

CÔNEGO JERÔNIMO RIBET

A ASCÉTICA CRISTÃ

VERSÃO PORTUGUESA
DA SÉTIMA EDIÇÃO



LIVRARIA FRANCISCO ALVES
PAULO de AZEVEDO & CIA.

Rio de Janeiro

São Paulo

Belo Horizonte

186, Rua do Ouvidor

292, Rua Líbero Baduró

655, Rua Rio de Janeiro

TODOS OS DIREITOS RESERVADOS

NIHIL OBSTAT

São Paulo, 1.º de Agosto de 1938
P. MANOEL PEDRO CINTRA-Censor

IMPRIMATUR

MONS. ERNESTO DE PAULA
Vig. Geral

NA MESMA COLEÇÃO ENCONTRAM-SE:

LEITURA PORTUGUESA

- 4 Quadros murais, de dupla face, para ensinar o alfabeto pelo método simultâneo.
- Novos princípios de Leitura, ou *Cartilha* para os que ainda não sabem ler; 80 páginas, fartamente ilustradas.
- Guia da Infância, 2.º *Livro de Leitura*, 1.ª parte; umas 150 páginas, com numerosas figuras; contém assuntos morais e lições de cousas.
- Guia da Infância, ou 2.º *Livro de Leitura*, 2.ª parte; umas 150 páginas, com numerosas figuras; é a continuação da 1.ª parte.
- Guia da Infância, ou 2.º *Livro de Leitura*, 1.ª e 2.ª parte reunidas; umas 300 páginas; é um livro completo para o ensino da leitura corrente.
- O primeiro livro de André, 1.ª parte, *Leitura e recitação*; umas 150 páginas, ilustradíssimas; encerra: lições de leitura, vocábulos explicados, exercícios para escrever, questionários e numerosas poesias.
- O primeiro livro de André, 2.ª parte, *Leitura e recitação*; umas 150 páginas; é a continuação do livrinho precedente e obedece ao mesmo plano.
- Núcleos de Ciências físicas e naturais; 4.º *Livro de Leitura*; umas 400 páginas com numerosas figuras explicativas. Contém um pouco de história natural, de física, de química e de higiene e em particular o programa para a admissão ao Colégio Pedro II.
- Instrução moral e cívica; ótimo livro para dar a conhecer e fazer amar o Brasil.
- Manual de civildade; ensina agradavelmente os bons modos na sociedade.

HISTÓRIA SACRADA

- História Sagrada, curso elementar, 112 páginas, 2.º *Livro de leitura*; estilo simples, numerosas figuras.
- História Sagrada, curso médio, ou 3.º *Livro de Leitura*; mais de 300 pág.; numerosas ilustrações. Contém a história do povo de Deus, a vida de Jesus Cristo e um resumo da história da Igreja até hoje.
- História da Religião e da Igreja por Monsr. Cauly; mais de 700 páginas; é um verdadeiro curso superior desta matéria.

CALIGRAFIA — CÁLCULO

- Cadernos de caligrafia, formato oblongo; ns. 1, 2, 3, para estudar o alfabeto minúsculo e maiúsculo; ns. 4 e 5, aplicações variadas, escrita vertical; n. 6, redonda; n. 7, bastarda e gótica; n. 8, aplicação de todos os gêneros de caligrafia.
- Cadernos de algarismos, para ensinar os algarismos e as operações mais elementares aos principiantes.
- Primeiro livrinho de Cálculo, ensino intuitivo da numeração e das 4 contas; numerosíssimas gravuras.
- Exercícios de Cálculo, sem problemas, sobre as 4 operações.
- 800 Problemas sobre as 4 operações; de grande simplicidade e graduados.
- Exercícios de Cálculo, com problemas sobre as 4 operações.
- Parte do mestre, a mesma para os 3 livros precedentes.

O CÔNEGO RIBET

Jerônimo Ribet nasceu, aos 16 de janeiro de 1837, em Aspet, na parte da diocese de Tolosa que formava outróra a diocese de Comminges. Nos seus derradeiros anos, gostava de contar como fôra atraído mui fortemente para a carreira eclesiástica, no momento de sua primeira Comunhão — julho de 1849 — e como seus pais, sólidos cristãos de condição modesta, ajudados por famílias amigas, lhe haviam secundado os desejos. Em 1851, matriculava-se no Seminário Menor de Polignan e, em 1857, no Seminário Maior de Tolosa. Kursado mais um ano de estudos no Seminário de Paris — 1862-1863 — solicitou admissão na Companhia de São Sulpício. No decorrer do ano de formação — digamos de “solidão”, pois tal é o termo consagrado — recbeu das mãos de Monsenhor Darboy a ordenação sacerdotal, aos 17 de janeiro de 1864.

O novo diretor fez sua estréia em Clermont, na cadeira de Filosofia. Quatro anos depois, em outubro de 1868, foi nomeado lente de Teologia e de Eloquência Sagrada no Seminário de Lyão. Transferiu-se, em 1870, de Lyão para Rodez, a pedido do padre Bonal, que fôra seu diretor em Tolosa e que contava com êle para o preparo da nova edição do seu *Manual de Teologia*. Na realidade, os seus ócios consagrou-os o padre Ribet a tarefa mui diversa e absolutamente pessoal.

Ouçamos o que êle próprio nos conta: “Certo prelado, cultor das ciências — alude a Monsenhor Bourret, posteriormente Cardeal, — tentava implantar como nova cultura, o estudo da Teologia ascética e mística, e, por inesperada sorte, somos nós encarregado de inaugurar essa nova cadeira.” Assim se exprime o padre Ribet, no prefácio da sua obra que traz o título de *A Mística*

Divina. Acrescentemos que também se prende ao programa imposto pelo bispo de Rodez, o volume da *Chave da Suma Teologia de Santo Tomaz de Aquino*. Este só foi publicado em 1883, quando o padre Ribet estava para despedir-se do magistério. Aliás, quer antes, quer depois, empregou sempre o estilo didático, nas obras que escreveu.

Os dois primeiros volumes, que tratam da Mística divina, publicaram-se em 1879, com aprovação de Monsenhor Dupanloup, no sólio de Orléans. O padre Ribet, efetivamente, lecionava em Orléans desde 1875, e foi aí que deu o último remate á primeira parte do seu trabalho, sob os auspícios de Monsenhor Dupanloup.

A segunda parte, *Arremedos diabólicos e Analogias humanas*, concluiu-se em 1883, em Lyão, para onde havia regressado o padre Ribet, em 1881.

Logicamente, o tratado de Ascética devia ter precedido ao de Mística. Este, ansiosamente aguardado, veio a lume em 1887, e só mais tarde, em 1901, foi completado pelo *Virtudes e Dons*.

Em 1883, como já foi dito, renunciou o padre Ribet ao magistério, para se consagrar ao ministério pastoral. O Cardeal Desprez, arcebispo de Tolosa, nomeou-o, em 1884, vigário da pequena paróquia de Saman, onde trabalhou até o ano de 1889, com a mesma assiduidade e a mesma consciência de que dera prova durante os seus vinte anos de professorado.

Datam deste período, além da já mencionada Ascética, o *Palavra Sagrada* (1889) e *Honesto antes do mais* (1892). No primeiro, reproduz, completando-as de acôrdo com sua experiência pessoal, as lições anteriormente explanadas aos seminaristas de Lyão. No segundo, de alcance mais modesto, salienta com vigor alguns dos vícios que hodiernamente peiam o ministério pastoral ou embaraçam o moralista.

Mencionemos, por último, dois volumes escritos para as Irmãs da Imaculada Conceição de Castres, em 1897 e 1898. Neles traça a biografia da fundadora, Madre Maria de Villeneuve d'Hauterive, e de uma das suas primeiras companheiras, Madre Serafina.

Deixando Lyão, em 1883, o padre Ribet acompanhara a Châlons, como secretário, seu conterrâneo e amigo Monsenhor Sourrieu, que lhe conferiu o título de cônego. Transferido para Rouen e promovido a Cardeal, Monsenhor Sourrieu distinguiu-o também com as honras de cônego da sua nova catedral, em 1898. Aí teve fim para o cônego Ribet a carreira das honras e dos cargos eclesiásticos. Demitiu-se, efetivamente, do paróquiato, no ano seguinte, para se entregar a merecido descanso, que lhe foi, contudo, bastante relativo, pois ainda pregou numerosos retiros em paróquias e comunidades. Nos intervalos, revia os apontamentos de professor e prêgador.

Já assinalamos a publicação do *Virtudes e Dons*, em 1901. Tencionava, outrossim, dar á publicidade as suas conferências sobre o Pontifical. Já estava pronto, nessa data, o manuscrito. Não o quis, todavia, publicar, tolhido pelas considerações nele insertas a respeito da questão delicadíssima das nomeações eclesiásticas e da Concordata.

Supérfluo seria enumerar aquí os artigos, por vezes anônimos, publicados pelo cônego Ribet em diversos jornais e revistas. Cumpre-nos, porém, mencionar dois opúsculos editados em 1902. O que traz o título de *Mês de Maria doutrinal* é a compilação das pregações feitas no mês de maio desse ano, na igreja de Santo Eustáquio, de Paris. O segundo, *As Alegrias da Morte*, lembra as reflexões sugeridas pela grave crise de saúde, que o surpreendera em 1901, na paróquia de Saint-Gaudens, onde estava pregando os exercícios do Jubileu. Recobrada a saúde, logrou ainda meditar, durante vários anos, sobre as austeras alegrias da Morte.

Ao deixar a paróquia de Saman, recolhera-se a Notre-Dame de Pietat, na diocese de Tarbes, contando aí terminar seus dias. Sobrevieram, porém, as leis nefastas contra as Congregações, que atingiram aos Missionários com os quais convivia. Foi-lhe forçoso buscar outro retiro. Achou-o em Maison-Carrée, nas vizinhanças de Argel, no convento dos Missionários da Africa, cujo Superior Geral, Monsenhor Livinhac, fôra aluno do padre Ribet, em Rodez.

Aí, depois de ter, com espírito de fé e de piedade, santamente edificado aos que o cercavam, adormeceu no Senhor o venerado setuagenário, aos 17 de maio de 1909. Jaz no cemitério da comunidade, junto á Casa Matriz.

Breve de sua Santidade o Papa Leão XIII

AO AUTOR

AO NOSSO QUERIDO FILHO,

CÔNEGO JERÔNIMO RIBET

T O L O S A

LEÃO XIII, PAPA

Querido filho, saudação e bênção apostólica.

Bem fizestes em não duvidar que de bom grado receberíamos a homenagem dos vossos sentimentos para conosco e a graciosa oferta das vossas obras. Nada, com efeito, melhor corresponde aos Nossos desejos como possuir um filho qual vos professais e mostrais, respeitoso e submisso, cultor dos verdadeiros bens, e que piedosamente oferece ao pai os preciosos frutos dos seus trabalhos.

Digno certamente de elogios é o vosso merecimento: depois de, por longos anos, haverdes formado nos altos estudos e na piedade, a juventude votada ao sacerdócio, novos serviços lhe prestastes com a publicação de obras importantes, emanadas da luz de vossa ciência e da chama de vosso espírito. Almejamos que o fruto corresponda ás vossas intenções e aos vossos suores e que do êxito auferais redôbro de energias e de ânimo para trabalhar com zêlo e proveito ainda maior. Para a tanto vos animar, nada mais apto do que a consideração não só da premente

necessidade, nos tempos atuais, dessa contribuição prudente e valiosa da Ordem sacerdotal, como também das grandes recompensas que galardoarão aos obreiros, se não da parte do mundo, ao menos na memória da Igreja e perante Deus.

Retribuindo agora a homenagem dos vossos livros e dos votos que Nos ofereceis, nesta ocorrência do quinquagésimo aniversário da Nossa promoção ao Episcopado, a vós e aos vossos damos de coração benévolo a bênção Apostólica.

Dado em Roma, junto de São Pedro, aos 25 dias do mês de março do ano de 1883, décimo sexto do Nosso Pontificado.

LEÃO XIII, PAPA.

PREFÁCIO

Ao darmos á publicidade a *MÍSTICA DIVINA DISTINTA DOS ARREMEDIOS DIABÓLICOS E DAS ANALOGIAS HUMANAS*, anunciávamos aos leitores a *ASCÉTICA CRISTÃ*.

Sete anos decorreram sem que pudéssemos ver realizados os nossos votos e cumpridas as nossas promessas. É que os nossos livros não são dos que se fazem assim de afogadilho, nem podíamos, aliás, consagrar-lhes outros ócios que não os tomados ás nossas ocupações de estado.

A poder de perseverança, chegamos ao termo.

Na ordem racional, a Ascética precede á Mística. Esta é apenas dependência daquela. Deve, ao menos, manifestar-se como apogeu e remate da Ascética. Já expusemos ao leitor, no prefácio de *A MÍSTICA DIVINA*, os motivos que nos induziram a publicar a segunda antes da primeira. Inútil repeti-los aquí, precisamente no momento em que lhe pomos na mão a parte do nosso trabalho que restaura a ordem lógica.

Está, pois, completa a obra.

Possa ela corresponder ás necessidades das almas, servir aos que têm a missão de dirigí-las e dêstes merecer apóio!

Numerosos são os livros de espiritualidade, mas há quem lastime, e com razão, a frequente carência de exposição luminosa e metódica em tais obras, onde o alicerce teológico, sôbre o qual assentam os preceitos, conselhos e exortações, não se mostra com bastante precisão e clareza.

Se logrâramos satisfazer a tão justas exigências, cuidaríamos ter prestado bom serviço á Ciência Sagrada e bendiríamos a Deus por nos ter concedido trabalhar na santificação das almas e contribuir para a sua glória.

Observam os mestres da vida espiritual que, para possuir a divina ciência da perfeição, é preciso tê-la, antes, experimentado no íntimo da própria alma e da própria vida. Isto nos apavora, e os que aprendem estas lições para transmiti-las a outrem, compartilharão do nosso espanto.

Para nos serenar a inquietação e iluminar o passo, fixaremos o olhar no vulto divino e perfeito do Salvador, que mostra o termo e o caminho. Se atentarmos nos ensinamentos, que emanam da sua palavra e do seu exemplo, não só veremos e aprenderemos como guiar o próximo, mas ainda, convencidos e fascinados, entraremos nós também no caminho estreito e seguro, que realiza a perfeição e conduz á felicidade.

Escutaremos, outrossim, quasi ecos da voz do Mestre, os doutores que fielmente coligiram e divulgaram as máximas evangélicas da perfeição cristã, empenhando-nos não apenas em reproduzir-lhes o pensamento, mas ainda, na medida em que o permitir a concisão, em referir-lhes as próprias palavras. Tais testemunhos darão ás nossas afirmações a autoridade que estas não têm. Santo Agostinho, Santo Tomaz de Aquino, São Boaventura, Gerson, Santo Inácio de Loyola, Suarez, Santa Teresa, São Francisco de Sales, o Cardeal Bona, Bossuet, Fénelon serão nossos guias habituais. Abeberar-nos-emos também em quaisquer outras fontes autorizadas, afim de apresentarmos um código completo da vida perfeita.

Digne-se o Coração de Jesus, adorável protótipo da perfeição, e o Coração Imaculado de Maria, onde splende em todo o fulgor o exemplar divino, abençoar esta nossa obra, as nossas intenções e as nossas esperanças!

A Ascética Cristã

CAPÍTULO I

Preliminares

A Ascética é parte da sagrada Teologia. — Distingue-se da Mística.
— Sua importância. — Divisão da matéria.

1. — A Ascética ⁽¹⁾ é um dos ramos da Teolôgia.

Considerada no sentido mais amplo, estende-se a Teologia a tudo o que acêrca de Deus a razão descobre quer em si mesma, quer em a natureza — teologia natural; estende-se também, e precipuamente, ao que Deus revelou ao homem — teologia esta sobrenatural, ou Teologia propriamente dita.

As revelações feitas por Deus comprehendem as afirmações a seu respeito e a respeito das cousas creadas; as suas misericordiosas condescendências para com as criaturas e, particularmente, para com o homem; e, por último, o que deve fazer o homem para se erguer até Deus e conseguir a perfeição que lhe compete.

Nessas três modalidades de confidências divinas encerra-se totalmente a teologia cristã.

As duas primeiras constituem a teologia *dogmática*. A' terceira corresponde a teologia *ascética*.

O termo, proveniente do grego ⁽²⁾, exprime a ação, o esforço da luta. Tende o asceta valorosamente para o seu

1) Os termos *ascética* e *mística* são, na sua origem, adjetivos que só adquirem forma gramatical quando juntos a substantivos. Ultimamente, a idéa exata que exprimem tais qualificativos, erigiu-os em substantivos independentes. Diz-se: a *Ascética*, a *Mística*, como já se dizia: a *Dogmática*. Se ha neologismo, não fomos nós que o inventamos.

2) De ἀσκήειν: exercitar-se, combater.

fim, que é Deus; porfia por desprender a alma de tudo que lhe retarda o passo e estorva o arrôjo para Deus.

A teologia ascética — ou simplesmente a Ascética — é, pois, a parte da ciência sagrada que expõe os princípios da perfeição cristã e traça as regras práticas para realizar esta ascensão da alma a Deus.

2. — Confundem-se demasiado frequentemente uma com outra a Ascética e a Mística. Na linguagem dos Mestres, porém, exprimem êstes dois termos duas realidades mui distintas, estando a segunda para a primeira, como a parte para o todo. Descreveremos breve as três fases medianas as quais se ergue a alma até a perfeição. Baste-nos agora indicá-las apenas, para estabelecer a distinção entre a Ascética e a Mística.

A vida espiritual apresenta ordinariamente três fases sucessivas e ascendentes. Na primeira, chamada via *purgativa*, ou dos principiantes, desfaz-se a alma dos engodos do pecado e se depura pela resistência ás tentações violentas, que lhe ameaçam a vida da graça. Na segunda, mais desafogada do lado dos sentidos, considera a alma o termo da jornada, que é o céu, e se vai exercitando nas virtudes, tendo em mira o prêmio. É a via *iluminativa*, ou dos que progridem. Na terceira, que tem o nome de via *unitiva*, já não é tanto o receio do inferno que na alma predomina, nem o desejo do céu, mas unicamente a aspiração de agradar a Deus e de se unir ao soberano Bem.

Ora, nesta derradeira fase da perfeição, pode a ação divina assumir duas formas, que constituem dois estados mui diferentes. Na primeira, comum e ordinária, a graça divina silenciosamente se junta á atividade humana, de modo tal que a alma, como nos dois estados precedentes, ainda se sente mais ativa do que passiva. Certas vezes, porém, Deus invade a alma com tamanho ímpeto, que lhe dá a sensação de estar dominada e reduzida a uma quasi

absoluta passividade. Esta segunda forma da via unitiva é que constitue a Mística.

Os autores que trataram da vida ascética em geral têm o nome de Mestres da vida espiritual. Os que estudaram especialmente a vida unitiva, e mais particularmente a segunda fase desta, chama-se Místicos. Cumpre, todavia, reconhecer que nem sempre se mantém no seu rigor essa distinção, porquanto são frequentemente chamados “místicos” os teólogos e doutores, que traçam as normas da perfeição comum.

3. — Conduzir as almas á perfeição, i. é, á vida eterna, revelando-lhes a sua verdadeira noção, a necessidade e a beleza e indicando-lhes os obstáculos e os meios de superá-los, vem a ser, com toda evidência, a última palavra e a suprema ambição da vida humana. O alvo sublime a que mira confere, pois, á Ascética o primeiro lugar na teologia e lhe subordina as demais partes da ciência sagrada. Quem tal ciência conhece e pratica, tudo sabe. Quem a ignora, não sabe nada ⁽¹⁾. Entendo por *nada* o que se esvai como um sonho. Chamo *tudo* aquilo que confere o só necessário. Ao menos, ao lado desta, são vãs todas as demais ciências e, se têm alguma utilidade ou dignidade, devem-nas á ciência primeira e última, que revela ao homem o sentido da vida e lhe decide o eterno destino.

Como compreender e justificar que a ciência a que devem as demais servir de preparação, a única ciência indispensável seja de fato a mais descurada, e nem nos seminários, onde se formam os diretores de almas, se lhe reserve um lugar no programa de estudos?

4. — Vasto é o campo que vamos percorrer e sulcado de numerosas curvas. É preciso, para procedermos com segurança, demarcá-lo exactamente e dividí-lo em tantos

¹⁾ *Cui enim non præsto sunt hæc, cæcus est, et manu tentans.*
— 2 Petr. I. 9.

sectores quantos cabem neste assunto. Bastará, depois, explorar sucessivamente cada um dêstes.

Trata-se da Perfeição cristã: convém primeiramente mostrar no que consiste.

A perfeição implica peleja: é preciso, pois, indicar os inimigos que devem ser combatidos e os obstáculos que importa superar.

Para erguer a alma ás alturas da perfeição, multiplicou Deus os meios: cumpre-nos ensiná-los.

Esta é portanto, a série e a ordem das questões que enunciam os diversos aspetos da Ascética:

Da Perfeição cristã;

Obstáculos que se lhe opõem;

Meios adequados para a conseguir.

Da Perfeição Cristã

CAPÍTULO II

Falsas noções

Erros divulgados pelo mundo acêrca da perfeição. — A perfeição não consiste nas orações vocais, nem nas observâncias exteriores, — nem nas penitências corporais, — nem nas sujeições ás tendências do caráter e do temperamento, — nem em viver no medo e na inquietação, — nem em ser favorecido de revelações e obrar milagres. — Resumo que das falsas devoções faz São Francisco de Sales.

1. — Tão preciosas quão raras são as noções exatas. Muita gente fala de tudo, parece não duvidar de nada e, no entanto, só de maneira imperfeita concebe o que afirma. Naturalmente, o de que o vulgo menos entende é de cousas espirituais. Compreende-se, pois, que só tenha, no tocante á perfeição, noções errôneas e fórmulas inexatas.

A êsse respeito, o mundo, governado pelo espírito mau, dá curso a erros funestos.

Ora apresenta a perfeição como sutilezas quiméricas ou impossibilidades, cujo só efeito é submeter á tortura o espírito e arremessá-lo em ilusões falazes, fóra da vida prática e real. Ora, sem lhe negar expressamente nem a existência nem a possibilidade, só vê na perfeição, mimos a que não está obrigado nem autorizado a pretender o comum dos mortais. Frequentemente, representa a devoção como singularidade e pieguice, fazendo-a consistir em atitudes convencionadas e exteriores místicos, indignos de um espírito firme e altivo, confundindo, por malícia e ignorância, as excentricidades de certos devotos com a própria devoção.

2. — Não é apenas o mundo que deturpa a perfeição. A respeito dela, ainda entre os que se votam á piedade, erros há, incoerências e pasmosas ilusões. É até raro encontrar almas inteiramente conhecedoras do que constitue a verdadeira perfeição, que lhe não agreguem exigências arbitrárias ou vãs demasias.

Para muitos, a perfeição espiritual consiste na série, constantemente invariável, das mesmas orações vocais. Omitir um sinal da cruz, uma dezena do terço, um padre-nosso, uma invocação habitual, parece-lhes considerável descuido, que as inquieta. Nada obstante, violam sossegadamente as leis da justiça, as delicadezas da caridade, as regras da prudência, da modéstia e da humildade. Tais eram os fariseus hipócritas, aos quais censurava o Salvador por filtrarem o mosquito e engulirem o camêlo ⁽¹⁾.

Exprobram-se outros as mais inocentes infrações ás observâncias exteriores da religião. A doença impediu-lhes a assistência á missa e aos officios dominicais, a prática do jejum e da abstinência: accusam-se disso na confissão, com tal sentimento de inquietação, que faz certo atribuirem elas a tais preceitos o sêrêdo principal da santificação.

3. — Identificam muitos a vida perfeita com as austeridades, as privações exteriores. O que nos Santos mais admiram são as macerações corporais e penitências heróicas. O vulgo deixa-se facilmente seduzir por tais aparências: ao topar alguém que vive sem comer nem beber, reputa-o logo santo, de maneira que, a seu ver, não é possível realizar a santidade sem deixar a vida comum. Essas austeras aparências escondem, ás vezes, imperfeições grosseiras, até vícios ignóbeis, carência de fervor sincero, todas as fraquezas e obstinações do espirito

1) *Duces cæci, excolantes culicem, camelum autem glutientes.* Math. xxiii, 24.

próprio. Da virtude subsiste apenas a casca falsa, que engana e ilude.

Tais são ainda os de que fala o autor da IMITAÇÃO, cuja devoção toda está nos livros, nas imagens, nos sinais eternos e nos símbolos ⁽¹⁾. Desde a queda original, vive o homem mais pelo corpo do que pelo espirito e, ao invés de buscar no seu íntimo, nas secretas profundezas de sua alma, o verdadeiro bem, que alí se esconde e se revela, vai pedi-lo ao mundo exterior, que lhe toca os sentidos, preferindo destarte a sombra á realidade.

4. — Êste, contudo, o êrro mais comum: erigir-se em virtude e perfeição o caráter e o temperamento.

Os dotados de índole meiga e compassiva põem de bom grado a perfeição no aliviar os infelizes. A esmola, pensam, resgata os pecados todos e granjeia as divinas complacências. Por mais prodigiosos que sejam os efeitos da caridade externa, aí não está a noção completa e característica da perfeição.

Os assomados e pouco dispostos a cuidar do seu gênio irritadiço crêm-se inteiramente dentro da ordem e da justiça, quando acirram a quem se lhes avizinha e se zangam com tudo e com todos, perturbando o sossêgo alheio e o próprio. Os moles e indolentes, ao contrário, reputam essencial caminhar a passos moderados e deixar que se agitem e protestem os impacientes, pois, ao cabo de contas, tudo está na tranquilidade e longanimidade, deixando-se facilmente persuadir que são pacientes por não soffrerem a tentação da cólera nem sentirem ânimo para qualquer esforço.

Alguns reputam alta perfeição opinar como os demais e estar por tudo o que se diz. Há também os que seguem caminho oposto, com igual boa fé: são enfadonhos,

1) *Quidam solum portant suam devotionem in libris, quidam in imaginibus, quidam autem in signis exterioribus et figuris.* Lib. 3, c. 4, n. 5.

rabugentos, intolerantes, sem que se julguem, a-pesar disso menos perfeitos.

5. — São muitos os que pensam consistir a perfeição na tortura do espírito, na constante inquietação, molestando a si e aos outros. Nada mais próprio para depreciar a verdadeira devoção, do que esses atrabiliários devotos que em Deus só vêem os raios da justiça, na vida presente os desvarios dos pecadores e, na eternidade, as chamas do inferno.

6. — Opinião bastante divulgada, e nem por isso menos falsa, é que o sinal autêntico da perfeição está nas revelações e fenômenos extraordinários, e que ninguém é santo devênto enquanto o não declara Deus por manifestações miraculosas. Erro também: o milagre é cousa rara e, contudo, a perfeição é acessível a quem quer que seja.

7. — Ouçamos, ao terminar êste capítulo, o lúcido resumo das falsas devoções, traçado por São Francisco de Sales, no comêço da sua *Introdução á vida devota*. Na doutrina do amável doutor, o mesmo é verdadeira devoção e perfeição cristã.

“Aurélio pintava todos os rostos das imagens que fazia, com o ar e a semelhança das mulheres que amava: e cada um pinta a devoção, segundo a sua paixão e fantasia. Quem é dado ao jejum, se tem por mui devoto porque jejua, ainda que tenha o coração cheio de rancor: e não se atrevendo a molhar a língua com vinho nem ainda com água, por sobriedade, nenhuma dúvida terá em banhá-la no sangue do próximo, pela murmuração e calúnia. Outro se terá por mui devoto porque todos os dias reza grande multidão de orações, ainda que depois disto, desmande a língua em palavras coléricas, arrogantes e injuriosas, assim com domésticos como com vizinhos. Outro de boa vontade tirará a esmola da bolsa, para dá-la aos pobres, mas não pode tirar de seu coração suavidade para perdoar aos seus inimigos. Outro perdoará aos seus

inimigos, mas não pagará os credores senão á viva força de justiça. Todos êstes são tidos vulgarmente por devotos, e de nenhum modo o são. Buscando a gente de Saúl a David em sua casa, meteu Micol no seu leito uma estátua composta com os vestidos de David, com que fez que Saúl entendesse ser o mesmo David que estava enfêrmo. Assim há muita gente que se cobre com certas ações exteriores de santa devoção; e o mundo os tem por sujeitos verdadeiramente devotos e espirituais, quando, na realidade, não são mais que estátuas e fantasmas de devoção (1).”

1) INTRODUÇÃO Á VIDA DEVOTA, 1.^a p., c. 1.

CAPÍTULO III

Os dois termos da perfeição: a alma e Deus.

Sentido etimológico e sentido real do vocábulo *perfeição*. — Realiza-se a perfeição no encontro de Deus e da alma. — A alma não é o homem todo. — Nada de corpóreo na alma. — Ela não é o espírito, nem a razão, nem a sensibilidade. — A alma é o que em nós vê a Deus e as cousas eternas. — Formosura da alma que se volve para Deus. — Tristeza da alma que está longe de Deus. — Deus aqui na terra nos é quasi desconhecido. — Deus procura a alma com mais empenho do que esta a Deus. — Harmonias entre Deus e a alma.

I. — Removidas as falsas noções da perfeição, cumprenos dar a conhecer a verdadeira.

Contêm as palavras grande filosofia e são frequentemente a luz das cousas. É o que particularmente se dá com o vocábulo *perfeição*. Exprime o estado de um ser ao qual nada falta do que lhe convém. Quando uma criatura realiza o que pode fazer e vem dar no ponto a que devia chegar, em suma: quando atinge o fim a que se destinava, está completa, rematada, perfeita. Enquanto carecer de algo que a inteire, não está finalizada, não está totalmente acabada, não é perfeita. Indagar da perfeição de um ser, o mesmo é que indagar do seu fim.

Só Deus a si mesmo se basta. Só êle em si mesmo tem o seu fim e a sua perfeição: remata-se e completa-se na Trindade das adoráveis Pessoas. As criaturas, porém, não têm em si mesmas o próprio termo e descanso. Necessitam de complemento extrínseco. A condição vital do ser vivo é precisar do objeto correspondente ás suas potências, ás suas aptidões, ás suas aspirações, e é preci-

samente êsse objeto necessário que constitue o seu fim. Só está perfeito e satisfeito quando logra êsse termo de sua vida. Enquanto se encaminha para essa meta, está em via, em trabalho de perfeição; apura-se, aperfeiçoa-se. Quando atinge o alvo — e só então — está completo e perfeito.

A perfeição, portanto, a conquista do fim é tudo para o ser: o seu único necessário, a essencial condição da sua felicidade. O fim, no dizer de Santo Thomaz ⁽¹⁾, é que dá a cada criatura a perfeição suprema e por isso é que ser perfeito é o mesmo que lograr o seu fim próprio.

2. — Só tratamos aqui da perfeição espiritual do homem.

Deus é o fim do homem; e visto que lograr o fim vem a ser o mesmo que realizar a perfeição, deve a perfeição da alma consistir em caminhar para Deus, atingi-lo e possuí-lo.

A alma e Deus são, pois, os dois termos que é mister relacionar para conseguir a perfeição. Antes de definir o caráter específico da união de ambos, examinemo-los cada um separadamente.

3. — Poucos entendem á justa o que seja a alma. Cumpre, todavia, saber onde tomá-la, para dar-lhe a verdadeira direção.

A alma não é o homem na totalidade da sua natureza. É indubitavelmente a sua parte principal e, na linguagem filosofica, entende-se por *alma* o princípio intelectual e imaterial que informa e anima o corpo. Seja como for, há no homem algo diverso dêsse princípio e, na ordem teológica e espiritual, tem o vocábulo "alma" sentido especial, que desejáramos plenamente aclarar.

1) *Unumquodque dicitur esse perfectum, inquantum attingit proprium finem, qui est ultima rei perfectio.* — Sum. 2.^a 2.^{ae}, q. 184, a. 1.

4. — Aos espíritos grosseiros que no homem só vêm o corpo, será preciso lembrar-lhes que nada tem de material a alma? Vários Padres da antiguidade — em particular São Jerônimo ⁽¹⁾ e Santo Agostinho ⁽²⁾ — advertem que a alma não participa da diversidade de sexos: para quem sabe ver a alma, some-se o corpo.

5. — Maior, talvez, a surpresa se dissermos que a alma, no sentido que estamos procurando frisar, não é o entendimento, nem o espírito. Não que admitamos no homem pluralidade de princípios espirituais, quando um só é bastante para tudo explicar. Mas neste princípio único distinguem-se aspetos múltiplos, cada um dos quais tem caráter e nome apropriado. A inteligência e o espírito dizem-se das operações, cujo fim é conhecer e raciocinar. Entretanto — quem o ignora? — grande é o número, e dia a dia mais avultado, dos que cultivam a inteligência e scintilam de espírito e que, apesar disso, vivem como se não tivessem alma. Há, até, quem desperdice, por assim dizer, muito espírito e muita razão para demonstrar que não tem alma. Certa senhora ⁽³⁾ de notável perspicácia e simultaneamente admirável cristã dizia: “Pode haver contato de almas, embora haja separação de espíritos”. São, pois, realidades distintas.

A alma também não é a sensibilidade. As mulheres frequentemente confundem ambas as cousas e, não obstante, são as primeiras que demonstram poder alguém perder a alma por abuso de sensibilidade. Por toda a parte se pode ver a mulher a desgastar-se em emoções e a

1) *Quæ (anima) sexus nescit diversitatem. — Ep. 47 ad Rusticum*, ad fin.

2) *Neque illud quod dictum est ad imaginem suam, nisi in anima; neque illud quod dictum est masculum et feminam, nisi in corpore recte intelligimus. — De Gen. ad lit., lb. 7, c. 24. — Ibi enim certe neque ullum sexum, neque ullam sexus similitudinem gerimus. — De anima et ejus origine, lb. 4, c. 31.*

3) M.^{me} Swetchine, a respeito de Ballanche.

inebriar de sensibilidade a si e aos outros, esquecida da própria alma e de Deus.

Nós, padres, a quantos não somos constrangidos a declarar: só cuidais do corpo a nada fazeis por vossa alma; tendes poderosa razão, crepitais de espírito, jorrais sensibilidade e vos dissolveis em emoções: mas que vos merece a alma? que fazeis da vossa alma?

6. — Que é, pois, a alma?

É a parte de nós mesmos, da nossa natureza espiritual que a Deus contempla e vê as cousas eternas. Quando se fecha este olho interno que fita Deus e o Infinito, extingue-se o olhar da alma e parece, até extinguir-se ela própria.

Deus e as cousas eternas! Esse é o mundo das almas. Fora dêle, sentem-se como que exiladas, nas trevas, na angústia da fome e da morte; porque Deus é a luz, o pão, a pátria, o lugar das almas, como o espaço, no dizer de Malebranche, é o lugar dos corpos. Separar de Deus a alma, privá-la de Deus, é tirar-lhe a vida. Suprimir-lhe essa luz por que anseia ⁽¹⁾, é condená-la às trevas.

É que a alma foi criada para Deus. Como tende a chama para o alto, como os olhos procuram a luz, como o peito aspira o ar, como o peixe requer a água e a ave reclama o espaço: assim vai a alma para Deus — tanto dêle carece. Criada á imagem e semelhança divina procura a Deus, alvo que é de sua vida.

“Nunca se mostra mais semelhante a Deus — diz Bossuet ⁽²⁾ — do que no momento em que, sobrepujando as cousas criadas, vai perder-se no dilatado abismo de suas perfeições infinitas. Ao ver que lhe não é possível compreendê-las, admira-as e adora-as e consente em a ficar imersa para sempre, sem querer jamais deixar esse pégo: pois quem a visse em tal estado, diria ser Deus e

1) S. PAULINUS, *De S. Fel., carm. 4, v. 107*, Migne, t 61, col. 470.

2) *Lettres de direction*, sur l'excellence de l'âme, t. 47.

não criatura. Quando volve dessa região parece-lhe estar perdida, por deslocada do seu amável centro. Só a Deus quer, nada mais. Em suma, é algo de tão grande e tão admirável uma alma assim, que nem ela mesma se conhece, e a êste respeito exclamava Santo Agostinho, quasi fora de si: “Nem eu sei o que me destes, meu Deus e meu Criador, quando me dotastes de uma alma desta natureza: é prodígio só de vós conhecido e que ninguém é capaz de compreender e se eu pudesse concebê-lo, claramente veria que, depois de vós, nada há tão grande como esta minha alma”.

7. — Voltada para essa meta da sua vida, tem devéras a alma deslumbrante formosura. Flores há que só desabotoam aos raios do sol. Algumas seguem-lhe o curso e descrevem a curva solar, de um ponto a outro do horizonte. Encantadoras imagens da inefável atração que exerce Deus sobre a alma! Nada tão belo, nada tão delicioso de ver-se como esta misteriosa gravitação da alma para o infinito; e tamanha beleza atinge a expressão suprema, quando Deus esplende na alma pela graça e quando a alma em Deus se abisma inteiramente. “Quem visse uma alma onde está Deus pela graça, o que só com os olhos do espírito se pode ver — diz Bossuet ⁽¹⁾ — creeria de certo modo estar vendo o próprio Deus, como também de certo modo se vê um segundo sol no límpido cristal, onde, por assim dizer, penetra com seus raios o primeiro”. É desta irradiação divina que recebe a alma a formosura, o esplendor e a fôrça, como observa a propósito Santo Agostinho ⁽²⁾.

8. — A alma que ascende para Deus é incomparavelmente bela. Nada, porém, mais triste e cruciante do

1) *Lettres de piété et de dévotion*, lt. 25, t. 45.

2) *Unde intelligitur omnem animam participatione lucis Dei, non per seipsam, esse pulchram, et decoram, et virtute pollentem. — Contra Faust. Manich., lb. 12, c. 13*

que o desengano, o sofrimento e a angústia da alma extraviada longe de Deus! Inicia o pecado semelhante separação. O inferno consuma-a.

Que não seria se conhecêssemos a Deus tal qual é em si mesmo e se soubéssemos o que é para conosco! Na vida presente, ainda quando o amamos, peregrinamos longe do Senhor ⁽¹⁾, segundo as Escrituras, por não termos consciência da nossa união com êle. Por isso, quem escuta a alma romeira, ouve-a queixar-se das dores do exílio e se é verdade que todas as criaturas suspiram pela manifestação de Deus aos filhos seus, é sobretudo a alma que sofre, geme e anseia. Só quando possuir a Deus sentir-se-á saciada e poderá avaliar a sua felicidade.

Certas almas eleitas, entre as quais Santa Maria Madalena de Pazzi ⁽²⁾ e a venerável Maria Bagnesi ⁽³⁾, conheceram, á luz de revelações, o íntimo da alma e nos legaram maravilhosas descrições da sua formosura, dos seus arroubos, das suas aspirações que todas a erguem para Deus — seu princípio, seu fim, sua vida e sua bemaventurança.

A alma é, o que em nós suspira por Deus e aspira á posse das cousas eternas.

9. — O segundo termo da perfeição, o próprio objeto em que se finaliza e remata — é Deus.

Vimos de afirmá-lo: Deus na vida presente, se esconde nas dobras do mistério. — Sabemos que existe, mas é mais fácil para nós dizer o que êle não é do que o que é. Está em toda a parte, tudo cria, ilumina tudo e tudo vivifica. Em tudo e por onde quer que seja, resplandece a sua ação e o seu poder. Foge-nos, todavia, a sua visão direta. Inunda-nos a sua luz e não conseguimos perceber-lhe o fóco. Basta-nos a razão para descobrir que

1) *Dum sumus in corpore, peregrinamur, a Domino.* — II Cor. v.6.

2) BOLLAND., 25 maii, t. 19, p. 231.

3) BOLLAND., 28 maii, t. 19, p. 127.*

êle é o infinito e o absoluto; que êle é a verdade, a bondade, a beleza, a sabedoria, a onipotência. Qualquer destes aspetos põe-nos em contato com Deus. Contudo, quando procuramos um semblante vivo, quando, com todos êsses raios enfeixados, tentamos reconstituir a beleza única donde procedem, só logramos uma atenuada visão, que nos arroja a enorme distância e nos falecem até as expressões para com fidelidade traduzir o pouco que vislumbramos. Em suma: raciocinamos, porém não vemos, quando, de todos êsses raios dispersos e partidos, inferimos a unidade do fóco.

É verdade que, mediante as revelações da fé e do sentimento religioso, chegamos a conhecer melhor e mais vivamente pressentir que para a alma Deus é o fim, a vida, a luz, o amor e o descanso. Assim atraídas, sobem as almas para Deus, com a mais inteira confiança impelidas por instintivo e irresistível movimento.

10. — Maravilha é que Deus solicite a alma e lhe corra no encaço, com ardor e amor inexprimíveis. Dir-se-ia que não pode, sem ela, ter vida nem ventura. Abriu um vácuo em todos os pontos por onde quer êle penetrar. Quando nos observamos com atenção, em nós mesmos descobrimos êsses vazios excessivamente profundos, que só Deus pode encher. Harmoniosas conveniências que atestam ter Deus criado a alma para si, sem que, fora dêle, possa ela encontrar satisfação e descanso!

11. — Com aquela alta razão que lhe é peculiar, atenta nisto Bossuet: Deus manifesta sua predileção pela alma do homem, no modo por que a produziu e nas palavras da Escritura que narram essa criação.

“Nunca — diz êle ⁽¹⁾ — teríamos podido conhecer a natureza dêste precioso dom divino, nem teríamos jamais averiguado a grande estima em que Deus o tem, se os Livros Sagrados, adaptando-se á nossa maneira de

1) *Opusc. spirit, sur l'excellence de l'âme*, t. 47.

entender as cousas, não tivessem empregado esta metáfora que, sob o véu de seis palavras, nos esconde e nos deixa lobrigar seis grandes portentos na criação de nossa alma: *Inspiravit in faciem ejus spiraculum vite*. (Gen., II, 7.) “Soprou-lhe na face o espirito de vida.” Ponderai bem todas as palavras.

Afirmam-nos, primeiro, que foi nossa alma produzida pelo sôpro de Deus. Não que Deus tenha realmente boca para soprar, como fazem os homens. Mas é para nos deixar entender que estima esta nossa alma e lhe quer como a respiro de sua própria vida. É muito verdade que a extraiu do nada, como as demais criaturas. Mas quando nos diz a Bíblia que a alma é sôpro do peito divino, quer significar que Deus a produziu com afeição tão singular e tão extremosa, que é como se a tivesse tirado da região do seu coração — *inspiravit*. Além disso, não nos contam as inspiradas Letras que Deus produziu a nossa alma com as suas mãos, como fez com o nosso corpo; nem que a tenha criado com a sua palavra, como procedeu com os demais seres: mas respirando ou suspirando, para assim entendermos que é como se tivesse dado á luz uma concepção caríssima, que nas entranhas trouxera desde toda a eternidade. É como se a Escritura dissesse que procede a alma do íntimo de Deus, como a respiração; e que assim como o sôpro ou respiro é apenas uma saída ou entrada contínua de ar, que vai visitar o coração, ao qual só deixa por um momento, volvendo logo para refrescá-lo e conservar-lhe a vida; semelhantemente, nossa alma só saiu de Deus para nele tornar a entrar; Deus só a exalou para aspirá-la de novo. Se a alma lhe aliviou o coração, quando dêle saiu, parece que de certo modo o refresca e suaviza quando a êle volve por alguma aspiração de amor. Oh! soubéssemos nós o que é nossa alma para o coração de Deus! Não pode ela viver sem êle, nem estar êle contente sem ela. É incomparavelmente mais

do que a respiração para o coração humano. Quem me tolhesse a respiração, abafar-me-ia o coração: não posso eu crer que violento o coração de Deus, quando minha alma não obtempera ás divinas inspirações, que amorosamente a convidam para descansar no seu regaço?

Após isso tudo, não chegaremos á profundeza dos mistérios que se escondem sob o significado dessas palavras: "soprou-lhe na face um sôpro de vida". Concebo perfeitamente que tais palavras estão prenhes de algumas grandes verdades, que seriam geradas em nossa mente se fôssemos capazes de conceituá-las. Porque parecem dizer-nos que nossa alma é espírito posto por Deus em nós e produzido por via de insuflação. Que portento será êste? Adverti que Deus só tem duas maneiras de tudo produzir em si mesmo: fala, e produz seu Filho único, por nós denominado seu Verbo; suspira, e produz do seu coração, isto é, da sua vontade, o seu divino Amor, a que damos o nome de Espírito Santo. Este espírito adorável é o fêcho e remate de tudo o que Deus obra em si mesmo. Observando-se Deus não faz algo semelhante fóra de si, parece-nos ter-ê-lo produzido todas as criaturas de duas maneiras: falando e suspirando. Criou primeiro, todos os seres que compõem o universo, e o fez pela palavra: *fiat lux, fiat firmamentum*. (Gen., I). E quando, afinal, chega a produzir a nossa alma, não o faz pela palavra, mas pelo sôpro. É o que refere a Escritura, e acrescenta que esta última produção do espírito foi o fêcho e remate de todas as obras de Deus fora de si, descansando no divino comprazimento de tão bela criatura.

Haverá algures alma suficientemnte alumiada, que não sinta arroubos de prazer quando considera a conveniência e o nexo admirando que Deus quis estabelecer entre o seu Espírito e o nosso espírito? O Espírito Santo é o sagrado suspiro do coração de Deus, que o colma de infinito contentamento em si mesmo; a nossa alma é um

sôpro do peito de Deus, que lhe causa satisfação fóra de si. O Espírito Santo é a última das inefáveis produções de Deus em si mesmo; e a nossa alma é a última de todas as admiráveis obras de Deus fóra de si. Oh! Deus de amor! A que arroubamentos nos não enlevaria esta verdade, se nos penetrara fundo na mente e se pudéramos compreendê-la! Quem não exclamaria com Santo Agostinho e São Bernardo: oh! minha alma, que tens a glória de ser a imagem de Deus; que recebeste a grandíssima honra de ser um espírito do seu espírito, de ter como que exalado do seu peito, de ser um suspiro de seu coração amoroso, repleto de bondade para contigo! Ama, pois, esse Deus de bondade, que te amou com tal extremo! Ama-o unicamente, ama-o ardentemente e consome-te no incêndio do seu divino amor! Amen. Assim seja!"

Esta conclusão prática a que Bossuet exorta a alma humana — amar a Deus, amá-lo unicamente, amá-lo ardentemente e consumir-se nesse divino amor — contém a noção exata e completa da perfeição, como veremos no capítulo seguinte.

CAPÍTULO IV

Essência da Perfeição.

A perfeição requer o estado de graça. — Doação recíproca de Deus ao homem e do homem a Deus, pela caridade. — A caridade é a essência da perfeição. — Três aspetos da caridade. — A perfeição não consiste no estado de graça, nem em raros atos de caridade. — A perfeição consiste na caridade ativa, pronta, ardente. — A perfeição é o que São Francisco de Sales e Santo Tomaz de Aquino chamam devoção. — A parte que, além da caridade, cabe às outras virtudes, na obra da perfeição. — Admirável lei da Providência que, pelo amor, conduz os seres a perfeição.

1. — Deus que se dá á alma e a alma que se dá a Deus — eis o segredo todo da nossa perfeição. Não é natural essa união, isto é, não se realiza pelo só esforço na natureza e dentro das suas proporções. Ao criar o homem, ergueu-o a divina bondade a um estado sobrenatural, do qual decaiu, pelo pecado, e só recuperando a graça pode novamente encontrar a Deus.

A perfeição, pois, que reconduz a alma a Deus, requer o estado de graça.

2. — Da parte do homem, o regresso e a doação de si mesmo a Deus é obra da vontade, faculdade mestra que, no ato de se oferecer, tudo consigo entrega e imola. Aquí está como São Francisco de Sales exprime tal soberania da vontade sobre as demais potências:

“Deus, pois, querendo tornar boas e belas todas as cousas, reduziu-lhes a multidão e distinção a uma perfeita unidade e, por assim dizer, submeteu-as todas á monarquia, fazendo-as todas mutuamente sustentadas e, por sua vez, relacionadas todas com o monarca supremo, que elle

é... De igual maneira, Teótimo, sobre a incontável multidão e variedade de ações, movimentos, sentimentos, inclinações, hábitos, paixões, faculdades e potências, que há no homem, Deus fundou uma natural monarquia na vontade, que governa e domina esse mundo em miniatura, parecendo que Deus tenha dito á vontade o que a José disse o Faraó: “Tu estarás sobre a minha casa e á tua voz obedecerá o meu povo... sem a tua ordem, ninguém se moverá ⁽¹⁾”.

Para o homem, a perfeição consiste nisto: ser, pela vontade, todo de Deus, que é o seu fim. Deus, por sua vez, também se dá, embora não se possa elle dar infinitamente á criatura, que é essencialmente finita. Por mais que, pela graça, amplie a nativa capacidade da alma; por mais que engrandeça, a cada nova efusão de graça, tal dilatação, não pode tornar o homem seu igual, nem o pode fazer infinito. O homem se dá tal qual é e como Deus o fez. Deus se dá em proporções sempre maiores, mas necessariamente limitadas e finitas, como o próprio homem.

3. — Essa mútua doação de Deus á alma e da alma a Deus constitue a caridade, e visto que a perfeição se realiza por esse encontro e essa união, é óbvio que a própria essência da perfeição está na caridade.

Tal é o parecer dos doutores e dos mestres da vida espiritual. “Toda a perfeição da vida cristã — no dizer de Santo Tomaz de Aquino ⁽²⁾ — tem por fundamento a caridade e só é perfeito o ser quando atinge o fim que

1) TRATADO DO AMOR DE DEUS, l. 1, c. 1.

2) *Omnis christianæ vitæ perfectio secundum charitatem attendenda est. Dicendum quod unumquodque dicitur esse perfectum in quantum attingit proprium finem, qui est ultima rei perfectio. Charitas autem est quæ unit nos Deo, qui est ultimus finis humanæ mentis... Et ideo secundum charitatem attenditur perfectio christianæ vitæ. — Sum. 2.2, q. 184, a. 1.*

lhe é próprio e que é o seu remate. Ora, é a caridade que nos une a Deus, último fim da alma humana”.

Os teólogos, segundo atesta Suarez ⁽¹⁾, têm geralmente seguido esta doutrina de Santo Tomaz, e foram os Santos Padres que transmitiram tal ensino aos doutores escolásticos, depois de o terem êles mesmos haurido dos Livros Santos. No dizer de São João Evangelista ⁽²⁾, Deus é caridade e quem permanece na caridade permanece em Deus e Deus permanece nele. São Paulo ⁽³⁾ faz consistir a plenitude da lei, que evidentemente realiza a perfeição, na caridade. Por isso exortava os fiéis á prática da caridade, por ser esta o vínculo da perfeição ⁽⁴⁾.

4. — Na caridade está, pois, a essência da perfeição. Mas, para esclarecer de modo completo a noção de perfeição, faz-se mister distinguir, na caridade que nos une a Deus, três aspetos: o próprio fato de tal união, os atos que daí resultam e a disposição habitual para exercê-los.

Quem possui a graça santificante, possui a caridade substancial e está, portanto, unido a Deus pelo amor. Sob a ação desta graça, pode fazer atos de caridade, mas a disposição para tal exercício é ora mais ora menos ativa, de maior ou menor constância e generosidade.

A perfeição requer os dois primeiros aspetos: mas só o terceiro é que propriamente a caracteriza.

5. — O mero estado de graça não é a perfeição. Demasiado numerosas são, infelizmente, as almas que,

1) *Theologi communiter cum D. Thoma, 2.2 q. 184, perfectionem vite christianæ in solus charitatis perfectione constituunt. — De Statu relig., l. 1, c. 3, n. 4.*

2) *Deus charitas est et qui manet in charitate, in Deo manet, et Deus in eo. — 1 Joan., IV, 16.*

3) *Plenitudo ergo legis est dilectio. — Rom. XIII, 10.*

4) *Super omnia autem hæc, charitatem habete, quod est vinculum perfectionis. — Coloss., III, 14.*

possuidoras da graça santificante e, pois, da caridade substancial, não deixam, contudo, de ser muito imperfeitas, nada fazem pela perfeição e até declinam para o lado oposto, levadas pela indolência e tibieza espiritual em que vivem. Para o estado de graça é suficiente a exclusão do pecado mortal. Não perde a graça essencial quem não mortifica as paixões, nem evita os pecados veniais deliberados, nem faz com certa frequência algum esforço de virtude. No entanto, essa imortificação das paixões, êsse hábito do pecado venial e êsse torpor da alma são, incontestavelmente, a negação da perfeição.

Muito mais: pode um ter caridade mais intensa que a de outro que se empenha ativamente na conquista da perfeição e, não obstante, estar á margem das rigorosas exigências da perfeição ou ainda em condições inferiores ⁽¹⁾. Tal o padre que celebra quotidianamente a Missa — e obtém, pois, considerável acréscimo de graça santificante — mas exerce o ato com diminuto fervor: seu estado de caridade interna será mais alto que o do simples cristão, que raramente comunga, mas porfia, com sempre maior esmêro, por se tornar perfeito. Aquele é mais rico em graça; êste, em perfeição.

1) *Contingere potest ut aliquis habeat habitus gratiæ et charitatis valde intensos, et non habeat mortificatas passiones, nec actus heroicis vel perfectos virtutis frequenter vel ordinarie faciat, sed minusque venialiter peccet. Hunc autem nemo dicet esse perfectum vel perfectionem charitatis assecutum. E contrario fieri potest ut aliquis habeat charitatem minus intensam, moderatos habeat affectus, ita ut facile et ordinarie venialia vitet peccata et constanter virtutem operetur, ac proinde in statu perfectorum sit. Ergo hæc perfectio a qua nimirum homines vocantur perfecti, non habitus intentionem, sed aliam conditionem seu dispositionem postulat, quæ ex aliis qualitatibus consurgit, quamvis intensio ad illam juvare possit.*

Antecedens quoad priorem partem facile ostenditur in multis personis revera timoratis quoad cavenda peccata mortalia; unde longo tempore in gratia vivunt et communia opera virtutis, ut

Não é, tampouco, suficiente para constituir a perfeição, que produza a caridade interna alguns bons esforços. Não se consideram perfeitas as almas que só de longe em longe fazem raros atos sobrenaturais. Pode ser mais ou menos viva a disposição da vontade para obrar por amor: quando vagorosa e indolente, ao invés de efetivá-la, estorva a perfeição.

6. — Quando tal disposição é ativa, pronta e ardente, só então se diz perfeita a caridade que a executa.

Certo, a perfeição requer a graça e a caridade interna; isso, porém, não basta. Nem é suficiente produza a graça alguns atos quais frutos raros em ramo estéril. Quando tamanha é a caridade que não só mantém a alma a Deus unida, mas ainda para Deus a impele com ardor, com prontidão e com frequência — então, sim, realiza a perfeição.

Trabalhar por Deus, com fervor, zelo e assiduidade: amá-lo, com amor solícito que se manifesta nos atos amiudados — essa a noção exata e característica da perfeição.

Suarez, que é na vida espiritual tão eminente mestre como na teologia escolástica, depois de ter posto á margem todas as demais noções, assim define a perfeição: habitual

elemosynæ, orationis, jejunii et similia faciunt, et frequenter sacramenta recipiunt vel etiam quotidie celebrant; et nihilominus, sine gravi Dei offensione, deliciose vivunt, libere loquuntur, vel otiose, vel impatienter, vel cum similibus defectibus operantur, ac denique, quoad supererogationis imperfecto modo vivunt. In his ergo possent habitus gratiæ et charitatis esse valde intensi, vel ex diuturnitate temporis cum aliquibus bonis ac meritoriis operibus, vel etiam et maxime ex opere operato propter frequentem et diuturnum usum sacramentorum. Et nihilominus perfectioni non student; unde nec perfecti sunt. Ergo sola gratiæ intensio non sufficit.

E contrario vero alius, breviori tempore et sine tanto usu sacramentorum, majori tamen diligentia, potest passiones moderari, et vitare frequentiam venialium, etc. — SUAREZ, *De Statu relig.*, l. 1, c. 4, n. 10 e 11.

disposição para prontamente agir e remover quaisquer obstáculos que retardem o impulso da alma para Deus⁽¹⁾.

7. — Neste sentido, a perfeição cristã se identifica com o que São Francisco de Sales chama devoção:

“A verdadeira e viva devoção, Filotéia, pressupõe amor de Deus, ou não é outra cousa senão um verdadeiro amor de Deus: contudo, não é amor de qualquer casta: porque enquanto êste divino amor aformoseia nossa alma, se chama graça, fazendo-nos agradáveis á Majestade divina; quando nos dá vigor para obrar bem, chama-se caridade; mas quando chega àquele grau de perfeição, que não só nos faz obrar bem, mas cuidadosa, frequente e prontamente, se chama devoção. Os avestruzes nunca voam, as galinhas voam pouco, e mui baixo, e poucas vezes: mas as águias, pombas e andorinhas, voam frequente, veloz e altamente; assim os pecadores não voam para Deus, mas todo o seu andar é na terra e pela terra. A gente boa, que ainda não tem conseguido a devoção, voa a Deus com suas obras, mas raras vezes, e vagarosa e pesadamente; as pessoas devotas voam a Deus, frequente, pronta e altamente. Em uma palavra, a devoção não é mais que uma agilidade e viveza espiritual, por cujo meio a caridade executa as suas ações em nós, ou por ela, pronta e afetuosamente... Enfim, a caridade e a devoção não têm entre si mais diferença, que a que há entre a chama e o fogo: porque a caridade, como um fogo espiritual, quando é mui ardente, se chama devoção. De sorte que a devoção não acrescenta ao fogo da caridade senão a chama, que faz a caridade pronta, ativa e diligente, não só na observância dos mandamentos de

1) *Vera sententia: Consistit (perfectio) in habitu, non absolute, sed ita disposito ut prompte et sine impedimento, ex parte subjecti, actus elicere et imperare valeat, etc.* — *De Statu relig.*, l. 1, c. 4, n. 5.

Deus, mas na execução dos conselhos e inspirações celestiais (1) ”.

Esta noção não é peculiar a São Francisco de Sales. Ensina Santo Tomaz (2) que a devoção se prende á virtude de religião; esta nos faz render a Deus a homenagem que lhe é devida; ao exercício do culto que prestamos a Deus, aquela acrescenta prontidão e alegria.

É fácil ver que a perfeição, como a definimos, e a devoção, como a descreve São Francisco de Sales, juntam solicitude e contentamento á caridade que nos transporta para Deus, podendo afirmar-se da perfeição o que da devoção assevera o amável doutor:

“Crêde-me, caríssima Filotéia, a devoção é a suavidade das suavidades, e a devoção das virtudes, porquanto é a perfeição da caridade. Se a caridade é leite, a devoção é a nata; se é planta, a devoção é a flor; se é pedra preciosa, a devoção é o lustre; se é bálsamo rico, a devoção é o cheiro, e cheiro de tal suavidade, que conforta os homens e alegra os anjos (3) ”.

8. — Cabe agora indagar da arte que, na obra da perfeição, compete ás outras virtudes distintas da caridade.

Para resolver a questão, convém lembrar que é a caridade como a alma, a vida e, para empregarmos o termo apropriado, a forma de todas as virtudes (4); que sem ela não há verdadeira e sólida virtude (5); mais,

1) INTROD. Á VIDA DEVOTA, 1.^a p., c. 1.

2) *Devotio nihil aliud esse videtur quam voluntas quædam prompte tradendi se ad ea que pertinent ad Dei famulatum.* — *Sum.* 2.2 q. 82, a. 1.

3) INTROD., 1.^a p., c. 2, ad fin.

4) *Charitas omnium virtutum forma est, cum per ipsam omnium virtutum actus ad debitum et ultimum finem ordinentur.* — *Sum.* 2.2, q. 23, a. 8.

5) *Cum per charitatem homo in ultimum finem dirigatur, nulla potest absque illa simpliciter vera virtus esse.* — S. TOMAZ, *Sum.* 2.2, q. 23, a. 7.

que a caridade traz consigo as demais virtudes (1), as quais todas convergem para a caridade, como os meios se dirigem para o fim.

Disto se infere que as virtudes distintas da caridade concorrem para a perfeição, na medida em que para a caridade contribuem. Como, porém, a caridade representa o fim, e as demais virtudes os meios para conseguir-se o fim, onde está a perfeição; a caridade vem a ser o principal da perfeição, e as outras virtudes para ela contribuem só na medida em que trabalham na obra da caridade (2). São instrumentos que ajudam a alma no seu aperfeiçoamento. Pelo esforço das virtudes morais, afasta a alma os obstáculos que embarçam ou retardam a caridade e, pelo conseguinte, a perfeição; e multiplica os atos que afervoram a caridade e requintam a perfeição (3).

1) *Manifestum est quod charitas, inquantum ordinat hominem ad finem ultimum est principium bonorum operum que in finem ultimum ordinari possunt. Unde oportet quod cum charitate simul infundantur omnes virtutes morales quibus homo perficit singula genera bonorum operum.* — S. TOMAZ, *Sum.* 1.2, q. 65, a. 3.

2) *Et ideo secundum charitatem attenditur simpliciter perfectio vite christianæ, sed secundum alias virtutes secundum quid. Et quia id quod est simpliciter est principalissimum et maximum respectu aliorum, inde est quod perfectio charitatis est principalissima respectu perfectionis que attenditur secundum alias virtutes.* — *Id.*, *Sum.* 2.2, q. 184, a. 1, ad 2.

3) *Quæ quidem instrumenta in principio requiruntur ad removenda impedimenta perfectionis, qualia sunt sollicitudo rerum temporalium et omnes affectiones inordinatæ, quarum moderatio necessaria est ad perfectionem charitatis. . . Post acquisitam vero perfectionem charitatis, aliæ etiam virtutes perfectæ necessarie sunt per se et propter honestatem suorum actuum. Quia vero non perfecte operantur nisi ex motione charitatis, ideo dici possunt requiri ut instrumenta ipsius charitatis, vel proprius ut facultates proximæ quibus ipsa charitas utitur ad perfectos illarum actus exercendos, quibus et ipsa augetur, magisque ac magis perficitur, et interdum etiam conservatur, etc.* — SUAREZ, *De Statu relig.*, l. 1, c. 3, n. 17.

É portanto, a caridade o vínculo da perfeição — diremos com São Francisco de Sales ⁽¹⁾ — visto que nela estão contidas e reunidas todas as perfeições da alma, e que, sem aquela, não lograria esta o total conjunto das virtudes, mas nem mesmo a perfeição de nenhuma virtude. Sem o cimento e a argamassa que liga as pedras e as paredes, abate-se todo o edificio; sem nervos, músculos e tendões, o corpo todo estaria desfeito; e, sem a caridade, não podem as virtudes manter-se mutuamente”.

9. — Admiranda lei da Providência, que no amor consuma o remate da creatura e a felicidade desta! Para tornar-se perfeito e tudo tornar perfeito, basta amar, preludiando assim, na terra, á eterna vida.

Escutemos ainda São Francisco de Sales ⁽²⁾:

“O homem é a perfeição do universo; o espírito é a perfeição do homem; o amor é a perfeição do espírito e a caridade é a perfeição do amor. Por isso é o amor de Deus o fim, a perfeição do universo. Nisto, Teótimo, consiste a grandeza e a primazia do mandamento do amor divino, que o Salvador denomina o primeiro e o maior mandamento: Este mandamento é como um sol que dá brilho e dignidade a todas as leis sagradas, a todos os preceitos divinos e a todas as Escrituras. Tudo é feito para este amor celestial e tudo a êle se refere. Da sagrada árvore dêste mandamento, dependem todos os conselhos, exortações, inspirações e os demais mandamentos, como suas flores que são, e a vida eterna, como seu fruto: e tudo o que não tende para o eterno amor, tende para a eterna morte. Grande mandamento, cuja perfeita prática perdura na eterna vida, porquanto outra cousa não é senão a vida eterna”.

1) TRATADO DO AMOR DE DEUS, l. 11, c. 9.

2) TRATADO DO AMOR DE DEUS, l. 10, c. 1.

CAPÍTULO V

Âmbito da Perfeição.

Como a caridade, a perfeição compreende o amor a Deus, seu termo primeiro e último, e o amor ao próximo, seu objeto subordinado e secundário. — Os dois graus da caridade: preceito e conselho. — A perfeição exige a observância dos preceitos graves e a exclusão do pecado mortal. — É incompatível com o sistemático e premeditado hábito do pecado venial. — Os conselhos se classificam na categoria de meios para a perfeição. — É perigoso manter-se nos limites da estrita suficiência, e difficil distinguir o que é pecado e o que é mera imperfeição. — Na terra, a perfeição não chega ao ponto de amar a Deus sem arrefecimento. — Erros dos pseudo-místicos a este respeito. — Definitiva noção da perfeição.

1. — Vimos de reconhecer o campo da perfeição. Devemos tomar-lhe agora as dimensões.

A caridade — já o dissemos — constitue a substância da perfeição. Na sua noção geral porém, estende-se a caridade ao amor de Deus e do próximo, e até aqui só tratamos do amor de Deus. Será que o amor ao próximo também tenha sua parte na essência da perfeição cristã?

A caridade para com o próximo interessa á perfeição, pela mesma razão e na mesma medida em que se prende á caridade para com Deus. A virtude da caridade — ensina Santo Tomaz ⁽¹⁾ — não se refere unicamente a Deus, mas também ao próximo, e é por um mesmo ato que se ama a Deus e ao próximo. A perfeição, que é em

1) *Manifestum est quod idem specie actus est quo diligitur Deus et quo diligitur proximus, et propter hoc habitus charitatis non solum se extendit ad dilectionem Dei, sed etiam ad dilectionem proximi.* — *Sum.* 2.2, q. 25, a. 1.

suma, caridade em exercício, requer o amor ao próximo, na mesma proporção em que o reclama a caridade, excluindo, ao menos, no dizer do Angélico doutor ⁽¹⁾, qualquer sentimento contrário ao amor que é devido ao próximo, o que leva Suarez ⁽²⁾, a inferir que êste amor faz parte da perfeição cristã.

Contudo, observam ambos ⁽³⁾, não devem êstes dois elementos da caridade ser postos no mesmo plano, respeitadas, no que toca á perfeição, a ordem e a jerarquia, que lhes cabe na caridade. Deus é o objeto principal e essencial; o próximo é apenas objeto secundário. Da mesma forma, o amor a Deus constitue o termo primeiro e último da perfeição; o amor ao próximo, seu objeto subordinado e accidental.

2. — Na caridade, quer para com Deus, quer para com o próximo, há dois graus: preceito e conselho. *Se alguém me amar, guardará a minha palavra*, disse

1) *Potest autem etiam circa dilectionem proximi duplex perfectio attendi, sicut et circa dilectionem Dei; una quidem sine qua charitas esse non potest, ut scilicet homo nihil habeat in affectu quod sit contrarium dilectioni proximi; alia autem sine qua charitas inveniri potest, etc.* — **Sum.** 2.2, q. 184, a. 2, ad 3.

2) *Absolute dicendum est amorem proximorum per se pertinere ad perfectionem vite christianae et ad statum perfectionis.* — **De statu relig.** 1. 1, c. 4, n. 14.

3) *Perfectio dicitur in aliquo consistere dupliciter: uno modo per se et essentialiter, alio modo secundario et accidentaliter. Per se quidem et essentialiter consistit perfectio christianae vitae in charitate, principaliter quidem secundum dilectionem Dei, secundario autem secundum dilectionem proximi, de quibus dantur praecepta principalia divinae legis.* — **Sum.** 2.2, q. 184 a. 3. — *Dilectio proximi pertinet ad perfectionem, sed secundario. Ratio vero... est quia Deus propter se diligitur, et proximus propter Deum. Ergo primario Deus. Item amor charitatis a Deo descendit ad proximum, et circa proximum quasi materialiter versatur, formaliter autem semper respicit Deum. Ergo perfectio charitatis per se primo est in amore Dei; in amore autem proximi ad summum per se secundo.* — SUAREZ, **De Statu relig.** 1. 1, c. 4, n. 15.

Jesús ⁽¹⁾. Ora, fala á alma sob a forma rigorosa do preceito ou sob a forma insinuante do conselho. Impõe-se o preceito sob pena de pecado: de pecado mortal, se o preceito é grave; de pecado venial, se o preceito é leve. O conselho não é ordem, mas amável convite: se lhe resistimos, não pecamos; se o aceitamos, procedemos mais acertadamente.

Examinemos a relação de cada uma destas formas da palavra divina com a perfeição.

3. — É óbvio que a perfeição exige o respeito aos preceitos graves. A violação dêstes constitue pecado mortal, e o imediato efeito do pecado mortal é desviar a alma do fim último, apartá-la de Deus e extinguir a caridade. Há, pois, incompatibilidade radical entre o pecado grave e a vida perfeita.

4. — Quanto ao pecado venial — que absolutamente não desvia do seu fim a alma e cujo só efeito consiste em afrouxá-la e retardar-lhe o passo ⁽²⁾ — preciso se faz distinguir á justa entre os desmaios imprevistos e as quedas premeditadas, habituais, expressamente consentidas. Os primeiros, i. é, as faltas oriundas da mera fragilidade, não são incompatíveis com a perfeição: delas não se eximem nem as mais perfeitas almas. Certo, são abafos á caridade e, por igual, obstáculos á perfeição; mas a caridade, tolhida momentaneamente, retoma logo o seu império e pronto repara tais desmaios. A estas surpresas

1) *Si quis diligit me, sermonem meum servabit.* — Joann. IV, 23.

2) *Principium autem totius ordinis in moralibus est finis ultimus, qui ita se habet in operativis, sicut principium indemonstrabile in speculativis. Unde quando anima deordinatur per peccatum auge ad aversionem ab ultimo fine, scilicet Deo cui unitur per charitatem, tunc est peccatum mortale; quando vero fit deordinatio extra aversionem a Deo, tunc est peccatum veniale.* — S. THOMAZ, **Sum.** 1.2, q. 72, a. 5.

transitórias é que se aplica a sentença do Sábio ⁽¹⁾: “Cai o justo sete vezes e outras tantas se levanta”.

O hábito voluntário do pecado venial opõe-se de modo diverso á perfeição, mórmente quando aliado á disposição habitual de cometer sem cerimônia faltas que não acarretam a perda da graça e da caridade. Com tal disposição, já não estaria a alma nas condições que requer a perfeição cristã, i. é, tender para Deus com ardor, zêlo e freqüência.

Contudo, uma falta venial, cujas ocasiões raramente se oferecem, ainda quando premeditada e plenamente consentida, parece não excluir de modo absoluto a perfeição. Retardada e arrefecida neste ponto, poderia a caridade manter fervor e agilidade em outros.

Feitas estas reservas a respeito do pecado venial, é exato o que se afirma: abrange a perfeição todos os preceitos e seu fim principal é cumprí-los á risca ⁽²⁾. *Se queres entrar na Vida*, afirmava Nosso Senhor ⁽³⁾, *guarda os mandamentos*. Dá-se o mesmo com a perfeição espiritual.

5. — Fazem também parte da perfeição os conselhos, não como fim, mas como meio. Os outros mandamentos distintos da caridade têm por objeto afastar o que vai de encontro ao preceito da caridade, ao passo que tendem os conselhos a remover os empecilhos que estorvam o exercício da caridade, sem todavia contrariá-la. É o que ensina Santo Tomaz ⁽⁴⁾ e, com êle, toda a

1) *Septies enim cadet justus et resurget.* — Prov. XXIV, 16.

2) *Perfectio essentialiter consistit in præceptis.* — S. THOMAZ, *Sum.* 2.2, q. 184, a. 3.

3) *Si vis ad vitam ingredi, serva mandata.* — Math. XIX, 17.

4) *Secundario autem et instrumentaliter perfectio consistit in consiliis: quæ omnia sicut et præcepta ordinantur ad charitatem; sed aliter et aliter. Nam præcepta alia a præceptis charitatis ordinantur ad removendum ea quæ sunt charitati contraria, cum quibus scilicet charitas esse non potest; consilia autem ordinantur ad*

Escola ⁽¹⁾. Cassiano ⁽²⁾, um dos mestres da disciplina monástica, atribue ao abade Moisés, patriarca dos mais célebres da vida cenobítica, esta linguagem: “Nem os jejuns, nem as vigílias, nem a meditação das Escrituras, nem a renúncia e a privação de todos os bens exteriores, nada disso é a perfeição: pratica-se tudo isso, não pelo praticar, mas para que nos conduza ao fim.”

Têm valor e importância os conselhos na obra da perfeição, porquanto desprendem a alma das peias terrenas, lhe aceleram o impulso para Deus e a levam, com segurança e rapidez maiores, á meta suprema da caridade: tornam-se, destarte, poderosos meios de perfeição. E por ser o fim o primeiro que atrai o olhar do espírito, e o meio, ainda que necessário, ao fim se subordina: os preceitos que se referem á caridade constituem o principal da perfeição; ao passo que os conselhos, meros instrumentos da caridade, são, por isso mesmo, apenas objeto secundário.

“Enquanto o pintor — observa Scaramelli ⁽³⁾ — prepara bons pincéis, mói e habilmente mistura as tintas finas, não é possível ainda afirmar que é perito na arte, pois tudo isso é apenas o instrumento, não o fim da pintura, que é representar vivamente os objetos na tela. Dá-se o mesmo com a perfeição, que totalmente consiste na caridade. Renunciar ás comodidades da vida, guardar o celibato, sujeitar-se á vontade de outrem, são, na verdade, atos de grande virtude, mas apenas meios para chegar á divina caridade”.

removendum impedimenta actus charitatis, quæ tamen charitati non contrariantur, sicut est matrimonium, occupatio negotiorum sæcularum, et alia hujusmodi. — *Sum.* 2.2, q. 184, a. 3.

1) SUAREZ, *De Statu relig.*, l. 1, c. 11.

2) *Jejunia, vigiliae, meditatio Scripturarum, nuditas ac privatio omnium facultatum, non perfectio, sed perfectionis instrumenta sunt quia non in illis consistit disciplina illius finis, sed per illa pervenitur ad finem.* — *Colat.* 1, c. 7.

3) *Dirett. ascet.* tr. 1, a. 1, c. 2, n. 19, t. 1.

Isso mais luminosamente se evidencia quando considerados em si mesmos os três grandes conselhos evangélicos. Encarados á parte de qualquer motivo, é a riqueza preferível á indigência, o matrimônio ao celibato e a liberdade á servidão. Quando procedem de causas ou razões naturais, podem ser boas e legítimas a pobreza voluntária, a continência e a obediência; mas só quando motivadas pela caridade e como auxiliares desta, é que se relacionam com a perfeição.

Contudo, Suarez ⁽¹⁾, que longa e sabiamente trata do assunto, estabelece uma distinção entre os conselhos: os que as referem ás virtudes morais são apenas, como estas instrumentos de perfeição; mas os que procedem da caridade e cujos característicos é erguê-la mais alto do que o requer o estrito preceito, são simultaneamente o

1) *Secundum dubium est an omnia consilia sint tantum instrumenta acquirendæ perfectionis majoris seu supererogationis, vel aliqua etiam sint quasi formaliter addentia homini perfectionis cumulum, saltem ex parte... Dicendum est consilia quæ dantur in materiis aliarum virtutum, præsertim moralium, recte vocari quasi instrumenta perfectionis acquirendæ; sicut etiam præcepta earundem virtutum, quæ in materiis ejusdem generis versantur, possunt dici instrumenta ad substantialem perfectionem charitatis vel obtinendam, vel conservandam, removendo impedimenta, ut D. Thomas locutus est.*

At vero consilia quæ in ipsismet actibus charitatis locum habent, non solum instrumentaliter, sed quasi per se conferunt ad excellentiam perfectionis, vel formaliter in ipso actu charitatis, vel, si de habituali perfectione sermo sit, per se augendo habitum saltem dispositivum. Id patet in consiliis vel ferventius, aut intensius, vel frequentius, vel perseverantius, et cum majori continuatione vel cum majori extensione ad plura obsequia Deo præstanda, et majora bona illi vel proximis desideranda quam præceptum dilectionis obliget. Observantia enim et executio horum consiliorum per se augeat perfectionem charitatis; imo magna portio christiane perfectionis in eis formaliter consistit. Unde videtur a D. Thoma et aliis, sub ipsa formali perfectione comprehendî, et solum de aliis loquuntur quando de illis dicunt ad perfectionem acquirendam deservire. — De Statu relig., l. 1, c. 11, n. 16.

instrumento e o ápice da perfeição. Tais seriam, por exemplo, o conselho de se dar com ardor maior á vida perfeita, o de amiudar os atos de caridade, o de se votar sem reserva á glória de Deus e ao bem das almas.

6. — Em virtude do axioma “quem quer o fim, quer os meios”, os conselhos fazem parte da perfeição, por serem os instrumentos mediante os quais se exerce a caridade. Na impossibilidade de observância literal e, por assim dizer, material, cumpre ao menos reservar-lhes a estima do espírito e o desejo do coração ⁽¹⁾. São os conselhos e salvaguarda dos preceitos: ninguém pode cumprir com êstes, quando patentemente infringe aqueles ⁽²⁾.

Mas, até na hipótese de ser a observância das leis, como tais, absolutamente suficiente para conservar a caridade e conseguir o fim, diremos com Schram ⁽³⁾ que pretender manter-se no estrito suficiente é arriscar-se a perdê-la. Acresce que nem sempre é fácil discriminar do conselho o preceito leve, e que muitos confundem imperfeição — que é infração de conselho — com o pecado venial que é transgressão de preceito.

1) Quem conhece e guarda os mandamentos, só espiritualmente segue os conselhos; sabido, porém, estarem os conselhos vinculados aos mandamentos, ninguém pode guardar os mandamentos sem guardar outrossim os conselhos, se não na realidade, ao menos no seu espírito. — SANTA CATARINA DE SENA, *Dial.*, 47, t. 1.

2) *Ab obligatione hac tendendi ad perfectionem et per præcepta facile deficiet Christianus quilibet, nisi ad eam etiam modo non obrigatório per consilia circa melius et opera supererogatoria contendat.* — SCHRAM, *Teol. Myst.*, P. 1, § 21, t. 1.

3) *Ratio est quod semper aut fere semper media non sint sufficienter efficacia ad obtinendum finem, si præcise sufficientia eligantur; tum quia raro hæc sufficientia in puncto determinato a nobis cognoscitur: tum quia cum mediis præcise sufficientibus occurrentes in executione difficultates et contraria superari vix possunt. Ergo a fine perfectionis necessaria ad salutem animæ facile deficit, qui solum per media obligatoria eligit quod sibi videtur sufficere, nisi ad melius per consilia extendatur, etc.* — *Ibid.*

A alma, pois, que dissesse: “quero salvar-me e por isso me esforço por observar os mandamentos; deixo, porém, aos outros o cuidado de fazerem o que não é de rigoroso preceito” — deixaria, na realidade, aos outros a perfeição. O amor sincero, que é o fundamento da vida perfeita, vai até ás delicadezas e obtempera quasi que naturalmente ás meigas insinuações. Arvorar em princípio a negação de mimos, que são as mais ternas provas do verdadeiro amor, seria, acaso, amar?

7. — O âmbito da perfeição, que é do que estamos tratando neste capítulo, há-de também ser considerado por outro ângulo: o das proporções a que pode chegar a caridade e, consequentemente, a perfeição.

A perfeição absoluta da caridade, como o explica Santo Tomaz ⁽¹⁾, consistiria em amar a Deus na medida em que é êle amável. Seria infinito êsse amor e excederia qualquer capacidade criada.

O que pode a criatura fazer é amar a Deus quanto lho facultam as próprias fôrças, sem desmaio nem interrupção. De tal perfeição é intrinsecamente capaz, mas só logrará subir tão alto, na pátria celestial. A

1) *Perfectio vitæ christianæ in charitate consistit. Importat autem perfectio quamdam universalitatem, quia, ut dicitur, perfectum est cui nihil deest. Potest ergo triplex perfectio considerari. Una quidem absoluta, quæ attenditur non solum secundum totalitatem ex parte diligentis, sed etiam ex parte diligibilis, prout scilicet Deus tantum diligitur quantum diligibilis est: et talis perfectio non est possibilis alicui creaturæ sed competit soli Deo, in quo bonum integraliter et essentialiter invenitur. — Alia autem est perfectio quæ attenditur secundum totalitatem absolutam ex parte diligentis; prout scilicet affectus secundum totum suum posse semper actualiter tendit in Deum: et talis perfectio non est possibilis in via, sed erit in patria. — Tertia autem est perfectio quæ neque attenditur secundum totalitatem ex parte diligibilis, neque secundum totalitatem ex parte diligentis quantum ad hoc quod semper actu feratur in Deum, sed quantum ad hoc quod excludantur ea quæ repugnant motui dilectionis in Deum... Et talis perfectio potest in hac vita haberi, etc. — Sum. 2.2, q. 184, a. 2.*

caridade e a perfeição consumadas, que nada interrompe nem altera, não são possíveis neste mundo. Definuiu a Igreja êste ponto doutrinal contra os falsos místicos. Os Beguinos sustentavam “poder o homem conseguir nesta vida tal grau de perfeição, que se torna impecável, sem lograr mais avantajarse em graça” e também “poder o homem chegar, na vida presente, á bemaventurança final, e obter aquí o mesmo grau de perfeição que na eternidade conseguirá ⁽¹⁾”. Condenou-os o Concílio de Viena, em 1911. Por sua vez, em 1687, condenou Inocência XI esta proposição de Molinos ⁽²⁾: “Por via interna, conseguimos estabelecer-nos, contínua e imovelmente, numa paz imperturbável.”

A perfeição, na vida presente, sofre perdas e obtém acréscimos: só no paraíso teremos segurança e fixidez.

O grau realizável nesta vida consiste em amar tanto a Deus que se repila tudo o que é adverso á caridade. É êste amor que acende a caridade ativa e, pois, inaugura a perfeição aquí na terra. Embora permaneça nas flutuações da prova, pode, contudo, crescer em proporções variáveis e indefinidas. Descreveremos, logo mais, os surtos diversos desta ascensão da alma a Deus.

A perfeição possível, na vida presente, consiste nesta caridade relativa e imperfeita, capaz de diminuição e aumento, que nos faz amar a Deus sôbre todas as cousas, empenhando-nos com ardor e perseverança em superar os obstáculos, que impedem ou retardam o arrôjo da alma para Deus.

8. — Do que fica dito depreende-se a noção definitiva da perfeição cristã.

1) *Quod homo in vita præsenti tantum et talem perfectionis gradum possit acquirere, quod redditur penitus impeccabilis, et amplius in gratia proficere non valebit. — CLEM. Ad nostrum.*

2) *Per viam internam pervenitur ad continuo consistendum immobiliter in pace quadam imperturbabili. — BULA “Cælestis Pastor”, prop. 62.*

Cumpre distinguir entre a meta e a realização.

Considerada no último termo, é a perfeição cristã a união a Deus, mediante a caridade, tal qual é possível neste mundo, e a prática das virtudes que protegem e fomentam a caridade.

Considerada no trabalho que a realiza, consiste a perfeição na generosa disposição, procedente da caridade, que nos induz á observância amorosa, pronta e constante dos preceitos e conselhos evangélicos, para conservar, aumentar e consumir a nossa união com Deus.

Compreendida a perfeição no seu constitutivo essencial, oxalá a ponhamos por obra em nossa vida!

CAPÍTULO VI

Os três estádios da perfeição.

As três fases sucessivas. — A via purgativa. — A via iluminativa. — A via unitiva. — Não é sempre uniforme esta escensão. — Caracteriza-se cada período pelo estado predominante na alma.

1. — O efeito e o característico da perfeição é unir a alma a Deus, mercê de frequentes e reiterados atos, que aceleram o movimento da caridade e multiplicam a graça e os méritos.

Durante a prova, pode essa interna atividade intensificar-se de modo indefinido e, na mesma proporção, aprimorar-se a perfeição da alma. Nesta ascensão, os mestres da vida espiritual discriminam três fases sucessivas, que êles denominam as três vias, sendo a primeira chamada purgativa, a segunda iluminativa e a terceira unitiva. Esta gradação e terminologia — segundo o Cardeal Bona ⁽¹⁾ — são tomadas do Areopagita ⁽²⁾, que assim triparte as hierárquicas funções dos anjos: purificar, iluminar e tornar perfeito. A distinção dos três estados corresponde, efetivamente, ao início, progresso e

1) *Theologi communiter, post Dionysium Areopagitam, ex muneribus Angelorum, quorum actus hierarchici sunt purgare, illuminare et perficere, vitæ spiritualis statum triplicem faciunt: Incipientium, Proficientium et Perfectorum, quorum primi purgantur, secundi illuminantur, postremi perficiuntur.* — *Divina Psalm.* c. 15, § 1, n. 2.

2) *Sacræ illius functionis ordo est ut alii purgentur, alii purgent et alii mysteriis imbuantur atque illuminentur doctrina salutari, alii id opus exsequantur; ad perfectionem alii ducantur, perficiant alii, unicuique divina imitatio hoc modo conveniet.* — *Coel. Hierarch.* c. 3.

termo da vida espiritual, classificando-se em três categorias os que se dedicam á perfeição: os principiantes, os proficientes e os perfeitos. Pode afirmar-se que é natural e, por isso mesmo, encontrada nos doutores que tratam do movimento da alma para Deus, de modo particular em Santo Agostinho ⁽¹⁾, São Gregorio Magno ⁽²⁾, São Bernardo ⁽³⁾, Hugo ⁽⁴⁾ e Ricardo ⁽⁵⁾ de São Vítor e São Boaventura ⁽⁶⁾. Adoptam-na expressamente o Angélico doutor ⁽⁷⁾ e Suarez ⁽⁸⁾, cujo testemunho tão fielmente reflete o que ensina a Escola. Segundo Scaramelli ⁽⁹⁾, não é possível refugá-lo sem temeridade, mórmente após o estigma que Inocêncio XI infligiu ás inectivas de Molinos ⁽¹⁰⁾.

Qualquer que seja o método seguido pelos diretores espirituais, para conduzir a alma a Deus, propõem-se todos purgá-la primeiramente das tendências e manchas do pecado: aconselham, depois, a prática das virtudes e, por último, rematam com a plena adesão ao divino

1) *De Ordine*, l. 2. — *Confess.* l. 13, passim.

2) *Moral.* l. 24, c. 7.

3) *In Cantic.* serm. 3 et 4.

4) *Serm.* 1.

5) *De Gradibus Charitatis.*

6) *Pharetra*, l. 1.

7) *In omni humano studio est accipere principium, medium et terminum; et ideo consequens est quod status spiritualis servitutis et libertatis secundum tria distinguatur, scilicet secundum principium, ad quod pertinet status incipientium, et medium, ad quod pertinet status proficientium, et terminum ad quod pertinet status perfectorum.* — *Sum.* 2. 2, q. 183, a. 4.

8) *Distinguere solent mystici theologi tres vias: purgativam, illuminativam et unitivam.* — *De Statu relig.*, l. 1, c. 13, n. 7, t. 15.

9) *Distinzione giusta e convenevole ammessa da tutti gli scrittori ascetici, e dottori mistici, che senza grave temerità non può disapprovarsi.* — *Diret. Ascet.*, tr. 1, n. 31, t. 1.

10) *Tres illæ viæ: purgativa, illuminativa et unitiva est absurdum maximum quod dictum fuerit in Mystica, cum non sit nisi via unica, scilicet interna.* — *Prop.* 26 inter damnat.

beneplácito, por meio de exercício dominante da caridade. Ora, são estas as três fases da perfeição, que se denominam via purgativa, iluminativa e unitiva. Para só falar das duas obras de espiritualidade de maior relêvo nos anais da piedade — os *Exercícios*, de Santo Inácio e a *Introdução á vida devota*, de São Francisco de Sales — traçam ambos êsse caminho gradual e ascendente, para conduzir a alma á perfeição.

Cada um dêstes três estados tem por fundamento a caridade, que é a essência da perfeição e que também percorre sucessivamente êsses três períodos, como ensinam Santo Agostinho ⁽¹⁾, Santo Tomaz ⁽²⁾ e Suarez ⁽³⁾. Êste último expressamente declara que nos seus diversos graus subsiste a caridade, tanto quanto o requer a perfeição, i. é, abrangendo o amor a Deus e ao próximo, os preceitos e os conselhos ⁽⁴⁾.

1) *Charitas ergo inchoata, inchoata justitia est; charitas propecta, propecta justitia est; charitas magna, magna justitia est; charitas perfecta, perfecta justitia est.* — *De Natura et Grat.* c. 70.

2) *Distinguitur charitas secundum triplicem gradum, incipientium et perfectorum, etc.* — *Sum.* 2. 2, q. 24, a. q. Concluz.

3) *Et ad hunc modum multi alii Patres divisionem hanc attigerunt, et præcipue in charitate tradunt, quia est præcipua virtus et forma cæterarum et vinculum ac substantia perfectionis.* — *De Statu relig.*, l. 1, c. 13, n. 2.

4) *Nos supponimus in omnibus istis gradibus includi totam charitatis intensionem quæ illi essentialis dici potest; ut est, ex parte objectorum, ad Deum et proximum sive amicum sive inimicum; et ex parte actuum, ad implenda omnia præcepta. . . Deinde credimus intra illam extensionem posse distingui illos tres gradus incipientis, proficientis et perfectæ charitatis, ut statim explicabimus. Item addimus ultra totam illam amplitudinem charitatis dari perfectionem ejus per extensionem ad consilia et opera supererogationis tam erga Deum quam erga proximum. Et adhuc in charitate sic extensa, quæ respectu prioris dici potest perfecta, distinguendos esse illos tres gradus incipientium, proficientium, utique in via perfectionis, et eorum qui jam in illa perfecti sunt; quomodo distinguere solent Mystici theologi tres vias, purgativam, illuminativam et unitivam.* — *Ibid.* n. 7.

Indiquemos sumariamente o caráter próximo de cada um destes sucessivos estados.

2. — Inicia-se a vida espiritual, só depois de ter a alma rompido com o pecado mortal e recobrado a graça divina, pela justificação. Antes disso, ha tão somente a infecundidade da morte. Mas, ao dar comêço á tarefa, as paixões sublevadas pelo hábito do pecado ou não de todo subjugadas, ameaçam a caridade. Faz-se mister pelear dificultosamente, por entre angústias, para safar-se dos abismos. É este o reino do temor ⁽¹⁾, que tortura a alma e a mortifica e, á custa de redobrada vigilância, nella salvaguarda o amor.

Esse estado de violência e de amargura tem justamente o nome de via purgativa.

3. — Acalmadas as paixões, mercê de resistência e fidelidade, já sem receio da parte dos sentidos e resguardada dos atrativos do pecado, a alma considera menos o que deve repelir e mais o que lhe cumpre atingir: solicita-a mais o prêmio, espanta-a menos o castigo. Com persistência maior e mais veemente desêjo, descansa a vista nos bens eternos que promete a fé e no r. odêlo divino a que se deve conformar para obtê-los. A contemplação habitual de Jesús Cristo, das verdades santas e dos eternos bens, produz no espírito uma irradiação e uma luz tal que, em lhe revelando a formosura do mundo sobrenatural, acabam de a despegar dos perecedoiros bens e a estimulam á prática das virtudes. Essas esperanças e ligões divinas aclaram o caminho, e a radiante meta para que tende tanta luz dardeja que dissipa as sombras da jornada e reaviva o ânimo.

O característico de tal estado é, pois, não só o progresso realizado, mas o desígnios de se avantajár mais e tender

1) *Timor initialis dicitur ex eo quod est initium... Accipitur secundum quod competit statui incipientium.* — S. TOMAZ, *Sum.* 2. 2, q. 19, a. 8.

á perfeição, mediante a prática das virtudes sobrenaturais, segundo o exemplo de Jesús Cristo. São virtudes então dominantes a fé e a esperança, sobretudo a esperança, e é, a certeza de que Deus nos convida ao termo em que seremos felizes e que para o conseguir não nos ha-de nunca faltar a sua graça.

Ista é devéras a via iluminativa e o estado de progresso.

4. — A poder de considerar a Deus — termo da vida — e Jesús Cristo — seu guia — enamora-se a alma das perfeições e amabilidades divinas, e de tal modo se une e associa ao Salvador, que faz do beneplácito divino o móvel principal do seu viver. Vai longe o temor; a esperança, pelo seu lado egoísta, chega a ser quasi inconciente; o amor é que tudo, então, regra e domina. Nessa altura, a alma já não é senhora de si, por se ter dado inteiramente ao Deus que é seu amor. Ainda prossegue na romagem, mas já o coração atingiu a meta e descansa no objeto único da sua dileção.

Tal é o estado dos perfeitos, a via ou vida unitiva.

Da resenha dêsses três estados, cuja medula fomos buscar em Suarez ⁽¹⁾, ressalta que em cada um dêles o

1) *Concludimus tres illos status distinguendos esse ex modo opera di magis vel minus perfecti, vel ipsam dilectionem Dei et proximi, vel opera virtutum quæ ipsa charitas vel ex necessitate, vel ex consilio, vel ad melius esse postulabat.*

Hic autem modus operandi esse videtur promptitudo, facilitas et delectabilitas in operibus charitatis, sive elicitis sive imperatis. Nam modus operandi proprius virtutis seu ex virtute, est prompte et delectabiliter operari; cum ergo charitas sit maxima virtutum, recte gradus perfectionis ejus ex diversitate in tali modo operandi distinguuntur. Et inde poterit etiam oriri diversitas in modo operandi magis vel minus fervente, id est cum majori vel minori conatu et intensione, atque etiam in extensione ad actus difficiliore et heroicos.

Atque hoc modo charitas incipiens vocabitur illa quæ a concupiscentiis et aliis passionibus nondum mortificatis, non solum

impulso para a perfeição vem a ser o próprio movimento da caridade. Só é diverso o motivo determinante: no comêço, é o temor; depois, a esperança; por fim, o amor sem mescla.

Situa-se aqui, naturalmente, a noção de teologia mística.

A união da alma a Deus, que constitue a perfeição, é simultaneamente o resultado da ação de Deus, pela graça, e da ação do homem, pela liberdade. Nas condições ordinárias, tem mais consciência o homem da sua própria atividade que do concurso divino. Contudo, quando o quer Deus, a intervenção divina se torna mais sensível do que

impeditur ne facile et delectabiliter virtutem operatur, sed etiam in periculo versatur ut a peccato aliquo superetur et expellatur. Et hic status dicitur pugna et via, purgativa, quia in illo præcipua cura esse debet resistendi concupiscentiis et mortificandi passiones, nutriendo simul et fovendo charitatem ipsam, ut D. Thomas (2.2, q. 24, a. 9) dixit. Hoc autem fieri potest et debet, non tantum servando præcepta, sed etiam præveniendi, ut sic dicam, occasiones in quibus præcepta obligant, ut ad vitanda peccata illis contraria, charitas prompta et optime disposita sit. Et ideo talis status, licet ex una parte imperfectus sit, ex alia in statu perfectionis etiam intenditur.

Secundus autem gradus charitatis proficientis seu propectæ, incipit etiam ex parte subjecti, quando jam in illo passiones ita sedatæ sunt, ut pugna contra concupiscentiam non ita sollicitet animam diligentem Deum, præsertim de lapsu gravi, quia jam prompte et facilius incumbat operationi virtutis, ejusdemque charitatis incremento. Et ideo ille status dicitur via illuminativæ quia in eo mens magis ac magis illuminatur in operationem virtutis. Unde in hoc gradu fortior est charitas ad prompte et facilius evitanda peccata mortalia, quamvis in vitandis venialibus adhuc difficultatem patiat.

Tertius autem gradus charitatis perfectæ esse dicitur, quando jam sunt passiones ita edomitæ et animus operationi virtutis adeo est assuetus, ut in proprio et perfectissimo munere charitatis, quod est diligere Deum prompte et delectabiliter se exerceat. Et hic est status perfectionis hujus vitæ, qui merito via unitiva esse dicitur, quia per dilectionem cum Deo unitur; et hoc est præcipuum hujus gradus studium. — De Statu relig. l. 1, c. 13, n. 8-9.

a ação humana: o homem sente menos o próprio esforço do que a violência que lhe fazem; mais sofre do que age; é mais passivo que ativo.

Objeto da Mística é o estudo dessas violências divinas. Ora, essa irruência da parte de Deus dá-se, por via de regra, na terceira fase da perfeição, na vida unitiva; de maneira que a Mística — já o frisamos — é a sequência e como que o remate da Ascética ⁽¹⁾.

5. — Vimos de descrever a marcha normal e comum. Passa a alma, sucessivamente, da purificação á iluminação e da iluminação á união.

Essas leis, todavia, nada têm de absoluto. Pela onipotência de sua graça, pode Deus transferir, subitamente, das profundezas do pecado, aos impulsos generosos da esperança e ás mais altas culminâncias da caridade ⁽²⁾; como a sua providência, sábia e misericordiosa até nos seus rigores, pode outrossim manter a mais pura alma no terror dos seus juizos e na amargura do seu temor.

6. — Outra reserva necessária a respeito desses estados: não são eles tão distintos que nada tenha um do que aos outros caracteriza. Seja qual for o grau atingido, ha sempre, ora mais, ora menos, peleja, temor e vigilância contra o pecado — o que é próprio da via purgativa; tem-se o olhar volvido para a meta e praticam-se as

1) Cfr. *La Mystique div. Introd.* t. 1, p. 8.

2) O princípio da nossa santidade é estarmos purgados de nossos humores pecantes. São Paulo em um momento foi purgado com uma purgação perfeita; como também o foi Santa Catarina de Gênova, Santa Madalena, Santa Pelágia, e outras mais. Esta purificação, todavia, é milagrosa, e extraordinária na ordem da graça, como a resurreição dos mortos, na ordem da natureza, e por isso a não devemos pretender. A purificação e cura ordinária, tanto de corpo, como de alma, só se faz ponce a ponce, caminhando de melhor em melhor, com trabalho e tempo. — SÃO FRANCISCO DE SALES, *Introd. á vida dev.*, 1.^a p., c. 5. Cfr. SUAREZ, *De Statu relig.*, l. 1, c. 4, n. 7.

virtudes — o que pertence á via iluminativa; há o abandôno a Deus e á sua vontade — o que é da essência da via unitiva ⁽¹⁾.

O distintivo dêsses diversos estados deve procurar-se no que predomina quer na alma, quer na vida. Se é a luta contra tentações violentas e o temor do inferno, é que se está caminhando na via purgativa; se é o ímpeto da esperança, é que se está correndo na via iluminativa; e se é o desinterêsse da caridade, é que se está na via unitiva. Mas, durante toda a viagem da vida mortal, seja qual for o ponto de perfeição a que se tenha chegado, há sempre trabalho de purificação ⁽²⁾ de iluminação e de união; sempre novos progressos que realizar e ascensões mais altas por fazer.

1) *Ex qua declaratione constat hos tres status nunquam esse in via ita condistinctos, quin unusquisque illorum aliquid de ceteris participet. Quilibet ergo ab eo quod in ipso prædominatur nomen et rationem accipit. Nam imprimis in hac vita nunquam ad eum gradum perfectionis pervenitur in quo proficere homo non possit et debeat.* — SUAREZ, *De Orat.* l. 2, c. 11, n. 4.

2) O exercício da purificação da alma não deve ter fim senão com a vida. — SÃO FRANCISCO DE SALES, *Introd. á vida dev.*, 1.^a p., c. 5.

CAPÍTULO VII

O estado de perfeição

1.º DA PROFISSÃO RELIGIOSA

As duas formas da vida cristã: a perfeição comum e o estado de perfeição. — Por estado de perfeição entende-se o compromisso de tender para a perfeição, ou a obrigação de exercer a perfeição obtida. — Abrange os preceitos e os conselhos, mas a prática obrigatória dos conselhos é que lhe dá o carácter específico. — Está o religioso no estado de perfeição, i. é, contrai a obrigação de adquiri-las. — Gravidade de tal obrigação. — A regra não se impõe ordinariamente sob pena de pecado. — É, contudo, raro transgredi-la, sem pecado venial. — Casos em que as transgressões constituem pecado mortal. — Pecam gravemente os superiores que deixam insinuar-se o costume de violar a regra.

1. — A perfeição cristã, como a definimos, pode praticar-se de dois modos: na vida comum, sem outro vínculo que o da boa vontade; sob o jugo de um cargo ou disciplina, livre, solene e irrevogavelmente aceita. No primeiro caso, está o homem no mero exercício da perfeição; no segundo, constitue-se em estado de perfeição.

Do que se infere — como observa Santo Tomaz — poder alguém ser perfeito, sem estar no estado de perfeição; e estar no estado de perfeição, sem ser perfeito ⁽¹⁾.

1) *In statu perfectionis proprie dicitur aliquis esse, non ex eo quod habet actum dilectionis perfectæ, sed ex hoc quod obligat in perpetuo cum aliqua solemnitate ad ea quæ sunt perfectionis. Distinguit etiam quod aliqui se obligant ad id quod non servant, et aliqui implent id ad quod se non obligarunt, ut patet (Math. XXI, 23) de duobus filiis, etc. . . . Et ideo nihil prohibet aliquos esse perfectos qui non sunt in statu perfectionis, et aliquos esse in statu perfectionis, qui tamen non sunt perfecti.* — *Sum.* 2.2, q. 184, a. 4.

Com referência á perfeição, duas situações ⁽¹⁾, portanto, se oferecem: uma, comum ⁽²⁾ aos fiéis que se empenham resolutamente na própria salvação, induzidos apenas pelos convites gerais do Salvador a todos os cristãos; outra, peculiar a alguns, e justamente chamada estado de perfeição, porque resulta do especial compromisso de ser, ou tornar-se mais perfeito.

2. — Êste é efetivamente o duplo sentido que tem o estado de perfeição: perfeição que se deve obter, ou perfeição que se há-de exercer. Pode abraçar-se tal estado ou com o intuito de chegar á perfeição, mediante observâncias particulares, ou com o propósito de exercer a perfeição já obtida.

Lembra e afirma Suarez ⁽³⁾ tal distinção, importantíssima na prática. Santo Tomaz parece contradizer tal doutrina, quando assevera, indistintamente, dos prelados e religiosos, abraçarem êles o estado de perfeição, não para se professarem perfeitos, mas para se votarem á

1) *Facile est respondere statum vitæ christianæ optime in statum communis vitæ et perfectionis distingui... Ratio autem hujusmodi vitæ duplex est: quædam est omnibus fidelibus communis et generalis, quia est ad salutem necessaria; alia vero esse potest specialior, quæ præter ea quæ necessaria sunt, plura media complectitur. Et utraque ratio vivendi in suo gradu habet debitam perfectionem et stabilitatem. Ergo recte inde duplex status consurgit vitæ christianæ, communis et perfectionis.* — SUAREZ, *De Statu relig.*, l. 1, c. 2, n. 7.

2) *Dicitur autem status vitæ communis, non quia in illo non possint homines opera supererogationis facere et in perfectione spirituali crescere, quantum voluerint, utique a Deo adjuti; sed quia status ad hoc non obligat nec specialia media confert, nec in illo genere opera peculiarem stabilitatem habent.* — SUAREZ, *Ibid.*, n. 2.

3) *Nihilominus assero convenienter statum perfectionis dividi in statum acquirendæ et exercendæ perfectionis; vel, quod idem est, in statum tendentium ad perfectionem, et statum perfectorum.* — *De Stat relig.*, l. 1, c. 14, n. 3.

perfeição ⁽¹⁾, o que, de modo geral, também inculca a respeito dos que abraçam o estado de perfeição ⁽²⁾. Contradição apenas aparente: é pensamento do santo doutor que também os perfeitos devem tender para uma perfeição maior ⁽³⁾. Neste mundo, nunca está a perfeição completa: pode e deve apurar-se cada vez mais, no decurso da vida presente.

3. — Como a simples perfeição, abrange o estado de perfeição os preceitos e os conselhos, precipuamente os preceitos e secundariamente, á guisa de meios, os conselhos. Contudo, é a prática dos conselhos que dá a tal estado o seu cunho próprio e constitutivo. O alvo da perfeição religiosa, como o de toda a perfeição, é o exato cumprimento da lei divina. Mas o primeiro estado nisto difere do segundo: assume quem o abraça a rigorosa obrigação de praticar os conselhos evangélicos, que são os meios para o conseguir. Tem, pois, o estado de perfeição como constitutivo próprio — os conselhos.

Assim se exprime Suarez ⁽⁴⁾, que neste assunto seguimos como guia seguríssimo que é. Para firmar o seu

1) *Religiosi ac prælati sunt in statu perfectionis, non quasi seipsos profitentes perfectos, sed se ad perfectionem tendere.* — *Sum.* 2.2, q. 184, a. 5.

2) *Dicendum quod homines statum perfectionis assumunt, non quasi profitentes seipsos perfectos esse, sed profitentes se ad perfectionem tendere.* — *Ibid.*, ad 2.

3) *Ut bene notavit Gerson, licet status prælatorum sit status perfectionis exercendæ, hoc tamen non obstat quin illomet exercitio perfectionem acquirant, vel in illa crescant, quia non sunt in summo perfectionis, sed in illa semper crescere possunt.* — SUAREZ, *op. cit.*, l. 1, c. 14, n. 9.

4) *Status perfectionis utraque, sed principalius præcepta quam consilia respicit... Status perfectionis per opera consiliorum per se constituitur. Dico tertio: Status perfectionis in suo esse ac regulariter loquendo per opera consiliorum constituitur. Unde hujusmodi status per essentia in consiliis potius quam in præceptis posita est.* — *Ibid.*, l. 1, c. 11, n. 8.

assêrto, alega estas duas razões ⁽¹⁾: primeiro, não é de preceito o estado de perfeição, mas apenas de conselho; é, pois, o conselho que constitue tal estado, não o preceito. Segundo, para estabelecer alguém no estado de perfeição, não basta a fidelidade aos mandamentos e a constante vontade de observá-los: é preciso ir até o conselho e a êste sujeitar-se, meio que é para conseguir tal efeito.

O estado de perfeição não implica, todavia, a obrigação de observar todos os conselhos, mas tão só os peculiares á regra que se abraçou ⁽²⁾.

Por maior razão, o voto pelo qual se aceita determinada regra, não é o voto de se fazer sempre o que é mais perfeito. Se assim fosse, não haveria instituto que a outro sobrelevasse em perfeição, e todos trariam como consequência o voto da perfeição mais aprimorada.

4. — Nestes dois estados de vida cristã — o comum e o de perfeição — vêm colocar-se quantos aspiram a ser perfeitos e nisto se empenham. Interessa determinar quais os que pertencem ao estado de perfeição e quais os que permanecem na vida comum.

O estado de perfeição traz implícita a perpétua obrigação — solenemente contraída — de praticar a perfeição. Assumem, evidentemente essa obrigação todos

os que abraçam a profissão religiosa. Para os religiosos, o estado de perfeição resulta do voto pelo qual, de modo solene, se comprometem a se abster das cousas mundanas, das quais licitamente poderiam usar, para mais livremente pertencerem a Deus — o que vem a ser a perfeição desta vida ⁽¹⁾. Wiclef teve a ousadia de afirmar que a profissão religiosa suprime o poder e a aptidão para a observância dos divinos mandamentos: doutrina justamente condenada pelo Concílio de Constança, na sessão oitava. Lútero e os outros reformadores não podiam furtar-se a reedição desse dogma tão ímpio quão absurdo.

Cumprir observar, com Santo Tomaz ⁽²⁾, que não requer o estado religioso a perfeição obtida, mas unicamente a vontade, confirmada pelo voto, de conseguir a perfeição, mediante a observância das regras, a que se obriga o religioso, por serem meios de chegar ao termo ⁽³⁾.

Não quer isso dizer que ninguém logre ser perfeito nos primeiros tempos de vida religiosa e, com maior razão,

1) *Dicendum quod ad statum perfectionis, requiritur obligatio perpetua ad ea quæ sunt perfectionis cum aliqua solemnitate. Utrumque autem horum competit religionis et episcopis. Religiosi enim se voto astringunt ad hoc quod a rebus secularibus se abstineant quibus licite uti poterant ad hoc quod liberius Deo vacent; in quo consistit perfectio præsentis vite. — S. TOMAZ, Sum. 2.2, q. 184, a. 5.*

2) *Ipsa perfectio charitatis est finis status religionis. Status autem religionis est quedam disciplina vel exercitium ad perfectionem perveniendi. ... Manifestum est autem quod illi qui operatur ad finem, non ex necessitate convenit quod jam assecutus sit finem, sed requiritur quod per aliquam viam tendat ad finem. Et ideo ille qui statum religionis assumpsit, non tenetur habere perfectam charitatem, sed tenetur ad hoc tendere et operam dare ut habeat charitatem perfectam. — Ibid. q. 186, a. 2.*

3) *Ille qui transit ad religionem, non profitetur se esse perfectum, sed profitetur se adhibere studium ad perfectionem consequendam; sicut etiam ille qui intrat scholas, non profitetur se scientem, sed profitetur se studentem ad scientiam acquirendam. Ibid. ad 1.*

depois de ter vivido longos anos no claustro. O meio que realiza a perfeição também serve para o exercício da que já se conseguiu, dando-lhe relêvo maior. Por isso, ainda para os perfeitos, o estado religioso é sempre escola de perfeição ⁽¹⁾.

5. — Ensinam os teólogos e os mestres da vida espiritual que o religioso está obrigado a se esmerar na perfeição, e que pecaria gravemente se estivesse resolvido a interromper a obra ou descurá-la inteiramente ⁽²⁾. Com efeito, abraçar um gênero de vida e assumir pelo voto o compromisso de nele perseverar, constitue estrita e grave obrigação. Ora, por voto solene, consagra-se o religioso a um estado, cuja razão de ser é a prática e o consequimento da perfeição.

O voto objetiva-se na castidade, pobreza e obediência, que formam a essência da vida religiosa ⁽³⁾, e a importância da matéria dá gravidade maior ao voto. Examinando sucessivamente os três votos de religião, assignala o doutor Angélico ⁽⁴⁾, a relação de cada um

1) *In statu perfectionis acquirendæ seu religioso, non tantum acquiritur, sed etiam exercetur perfectio. Imo tunc maxime exercetur, cum magis est acquisita seu magis aucta. Est enim verissimum. Sed illud exercitium semper est ad acquisitionem propriæ perfectionis necessarium; et, quia perfectio hujus vitæ non habet in illa intrinsicum terminum, sed in perpetuo augmento maxime consistit, ideo semper exercetur ut crescat, semperque est exercitium pertinens ad statum perfectionis acquirendæ.* — SUAREZ, *De Statu relig.*, l. 1, c. 14, n. 10.

2) *Peccat mortaliter religiosus qui firmiter statuit non tendere ad perfectionem vel nullo modo de ea curare.* — S. ALFONSUS, *Teol. Mor.* l. 4, n. 18.

3) *Status religiosus potest considerari tripliciter: uno modo secundum quod est quoddam exercitium tendendi in perfectionem charitatis; alio modo secundum quod quietat animum humanum ab exterioribus sollicitudinibus...; tertio modo secundum quod est quoddam holocaustum per quod aliquis totaliter se et sua offert Deo. Et secundum hoc ex his tribus votis integratur religionis status, etc.* — S. THOMAS, *Sum.* 2.2, q. 186, a. 7.

4) *Ibid.* a. 3, 4, 5.

deles com a perfeição e mostra como transformam em preceito grave o que era apenas conselho.

6. — A regra desempenha importante função na vida religiosa. Cumpre averiguar qual a parte que lhe cabe e até que ponto se impõe no estado de perfeição.

Por si mesma, é a regra meio efficacíssimo de perfeição, porquanto supõe contínua renúncia á vontade própria. Mas por onde se há-de medir a obrigação de observá-la?

Em princípio, é a regra obrigatória. Sem ela, perde a vida religiosa a feição que lhe é própria, a virtude o a segurança. Contudo, não obriga ordinariamente sob pena de pecado, nem mesmo leve, consoante se exprime a maioria e, de modo particular, a dos Dominicanos ⁽¹⁾, cujas fórmulas e espírito são colhidos em Santo Agostinho.

Tal é o parecer formal de Santo Tomaz ⁽²⁾, e a razão que alega é que a profissão religiosa não subentende o voto de observar esta ou aquela prescrição, mas o de ter vida regrada, mediante a prática da continência, da pobreza e da obediência. Acresce que, se todas e cada uma das regras se impusessem sob pena de pecado, ao invés de meio de perfeição e porto de salvamento — consoante a expressão de São Gregório Magno — seria o estado religioso escolho e ocasião frequente de pecado ⁽³⁾.

1) *Constitutionis nostræ et ordinationes Capitulum aut Prælatorum non obligant Fratres ad culpam coram Deo, sed tantum ad penam taxatam a lege vel per Prælatos taxandam.* — *Compendium Constit. Fratrum Ord. Prædic.*, Paris, 1873, Prolog. p. 4.

2) *Dicendum quod ille qui proficitur non vovet servare omnia que sunt in regula, sed vovet regularem vitam que essentialiter consistit in tribus prædictis, etc.* — *Sum.* 2.2, q. 186, a. 9, ad. 1.

3) *Sed contra est quod status religionis est securior quam status secularis vite. Unde Gregorius (in princ. Moral. — in Epist. ad Leandr. episc. super Expos. lib. Job, c. 1 a princ.) comparat vitam seculari mari fluctuantem, vitam autem religionis portui tranquillo. Sed si quælibet transgressio eorum que in regula continentur religiosum obligaret ad peccatum mortale, status*

7. — É, não obstante, raro que a infidelidade á regra não provoque ao menos o pecado venial, em virtude do motivo determinante, oriundo de alguma paixão desordenada — como o orgulho, a curiosidade, a imortificação, a cólera e a preguiça ⁽¹⁾.

8. — Essas transgressões atingem até as proporções do pecado mortal, em certos casos, que Santo Tomaz reduz a dois ⁽²⁾. Primeiro, o desprezo da regra ou do legislador — desprezo que directamente contraria o voto pelo qual o religioso se compromete á vida regular. Segundo, em se tratando de uma ordem categórica do superior, quando este prescreve em nome da santa obediência, ou sanciona o preceito com censura eclesiástica. Haveria, então, directa transgressão do voto de obediência, o qual obriga sob pena de pecado grave.

O consentido hábito de infringir as regras, sem nenhum esforço por emendar-se, e a attitude de só observar na vida religiosa os pontos essenciaes e graves, constituiriam, de acôrdo com o parecer da maioria dos mestres,

religionis esset periculosissimus propter multitudinem observantiarum; non ergo quælibet transgressio eorum quæ in regula continentur est peccatum mortale. — S. THOMAS, *Ibid.* q. 186, a. 9.

1) Raro contingit religiosum operari ex motivo honesto quando operatur contra regulam, sed ex aliqua otiositate, vel delectatione; imo frequenter hoc non fit sine culpa veniali. — SUÁREZ, *De Relig.* tract. 8, l. 1, c. 3. — Bene tamen observat Reguera (*Theol. Myst.* t. 1, q. 10, n. 1166-1167), vix aut nunquam, talis transgressio levi culpa vocabit, quia fere semper torpor, negligentia, concupiscentia et amor proprius intercurrent; quin etiam, dum movetur quis titulo boni moralis, raro a culpa immunis erit, etc. — SCHRAM, *Theol. Myst.*, § 23, sch. 4, t. 1.

2) Quantum vero ad ea quæ excedunt communiter necessitatem præcepti, non obligat ad mortale, nisi propter contemptum... vel propter contemptum regulæ, quia hoc directe contrariatur professioni, per quam aliquis vovit regularem vitam; vel propter præceptum sive ore tenus a prælato factum, sive in regula expressum, quia hoc esset facere contra obedientiæ votum. — SUM., 2.2, q. 186, a. 9.

pecado mortal. Segundo a nota severa, mas justa, de Dionísio Cartusiano ⁽¹⁾, a vida do religioso em tais disposições, viria a ser como que um pecado contínuo.

9. — Schram reputa pecado grave a fraqueza ou negligência dos superiores, que deixam introduzir-se o costume de violar as regras. “Conforme o parecer comum dos teólogos — diz elle ⁽²⁾ — peca mortalmente o superior que descure a repressão dos pecados veniaes e das infrações embora leves, á regra; porquanto segundo De Lupo ⁽³⁾, essas toleradas transgressões destroem a observância regular, como prova com diversos exemplos, dos quaes resulta que a violação do silêncio, as leituras defesas, o ingresso na alheia cela causaram a ruina de muitas comunidades.”

1) *Consuetudo excedendi seu assiduitas delinquendi in istis et non curare nec emendare, non potest a mortali excusari peccato; imo tota vita eorum est quasi quoddam peccare continuum.* — *De Reform. claustr.* a. 6.

2) *Unde communis est theologorum sententia prælatum graviter peccare, si culpas veniales et transgressiones sanctæ regulæ, alioquin forte sub peccato non obligantis, corrigere negligat, quia ait Lugo (Disp. 9 de Just et Jure, sect. 2): Per hujusmodi defectus toleratos observantia regularis maxime labefactatur. Cujus exempla affert in transgressione silentii, lectiones, ingressus in aliorum celas, etc.* — *Theol. Myst.* § 655, sch. t. 2.

3) *Exemplum autem commune esse solet in prælato regulari, qui aliquando potest graviter peccare negligendo culpas veniales et subditos, imo et inobservantiam circa regulas, quæ tamen non obligant subditos ad peccatum etiam veniale; quia in hac ipsa negligentia prælatus defuit graviter obligationi quæ ex munere suo tenetur consulere potissimum bono spirituali et profectui subditorum et observantiæ regulari, quæ per hujusmodi defectus toleratos maxime labefactatur.* — *De Just. et Jure*, Disp. 9, sect 3, n. 21, t. 6.

CAPÍTULO VIII

O estado de perfeição

2.º DO SACERDÓCIO

Está o bispo no estado de perfeição, adquirida, que lhe cumpre exercer. — A perfeição adquirida também é necessária ao padre secular, para dignamente exercer o seu ministério. — Não está, contudo, no estado de perfeição. — Por sua natureza, é o sacerdócio estado mais perfeito do que a profissão religiosa. — As dificuldades do ministério pastoral requerem especial virtude. — Estão os ministros inferiores obrigados á perfeição, embora não constituídos no estado de perfeição.

1. — No sacerdócio, faz-se mister discriminar os bispos, que estão no vértice da hierarquia, os padres e os ministros inferiores.

Como os religiosos, e de modo mais completo, estão os bispos no estado de perfeição. No dia da sagração e ao assumirem o encargo pastoral, solenemente se comprometem a exercer a perfeição no pastorêio das suas ovelhas, a ponto de por elas, se preciso, imolarem a própria vida. Doutores que são de perfeição, devem também dar o exemplo dela. Por último, a continência, que se lhes impõe de direito divino, vota-os por igual á vida perfeita.

1) *Episcopi obligant se ad ea quæ sunt perfectionis pastorale assumentes officium; ad quod pertinet ut animam suam ponat pastor pro ovibus suis, sicut dicitur (Joan. x, 15)... Et Dionysius dicit (De eccl. hier. c. 5) quod summus sacerdos, id est episcopus, in sua ordinatione habet eloquiorum super caput sanctissimam superpositionem, ut significetur quod ipse est participativus integræ totius hierarchicæ virtutis, et quod ipse non solum sit illuminativus omnium (quod pertinet ad sanctas locutiones et actiones) sed quod etiam hoc aliis tradat. — S. TOMAZ, Sum. 2.2, q. 184, a. 5.*

Mas, ao passo que o religioso só se compromete a tender para a perfeição, ao bispo cumpre-lhe exercê-la. Trata-se, no seu caso, não de adquirir, mas de irradiar a perfeição.

Suarez ⁽¹⁾, com a sua grande autoridade, insiste sobre este caráter da perfeição episcopal e corrobora a sua doutrina com as palavras de Escritura ⁽²⁾ e, principalmente, com os autênticos testemunhos da Igreja e dos Santos Padres ⁽³⁾. Essa a razão pela qual tem o episcopado católico lugar tão vasto nos anais da santidade. “É absolutamente preciso asseverar — diz elle ⁽⁴⁾ — que os bispos, em virtude do munus pastoral, estão no estado de perfeição: não apenas na estrada que conduz á perfeição, mas no termo que caracteriza o estado dos perfeitos. Ensina-o Santo Tomaz, nos tópicos citados. Admite-o, por sua vez, Gerson. Nenhum dos escolásticos se atreveu a contestá-lo. É, aliás, doutrina que se pode demonstrar pela antiga tradição e pelo sentir comum da Igreja.”

2. — Depois do bispo, vem o padre. Consideramo-lo, aqui, no estado secular, i. é, excluída a profissão religiosa, para que se não confunda a razão e o alcance das obrigações.

Os augustos mistérios que no altar celebra e o arriscado ministério que exerce em prol das almas, exigem do simples padre que não só se dedique á perfeição, mas ainda, que tenha já conseguido alto grau de virtude.

1) *De Statu relig.*, l. 1, c. 14 - 15.

2) *Ibid.* c. 14, n. 7.

3) *Ibid.* c. 15, n. 5 - 7.

4) *Omniño asserendum est Episcopos, ratione pastoralis muneris, esse in statu perfectionis, non tanquam in via ad illam sed tanquam in termino, qui proprie dicitur status perfectorum et perficientium. Ita docet D. Thomas, in locis citatis, et consentit Gerson, nec aliquis scholasticorum dissentit. Probari potest ex antiqua traditione et communi consensu Ecclesiæ. — Ibid.* c. 15, n. 5.

Concordam os teólogos ⁽¹⁾ a respeito da conveniência e necessidade desta santidade interior, para o desempenho das funções sacerdotais, e supõem, portanto, a perfeição adquirida. Declara-o, mais de uma vez, Santo Tomaz ⁽²⁾, e reconhece que, por sua natureza, é o estado sacerdotal mais perfeito que o estado religioso ⁽³⁾. É o que lembra também Suarez ⁽⁴⁾, embora advirta que a profissão religiosa, por incluir, quasi sempre o sacerdócio, não é inferior, ainda neste particular, a nenhum outro estado — salvo o episcopado ⁽⁵⁾.

3. — Da própria excelência e da perfeição que requer, será lícito inferir que o sacerdócio constitue no estado de

1) *Status ecclesiasticus in ore omnium est status sanctitatis et perfectionis.* — SCHRAM, *Theol. myst.* § 24, t. 1.

2) *Unde patet quod ex hoc quod aliquis accipit sacrum ordinem non ponitur simpliciter in statu perfectionis, quamvis interior perfectio ad hoc requiratur quod aliquis digne hujuscemodi actus exerceat.* — *Sum.* 2.2, q. 184, a. 6. — *Ad idoneam executionem ordinum, non sufficit bonitas excellens, ut sicut illi qui ordinem suscipiunt super plebem constituuntur gradu ordinis, ita et superiores sint merito sanctitatis.* — *Suppl.* q. 35, a. 1, ad 3. — *Illi autem qui divinis ministeriis applicantur, adipiscuntur regiam dignitatem, et perfecti in virtute esse debent.* — *Ibid.* q. 40, a. 1.

3) *Si vero religiosus etiam ordine careat, sicut patet in conversis religionum, sic manifestum est excellere præminentiam ordinis quantum ad dignitatem, quia per sacrum ordinem aliquis deputatur ad dignissima ministeria quibus ipsi Christo servitur in Sacramento altaris, ad quod requiritur major sanctitas interior quam requirit religionis status.* — *Ibid.* 2.2, q. 184, a. 8.

4) *Accedit tandem quod status religiosus per se non excludit aliqua ex his quæ in inferioribus prælatis perfectionem requirunt, ut est, v. g. Sacerdotium; de quo D. Thomas (2.2, q. 184, a. 8) fatetur dignitatem sacerdotis esse majorem majoremque postulare sanctitatem quam statum simplicis religiosi laici seu conversi. Hæc vero dignitas de se communis est religiosis.* — *De Statu relig.* l. 1, c. 21, n. 8.

5) Cfr. RICHARD, *Analyse des Conc.*, a respeito do cânone 50 do quarto Concílio de Toledo, an. 633, t. 1.

perfeição? Não, de acôrdo com a doutrina comum dos teólogos.

Segundo Santo Tomaz ⁽¹⁾, caracterizam o estado sacerdotal os poderes conferidos e o ministério exercido em proveito das almas. O exercício de tais poderes supõe e exige a perfeição interior. Contudo, visto poder-se deixar de exercê-los, ou só exercê-los de onde em onde, a só recepção dos poderes sagrados não vota rigorosamente ás cousas da perfeição, nem constitue, no sentido exato, um estado de perfeição.

Dá-se o mesmo no que respeita ao trato das almas. Não estando, por nenhum voto, comprometido a exercer tal ministério, e sendo-lhe facultado desonerar-se dêle, com anuência e até contra a vontade do bispo, para se recolher ao convento, não parece estar o mero padre nas rigorosas condições do estado de perfeição, tais e quais são fixadas pelos teólogos.

Observa, todavia, o santo doutor, que o voto de continência — exigido, na Igreja ocidental, dos que recebem ordens sacras — a estes impõe uma parte do que caracteriza o estado de perfeição.

1) *Non omnes prælati sed soli episcopi in statu perfectionis sunt. Respondeo dicendum quod in presbyteris et diaconibus curam habentibus animarum duo possunt considerari, scilicet ordo et cura. Ordo autem ipse ordinatur ad quemdam actum in divinis officiis. Unde per hoc quod aliqui suscipiunt sacrum ordinem, accipiunt potestatem quosdam sacros actus perficiendi; non autem obligantur ex hoc ipso ad ea quæ sunt perfectionis, nisi quatenus apud occidentalem Ecclesiam in susceptione sacri ordinis emittitur continentia votum, quod est unum eorum quæ ad perfectionem pertinent. Unde patet quod ex hoc quod aliquis accipit sacrum ordinem non ponitur simpliciter in statu perfectionis, quamvis interior perfectio ad hoc requiratur quod aliquis digne hujuscemodi actus exerceat.*

Similiter etiam nec ex parte curæ quam suscipiunt, ponuntur in statu perfectionis. Non enim obligantur ex hoc ipso vinculo perpetui voti ad hoc quod curam animarum retineant; sed possunt eam deserere, vel transeundo ad religionem etiam absque licentia episcopi, vel etiam cum licentia episcopi. — *Sum.* 2.2, q. 184, a. 6.

4. — Sem absolutamente contradizermos a lição tradicional no que, em rigor de expressão, constitue um estado a que se vota alguém de modo permanente, podemos afirmar que, por sua natureza, é o sacerdócio condição de vida superior ás demais, ainda mesmo á profissão religiosa. E, como adverte o Angélico doutor ⁽¹⁾, só na medida em que ao religioso revestido do sacerdócio, opusermos o padre secular, poderíamos preferir o estado do primeiro ao do segundo; embora — acrescenta — em razão dos perigos e dificuldades dos munus pastoral, exija o ministério paroquial, nos que o exercem, perfeição maior do que a dos religiosos, adstritos sem dúvida á observância da regra, mas encontrando nela auxílio e segurança, que os mais só devem ao esforço da própria virtude, favorecida pela divina graça.

1) *Dicendum quod comparatio supereminetia non habet locum inter aliquos ex ea parte in qua conveniunt, sed ex ea parte in qua differunt. In presbyteris autem curatis et archidiaconis, tria est considerare, scilicet statum, ordinem et officium. Ad statum pertinet quod sæculares sint; ad ordinem quod sint sacerdotes vel diaconi; ad officium quod curam animarum habeant sibi commissam. Si ergo ex alia parte ponamus statu religiosum, ordine diaconum vel sacerdotem, officio curam animarum habentem, sicut plerique monachi et canonici regulares habent; in primo quidem excellit, in aliis autem par erit. Si autem differat secundus a primo statu et officio, conveniat autem ordine, sicut sunt religiosi sacerdotes et diaconi curam animarum non habentes, manifestum est quod secundus primo erit statu quidem excellentior, officio autem minor, ordine vero æqualis. Est ergo considerandum quæ præminetia potior sit, utrum status vel officii; circa quod duo attendenda videntur, scilicet bonitas et difficultas. Si ergo fiat comparatio secundum bonitatem, sic præfertur status religionis officio presbyteri curati vel archidiaconi; quia religiosus totam vitam suam obligat ad perfectionis studium, presbyter autem curatus vel archidiaconus non obligat totam vitam suam ad curam animarum, sicut episcopus, etc. Si vero attendatur difficultas bene conversandi in religione et in officio habentis curam animarum, sic difficilior est bene conversari cum cura animarum, propter exteriora pericula, etc. — Sum. 2.2, q. 184, a. 8.*

5. — As difficulades do ministério sacerdotal têm sua origem nos entraves opostos à perfeição pela vida exterior. Com tais riscos e carecendo dos meios que proporciona a disciplina religiosa, é custoso ser perfeito. Quem, a despeito de tais embaraços, o conseguir, terá empregado maior soma de virtude do que a imposta pelo estado religioso ⁽¹⁾.

Infelizmente, esta superioridade de perfeição, necessária aos pastores para afrontarem as difficulades do ministério, é apenas especulativa — consoante a expressão de Suarez ⁽²⁾ — e raramente se verifica. Por isso é que os religiosos se subtraem ao munus pastoral, para se tornarem mais perfeitos. Por isso também, os seculares, empenhados na própria santificação, anseiam pelo desprendimento da vida religiosa.

6. — Quanto aos ministros inferiores, que participam do sacramento da Ordem e prelidiam ás funções sacerdotais, mediante funções parciais e preparatórias,

1) *Ex quo (Chrysostomi) nihil aliud ostendi potest nisi quod periculosior est status habentis curam animarum quam monachi; in majori autem periculo innocentem se servare, est majoris virtutis indicium. Sed hoc etiam ad magnitudinem virtutis pertinet quod aliquis vitet pericula religionem intrando. — S. THOMAS, Sum. 2.2, q. 184, a. 8, ad 1.*

2) *Pastores animarum, ut in statu perfectionis constituentur, statum religiosum assumunt, religiosi vero e contrario, ut perfectionem magis profiteantur, pastorem curam fugiunt; ergo signum est statum religiosum, pensatis omnibus, perfectionem esse... Dixi autem hunc excessum speculative potius considerari quam practice inveniri; quia, licet verum sit obligationem illius status magnam requirere perfectionem, et opera ejus, si debito modo fiant quando occasio eorum occurrit, vel in preparatione animi habeantur quando deest occasio, esse magni meriti apud Deum, et fortasse majoris quam sint ordinaria opera simplicis religiosi; nihilominus, practice loquendo, illa conditio difficillime raroque impletur; quia in eo statu impedimenta perfectionis non sunt ablata sicut sunt in religioso. Et ideo dixi hunc excessum (perfectionis) esse secundum quid, quia solum et quadam hypothesi, quæ raro impletur, consideratur. — De Statu relig., l. 1, c. 21, n. 1-6.*

menos do que os padres estão êles no estado de perfeição propriamente dito. Impende-lhes, contudo, ter vida perfeita e tanto mais rigorosamente quanto mais se avizinham do altar e do sacerdócio. Os poderes que lhes são conferidos requerem grande pureza interior, pois desordem seria qualquer discordância entre a dignidade e a vida. Esta, porém, é a razão mais decisiva: na atual disciplina da Igreja, as ordens menores só se conferem em vista do sacerdócio; e como êste requer grande santidade interior e perfeição adquirida, o menos que se pode exigir dos clérigos inferiores, que se candidatam ao ministério sacerdotal, é o decidido esmero em se tornarem perfeitos.

Não insistimos no assunto, encaminhando os leitores interessados para os especiais tratados das Ordens sacras.

CAPÍTULO IX

A perfeição comum

A perfeição convém a todos. — É a todos inculcada pela antiga e nova Lei. — Declarações de Nosso Senhor e dos Apóstolos. — Testemunhos da tradição cristã. — Constitue dever grave essa obrigação? — Opiniões diversas. — Regra de solução. — Perigo a que expõe a alma o descuido das cousas da perfeição. — É pecado grave desdenhar a perfeição. — Para garantir a perfeição é preciso visar mais alto.

1. — Aos que, por voto ou em razão de suas funções, não abraçam um estado de vida que requer a perfeição — como o estado de vida dos religiosos e dos bispos — convém a perfeição comum. Estão, pois, nas condições comuns, o clero e os seculares. Ao clero já sabemos o que lhe compete. Resta-nos averiguar o que cabe aos simples fiéis.

É, primeiramente, incontestável que a perfeição convém a todas as condições. Não é quinhão reservado exclusivamente aos religiosos, aos bispos e aos padres. Os próprios leigos, qualquer que seja a sua condição e situação honesta, podem aspirar á perfeição, acomodando-a aos deveres e exigências do próprio estado.

“Na criação — diz São Francisco de Sales ⁽¹⁾ — mandou Deus ás plantas, que cada uma desse fruto, segundo a sua espécie: assim manda também aos cristãos, plantas vivas da sua Igreja, que produzam frutos de perfeição, cada um segundo seu estado e vocação. De diferente modo hão-de praticar a devoção o fidalgo e o official, o vassallo e o príncipe, a viuva, a donzela e a casada; e não basta isto: deve o exercício da devoção acomodar-se

1) *Introd. á vida dev.*, 1.^a p., c. 3.

às forças, aos negócios e às obrigações de cada um em particular... Não só é erro, mas heresia, querer desterrar a vida devota da companhia dos soldados, da loja dos oficiais, da corte dos príncipes, e da convivência dos casados. Verdade é, Filoteia, que a devoção meramente contemplativa, monástica e religiosa, se não pode exercer nestes estados; mas também, além destas três sortes de devoção, ha outras muitas acomodadas a aperfeiçoar os que vivem em estados seculares... Onde quer que estejamos, podemos e devemos aspirar á vida perfeita."

2. — A perfeição não só convém a todos, mas é ainda a todos inculcada. Já na lei mosaica Deus convidava o seu povo á santidade — o que vem a ser o mesmo que perfeição — por ser santo Ele próprio ⁽¹⁾. O motivo de tal convite é tão eterno quanto o mesmo Deus. A lei nova, á qual cabe outro gênero de perfeição, e realiza, no sentido espiritual, os bens sensíveis prometidos pela antiga, não podia propor mais alta meta. Insiste, contudo, na obrigação de atingi-la, rompidos todos os vínculos e desfeitas todas as servidões.

3. — "Sêde, pois, perfeitos, como vosso Pai celestial é perfeito ⁽²⁾" — diz Nosso Senhor, não só aos Apóstolos, mas ainda á multidão. A todos os que porfiam em seguí-lo, quaisquer que sejam as suas condições, também se refere nestes termos: "Se alguém quer vir após mim, negue-se a si mesmo, tome a sua cruz e siga-me ⁽³⁾... Se alguém vem a mim e não aborrece a seu pai, e mãe, e mulher, e

1) *Sancti estote, quia Ego sanctus sum... Sancti eritis, quia Ego sanctus sum.* — Lev. xi, 44-45.

2) *Estote ergo vós perfecti sicut et Pater vester celestis perfectus est.* — Matth. v, 48.

3) *Si quis vult post me venire, abneget semetipsum, et tollat crucem suam, et sequatur me.* — Matth. xvi, 24.

Si quis venit ad me, et non odit patrem suum, et matrem, et uxorem, et filios, et fratres, et sorores, adhuc autem et animam suam, non potest meus esse discipulus. — Luc. xiv, 26.

filhos, e irmãos, e irmãs, e ainda á sua própria vida, não pode ser meu discípulo. "Segundo a observação de São Basílio ⁽¹⁾, não tem isto applicação aos religiosos apenas, porquanto são mencionados até os que se ligaram pelos laços do matrimônio.

O príncipe dos Apóstolos ⁽²⁾ exortava todos os fiéis a serem santos em todo o seu proceder", lembrando-lhes a palavra de Deus ao povo antigo: "Sereis santos, porque eu sou santo". "Não ameis o mundo, nem as cousas que ha no mundo" — dizia a todos indistintamente o discípulo mais dileto ⁽³⁾. O Apóstolo das nações, indiscriminadamente, qualifica de santos a todos os fiéis e a todos declara que "foram escolhidos para serem santos ⁽⁴⁾. Dos seculares é que se trata, com toda a evidência, nesta sua exortação aos coríntios ⁽⁵⁾: "Abreviado é o tempo: os que têm mulher, sejam como se a não tivessem... e os que usam dêste mundo, como se dêle não usassem de nenhum modo, porque a figura dêste mundo passa."

4. — Os doutores interpretam essas palavras de Nosso Senhor e dos Apóstolos, no sentido de obrigação comum a todos os cristãos.

São João Crisóstomo, na sua *Apologia da vida monástica*, declara-o nestes termos:

"Quando Jesús Cristo diz: Bemaventurados os pobres de espírito, os aflitos, os mansos, os que têm fome e sede de justiça, os misericordiosos, os puros de coração, os

1) *Serm. de abdic. sæc.*

2) *Sed secundum eum qui vocavit vos, Sanctum, et ipsi in omni conversatione sancti sitis: quoniam scriptum est: Sancti eritis, quoniam Ego Sanctus sum.* — 1 Petr. i, 15-16.

3) *Nolite diligere mundum, neque ea, quæ in mundo sunt.* — 1 Joan. ii, 15.

4) *Sicut elegit nos... ut essemus sancti et immaculati in conspectu ejus in charitate.* — Eph. i, 4.

5) *Tempus breve est: reliquum est, ut et qui habent uxores, nunquam non habentes sint...; et qui utuntur hoc mundo, tanquam non utantur: præterit enim figura hujus mundi.* — 1 Cor. vii, 29-31.

pacíficos, os que sofrem perseguição por causa da justiça, os que por êle suportam todos os possíveis ultrajes ⁽¹⁾ da parte dos inimigos da fé, não nomeia o secular nem o religioso: essa distinção foi a imaginação dos homens que a inventou. Nada disse conhecem as Escrituras: querem estas que todos levem a mesma vida — solitários e casados. Escutai o que diz São Paulo — e citar São Paulo, ainda é citar Jesus Cristo... Não se contenta em estimular-nos á imitação dos discípulos: exorta-nos á imitação do Mestre. É, efetivamente, em Jesus Cristo que vai êle buscar os seu exemplos, quando nos recomenda a caridade, o esquecimento das injúrias, a modéstia. Visto, pois, ordenar-nos que imitemos não apenas os monges, não só os discípulos, mas o próprio Jesus Cristo, e ameaçar com os maiores castigos aos que O não imitarem, como poderíeis alegar ser esta perfeição demasiado alta? É altura a que se devem erguer todos os homens. Foi transtôrno da terra inteira, termos imaginado que só o monge está obrigado á perfeição da regra evangélica, podendo os demais viver no desmazêlo. Não é isto verdade, absolutamente não. A todos incumbe a mesma perfeição. Declara-o o Apóstolo e afirmo-o, ou melhor, limito-me eu a repetir a afirmação de Quem nos ha-de julgar...

É, pois, de necessidade, tanto para o secular, como para o monge, viver de modo cristão e tender á perfeição, que é a mesma para ambos, e da qual não podem decair sem que se causem ferimentos morais, tão graves para um como para outro. Acredito que dõravante ninguém o negará, por maior que seja a sua obstinação e o seu atrevimento ⁽²⁾."

A êsse testemunho, tão formal e tão eloquente, de São João Crisóstomo, acrescenta-se o de Santo Agostinho, príncipe dos doutores da Igreja latina. Explicando as

1) Matth. v. 3 - 12.

2) *Apologia da vida monást.*, liv. 3.

palavras de Jesus Cristo — "Sêde perfeitos, como é perfeito vosso Pai celestial" — assim se exprime: ⁽¹⁾ "Não cuidemos que tais palavras só têm applicação ás virgens e não ás casadas, ás viúvas e não ás que têm marido, aos religiosos e não aos vinculados pelo matrimónio, aos clérigos e não aos seculares. Toda a Igreja deve seguir a Jesus Cristo, com os seus membros todos, os quais, a exemplo do Mestre, também hão-de carregar a cruz e praticar a sua doutrina."

Um famoso Concílio ⁽²⁾, reunido em Aquisgrana, em 816, condena o errôneo e falso preconceito dos que justificavam o próprio desleixo na observância dos preceitos evangélicos, pretextando que tais preceitos só aos monges e clérigos se referiam. Mostra que só a vereda estreita conduz á vida, e que ninguém pode lá chegar, sem passar por êsse caminho; e que, por isso, tanto os seculares, como os clérigos e os monges o devem palmilhar, se quizerem ser felizes na vida futura. Prova-o com vários textos da Escritura e com as promessas que, no Batismo, faz todo o cristão de renunciar a Satanaz, ás suas pompas e ás suas obras.

O piedoso Olier, que foi proveto diretor de almas, não tolerava aos que pretendiam isentar da perfeição os simples fiéis. "Uma das suas maiores causas de pesar — refere um dos seus primeiros discípulos ⁽³⁾ — era ouvir alguém aventar esta famigerada máxima, por desgraça,

1) *Non enim hoc virgines debent audire, et maritatae non debent; aut viduae debent, et nuptae non debent; aut monachi debent, et conjugati non debent; aut clerici debent, et laici non debent. Sed universa Ecclesia, universum corpus, cuncta membra per officia propria distincta et distributa sequuntur Christum. — Serm. 47, de Divers., c. 7.*

2) *Non solum monachis et clericis, verum etiam omnibus qui christiano censentur vocabulo per hanc arctam et angustam intrandum esse viam. — Can. 114, ADEMARUS in chron. — Cfr. RICHARD, An. des Conc., ix siècle.*

3) *L'Esprit d'un direct. des âmes*, art. 6, p. 154.

tão correntia no mundo: que a perfeição só compete aos padres e religiosos, e que a gente destinada a viver no século não está obrigada a aspirar e pretender a tanto. Mas, quando chegava a saber que pessoas piedosas aprovavam êsse erro, tamanho era o seu espanto, que muitas vezes parecia, então, fóra de si. Essa é — dizia — das mais perniciosas ilusões disseminadas nos espíritos pelo demônio; é meio escogitado por sua malícia, não só para frustrar a perfeição aos homens, mas ainda para perdê-los mais facilmente, atraíndo-os á vida tibia e desmazelada. Todos os cristãos são chamados á perfeição — acrescentava — porque, sendo todos filhos de Deus, hão-de semelhar ao Pai; sendo todos membros de Jesús Cristo, e tendo todos a mesma mãe, que é a Igreja, e a mesma lei, que é o Evangelho, e o mesmo alimento, que é Jesús Cristo, e os mesmos sacramentos, que produzem as mesmas graças, enfim, a mesma glória que esperar e os mesmos castigos que temer — não há um só, que não deva tender, com todas as fôrças, para a perfeição. Por isso é que Nosso Senhor a todos dizia: “Sêde santos, porque eu o sou; sêde perfeitos, como vosso Pai celestial é perfeito.”

5. — Constitue obrigação grave esta recomendação que a todos se inculca?

Assim o pensaram vários doutores, e tal parece o alcance das palavras que referimos de São João Crisóstomo. Como êste, não formula Santo Tomaz nenhuma distinção entre seculares e religiosos, no que respeita á prática do bem que lhes é possível. A isso, por igual, estão obrigados uns e outros, embora de modo diverso ⁽¹⁾. Schram julga haver, para todos os cristãos, grave obrigação de tenderem

1) *Omnes, tam religiosi quam sæculares, tenentur aliquantulum facere quicquid boni possunt: omnibus enim communiter dicitur: Quodcumque facere potest manus tua, instanter operare* (Eccles. ix, 10). *Est tamen aliquis modus hoc præceptum implendi, quo peccatum vitatur, scilicet si homo faciat quod potest secundum quod requirit conditio sui status; etc.* — **Sum.** 2.2, q. 186, a. 2, ad 2.

para a perfeição correspondente ao seu estado ⁽¹⁾. Outros, menos severos, não reputam falta grave descurar as cousas da perfeição, e nem mesmo a habitual disposição de cometer o pecado venial. Tal é, em particular, a opinião do Cardeal Gaetano ⁽²⁾ e de Santo Afonso ⁽³⁾.

6. — Cumpre, neste ponto, determinar exactamente a doutrina.

A perfeição, como dissemos, abrange os preceitos e os conselhos. Os preceitos graves impõem-se sob pena de pecado mortal. Os outros, sob pena de pecado venial. Os conselhos como tais, não implicam pecado, nem mortal, nem venial: mera imperfeição, apenas.

Do pecado venial ou da imperfeição, relacionados com o pecado mortal, é que pode resultar a grave obrigação de evitar-se tanto o primeiro, como a segunda, ou, em outros termos, o perigo mais ou menos próximo de pecar mortalmente.

A questão, pois, vem a ser esta: pode alguém respeitar os preceitos graves e descurar os preceitos leves e os conselhos? Ou — o que vem dar no mesmo — é possível

1) *Ad hanc perfectionem in via assequibilem omnes christiani, pro statu quisque suo et gradu, sub gravi obligatione tenentur.* — **Theol. myst.**, § 20, t. 1, p. 34.

2) *De intentione vero qua quis intendit non proficere in charitate aut bonis operibus, sed solum præcepta divina servare communi modo, dicendum quod huiusmodi intentio peccatum est; quia firmando quis animum contra spirituales profectum, ponit, inquantum in se est, obicem directe Spiritui Sancto; non est autem peccatum mortale.* — **IN THOM.** 2.2, q. 186, a. 2.

3) *Queritur... an quilibet christianus graviter peccet si proponat committere omnia venialia? — Affirmant Sanches et Bonac., quia, ut docet S. Thomas, venialia de se disponunt ad mortale. — Negant vero probabilius Pal. et Anton. a Sp. Sancto, apud Salmaticenses (secluso tamen contemptu vel periculo proximo labendi in mortale, habito respectu ad præteritam experientiam). Ratio, quia revera tale propositum tantum remote conducit ad mortale.* — **Theol. moral.** lib. 4, n. 12.

evitar o pecado mortal, mantendo embora o consentido hábito do pecado venial e das imperfeições?

A disposição de cometer o pecado venial, com risco de transpor os limites e cair no pecado mortal, quer por se agravar a matéria, quer por diminuir as forças, seria implícito consentimento no pecado mortal. É, portanto, mortal, por sua natureza, semelhante disposição.

Da mesma forma, sendo os conselhos meios que facilitam e garantem a fidelidade aos preceitos, a premeditada recusa de segui-los, ainda com risco de se violarem leis essenciais, constituiria verdadeira adesão ao pecado mortal, dado que a atenção do espírito se fixasse em transgressão naturalmente grave, ou no pecado em geral. No caso de restringir-se a hipótese tão só ao pecado venial, essa recusa apenas implicaria adesão ao pecado venial.

A explicação que damos permite concluir que a decisão de descurar as cousas da perfeição pode transpor os limites do pecado mortal, como pode, outrossim, não chegar tão longe.

7. — Mais frequentemente, o que melhor escusa de pecado é a irreflexão. Renuncia-se á perfeição sem prévio intuito, por levandade e indolência espiritual. Contudo, esta negligência não deixa de constituir sério perigo, por fatalmente determinar na alma o estado de tibieza, colocando-a numa ladeira em que serão mortais as quedas, expondo-a dêste modo á eterna reprobção. Demasiado o confirma a experiência: os que se subtraem ás leis e ao cuidado da perfeição, não perseveram por muito tempo na caridade e na graça de Deus.

Scaramelli — embora propenda para a opinião do Cardeal Gaetano, o qual só reputa falta leve a premeditada desistência das cousas da perfeição — aponta os riscos a que se expõe a alma.

“Provado que todos os cristãos estão obrigados a tender para a perfeição, quero — diz êle ⁽¹⁾ — satisfazer ao previsto desejo dos que procuram saber que espécie de pecado comete o secular, o qual, sem querer perpetrar faltas graves, não considera absolutamente as faltas veniais e não tem nenhum propósito de se dar ás obras da caridade; em suma: o secular que descura inteiramente a perfeição. Respondo que se destarte procede por desprezo da perfeição, comete o pecado que não quisera, i. é, incorre em pecado mortal. Se, todavia, não o faz por desprezo, o Cardeal Gaetano é de parecer que êsse cristão negligente comete falta venial... Eu apenas direi que semelhante recusa de aplicar-se á perfeição adequada ao seu estado, conquanto o escuse do pecado, o expõe a muitas outras quedas mortais, prostrando-o na frouxidão e sujeitando a grave risco a sua eterna salvação.”

8. — Seja o que for da mera negligência, concordam todos em considerar pecado grave o desdém das cousas da perfeição.

Ouçamos São Francisco de Sales: ⁽²⁾

“Não digo, como não o diz tão pouco São Bernardo, seja pecado grave não praticar os conselhos. Certamente não, Teótimo, pois esta mesma é a diferença entre o preceito e o conselho: o preceito obriga sob pena de pecado, e o conselho convida, sem pena de pecado. Contudo, afirmo ser grande pecado desdenhar de pretender a perfeição cristã, e maior ainda desdenhar o convite de Nosso Senhor, que a ela nos chama; mas é intolerável impiedade desprezar os conselhos e os meios de a conseguir, que nos sugere Nosso Senhor. É heresia afirmar que Nosso Senhor não nos aconselha bem, e é blasfêmia dizer a Deus: “Retira-te de nós, que não queremos a ciência dos teus caminhos!” ⁽³⁾ É horrenda

1) *Dirett. Ascet.*, tratt. 1, a. 2, c. 2, n. 54, t. 1, p. 28.

2) *TRATADO DO AMOR DE DEUS*, l. 8, c. 8.

3) *Job*, XXI, 14.

Obstáculos á Perfeição

CAPÍTULO X

A tentação.

Enunciado geral dos obstáculos. — A tentação e seus graus. — A deleitação voluntária é o começo da queda interior. — Consuma-a o consentimento. — Frequência e angústia das tentações. — Não devemos desejá-las. — Podemos pedir a Deus que nos livre da tentação. — Razão e vantagens da tentação: é a condição da vida presente. — É estímulo para a virtude. — É expiação do pecado. — É prova e recompensa da fidelidade. — É meio de reabilitação. — Tentações grandes e pequenas. — Nexo entre umas e outras. — Dificuldade e mérito da assídua resistência ás tentações de pouca monta. — Maneira de combatê-las. — Como devemos proceder nas grandes tentações. — Expansão cordial e sinceridade com o diretor. — Dois princípios para averiguar se houve resistência á tentação, ou se nela consentimos.

1. — Divisamos a meta final da perfeição e as diversas etapas do caminho que para lá conduz. Cumpre-nos agora examinar os obstáculos, e os meios para superá-los. Começemos por estudar os obstáculos, para compreender melhor o alcance dos meios.

Na estrada da perfeição e da salvação, topa o homem com três grandes inimigos: dois exteriores — o demônio e o mundo; íntimo o terceiro e cúmplice dos dois primeiros — a concupiscência. O esforço que fazem êsses inimigos por abalar a vontade e arredá-la de Deus, constitue a tentação.

Tratemos, primeiro, da tentação, e, a seguir, das três fontes que a abastecem.

2. — Tentação é a proposta feita ao espírito, e o incitamento á omissão de um bem que é preciso fazer, ou á perpetração de um mal que é de mister evitar. Mais

irreverência dizer a Quem, com tanto amor e suavidade, nos convida á perfeição: “Não quero ser santo, nem perfeito, nem participar da vossa benevolência, nem seguir os conselhos que me dais para me avantajarmos na perfeição.” Pode alguém, sem pecado, deixar de seguir os conselhos, movido por outro objeto de afeição. Mas timbrar em não querer seguir os conselhos, nenhum dêles, não é possível sem desprezar a quem os dá.”

9. — Para mais realçar a estima da perfeição, faz-se mister considerar que ela situa e mantém a alma no verdadeiro objeto de sua vida e de sua felicidade. Demasiado importa a salvação, para a não garantir o mais possível, e é grosseira imprudência querer alguém cingir-se apenas ao estritamente indispensável. Na gestão dos bens materiais, censurável seria tal incúria: por que ser menos prudente e menos cuidadoso, quando se trata dos bens da alma e dos eternos interesses?

Para dizer a verdade, nem o essencial, o indispensável, está segurado. A prudência que só tem em mira a salvação, com detrimento da perfeição, não é suficiente. A lúdica prudência “não sofre os que se detêm, os que dizem: “basta, só me resta conservar-me no meu gênero de vida, não quero aspirar a perfeição mais alta, deixo aos religiosos essa incumbência, que eu por mim contento-me com o absolutamente indispensável para a eterna salvação.” Nova espécie de fuga e recuo: porquanto, para chegar á montanha, á santa Sião, cujo caminho é tão íngreme e tão reto, aos que se não esforçam por subir sempre, arrasta-os o declive e precipita-os o próprio peso. De tal modo que, na estrada da salvação, quem não corre, torna a cair; quem esmorece, logo perece; quem não faz tudo, nada faz; caminhar, enfim, a passo lento, o mesmo é que tornar inevitável a queda (1).”

1) BOSSUET, 4.º Sermão para a festa de Todos os Santos, t. 1, p. 100.

simplesmente: é a proposta do pecado e o incitamento a cometê-lo.

Cumprê, na tentação, distinguir três momentos: a proposta, a complacência e o consentimento. Ouçamos São Francisco de Sales, que descreve, com limpidez e ingênuo garbo, esta marcha gradual.

“Considerai, Filotéia, uma princeza moça extremamente amada de seu esposo; e que algum perverso, para a perder e lhe manchar o leito nupcial, lhe envia algum infame mensageiro de amor, para tratar com ela seu danado intento. Primeiramente, propõe este mensageiro á princeza a intenção de seu amo. Em segundo lugar, agrada ou desagrada á princeza a proposta e embaixada. Em terceiro lugar, consente ela, ou a rejeita. Dêste modo, Satanaz, o mundo e a carne, vendo a uma alma desposada com o Filho de Deus, lhe enviam tentações e sugestões, pelas quais: 1.º o pecado lhe é proposto; 2.º sôbre isto ela se agrada, ou desagrada; 3.º consente ou resiste — que são, em suma, os três degraus por onde se desce á iniquidade: a tentação, a deleitação e o consentimento. E posto que estas três ações se não conheçam tão manifestamente em toda a outra sorte de pecados, não deixam de conhecer-se nos pecados grandes e enormes.” (1)

Com perfeita justeza se exprime São Francisco de Sales, quando á proposta dá o nome de tentação. Para falar com propriedade, a tentação está, com efeito, inteiramente na proposta e na consequente sedução da sensibilidade. O deleite voluntário e o consentimento procedem não da própria tentação, mas da incipiente ou completa adesão ao mal proposto.

Não poderia haver pecado na proposta do mal; suposto, porém, não tenha sido livremente evocado o mau pensamento, nem provocada a ocasião.

1) *Introd. á vida dev.*, 4.ª p. e. 3.

3. — Mau é o deleite e dá comêgo á queda interior. Cumprê, no entanto, distinguir da impressão sensível a adesão voluntária. Por mais urgente que seja a sedução e o combate na parte que, tanto no corpo como na alma, está fora da alçada da vontade, enquanto esta permanecer inabalável, ao invés de haver pecado, há nessa resistência um ato de virtude, que comprova a fidelidade.

“Quanto á deleitação, que pode seguir-se á tentação — prossegue São Francisco de Sales (1) — como temos duas partes em nossa alma, uma inferior outra superior, e a inferior não segue sempre a superior, mas faz sua obra á parte; succede muitas vezes, que a parte inferior se deleita na tentação, sem o consentimento e ainda contra a vontade da superior. Esta é a contenda e guerra que São Paulo descreve quando diz que a sua carne apetece contra o espírito, e que há uma lei dos membros e outra lei do espírito, e outras cousas semelhantes.”

4. — O consentimento determina a queda. Não só o tentado se detém e se compraz na satisfação que lhe causa o mal proposto, mas ainda aceita êsse mal, e a partir dêsse momento, está consumado o pecado interno: já não é tentação, é queda. Tenha ou não tenha o ato execução externa, já na alma e perante Deus está perpetrado o pecado.

Cumprê distinguir bem estas progressivas anuências. Uns, tímidos em excesso, reputam pecado a mera proposta; outros difficilmente se exprobram as menos disfarçadas complacências, e há, até, pessoas cuja consciência só os atos externos conseguem alarmar.

5. — A tentação é o fundo da vida humana. Quem há que não saiba quanto é cruel esta contenda de nós mesmos contra nós mesmos! Sofremos todos, de certa maneira, o tormento da mãe dos Macabeus, que imola os

1) *Ibid.*, c. 3.

corpos dos próprios filhos, entranhadamente queridos, para lhes salvar as almas, ainda mais intimamente vinculadas á sua.

Inculca Nosso Senhor a incessante vigilância e a oração para evitar as surpresas da tentação ⁽¹⁾, o que é cem vezes reiterado na Escriptura. Como lograr algum descanso, quando se está suspenso por um fio sobre o abismo? E, sobretudo, quanto não dói a quem ama a Deus, ver-se de tal modo exposto a offendê-lo e perdê-lo para sempre!

Quotidiana é a refrega, e é esta continuidade que mais contribue para toldar de fastio e tristeza a vida. Cêdo cansa o sofrer, e mais cêdo ainda, a resistência ao prazer. A experiência do passado reaviva as máguas do presente e mais se agravam as angústias do futuro, por nele perdurarem as incertezas. Por último, o que se conta da humana fragilidade acaba por tornar o homem tímido e desconfiado ⁽²⁾.

6. — São tais pavores sobejamente motivados, e esta é a razão por que seria imprudente desejar as tentações, mórmente as da carne, aparentadas ás mais imperiosas propensões da natureza. Os raros exemplos que se deparam na biografia dos Santos, devem attribuir-se a especial ação do Espírito Santo, nem podem servir de norma nas condições comuns ⁽³⁾ “Não desejeis as tentações

1) *Vigilate et orate, ne intretis in tentationem.* — Matth. xxvi, 41.

2) *Nota iterum quod si viri sanctissimi humanæ fragilitate, cui confidebant, graviter peccaverunt, quid non timendum est cæteris qui ab eorum sanctitate absunt longissime?* — *Cat. Conc. trid.* P. 4, 6.^a petitião, iv.

3) *Tentationes circa vitia et peccata carnalia luxuriæ, gula, avaritiæ, vix aliquando desiderari et peti possunt, sed generaliter potius desiderari et peti debet quod discedant, juxta illud: fugite fornicationem (1 Cor. VI, 18), et juxta exemplum ejusdem S. Apostoli, qui petiit enixe ut stimulus carnis discederet a se. Quapropter exempla nonnullorum, qui in vitis patrum rogarunt*

— diz São Francisco de Sales ⁽¹⁾ — porque isto seria temeridade: mas empregai o vosso coração em esperá-las animosamente, e resistir-lhes quando vos vierem.”

7. — Podemos, ao revés, pedir a Deus que nos preserve da tentação, interpretando dêsse modo as palavras do padre-nosso — *Não nos deixeis cair em tentação* — embora, segundo Suarez ⁽¹⁾, tenha em mira esta petição principalmente as tentações a que sucumbiríamos. Quer, porém, suportemos calados estas provações, quer, a exemplo de São Paulo, roguemos que cessem — o sentimento predominante na alma há-de ser a convicção profunda que para delas triunfar é indispensável a graça divina, sem cujo apoio fatalmente sucumbiríamos.

8. — Para lhe compreender a razão e as vantagens, importa examinar a fundo o mistério da tentação, que provoca surpresa e escândalo nos espíritos menos refletidos.

Nos desígnios da Providência, é a vida presente uma prova durante a qual, o homem pelo uso ou abuso da liberdade, decide do seu eterno destino. Para o ser racional, é mais glorioso merecer o céu como prêmio, do que obtê-lo como favor inteiramente gratuito. Sem dúvida, encarados superiormente, os próprios méritos humanos são dons divinos, e quando corôa tais méritos, Deus corôa seus próprios dons, consoante a expressão de

nos patres spirituales ut non pro liberatione a spiritu fornicationis, sed pro tolerantia et victoria in hac pugna orarent, et quibus nonnulli patres suaserunt ut orarent pro restituenda hac pugna ne in tempore inciderent, non passim imitanda, sed caute sumenda sunt pro illis solum in quibus longo usu et sub judicio patris spiritualis compertum est hujusmodi foedam humiliationem plus utilitatis quam periculi affere. — SCHRAM, *Theol. myst.* § 152, schol.

1) *Introd. á vida dev.*, 3.^a p., c. 37.

2) *In tentationem noxiæ, quæ nos est superatura; de tali enim verum est postulare nos tum ne illa vincamur, tum etiam ne illam patiamur.* — *De Relig.* tr. 2, l. 3, c. 19.

Santo Agostinho ⁽¹⁾. É, contudo, verdade, que são atos déveras meritórios, cuja honra cabe a quem os pratica.

Qualquer acréscimo ao lucro sobrenatural desta vida, vem, pois, a ser divina indústria, que prepara a glória futura e a multiplica. Cumpre fazer apenas esta restrição: mantenha-se o equilíbrio entre o esforço de que é o homem capaz, e a dificuldade que deve superar. Ora, é verdade de fé que nunca somos tentados além das próprias forças — as que possuímos ou as que podemos obter mediante a oração ⁽²⁾.

A tentação é, portanto, inseparável da prova pela qual preparamos nossa eterna sorte. Vencedores — conquistaremos a glória e todos os bens. Vencidos — teremos o opróbrio e todos os males. Por isso a Escriptura proclama bemaventurado o homem sujeito á tentação, porque, superada a prova, receberá a corôa da vida ⁽³⁾.

9. — A tentação é também meio eficaz para acelerar o trabalho da virtude e tornar maior o galardão. Sem êsse estímulo, esmoreceria a alma no torpor, ou, na melhor hipótese, quedar-se-ia na estéril espontaneidade da vida natural. A tentação provoca a reflexão e intima a subir para Deus, ou descer á voragem do pecado.

10. — Se houve falta, a tentação expia a desordem do pecado, cujas nódoas purifica, impondo o sofrimento no próprio local em que se produziu a satisfação criminosa. Pelo natural pendor da sua fraqueza, tende o homem a se apartar de Deus e recair nas criaturas e em si mesmo.

1) *Si ergo Dei dona sunt bona merita tua, non Deus coronat merita tua tanquam merita tua, sed tanquam dona sua. — Lib. de grat. et lib. arb. c. 15.*

2) *Fidelis autem est Deus, qui non patietur vos tentari supra id quod potestis, sed faciet etiam cum tentatione proventum ut possitis sustinere. — 1 Cor. x, 13.*

3) *Beatus vir, qui suffert tentationem, quoniam, cum probatus fuerit, accipiet coronam vitæ, quam repromisit Deus diligentibus se. — Jac. I, 12.*

No esforço da peleja, desprende-se da servidão dos seres criados e se ergue para Deus, seu objeto único e seu bem autêntico. Dessarte, a tentação vem a ser como que o cadinho onde o homem depõe as escórias do pecado e adquire o brilho que lhe comunica a irradiação de Deus ⁽¹⁾.

11. — Nessa prova é que se reconhece e se testifica o amor sincero. Admirando exemplo deu-nos Job. Na opulência, pode o anjo mau pôr-lhe em dúvida a fidelidade; quando, porém, de tudo despojado e abandonado de todos, vítima da dor e da angústia, Job bem diz ao Senhor — já não é possível duvidar.

Por último, a tentação não é sômente a pedra de toque da virtude: é ainda o seu remate e como que a suprema recompensa. “Porque eras do agrado de Deus — diz a Tobias o anjo — foi preciso sujeitar-te á prova da tentação ⁽²⁾.” É o último lavor, que faceta o diamante e lhe confere o brilho.

12. — Segundo o belo pensamento de Santo Agostinho ⁽³⁾, o homem todo se reabilita na refrega da tentação. Inexperiente ainda, foi Adão vencido no jardim das delícias. Mas, adestrado na luta, vence na pessoa de Job estendido no monturo. No paraíso, prestou ouvidos

1) *Tamquam aurum in fornace probavit illos, et quasi holocausti hostiam accepit illos et in tempore erit respectus illorum. — Sap. III, 6.*

2) *Quia acceptus eras Deo, necesse fuit ut tentatio probaret te. — Tob. XII, 13.*

3) *Homo autem quidam jam exercitatus, natus mortalis, cum videret in stercore putris vermibus, diabolus vicit: vicit et ipse Adam, et in Job ipse, quia de genere ipsius, Job. Ergo Adam, victus in paradiso, vicit in stercore. In paradiso cum esset, audivit persuasionem mulieris, quam illi immiserat diabolus; in stercore autem cum esset, ait Evæ: Tamquam una ex insipientibus mulieribus locuta es. Ibi autem apposuit, hic responsum dedit; sum esset latus, audivit; cum esset flagellatus, vicit. — Tract. 4 in Epist. Joan. ad Parthos, n. 3.*

à voz da mulher, emissária do demônio: no monturo, repele-a, censurando-lhe a insensatez. Sucumbe na ventura: na dor, triunfa.

Em suma, é a tentação a condição normal e providencial da vida humana, fonte de merecimentos, purga de pecados, cancela do amor. Torna mais rica, mais pura, mais amante e mais amada a alma. Com misericórdia e admiranda sabedoria, deflagra-lhe Deus e modera-lhe alternativamente a violência, de tal maneira que submete á prova a alma, sem desanimá-la; fomenta-lhe a carreira, sem extenuá-la; e robor-a, sem lhe cercear a liberdade. "Assim como — diz São João Crisóstomo ⁽¹⁾ — as árvores vigorosas, ao invés de as desarraigar a furibunda ventania que as sacode, maior força lhes confere e maior solidez: assim também a santa e piedosa alma, longe de a prostrarem os assaltos da tentação, comunicam-lhe novas energias para sofrer... Não tende excessivamente as cordas o citarista com receio de rompê-las; nem as afrouxa a ponto de prejudicar a harmonia. Assim procede o Senhor, não deixando a alma nem em contínuo repouso, nem em demasiado prolongada tribulação; antes, dispondo tudo com sabedoria. Dilatado repouso amolenta: aflição contínua prostra e arroja no desespero."

13. — Antes de indicarmos a norma que devemos adoptar na resistência á tentação, cumpre-nos firmar uma distinção entre as grandes e pequenas tentações.

Conhecem-se as grandes pelo seu duplo caráter: versam sobre grave obrigação, e é difícil resistir-lhes, quer por sua violência, quer por sua duração. As pequenas visam pontos de importância menor, ou são de fácil repulsa. Por isso, em razão da escassa influência que exerce sobre o espírito e sobre a vontade, pode ser leve a tentação, embora seja considerável a matéria.

1) *Hom. das estatuas*, 4.^a hom., t. 2.

Os teólogos com razão advertem que pode a gravidade ser absoluta ou relativa. O que excita a êste com violência, deixa àquele indiferente: há, pois, tentações graves para certos indivíduos e leves para outros. Contudo, incitamentos há de mui difícil resistência: consideram-se êstes absolutamente graves, embora, por excepção, possa haver alguém que com êles se não impressione.

Quando dizemos tentações pequenas ou leves, àquelas aludimos em que a adesão não ultrapassa as raias do pecado venial.

14. — Existe um nexo natural entre as pequenas e grandes tentações. Sucumbir ás primeiras é o mesmo que convidar as segundas; combater umas com denôdo é afastar as outras.

Aponta e afirma a Escritura essa dependência: "Quem despreza as cousas pequenas, pouco e pouco chegará a cair ⁽¹⁾" Aos fariseus dizia-lhes Nosso Senhor: "Quem é fiel no pouco, também é fiel no muito; e quem no pouco é injusto, também é injusto no muito ⁽²⁾" Semelhante gradação é, aliás, natural. Satisfeitas, mais imperiosas se tornam as paixões. Ao passo que deita raízes internamente o hábito, diminue exteriormente a graça. À medida em que vamos aquiescendo, o grande inimigo das almas, que é o demônio, redobra as exigências e obsessões. Pouco, a princípio, requer, para não assustar e revoltar ⁽³⁾. Mas adianta-se paulatinamente, proporcionando as sugestões com a resistência ou a fraqueza.

É, pois, necessário combater as tentações leves e reprimir as paixões incipientes. Faz-se preciso — conforme

1) *Qui spernit modica, paulatim decidet.* — Eccli. xix, 1.

2) *Qui fidelis est in minimo, et in majori fidelis est, et qui in modico iniquus est, et in majori iniquus est.* — Luc. xvi, 10.

3) *Diabolus hominem spiritualem non statim tentat de gravibus peccatis, sed paulatim a levioribus incipit, ut postmodum ad graviora perducatur.* — S. THOMAS, *Sum.* 3 p., q. 41, a. 4.

dizem Santo Agostinho ⁽¹⁾ e São Jerônimo ⁽²⁾ — esmagar de encontro á pedra êsses párvulos de Babilônia, antes que, já crescidos, nos tenham senhoreado. Ha entre as pequenas e grandes tentações a mesma relação que existe entre a perfeição e a salvação. Renunciar á perfeição é comprometer a salvação: também ceder ás tentações menores é resvalar na ladeira que leva a infrações graves e mortais.

15. — Resistir assiduamente ás tentações leves é de extrema dificuldade e grande mérito, não tanto ponderada cada uma em separado, mas atenta a sua multiplicidade e continuidade.

“Ainda que se haja de pelejar contra as tentações graves com ânimo invencível, e a vitória que conseguirmos nos seja utilíssima — diz São Francisco de Sales ⁽³⁾ — pode, contudo, succeder que nos seja mais proveitoso combater bem com as pequenas; porque assim como as grandes excedem em qualidade, as pequenas excedem em número; e poder-se-á comparar a vitória destas com a daquelas. Os lobos e ursos são sem dúvida mais perigosos que as moscas; mas como nos não causam tanta importunidade e nojo, não exercitam tanto a nossa paciência... Enfim, estas miudas tentações... são as que continuamente exercitam aqueles mesmos, que são mais devotos e resolutos.”

No entanto, seja qual for a importunação destas escaramuças, que se renovam continuamente, a violência

1) *Quid sunt parvuli Babylonie? Nascentes malæ cupiditates. Sunt enim qui cum vetere cupiditate rixantur. Quando nascitur cupiditas, antequam robur faciat adversum te mala consuetudo, cum parvula est cupiditas, nequaquam pravæ consuetudinis robur accipiat; cum parvula est elide illam.* — *Enarr. in Psalm. 136*, n. 21.

2) *Nolo sinas cogitationem crescere. Nihil in te Babylonium. nihil confusionis adolescat. Dum parvus est hostis, interfice.* — *Ep. 22*, ad Eustoch.

3) *Introd. à vida dev.*, 4.^a p., c. 8.

a que, sob a ação diabólica, chegam certas obsessões, expõe a alma a perigos de outro gênero.

16. — A arte de combater não é a mesma para todas as tentações.

As de menor importância — como diz São Francisco de Sales — convém opor habitualmente a indiferença e o desprezo, rechassando-as internamente por um simples ato de adesão a Deus.

“Quanto, pois, a estas pequenas tentações de vaidade, suspeitas, tristeza, inveja, afeição, e outras semelhantes ninharias que, como moscas e mosquitos, nos andam passando por diante dos olhos, e uma vez nos picam nas faces, outras no nariz; como é impossível estarmos totalmente livres da sua importunidade, a melhor resistência que lhes podemos fazer, é não nos afligir, porque nada disto nos pode causar dano, ainda que nos pode enfadar; contanto que tenhamos firme resolução de querer servir a Deus. Desprezai, pois, êstes miudos assaltos, e não vos ponhais nem ainda sòmente a considerar o que querem dizer: deixai-os zunir á roda dos vossos ouvidos quanto quizerem, e andar para cá e para lá, em redor de vós, como fazem as moscas: e quando vos vierem picar, e virdes que se demoram algum tanto em vosso coração, não façais mais nada senão abaná-las meramente, não pelejando com elas, nem lhes respondendo: mas fazendo atos contrários, quaisquer que sejam, e principalmente de amor a Deus. E se me dais crédito, o melhor será não porfiardes em querer opor a virtude contrária á tentação que sentís; porque isto seria quasi o mesmo que disputar com ela: mas depois de terdes feito um ato de virtude diretamente contrária, se tiverdes ensêjo de conhecer a qualidade da tentação, voltai simplesmente o vosso coração para Jesus Cristo crucificado, e, com um ato de amor, beijai-lhe os sagrados pés...”

Isto baste, quanto ás leves e frequentes tentações: e se alguém com elas quisesse entreter-se por miúdo, mortificar-se-ia e não conseguiria nada. (1)''

17. — Outro é o modo de proceder nas tentações graves.

O primeiro movimento deve ser de resistência, pela recusa terminante (2). A vontade cabe decidir: se aquiescer, é a derrota; se resistir, a vitória. Torna-se, pois, necessário um ato interno, contrário ao mal proposto.

É de suma importância repelir a tentação prontamente, antes que tenha invadido a alma por fortes impressões. Frouxo, a princípio, faz-se mais vigoroso o ataque, e pode chegar a ser quasi irresistível (3).

A oração deve acompanhar, ou ao menos seguir de perto, o movimento de repulsa (4). A melhor tática de combate consiste em volver-se para Deus e formular em sua presença a recusa á tentação.

Os mestres da vida espiritual, na esteira de Jesús Cristo (5), todos inculcam ás almas tentadas o recurso á oração. É que a vitória só a podemos alcançar pela graça e esta é outorgada a quem a pede.

1) *Introd. à vida dev.*, 4.^a p., c. 9.

2) *De remediis adhibendis solliciti esse debemus de quibus nobis providit (Deus) ne a tentatione vincamur: inter quæ primum est resistentia cum divina gratia.* — SCHRAM, *Theol. myst.*, § 153, t. 1.

3) *Prima serpentis suggestio mollis et tenera est, et facile virtutis pede conterenda; sed si hæc invalescere negligenter permittitur, eique ad cor aditus licenter præbetur, tanta se virtute exagerrat, ut captam mentem deprimens, usque ad intolerabile robur exerescat.* — S. GREG. M., *Moral.* lib. 32, c. 16.

4) *Alterum remedium præsentissimum et potentissimum ut tentationis nobis sint proficue est humilis oratio.* — SCHRAM, *op. cit.*, § 154.

5) *Orate, ne intretis in tentationem.* — Matth. XXVI. 41.

Se a instância chega a ser demasiado intensa, pode-se — como o sugere o piedoso autor da *Imitação* (1), e o aconselha São Francisco de Sales (2) — contrabater vigorosamente com o coração, protestando em termos energicos a resolução de permanecer fiel — o que se faz quer falando com Deus, quer interpelando o tentador.

No que ás ocasiões concerne, cumpre distinguir. Em se tratando de sugestões contrárias á pureza, é de regra desviar-se e fugir. Dá-se o mesmo com as ocasiões de pecar por excessiva afeição e amizade. Sendo porém de inquietação, de antipatia ou de ódio a sugestão diabólica, é quasi sempre melhor afrontar a ocasião e superar a impressão natural, mediante um ato contrário da vontade.

A regra, parece, pois, ser esta: fugir do prazer, combater de frente a repugnância (3).

Em nenhum dos dois casos, e ainda menos no primeiro, convém discutir com a tentação. É preferível desviar o espírito para occupaões, que dissipam o tumulto e o perigo (4).

18. — São Francisco de Sales classifica entre os mais efficazes preservativos, a inteira sinceridade com o diretor de consciência.

“O maior remédio contra todas as tentações grandes ou pequenas — diz elle (5) — é manifestar o próprio

1) *Sibi imputa, cum mala inserit et immunda. Dicito illi: Fede immune spiritus, erubescet, miser: valde immundus es tu qui talia inferis auribus meis, etc.* — Lib. 3, c. 6, n. 4.

2) Em vez de disputar com o inimigo por palavras, fazei que se arroje sobre elle com todo o vigor vossa parte afetiva, bradando com voz interna e externa juntas ambas: ah! traidor! ah! desgraçado! Abandonaste a Igreja dos Anjos e queres que eu abandone a dos Santos! etc. — *Carta a Santa Chantal* — *Cart. espir.*, l. 2, 1.^a, t. 1.

3) SCARAMELLI, *Dirett. Ascet.*, tr. 2, a. 2, c. 6, n. 409, t. 1.

4) S. FRANCISCO DE SALES, *Introd. á vida dev.*, 4.^a p., c. 7.

5) *Ibidem.*

coração, e comunicar as sugestões, sentimentos e afetos que tivermos, com o nosso diretor; porque notai que a primeira condição que o inimigo propõe á alma que êle quer enganar, é o silêncio: como fazem os que querem enganar as mulheres casadas e donzelas, que no primeiro invite lhes proíbem que aos pais e maridos contem suas propostas: pelo contrário, Deus em suas inspirações, requer sôbre todas as cousas, que nós as façamos reconhecer pelos nossos superiores e diretores."

19. — Muitas almas provadas pela tentação, sentem-se inquietas e incapazes de averiguar, na confusão causada por tais assaltos, se aquiesceram ou resistiram.

Só de casos duvidosos aquí tratamos, não daqueles de cuja repulsa ou consentimento há plena consciência.

A respeito dêssa perplexidade, formulam os teólogos duas regras, que pode seguir com segurança quer o penitente, quer o diretor.

Se a pessoa tentada tem horror ao pecado, em particular ao pecado a que a induzia a tentação — e, com maior razão, se é pessoa escrupulosa — pode-se, na dúvida, presumir que não consentiu.

Se, ao contrário, tem o hábito de não repelir as sugestões malignas, precipuamente as sôbre que versa a dúvida, é provável que tenha succumbido.

"Concluamos, pois — diz Scaramelli ⁽¹⁾ — pela doutrina geral que nos ensinam os teólogos a tal respeito, e que está nos dois princípios seguintes: quando a pessoa que duvida se aquiesceu a uma tentação interior, é de consciência larga, e succumbe com frequência a sugestões dêsse gênero — tem contra si a presunção de culpabilidade, e por isso deve julgar-se culpada.

Quando, ao revés, tem a consciência tão delicada, que habitualmente repele todos os maus pensamentos e afeições — a presunção lhe é favorável. Pelo conseguinte,

1) *Dirett. Ascet.*, tr. 2, a. 11, c. n. 456, t. 1.

deve, por via de regra, considerar-se isenta de pleno e deliberado consentimento. Mas, se esta pessoa é escrupulosa, é preciso que tenha por certo, moralmente falando, não ter dado consentimento perfeito, nem cometido pecado mortal."

Essa teologia é de fácil justificação.

Quando agimos de acôrdo com os pensamentos e impressões habituais, os atos internos passam quasi sempre despercebidos, por ser próprio do hábito embotar a consciência dos atos praticados na sua esfera.

Ao contrário, para reagir contra o hábito, faz-se preciso um movimento e um esforço, que determinam um sentimento, de tanto maior intensidade, quanto mais forte é a resistência.

Pode-se, pois estabelecer êste princípio: o ato praticado na direção do hábito, tem algo de inconsciente; e o praticado em sentido oposto deve deixar vestígio na lembrança.

A dúvida é comparável á inconsciência, porquanto supõe ausência na mente de qualquer impressão exata do que se faz com liberdade. E, portanto, razoável inferir que o ato se conformou ao hábito. Resta indagar do estado habitual: se é o de resistência, podemos concluir que resistimos; se é o de condescendência, devemos presumir que succumbimos.

CAPÍTULO XI

Da concupiscência em geral.

A concupiscência, fonte primeira das tentações. — Noção. — Abrange todas as paixões. — Enumeração e genealogia das paixões. — Não são más por sua natureza. — Ainda quando desordenadas, só se tornam formalmente pecado, pela aquiescência da vontade. — Na linguagem da Escritura e dos doutores, a concupiscência é tida como foco de pecado. — Origina-se do excessivo amor próprio. — É fruto do pecado original. — Combater a concupiscência é a principal tarefa da perfeição.

1. — A concupiscência é a causa primeira das tentações, em todas suposta e por todas movimentada. A tentação necessariamente se verifica no sujeito tentado: ora, a concupiscência com êste se identifica; os demais agentes da tentação, meramente extrínsecos, limitam-se a pôr em ação o princípio íntimo, para dar o assalto á vontade e fazê-la cair.

Convém, pois, tratar primeiro da concupiscência.

8. — Depois de Aristóteles ⁽¹⁾, assim a define Santo Tomaz ⁽²⁾: apetite deleitável; ou, em outros termos: apetite do prazer.

É apetite, a saber: natural tendência para um objeto; apetite que reclama o prazer, i. é, o desafôgo, a expansão causada pela posse do objeto cubiçado. Para se ter a noção completa de concupiscência, cumpre acrescentar que êsse movimento é espontâneo e se antecipa á razão e á vontade. Em si mesmo é um *motus primo-*

primus, no dizer da Escolástica, o qual só se torna livre pela ulterior adesão da vontade.

Nossa natureza, dupla nos seus elementos, requer duplo gênero de objetos, correspondentes uns á parte sensível, outros á parte intelectual. O apetite concupiscível tende, pois, para os bens reclamados pela sensibilidade, ou exigidos pelo espírito. A primeira tendência tem sua sede principal no corpo e é comum ao homem e ao irracional. A segunda é própria do homem, dotado como de pensamento e razão, e reside sobretudo na alma. Não obstante, o corpo e a alma estão de tal modo unidos, que só pela alma tem o corpo vida, movimento e sensação; e o corpo exerce na alma certa influência, mesclando algo de sensível nas operações mais espirituais.

A concupiscência designa antes o deleite meramente sensível e animal, mas compreende também a deleitação intelectual, que, por sua vez, se torna sensível, por efeito da harmonia existente entre a alma e o corpo. Daí provém o termo concupiscência, que significa: desejar conjuntamente com outrem — *cum cupere* ⁽¹⁾.

3. — Assim entendida, na sua mais alta generalidade, estende-se a concupiscência a todas as paixões e, pelo conseguinte, no tocante á vida perfeita, paixões e concupiscência estão em relação idêntica. Convém, pois, tratar aqui das paixões.

As paixões são movimentos do apetite sensível para alcançar o objeto deleitável, ou para remover o obstáculo que impede a posse de tal objeto. Duas são as espécies de apetite: o *concupiscível* e o *irascível*. O primeiro corre para o objeto. O segundo luta contra os empecilhos. Na

1) *Bonum secundum sensum est bonum totius conjuncti. Talis autem delectationis appetitus videtur esse concupiscentia quæ simul pertineat et ad animam et ad corpus, ut ipsum nomen concupiscentiæ sonat. Unde concupiscentia, proprie loquendo, est in appetitu sensitivo, et in vi concupisibili, quæ ab ea denominatur.* — S. THOMAS, *Sum.* 1.2, q. 30, a. 1.

1) Ἡ γὰρ ἐπιθυμία τοῦ ἡδέος ἐστὶν ὀρεξις. — RHET. I. 1, c. 11.

2) *Concupiscentia est appetitus delectabilis.* — *Sum.* 1.2, q. 30, a. 1.

realidade, ambos se reduzem á concupiscência, que só combate e resiste, com o propósito de lograr a posse do bem almejado.

Por isso ensina Santo Tomaz que os movimentos do apetite irascível têm princípio e termo no apetite concupiscível ⁽¹⁾, e que êste, ao cabo de contas, se reduz ao amor próprio, o qual vem a ser, destarte, princípio gerador de todas as paixões ⁽²⁾.

4. — Enumeram-se habitualmente onze paixões, que vamos referir e definir por ordem.

“O amor é a paixão de se unir a algum objeto: um alimento saboroso, o exercício da caça. Esta paixão faz com que gostemos de ter essas cousas e delas nos apossemos.

O ódio, ao contrário, é a paixão de afastar de nós algum objeto: odeio o sofrimento, odeio o trabalho, odeio um remédio por seu mau gosto, odeio tal indivíduo que me causa mal, e meu espírito se afasta dêle naturalmente.

O desejo é a paixão que nos impele a buscar o de que gostamos, quando não o temos presente.

A aversão, também chamada fuga ou antipatia, é a paixão de impedir a aproximação do objeto que detestamos.

A alegria é a paixão que faz a alma gozar do bem presente e nele descansar.

A tristeza é a paixão que leva a alma, atormentada pelo mal presente, a afastar-se dêle quanto possível e afligir-se.

Até aquí, para se excitarem as paixões, foi bastante a só presença ou ausência do objeto. Nas cinco seguintes

1) *Sic patet quod passiones irascibilis et principium habent a passionibus concupiscibilis, et in passionibus concupiscibilis terminantur. — Sum. 1.2, q. 25, a. 1.*

2) *Sed contra est quod August. dicit (Civ. Dei, lib. 14, c. 7-9)*

quod “omnes passiones ex amore causantur; amor enim, inhians habere, quod amat, cupiditas est; id autem habens eoque fruens laetitiam est”. Amor ergo est prima passionum concupiscibilis. — Ibid., a. 2.

além da presença ou ausência do objeto, sobrevém a dificuldade.

A audácia, a ousadia, a coragem, é a paixão pela qual se esforça a alma por unir-se ao objeto desejado, cuja obtenção é difficil.

O temor é a paixão pela qual a alma se desvia de algum mal, que é difficil evitar.

A esperança é a paixão que surge na alma, quando o objeto querido é de possível, posto que difficil, aquisição. Quando esta é fácil ou garantida, há gozo por antecipação e reina a alegria.

O desespero, ao revés, é a paixão que na alma se origina quando erê impossível a obtenção do objeto querido.

A cólera é a paixão pela qual nos esforçamos em repelir com violência a quem nos faz mal ou nos empenhamos na vingança. A cólera não tem contrário, salvo se quisermos classificar entre as paixões a tendência a retribuir o bem que nos fazem. Cumpre, todavia, classificá-la entre as virtudes, porquanto não se vê nessa tendência a emoção e o tumulto provocados pela paixão.

As seis primeiras paixões, que só presuppõem a presença ou ausência do objeto, prendem-nas os antigos filósofos ao apetite a que dão êles o nome de concupiscível. As cinco restantes, onde á presença ou ausência do objeto sobrevém a dificuldade, agregam-nas ao apetite que êles denominam irascível.

Além destas onze paixões principais, ha também a vergonha, a inveja, a emulação, a admiração, o espanto, e outras semelhantes, relacionadas todas com as que enumeramos. A vergonha é tristeza ou temor de se ver exposto ao ódio ou ao desprezo, por causa de falta ou defeito natural, que se deseja encobrir ou justificar. A inveja é a tristeza que nos causa o bem do próximo, e o temor que, possuindo-o êle, fiquemos nós privados dêsse



bem; ou o desespero de obter um bem que já vemos possuído por outrem, com forte propensão para odiar a quem julgamos ser causa desta privação. A emulação que surge no homem de brio, quando vê alguém fazer atos de importância, compreende a esperança de poder também fazê-los e um sentimento de audácia, que induz a empreendê-los com toda a confiança. A admiração e o espanto abrangem a alegria de ter visto algo de extraordinário, com o desejo de conhecer-lhe a causa e as consequências ou o temor que sob êsse novo objeto não se oculte algum perigo e a inquietação causada pela dificuldade de o averiguar; o que torna como que imóvel e inerte — o que se quer significar quando se diz: ficar pasmo. A intranquilidade, a preocupação, o medo, o assombro, o horror e o pavor, são apenas diferentes graus e efeitos do temor. Quem não tem segurança do bem que pretende, ou que possui, inquieta-se; em se agravando o perigo, causa-lhe êste importunos cuidados; tornando-se maior a pressão do mal tem medo; se o medo o perturba e o faz tremer, é assombro e horror; e se dêle se apodera o medo de tal forma que o deixa como que desvairado, já é pavor.

Por onde manifestamente se vê que, consideradas sob qualquer aspeto e qualquer que seja o seu número, as paixões sempre se reduzem a estas onze que deixamos explicadas.

Examinando o que se dá conosco, podemos até dizer que todas as nossas paixões têm seu único centro no amor, o qual a todas contém e a todas estimula. O ódio que votamos a algum objeto, provém do amor que dedicamos a outro: não odeio a doença, senão porque amo a saúde; não tenho aversão a alguém, senão por ser êle obstáculo á posse daquilo que tanto quero. O desejo é apenas amor que se estende ao bem que não se possui, como a alegria é um amor que se prende ao bem possuído.

A fuga, a tristeza é amor, constrangido a se apartar do mal que o priva do seu bem e lhe causa aflicção. A audácia é amor que para possuir o objeto amado empreende cousas as mais dificultosas; e o temor é amor que, ameaçado de perder o objeto almejado, com tal perigo se perturba. A esperança é amor que se lisonjeia de possuir o objeto amado; e o desespero é amor que se aflige de se vêr privado para sempre do objeto querido, o que lhe produz insensível desânimo. A cólera é amor irritado contra quem pretende privá-lo do seu bem, que se esforça por defender. Em suma: suprimido o amor, já não ha paixões; posto o amor, nascem todas.

Houve, no entanto quem reputasse a admiração como a paixão primeira, porque nasce da primeira surpresa causada por algum novo objeto, antes de qualquer intervenção de amor ou de ódio. Mas se tal surpresa não vai além da mera admiração do que parece novo, não produz emoção nem, pelo conseguinte, paixão nenhuma. Se causa emoção, deixamos observado que pertence ás paixões já explicadas. Faz-se, pois, mister persistir em manter o amor como paixão principal e fonte das demais.

Aí está como um pouco de reflexão sobre nós mesmos nos dará o conhecimento das nossas paixões, á medida que se vão manifestando á alma ⁽¹⁾."

Santo Tomaz, embora reconheça, como o já referido Bossuet, que as paixões se originam do amor, reduzê-as, contudo, e coordena-as todas as quatro principais, cujas duas primeiras — a alegria e a tristeza — pertencem ao apetite concupiscível; e as duas restantes — a esperança e o temor — dependem do apetite irascível ⁽²⁾.

1) BOSSUET, *Connaissance de Dieu et de soi-même*, c. 1, n. 6.

2) *Dicendum quod hæ quatuor passioncs communiter principales esse dicuntur. Quarum duæ, scilicet gaudium et tristitia, principales dicuntur quia sunt completivæ et finales simpliciter respectu omnium passionum; unde ad omnes passioncs consequuntur, ut dicitur (Eth. 1. 2, c. 5). Timor autem et opca sunt principales,*

5. — Consideradas em si mesmas, não são más nem a concupiscência ⁽¹⁾, nem as paixões ⁽²⁾ por ela geradas. Por sua natureza, são apenas energia íntima que faz o homem sair de si para procurar o objeto de sua vida e defender-lhe a posse. Quando êsse movimento obedece á razão, é bom e honesto; quando se lhe opõe, é mau e ilícito.

6. — Mas ainda quando desordenado e contrário á razão, o referido movimento não é mau senão materialmente, enquanto a vontade o não aprova. O livre consentimento da vontade é que o torna formalmente mau.

Em virtude dêste mesmo princípio, a espontânea impressão do bem só é meritória quando aceita e como que adoptada pela vontade.

non quidem quasi completivæ simpliciter, sed quia sunt completivæ in genere motus appetitivi ad aliquid. Nam respectu boni incipit motus in amore, et procedit in desiderium, et terminatur in spe; respectu vero mali, incipit in odio, et procedit ad fugam, et terminatur in timore. Et ideo solet harum quatuor passionum numerus accipi secundum differentiam præsentis et futuri, motus enim respicit futurum, sed quis est in aliquo præsentis. De bono igitur præsentis est gaudium, de malo præsentis est tristitia; de bono futuro est spes, de malo futuro est timor. Omnes autem aliæ passiones, quæ sunt de bono vel de malo præsentis vel futuro, ad has complete reducuntur. — Sum. 1.2, q. 25, a. 4.

1) *Dicendum est ergo aliquas delectationes esse bonas, et aliquas esse malas. Est enim delectatio quies appetitivæ virtutis in aliquo bono amato, et consequens aliquam operationem. Unde hujus ratio duplex accipi potest: una quidem ex parte boni in quo aliquis quiescens delectatur: bonum enim et malum in moralibus dicitur secundum quod convenit rationi vel discordat ab ea.*

Et in moralibus est quædam delectatio bona secundum quod appetitus superior vel inferior requiescit in eo quod convenit rationi; et quædam est mala ex eo quod quiescit in eo quod a ratione discordat et a lege Dei. — s. TOMAZ, Ib. q. 34, a. 1.

2) *Passiones quæ in bonum tendunt, si sit verum bonum, sunt bonæ, et similiter quæ a vero malo recedunt; e converso autem passiones quæ sunt per recessum a bono et per accessum ad malum, sunt malæ. — Ib. q. 24, a. 4, ad 2.*

É, pois, necessário distinguir duas partes no homem, uma das quais obedece ao instinto e outra, á liberdade. Na linguagem da espiritualidade, tem a primeira o nome de parte inferior, e a segunda é chamada parte superior. O bem e o mal sempre se consumam na região da liberdade, e quaisquer que sejam as desordens e tumultos da parte sujeita ao instinto, enquanto a parte superior da alma lhes não dá a sua adesão, não é possível haver pecado.

7. — Na Escritura e em todos os doutores cristãos, o termo concupiscência é tomado á má parte, e significa o pendor de nossa depravada natureza para os torpes deleites. Os apóstolos, nas suas epístolas, e de modo particular, São Paulo, que insiste no assunto, apontam-na como o foco do pecado ⁽¹⁾.

Dos Santos Padres basta referir esta página de Bossuet, na obra em que magistralmente lhes fixa e aprofunda a doutrina.

“Cumprer observar que todos os trechos (e são inúmeros) em que se mostra a concupiscência como um mal procedente de Adão e que nos é inerente, fazem vêr em todos os homens o fundo do pecado original, porquanto é a concupiscência aquêle mal de que São Paulo deixou

1) *Non ergo regnet peccatum... ut obediat concupiscentiis ejus. — Rom. VI, 12 — Concupiscentiam nesciebam nisi lex diceret: Non concupisces. — Ibid. VII, 7. — Carnem suam crucifixerunt cum vitis et concupiscentiis. — Gal. V, 24. — Mortificate ergo membra vestra... concupiscentiam malam. — Col. III, 5. — Unusquisque vero tentatur a concupiscentia sua abstractus et illectus. — Jac. I, 14. — Concupiscentia, cum conceperit, parit peccatum. — Ibid. I, 15. — Unde bella et lites in vobis? Nonne hinc? ex concupiscentiis, etc. — Ibid. IV, 1. — Ut in concupiscentiis vestris insumatis. — Ibid. IV, 3. — Fugientes, quæ in mundo est, concupiscentiæ corruptionem. — 2 Petr. I, 4. — Qui post carnem in concupiscentia immunditiae ambulant. — Ibid. II. — Juxta proprias concupiscentias ambulantes. — Ibid. III, 3. — Omne quod est in mundo, concupiscentia carnis est, et concupiscentia oculorum. — 1 Joan. II, 16. — Et mundus transit et concupiscentia ejus. — Ibid. II, 17.*

dito: *Está o mal dentro de mim, ou o mal me está pegado, inerente — Malum mihi adjacet* ⁽¹⁾. Apoiado nesse texto e em outros muitos, demonstra o Cardeal Belarmino *ser má a concupiscência* ⁽²⁾. Inseparável do nosso nascimento, e proveniente, com a vida, do pecador Adão, com este nos unifica nessa qualidade e contém em si mesma todo o seu pecado. Por isso Clemente Alexandrino denominava-a *impiedade*.

E São Gregório Nazianzeno dizia que ela *cubiçava constantemente o fruto proibido* ⁽³⁾.

Explicando o sentido em que se lhe pode dar o nome de pecado, o Concílio Tridentino decide que não o é verdadeiramente e propriamente: *non vere et proprie*, isso, porém nos batizados, *in renatis* ⁽⁴⁾; o que parece indicar que nos demais e antes dêste sacramento, é pecado verdadeira e propriamente dito; tanto por dominar nas almas ainda não justificadas pela graça, nas quais introduz radical desordem; quanto por ser ela o sujeito a que se prende a falta de Adão e o pecado original. Essa é a doutrina de Santo Agostinho, o qual, como já vimos e melhor ainda veremos, nada acrescenta à tradição dos Santos que o precederam ⁽⁵⁾.

8. — A fonte da concupiscência depravada é o exclusivo amor próprio.

Qualquer criatura, por provir do nada, traz consigo um fundo de fraqueza que a inclina a se desprender de Deus, regra eterna e indefetível, para a si mesma se arvorar em regra própria. “Ainda que seja difícil averiguar — diz Bossuet a respeito de Adão ⁽⁶⁾ — por

1) Rom. vii, 21.

2) *De amiss. grat. et stat. pecc.*, l. 6, c. 14.

3) *Carm.* t. 1.

4) Sess. v. Can. 5.

5) *Défense de la Trad.*, l. 8, c. 27.

6) *Élèv. sur les myst.*, 6.º sem., 1.º élév.

onde pode ter penetrado o pecado, ao homem basta-lhe ter sido extraído do nada, para lhe trazer consigo a capacidade”. É, pois, o amor próprio a causa de todos os nossos pecados.

Mas esta inata e fundamental fraqueza da criatura, que a expõe á queda, não é a concupiscência. Antes do pecado, era o homem inteiramente senhor de si, para agir a seu gôsto. Podia cair, sem que nenhuma influência quer externa, quer interna o inclinasse para o mal. Causa nenhuma — a não ser este pêso do nada. Imperava soberana a razão: nada se lhe antecipava, nada a desdinhava. E, não obstante, o homem caiu.

9. — Desde o pecado original, e por efeito dêsse pecado, agravou-se o pendor para o mal e foi propriamente depois dessa queda que a natureza humana se viu presa da concupiscência. No estado de inocência, os apetites da alma e do corpo estavam sujeitos á razão, e a vontade se encaminhava para o bem, com plena facilidade e equilíbrio perfeito. O pecado rompeu êsse equilíbrio e destruiu essa facilidade. Agora, perpetra o homem o mal que não quer — consoante a expressão de São Paulo ⁽¹⁾ — e em balde deseja o bem que não consegue fazer.

Diz Bossuet: “Nada mais verdadeiro daquilo que já deixamos ponderado, a saber: quem conhece de modo perfeito a concupiscência, também conhece êste pecado da nossa natureza. Por isso reúne Santo Agostinho ambas as cousas em todos os seus escritos, particularmente nos livros contra Julianos ⁽²⁾, por onde faz vêr que os antigos todos reconheceram o pecado original por terem reconhecido a concupiscência; porquanto reconhecerem a o mesmo é que reconhecer em todos os homens, desde o

1) *Non enim quod volo bonum, hoc facio, sed quod nolo malum, hoc ago.* — Rom. vii, 19.

2) *Contr. Jul.* l. 2, c. 7.

momento da concepção, essa desordem radical, que tão sensivelmente se patenteia com o correr dos anos, a ponto de o terem averiguado até os filósofos pagãos. É, pois, verdade que todos os homens trazem na rebeldia dos sentidos um segredo e natural vestígio do antigo pecado que infeccionou a natureza inteira ⁽¹⁾.”

10. — Dêsse geral movimento de revolta é que provém o fastio e a extrema dificuldade para as cousas espirituais e divinas, e, pelo conseguinte, combater a concupiscência vem a ser a principal tarefa da perfeição. Mas a contenda é particularmente renhida e penoso o esforço na via purgativa, por ser êste, como dissemos, o período das tentações ou, o que vem dar no mesmo, da resistência aos assaltos das paixões oriundas da concupiscência.

1) *Défense de la Trad.*, l. 9, c. 11.

CAPÍTULO XII

Concupiscências diversas.

1.º ORGULHO

As três formas da concupiscência. — Noção do orgulho e suas diversas manifestações. — Seus doze graus. — Adão pecou por orgulho e nos transmitiu a moléstia. — Por sua natureza, é o maior dos pecados. — É a raiz de todos os pecados. — É o maior obstáculo à perfeição. — O primeiro remédio é considerar o nada da criatura e a grandeza de Deus. — Outro consiste em ponderar quanto aos homens é odioso. — Castigos do orgulho: loucura e incontinência. — O orgulho suprime a graça. — Eficacíssimo remédio: a oração.

1. — Estudemos agora as feições diversas que toma em nós a concupiscência, ou o pendor para o mal, que herdamos do nosso primeiro pai.

O movimento da depravada concupiscência arrasta a dupla revolta: á revolta da alma contra Deus, pelo orgulho, e á revolta da carne contra o espírito, pela sensualidade. O orgulho e a sensualidade alimentam-se com a posse e o uso das riquezas, a que também a alma, por extranha aberração, acaba por aderir, arvorando-as em fim.

“Não é possível compreender a queda do homem, sem conhecer a situação da alma racional e a posição que naturalmente ocupa, entre as cousas a que se dá o nome de bens.

Há, em primeiro lugar, o bem supremo, que é Deus, em redor do qual se movem todas as virtudes: aí está a felicidade da natureza racional. Há, em último lugar, os bens inferiores — objetos sensíveis e materiais — que podem impressionar a alma racional. Entre estas duas

categorias de bens, situa-se a alma, capaz, por seu livre alvedrio, de erguer-se aos primeiros, ou rebaixar-se até os últimos. Ocupa, destarte, uma posição como que intermediária entre tudo o que é bom.

Por seu estado, é a alma, depois de Deus, o mais excelente dos bens: infinitamente inferior a Deus e incomparavelmente superior a todos os objetos sensíveis, aos quais — desvinculada de Deus — não pode aderir, sem queda fragorosa. Mas, para tão fundo precipitar-se, é preciso, por assim dizer, que a atravessasse o meio, passando por si mesma. Com efeito, abaixo de Deus — a Quem se deve unir para lograr a felicidade — nada há mais excelente do que ela própria, feita á imagem do Criador. Cai, pois, em si mesma; e muito bem diz Santo Agostinho ⁽¹⁾ que *desprendendo-se de Deus e precipitando-se do alto, o homem cai primeiro em si mesmo*. Aí chegado, já sem fôrgas, cai fatalmente mais baixo e, incapaz de se deter, os desejos se lhe dispersam por todos os objetos sensíveis e inferiores, que o reduzem ao captivo. Efetivamente, escravo do corpo sujeito ás cousas externas e inferiores, vê-se constringido a mendigar de tais objetos os prazeres que são o quinhão dos sentidos.

Aí está, pois, toda a queda do homem: como a água que, de elevada montanha, corre primeiro sôbre o alto rochedo, de onde se dispersa, por assim dizer, ao infinito, e se despenha no mais fundo abismo — assim a alma racional cai de Deus em si mesma e se precipita no que de mais ínfimo existe.

Essa é uma verdadeira imagem da queda da nossa natureza. Sentimos-lhe o último efeito no corpo, que nos oprime, e nos prazeres sensíveis, que nos captivam. Estamos abaixo de tudo isso e devéras escravizados á

1) *De Civ. Dei*, l. 14, c. 13.

natureza corpórea, nós que tínhamos sido feitos para a dominar. Tal o extremo de nossa queda ⁽¹⁾.”

2. — Portanto, cai primeiro o homem sôbre si mesmo. É o orgulho.

Orgulho é o desordenado amor á própria superioridade. Os latinos denominavam-no *superbia* ⁽²⁾, a *soberba* ⁽³⁾; e os gregos serviam-se de termo análogo, equivalente a sobrefulgência ⁽⁴⁾.

Verifica-se esta anormal eminência no conceito que faz o homem de si mesmo e dos outros.

Quanto a si mesmo, excessiva complacência nos bens que possui e tendência a atribuir ao próprio merecimento o que é méra doação da divina liberalidade. Mais frequentemente: aberração que o leva a se arrogar qualidades imaginárias ⁽⁵⁾.

Essa entumescência egoísta adquire tantas formas quantos são os bens possuídos, reais ou aparentes. Do espírito, todos os aspetos sob os quais se manifesta a inteligência: a perspicácia, o raciocínio, a memória, a imaginação, a ciência, as artes, a palavra, a graça a vivacidade; a vontade com as suas qualidades e até com os seus defeitos, quando são brilhantes; a sensibilidade, com suas delicadezas e excessos. Do corpo: a fôrça, a

1) *Traité de la Concupiscence*, c. 15.

2) Cujo étimo parece dever ser este: *Super-velle-ire*.

3) *Dicendum quod superbia nominatur ex eo quod aliquis per voluntatem tendit supra id quod est... Qui enim vult supergredi quod est, superbus est.* — S. THOMAS, *Sum.* 2.2, q. 162, a. 1.

4) ὑπερηφανία.

5) *Quatuor quippe sunt species, quibus tumor arrogantium demonstratur: cum bonum aut a semetipsis habere se aestimant, aut sibi datum desuper credunt, pro suis se hoc accepisse meritis putant; aut certe cum jactant se habere quod non habent; aut despectis ceteris, singulariter videri appetunt habere quod habent.* — S. GREG. *M. Moral.* l. 22, c. 4. — Cfr. S. TOMAZ, *Sum.* 2.2, q. 162, a. 4.

saúde, a beleza, os adornos. Dos bens exteriores: sangue, relações, autoridade e poder.

A respeito dos outros, induz o orgulho a se conferir a primazia e desdenhar os demais. Quando topa com obstáculos, explode pelo ciume, pelo ódio, pela maledicência, pela calúnia, pelo juízo temerário; em suma: por tudo quanto aos outros rebaixa e dá relêvo à própria superioridade. É o imoderado desejo de mostrar-se, de provocar a atenção, a estima, o elogio. É o desgosto de não ser reparado e sobretudo o horror de ser desprezado.

Daí os pavores do respeito humano e as baixezas para captar a opinião. A necessidade de dominar é a mais acerba forma do orgulho. O ciume é seu companheiro habitual, que o atormenta com o bem e as vantagens alheias.

3. — São doze os varios indícios e os graus diversos em que se mostra o orgulho e correspondem, no dizer de São Bernardo ⁽¹⁾, aos doze graus da humildade, indicados na Regra de São Bento ⁽²⁾. O angélico doutor ⁽³⁾

1) *De grad. humilit.*, c. 10 - 21.

2) *Reg.* c. 7.

3) *Illa autem duodecim quae ponit Bernardus sumuntur per oppositum ad duodecim gradus humilitatis de quibus supra habitum est (q. 161, a. 6). Nam primus gradus humilitatis est "corde et corpore semper humilitatem ostendere, defixis in terram aspectibus"; cui opponitur curiositas, per quam aliquis curiose ubique et inordinate circumspicit. Secundus gradus humilitatis est "ut pauca verba et rationabilia loquatur aliquis non clamosa voce"; contra quam opponitur levitas mentis, per quam scilicet homo superbe se habet in verbo. Tertius gradus humilitatis est "ut non sit facilis et promptus in risu"; cui opponitur inepta lætitia. Quartus gradus humilitatis est "taciturnitas usque ad interrogationem"; cui opponitur jactantia. Quintus gradus humilitatis est "tenere quod communis regula monasterii habet"; cui opponitur singularitas, per quam scilicet aliquis sanctorum vult apparere. Sextus gradus humilitatis est "credere et pronuntiare se omnibus viliores"; cui opponitur arrogantia, per quam scilicet homo se aliis præfert. Septimus gradus humilitatis est "ad omnia inutilem et indignum*

admite e justifica a nomenclatura, embora advirta que abrange certos antecedentes e consequentes do orgulho e da humildade.

Damo-la aqui em síntese.

O primeiro grau do orgulho é a curiosidade, á qual a humildade opõe a modéstia do olhar. O segundo é a leviandade de espírito, cujo remédio é a palavra rara, sensata e reservada. O terceiro é a alegria tola, a que se contrapõe a vigilância no refrrear o riso. O quarto é a jactância, que se corrige pelo silêncio, quando não se é interrogado. O quinto é a singularidade, que desaparece com o retraimento na regra e vida comum. O sexto é a arrogância, a que responde a humildade com o desdém de si mesmo. O sétimo é a presunção, que de tudo se julga capaz, quando, ao contrário, o coração humilde se reputa indigno e inútil. O oitavo é a presteza em justificar-se de alguma falta, ao passo que a humildade não hesita em confessá-la. O nono é a confissão simulada para subtrair-se á penitência, contraposta á paciência que a humildade inculca para expiação dos pecados cometidos. O décimo é a revolta, a que se opõe a obediência. O undécimo é a independência, á qual se renuncia pela submissão á vontade de outrem. Finalmente,

se confiteri et credere"; cui opponitur præsumptio, per quam scilicet aliquis reputat se sufficientem ad majora. Octavus gradus humilitatis est "confessio peccatorum"; cui opponitur defensio eorumdem. Nonus gradus humilitatis est "in duris et asperis patientiam amplecti"; cui opponitur simulata confessio... Decimus gradus humilitatis est "obedientia", cui opponitur rebellio. Undecimus gradus humilitatis est "ut homo non delectetur facere propriam voluntatem"; cui opponitur libertas, per quam scilicet homo delectatur libere facere quod vult. Ultimus autem gradus humilitatis est "timor Dei"; cui opponitur peccandi consuetudo, quae implicat Dei contemptum. In his autem duodecim gradibus tanguntur non solum superbiae species, sed etiam quedam antecedentia et consequentia, sicut etiam (supra) de humilitate dictum est. — Sum. 2. 2, q. 162, a. 4, ad 4.

o duodécimo é o hábito do pecado, ao qual, na humildade, se embarga com o temor de Deus.

Estes caraterísticos da humildade e do orgulho aplicam-se de modo especial aos religiosos das ordens monásticas; mas também se adaptam ao comum dos cristãos, obrigados como estão a evitar o pecado e, pelo conseguinte, a se dedicar á perfeição, mediante a prática das virtudes morais, das quais é a humildade uma das primeiras. É obrigação que nos incumbe a todos por estarmos todos indistintamente sujeitos ao orgulho.

4. — “Foi êste vício — diz Bossuet ⁽¹⁾, cujas reflexões tão notáveis pela sagacidade, profundidade e doutrina, nos não cansamos de referir — foi êste vício que se nos insinuou no íntimo, quando, na pessoa de Eva, nos dizia a serpente: *Sereis como deuses* ⁽²⁾. Mortífera peçonha que bebemos, quando sucumbimos á tentação. Penetrou-nos até a medula e infecionou-nos a alma. Esta é a terceira concupiscência, a que São João dava o nome de *orgulho*, e mais: *orgulho da vida*, porque toda a vida corrompe. É como que o vício radical, de onde pululam os demais e em todos os atos se patenteia. Mas, o que é mortal em alto grau, é ser o orgulho o mais secreto e o mais nocivo alimento do coração.”

A tirania do orgulho, a que estamos todos sujeitos, é a primeira chaga de nossa natureza decaída. O pecado de nosso pai Adão foi sobretudo pecado de orgulho. Ao invés de orientar-se para Deus, princípio e fim de tudo, sonhou tomar para si o lugar dêle, dando crédito á palavra do tentador: “sereis como deuses”. É a feição caraterística do pecado original. O primeiro homem não podia pecar movido pela concupiscência carnal, porquanto, até então, tudo nêle era calma e docilidade na parte inferior de sua natureza.

1) *Traité de la Concupiscence*, c. 10.

2) *Et eritis sicut dii*. — Gen. III, 5.

Tal é a opinião de Santo Tomaz ⁽¹⁾, adoptada por todos os Escolásticos, como a tinham já antes ensinado os Santos Padres, em particular Santo Ambrósio ⁽²⁾, Santo Agostinho ⁽³⁾, São João Crisóstomo ⁽⁴⁾, São Próspero ⁽⁵⁾, São Leão ⁽⁶⁾, São Gregório Magno ⁽⁷⁾ e São Bernardo ⁽⁸⁾.

Essa aversão de Deus e complacência em si mesmo constituiram a principal enfermidade do homem. Por indestrutível instinto, contempla-se, esquadrinha-se e admira-se a si mesmo; aspira a elevar-se, a irradiar, a se tornar o centro para o qual tudo convirja. Expande-se contente no sentimento de sua própria superioridade; emprega a energia e o empenho de que é capaz para subir e dominar e, sobretudo, para se emancipar de qualquer jugo ou inferioridade. Compraz-se vaidosamente nas ações mais santas ⁽⁹⁾, nas mais altas virtudes ⁽¹⁰⁾ e, até, na humildade ⁽¹¹⁾.

1) *Primum peccatum hominis fuit in hoc quod appetiit quoddam spirituale bonum supra suam mensuram, quod pertinet ad superbiam. Unde manifestum est quod primum peccatum primi hominis fuit superbia*. — Sum. 2.2, q. 163, a. 1.

2) *Serm. 14 in Ps. 118*.

3) *Manifesto ergo apertoque peccato, ubi factum est quod Deus fieri prohibuerat, diabolus hominem non cepisset, nisi jam ille sibi ipsi placere cepisset. Hinc enim et delectavit quod dictum est: Eritis sicut dii*. — *De Civ. Dei*, l. 14, c. 13.

4) *Hom. XVI, in Gen.*

5) *De Vita contempl.* l. 2, c. 19.

6) *Serm. 5 de Nativit.*

7) *Moral.* l. 34, c. 19.

8) *Serm. 1 de Adv.* n. 3.

9) *Alia quippe quaecumque iniquitas in malis operibus exercetur ut fiant: superbia vero etiam bonis operibus insidiatur ut pereant*. — S. AUGUST., *Epist. 211*, n. 6.

10) *Aliquando homo ex summis celestibusque virtutibus intumescit*. — S. GREG., *Moral.* l. 34, c. 18.

11) *Superbia non oritur ex virtutibus sicut ex causa per se, sed sicut ex causa per accidens, in quantum scilicet aliquis eo*

5. — Por seu caráter intrínseco — que é afastar e insular de Deus, para só de si depender — o orgulho é o pecado máximo. Nos outros, o pecador desvia-se por ignorância, por fraqueza ou pelo desejo de algum bem finito. Nêste, separa-se de Deus, para lhe fugir á superioridade, o que implica desprezo do soberano bem e direta aceitação do mal ⁽¹⁾.

6. — O orgulho também é tido como a fonte de todos os pecados ⁽²⁾. Segundo Santo Agostinho ⁽³⁾, produz a sensualidade ou o gôzo egoísta e solitário: o orgulhoso quer, como Deus, ter em si mesmo a sua felicidade. Mas ensina Santo Tomaz ⁽⁴⁾ que se tem o orgulho como fonte de todos os pecados, por haver em qualquer pecado aversão e desprezo de Deus — caraterísticos do orgulho;

virtutibus occasionem superbiæ sumit... Unde etiam de ipsa humilitate aliqui superbiunt. — S. TOMAZ, *Sum.* 2.2, q. 162, a. 5, ad. 3.

1) *Ex parte aversionis, superbia habet maximam gravitatem; quia in aliis peccatis homo a Deo avertitur vel propter ignorantiam, vel propter infirmitatem, vel propter desiderium ejuscumque alterius boni; sed superbia habet aversionem a Deo ex hoc ipso quod non vult Deo et ejus regulæ subdici... Et ideo averti a Deo et ejus præceptis, quod est quasi consequens in aliis peccatis, per se ad superbiam pertinet, ejus est Dei contemptus...* — S. THOMAS, *Sum.* 2.2, q. 162, a. 6.

2) *Quoniam initium omnis peccati est superbia.* — *Eccli.* x, 15.

3) *Quid enim aliud in ea (superbia) homo appetit, nisi solus esse, si fieri potest, cui cuncta subjecta sint, perversa scilicet imitatione omnipotentis Dei... Habet ergo et superbia quandam appetitum unitatis et omnipotentia.* — *De vera Relig.*, c. 45.

4) *Dicendum quod quidam dicunt superbiam dici tripliciter. Uno modo secundum quod superbia significat inordinatum appetitum propriæ excellentiæ; et sic est speciale peccatum. Alio modo secundum quod importat quemdam actuale contemptum Dei, quantum ad hunc effectum, qui est non subdici ejus præcepto; et sic dicunt quod est generale peccatum. Tertio modo secundum quod importat quemdam inclinationem ad hujusmodi contemptum ex corruptione nature; et sic dicunt quod est initium omnis peccati.* — *Sum.* 1.2, q. 84, a. 2.

e ainda, porque a revolta do orgulho predispõe a todas as demais.

7. É fácil convencer-se de que é o orgulho o maior obstáculo a perfeição: basta confrontar as respectivas noções. A perfeição consiste na caridade, que faz amar a Deus sobre todas as cousas e ao próximo como a si mesmo. O orgulho é excessiva estima de si mesmo, que leva a referir-se a tudo e sobre todos altear-se. A perfeição é o amor a Deus a ponto de se desprezar a si mesmo. O orgulho é o amor a si mesmo a ponto de se desprezar a Deus. Como adverte Santo Agostinho ⁽¹⁾, fundam êstes dois contrários amores as duas cidades inimigas: a cidade do bem e a cidade do mal; a cidade celeste e a cidade terrestre; a cidade da perfeição e a cidade da perdição.

No concernente a esta opposição do amor de Deus e do amor próprio, ouçamos a Bossuet, sublime sempre quando descreve o nada da criatura perante Deus.

“Os contrários se dão mutuamente a conhecer: a injustiça do amor próprio conhece-se pela justiça da caridade, de que é o amor próprio afastamento e privação. Santo Agostinho define-as ambas nestes termos: “A caridade é o amor a Deus até o desprezo de si mesmo”; e, ao revés, “a cubiça é o amor a si mesmo até o desprezo de Deus”. Quando se diz que o amor a Deus vai até o desprezo de si mesmo, entende-se até o desprezo de si mesmo em relação a Deus e comparando-se com Ele. Neste sentido, duvidar que possa alguém desprezar a si mesmo seria duvidar dos primeiros princípios da razão e da justiça. O desprezo opõe-se á estima. Que há, porém, que

1) *Fecerunt itaque civitates duas amores duo, terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei; caelestem vero amor Dei usque ad contemptum sui. Denique illa in seipsa, hæc in Domino gloriatur. Illa querit ab hominibus gloriam; huic autem Deus, conscientia testis, maxima est gloria. Illa in gloria sua exaltat caput suum; hæc dicit Deo suo: Gloria mea et exaltans caput meum... etc.* — *De Civitate Dei*, L. 14, c. 28.

mereça estima, quando comparado com Deus? ou que é que se lhe pode comparar, visto ser Deus *Aquele que é*, sendo nada tudo o mais, na sua presença? Foi o que fez dizer ao profeta: “Perante Deus, são as nações apenas uma gota de água e como o pó miúdo na balança; e as mais vastas regiões um pouco de poeira ⁽¹⁾”. Haverá nada mais vil? E, no entanto, não sossega a Escritura, e — para se exprimir com toda a justeza e precisão — chega a esta sentença: “As nações todas são como nada diante dêle, são por êle reputadas como caos ⁽²⁾”.

Quereis mais? Não se está referindo a nenhum homem tomado individualmente, mas a uma inteira nação, ao pé da qual um só homem é nada. Mas essa nação também não é mais do que uma gota de água, um minúsculo grãozinho, uma desprezível pitada de pó. E não só uma nação é apenas isso: as nações todas, em conjunto, são ainda menos — são nada. Quanto mais cousas avoluma, tanto mais deprecia o que vai cuidadosamente reunindo. Uma nação é apenas uma gota de água; mas, todas juntas, que serão as nações? Algo mais, talvez? Absolutamente. Quanto maior número de criaturas juntardes, tanto mais evidente o nada.

Não nos cause, pois, estranheza que o amor a Deus se estende até o desprezo de si mesmo: não é possível maior desprezo que o de considerar-se nada. É justiça reputar-se nada na presença de Deus e ter para consigo mesmo o maior desprezo. Basta repetir com São Miguel: “Quem como Deus?” Ser com êle confrontado ou nomeado em sua presença, quem há que o mereça? Deus é *Aquele que é*, e possui a plenitude do ser. Multiplicai as criaturas, aumentai-lhes as perfeições, sempre mais, até o infinito; consideradas em si mesmas, serão elas constantemente

1) Is. XL, 15.

2) *Ibidem*, 17.

“não-ser”. E para que avolumar muitos “não-seres?” Com todos êles, formar-se-á talvez, algo mais que o não-ser? Sem dúvida que não. Ó homem, ama, pois, a Deus, por só êle ser quem é, e estende o teu amor ao ponto de a ti mesmo te desprezares como nada!

Mas, ao invés de dilatar o amor de Deus — como seria seu dever — até o desprezo de si mesmo, levou o amor a si mesmo até o desprezo de Deus; seguiu a própria vontade até esquecer a de Deus, ao ponto de a descurar de todo, e postergá-la de modo acintoso, e querer agir e satisfazer-se, independentemente de Deus, sem respeitar-lhe a proibição, como se êle não existisse. Dessarte, o nada desconsidera a Quem é, e em vez de a si mesmo se desprezar por amor a Deus, conforme a soberana justiça, desfaz a glória e a grandeza de Deus, o único que possui o ser, sacrificando-a á própria satisfação, posto seja nada — o que é o cúmulo da injustiça e do desvario ⁽¹⁾”.

Quem, pelo conseguinte, aspira á perfeição, ha-de combater o orgulho e servir-se de todos os meios próprios para curar, ou pelo menos minorar tão hediondo mal, que carcome a alma humana.

8. — O primeiro remédio é a atenta ponderação do que realmente somos quanto á natureza, atos e virtude; e do que é Deus em si mesmo e relativamente a nós. A reflexão sôbre o nosso nada e a nossa miséria, sôbre o ser infinito de Deus e sua liberalidade, patenteia a injustiça, a ingratitude e a inépcia do orgulho. O quadro que traçou Bossuet da vaidade da criatura diante de Deus, pode servir de modelo.

Observa Santo Tomaz ⁽²⁾ que o pecado de soberba é difficil de evitar-se, porque se insinua na alma de mil

1) *Traité de la Concupiscence*, c. 12.

2) *Difficile est vitare aliquod peccatum propter ejus latentiam; et hoc modo superbiam difficile est vitare, quia ex ipsa bonis*

secretas maneiras, mas não chega a ser grave, enquanto não fór expressamente reconhecido pela razão; e, por outro lado, que é fácil combatê-lo, quando a atenção do espírito converge para essa desordem, considerando a fragilidade humana, a grandeza de Deus, ou a futilidade dos bens de que nos orgulhamos.

9. — É também útil ponderar quanto aos homens é odioso este vício. Causa estranha! Estamos todos, quem mais quem menos, inficionados dêsse mal do orgulho, e ninguém o pode sofrer nos outros. Perante o orgulho, o homem se apruma e se revolta e despreza. Faz-se mister encobrir o mal, como se oculta uma doença vergonhosa, sob pena de tornar-se objeto da reprovação geral.

10. — Deve ainda a reflexão estender-se aos castigos infligidos ao orgulhoso. Não é raro que a presunção de avultar e dominar produza a loucura. Exalta-se e turva-se o cérebro sob o esforço dos mesmos pensamentos, e Deus, por severa lei de sua Providência, permite êsses transtornos, como castigo das insensatas tentativas de exaltação. As duas mais frequentes formas da loucura costumam ser a mania de grandeza que sonha com cousas extraordinárias, distinções, glória, honrarias; e a mania de perseguição, que vê por toda a parte adversários, conspirações, perigos. Provêm ambas, quasi sempre, de ambiciosos desejos que o demente crê satisfeitos, ou desespera de alcançar.

occasionem sumit... Et ideo motus superbiæ occulte subrepens non habet maximam gravitatem antequam per iudicium rationis deprehendatur: sed postquam deprehensus fuerit per rationem, tunc facile evitatur, tum ex consideratione propriæ infirmitatis, secundum illud (Ecclesi, x, 9): Quid superbit terra et cinis? tum etiam ex consideratione magnitudinis divinæ, secundum illud (Job, xv, 13): Quid tumet contra Deum spiritus tuus? tum etiam ex imperfectione bonorum de quibus homo superbit, secundum illud (Is. xl, 6): Omnis caro fœnum et omnis gloria ejus quasi flos agri, et infra (Lxiv, 6): Quasi pannus menstruata universæ justitiæ nostræ. — Sum. 2.2, q. 162, a. 6, ad 1.

Porém, o castigo mais comum é a incontinência ⁽¹⁾. Para reduzir o soberbo á consciência de sua miséria, Deus abandona ás ignomínias das paixões carnaes. Pretende equiparar-se ao Altíssimo, e desce ao nível dos irracionais — e mais baixo ainda.

11. — Finalmente, a consequência certa, lógica e de todas a mais formidanda é a supressão da graça. Afirma-o expressamente a Escriptura, na epístola de São Tiago ⁽²⁾: "Deus resiste aos soberbos e dá sua graça aos humildes". Basta um simples raciocínio para explicar semelhante resultado.

A graça é Deus que reside na alma, associando-a á sua vida. Quando Deus se aparta, desaparece a graça. Ora, de todas as cousas que afastam a Deus, é o orgulho a mais imperiosa. Deus a si mesmo quer necessariamente e tudo o que faz é por amor a si mesmo que o faz ⁽³⁾. Dêle tudo se origina, como fonte que é, e tudo para êle converge, por ser o fim de tudo. Deus se compraz nesta universal dependência por ser ela a expressão da verdade. Primeiro e último ser, princípio e fim de tudo ⁽⁴⁾, não pode sofrer o mínimo dano a esta sua glória, de que é

1) *Sicut in syllogismis ducentibus ad impossibile quandoque aliquis convincitur per hoc quod ducitur ad inconueniens magis manifestum; ita etiam ad vincendum superbiam hominum, Deus aliquos punit, permittens eos ruere in peccata carnalia, quæ etsi sunt minora, tamen manifestiorem turpitudinem continent... Qui destinetur superbia et non sentit, labitur in carnis luxuriam, ut, per hanc humiliatus, a confusione exurgat. Ex quo etiam patet gravitas superbiæ. Sicut enim medicus sapiens in remedium majoris morbi statuit infirmum in leuiorem morbum incidere; ita etiam peccatum superbiæ gravius esse ostenditur ex hoc ipso quod pro ejus remedio Deus permittit homines ruere in alia peccata. — S. TOMAZ, Sum. 2.2, q. 162, a. 6, ad 3.*

2) *Deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam. — Jac. iv, 6.*

3) *Universa propter semetipsum operatus est Dominus. — Prov. xvi, 4.*

4) *Ego sum A et principium et finis. — Apoc. i, 8.*

extremamente cioso ⁽¹⁾, e declara em termos de majestade e poder que a não dará a ninguém nem cederá os seus direitos de senhor ⁽²⁾. E pretende o orgulho arrebatá-lhe o centro da soberania e privá-lo de sua glória. Não sossega enquanto não tenha destronado a Deus e usurpado o seu lugar. Deus repele, com toda a energia que lhe é própria, esta sacrílega usurpação e resiste ao soberbo, com aquela resistência que se opõe a quem tenta tirar a vida. Por isso, o orgulho não só afugenta a Deus, como o fazem os demais pecados, mas coloca-o outrossim em estado de oposição e resistência. Destarte, não detém apenas o curso da graça: seca-lhe ainda a fonte. E, sem a graça, já não é possível nem a perfeição, nem a salvação.

12. — Com a meditação sobre a injustiça, o absurdo e as funestas consequências do orgulho, o meio mais eficaz, o único devéras eficaz para dêle preservar-se — é a oração.

A oração tem a virtude de atrair a graça e, pelo conseguinte, propiciar o regresso de Deus á alma. E também tem contra o orgulho esta especial eficácia: é ato de todo em todo contrário — ato de humildade.

1) *Propter me, propter me faciam ut non blasphemem, et gloriam meam alteri non dabo.* — Is. XLVIII, 11.

2) *Ego Dominus, hoc est nomen meum, gloriam meam alteri non dabo, et laudem meam sculptilibus.* — *Ibid.* XLII, 23.

CAPÍTULO XIII

Concupiscências diversas.

2.º DA SENSUALIDADE

Definição da sensualidade. — Está nos cinco sentidos. — O corpo é a sede da sensualidade, mas a alma é quem a sente. — Deleites licitos e deleites ilícitos. — É difícil traçar-lhes a linha divisória. — Desde a queda original, a carne é o tormento do homem. — Todas as energias do instinto procuram concentrar-se nas duas funções relativas ao indivíduo e à espécie. — Dominar os instintos sensuais é nobreza, sujeitar-se-lhe é deshonra. — A vida carnal é o oposto da perfeição. — Paralelo entre o orgulho e a sensualidade. — Primeira precaução contra a carne: abster-se do que é licito. — Segunda: robustecer-se no sofrimento. — Também o estudo é natural preservativo. — Remédios ministrados pela fé: o pensamento do inferno e do purgatório. — A meditação da Paixão do Salvador. — A oração.

1. — O segundo movimento da concupiscência é o que São Paulo denomina apetência da carne contra o espírito ⁽¹⁾. Esta rebeldia consiste na desordenada procura dos prazeres dos sentidos, ou do corpo.

Aquí, mais que alhures, o instinto leva a dianteira sobre a razão. Por isso, o termo concupiscência aplica-se precipuamente ao movimento espontâneo que tende para os gozos sensíveis.

Essa extrema apetência do prazer reside nos sentidos e se produz de tantas maneiras diversas, quantos são os órgãos de que dispõe o homem para se pôr em relação com o mundo material.

2. — Os cinco sentidos são as janelas ⁽²⁾ por onde

1) *Unde concupiscentia, proprie loquendo, est in appetitu sensitivo, et in vi concupiscibili quae ab ea denominatur.* — S. TOM.

Sum. 1, 2, q. 30, a. 1.

2) *Ascendit mors per fenestras vestras.* — Jer. IX, 21.

o inimigo penetra na fortaleza da alma e aí se estabelece como senhor. É vencida a alma, ou pelo menos tentada, alternativamente, pela vista, pelo ouvido, pelo olfato, pelo gôsto. Os espetáculos fúteis, o falso brilho das cousas raras a que dão tamanho valor os homens, as formas corpóreas e a só vista da carne, seduzem a alma pelos olhos. Os cantos voluptuosos, as palavras lascivas solicitam-na pelos ouvidos. Os perfumes e gratos odores amolecem-na pelo olfato e servem de isca ao prazer. Os regalos de mesa, do comer e do beber, são uma das grandes preocupações do homem. Dos prazeres do tato não se fala sem corar; mas quem não sabe ser essa a mais inflamada paixão, que todas as demais põe em atividade e cuja violência chega até a loucura (1)?

A vista, o ouvido, o olfato, o gôsto e o tato são, pois, outros tantos fôcos de concupiscência.

1) *Per quinque sensus quasi per quasdam fenestras vitiorum ad animarum introitus est. Horum perturbationibus anima prae-gravatur, et capitur ad spectu, auditu, odoratu, sapore, tactu. Si circensibus quispiam delectetur, athletarum certamine, si mobilitate histrionum, si formis mulierum, splendore gemmarum, vestium, metallorum, et cæteris hujuscemodi, per oculorum fenestras anima capta libertas est, et implevit illud propheticum: Mors intravit per fenestras vestras. Rursum auditus vario organorum cantu est vocum inflexionibus delinitur, et carmine petarum et comædiorum, mimorumque urbanitatibus et strophis, et quidquid per aures introiens virilitatem mentis effæminat. Odoris autem suavitas, et diversa thymiamata, et amomum, et cyphi, ananthe, muscus, et peregrini muris pellicula, quod dissolutis et amatoribus conveniat, nemo nisi dissolutus negat. Porro ciborum aviditas, quod avaritiæ mater sit, et animum quasi quibusdam compedibus degravatum in terra teneat, quis ignorat? Propter brevem gulæ voluptatem, terræ lustrantur et maria, et ut multum vinum pretiosusque cibus fames nostras transeat, totius vitæ opera desudamus. Tactus autem alienorum corporum et feminarum ardentior appetitus vicinus insanis est. Ob hunc sensum, cupimus, trascimur, gestimus, invidemus, amulamur, solliciti sumus, et expleta voluptate, per quamdam plenitudinem rursus accendimur, quærimusque facere quod, cum fecerimus, iterum*

“Segundo ensina Santo Agostinho, a malícia da concupiscência difunde-se no homem todo. Corre-lhe, por assim dizer, em todas as veias e penetra-o até a medula dos ossos. É raiz envenenada que estende os ramos a todos os sentidos: os ouvidos, os olhos, tudo quanto é capaz de prazer, sente-lhe o efeito. Os sentidos mutuamente se ajudam; o prazer de um suscita e fomenta o de outro, e da união de todos resulta uma corrente, que nos arrasta para o abismo do mal. É mister distinguir, nas operações dos sentidos, a necessidade, a utilidade, a viveza da sensação e finalmente o apêgo ao prazer sensível: *libido sentiendi*. Destas quatro qualidades dos sentidos, as três primeiras são obra do Criador: a necessidade da sensação manifesta-se nos objetos que impressionam a cada instante os sentidos; a utilidade percebe-se de modo particular no gôsto, que facilita a escolha do alimento e lhe prepara a digestão; a viveza é o mesmo que a prontidão do ato e a subtileza do órgão. Deus é o autor destas três qualidades. Mas é no meio desta obra de Deus que se estabelece o forçado apêgo ao prazer sensível e a sua irreprimível fascinação, i.é, a concupiscência introduzida pelo pecado. Esta, sim, é inimiga da prudência, fonte da corrupção, morte da virtude. Os cinco sentidos são fendas por onde corre sobre os objetos e lhes recebe as impressões. Já demonstrou Santo Agostinho que a concupiscência é a mesma por toda a parte, por ser o mesmo, em toda a parte, o atrativo do prazer, a indocilidade dos sentidos, o captiveiro e a aderência do coração aos objetos sensíveis. Onde quer que se bata, a repercussão é geral. A cena invade os olhos; os ternos dizeres, os apaixonados cantares penetram, pelos ouvidos, no coração. Algumas vezes, entra a corrupção

pæniteamus. Igitur, cum per has portas, quasi quidam perturbationum cunei ad arcem nostræ mentis intraverint, ubi erit libertas, ubi fortitudo ejus? — S. HIERONYM. Adv. Jovinian. l. 2, c. 12.

em vagas enormes; insinua-se, outras vezes, gota a gota: mas nem assim escapamos á submersão. Está o mal no sangue e nas entranhas, antes de explodir pela febre (1)".

3. — Posto seja o corpo a sêde do prazer, quem o sente é a alma. Em se produzindo no órgão a excitação, responde-lhe a alma por espontâneo movimento: projeta-se, por assim dizer, fóra de si mesma, para escolher ou repelir o que lhe oferecem. Esse movimento, que é o instinto animal, não é livre; á vontade cabe apenas moderá-lo, conjurando a ocasião que o provoca, recusando-se acompanhá-lo e dar-lhe a satisfação que almeja ou finalmente concedendo-lhe o que é lícito e cerceando-lhe o que é desordenado.

4. — Duas são, com efeito, as espécies de exigências do instinto: umas se conciliam com a ordem natural e o plano providencial de Deus a respeito do homem; outras violam as leis da ordem e da razão: são estas más e proibidas; lícitas aquelas (2). Em ambas, o prazer é

1. *Maximes et réflexions sur la comédie*, n. 8.

2) *Hæc omnia quæ nos delectant in sensibus corporis, aliqua licita sunt. Delectant enim, ut dixi, oculos spectacula ista magna naturæ; sed delectant oculos etiam spectacula theatrorum. Hæc licita, illa illicita. Psalmus sacer suaviter cantatus, delectat auditum; sed delectant auditum etiam cantica histrionum. Hoc licite, illud illicite. Delectant olfactum flores et aromata, et hæc Dei creatura; delectant olfactum etiam thura in aris dæmoniorum. Hoc licite, illud illicite. Delectat gustum cibus non prohibitus; delectant gustum etiam epulæ sacrilegorum sacrificiorum. Hoc licite, illud illicite. Dilectant conjugales amplexus; delectant etiam meretricium. Hoc licite, illud illicite. Videtis ergo, charissimi, esse in istis corporis sensibus licitas et illicitas delectationes. Justitia sic delectet ut vincat etiam licitas delectationes; et ei delectationi qua licite delectaris præpone justitiam. — S. AUGUSTIN. *de verbis Apost.* serm. 159, n. 2.*

idêntico; quando, porém, o deleite corporal vai de encontro á lei divina, torna-se mortal para a alma (1).

5. — O difícil é respeitar a linha divisória entre o prazer bom e permitido, e o mau e ilícito; e tanto maior a dificuldade, quanto o uso do lícito acende a cubiça do ilícito.

Ainda mais: a satisfação dada a um sentido desperta o apetite dos outros, porquanto o prazer localizado nos cinco sentidos por todo o corpo se difunde, e tocar num é fazer vibrar o organismo inteiro.

É o que, em particular, se verifica a respeito do tato, que está em todos os pontos do corpo e que, depois do pecado original, propende para o gôzo animal com tamanho ímpeto e violência que não se encontra nos demais sentidos. Por isso, o deleite anexo á geração traz meramente o nome de prazer carnal.

"Todos os prazeres dos sentidos — afirma Bossuet (2) — mutuamente se estimulam. A alma que os saboreia vai com todo o gôsto á fonte de onde manam. Assim, os mais inocentes, se não houver a devida cautela, predispõem aos mais pecaminosos; os menores fazem prelibar o gôsto que se teria com os maiores e acordam a concupiscência. Há, até, certa moleza e deleitação disseminada por todo o corpo, a qual, procurando descansar no sensível, a êste desperta e lhe mantém o ardor. Tem-se tal apêgo ao corpo que se esquece a alma e a imagem que ela traz impressa no íntimo: não há nada que se lhe recuse; o exagerado desvêlo da saúde leva a lisonjeá-lo em tudo, e todos êstes variados sentimentos são outras tantas ramificações da concupiscência carnal.

1) O prazer é, por natureza, enganador. Quando a alma, sem razão, se entrega ao prazer, êste não deixa nunca de a enganar, não só no que lhe concerne a ela — como quando lhe inculca o abandono da virtude — senão ainda no que respeita ao corpo. — BOSSUET, *Conhecimento de Deus e de si mesmo*. c. 2, n. 8.

2) *Traité de la Concupiscence*, c. 5.

Ai! Não extranho que um São Bernardo temesse a perfeita saúde no religioso: é que não ignorava para onde ela conduz a quem não sabe castigar o corpo, como o Apóstolo, e reduzi-lo á servidão, mediante mortificações, jejuns, oração e contínua ocupação do espírito. A alma pudica foge da ociosidade, da indolência, do regalo, da nimia sensibilidade, que amolentam o coração; de tudo o que aos sentidos agrada, dos pratos finos: tudo isso nada mais é do que alimento da concupiscência da carne, que São João nos proíbe; isso tudo lhe mantém aceso o fogo."

6. — O pecado original sujeita-nos todos a essa tirania dos sentidos, ateando em nossos membros, e até nas profundezas da alma, o fogo dos apetites carnaes.

Ninguém melhor do que São Paulo ⁽¹⁾ exprimiu com tão forte colorido e tamanho pesar, a luta da carne contra o espírito, a contenda incessante e áspera a que somos forçados contra nós mesmos, em nossos órgãos e em nossos membros. Basta referir o que de si mesmo diz, com profunda humildade e vingadora indignação.

"Sabemos que a lei é espiritual; mas eu sou de carne, vendido para estar sujeito ao pecado. Pois o que faço não

1) *Scimus enim quia lex spiritualis est: ego autem carnalis sum venundatus sub peccato. Quod enim operor non intelligo: non enim quod volo bonum, hoc ago: sed quod odi malum, illud facio. Si autem quod nolo, illud facio: consentio legi quoniam bona est. Nunc autem jam non ego operor illud, sed quod habitat in me peccatum. Scio enim quia non habitat in me, hoc est in carne mea, bonum. Nam velle, adjacet mihi: perficere autem bonum, non invenio. Non enim quod volo bonum, hoc facio: sed quod nolo malum, hoc ago. Si autem quod nolo, illud facio: jam non ego operor illud, sed quod habitat in me, peccatum. Invenio igitur legem, volenti mihi facere bonum, quoniam mihi malum adjacet: condelector enim legi Dei secundum interiorem hominem: video autem aliam legem in membris meis, repugnantem legi mentis meae, et captivantem me in lege peccati, quae est in membris meis. Infelix ego homo, quis me liberabit de corpore mortis hujus? Gratia Dei per Jesum Christum Dominum nostrum. — Rom. vii, 14-25.*

entendo: não pratico o que quero, mas faço o que aborreço. Mas se faço aquilo que não quero, admito que a lei é boa. Porém agora não sou eu mais o que faço isto, mas o pecado que em mim habita. Eu sei que em mim, isto é, na minha carne, não habita o bem: o querer o bem está comigo, mas o efetua-lo não está. Pois não faço o bem que quero; mas o mal que não quero, êsse pratico. Mas se eu faço aquilo que não quero, já não sou eu quem o faz, mas sim o pecado que em mim habita... Vejo uma lei diferente nos meus membros, guerreando a lei do meu espírito e fazendo-me prêso na lei do pecado, a qual está nos meus membros."

E compendiando a sua queixa em poucas palavras, exclama:

"Infeliz homem que sou; Quem me livrará dêste corpo mortal? a graça de Deus por Jesus Cristo Senhor Nosso. Assim, pois, eu mesmo com o espírito sirvo á lei de Deus, mas com a carne sirvo á lei do pecado".

E, na segunda epístola aos fiéis de Corinto, contadas as suas visões e êxtases, prossegue nestes termos:

"... para que eu me não engrandecesse demais, foi-me dado um espinho na carne, mensageiro de Satanaz para me esbofetear. Três vezes implorei ao Senhor que de mim se apartasse o agulhão. E disse-me: Basta-te a minha graça, pois a minha fôrça se aperfeiçoa na fraqueza. Portanto de boa vontade me gloriarei nas minhas fraquezas, para que a fôrça de Cristo resida em mim... pois quando estou fraco, então é que sou forte ⁽¹⁾".

1) *Et ne magnitudo revelationum extollat me, datus est mihi stimulus carnis meae, angelus Satanæ, qui me colaphizet. Propter quod ter Dominum rogavi ut discenderet a me: et dixit mihi: Sufficit tibi gratia mea: nam virtus in infirmitate perficitur. Libenter igitur gloriabor in infirmitatibus meis, ut inhabitet in me virtus Christi... Cum enim infirmor, tunc potens sum. — 2 Cor. xii, 7-10.*

7. — No homem decaído, o corpo domina ou pelo menos tenta subjugar a alma; e, no corpo, todas as energias do instinto parece concentrarem-se em duas funções animais: a nutrição e a procriação. Os demais sentidos estão ao serviço dessas duas funções, que absorvem e tiranizam o homem todo. E é para notado: nestas duas operações vitais, a concupiscência preocupa-se menos com o fim providencial e moral — que é a conservação do indivíduo e a propagação da espécie — do que com o prazer e o gôzo, a tal ponto que, sem a intervenção da razão para refrear o apetite instintivo, essa perversa sensualidade chegaria até a ruína do indivíduo e a extinção da espécie.

Ouçamos como Bossuet descreve êstes dois excessos, que são a vergonha do homem.

“Captiva-os o prazer da mesa: em vez de comerem para viver, *parece* — como dizia um antigo e depois dêste Santo Agostinho — *que só vivem para comer*. Os que sabem moderar o desejo e são levados a comer por natural necessidade, enganados pelo prazer e entrados mais do que é preciso nestes engodos, transpõem os justos limites: insensivelmente seduzidos pelo apetite, não crêm nunca ter satisfeito ao necessário, enquanto o comer e o beber lhes são deleitosos. Assim, diz Santo Agostinho, não sabe a avidez onde termina a necessidade — *nescit cupiditas ubi finitur necessitas* ⁽¹⁾. É, portanto, uma doença produzida no espírito pelo contágio da carne, doença contra a qual nunca deve cessar o combate, procurando-lhe remédio na sobriedade e temperança, na abstinência e no jejum.

Mas quem ousaria pensar em outros desmandos que se manifestam de maneira muito mais perigosa em outro prazer sensual? Quem, repito, se atreveria a falar disso

¹ *Ita nescit cupiditas ubi finitur necessitas.* — *Contra Julian*, L. 4, n. 70.

ou nisso pensar, sabido que ninguém o faz sem pejo nem risco, ainda mesmo para o censurar? Ó meu Deus, quem ousaria falar desta vergonhosa chaga da natureza, dessa concupiscência que prende a alma ao corpo, com laços tão delicados e tão violentos dos quais tanto custa desprender-se e que também causa no gênero humano desordens horrendas? Ai da terra, ai da terra, ainda uma vez, ai da terra, de onde continuamente se ergue fumo tão espesso, vapores tão negros, emanados dessas tenebrosas paixões e que nos toldam o céu e a luz; de onde, também partem relâmpagos e raios da Justiça divina contra a corrupção do gênero humano ⁽¹⁾.”

Convém acrescentar que os prazeres da mesa preparam outros, mais vergonhosos, e que entre os de um e outro gênero ha um vínculo fatal ⁽²⁾. O vinho e a boa mesa são alimento da natureza ⁽³⁾.

8. — A concupiscência é o tormento da vida humana. Se pelear com ânimo, sofrerá o homem sem dúvida, mas ao deixar o campo estará purificado, engrandecido, senhor de si mesmo, opulento de méritos e honra. A alma que resiste ás reiteradas sollicitações dos sentidos, afirma e exerce domínio sobre o corpo e, á medida que vai triunfando, submete-se-lhe a carne, obedecem-lhe os sentidos e moderam-se as paixões.

Ao revés, quando sucumbe, torna-se escrava dos membros e joguete das sensações. Quanto mais cede,

1) *Traité de la Concupiscence*, c. 4.

2) *Esus carnum et potus vini, ventrisque saturitas, seminarum libidinis est. Unde et Comicus: Sine Cerere, inquit, et Libero, friget Venus... Luxuriosa res vinum... Quidquid supra fuerit, non ad vite necessitatem spectare, sed ad vitium voluptatis.* — S. HIERONYM. *Adv. Jovinian.* 1.2, c. 12, 14.

3) *Nihil enim adeo et concupiscentiam et iram inflammat atque ebrietas et violentia. Atque ideo, cum primum dixisset: Non comessionibus et ebrietatibus, tunc subjunxit: Non cubilibus ac lasciviis, non contentione et emulatione.* — S. JOAN. CHRYSOST. *In ep. ad Rom.* hom. 24.

tanto mais perde a liberdade e o sossego. Apartada do Senhor que lhe dá vida e paz, perde o domínio de si mesma.

A sensualidade deshonra ao homem, dando ao instinto preponderância sobre a razão. Ela o rebaixa e o equipara aos irracionais, consoante a palavra da Escritura: "O homem não compreendeu a sua grandeza; confrontou-se com os irracionais e se fez semelhante a êstes ⁽¹⁾."

9. — Tão grande aviltamento é o oposto da perfeição, porquanto esta liberta a alma das criaturas inferiores e de si mesma, para levantá-la e repô-la em Deus. O homem sensual não só de Deus se aparta: perde ainda o sentido das cousas divinas — como diz São Paulo ⁽²⁾ — e vive tão somente para o corpo. Escravo dos sentidos, desertou das superiores culminâncias do espírito para na carne mergulhar e aviltar-se. Apenas conserva a lucidez da mente e o uso da razão para as cousas, humanas e sobretudo, para a satisfação da sensualidade. O mundo da fé lhe está como vedado, ou então nêle só vê contradições e impossibilidades. Sem dúvida, tem graus diversos esta cegueira do espírito, como se dá no captiveiro da carne, estando ambos os males quasi sempre na mesma proporção.

O que dizemos da sensualidade em geral, tem aplicação particular á impureza, que transtorna o sentido e faz a alma desviar os olhos do céu e das cousas eternas ⁽³⁾. A desordem, neste ponto, é sempre mortal: não se arrisca apenas a perfeição, renuncia-se também á salvação. Estendem-se as trevas na alma e produzem espessa noite.

1) *Et homo cum in honore esset, non intellexit: comparatus est jumentis insipientibus et similis factus est illis.* — Ps. 48, 13.

2) *Animalis homo non percipit ea quæ sunt Spiritus Dei: stultitia est illi, et non potest intelligere.* — 1 Cor. II, 14.

3) *Et everterunt sensum suum et declinaverunt oculos suos ut non viderent cælum.* — Dan. XIII, 9.

"Não — diz Bourdaloue ⁽¹⁾ — não há pecado que mais profunda cegueira cause ao homem, e São Crisóstomo alega razão muito evidente; porquanto, diz êle, este pecado é desordenado apêgo e ainda vergonhosa sujeição do espírito á carne, tornando, por assim dizer, inteiramente carnal o espírito. Essa a razão por que, falando do impudico, São Paulo já lhe não dá absolutamente o nome de homem e sim de homem carnal: *animalis homo*. Ora, pretender que o homem carnal possa ter conhecimentos racionais, é querer que seja a carne espírito, e por isso conclue o Apóstolo dizendo que o homem com tal paixão, por mais inteligente que pareça, já não conhece as cousas de Deus, por estarem estas fóra do seu alcance... Vemos êsses escravos da sensualidade, no momento em que os solicita a paixão, cerrarem os olhos a quaisquer considerações divinas e humanas... Perdem, sobretudo, três conhecimentos: o conhecimento de si mesmos, o conhecimento do próprio pecado e o conhecimento de Deus."

10. — Postas em paralelo a desordem da carne e a desordem do orgulho, esta, sob certos aspetos é mais grave do que aquela; sob outros aspetos, manifesta-se depravação maior na primeira do que na segunda.

Considerado apenas o ponto de partida, mais desordenado é o orgulho que, por segregar de Deus, é início de todo e qualquer pecado. Considerado, porém, o termo da queda, mais aviltante é a sensualidade. No orgulho, aparta-se de Deus o homem para cair em si mesmo. Na sensualidade, cai mais baixo ainda e se emparelha com o irracional.

Contudo, é a primeira destas quedas que prepara a segunda. Rompendo com Deus que é o seu bem máximo, condena-se a alma a ter apenas os bens sensíveis e carnaes,

1) *Serm. sur l'impureté.*

e dêste modo a última e torpe queda da carne é consequência do primeiro tombo do orgulho.

Quanto á dificuldade, é menos fácil perceber e conjurar os movimentos do orgulho que os da carne, por serem mais frequentes e insinuantes. Declarada, porém, a tentação, os assaltos da carne são mais temerosos que os do orgulho: os ardores da imaginação agravam a veemência do instinto sensual, ao passo que as aspirações do amor próprio se dissipam ao considerar o nada que somos, a grandeza de Deus e a vaidade dos bens que nos tentam.

Por isso, dar ao orgulho pleno e deliberado consentimento é pecado mais grave que o de succumbir ás tentações da carne, embora êste último seja mais vergonhoso que o primeiro. Não obstante, nas surpresas e concessões indeliberadas, é o pecado do orgulho de menor vaidade que o da carne.

II. — A sensualidade é o principal obstáculo que se faz preciso vencer na vida purgativa. Cumpre conhecer os meios adequados para refreá-la e sujeitá-la. Alguns sugere-os a natureza. Os mais eficazes são, todavia, os que ministra a fé.

A primeira precaução consiste em não ir até o extremo dos gozos permitidos, se não se quer do lícito resvalar no ilícito. Pretender que nos deteremos em tempo e que, ajudados pela razão, perceberemos a linha exata, além da qual começa o pecado, é fazer como o funâmbulo que de maromba na mão, caminha e brinca na corda tensa. De cem que tentam a experiência, apenas um consegue equilibrar-se, e mesmo êste, qualquer dia, por distração ou vertigem, sofre o castigo da temeridade. “Fará o que não é lícito — assevera Clemente Alexandrino ⁽¹⁾ — quem faz tudo o que é lícito.”

¹⁾ *Cito facient quæ non licent, qui faciunt omnia quæ licent.*
— *Pedag.* L. 2, c. 1.

Que será, aliás, da perfeição, no viver de quem suprime os conselhos e só acata os preceitos rigorosos?

Ao invés de permitir-se tudo o que não é defeso, cumpre tender a cercear-se o que é lícito. Podem restringir-se muito, sem nenhum inconveniente para o corpo, certas satisfações que tanto agradam á vista, ao ouvido, e mais ainda ao olfato e ao tato.

Mais difícil é regerar o alimento necessário sem ultrapassar os limites. Lastima-o Santo Agostinho, nas *Confissões*, e declara que mais de uma vez tivera que censurar-se algumas surpresas ⁽¹⁾.

“Vós, Senhor, me ensinastes a só tomar alimento como se remédio fosse. Quando, porém quero passar da fome e necessidade ao estado mais tranquilo em que se fica depois de ter dado o preciso á natureza, arma-me ciladas neste passo a concupiscência, por estar aí o prazer e ser indispensável seguir por essa via para satisfazer a necessidade... Succede até frequentemente que se não logre averiguar se é a necessidade que nos induz a comer, ou se acaso não é o prazer que engana e arrasta. Tão miserável é a alma, que chega a ter gôsto nesta incerteza, pois, com a esperança de lhe servir isto de escusa, alegra-se de não poder discernir exatamente a linha divisória do indispensável á saúde, para que o pretexto da necessidade lhe favoreça o prazer. Quotidiana me é a contenda com tentações dêste gênero e nestes

¹⁾ *Hoc me docuisti ut quemadmodum medicamenta, sic alimenta sumpturus accedem. Sed dum ad quietem satietatis ex indigentia molestia transeo, in ipso transitu mihi insidiatur laqueus concupiscentia. Ipse enim transitus voluptas est, et non est alius qua transeat quo transire cogit necessitas... Et saepe incertum fit, utrum adhuc necessaria corporis cura subsidium petat, an voluptaria cupiditatis fallacia ministerium suppetat. Ad hoc incertum hilarescit infelix anima, et in eo preparat excusationis patrocinium, gaudens apparere quid satis sit moderamini valetudinis, ut obtentu salutis obumbret negotium voluptatis. His tentationibus quotidie conor desistere.* — *Conf.* L. 10, c. 31.

percalços, invoco o socorro de vossa mão onipotente, e vos exponho minha agitação e meus pesares, pois confesso que não sei bem o que deva fazer em tais contingências... Quanto á gula, é verdade que me surpreende algumas vezes”.

Pelas perplexidades e confissões de tão grande Santo, pode-se avaliar quanto é difícil manter-se na linha exata do necessário ao corpo.

12. — A segunda cautela para obstar á invasão sensual é saber sofrer com toda a calma e sossêgo e a si mesmo aplicar o agulhão da dor, para subtrair-se ao do prazer. Foi o que fizeram todos os Santos, e ninguém chega á perfeição sem a resignada e voluntária aceitação do sofrimento. Abstinência e tolerância — era o axioma sobre que assentavam os estoicos a sua filosofia. O êrro dêles era contestar fosse a dor um mal, mentindo assim á natureza. Mas abster-se do prazer por ser êste inimigo da virtude e desdenhar ou ao menos tolerar o sofrimento, são realmente duas condições da vida pura e virtuosa.

13. — O estudo ou cultivo da ciência também é natural preservativo da sensualidade. Testifica a experiência que os prazeres sensuais obscurecem e embotam a mente, ao passo que a temperança e a castidade predispoem ao trabalho intelectual⁽¹⁾. E não só a abstenção de tais prazeres abre o espírito ao saber, mas ainda, por sua vez, o estudo vem a ser princípio de pureza⁽²⁾. Em

1) *Ex luxuria oritur cæcitas mentis, quæ quasi totaliter spiritualium bonorum cognitionem excludit; ex gula autem hebetudo sensus, quæ reddit hominem debilem circa hujusmodi intelligibilia. Et e converso oppositæ virtutes, scilicet abstinencia et castitas, mazime disponunt hominem ad perfectionem intellectualis operationis. Unde dicitur (Dan. I, 17) quod pueris his, scilicet abstinentibus et continentibus, dedit Deus scientiam et disciplinam in omni libro et sapientia.* — S. THOMAS, *Sum.* 2.2, q. 15, a. 3.

2) *Valet enim (studium litterarum) ad vitandum carnis lasciviam; unde et Hieronymus dicit ad Rusticum monachum:*

suma: o culto das letras e das ciências requer e sugere o desprendimento da sensualidade.

A razão natural dessas influências é a seguinte: no homem, o exercício dominante de uma faculdade restringe em igual medida o poder das demais; e também porque assim entretido o espírito, ficam as paixões sensuais privadas do objeto que as alimenta.

14. — Os meios devéras poderosos, os únicos de constante eficácia para subjugar a carne, cumpre buscá-los na fé. Neste particular, é o primeiro a meditação do inferno e do purgatório, dos terríveis castigos por Deus infligidos á sensualidade. O Psalmista implorava a Deus lhe transpassasse as carnes com o temor dos seus juizos, para perseverar na fidelidade á lei divina⁽¹⁾. São Paulo castigava o corpo e o reduzia á servidão, para que depois de se haver empenhado tanto em salvar os outros, lhe não succedesse incorrer na eterna reprovação⁽²⁾. A carne tem horror ao sofrimento: é preciso refreá-la com o medo dos suplicios que lhe serão infligidos na vida futura, se lograr saciar nesta a sua fome de sensualidade. Os males dêste mundo que a fazem tremer, nada são quando comparados aos eternos tormentos⁽³⁾, onde terá cada sentido e cada pecado o suplicio que lhe toca, segundo assevera o autor da *Imitação*⁽⁴⁾. “Os condenados...

“*Ama Scripturarum scientiam et carnis vitia non amabis.*” *Avertit enim animum a cogitatione lascivie, et carnem macerat propter studii laborem, secundum illud (Eccli. xxxi, 1): Vigilia honestatis tabefaciet carnes.* — *Ibidem*, q. 188, a. 5.

1) *Confige timore tuo carnes meas; a judicii enim tuis timui.* — Ps. 118, 120.

2) *Castigo corpus meum, et in servitatem redigo: ne forte cum aliis prædicaverim, ipse reprobos efficiar.* — 1 Cor. ix, 26.

3) *Quæcumque ibi mitiora tormenta sunt, pejora sunt quam quæ formidas in isto sæculo.* — S. AUGUST. *de verb. Apost. Serm.* 161, n. 4.

4) *Melius est modo purgare peccata et vitia rescurrere quam in futuro purganda resecare. Vere nos decipimus per inordinatum*

padecem tormentos indizíveis em todos os seus sentidos e membros: porque assim como empregaram todos em pecar, assim padecerão em todas as penas devidas ao pecado. Os olhos, por suas erradas e perversas vistas, padecerão a horrível visão dos diabos e do inferno: os ouvidos, por se terem deleitados em discursos pecaminosos, não ouvirão jamais senão prantos, lamentações e desesperações: e assim dos mais ⁽¹⁾.”

15. — O segundo preservativo que, para fugir aos engodos sensuais, a fé ministra á alma é a meditação da Paixão do Salvador. Jesús Cristo sofreu não só para expiar os nossos pecados, senão também para dar-nos o exemplo, roborar-nos contra o prazer e ensinar-nos a suportar a dor. A Paixão de Cristo é pois o grande remédio contra a concupiscência: dela emana a graça da imitação que nos preserva do pecado, cujos incentivos estão na sensibilidade. O amor, mais do que nenhuma outra cousa, prende a alma a Jesús Crucificado, suscita-lhe indignação contra os prazeres e vergonha de ser membro tão acarinhado sob uma cabeça coroada de espinhos, como diz S. Bernardo ⁽²⁾. Ainda mais explícito e mais severo é o Apóstolo São Paulo que arvora a mortificação da carne em sinal e prova dos discípulos de Jesús Cristo: “Quem é de Cristo, crucifica a própria

amorem quem ad carnem habemus. Quid aliud ignis ille devorabit nisi peccata tua? Quanto amplius tibi ipsi nunc parcis et carnem sequeris, tanto durius postea lues, et maiorem materiam comburendi reservas. In quibus homo magis peccavit, in illis gravius punitur. Ibi acediosi ardentibus stimulis perurgebuntur. Ibi luxuriosi et voluptatum amatores ardenti pice et fetido sulfure perfundentur, et sicut furiosi canes invidiosi ululabunt. Nullum vitium erit quod suum proprium cruciatum non habeat. — L. 1, c. 24, n. 2-4.

1) S. FRANCISCO DE SALES, *Introd. á vida devota*, 1.^a p., c. 15.

2) *Pudeat sub spinato capite membrum fieri delicatum.* — *In fest. omnium SS.* serm. 5, n. 9.

carne, com os vícios e concupiscências ⁽¹⁾”. E São Pedro afirma que a meditação dos sofrimentos do Salvador é arma para vencer a sensual avidez ⁽²⁾.

16. — O meio efficacíssimo é a oração humilde.

Quando São Paulo reiterava as instâncias para se ver livre do aguilhão da carne, respondeu-lhe o Senhor: “Suficiente é a minha graça ⁽³⁾”. Era como que ensinar-lhe o recurso á oração, que é a fonte ordinária da graça.

Salomão reconhecia não poder guardar a continência sem que Deus o ajudasse, e humildemente implorava o divino auxílio ⁽⁴⁾. No Eclesiástico, exorta a Deus que o preserve da imodéstia dos olhos e dos ardores da impureza. “Senhor, que sois meu pai e Deus da minha vida — assim orava ⁽⁵⁾ — não me abandoneis aos arroubos dos meus pensamentos. Não me deis olhos altivos e afastaí de mim qualquer desejo mau. Extinguí nas minhas entranhas as concupiscências carnaes e não me deixeis succumbir aos excessos de uma alma que perdeu a vergonha e o recato”.

Todos os sentidos atuam em proveito do mal. Sustar a vigilância que os refreia é preparar quedas vergonhosas. E sendo a oração indispensável para preservar de faltas, também o deve ser para pôr a salvo os sentidos.

1) *Qui Christi sunt, carnem suam crucifixerunt cum vitiis et concupiscentiis.* — Gal. v, 24.

2) *Christo igitur passo in carne, et vos eadem cogitatione armamini; quia qui passus est in carne, desiit a peccatis; ut non jam desiderii hominum, sed voluntati Dei, quod reliquum est in carne vivat temporis.* — 1 Petr. iv, 1-3.

3) *Et dixit mihi: Sufficit tibi gratia mea.* — 2 Cor. xii, 9.

4) *Et ut scivi quoniam aliter non possem esse continens nisi Deus det...* adii Dominum, et deprecatus sum illum. — Sap. viii, 21.

5) *Domine pater, et Deus vitæ meæ, ne derelinquas me in cogitatu illorum. Extollentiam oculorum meorum ne dederis mihi, et omne desiderium averte a me. Aufer a me ventris concupiscentias, et concubitus concupiscentiæ ne apprehendant me, et animæ irreverenti et infructuæ ne tradas me.* — Eceli. xxiii, 4-6.

CAPÍTULO XIV

Concupiscências diversas

3.º AS RIQUEZAS

O que exprime o termo "riquezas". — Não são más por natureza. — Servem de engôdo ao orgulho e à sensualidade. — O apêgo aos bens terrestres, como tais. — A posse das riquezas não implica a negação formal da vida perfeita. — Torna-se, contudo, mui premente ocasião de olvidar a Deus. — Remédios: considerar o risco a que expõem a perfeição, — a fragilidade desses bens, — as palavras e exemplos de Jesus Cristo e dos Santos.

1. — As riquezas abrangem todos os bens exteriores de que se serve o homem. Consistem em terras, casas, móveis, objetos vários correspondentes às necessidades e recreios da existência; ou são valores convencionais, como o ouro e a prata, que possibilitam a aquisição de bens reais.

2. — As riquezas não são más por sua natureza ⁽¹⁾; ao contrário, são bens postos pela Providência á disposição do homem, para prover êste ás suas necessidades corporais. Tornam-se más quando o homem delas abusa. A todas as obras, até ás obras de Deus, são as riquezas indispensáveis, por serem uma das condições da vida humana.

3. — Sem embargo, por efeito do pecado, converteram-se as riquezas em ocasião de tríplece desordem.

São alimento do orgulho. O homem crê estender-se e crescer proporcionalmente aos bens exteriores que

1) *Bona temporalia debent contemni inquantum nos impediunt ab amore et timore Dei...*, non autem debent contemni bona temporalia inquantum instrumentaliter nos jvant ad ea que sunt divini timoris et amoris. — S. THOMAS, Sum. 2.2, q. 126, a. 1, ad 3.

possue. Nas suas mãos, o dinheiro vem a ser instrumento eficaz e, pelo consequente, incessante tentação de grandeza e ambição. Ao dinheiro tudo obedece, como diz o Sábio ⁽¹⁾, e com êle tudo se compra — até as consciências.

A riqueza é ainda poderoso instrumento de sensualidade. Faculta ao corpo todas as satisfações. A saúde e a beleza são os únicos bens que não é possível comprar. Assevera São Jerônimo ⁽²⁾ que o verdadeiro meio para tornar inúteis os tesouros todos seria a supressão da mesa farta e da voluptuosidade. Ê, pelo menos, incontestável que a maior aspiração do sensual é possuir dinheiro, com que espera satisfazer todos os seus caprichos.

4. — Há um terceiro abuso, tão ignóbil, quanto pasmoso: o amor á riqueza, como tal.

Desviado de Deus e inclinado para as criaturas, em consequência do pecado, o homem arvora em fim o que é meio. Realiza-se, então, a desordem, consumada com singular cunho de absurdo. A riqueza é meio: pois converte-a o avarento em último termo das suas aspirações, acumulando só por acumular, buscando no ouro o seu repouso, como em si mesmo o quer o orgulhoso e nos prazeres dos sentidos, o sensual. Faz-se o ouro ídolo e deus do avarento, e por isso diz São Paulo ⁽³⁾ que é idolatria a avareza.

Essa estranha paixão manifesta-se de duas maneiras: pelo excessivo afêrro ao que se tem e pelo imoderado

1) *Pecunia obediunt omnia.* — Eccles. x, 19.

2) *Delicia et epularum varietates fomenta avaritiæ sunt. Grandis exultatio animæ est cum parvo contentus fueris, mundum habere sub pedibus, et omnem ejus potentiam: epulas libidines, propter quæ divitiæ comparantur, vilibus mutare cibis et crassiore tunica compensare. Tolle epularum et libidinis luxuriam, nemo quæret divitiis, quorum usus aut in ventre aut sub ventre est.* — Ad Jovinian. c. 14.

3) *Avarus, quod est idolorum servitus.* — Eph. v, 5.

desejo de ter ainda mais — em ambos os casos, pelo só prazer de possuir.

“Deve-se referir á concupiscência dos olhos o amor á riqueza. Considerada como instrumento para a aquisição de outros bens, p. ex., para obter prazeres ou galgar as altas posições da sociedade, não é avareza — é sensualidade, é ambição. Quem se não atreve a bulir no seu dinheiro, constituindo-se-lhe o triste guarda e só parecendo facultar-se o único direito de o contemplar, merece, com toda a propriedade, o nome de avarento. Assim o descreve o Sábio: “O avarento não se locupleta com o seu dinheiro. Quem ama as riquezas não lhes aufere nenhum proveito. E de que lhe serve ao possuidor tanto dinheiro, senão para vê-lo com os seus próprios olhos (1)?” Para o avarento, é cousa sagrada em que nem ousa tocar. O coração apaixonado aformoseia na imaginação o objeto de sua paixão. O avarento ao seu ouro e á sua prata confere um brilho que lhes recusou a natureza; tanto fulgor ofusca-lhe a vista; a claridade do sol, que é verdadeira festa para os olhos, não lhe parece tão linda. E que vantagem colhe da posse do que, por lhe ser exterior, não o pode encher? Por esta razão, dá o Sábio a preferência a quem bebe e come e goza do fruto de suas fadigas, pois êste, ao menos, farta o estômago e ceva o corpo (2), ao passo que as riquezas só aos olhos saciam (3).”

5. — Não são as riquezas — como o orgulho e a sensualidade — a negação da perfeição cristã, porquanto pode ser alguém rico de fato, sem ter o coração prêso aos

1) *Avarus non implebitur pecunia, et qui amat divitias, fructum non capiet ex eis, et hoc ergo vanitas. Ubi multæ sunt opes, multi et qui comedunt eas. Et quid prodest possessori, nisi quod cernit divitias oculis suis.* — Eccles. v, 9, 10.

2) *Hoc itaque visum est mihi bonum ut comedat quis et bibat, et fruatur lætitia ex labore suo, etc.* — Eccles. v, 17.

3) BOSSUET, *Traité de la Concupiscence*, c. 9, t. 12.

bens que possui é, pois, ser *pobre de espírito*, consoante a expressão de Nosso Senhor (1).

“Aquele é rico de espírito — diz São Francisco de Sales (2) — que tem as riquezas no espírito, ou o espírito nas riquezas: aquele é pobre de espírito que não tem riquezas nenhuma em seu espírito, nem o espírito nas riquezas... Há diferença entre ter veneno e estar envenenado: quasi todos os boticários têm veneno para se servirem dêle em certas ocorrências, mas nem por isso estão envenenados; porque não têm o veneno no corpo, mas nas suas boticas. Assim podeis vós também ter riquezas, sem estar delas envenenado: o que sucederá, se as tiverdes em vossa casa ou na vossa bolsa, mas não no vosso coração. Ser rico em efeito e pobre no afeto, é a maior dita do cristão, porque dêste modo tem a comodidade das riquezas para êste mundo, e o mérito da pobreza para o outro.”

A regra consiste em só considerar o dinheiro como recurso para a viagem — como diz Santo Agostinho (3) — e não como chamariz para a cubiça; servir-se do mundo, não servi-lo; e a vida presente reputá-la albergue, de cujos objetos nos utilizamos, sabendo que breve devemos deixá-los.

1) *Beati pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum celorum.* — Math. v, 3.

2) INTROD., 3.^a p., c. 14.

3) *Non amat multum nummum, qui amat Deum. Et ego palpavi infirmitatem, non ausus sum dicere: non amat nummum, sed non multum amat nummum; quasi amandus sit nummus, sed non multum. O si Deum digne amemus, nummos omnino non amabimus. Erit tibi nummus instrumentum peregrinationis, non irritamentum cupiditatis, quo utaris ad necessitatem, non fruaris ad delectationem. Deum ama, si aliquid in te egit quod audis et laudas. Utere mundo, non te capiat mundus. Quod intrasti iter agis, exturus venisti non remansurus: iter agis, stabulum est hæc vita. Utere nummo quomodo viator in stabulo utitur mensa, calice, ureo, lectulo, dimissurus, non permansurus.* — In Joann. tr. 40, n. 10.

6. — Não obstante, são as riquezas para o homem tão premente ocasião de olvidar a Deus e as cousas eternas, que as tem Nosso Senhor por grave empecilho á salvação: “Em verdade vos digo que difficilmente o rico entrará no reino dos céus ⁽¹⁾.”

Advirtamos com Santo Tomaz ⁽²⁾, que não se trata apenas da exorbitante avareza, a qual formalmente exclue do reino dos céus ⁽³⁾; mas da mera posse das riquezas, porquanto expõe a tríplice risco, que só o amor á pobreza consegue evitar: a preocupação, a ambição e o apêgo aos bens terrestres como tais ⁽⁴⁾.

A preocupação é companheira habitual da riqueza. Por isso, na parábola da semente, compara-a o Salvador

1) *Amen dico vobis, quia dives difficile intrabit in regnum caelorum.* — Matth. XIX, 23.

2) *Divitiæ autem habet per se quidem natæ sunt perfectionem charitatis impedire, principaliter aliciendo animum et distrahendo... et ideo difficile est charitatem inter divitias, conservare; unde Dominus dicit quod dives difficile intrabit in regnum caelorum; quod quidem intelligendum est de eo qui actu habet divitias; nam de eo qui affectum in divitiis ponit, dicit hoc esse impossibile, secundum expositionem Chrysostomi (Hom. 64 in Matth.), cum subdit: Facilius est camelum per foramen acus transire quam divitem intrare in regnum caelorum.* — *Sum.* 2.2, q. 186, a. 3, ad 4.

3) *Neque avari... regnum Dei possidebunt.* — 1 Cor. VI, 10.

4) *Per remotionem divitiarum, tolluntur quedam charitatis impedimenta, quæ sunt præcipue tria. Quorum primum est sollicitudo quam secum divitiæ afferunt... Secundum autem est divitiarum amor, qui ex divitiis nascitur, secundum illud Psalm. 48,7): Qui confidunt in virtute sua et in multitudine divitiarum suarum gloriantur. Horum ergo trium, primum a divitiis separari non potest totaliter, sive sint magnæ sive sint parvæ. Necesse est hominem aliquantulum sollicitari de acquirendis vel conservandis exterioribus rebus. Sed si res exteriores non querantur vel habeantur nisi in modica quantitate, quantum sufficiunt ad simplicem victum, talis sollicitudo non multum impedit hominem; unde nec perfectioni repugnat christianæ vite... Alia vero duo, scilicet amor divitiarum et elatio seu gloriatio de divitiis, non consequuntur nisi abundantes divitias.* — *Sum.* 2.2, q. 188, a. 7.

a espinhos que pungem e dilaceram a alma ⁽¹⁾. “No insaciável amor ás riquezas — diz São Bernardo ⁽²⁾ — a perturbação causada na alma pelo desejo delas é incomparavelmente maior que a tibieza resultante do seu uso: a aquisição produz fadiga; a posse, temores; e a perda, aflicção.”

O cuidado do necessário a todos se impõe, numa certa medida. Sem embargo, quem sabe contentar-se com o bastante, facilmente evita inquietações. Reunem-se, porém, todos os incentivos da concupiscência para tentar ao que possui grandes cabedais. Não só irá este em busca de honras e prazeres, senão também as honras e os prazeres é que estarão constantemente á sua procura. As riquezas tornam-se, destarte, contínua ameaça á caridade, e ninguém pode ter o nobre e celeste empenho da perfeição, sem renunciar ao que provocam os bens terrestres ⁽³⁾.

É raro que o uso das riquezas não desperte a paixão da avareza, a qual tem a propriedade de extinguir as impressões e os desejos das cousas divinas. O horizonte humano circunscreve-se todo á terra; a alma já não vê o céu; quando muito, pelo terror que inspira, consegue o inferno reavivar-lhe a fé. Caem, porém, no esquecimento as suaves insinuações do conselho e as delicadezas da perfeição.

1) *Quod autem seminatus est in spinis, hic est qui verbum audit, et sollicitudo sæculi istius et fallacia divitiarum suffocat verbum, et sine fructu efficitur.* — Matth. XIII, 22.

2) *Hinc divitiarum amor insatiabilis longe amplius desiderio torquet animam, quam refrigeret usu suo; utpote quarum acquisitio quidem laboris, possessio timoris, amissio plena doloris invenitur.* — *De Convers.*, c. 8, n. 14.

3) *Charitatis autem venenum est spes adipiscendorum aut retinendorum temporalium. Nutrimentum ejus imminutio cupiditatis; perfectio, nulla cupiditas... Quisquis igitur eam nutrire vult, instet minuendis cupiditatibus. Est autem cupiditas amor adipiscendi aut obtinendi temporalia.* — S. AUGUST. *quest.* 83, q. 31.

7. — Já é remédio contra a avidez das riquezas considerar o perigo a que elas expõem a perfeição e a salvação. Certo filósofo pagão atirava ao mar todo o seu cabedal e acompanhava o ato com estas palavras: "Ide para o fundo, paixões más: afogo-vos eu antes que me afogueis vós ⁽¹⁾". Assim, com maior razão, devera pensar e falar o cristão que aspira á posse dos bens eternos.

8. — Outro preservativo está na meditação da vaidade e fragilidade desses bens.

"Não digais que é vosso todo êste cabedal em que se comprazem os vossos olhos: nada tendes com que o possais agarrar e dêle apoderar-vos. Vós o guardais sem cuidar que vos foge de mil maneiras, já pelo roubo, já pelo fogo, já irremediavelmente pela morte; e com a sua nenhuma solidez e tanto engano, passará a desconhecido possuidor, que talvez nada tenha convosco, ainda que seja vosso filho, pois quem morreu tudo perdeu. Êsse filho por quem tanto vos afadigastes, de nada vos há-de valer na região dos mortos para onde ireis; e na terra, mal se lembrará dos vossos cuidados e crerá ter satisfeito todas as suas obrigações, com fingir chorar-vos poucos dias e trajar mui breve luto... Haverá maior insensatez que atormentar-se tanto, para se fartar de vento? Que valem tamanhas fadigas e apreensões causadas pelo empenho de acumular e conservar tantos haveres? Nada levareis convosco e "deixareis êste mundo como nele entraste — nú e pobre ⁽²⁾" Que lhe valeu ao mau rico ter-se vestido de púrpura e ornado a casa com requintado luxo? Caiu nas chamas eternas: seus tesouros são tesouros de ira e vingança que sua vaidade ajuntou ⁽³⁾".

1) *Unde et Crates ille Thebanus, projecto in mari non parvo auri pondere: Abite, inquit, pessum, malæ cupiditatis; ego vos mergam, ne ipse mergar a vobis.* — S. HIERON. *Adv. Jovinian.* c. 13.

2) *Eccles. II, 14.*

3) BOSSUET, *Traité de la Concupiscence*, c. 9, p. 57.

9. — Os dizeres e os exemplos de Jesus Cristo têm ainda maior virtude para inculcar o desdém das riquezas. Exorta os discípulos a tudo abandonarem e só admite na sua companhia os que de tudo se despojam: "Todo aquele que dentre vós não renuncia a tudo o que possui, não pode ser meu discípulo ⁽¹⁾". "As raposas tem covis e as aves do céu pousos; mas o Filho do Homem não tem onde reclinar a cabeça ⁽²⁾." Aconselha a não acumular tesouros na terra, mas no céu, onde nem a traça nem a ferrugem os consome ⁽³⁾. E ao rico adolescente, que lhe pergunta o que há-de fazer para conseguir a vida eterna, responde-lhe que observe os mandamentos e que, se deseja ser perfeito, venda o que tem, reparta com os pobres o produto dessa venda e se junte aos que o seguem ⁽⁴⁾.

São Paulo mostra-nos o Salvador que se fez pobre por nosso amor para, com sua pobreza, enriquecer-nos ⁽⁵⁾.

Todos os Santos, dóceis a estas exortações do Mestre e ciosos de lhe caminhar nas pegadas, amaram a pobreza. A maioria dêles, para pôr em maior segurança a fidelidade e a independência, desfizeram-se dos seus haveres e votaram-se á pobreza voluntária; os que se reservaram a livre disposição dos seus bens, consideraram-se mandatários da Providência junto dos necessitados, e como tais procederam.

1) *Sic ergo omnis ex vobis qui non renuntiat omnibus quæ possidet, non potest meus esse discipulus.* — Luc. XIV, 33.

2) *Et dicit ei Jesus: vulpes foveas habent, et volucres cæli nidus; filius autem hominis non habet ubi caput reclinet.* — Matth. VIII, 20.

3) *Nolite thesaurizare vobis thesauros in terra, ubi arugo et tinea demolitur, et ubi fures effodiunt et furantur. Thesaurizate autem vobis thesauros in cælo, etc.* — Matth. VI, 19, 20.

4) *Si vis perfectus esse, vende quæ habes et da pauperibus, et habebis thesaurum in cælo, et veni, sequere me.* — Matth. XIX, 21.

5) *Propter vos egenus factus est, cum esset dives, ut illius inopia vos divites essetis.* — 2 Cor. VIII, 9.

CAPÍTULO XV

O m u n d o

De que mundo se trata. — Não se confunda o mundo com os pecadores. — Insanável malícia do mundo. — É a negação da vida perfeita. — Suas máximas. — Suas obras. — Seus motejos e perseguições. — Dificuldade e maneira de fugir à sua influência. — Reprovação do mundo pela Escritura — e pela Tradição. — Precauções e remédios. — Proceder do cristão.

1. — O primeiro inimigo da perfeição está dentro de nós: é a tríplice concupiscência. Dois outros ha que nos são exteriores: o mundo e o demônio.

O vocábulo *mundo* pode ser tomado em sentidos diversos. Na sua maior generalidade, exprime o conjunto dos seres criados, cabendo-lhe então, precipuamente, o significado etimológico de *disposto com ordem e graça* (¹). Neste sentido é que dizemos ter Deus criado o mundo, ou o universo.

Em mais restrita acepção, quer dizer: a Terra e os seus habitantes. Neste sentido, diz a Escritura que Jesus Cristo veio ao mundo, resgatou o mundo, salvou o mundo. Quando dizemos “o mundo”, “todo o mundo”, referimo-nos á universalidade dos homens.

É preciso restringir-lhe mais ainda o sentido, para chegar á noção de que se trata neste capítulo. Na linguagem da espiritualidade e na ordem da perfeição, entende-se por “mundo” — o conjunto dos homens que não só vivem segundo os pendores da concupiscência, mas arvoram, até, em princípio a satisfação do orgulho e da

1) Do termo latino *mundus*, que significa: *limpo, elegante*, e corresponde ao termo grego *κοσμος*, que tem o mesmo sentido.

sensualidade. Muito mais que os indivíduos, designa o espírito que os anima.

Esse o mundo de que falamos aquí, o mundo anatematizado pelo Salvador, excluído das suas orações e declarado incapaz de receber o Espírito Santo.

2. — Seria erro crasso identificar o mundo com os pecadores, sabido que Jesus Cristo veio salvar os pecadores, ao passo que reprova o mundo. Uma cousa é pecar, outra erigir em tese a faculdade e a necessidade de pecar.

O mundo não o constituem, pois, os que pecam, mas os que ensinam que é preciso pecar; não os que transigem com a tríplice concupiscência, mas os que proclamam judiciosa regra de conduta essa transigência.

3. — Por onde se vê o desvario e a incurável malícia do mundo.

Viver de orgulho é mal, é intolerável desordem. Sobre ser orgulhoso, o mundo institue o orgulho como norma de vida, estabelece em princípio que é preciso engrandecer-se, ostentar-se, dominar; e reputa insensato e condena a quem recusa tais grandezas.

Viver segundo os apetites da carne é baixeza que deshonor ao homem. O mundo não se dá por satisfeito com ser sensual, carnal, imundo: firma a tese que é tolice não gozar, que o prazer é a lei da vida.

Viver nas inquietações da cubição é estranha anomalia, que aparta de Deus o homem e o prende á matéria. O mundo não somente corre no encalço das riquezas, mas ainda reputa vergonha a pobreza, e insânia a renúncia voluntária.

Em suma: seguir os impulsos da concupiscência é mal; mas pretender que deva o homem adoptar como norma esses impulsos — é o mal organizado, a negação formal da perfeição.

4. — Compreende-se facilmente que, neste sentido, é o mundo a ruína da vida santa e perfeita. Cumpre, todavia, insistir nas diversas feições que assume esta opposição a Deus e á sua lei. O mundo é o maior adversário da perfeição por suas máximas, seus exemplos, seus esgarços e suas perseguições.

5. — Está o ambiente como que empestado pelas errôneas máximas do mundo, o qual, em tudo e por toda a parte, projeta falsidades, que desviam as almas de Deus, da perfeição e da salvação.

O primeiro dever do homem para com Deus é a religião. Para o mundo, é questão de sentimento e convenção. Deus pouco se importa com a Terra, para que esta com elle se preocupe. Se Deus existisse, as cousas seriam outras. A gente só deve contar consigo. Deus ora é severo e implacável, ora é indulgência que está a coehilar e deixa tudo correr.

Contra a fé cristã, suscita o mundo dúvidas, negações, hipóteses, chalaças. Só vê nos dogmas sombras e até absurdos. Os milagres são cousas impossíveis ou illusórias.

A esperança também lhe sofre os ataques violentos. A alma, objeto de tantas preocupações, existe de fato e sobrevive á morte? Haverá mesmo outra vida? Quem o sabe? Ninguém de lá voltou para contar. O inferno, o inferno eterno, quem jamais o viu? Deus é excessivamente bom para condenar alguém para sempre. Como será o céu? Quem o logrará? Ter vale mais que esperar.

A caridade para com Deus trata-a o mundo de vã sentimentalidade. A oração é o quinhão de quem não tem mais que fazer; a ação e o trabalho são mais dignos do homem e mais proveitosos.

Amar o próximo é bom falar, quando não se tem queixa das injustiças que elle faz. Vingar-se é justiça; esquecer é covardia.

A humildade não é senão baixeza. O pudor, recato afetado e hipocrisia. A pobreza, tolice ou preguiça. A vida religiosa, cabeçada e desgosto da vida. A penitência, rabugice.

A vida é para o prazer. É, sobretudo, preciso aproveitar a mocidade. A velhice retrai-se por fraqueza mental ou incapacidade: o diabo velho se faz ermitão.

Esse o evangelho do mundo, diametralmente oposto ao de Jesús Cristo.

O mundo e Jesús Cristo são dois adversários irreconciliáveis.

Jesús Cristo diz: “Buscai primeiramente o reino de Deus... e o resto vos será acrescentado ⁽¹⁾” — e o mundo: Cuidemos primeiro da vida presente; depois veremos.

Jesús Cristo diz: “Temei a quem mata a alma, não a quem mata o corpo ⁽²⁾” — e o mundo: Sôbre tudo, a vida, a vida do corpo.

Jesús Cristo diz: “Que vale ao homem o mundo inteiro, se perder a sua alma ⁽³⁾?” — e o mundo: Logremos haveres e gozos.

Jesús Cristo diz: “Vigiai e orai, para que não entreis em tentação ⁽⁴⁾” — e o mundo: É preciso aproveitar todas as ocasiões para gozar.

Jesús Cristo diz: “Se não fizerdes penitência, todos perecereis ⁽⁵⁾” — e o mundo: Sofre-se tão só o que se não pode evitar.

1) *Querite primum regnum Dei... et hæc omnia adjicientur vobis.* — Matth. vi, 33.

2) *Nolite timere eos qui occidunt corpus, animam autem non possunt occidere; sed potius timete eum qui potest et animam et corpus perdere in gehennam.* — Matth. x, 28.

3) *Quid enim prodest homini si mundum universum lucretur, animæ vero suæ detrimentum patiat?* — Matth. xvi, 26.

4) *Vigilate et orate, ut non intretis in tentationem.* — Matth. xxvi, 41.

5) *Si pœnitentiam non egeritis, omnes similiter peribitis.* — Luc. xiii, 5.

Jesús Cristo diz: “Quem perder a sua alma por amor de mim, neste mundo, pelo voluntário ou resignado sofrimento, êsse a salvará para a eternidade ⁽¹⁾” — e o mundo: Real é a vida presente; a futura é sombra e mistério.

Jesús Cristo diz: “Bemaventurados os pobres, os mansos e pacíficos, os que choram, os que são puros, os que têm fome e sede de justiça, os que são perseguidos ⁽²⁾” — e o mundo: Infeliz quem nada possui, quem não pode vingar-se, quem sofre, quem não pode gozar a vida, quem se nutre das vãs ilusões do futuro, quem se não desfaz dos inimigos.

6. — Os exemplos do mundo estão de acôrdo com as suas teorias. É a encenação do pecado nas suas variadas formas, que o apóstolo São João reduz a estas três: “Tudo o que ha no mundo é concupiscência da carne, cubição dos olhos e soberba da vida ⁽³⁾”.

São as três feições da concupiscência. O orgulho da vida é a ambição que se expande nas honras. A concupiscência da carne estende-se a tudo o que deixamos dito da sensualidade. A concupiscência dos olhos compreende tudo o que maravilha e deslumbra a vista — i. é, segundo Santo Tomaz ⁽⁴⁾: as riquezas — ao que, depois de Santo

1) — *Qui perdiderit animam suam propter me, salvam faciet illam.* — Luc. IX, 24.

2) — Matth. v, 3-11.

3) *Omne quod est in mundo, concupiscentia carnis est, et concupiscentia oculorum, et superbis vitæ.* — 1 Joan. II, 16.

4) *Bona autem hujus mundi quæ pertinent ad usum humanæ vitæ, in tribus consistunt, scilicet: in divitiis exteriorum bonorum, quæ pertinent ad concupiscentiam oculorum; et in deliciis carnis, quæ pertinent ad concupiscentiam carnis; et in honoribus, quæ pertinent ad superbiam vitæ, sicut patet 1 Joan. II.* — Sum. I, 2, q. 108, a. 4.

Agostinho ⁽¹⁾, acrescenta Bossuet ⁽²⁾: a curiosidade da ciência vã.

Não sòmente peca o mundo, mas agrega á mòr parte dos seus pecados — e até dos seus crimes — a ostentação. Aplauda a iniquidade que triunfa e do mal só renega o êxito desfavorável. Socorre-se de falazes aparências e ardilosas palavras para dar ás mais vergonhosas paixões arêres de magnanimidade e grandeza.

Em suma: solicita nos sentidos, na mente e no coração, as mais desregradas apetências, mediante exhibições que despertam e inflamam todas as concupiscências. São essas as pompas do mundo, que lhe evocam as obras correspondentes.

7. — O motêjo é a arma costumeira dos mundanos contra a piedade, contra os graves e austeros pensamentos da fé. É um mixto de riso e desdém. O riso é o mais enérgico dissolvente da virtude, temível por seu caráter comunicativo e contagioso, porém muito mais pelo receio que produz, quando se junta ao desdém. O homem tem medo natural do ridículo, cujo fantasma sôbre êle exerce quasi sempre maior poder que a força bruta: a zombaria faz-lhe perder o ânimo.

É o que se dá, em particular, quando são os maus que dominam. “Que de honra — exclamava indignado Salviano ⁽³⁾ — pode tributar a Cristo o povo cristão,

1) *Hoc modo tria sunt notata: nam concupiscentia carnis, voluptatis infimæ amatores significat; concupiscentia oculorum, curiosos; ambitio sæculi, superbos.* — Lib. de vera Rel. c. 28, n. 70. *Desiderium oculorum dicit omnem curiositatem. Jam quam late patet curiositas! Ipsa in spectaculis, in theatris, in sacramentis diaboli, in magicis artibus, in maleficiis ipsa est curiositas.* — In Ep. Joan. tract. 2, c. 13.

2) *Traité de la Concupisc.* c. 8. — Todo o tratado se consagra ao comentário do texto de São João.

3) *Quantus in christiano populo honor Christi est ubi religio ignobilem facit? Statim ut quis melior esse tentaverit, deterioris abjectione calcatur, ac per hoc omnes quodammodo mali esse*

cuja religião é tida como ignomínia? Se alguém procura tornar-se melhor, erivam-no de desprezos os que valem menos do que êle, de maneira que para fugir á abjeção, se vêm todos contrangidos a ser maus. Sobejava razão ao Apóstolo quando afirmava que o mundo todo se bandeara para o mal. É muito verdade: tudo é mal e tudo está no mal, onde e quando não há lugar para os bons." Ai! que são mesmo assim os tempos em que vivemos!

O mundo, quando o pode e o crê vantajoso, chega a perseguir abertamente os servos de Deus e até o próprio Deus. Enquanto nimamente favorece a impiedade e a libertinagem, suscita mil empecilhos ao bem e á virtude. Move, sobretudo, assanhada guerra aos que francamente professam a perfeição e se votam á prática dos conselhos evangélicos, contra os quais autoriza e maquina todas as violências arbitrárias e todas as repressões legais.

8. — Não há senão duas maneiras para livrar-se da ação do mundo: a resistência ou a fuga. Mui poucas são as almas de rija tẽpera, capazes de manter-se firmes e inabaláveis no meio da humana corrupção. Encontram-se, não obstante, algumas que, embora metidas na vida exterior e agitada do século, não lhe sofrem, todavia, os danos e vivem fora dêsse turbilhão. Mas o movimento natural da alma que conhece a própria fraqueza, é fugir e no recolhimento buscar abrigo contra as seduçõs e assaltos do mundo. Êste, por vezes, também se encontra sob disfarce, e mesmo de cara descoberta, dentro dos muros que lhe deviam vedar a entrada.

É devéras extremamente difícil subtrair-se ao influxo do mundo, devido á convivência das paixões. O mundo é a permanente exhibição da tríplice concupiscência e, por

coguntur, ne vales habeantur. Et ideo non sine causa Apostolus (1 Joan, v, 19) clamat: Sæculum totum in maligno positum est. Et verum est; merito enim toto esse in malo dicitur, ubi boni locum habere non possunt. — De Gubernat. Dei, L. 4.

meio desta, sôbre nós exerce a simultânea influência do atrativo e do medo. Á vista do orgulho, desperta o nosso; do prazer, acendem-se os nossos sentidos; á das riquezas, excita-se a nossa cubiça. Os que o mundo não logra seduzir, busca vencê-los, quer satirizando-lhes a fidelidade, quer imputando-lhes o mal de que é êle mesmo autor. Em resumo: fascina e assusta sucessivamente.

Ora, com dificuldade resiste o homem ao prazer; e o medo leva-o a transigir com o desprêzo, mediante o respeito humano, que é uma das formas do orgulho. A sensualidade por igual, priva-o de fôrças para afrontar o sofrimento; e a vergonha da pobreza prende-o aos bens materiais. Destarte, se o não colhe o atrativo, arrebatá-o frequentemente para a vida mundana o medo.

Acresce que nos envolve a influência do mundo, qual atmosfera empestada. Suas alegrias e prazeres são contínuo engôdo para a carne e estímulo á injustiça. Suas fisonjas animam a procurar o fausto e as honrarias.

9. — Esta, pois, a conclusão: quem se preocupa devéras com a perfeição deve segregar-se do mundo ou pelo menos evitá-lo na medida em que isto lhe for possível.

É o que, em lances diversos, nos lembra a Escritura, ao comparar o mundo com Babilônia, a cidade do mal.

"Deixai Babilônia — ordena o profeta Isaias (1) — fugi dos Caldeus... porque não ha paz para os ímpios." E, por sua vez, Jeremias (2): "Fugí do meio de Babilônia e salve cada um a sua alma". E Zacarias (3) "Foge, Sião (alma fiel), não te deixes ficar mais tempo no meio de Babilônia!"

1) *Egredimini de Babylone, fugite a Chaldeis... Non est pax impiis, dicit Dominus.* — Is. XLVIII, 20-22.

2) *Fugite de medio Babylonis, et salvet unusquisque animam suam.* — Jerem. LI, 6.

3) *O Sion, fuge que habitas apud filiam Babylonis.* — Zach. II, 7.

Contra o mundo, fulmina o Salvador terríveis maldições: ⁽¹⁾ “Ai do mundo por causa dos seus escândalos!” O Espírito de verdade êle o enviará, não todavia, para o mundo, que o não pode receber ⁽²⁾. E quando vier, o Espírito convencerá o mundo de pecado e o julgará ⁽³⁾. Finalmente, Jesus Cristo exclue de sua oração o mundo e, pelo consequente, da redenção também ⁽⁴⁾.

Não obstante, é para o meio do mundo que êle envia os seus discípulos, como cordeiros entre lobos ⁽⁵⁾. Exora ao Pai não que os retire do mundo, mas que os preserve do mal ⁽⁶⁾. Cumpre-lhes viver no mundo, sem que ao mundo pertençam ⁽⁷⁾. Sofrerão também, como êle sofreu, mas a vitória que obteve lhes é penhor do triunfo que, por sua vez, hão-de alcançar ⁽⁸⁾.

Os discípulos perseverarão fiéis ás recomendações do Mestre: viverão no meio do mundo, mas para ser a contradição e a condenação do mundo. São Paulo declara-se-lhe francamente inimigo irreconciliável: aos seus olhos, é o mundo um supliciado, para o qual é o Apóstolo um crucificado; ou, em outros termos, o mundo crucifica ao Apóstolo, o qual, por sua vez, ao mundo crucifica ⁽⁹⁾.

Mas quem, mais que todos, acusa a malícia do mundo, é o discípulo predileto. “Não ameis o mundo — escreve — nem as cousas que há no mundo. Se alguém ama o mundo,

1) *Vae mundo a scandalis!* — Matth. XVIII, 7.

2) *Spiritum veritatis, quem mundus non potest accipere.* — Joan. XIV, 17.

3) *Et cum venerit ille, arguet mundum de peccato, et de justitia, et de judicio.* — *Ibid.* XVI, 8.

4) *Ego pro eis rogo: non pro mundo rogo.* — *Ibid.* XVII, 9.

5) *Mitto vos sicut agnos inter lupos.* — Luc. X, 10.

6) *Non rogo ut tollas eos de mundo, sed ut serves eos a malo.* — Joan. XVIII, 15.

7) *De mundo non sunt, sicut et ego non sum de mundo.* — *Ibid.* 16.

8) *In mundo pressuram habebitis; sed confidite, ego vici mundum.* — *Ibid.* XVI, 33.

9) *Mihi mundus crucifixus est, et ego mundo.* — Gal. V, 14.

o amor do Pai não está nele, porque tudo o que ha no mundo é cubiga da carne, cubiga dos olhos e soberba da vida. Passa o mundo e a sua cubiga ⁽¹⁾. . . Sabemos que o mundo todo está no Maligno. . . e que nós somos de Deus ⁽²⁾. ”

10. — A Tradição não é menos enérgica no seu ódio e reprovação do mundo.

Diz Orígenes ⁽³⁾ que o amor de Deus é tão inconciliável com o amor do mundo, como a luz, com as trevas e Cristo, com Belial.

Tertuliano ⁽⁴⁾, escrevendo aos mártires agrilhoados, exorta-os dêste modo: “Aí estais segregados do mundo. Se atentardes em que também êle é uma prisão, comprehendereis que estais antes fora que dentro do cárcere. São mais espessas as trevas do mundo, que cegam a mente; mais pesados os seus grilhões, que prendem as almas. As imundícies que exala — as devassidões — são ainda mais infetas. É maior o número de criminosos nele contidos, a saber: o gênero humano. Por último, a sentença

1) *Notite diligere mundum neque ea quæ in mundo sunt, etc.* — 1 Juan. II, 15, 17.

2) *Scimus quoniam ex Deo sumus, et mundus totus in maligno positus est.* — *Ibid.* V, 19.

3) *Fieri nequit ut simul existat amor erga mundum cum amore erga Deum, quemadmodum fieri nequit ut simul existant lux et tenebræ, Christus et Belial.* — *Comm. in Joh.*

4) *Exinde segregati estis a mundo. Si enim recogitemus ipsum magis mundum carcerem esse, exisse vos de carcere quam in carcerem introisse intelligemus. Majores tenebras habet mundus, quæ hominum præcordia excæcant. Graviore catenas induit mundus, quæ ipsas animas hominum constringunt. Pejores immunditias expirat mundus, libidines hominum. Plures postremo mundus reos continet, scilicet universum hominum genus. Judicia denique non proconsulis, sed Dei sustinet. Quo vos, benedicti, de carcere in custodiarium si forte translatis existimetis. Habet tenebras, sed lumen estis ipsi. Habet vincula, sed vos soluti Deo estis. Triste illic expirat, sed vos odor estis suavitatis, etc.* — *Ad Martyres*, c. 2.

que o vai ferir emanará não de um procônsul, mas de Deus. Concluí, portanto, venturosos confessores, que fostes de um cárcere transferidos para um abrigo onde há trevas, sim, mas vós sois luz; onde há ferros, mas livres sois vós diante de Deus; onde há pestilências, mas vós sois o perfume de suavidade."

"Está o mundo coberto de ruínas — exclamava Santo Agostinho ⁽¹⁾, na presença dos catecúmenos — cheio de calamidades infligidas por Deus, saturado de amargores; e há, nada obstante, quem lhe tenha amor! Que seria, então, se nele houvesse doguras? Oh! mundo imundo, queres que te abracem e te sustentem, quando desmoronas: que seria se perdurasses? A despeito dos teus amargores, muitos são os que enganas: quem se não deixaria por ti seduzir, se doce foras? Quereis, diletíssimos, não apegar-vos ao mundo? Amai a Deus e rejeitai as pompas mundanas, que têm por chefe e organizador o diabo com os seus anjos."

A fuga do mundo é assunto dos mais frequentemente ventilados pela prêgação cristã, por ser o mundo o foco onde se vão acender e abastecer todas as nossas cubiças.

11. — Nunca será, portanto, excessivo o que fizermos para nos precaver do mundo.

Exteriormente, faz-se mister evitar as conversas, relações e espetáculos, por onde o mundo inculca a sua peçonha, semeia os seus erros e atiga as paixões. Aqui, mais que alhures, se verifica a ameaça do Espírito Santo: "Quem se aventura ao perigo, neste perecerá ⁽²⁾."

1) *Ecce ruinosus est mundus, ecce tantis calamitatibus replevit Deus mundum, ecce amarus est mundus, et sic amatur. Quid faceremus si dulcis esset? O mundo imunde, teneri vis periens, quid faceres si maneres? Quem non deciperes dulcis, si amarus alimenta mentiris? Vultis, dilectissimi, non inherere mundo? Eligite amare Creatorem mundi, et renuntiate pompis mundanis, quibus princeps est diabolus cum angelis suis. — De Symbolo, serm. 4.*

2) *Qui amat periculum, in illo peribit. — Eccli. iii, 27.*

Interiormente, é mister pecar-se do mundo e das suas mentiras, com o escudo da fé, consoante a palavra de São Paulo ⁽¹⁾; opor ás falazes aparências, que faz cintilar aos olhos, a firme adesão do espírito ás invisíveis realidades; ás suas máximas perversas, as palavras de Jesús Cristo; ás suas zombarias e perseguições, as eternas promessas. Como diz São João — é a fé que nos garante a vitória sôbre o mundo ⁽²⁾.

Os santos doutores aconselham, como poderoso meio de lhe anular os prestígios, a consideração das suas volubilidades, contradições e inconsistência.

"Passa o mundo e sua cubiça" — adverte São João ⁽³⁾. E São Paulo ⁽⁴⁾: "A figura dêste mundo passa". Não há cousa estável sob o céu; tem a cena humana a mobilidade do mar, inquieto sempre e mutável. E não só flue o mundo e se desvanece, mas variam também os seus juízos, as suas sentenças, os seus gostos; aprova e censura, sucessivamente, as mesmas cousas; passa de um excesso a outro, sem o menor embaraço de pêjo; não tem outra norma nem outra constância no seu proceder, a não ser a facilidade em mentir e a obstinação no mal. Só Deus eternamente perdura e, com êle, a sua verdade ⁽⁵⁾, a sua palavra ⁽⁶⁾, a sua justiça ⁽⁷⁾ — como, outrossim, perduram os que lhe cumprem a vontade ⁽⁸⁾.

12. — A regra de proceder do cristão, no que toca ao mundo, já a deixamos traçada no que dissemos.

1) *In omnibus sumentes scutum fidei. — Eph. vi, 16.*

2) *Hæc est victoria quæ vincit mundum, fides nostra. — 1 Joan. v, 4.*

3) *Et mundus transit, et concupiscentia ejus. — Ibid. ii, 17.*

4) *Præterit enim figura hujus mundi. — 1 Cor. vii, 31.*

5) *Et veritas Domini manet in æternum. — Ps. 116, 2.*

6) *Verbum autem Domini manet in æternum. — 1 Petr. i, 25.*

7) *Justitia ejus manet in sæculum sæculi. — Ps. 110, 3.*

8) *Qui autem facit voluntatem Dei manet in æternum. — 1 Joan. ii, 17.*

Não deve acreditar no mundo, nem dar-lhe ouvidos, porque está o mundo no erro e porque mente. Deve, sim, obter a Jesus Cristo e nele crer, que é a própria verdade. Não há-de imitar o mundo, que está todo imerso no mal. Imita a Jesus Cristo — princípio e exemplar de todo o bem. Não tenha ao mundo estima: despreze-o; nem procure ser por ele estimado, mas obre sem curar do que pensa o mundo. “Se ainda buscasse agradar aos homens — diz São Paulo ⁽¹⁾ — eu não seria servo de Jesus Cristo.”

Tema o cristão ao mundo para evitá-lo, não para condescender-lhe. É prudente fugir dêle, porquanto em nós mesmos trazemos as paixões a que o mundo se entrega: vive de orgulho: e para o orgulho temos nós propensão; imerge na corrupção: e estamos nós sujeitos á terrível concupiscência da carne; dá-se todo ás cousas da terra: e sentimos nós também atração para os bens terrestres.

Se o não podemos evitar, cumpre-nos cuidar em lhe não condescender nem anuir por medo ou respeito humano. É preferível a ruína completa neste mundo á perda da própria alma; e quem quer pertencer a Jesus Cristo, há-de vencer o respeito humano, que não ousa declarar-se pelo bem, por temor de zombarias e perseguições.

Em suma: faz-se mister escolher entre o mundo e Jesus Cristo — pois não é possível servir a dois senhores tão contrários e tão irreconciliáveis.

1) *Si adhuc hominibus placerem, Christi servus non essem.* — Gal. I, 10.

CAPÍTULO XVI

O demônio

O demônio e os nomes diversos que lhe dá a Escritura. — Tem sentido coletivo o termo e designa a multidão dos anjos rebeldes. — Estes espíritos decaídos estão organizados para o mal, sob um chefe que os governa e inspira. — É provável tenha cada homem seu demônio tentador. — Além do cabeça principal, tem a horda maldita chefes subalternos. Suas funções. — Móveis que incitam os demônios á tentação. — Assanham-se principalmente contra os servos de Deus. — Mecanismo da tentação diabólica. — Vêm os demônios os nossos pensamentos e os íntimos movimentos da vontade? — Intervêm em todas as tentações? — Por que Deus permite que Satan nos tente. — Remédios e preservativos contra as suas violências.

1. — O grande adversário exterior é o demônio.

Não tem o étimo nenhum sentido odioso. Nos autores pagãos, significa “deus”, “gênio inspirador.” Sem embargo, esses gênios inspiradores não eram, em suma, senão espíritos maus — segundo aquilo do Psalmista ⁽¹⁾: “Todos os deuses dos gentios são demônios.” Por isso, na linguagem cristã, demônio quer dizer: anjo revoltado.

Dá-lhe a Escritura o nome de *Satanaz* ou *Diabo*, dois termos — um hebraico ⁽²⁾, outro grego ⁽³⁾ — que têm ambos o mesmo sentido e exprimem a ação de um inimigo que embarga o passo. Chama-lhe ainda o tentador ⁽⁴⁾, o

1) *Quoniam omnes dii gentium daemonia.* — Ps. 90, 5.

2) *Et Satan stabat, ut adversaretur ei.* — Zach. III, 1.

3) *Διὰβολος ὕστερον ἐκλήθη ἀπὸ τοῦ διαβάλλοντος.* — S. CYRILL. HIER. *Catech.* 2, n. 4.

4) *Et accedens tentator.* — Matth. IV, 3.

adversário ⁽¹⁾, o maligno ⁽²⁾, o acusador ⁽³⁾ ou caluniador, acumulando as expressões para traduzir o papel odioso que êle desempenha no mundo.

2. — Não se deve porém crer que o termo designa um ser único. Tem sentido coletivo e quer dizer: todos os anjos caídos, mancomunados no querer e perpetrar o mal moral. Designa, sobretudo, o cabeça dêsses espíritos revoltados — Lúcifer — que imprime o movimento e exerce o comando supremo, para tormento seu e dos demais. Por quererem todos e cada um o que intenta o chefe, e por lhe cumprirem as ordens, fica a multidão reduzida a um só. É, pois, indiferente dizer: “o demônio” ou “os demônios”.

3. — A existência de um príncipe e de uma hierarquia de maus espíritos, é verdade claramente expressa nos Livros Santos e na Tradição.

Nos Evangelhos, fala-se do diabo e dos seus anjos ⁽⁴⁾, do império de Satanaz ⁽⁵⁾, do príncipe dêste mundo ⁽⁶⁾, de Beelzebub príncipe dos demônios ⁽⁷⁾. Aludindo aos anjos caídos, São Paulo ⁽⁸⁾ menciona potestades, principados, poderes, governadores das trevas.

A Tradição atesta, por igual, que existe entre os demônios um cabeça principal e chefes secundários.

“Como Jesús Cristo é cabeça da Igreja e da humanidade — diz São Jerônimo ⁽⁹⁾ — assim Beelzebub,

1) *Adversarius vester diabolus.* — 1 Petr. v, 8.

2) *Inimicus autem qui seminavit est diabolus.* — Matth. XIII, 39.

3) *Vicistis malignum.* — I Joan. II, 14.

4) *Projectus est accusator fratrum.* — Apoc. XII, 10.

5) Matth. XXV, 41.

6) Luc. XI, 18.

7) Joan. XIV, 30.

8) Marc. III, 22 — Luc. XI, 15 - 19.

9) Rom. VIII, 38. — Eph. VI, 12. — Col. II, 15.

10) *Sicut Ecclesiae et omnis viri Christus est caput, ita cunctorum demonum, qui in hoc saeculo debacchantur, caput est Beelzebub, princeps demoniorum.* — *In Habacuc.* 3.

príncipe dos demônios é o chefe de todos os demônios que se batem assanhados contra o mundo.”

São João Crisóstomo ⁽¹⁾ observa que se o diabo é o chefe, súbditos lhe são os outros demônios. Santo Tomaz ⁽²⁾ alega a razão dêsse principado e dessa sujeição: os anjos maus estão naturalmente dispostos em hierarquia, sem que lhes tenha a queda destruído a natureza; mas, segundo o reparo do Santo Doutor ⁽³⁾, o só efeito de tal subordinação é agravar-lhes a desgraça.

Independente da hierarquia natural que subsiste após o pecado, o definitivo desvio dêsses espíritos congrega-os na obra do mal, e o peor dêles torna-se naturalmente o primeiro e o representante de todos. Também neste sentido — concorde o ensino dos Santos Doutores, e em particular de Santo Agostinho ⁽⁴⁾, São Gregório Magno ⁽⁵⁾ e Santo Tomaz ⁽⁶⁾ — é o diabo príncipe do mal e dos maus, como Jesús Cristo é, na Igreja, o chefe dos bons.

1) *Si diabolus princeps est, ceteri daemones illi subjiuntur.* — *In Matth. hom.* 42.

2) *Si autem considerentur quantum ad id quod est natura, sic adhuc sunt in ordinibus, quia data naturalia non amiserunt.* — *Sum.* 1.^a p., q. 109, a 1. — *Manifestum est autem ex praemissis quod demonum quidam naturali ordine sub aliis constituntur; unde et actiones eorum sub actionibus superiorum sunt; et hoc est quod rationem praelationis facit, ut scilicet actio subditi subdatur actioni praelati. Sic igitur ipsa naturalis dispositio demonum requirit quod sit in eis praelatio.* — *Ibidem*, 2.

3) *Daemones non sunt aequales secundum naturam; unde in eis est naturalis praelatio; quod in hominibus non contingit, qui natura sunt pares. Quod autem superioribus inferiores subdantur, non est ad bonum superiorum, sed magis ad malum eorum; quia cum mala facere maxima ad miseriam pertineat, praeesse in malis est esse magis miserum.* — *Ibid.* ad 3.

4) *Sicut enim bonorum caput Christus est, sic illorum caput diabolus.* — *Enarr. in Ps. 139, c. 7.*

5) *Certe iniquorum omnium caput diabolus est, et hujus capituli membra sunt omnes iniqui.* — *Hom. 16 in Matth.*

6) *Caput non solum interius influit in membra, sed etiam exterius gubernat, eorum actus dirigendo ad aliquem finem. Sic*

4. — É provável — opinião esta comum entre os padres ⁽¹⁾ e os teólogos ⁽²⁾ — tenha cada homem o seu demônio tentador, como tem o seu anjo da guarda. A multidão dos anjos caídos ultrapassa muito o número dos homens que vivem na Terra e — salvo se Deus lhe vedar tal imitação, o que não é verosímil, visto facultar-lhe tantas outras — não pode o gênio do mal deixar de reproduzir, para perder os homens, uma divina indústria que tem por fim salvá-los. Deus prepõe a cada alma um anjo fiel, com a missão de protegê-la e excitá-la ao bem. Satan, por sua vez, deputa-lhe um dos seus, para lhe armar ciladas e servir-se de todos os ensejos para induzi-la a pecar.

A constante permanência de um tentador especial não obsta a que se reunam muitos, segundo a ocorrência, para reforçar a tentação ⁽³⁾. Atesta-o o Evangelho, quando fala do possesso que tinha no corpo uma inteira legião de demônios ⁽⁴⁾, e daqueloutro espírito mau, que, por não

ergo potest dici aliquis caput multitudinis vel secundum utrumque, scilicet secundum interiorem influxum et exteriorem gubernationem, et sic est Christus caput Ecclesiæ, ut dictum est (art. præc.); vel secundum exteriorem gubernationem; et sic quilibet princeps vel prælatus est caput multitudinis sibi subjectæ. — Et per hunc modum dicitur diabolus caput omnium malorum. Nam ut dicitur (Job. xli, 25): Ipse est rex super universos filios superbiæ. Pertinet autem ad gubernatorem ut eos quos gubernat ad suum finem adducat. Finis autem diaboli est aversio rationalis creaturæ a Deo; unde et a principio hominem ab obedientia est aversio rationalis creaturæ a Deo; unde et a principio hominem ab obedientia divini præcepti removere tentavit... In quantum igitur ad hunc finem aliqui adducuntur peccando, sub diaboli regimine et gubernatione cadunt; et ex hoc dicitur eorum caput. — Sum. 3.^a p., q. 8, a. 7.

1) PETAU, *de Angel.* (Migne, curs. th. t. 7, n. 7, col. 777).

2) PETAU, *de Angel.* l. 4, c. 27.

3) *Quamquam non unus modo tentat homines Satan, sed gregatim interdum dæmones in singulis impetum faciunt. — Catech. conc. trid.* 4.^a p., n. 10.

4) *Legio mihi nomen est, quia multi sumus. — Marc. v, 9.*

poder, sozinho, lograr os seus intentos, vai buscar sete espíritos piores do que êle e, com o concurso dêstes, reconquista a posição que perdera ⁽¹⁾.

5. — Além do cabeça principal tem chefes subalternos a horda maldita. É seu encargo estimular os tentadores inferiores, perseguir almas cuja queda provocaria a de muitas outras, ou enfim, inculcar e fomentar o mal, nas reuniões mais ou menos consideráveis de homens, como os diversos estados, províncias, cidades, aldeias, comunidades e famílias ⁽²⁾. A sua tática habitual consiste em atacar uma individualidade apropriada aos seus desígnios, a qual ateará depois a revolta, ou lhe prestará o apoio de sua autoridade.

Há, entre os demônios, especiais corifeus de certos vícios ⁽³⁾, como o orgulho, a luxúria, a cólera, a blasfêmia, porquanto mais fácil e mais completo há-de ser o triunfo do mal — como o dizemos na MÍSTICA ⁽⁴⁾ — mediante esta regular distribuição de funções entre os tentadores.

6. — O motivo que leva os demônios a tentarem os homens procede da ambição, do ódio e da inveja.

A sêde de domínio, a ânsia de suplantar a Deus no mundo, impele Satanaz a sujeitar o homem ao seu império, fazendo-o cair no pecado. O primeiro crime do anjo caído e o ponto inicial de sua revolta foi o querer fazer-se deus,

1) *Tunc vadit et assumit septem alios spiritus secum nequiores, se, et intrantes habitant ibi. — Matth. xii, 45.*

2) *Mali autem angeli superiores et principes, qui non habent designatos certos homines quos impugnent, ad hanc tentationem concurrunt vel aliquam communitatem, civitatem, provinciam aut regnum aliquod impugnando; vel tentando peculiariter de certis quibusdam vitiis, vel inferiores instruendo et excitando dæmones. BONAL, de Ang. n. 124.*

3) *Janvero singulis hominum vitiis certos dæmones præsidere ibidem Origenes putat; velut esse aliquem fornicationis spiritum, alium iræ, alium avaritiæ, alium superbiæ. — PETAU, Theol. Dogm. de Ang. l. 2, c. 7, n. 13. — Cfr. CASSIAN. Coll. 8, c. 17.*

4) T. 3, c. 10, n. 7.

como o afirma Santo Tomaz ⁽¹⁾. Seu pendor e seus esforços têm em mira fazer-se adorar e, como Deus, empunhar o ceptro do mundo. Essa a razão por que arremeda a administração divina e deputa junto aos homens os desgraçados espíritos, que tomaram parte na sua rebelião, como Deus envia os seus anjos fiéis ⁽²⁾.

A soberba gera a inveja. Leva-nos o orgulho a dominar. Não sofremos possuam outros um bem que para nós reivindicamos, e com maior razão, um bem do qual carecemos ⁽³⁾. Por onde se explica a inveja que têm os demônios a Deus e aos homens. Tem Deus o império do mundo e, sujeito a Deus, vê-se o homem colmado de bens. Empenham-se, os demônios em desviá-lo do seu fim, e despojá-lo, e aviltá-lo, precipitando-o nas ignomínias da carne, que êles não conhecem por experiência própria ⁽⁴⁾. Inveja, aliás, perfeitamente compreensível, porquanto, no plano divino, herda o homem a bemaventurança que o

1) *Dicendum quod angelus absque omni dubio peccavit appetendo esse ut Deus.* — **Sum.** 1.^a p., q. 63, a. 3.

2) *Impugnatio quidem ipsa ex demonum malitia procedit, qui, propter invidiam, profectum hominum impedire nituntur, et propter superbiam divinæ potestatis similitudinem usurpant, deputando sibi ministros determinatos ad hominum impugnationem, sicut et Angeli Deo ministrant in determinatis officiis ad hominum salutem.* — **S. THOMAS, Sum.** 1.^a p., q. 114, a. 1.

3) *Invidus autem ex hoc de bono alterius dolet inquantum bonum alterius aestimat sui boni impedimentum. Non autem bonum alterius poterat aestimari impedimentum boni affectati per angelum malum nisi inquantum affectavit excellentiam singularem; quæ quidem singularitas per alterius excellentiam cessat. Et ideo post peccatum superbiæ consecutum est in angelo peccante malum invidiæ, secundum quod de bono hominis doluit et etiam de excellentia divina, secundum quod eo Deus contra voluntatem ipsius diaboli utitur in gloriam divinam.* — **S. THOMAS, Sum.** 1.^a p., q. 63, a. 2.

4) *Dæmones non delectantur in obscenitatibus carnalium peccatorum quasi ipsi afficiantur ad delectationes carnales. Sed hoc totum ex invidia procedit, quod in peccatis hominum quibuscumque delectantur inquantum sunt impedimenta humani boni.* — **Ibid.** ad 1.

anjo perdeu. Parece-lhe ao tentador que, derribando a criatura, herdeira da sua felicidade, causa dano ao próprio Deus e de novo lhe transtorna os desígnios. Tem, pois, razão o Sábio, quando afirma que foi pela inveja do demônio que entrou no mundo a morte ⁽¹⁾. O que é exato da primeira tentação, também o é das demais.

Nas resistências que sofrem, o orgulho e a inveja em ódio se convertem — ódio que é a desordem e o tormento fundamental do inferno, como é o amor a vida do céu. É propósito fixo de Satanaz, tornar mais numerosos os inimigos de Deus e destruir-lhe as obras.

7. — É, portanto, fácil concluir que os empenhos e a sanha do tentador, precipuamente convergem sobre os que se unem a Deus com fidelidade mais generosa e mais fervoroso amor, os quais, pelo consequente, parecem destinados a glória maior.

Lembra-o a Escritura. “Meu filho — diz o Sábio ⁽²⁾ ao entreres para o serviço de Deus, dispõe tua alma para a tentação.” Certificado da virtude de Job, na prosperidade, Satanaz requer seja o mesmo tentado, na esperança de abatê-lo e voltá-lo contra Deus ⁽³⁾. Os prodígios que, sob a ação do Mestre, começam a obrar os Apostolos, causam-lhe inquietação e quer, como outrora a Job fazê-los passar pelo crivo das tentações ⁽⁴⁾. São Paulo premune a seu discípulo Timóteo que seguir a Jesus Cristo é condenar-se ás perseguições dos maus, insufladas pelo espírito maligno ⁽⁵⁾.

1) *Invidia autem diaboli mors intravit in orbem terrarum.* —

2) *Fili, accedens ad servitutem Dei, sta in iustitia et timore, et præpara animam tuam ad temptationem.* — **Ecclesi.** II, 1.

3) **Job** I - II.

4) *Simon, Simon, ecce Satanas expetivit vos ut cribraret sicut triticum.* — **Luc.** XXII, 31.

5) *Et omnes qui pie volunt vivere in Christo Jesu, persecutionem patientur, mali autem et seductores proficient in pejus, errantes et in errorem mittentes.* — **2 Tim.** III, 12 - 13.

Conforme adverte São Jerônimo (1), não se preocupa o demônio com os infiéis, que lhe são presa garantida, mas sim com as almas que fazem parte da Igreja e que visam nesta o mais alto e o melhor. Seus assaltos — observa, por sua vez, São Gregório Magno (2) — são tanto mais violentos, quanto mais tenaz a resistência. Agrava-se-lhe o ódio, na proporção do bem que pretende destruir, e a esperança do êxito lhe estimula a audácia. Não faltam exemplos (3) que lhe justifiquem o esforço. As quedas enormes são de todos os tempos e os anais da piedade consignam apenas parte das defeições que, por via de regra, só Deus, o demônio e os sacerdotes conhecem. Por felicidade, nem tudo é ruína e tristeza. Se a história das almas, mórmente a das grandes e santas almas, atesta, por um lado, as indústrias e furores do espírito perverso que intenta desviar da perfeição, comprova-lhe, por outro lado os humilhantes e inúmeros fracassos.

As comunidades fervorosas estão particularmente expostas às diabólicas incursões, por causa do culto e do

1) *Non querit diabolus homines infideles; non eos qui foris sunt et quorum carnes rex Assyrius olla succendit (Jer. XXIX), de Ecclesia Christi rapere festinat. Escat ejus, secundum Habacuc, t. II, electa sunt. Job subvertere cupit, et devorato Juda Isariote, ad cribrandos apostolos expetit potestatem. — Epist. 22 ad Eustoch.*

2) *Eos pulsare negligit quos quieto jure possidere se sentit. Circa nos vero eo vehementius incitatur quo ex corde nostro quasi ex jure propriæ habitationis expellitur. — Moral. I. 24, c. 7.*

3) *At vero qui se Deo dicaverunt in terris cælestem vitam agentes, illi maxime omnium Satanæ incursibus petuntur, hos acerbissime odit, his in singula temporis momenta struit insidias. Plena est historia divinarum litterarum sanctorum hominum quos præsentem animo stantes, sed vi vel fraude pervertit. Adam, David, Salomon, aliique quos enumerare difficile sit, experti sunt demonum violentes impetus et callidam astutiam cur resisti non possit consilio aut hominum viribus. Quis itaque se suo presidio satis tutum existimet? Itaque pie casteque petendum est a Deo ne nos tentari sinat supra id quod possumus, sed faciat cum tentatione proventum ut possimus sustinere. — Catech. conc. trid. 4.^a p., 6.^a pet. n. 12.*

amor que ali se vota a Deus, e também pelas desastrosas consequências que podem ocasionar os mais pequenos relaxamentos. Conta-se na vida dos Padres, que um santo eremita foi por seu anjo conduzido a um mosteiro, onde viviam fervorosos cenobitas. Viu lá dentro, por toda a parte, multidões de demônios que esvoaçavam em todas as direções, quais moscas em torno do cadáver que lhes serve de pasto: a igreja, o côro, o dormitório, o refeitório estavam cheios d'esses maus espíritos. Ao contrário, quando passava pela cidade vizinha, só viu um, ao pé da porta, ocioso e adormecido. Quis saber do seu anjo a razão de tal diversidade, e lhe fez êste compreender que, sem constrangimento e por efeito de sua própria corrupção, se curvam os mundanos ao império de Satan; ao passo que lhe resistem os religiosos com toda a energia e, pois, era indispensável multiplicar os assaltantes.

8. — Parece-nos conveniente estudar o mecanismo da tentação diabólica.

Não tem o demônio ação direta sobre a nossa vontade, para incliná-la ao pecado. É a vontade inexpugnável fortaleza, que ninguém, senão Deus, consegue tomar: só é vencida quando ela mesma se entrega. De onde se infere que não é o demônio causa propriamente dita, mas apenas ocasião dos nossos pecados.

Quando os Doutores qualificam Satanaz de princípio de todo pecado, cumpre entender essa causalidade como influxo indirecto sobre a vontade, a qual, toda a vez que dá o seu consentimento ao pecado proposto, sempre o faz com liberdade(1). Só Deus é que a move immediatamente — de maneira misteriosa que não conhecemos — sem,

1) *Voluntas non ex necessitate movetur ab aliquo objecto, nisi ab ultimo fine. Unde non est sufficiens causa peccati neque res exterius oblata, neque ille qui eam proponit, neque ille qui persuadet. Unde sequitur quod diabolus non est causa peccati directe vel sufficienter, sed solum per modum persuadentis vel proponentis appetibile. — S. THOMAS, Sum. I. 2, q. 80, a. 1.*

contudo, violentar-lhe a liberdade ⁽¹⁾. A adesão ao peccado não é obra do demônio, nem de Deus: é desmaio da vontade, que só a ela deve imputar-se ⁽²⁾.

Tenta o demônio atuando sôbre a intelligência, mediante os sentidos e, sôbre êstes, por via de alguma impressão direta ou mediata.

É lei ordinária do pensamento conciente, funcionar êste movido por algum sinal sensível ou por excitação prévia ou concomitante dos sentidos. Nas operações intellectuais, a alma serve-se do corpo como instrumento, como teclado, no qual cada tecla corresponde a determinada nota. Quanto ao mais, é mister lembrar que, mediante os sinais sensíveis que as despertam, as idéias mutuamente se ligam e, por esta associação, é possível projetar á vista da mente toda a sorte de pensamentos. O demônio conhece a lei de semelhante concatenação e a arte de provocá-la, quer por ação direta sôbre os órgãos, quer por meio de agentes exteriores, que faz atuarem como faria com os órgãos.

A excitação dos sentidos é mediata ou immediata.

Produz a primeira por estímulo direto dos espíritos vitais e dos órgãos, pois o demônio conhece a maravilha o mecanismo do nosso corpo e sabe o ponto que deve tocar para determinar êste ou aquele efeito. Assim obra sem que o advirtamos, já despertos, já durante o sono.

A excitação mediata realiza-se por intermédio de agentes exteriores. Apela o demônio para os seres ambientes capazes de impressionar os sentidos, a saber:

1) *Diabolus quodammodo est causa peccatorum nostrorum sicut Deus est aliquo modo causa honorum nostrorum; non tamen attenditur quantum ad modum causandi; nam Deus causat bona interius movendo voluntatem, quod diabolo convenire non potest. — Ibidem, ad 2.*

2) *Deus est universale principium omnis interioris motus humani; sed quod determinetur ad malum consilium voluntas humana hoc directe quidem est ex voluntate humana, et diabolo per modum persuadentis vel appetibilia proponentis. — Ibidem, ad 3.*

animais, plantas, alimentos, atmosfera; em uma palavra, todos os objetos materiais. Serve-se principalmente do homem para tentar o homem, sugerindo ao tentador a proposta e a ocasião do mal ⁽¹⁾.

Por êsses meios diversos, mostra o demônio o objeto da tentação e, atuando de modo secreto no organismo, provôca simultaneamente, no íntimo, a propensão para a anuência.

Por onde se vê que só dispõe o homem da própria vontade. Todas as demais partes do seu ser podem sofrer a obsessão diabólica. Avaliem-se os riscos da vontade humana enfraquecida pelo peccado original, batida pelos pensamentos que no espírito provoca o demônio e exposta ás chamas que êle acende nos sentidos!

Não falamos aquí das manifestações sensíveis, pelas quais revelam os demônios a sua presença e assustam o homem; nem da possessão, que é a suprema violência do espírito mau contra a criatura. Questões são estas que pertencem ao campo da MÍSTICA, por nós longamente debatidas ⁽²⁾.

9. — Outro ponto de importância é conhecer se o demônio sabe o que pensamos e decidimos, sem que o revelemos exteriormente por sinais sensíveis.

Opinam comumente pela negativa os Doutores: sem a intervenção dos sentidos, os demônios só podem conje-

1) *In iis vero tentationibus modo intimos nobis admoveus stimulos, animæ affectiones, et commotiones adhibet administras; modo nos exagitans extrinsecus, externis rebus utitur, vel prosperis ad efferendos, vel ad frangendos adversis: nonnumquam habet emissarios et excursores perditos homines, inprimisque hæreticos, qui sedentes in cathedra pestilentia, malarum doctrinarum mortifera semina dispergunt, ut illos qui nullum delectum aut discrimen habent virtutis, et vitiorum homines per se proclives ad malum antantes ac præcipitantes impellant. — Catech. conc. trid. 4.^a p., 6.^a pet., n. 19.*

2) *Mystica*, t. 3.

turar. Cassiano ⁽¹⁾ expressamente ensina que o meio de lhes esconder os pensamentos e intenções é não exprimi-los; e baseia-se em tal consideração para inculcar a oração mental. Segundo Santo Tomaz ⁽²⁾, só Deus conhece o que se passa no íntimo do homem. São Boaventura ⁽³⁾ afirma que nem o bom anjo nem o mau conseguem devassar os segredos da consciência e que, neste particular, não vão eles além da mera conjectura. Suarez ⁽⁴⁾, ao tratar dos anjos em geral, reputa católico o assêrto que nenhum espírito eriado pode naturalmente conhecer com certeza os atos voluntários livres, salvo se a vontade os manifestar.

10. — Os teólogos também procuram saber se as nossas tentações provêm todas do demônio.

É certo, primeiramente, que o demônio é causa indireta de todos os nossos pecados atuais, considerados

1) *Clauso oramus ostio cum strictis labiis nostris omnique silentio supplicamus, non vocum sed cordium scrutatori. In absconditis oramus quando corde tantum et intenta mente petitiones nostras soli pandimus Deo, ita ut ne ipsæ quidem adversæ valeant potestates genus nostræ petitionis agnoscere. Propter quod cum summo est orandum silentio, non solum ut fratres adstantes nostris sussurris vel clamoribus avocemus et orantium sensibus obstrepamus; sed ut ipsos quoque inimicos, qui orantibus nobis maxime insidiantur, lateat nostræ petitionis intentio.* — **Coll. X**, c. 36.

2) *Dæmones sciunt ea quæ exterius aguntur circa homines, sed interiorem hominis conditionem solus Deus novit, qui est spirituum ponderator, ex qua aliqui sunt magis proni ad unum vitium quam ad aliud. Et ideo diabolus tentat explorando interiorem conditionem hominis ut de illo vitio tentet ad quod homo magis pronus est.* — **Sum.** 1.^a p., q. 114, a. 2, ad 2.

3) *Conclusio: Angelus malus neque etiam bonus potest secreta conscientie nostræ scrutari, quamquam per exteriora quædam signa ea conjicere possit.* — **Sent.** L. 2, d. 8, p. 2, a. 1, q. 6.

4) *Assertio catholica est angelum non posse naturaliter actum seu consensum liberum voluntatis creatæ in se certo ac evidenter cognoscere vel intueri, nisi ab habente talem liberum affectum alteri manifestetur.* — **De Ang.** L. 2, c. 21, n. 3, t. 2.

estes como consequência do pecado de Adão, no qual tão grande parte coube a Satanaz ⁽¹⁾.

Mas intervem êle de maneira positiva em todas e cada uma das nossas tentações?

Em princípio, não carece o homem da intervenção diabólica para ser tentado e para sucumbir á tentação: para tanto, bastam-lhe os íntimos pendores da concupiscência, como o declara o apóstolo São Tiago ⁽²⁾, quando afirma: "Cada um é tentado pela própria cubiça, que o atrai e seduz." Aliás, ser criatura já é o suficiente para poder cair e, com o próprio pêso, pender para o nada. Caiu o anjo, sem outro tentador além de si mesmo. Com o homem, pode suceder a mesma cousa.

De fato, porém, são poucas as tentações, sobretudo graves e algo prolongadas, em que não tenha parte o demônio, quer provocando-as, quer avivando-as.

Não é preciso mais para explicar a divergência de opiniões entre os doutores. Os que, com São João Crisóstomo, São Gregório Nazianzeno, São Gregório Magno e Santo Tomaz, asseveram que a tentação não provém do demônio, firmam-se, sobretudo, no princípio e na doutrina. Os que ao demônio atribuem quasi todas as nossas tentações — como São Jerônimo, São Leão e São João Damasceno — encaram os fatos e a malícia de Satan ⁽³⁾.

1) *Dicendum quod causa alicujus potest dici aliquis dupliciter: uno modo directe, alio modo indirecte. Indirecte quidem, sicut cum aliquod agens causans aliquam dispositionem ad aliquem effectum, dicitur esse occasionaliter et indirecte causa illius effectus... et hoc modo dicendum est quod diabolus est causa omnium peccatorum nostrorum, quia instigavit primum hominem ad peccandum, ex cujus peccato consecuta est in toto genere humano quedam pronitas ad omnia peccata.* — **S. THOMAS, Sum.** 1.^a p., q. 114, a. 3.

2) *Unusquisque vero tentatur a concupiscentia sua abstractus et illectus.* — **Jac.** I, 14.

3) **Cfr. SUAREZ, de Ang.** L. 8, c. 19, n. 13.

11. — Convém, não obstante, indagar por que Deus permite ao anjo maldito essas pérfidas e brutais agressões, que tão potentemente nos solicitam as paixões e, com frequência, nos abalam a vontade?

A salvação do homem é o pensamento predominante de Deus, como o de Satan é a perdição. No plano providencial, é o homem tentado para que triunfe, e o demônio facul-ta-se-lhe a odiosa função de tentador, só para a sua própria derrota e humilhação. Nosso Senhor ⁽¹⁾ compara a tentação com o trabalho do crivo que expurga o trigo. O trigo são os eleitos ⁽²⁾. Da luta contra Satanaz, colhem êstes, efetivamente, maior soma de méritos e de glória. Por outro lado, os que sucumbem, a-pesar-de terem a graça suficiente para resistir ou o recurso a oração para obter essa graça, não podem culpar senão a si mesmos da derrota sofrida.

O temor que inspira o demônio torna-se até preservativo do pecado: mais que a fraqueza própria, teme-se o inimigo de fora, cuja presença manifestam os ataques violentos.

Aliás, essa intervenção apenas se dá na medida em que Deus o permite — o que é de capital importância, para se não perder o sossêgo nas tentações. “O demônio — diz Santo Agostinho ⁽³⁾ — é uma potência. Na

1) *Ecece Satanas expetivit vos ut cribaret sicut triticum.* — Luc. xxii, 31.

2) *Matth. iii, 12.* — *Luc. iii, 17.*

3) *Diabolus potestas quædam est; plerumque tamen vult nocere et non potest, quia potestas ista sub potestate est. Nam si tantum posset nocere diabolus quantum vult, non aliquis justorum remaneret aut aliquis fidelium esset in terra. Ipse per vasa sua impellit quasi parietem inclinatam; sed tantum impellit quantum accipit potestatem. Ut autem non cadat paries, Dominus suscipiet; quoniam qui dat potestatem tentari, ipse tentato præbet misericordiam. Ad mensuram enim permittitur tentare diabolus... Noli ergo timere permissum aliquid facere tentatorem: habes enim misericordiosissimum Salvatorem. Tantum permittitur illi tentare, quantum*

maioria dos casos, porém, embora queira prejudicar, não o pode, contudo, fazer, por depender de outra potência. Se pudesse danificar na medida dos seus desejos, não sobraria um justo, não haveria um só fiel na terra. Impele, por seus auxiliares, um muro já inclinado, mas não vai o impulso além da medida que lhe é facultada. Para impedir que o muro venha ao chão, o Senhor o sustentará. Quem dá liberdade ao tentador é o mesmo que ao tentado dispensa misericórdia. Não se lhe permite ao demônio transpor a linha marcada. Não temais, pois, o que pode o tentador fazer: tendes um Salvador muito misericordioso. O demônio não tem licença de tentar-vos mais do que vós é útil, para exercitar-vos, e pôr-vos á prova, e deixar patente a vossa insuficiência; pois, de onde vos proviria a segurança, a não ser do poder e da misericórdia de Deus, consoante a promessa do Apóstolo: “Deus é fiel e não permite sejais tentados acima das vossas fôrças?”

Essa a lei providencial da nossa provocação: o demônio não tem sobre nós poder maior do que o permitido por Deus. Nas proporções em que se exerce a violência do tentador, opõe Deus o contrapêso de sua graça. Dessarte, restringe-se e limita-se o poder diabólico ⁽¹⁾ e, mesmo que de todo se desencadeasse, o poder divino, infinitamente superior, lhe anularia os esforços, se não obstando ao assalto de fóra, sustentando, ao menos, a vontade.

tibi prodest ut exercearis et proberis; ut qui te nesciebas, a te ipso inveniaris. Nam ubi, vel unde, nisi de hac Dei potestate et misericordia securi esse debemus? Secundum illam apostolicam sententiam: Fidelis Deus qui non permittit tentari supra id quod potestis. — Enarrat. in Ps. 61, c. 20.

1) *Diabolus multa potest virtute sue naturæ, a quibus tamen prohibetur virtute divina.* — S. THOMAS, *Sum.* 3.^a p., q. 29, a. 1, ad 3.

A conclusão prática é que devemos antes desprezar que temer o tentador ⁽¹⁾. O excessivo temor provaria que mais contamos com as nossas forças do que com a graça. Se Deus, porém, é nosso apóio, que outro sentimento, a não ser o desprezo, poderíamos nutrir contra o seu e nosso inimigo?

12. — E há-de ser nossa confiança particularmente grande, por nos ter Deus preparado remédios e preservativos contra a ação diabólica.

O primeiro e o mais eficaz é a oração. A tentação é o combate que nos move Satanaz. Pela oração, fazemos que venha Deus a nós e a peleja se trava, então, entre Deus e Satanaz: a vitória, nestas condições, está absolutamente garantida.

Mas, sem a oração, ficamos sòzinhos em frente de um adversário poderoso, astuto, experiente, cujas vitórias sôbre os frágeis mortais são incontáveis: que poderíamos esperar senão a derrota? “Invocai, pois, o Todo-Poderoso contra esse formidável inimigo — exclama Santo Agostinho ⁽²⁾, de quem tomamos êstes pensamentos — convosco more Quem não pode ser vencido, e certamente vencereis ao que está habituado a vencer, mas tão sòmente aqueles em que Deus não mora.

Como a oração, também os sacramentos são fontes da graça. É preciso, porém, notar que traz cada um dêles graças especiais, adequadas ás diversas situações da vida e, pelo conseguinte, ás respectivas tentações. Os sacramentos da Penitência e da Eucaristia são os ordinários mananciais da graça contra as incursões diabólicas.

1) *Aliter enim tentator non vincitur nisi contemnat.* — S. AUGUST. *Sermo 123 de verbis evang. Joan. II*, n. 2.

2) *Solus diabolus adversum nos pugnat. Nos, si cum Deo sumus, diabolum vincimus; nam et si tu solus cum diabolo pugnaveris, vinceres. Exercitatus hostis est; quot palmarum? Considerate quo dejecerit: ut mortales nasceremur, primo ipsam originem nostram de paradiso deiecit. Quid ergo faciendum est, quia ipse*

Aos sacramentos propriamente ditos, cumpre juntar os sacramentais, cuja eficácia está nas orações da Igreja. A respeito dêsses vários remédios, consulte-se o que deixamos dito na MÍSTICA ⁽¹⁾, lembrados, com Santo Agostinho ⁽²⁾, que, por motivos cujo segredo cala a Providência divina, o emprêgo dêsses meios nem sempre é eficaz, não porque se atreva o demônio a desprezá-los, mas porque o julga Deus mais conveniente para confusão dos maus e instrução dos bons.

Apontemos, por último, um grande auxílio contra o tentador: a Paixão de Jesús Cristo. Ao morrer na Cruz, como que vítima de Satanaz, abateu o Salvador êsse inimigo terrível e assegurou-nos a vitória. Segundo o pensar esquisito, mas surpreendente, de Orígenes ⁽³⁾, dupla foi a crucifixão no Calvário: enquanto era Jesús eravado num lado da Cruz, o demônio também o era, no outro. O Angélico doutor ⁽⁴⁾ expressamente ensina —

exercitatus est? Invocetur Omnipotens adversus exercitatum diabolum. Habitat in te qui non potest vinci, et securus vinces qui vincere solet; sed quos? In quibus non habitat Deus. — In 1 Joann. tract. 4, n. 3.

1) T. 3, c. 11.

2) *Cum autem non cedunt his signis hujusmodi potestates, Deus ipse prohibet occultis modis, cum id justum atque utile judicat. Nam nullo modo ulli spiritus audent hæc signa contemnere; contremiscunt enim hæc ubicumque illa conspexerint. Sed nescientibus hominibus aliud jubetur divinitus vel ad confundendos malos, cum eos oportet confundi... vel ad admonendos bonos, ut proficiant in fide. — Lib. 33 quæst. — q. 79.*

3) *Hom. 8 in Jos.*

4) *Dicendum quod circa potestatem quam diabolus in homines exercebat ante Christi passionem, tria sunt consideranda. Primum quidem ex parte hominis, qui suo peccato meruit ut in potestatem traderetur diaboli, per cujus tentationem fuerat superatus. Aliud autem ex parte Dei quem homo peccando offenderat, qui per suam justitiam hominem reliquerat potestati diaboli. Tertium est ex parte diaboli, qui sua nequissima voluntate hominem a consecutione salutis impediabat. Quantum ergo ad primum, homo est a potestate diaboli liberatus per passionem Christi, inquantum passio Christi est causa*

depois de Santo Agostinho — que a empresa audaciosa e temerária, pela qual Satan se atreveu a atentar contra a pessoa do Filho de Deus, rompeu-lhe o poder e libertou-nos da sua escravidão — o que está de acôrdo com os dizeres de São Paulo, quando nos diz que Jesus Cristo “cancelando o escrito de dívida que era contra nós, inteiramente o removeu, cravando-o na Cruz e despojando os principados e potestades das trevas, reduziu-os a captivo ao pé do mesmo patíbulo (1)”.

Portanto, assim como no deserto, aos Hebreus, para se livrarem das picadas dos répteis venenosos, bastava-lhes volver os olhos para a serpente de bronze; assim também, para se preservarem das violências da serpe infernal e dominá-las, basta-lhes aos cristãos contemplar a Cruz do Salvador e invocar os merecimentos de sua Paixão (2).

remissionis peccatorum. Quantum autem ad secundum dicendum quod passio Christi nos a potestate diaboli liberavit, inquantum nos Deo reconciliavit. Quantum vero ad tertium, passio Christi nos a diabolo liberavit inquantum in passione Christi excessit modum potestatis sibi tradita a Deo, machinando in mortem Christi qui non habebat meritum mortis, cum esset absque peccato. Unde August. dicit (de Trin. 1.3, c. 14): “Justitia Christi victus est diabolus; quia, cum in eo nihil dignum morte inveniret, occidit eum tamen. Et utique justum est ut debitores quos tenebat liberi dimittantur, in eum credentes quem sine ullo debito occidit.” — Sum. 3.^a p., q. 49, a. 2.

1) *Delens quod adversum nos erat chirographum decreti, quod erat contrarium nobis, et ipsum tulit de medio, affigens illud cruci, et expolians principatus et potestates.* — Coloss. II, 14 - 15.

2) *Et sicut Moyses exaltavit serpentem in deserto, ita exaltari oportet Filium hominis.* — Joan. III, 14.

Meios de Perfeição

MEIOS INTERNOS

PRIMEIRO MEIO

O desejo da perfeição

Enunciado dos diversos meios. — Meios internos. — Primeiro: desejar a perfeição. — É condição indispensável para a perfeição. — É meio propriamente dito. — Não é preciso que seja sensível. — Deve ser sobrenatural, — predominante, — constante e progressivo. — Maneira de excitá-lo.

I. — Até aqui definimos a perfeição e lhe assignamos os empecilhos dentro e fora de nós. Cumpre-nos, agora, indagar dos meios de conseguir a perfeição e superar os obstáculos.

Êsses meios são internos ou externos. Identificam-se os primeiros com o movimento da alma que se esforça por chegar a Deus. Os segundos abrangem os vários auxílios extrínsecos, que lhe podem servir para esta ascensão. Em uns e outros, apenas consideraremos os aspetos gerais que se adaptam a todas as almas e a todas as condições.

2. — O íntimo trabalho da alma para se erguer á perfeição, compreende estas três progressivas operações: aspirar á perfeição, examinar-se para conhecer os obstáculos e avaliar os recursos, e encaminhar-se para Deus. São indispensáveis essas condições e também suficientes para a obra da perfeição.

No presente capítulo, tratamos do primeiro desses meios.