, q. 175, art. 2.

⁵⁵ *Summa Theologica*, II, q. 13, art. 4.