

DO ESTÉTICO AMOR DA SABEDORIA À SABEDORIA DO AMOR OBLATIVO

Introdução

Os órgãos do conhecimento, sem os quais não é possível fazer leitura adequada seja do que for, chamam-se respeito e amor. Também o saber nunca pode prescindir deles; porque o saber só compreende e distingue aquilo que o amor possui, e sem amor ele fica vazio...

Emil Staiger, *Meisterwerke deutscher Sprachen*

Mesmo que à reflexão filosófica não esteja vedada uma incursão por territórios que não aqueles que a razão lhe prescreve como rotina mais ou menos consentida, o desafio de articular “Oblação” e “Estética” no contexto de uma experiência espiritual de travo “dehoniano” contém assinaláveis riscos. Assim, se já se adivinha problemática a relação entre Filosofia e Espiritualidade, o apelo ao horizonte da Estética adensa de sobremaneira o enredo do tema, dada a inabarcável miríade de possibilidades de sentido que daí se desprendem. A questão persiste: tratar-se-á de envolver a espiritualidade dehoniana – embora o mesmo possa ser dito de qualquer outra – numa concepção estética à qual a Filosofia, na sua histórica condição de fiel depositária do amor da sabedoria, conceda arrimo conceptual e discursivo? Não parece de todo inviável, mas, à partida, pouco se lucraria com isso: com efeito, filosofar esteticamente sobre a espiritualidade afigura-se no mínimo discutível, para não dizer inconsequente. Então, se à Filosofia não

compete erguer cenários explicativos para a vida espiritual, não deveria, porventura, a Filosofia deixar-se questionar antes pela espiritualidade, permitindo-se mesmo interpelar por ela?

Vencida a inevitável prudência e circunspeção perante este inicial embaraço e perplexidade, importará nortear o sentido do presente excurso não para a racionalização de uma peculiar experiência, a espiritual – a qual não tem, em bom rigor, nenhuma necessidade do socorro filosófico para se justificar, fundamentar ou legitimar –, mas, ao invés, para o vislumbre filosófico de uma espiritualidade – no caso vertente, a inspirada por Léon Dehon – capaz de exhibir no seu design interior o sopro vivificante (*pneuma*) de uma estética “sabedoria do amor”.

Não se trata, por conseguinte, de exhibir um interminável inventário de argumentos ou demonstrações, mas de evocar e de convocar a presença de um conjunto de notas, sinais e indícios, cuja “fenomeno-logia” nos conceda a esperança de incarnar numa outra “logo-fania”, essa sim a que permite reconhecer a experiência em que espiritualmente todos nos reconhecemos. O momento decisivo (*kairos*) de tal demanda joga-se na forma como consentimos – esteticamente, é caso para dizer – com a dádiva das diferentes evocações que a experiência vivida – mais ou menos reflectida e tematizada, mais ou menos comunicada ou partilhada – desperta e evoca em cada um.

Uma das características mais expressivas da experiência espiritual de figuras como Léon Dehon, espelha-se no facto de a vivência do quotidiano, mais do que discurso ou sistema, envolver a experiência de entrega pessoal a um desígnio de trans-figuração, con-versão ou re-generação. Essa entrega não se reduz à lógica ambivalente (e por isso mesmo equívoca e ambígua) da reposição simétrica de uma apropriação: é antes dádiva de si para a vida dos outros, ou melhor para que os outros vivam. Poderá um aceno filosófico, na sua pretensão de universalidade e sistematização, captar e induzir a radical experiência que se insinua nesse acto de amor oblativo?

Uma das ciladas da vida espiritual reside na tentação de se sentir amparada e reconfortada em dois extremos tão sedutores quanto fatais: o da generalização, por via do saber, e o da particularização, por via do depoimento. Por mais activa e viva que seja a linguagem, a experiência espiritual não tem de ceder ao assédio probatório do discurso; por outro lado, espera-se que resista igualmente à alternativa oposta da retórica intimista: com efeito, tão inoperante quanto a coerência lógica é a desfaçatez da prosápia “auto-bio-psico-mito-gráfica”, porquanto as mirabolantes histórias que engendramos sobre nós, bem como as intermináveis ficções que acerca de nós tecemos, raramente narram a História que nos vai contando, ou a Ficção que nos vai tecendo em texto vivo, discurso incarnado, carne professa.

A espiritualidade é acima de tudo uma obra (*ergon*)... O proverbial aforismo dos regimes místico-sapienciais «quem fala não sabe, quem sabe não fala», bem poderia ser convertido na glosa equivalente «quem fala disso não opera; quem opera não fala sobre isso». A noção de exercício, de ascese, adquire neste ponto uma luminosidade peculiar. O termo adquiriu, é certo, conotações pietistas, sobretudo a partir do séc. XIX; todavia, para se entender a importância que lhe conferiu Leão Dehon nos seus textos espirituais, será necessário restituir ao termo “exercício” um sentido originário cujas raízes começam por mergulhar bem fundo na filosofia greco-latina antiga, muito antes de ter sido transplantado para o solo da tradição cristã, como magistralmente elucidou Pierre Hadot em *Exercices spirituels et philosophie antique*. Derivando do étimo *askesis* (de *askeo*, “empenhar-se com habilidade em”), a ascese – antes mesmo de se deixar reduzir ao sentido latinizado de “ascender” ou “subir” (*ascendere*) – começa por designar, no seu berço etimológico, todos os cuidados postos para dar origem, manter e levar a cabo uma tarefa como, por exemplo, atear e manter uma fogueirinha acesa. Digo atear e acender, no sentido de fazer lume para alumiar e aquecer e não tanto para brilhar ou queimar. De uma existência brilhante pode não irradiar necessariamente uma vida luminosa, como bem sabemos.

Ora, num tempo em que a afirmação individual se mede pela cintilação emitida em palco, refractada na *passerelle*, difundida do palanque, propagada nalguns estrados universitários e até em certos púlpitos, a ideia de cuidado e desvelo postos ao serviço de um acto tão singelo como o de atear uma fogueirinha, fazer lume, alumiar, trazer a lume, quase parece algo de pueril e intempestivo. Contudo, de certas vidas ígneas como aquela de Léon Dehon – que habitualmente emprega o inciso “exercice *ad amorem*” para introduzir as suas meditações espirituais – irradia uma luz que ilumina sem ofuscar e um calor que aquece sem reduzir a cinzas. É nessa energia irradiante e comunicante que reside o poder transformador da experiência espiritual. Para esse reduto irradiante e transfigurador é que se convoca precisamente a noção de estética.

Importa desde já advertir que o emprego do termo “estética” não se reduz imediatamente àquela acepção de “arte” que povoa o discurso comum: muito embora não a suprima totalmente, o que se pretende evitar aqui é que ela seja contaminada pelo diletante fetichismo da apropriação artística. Com efeito, mesmo no território sagrado das expressões estéticas mais elevadas, como a música, a pintura, a literatura, a arquitectura, o teatro, a dança, etc., há o risco de nos tornarmos cegos por excessivo deslumbramento de cultura e erudição e, por conseguinte, literalmente “in-estéticos” ou “an-estesiados” face ao sentido mais profundo da obra-de-arte espiritual. Nos regimes espirituais, com efeito, a beleza é sempre uma iniciação, uma mediação para a transcendência, não é algo para nos satisfazer apenas esteticamente: num certo sentido, glosando abusivamente uma célebre intuição mística de Sta. Teresa de Ávila, a beleza visará mais “o Deus das satisfações espirituais” do que propriamente “as satisfações espirituais em Deus”... Mais do que agradar à vista do espectador, a obra espiritual solicita uma transformação aquém e além da subjectividade dos possíveis juízos valorativos ou estéticos, pois em certas ocasiões o “eu” é o que menos importa. Entenda-se, não se trata de alienação ou despersonalização, mas de um abandono, de um “consentimento” ontológico traduzido num “eis” (*ecce!*), num dispôr-se, num

pôr-se a jeito, num estar à mão de semear ou de moldar por Deus para os outros.

Em tal disposição oblativa reside, a meu ver, a pedra de toque do Evangelho de João, em cujo amplexo revelacional León Dehon firmará uma das vivências carismáticas mais fecundas da história moderna da Vida Religiosa no ocidente europeu:

«A abertura do Coração de Jesus – escreve – é o mistério dos mistérios, o fundamento de todos os outros, o mistério de amor que foi entrevisto pelas idades precedentes, mas que nos foi plenamente revelado por S. João» (*Obras Espirituais II*, 379)

Na estética originária do mais profundo esvaziamento de Si (*kenosis*), a divindade humanada entrega-se manifestando-se e manifesta-se entregando-se – Amor é o nome apropriado para esta tensão dialéctica. Talvez não haja, portanto, muito para saber, mas antes tudo para fazer e amar: esta parece constituir a máxima da *askesis* que León Dehon cultiva diligentemente a partir do Evangelho do discípulo amado, e da qual, em meu entender, toda a filosofia futura pode colher, se Kant não levar a mal, um prolegómeno com futuro.

I. Da joanina evidência da transfixão

Hão-de olhar para aquele que trespassaram...

«Depois disto, sabendo Jesus que tudo se estava a consumir, disse:
- Tenho sede! (...) Estava ali colocada uma tina repleta de vinagre. Espetando numa haste de hissope uma esponja embebida em vinagre, levaram-na à boca; depois de ingerido o vinagre, disse Jesus:
- Tudo está consumado! E reclinando a cabeça entregou o Espírito»
(Jo 19, 28-30)

O Evangelho de João encena “te(le)ologicamente” uma sublime dramaturgia da plenitude, no âmagô da qual irradia como epicentro exegetico a forma verbal *teleioô* (cumprir, consumir). O sentido finalístico de

cumprimento e consumação (*telos*) exprime não o sentido oclusivo de um termo (*peras*) que se alcança ou um alvo (*skopos*) que se atinge, mas aqueloutro de completude (*eskhatos*) que preenche e aperfeiçoa. Tempo cheio? Não, “tempo em cheio”, posto que, como é sabido, plenitude e totalidade podem não coincidir. Da pena do nosso Evangelista sobressai a magnitude holística e escatológica (mais do que total e terminal) de todos os tempos, bem como a amplitude ecuménica (mais do que universal) do tempo de todos.

Toda a vida de Jesus manifesta, pois, a acção de um Tempo pleno, bem como o tempo de uma Acção plena. De facto, em contexto joanino, torna-se evidente a persistência da forma verbal *teleioô* tanto referida à realização da obra do Pai por parte de Jesus (Jo 4, 34; 5, 36; 17, 4), como referida à realização da obra nos e pelos discípulos (Jo 17, 2-3), como referida ainda ao cumprimento de um passo da Escritura ou mesmo da própria Lei (Jo 12, 38; 13,1 8; 15, 25; 17, 12; 19, 24.46). Na vivência das “obras” realizadas, Jesus realiza uma Obra de Vida. Obra de mediação, por um lado, visto que a sua morte manifesta em carne viva (*sarx*) – tão divina quanto esteticamente exposta, vulnerável e afectável – o amor de Deus pelo Homem; mas igualmente obra de comunhão, por outro, já que pela entrega (doação) do Espírito no momento da expiração (pneumática), a unidade entre Jesus e o Pai comunica, de forma saturada (plena), a mesma unidade trinitária que deve congregar não só os discípulos entre si, mas também toda e qualquer experiência eclesial de comunidade.

Toda a plenitude é doação; por isso, toda a doação tem de ser plena. Plena no sentido em que dar e dar-se implica também capacidade activa para receber. No caso de Cristo, não se trata de receber algo em troca, mas de receber a nossa receptividade à sua doação: não se trata aqui de pleonasma ocioso, mas antes da plenitude de quem dá por Graça (na pura iniciativa de um *pathos*-paixão originário) aguardando com Paciência (na pura expectativa de uma *aisthesis*-estética originária)

a receptividade de quem responde de Graça (no puro consentimento de uma oblação-disponibilidade original). Toda a vida salvífica e messiânica de Cristo encontra-se plasmada por este drama estético: previamente a qualquer moção humana receptiva ou doadora, é Cristo-Carne vivida/Vida encarnada que se dá enquanto receptível, que toca enquanto tocável, que afecta enquanto afectável. Não que ele precise de algo em particular: precisa tão-só que precisemos dele. É nesse *pathos* que reside toda a sua plenitude messiânica e salvífica. A expressão “– Tenho sede!” não solicita nenhuma bebida em particular, mas pede, paradoxalmente, a nossa sede. Quer isto dizer que Jesus tem sede da nossa sede; tem sede não de água, mas de dar água, essa Água que constituiu o nó *kerigmático* da formidável regeneração operada na Samaritana junto ao poço de Jacob (Jo 4, 4-26). Idêntico jogo de transfiguração conversiva ocorrerá, tempos depois, com Pilatos no Pretório, já não mediante o simbolismo da Água mas no horizonte ontológico do(s) sentido(s) da Verdade: ao contrário da Samaritana, Pilatos não soube, ou não quis, arriscar a entrada em jogo; na circunstância, a água não soltou a sua energia regeneradora, mas apenas uma ocasião de descomprometimento ambigualmente ilibado na ilusão catártica de “lavar as mãos” (Mt 27, 24)... “Dá-me de beber!” A sede de Jesus só se satisfaz na medida em faz despertar a sede de uma outra água – a Água viva do Espírito: a melhor água que lhe podemos dar é ter sede dessa Água.

Jesus torna-se, portanto, vulnerável, afectável, “estético”, para doar Vida, enquanto aguarda (no seu *Pathos* radical, na sua infinita Paixão, com Paciência infinita, dir-se-ia) que a queiramos mesmo, que optemos positivamente por ela, isto é, que lha peçamos. É no enlace realizativo (*poiesis*) dessa Passividade (*pathema*) que a oblação pode ser considerada estética (*aisthesis*) e, nesse sentido, digna de ser olhada (*opsis*) e anunciada (*kerigma*).

Jesus não morre por morrer: a sua morte não é entrega “do seu” espírito, mas «Entrega do Espírito». Esse Espírito, que Jesus entrega por pura

doação, não é um empréstimo, não é uma esmola, não é um donativo, é pura dádiva, oblação – fundamento, portanto, de uma nova Aliança pela qual a nova Terra da Promessa é chamada Reino Ecuménico e o novo Povo Eleito designado de Igreja Peregrina. É nessa entrega que adquire espessura o anúncio “Tudo está consumado!” Não se trata da verificação de um fracasso, do queixume de um sacrifício “sofrido”, mas da proclamação de um sacrifício “oferecido”. Jesus não está a enfatizar a sua morte, quando entrega o Espírito. Ou melhor, no acto de experimentar a sua morte está mediacionalmente a entregar-se como Vida (*pneuma*). Estamos muito longe, portanto, da antropologia das clássicas narrativas épicas de Homero, segundo a qual a perda do alento vital (*thymos*) – manifestado no esvaimento em sangue por uma ferida letal – e a exalação do último fôlego (*psykhe*) constituíam os sinais empíricos, embora já muito sábios, da chegada da morte para o herói tombado em combate.

Não esquecendo que os destinatários do seu Evangelho eram comunidades helenizadas, S. João oferece um outro rumo à primitiva antropologia grega. “Entregar o Espírito” (*paredoken to pneuma*) já não constitui o eufemismo joanino para uma semântica negativa da morte (i.e. tomada como privação ou perda da vida). Na épica homérica, a morte fecha o “Limite-da-vida”; na mensagem joânica a morte abre um “limiar-de-Vida”. O verbo *paradidomi* (entregar) ocorre em João quase sempre com sentido excedente e superlativo de “dádiva” da própria presença e da própria vida. Dar é dar-se, poder-se-ia joaninamente parafrasear.

A suprema generosidade – que não nasce do cálculo interesseiro, mas da pura benevolência – mesmo se não exige ser correspondida à mesma escala (num certo sentido, pela sua radical singularidade e diferença, tudo se revela incomensurável e, portanto, incomensável de forma unívoca e simétrica), pelo menos postula uma contrapartida: deixarmo-nos agraciar pela sua doação. Não se trata tanto de agradecer, quanto de nos sentir agraciados, apenas isso... Ao despertar e ao comunicar ao homem

essa capacidade para amar sem limites, concessões, reticências ou condições, a entrega do Espírito não é um fim, mas um começo – em bom rigor, um re-começo –, já que “recria” constantemente um novo mundo e uma nova humanidade.

Tudo podia terminar por aqui, mas João prossegue a narrativa com uma incursão inusitada:

«Ao chegar a Jesus, vendo que já estava morto, não lhe quebraram as pernas; contudo, um dos soldados, com uma lança, trespassou-lhe o lado, e logo brotou sangue e água. (...) Isto sucedeu para que tivesse sentido pleno aquele passo “Não se quebrará um único osso”, e também aqueloutro que diz “Hão-de olhar para aquele que trespassaram”» (Jo 19, 34-37)

Jesus já está morto, mas um soldado “rasga-lhe o lado com uma lança e logo brota sangue e água”. Como compreender semelhante gesto, à primeira vista tão obtuso quanto desnecessário? Para quê trespassar o lado de quem já está morto? Não estamos no domínio cronográfico da história factual, ou no registo noticioso do relato jornalístico, encontramos, de novo, no epicentro da joanina concepção de temporalidade holística e integral: o acontecimento da efluência do “sangue” e da “água” configura, no plano simbólico e memorial, um presente eclesial fluído e reactualizável: o tempo futuro da estrutura verbal dos incisos veterotestamentários enxertados na perícope (“não se quebrará”..., “hão-de olhar”...) repercute bem o carácter irrecusável de uma temporalidade adveniente, inclusiva e aberta, e por isso radicalmente nova, renovável e renovadora.

No triz entre o já realizado e o ainda não realizável, o evento da transfixão comporta uma tensão simbólica e escatológica, pois enquanto o sangue prefigura o sentido estético de uma morte não morrida, mas vivida na sua mais radical vulnerabilidade e afecção para nos dar vida, já a água, por seu turno, consubstancia o sentido poético de uma vida espiritual cuja eficácia é comunicada por Deus para que nela comuniquem e

comunguem todos os homens (em sentido ecuménico) e o homem todo (em sentido integral). O passo decalca teologicamente o porte religioso dos ritos de passagem, em conexão com a experiência do Êxodo: tal como as Águas se abrem, por influxo do bastão de Moisés, para deixar passar o Povo eleito (Ex 14, 15-31), também agora do Lado aberto pela lança do soldado, brota a Água que permite a passagem que torna viável a comunicação do divino com o humano.

O soldado presumiu ter a derradeira palavra, desferindo, de forma gratuita, um golpe de contraprova empírica do momento da morte; Cristo, todavia, ainda mais gratuitamente, recobre o acto doando ainda a linfa vivificante do Espírito. A última palavra e o último gesto nunca poderão ser nossos. De facto, quem pode presumir tirar a vida àquele que a dá? Quem pode pretender tirar aquilo que por natureza ontológica está destinado a receber, ainda que não o saiba, ou não o queira? No golpe da lança, a pura passividade do estado mortal de Cristo transforma-se em pura e gratuita actividade geradora de vida. Tudo se consuma num centro elevado (numa espécie de *omphalos kosmou*, de umbigo do Mundo), o Gólgota, em cujo centro se cravou um madeiro (a figurar, na sua verticalidade, a ligação entre o Céu e a Terra), e no centro deste um corpo golpeado no seu centro (a representar simultaneamente uma passagem comunicativa e uma doação de vida). O lado aberto constitui, assim, o âmago do mistério da Salvação: ele é o centro de todos os centros.

II. Da dehoniana intuição do lado aberto:

O Coração de Jesus: o mais precioso dos tesouros...

Chegados a determinados limiares de contemplação activa ou, se quisermos, de acção contemplativa, homens como Léon Dehon fazem brotar do coração do quotidiano gestos muito simples, mas saturados de uma experiência orante de adoração e de oblação de vida, num espanto quase infantil com tudo o que acontece, numa serenidade quase crepuscular perante situações-limite como a maldade, o sofrimento e a morte. Por isso escreverá:

«A humildade foi a virtude por excelência do Coração de Jesus. Na sua Encarnação, Jesus ficou num estado de abatimento e de aniquilação. E permaneceu nessa disposição.» (*Obras Espirituais* IV, 507)

Ao deixar Roma, para regressar à sua diocese de origem, o boletim do Seminário francês publicou a seguinte nota: «O Rev. Dehon, doutor em Direito, advogado na Corte de Apelo de Paris, depois de uma viagem ao Oriente que os pais lhe propuseram a fim de pôr à prova a sua vocação à qual se opunham, frequentou o curso de Filosofia no Colégio Romano, onde se doutorou. Frequentou depois, durante quatro anos, o curso de Teologia, a que acrescentou o de Direito Canónico. Durante o Concílio Vaticano, foi um dos nossos quatro estenógrafos. O resultado dos estudos foi muito brilhante, tendo recebido numerosos prémios... Era um dos nossos melhores alunos sob todos os pontos de vista. Piedade, modestia, gravidade, regularidade, dedicação para com os seus professores, aplicação enérgica, tudo contribuía para o tornar muito estimado...».

Ainda que absorvido por compromissos e responsabilidades na sua diocese, Léon Dehon funda em 1878 a Congregação dos Oblatos (mais tarde Sacerdotes do Coração de Jesus) não por capricho activista, mas a partir de uma experiência de fé, da leitura que faz do Evangelho de João e da forma muito peculiar como vive o seu compromisso eclesial de baptizado e de sacerdote. Por outro lado, sente como premente a necessidade de realizar, em obra vivida, uma oblação de amor que tornasse consequente o Mistério do Lado aberto, comprometendo-se a assumir o *Ecce Venio* de Jesus e o *Ecce ancilla* de Maria como programa de vida. Relativamente a esta, quis mesmo que os seus membros constituíssem comunidades oblativas que incarnassem a “profecia do amor e o serviço da reconciliação”.

Conhecendo bem as vicissitudes da sociedade em que vivia, Léon Dehon dedica-lhe um estudo atento. Tratam-se de tempos conturbados, do ponto de vista das gritantes assimetrias que fracturam a estrutura social oitocentista. Léon Dehon aponta o foco primário da sua aten-

ção para as massas operárias abandonadas aos perversos mecanismos de uma lógica de produção industrial desenfreada, bem como para os efeitos devastadores de um mercado de trabalho desregulado, cruel e injusto, investigando e escrevendo sobre as origens históricas e as causas sistémicas dessa patogénese social. A um tal desafio não responde com um sistema de conceitos ou com um libelo de acusações, mas consagra a sua existência à promoção humana, social e cristã de quantos a nova lógica económica fragilizou sob o signo de um «capitalismo egoísta, duro, interesseiro e intratável», como proferirá a 8 de Setembro de 1907, em discurso dirigido a antigos alunos do Colégio de S. João, obra social fundada no decurso de 1877. Na mesma linha de empenho na defesa dos mais vulneráveis e desfavorecidos, lança em 1889 “O Reinado do Coração de Jesus nas almas e na sociedade”, periódico onde divulga o seu pensamento social e preconiza modelos de acção e de comunicação pastorais adequados aos novos desafios laborais colocados pelos direitos e liberdades de associação, de sindicalização e de assistência do operariado:

«O reino do meu Coração na sociedade é o reino da justiça, da caridade, da misericórdia, da piedade pelos mais pequenos, pelos humildes e por aqueles que sofrem. Peço-vos que vos dediqueis a todas estas obras, que as encorajeis, que as ajudeis. Fomentai todas as instituições que possam contribuir para o reino da justiça social e que possam impedir a opressão dos fracos pelos poderosos.» (*Obras Espirituais*, I, 233)

Estas palavras, que coloca na boca de Jesus, espelham admiravelmente a síntese de uma espiritualidade operante porque vivida: procurando por todos os meios sensibilizar uma mentalidade eclesial algo refractária aos novos sinais dos tempos, organiza e promove sessões de esclarecimento, conferências e congressos em torno da questão social, facto que, embora não o livre de mal-intencionadas conotações “socialistas”, acaba por despertar a atenção e a estima de Leão XIII, pontífice que o incumbe

pessoalmente da missão “d’ aller au peuple” como voz autorizada daquela promissora axiologia social-cristã que, a partir da Encíclica *Rerum Novarum* (1891), haveria de se erguer como uma das traves-mestras da Doutrina Social da Igreja.

O diagnóstico e o compromisso social de Léon Dehon não são de índole filosófica, ideológica, ou sequer mesmo, atrevo-me a dizê-lo, teológica. São de índole espiritual, porque pura e simplesmente alimentados pelo Espírito. Num passo memorável da sua prosa espiritual, escreve com notável acuidade exegetica:

«O profeta [Zacarias] não disse: «Olharão para aquele que trespassaram», mas «olharão para dentro daquele que trespassaram: *Videbunt in quem transfixerunt* (Jo 19, 38). S. João aplica estas palavras à abertura do lado de Jesus; devia pensar no interior de Jesus, no Coração mesmo de Jesus (...) Espiritualmente, nós aí lemos o amor que tudo deu, mesmo a vida. Neste amor mesmo, nós reconhecemos o motivo e o fim de todas as obras divinas.» (in *O Ano com o Sagrado Coração, Sexta-Feira Santa*).

Aos olhos de Léon Dehon – olhos que efectivamente viram “Aquele que trespassaram” – o Lado golpeado pela lança do soldado não petrifica, mas move; não repugna, mas acolhe; não horroriza, mas incorpora; não intimida, mas provoca e sobretudo convoca: mover, acolher, incorporar, convocar, eis as disposições que podiam figurar, a justo título, num catálogo fenomenológico do acto amoroso, inspirado por uma espiritualidade dehoniana.

Não basta, por conseguinte, olhar para a lança; é preciso fazer-nos lanças para «penetrarmos» no Coração, internarmo-nos nele para o interiorizar e para nele experimentar o vertiginoso mistério de um Deus que é Amor. A meditação do Cristo sofredor transfigura-se em reflexão sobre o destino da humanidade humilhada e, simultaneamente, em compaixão por todos os feridos e vencidos da vida. Ao vislumbrar a condição

infra-humana do servo sofredor de Yahweh repercutida naquela massa proletária do séc. XIX que um insidioso processo de industrialização explora, desgasta e expelle, Léon Dehon privilegiará, à luz dos seus critérios pastorais, a defesa e a promoção dos homens e das mulheres cuja dignidade surge posta em causa. Doravante, a intuição da vulnerabilidade ocupará sempre o topo de uma axiologia social dehoniana. Vivência espiritual socialmente comprometida, compromisso social espiritualmente vivenciado – eis como Léon Dehon condensa de forma admiravelmente programática essa síntese:

«Temos à nossa disposição uma espiritualidade do quotidiano sem ostentação nem maravilhas, mas de uma fecundidade assegurada, pois faz-nos viver com e diante do Deus de Jesus Cristo. Se a compreendermos bem, se vivermos habitualmente em dependência amorosa, iremos longe e depressa na via por onde Nosso Senhor quer conduzir-nos. Este é um dos inefáveis privilégios da nossa vocação» (*Obras Espirituais* II, 243).

Conclusão

A sabedoria espiritual não se deixa verter, e muito menos converter ou subverter numa filosofia. “Ainda bem!”, haverá quem pense. E eu também...

Em primeiro lugar, a espiritualidade não é um saber que pague tributo à nossa condição humana. O sentido último de uma vivência espiritual, mesmo que plunitivamente tematizada como a de Leon Dehon, remeterá sempre para o horizonte de uma graça antecedente, radical e incoercível: quem age é Deus, por isso há que «Deixá-l’O actuar!... (...), na disposição de estar pronto para tudo, (...) em aceitação amorosa de tudo o que acontece...» (*Obras Espirituais* III, 33).

Em segundo lugar, a espiritualidade rasga um horizonte de radical liberdade, muito difícil de definir por conceitos, de arrumar em sistemas, de aprisionar em correntes ou de domesticar em escolas. Ao manifestar o

insondável mistério da liberdade do espírito, a palavra evangélica, pelo seu tom desconcertantemente paradoxal – excessivo de vez em quando e evasivo de quando em vez – deixa qualquer saber – seja ele didaskálico, doutrinário ou epistémico – literalmente titubeante, quando não mesmo paralisado. Léon Dehon deixa o legado de uma espiritualidade que é, antes de tudo, um itinerário de liberdade e de vida, «olhando para Aquele que foi à frente neste caminho e que o tornou praticável» (*Obras Espirituais* III, 330). Ao privilegiar a simbólica da via, a espiritualidade dehoniana revela até que ponto o itinerário espiritual da vida cristã não se inscreve em roteiros, rotas e rotinas, não topografa espaços de constrangimentos e obrigações, mas configura um dinamismo que torna o homem não apenas viajante, mas sobretudo “viável” quando inspirado pela capacidade amorosa de “viabilizar” o outro, de o fazer passar sem lhe negar o rosto ou passar ao largo.

Em terceiro lugar, as almas realmente espirituais não pensam muito na espiritualidade; talvez aceitem oferecer, na sua fulgurante simplicidade, o testemunho silencioso de uma realização, e nos deixem deambular, por breves instantes, nas entrelinhas do seu texto vivido, mas dificilmente redigirão um compêndio ou uma tese “sobre isso”... A espiritualidade é um «saber de experiência», murmura o asceta; uma «saboreada degustação», sussurra o místico; uma «obra a fazer-se», rumoreja a tradição sapiencial. Por seu turno, Léon Dehon confidenciará: «Deus não precisa da nossa ciência (...) se não possuir o nosso coração» (*Notas Quotidianas*, 16 de Julho de 1886).

Poderá, então, uma filosofia tão empenhada num amor da sabedoria quanto na demanda de uma sabedoria do amor, superar a aporia de dizer o inefável? Inspirada no modo dehoniano de ser e de estar, seria uma Filosofia à escuta do Espírito: nessa perscrutação imitativa o mesmo movimento da lança do soldado, já não para se apropriar da última palavra ou do último gesto, mas agora para “*per-cuntare*”, isto é para projectar a haste do saber, qual barqueiro sondando os submersos imprevistos do

seu percurso fluvial. Na esteira da auscultação dehoniana do Evangelho de João, o amor oblato constituir-se-ia para Filosofia como “pergunta” amorosa pelo mundo da vida e pela vida do mundo. Amar sabiamente o mundo da vida e a vida do mundo, implicaria ainda, para a Filosofia, sabê-los amorosamente, ou seja aceitá-los, recebê-los, amplificar as suas possibilidades de transformação. Talvez resida aí, hermeneuticamente, todo o sentido de uma oblação filosófica: *desejar que o mundo vivido seja e se transforme no que é e pode ser*. Esta plena aceitação, porém, não pode ser resignação passiva, mas aceitação *estética*: ela é um desejo activo de que a realidade seja o que é, permaneça o que deve ser, e persista existindo na realização das suas infinitas possibilidades. No seu movimento de especulação (olhar-se-ao-espelho), de circunspecção (olhar-em-volta) e de consideração (olhar-para-cima), a Filosofia é e pode ser transfigurada em *contemplação amorosa* como, de resto, todo o saber humano deveria ser...

Bibliografia

- CARREIRA DAS NEVES Joaquim, *Escritos de São João*, Lisboa: Universidade Católica Editora, 2004
- DEHON Leon, *Notes Quotidiennes*, 5 vols, Roma: Edizioni Dehoniani, 1988-98
- DEHON Leon, *Œuvres Spirituelles*, 7 vols, Roma: Edizioni Dehoniani, 1982-85
- DEHON Leon, *Œuvres Sociales*, 7 vols, Napoli: Edizioni Dehoniani, 1978-9
- DEHON Leon, *O Ano com o Sagrado Coração (1909): Sexta-Feira da Semana Santa*, trad. J.J. Ferreira de Farias, scj [in ae.no-ip.org/ecclesiaout/dehonianos/840_001/a011.htm]
- EL EVANGELIO SEGUN JUAN: XIII-XXI, Introd, trad. y notas por Raymond Brown, Madrid: Ediciones Cristiandad, 1999 [designadamente, pp. 1231-1265]
- HADOT Pierre, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris: Inst. d'Études Augustiniennes, 1981

- HENRY Michel, *Encarnação. Uma Filosofia da Carne*, Lisboa: Círculo de Leitores, 2001
- LEDURE Yves, *Orar quinze dias com Léon Dehon, Fundador dos Sacerdotes do Coração de Jesus*, Apelação: Paulus, 2005
- MATEOS Juan – BARRETO Juan, *El Evangelio de Juan. Analisis Lingüístico y Comentário Exegético*, Madrid: Ediciones Cristiandad, 1979 [designadamente, pp. 819-832]
- NEDONCELLE Maurice, *Para uma filosofia do amor e da pessoa*, Lisboa, 1961
- ROSA José, “De que falamos quando falamos de espiritualidade?”, in *Viragem* 46 (2004: Jan-Abr) 24-31