

JOSÉ LUIS FUERTES  
MANUEL LÁZARO  
M.<sup>a</sup> IDOYA ZORROZA  
(Editores)

PASIONES Y VIRTUDES  
EN LA ÉPOCA DEL GRECO

**EUNSA**  
EDICIONES UNIVERSIDAD DE NAVARRA, S.A.  
PAMPLONA

# COLECCIÓN DE PENSAMIENTO MEDIEVAL Y RENACENTISTA

## CONSEJO EDITORIAL

DIRECTOR

ÁNGEL LUIS GONZÁLEZ

SUBDIRECTORES

JUAN FERNANDO SELLÉS

CRUZ GONZÁLEZ AYESTA

SECRETARIA

M<sup>a</sup> IDOYA ZORROZA

## CONSEJO CIENTÍFICO ASESOR

Enrique ALARCÓN (Universidad de Navarra) • Virginia ASPE (Universidad Panamericana, México) •  
Werner BEIERWALTES (Universidad de Munich) • Mauricio BEUCHOT (Universidad Nacional de México) •  
Stephen L. BROCK (Pontifical University of the Holy Cross, Italia) • Jean Paul COUJOU (Institute Catholique de Toulouse,  
Francia) • Costantino ESPOSITO (Università degli Studi di Bari «Aldo Moro», Bari, Italia) •  
Alfred FREDDOSO (Notre Dame University) • José Luis FUERTES (Universidad de Salamanca) •  
José Angel GARCÍA CUADRADO (Universidad de Navarra) • Antonio HEREDIA SORIANO (Universidad de Salamanca) • Alice RAMOS  
(St. John's University, New York, USA) • M<sup>a</sup> Jesús SOTO-BRUNA (Universidad de Navarra)

[www.unav.es/pensamientoclasico](http://www.unav.es/pensamientoclasico)

## Nº 162

José Luis Fuertes, Manuel Lázaro, M.<sup>a</sup> Idoya Zorroza (Editores),  
*Pasiones y virtudes en la época del Greco*

© 2016. José Luis Fuertes, Manuel Lázaro y M.<sup>a</sup> Idoya Zorroza (Editores)  
Ediciones Universidad de Navarra, S.A. (EUNSA)  
Plaza de los Sauces, 1 y 2. 31010 Barañáin (Navarra) - España  
Teléfono: +34 948 25 68 50 – Fax: +34 948 25 68 54  
e-mail: [info@eunsa.es](mailto:info@eunsa.es)

ISBN: 978-84-313-3135-1  
Depósito legal: NA 650-2016

---

Imprime: ULZAMA DIGITAL, S.L. Pol. Areta (Huarte). Navarra

Printed in Spain - Impreso en España

## ÍNDICE

Presentación .....	9
De la escolástica a la <i>Nueva filosofía</i> (1587) y sus imágenes, <i>José Luis Fuertes Herreros</i> .....	15
Caracterización lingüística y doctrinal de los sermones 2 y 3 de Alfonso de Castro sobre el salmo 50, <i>José Félix Álvarez Alonso / Manuel Lázaro Pulido</i> .....	57
Síntesis de la teoría tomista de las pasiones, <i>Juan Fernando Sellés</i> .....	99
La ley natural y el punto de partida del fundamento ontológico de lo político en Domingo de Soto, <i>Jean-Paul Coujou</i> .....	117
El Greco y fray Luis de León, <i>María Martín Gómez</i> .....	129
Aquinas on Sensitive Appetitive Powers and Suárez's Reductionism in <i>De anima</i> , <i>Daniel Heider</i> .....	139
A consolação da filosofia, segundo Amador Arrais: uma ontologia da compaixão, <i>Mário S. de Carvalho</i> .....	151
Francisco Sánchez, la pasión de conocer, <i>Maria da Conceição Camps</i> .....	171
Usura y codicia, entre la economía y la moral, <i>M<sup>a</sup> Idoya Zorroza</i> .....	185
Juan Sánchez Sedeño y su <i>Aristotelis Lógica Magna</i> . La intencionalidad lógica como medio de conocimiento humano, <i>Emanuele Lacca</i> .....	201
Pascal y Montaigne: de la guerra de las pasiones al orden del amor, <i>Alicia Villar Ezcurra</i> .....	209
Pascal: la humildad, el deseo y el amor. El dolor y el gozo de la filosofía, <i>Ignacio Verdú Berganza</i> .....	225
Misticismo y realidad. Reflexiones de Eduardo Nicol sobre San Juan de la Cruz, <i>Francisco Javier Cortés Sánchez</i> .....	233



# A CONSOLAÇÃO DA FILOSOFIA, SEGUNDO AMADOR ARRAIS: UMA ONTOLOGIA DA COMPAIXÃO

Mário S. de Carvalho

## I

“Muito pode a desventura, quando ajunta todas suas águas: tenta-nos a que tomemos a morte com nossas mãos, e chega a nos mover o juízo de seu lugar. Que pode fazer e desejar o triste atravessado de dores e infortúnios? Atormentado no corpo e na alma? Ó morte, benefício singular, se quando te desejamos nos quisesses!”<sup>1</sup>.

Neste tom de profunda tristeza, desventura, amargura e infortúnios a que só a morte apetecida parece poder pôr fim, começam os dez *Diálogos* de D. Frei Amador Arrais (c. 1530-1600)<sup>2</sup>, que esboçam, a nosso ver, uma vasta fenomenologia da enfermidade. Antíoco, a personagem dilacerada pela intensa dor<sup>3</sup> em torno de quem gira a dezena de diálogos, encena, encarna, ou melhor ainda, protagoniza –já que de um teatro do eu se trata– uma maneira de fazer filosofia na primeira pessoa.

Considero como muito pertinente que se atribua a S. Agostinho, tal como o fez Gareth B. Matthews, a inauguração da filosofia “a partir de um genuíno ponto de vista da primeira pessoa”<sup>4</sup>, e o século de El Greco (1541-1614) não é só o tempo de Aristóteles, é-o também de Agostinho. Porém, diversamente do bispo de Hipona, que na interrogação da alma pela razão da tristeza [*tristitia*]<sup>5</sup> ou na própria angústia experimentada [*aestuar*]<sup>6</sup> encontrou nas lágrimas o nascimento do eu como questão filosófica –“factus eram ipse mihi magna quaes-

---

<sup>1</sup> D. Frei Amador Arrais, *Diálogos*, introdução e revisão de M. L. de Almeida, Lello & Irmão, Porto, 1974, I, 1, p. 1. Citaremos sempre a partir desta edição com actualização da grafia.

<sup>2</sup> Cfr. M. L. de Almeida, “Introdução”, em D. Frei Amador Arrais, *Diálogos*, pp. x-xxx.

<sup>3</sup> D. Frei Amador Arrais, *Diálogos*, I, 3, p. 5: “cobriu-se minha alma de luto e tudo é morte quanto vêm meus olhos”.

<sup>4</sup> G. B. Matthews, *Santo Agostinho*, Edições 70, Lisboa, 2008, p. 14.

<sup>5</sup> Cfr. S. Agostinho, *Confissões*, IV, 4, 9.

<sup>6</sup> S. Agostinho, *Confissões*, IV, 7, 12.

tio” – ou, ainda, distintamente da reidentificação ou projecção miméticas resultante da leitura das *Confissões*, por Petrarca, também na origem das lágrimas<sup>7</sup>, a “chuva de lágrimas” que ocupará páginas e páginas nos *Diálogos* de Arrais, na esteira das sentenças repisadas e revisitadas de S. João Crisóstomo, encaminham-nos na direcção do que poderemos também chamar uma fenomenologia das lágrimas<sup>8</sup>.

O percurso entre uma fenomenologia da enfermidade e uma fenomenologia das lágrimas não é arbitrário, mas serve uma dimensão de metanóia facilitada, motivada e orientada num sentido religioso preciso, cuja consequência imediata poderia ser o proselitismo de um apelo ao ingresso em religião, mas cuja consequência mais fecunda – será este o escopo da presente leitura – será o de uma contribuição para a história ocidental da compaixão, não no sentido da moral, apressemo-lo a notar, mas de uma ontologia.

Em diálogos seguidos e assaz desenvolvidos em tom literário maneirista prenhe de “saturação erudita”<sup>9</sup>, um eu e os vários tus, no fim de contas, um mesmo eu heteronímico, não só dá mostras da sua vasta erudição médica, filosófica, histórica, ou teológica, como, acima de tudo, encontra numa dilatada e prolongada encenação do eu o género literário privilegiado para o que denomina, em tom boeciano, “filosofias consolatórias”<sup>10</sup>. Como o revela o sucesso editorial de Alain de Botton, nos nossos dias, parece certo que, em tempos de crise, a filosofia se avanteje como medicina, recuperando a sua antiga componente de *ars vitae*<sup>11</sup>. É certo que os *Diálogos* nos surgem com o seu quê de rizomática complexidade literária, cujo nexos com dificuldade se vislumbra, mas não é difícil apesar de tudo descortinar-se uma escala existencial ascensional que culmina, como convém, na consolação religiosa da Ressurreição<sup>12</sup>. Iniciando-se na

<sup>7</sup> Cfr. Ph. Braunstein, “Abordagens da intimidade, séculos XIV-XV”, em Ph. Ariès / G. Duby (dirs.), *História da Vida Privada*, vol. 2, *Da Europa feudal ao Renascimento*, Circulo de Leitores, Porto, 1990, pp. 534-535; A. Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, tradussão de A. Burdeau, PUF, Paris, 2009, IV, § 67, pp. 473-474; também chap. 46, p. 1338, e chap. 47, p. 1357.

<sup>8</sup> Desde logo o interlocutor e médico Apolónio alude ao poder repousante das lágrimas, cfr. D. Frei Amador Arrais, *Diálogos*, I, 2, p. 5; I, 4, p. 8; sobre S. João Crisóstomo, vd. ainda II, 10, p. 82. Para a expressão “chuva de lágrimas”, vd. I, 1, p. 2. Muito menos se tratará do choro pela Igreja, como v.g. em Álvaro Pais, *O Estado e o Pranto da Igreja*, J. M. Barbosa (ed.), INIC, Lisboa, 1988 sg.

<sup>9</sup> J. de Carvalho, “Frei Heitor Pinto, Frei Amador Arrais e Frei Tomé de Jesus”, em *Obra Completa*, vol. V, *História e Crítica Literárias, História da Ciência 1925-1975*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1987, p. 20.

<sup>10</sup> D. Frei Amador Arrais, *Diálogos*, IX, 8, p. 534.

<sup>11</sup> Cfr. P. Hadot, *Qu’est-ce que la philosophie antique?*, Gallimard, Paris, 1995.

<sup>12</sup> Cfr. D. Frei Amador Arrais, *Diálogos*, VIII, 1, p. 457.

vida racional –o primeiro interlocutor, o médico Apolónio representa “a luz da razão”<sup>13</sup>– tal escala aponta para uma vida consagrada, chegando a escrever-se ser-se mais esclarecido pelas virtudes do que pelas letras<sup>14</sup>, e a admitir-se que os simples devotos podem saber muito mais da teologia divina do que alguns doutores especulativos<sup>15</sup>. Entretanto, continuando eventualmente na esteira de um certo lulismo popular e de uma “filosofia para leigos” em Portugal<sup>16</sup> –o autor opta deliberadamente pelo idioma natal “que serve para todo o género de gente”<sup>17</sup>–, a via alternativa aqui desenvolvida em língua portuguesa exprime inevitavelmente uma antropologia radicada, como dissemos, numa segura e atractiva encenação do eu.

Nada temos, por isso, que nos espantar por encontrarmos em 1589 um carmelita calçado português, a publicar, em Coimbra, uma obra que teve o seu público, a qual, ainda cerca de trinta anos antes do *Discurso do Método* vai conhecer uma segunda edição (1604), e que o tenha feito num género inequivocamente platónico, cuja versatilidade expositiva se impõe em plena actualidade, tal como se pode perceber v.g. pela mera evocação do *Diálogo dos Grandes Sistemas do Mundo* de Galileu Galilei (1632) ou dos *Diálogos sobre a Religião Natural* de David Hume (1779)<sup>18</sup>. Importa-nos reconhecer como os *Diálogos* de Arrais reinventam ou promovem no seu século de acutilante crise um sujeito alternativo. Não o eu plenipotenciário do *cogito* na origem de uma modernidade filosófica que pela clareza e distinção funda o mundo na sua absoluta dimensão extensional ou física, mas um eu frágil, “enfermo” –diremos no final: “compassivo”–, dessa maneira contribuindo para aquela modernidade europeia que de modo assaz heterodoxo, para não dizer, inesperado, procurou compatibilizar um estoicismo/ascetismo cristão com uma das mais expressivas caracterizações da filosofia, por Sócrates ou por Montaigne dita “aprendizagem da morte”<sup>19</sup>. Como

<sup>13</sup> D. Frei Amador Arrais, *Diálogos*, I, 2, p. 4; cfr. Adelino Cardoso, “O sonho na medicina do Renascimento”, *Philosophica*, 1999 (14), pp. 153-156.

<sup>14</sup> Cfr. D. Frei Amador Arrais, *Diálogos*, X, 4, p. 577.

<sup>15</sup> Cfr. D. Frei Amador Arrais, *Diálogos*, X, 4, p. 576.

<sup>16</sup> Cfr. M. das N. Henriques, *A caminho de uma espiritualidade laica; ciência, teologia e filosofia no Orto do Esposo (tensões filosófico-teológicas e semânticas)*, dissertação de doutoramento em Filosofia apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 2012.

<sup>17</sup> D. Frei Amador Arrais, *Diálogos*, Prólogo ao Leitor, p. XXXV.

<sup>18</sup> Como observou já A. Schopenhauer (*Le monde comme volonté et comme représentation*, chap. 46, p. 1345) os livros 10 e 11 da obra referida de D. Hume são uma franca exposição da impossibilidade do optimismo, assim ainda em linha, de uma certa maneira, com o pessimismo de Arrais, como veremos.

<sup>19</sup> Cfr. Platão, *Fédon*, 64a; M. E. de Montaigne, *Les Essais*, edição Villey-Saulnier, Quadrige/PUF, Paris, 2004; III, 12, p. 1051 (agora em *The Montaigne Project*: <http://artflsrv02.uchicago.edu/cgi-bin/philologic/getobject.pl?c:0:4:11:0:14.montaigne.3266277>). D. Frei Amador

eco à denúncia de um mundo decadente na sua dimensão cultural e espiritual<sup>20</sup>, e à interpretação pessimista da vida humana –parece-nos ouvir já “as necessidades, misérias, queixas, dor, morte” de Schopenhauer<sup>21</sup>– reconhecemos o tema gregoriano da *prolixitas mortis*, numa quase revivescência do mito de Sileno: “O que tem medo de morrer tenha também medo do nascer e do viver, pois a entrada da vida é começo para morrer, e a mesma vida é um caminho para a morte, ou para melhor dizer, a mesma morte”<sup>22</sup>.

Nesta oportunidade, mais do que a mera repetição da negatividade, ater-nos-emos ao modo como uma filosofia ou pensamento frágil, isto é dizer, não metafísico, mas cristão e evangélico<sup>23</sup> –ou como acabaremos por dizer: compassivo e impotente–, pensa apesar de tudo a própria superação da miséria humana e a experimenta ou encena; o efeito de uma tal operação consistirá no reenquadramento da antiga doutrina das paixões, avantajando-se-lhe, seja como contributo literal para uma moral da compaixão, seja como contributo real para a limitação desta última. Será que tudo isto pode resultar da articulação espiritual que julgamos vislumbrar no retrato de Fray Félix Hortênsio Paravicino, saído da paleta de El Greco: o rosto pálido, a boca sensível, e os olhos ardentes, combinando assim, melhor ou pior, mas certamente sempre de modo assaz singular, mística e intelecto?<sup>24</sup>.

---

Arrais, *Diálogos*, IX, 4, p. 525 (aludindo à morte de Sócrates) e IX, 14, p. 551: “O quem aprendesse a morrer vivendo...”. Cfr. também IX, 19, p. 567. Sobre a penetração do estoicismo, cfr. J. L. Fuertes Herreros, *El discurso de los saberes en la Europa del Renacimiento y del Barroco*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 2012, *passim*.

<sup>20</sup> D. Frei Amador Arrais, *Diálogos*, IX, 2, p. 521: “o mundo vai acabando”.

<sup>21</sup> A. Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, IV, § 63, p. 443; também p. 444; § 67, p. 472; § 71, p. 512.

<sup>22</sup> D. Frei Amador Arrais, *Diálogos*, IX, 2, p. 521, de notar, no entanto a forte presença senequista, como v.g. IX, 7, p. 532: “Nas obras de Séneca notei alguns ditos graves de que os Cristãos se podem aproveitar”. Referimo-nos acima, evidentemente, a Gregório Magno. Cfr. A. Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, c. 46, p. 1336.

<sup>23</sup> D. Frei Amador Arrais, *Diálogos*, IX, 4, p. 525: “Daqui veio imaginarem os filósofos antigos tantos remédios e defensivos contra estes terrores ainda que frívolos e insuficientes. Que o verdadeiro e eficaz está no Evangelho de Jesus Cristo. Ele é a fonte de águas saudáveis, medicina de nossas chagas, suave consolação, e alívio em nossos trabalhos”.

<sup>24</sup> Cfr. H. W. Janson, *História da Arte. Panorama das Artes plásticas e da arquitectura da Pré-história à actualidade*, Fundação C. Gulbenkian, Lisboa, 1982, p. 452; para uma alusão ou analogia com a pintura, cfr. D. Frei Amador Arrais, *Diálogos*, II, 19, p. 102.



## II

Antes de avançarmos, porém, alinhavemos tão-só breves indicações biográficas sobre o autor e umas poucas palavras de apresentação da sua obra.

Nascido em Beja em data incerta, Amador Arrais ingressa na ordem dos Carmelitas calçados –afigurar-se-lhe-á que “o estado de vida mais seguro”<sup>25</sup> é a vida religiosa– em 1545, no convento fundado por D. Nuno Álvares Pereira, em Lisboa, para, no ano seguinte, professar em Coimbra, cidade na qual alcança também graus académicos (Artes em 1557). Tendo-se doutorado na Universidade espanhola de Lérida, e não em Coimbra como era costume assinalar-se, encontra-se de novo na cidade universitária portuguesa nos anos sessenta (1561, 1566) –nesta última data candidata-se sem sucesso à regência da cadeira de Durando– mas em 1578 o cardeal D. Henrique, arcebispo de Évora, designa-o como seu bispo auxiliar. Em 1581 o rei Filipe II nomeia-o bispo de Portalegre, mas após o abandono do bispado alentejano (1596), D. Amador Arrais morrerá em 1600 em Coimbra, tendo sido sepultado na capela-mor do Colégio de Nossa Senhora do Carmo<sup>26</sup>, sita à preclara Rua da Sofia.

Na série dos seus dez *Diálogos*, principiados pelo seu irmão, o Dr. Jerónimo Arrais, que os não pôde concluir porque a morte lhe sobreveio<sup>27</sup>, D. Frei Amador, “fundado na diligência, estudo e substância das coisas”, ou se quisermos, o seu alter-ego, Antíoco, dialogará primeiro com um médico (Apolónio), depois com um pregador (Pauliniano), seguindo-se um fidalgo (Aureliano), um cavaleiro (Herculano), um jurista (Justiniano), outro pregador (Sabiniano), este em duas conversações seguidas, um canonista (Salónio), um teólogo (Calidónio) e por fim um religioso (Olímpio). É de crer que qualquer um destes interlocutores não seja de uma certa maneira mais do que o eco do próprio Amador Arrais, que se pronunciará, por isso, sobre os temas seguintes, pela exacta ordem dos inter-

<sup>25</sup> D. Frei Amador Arrais, *Diálogos*, II, 13, p. 87; II, 15, p. 93; cfr. R. Epifânio, “Entre Frei Heitor Pinto, Frei Amador de Arrais e D. Gaspar de Leão”, em P. Calafate (coord.), *História do Pensamento Filosófico Português*, vol. 2, Ed. Caminho, Lisboa, 2001, pp. 152-160; J. de Carvalho, “Frei Heitor Pinto”, pp. 19-21; José Maurício de Carvalho, *História da Filosofia e Tradições culturais: um diálogo com Joaquim de Carvalho*, EDIPUCRS, Porto Alegre, 2001, *passim*; P. Calafate, “Arrais (Frei Amador)”, em *Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, vol. 1, Ed. Verbo, Lisboa, 1989, cc. 466-470.

<sup>26</sup> D. Frei Amador Arrais, *Diálogos*, X, 85, p. 768; M. L. de Almeida, “Introdução”, pp. XXVI-XXVII.

<sup>27</sup> Cfr. D. Frei Amador Arrais, *Diálogos*, Prólogo ao Leitor, pp. XXXV-XXXVI. Se o Dr. Jerónimo Arrais começou os *Diálogos* que o irmão carmelita veio a acabar é de crer que a personagem do “enfermo Antíoco” seja aquele mesmo, enfrentando a agonia ou adivinhando-a (cfr. I, 16, p. 41). Para uma alusão ao trono de Filipe, cfr. IV, 29, p. 291.

locutores referidos: as queixas dos enfermos, o alívio dos aflitos, o povo judaico, a glória e triunfo dos portugueses, as condições de um príncipe, os modos porque Deus nos chama, a paciência e fortaleza cristãs, o testamento cristão, a consolação para a hora da morte, e Nossa Senhora, óbvio desfecho no quadro da espiritualidade carmelita<sup>28</sup>. Três diálogos em particular parecem ter um estatuto próprio, algo anômalo na ascensão que julgamos ter vislumbrado; referimo-nos ao tema “da gente judaica” (em conversa com o fidalgo Aureliano)<sup>29</sup>; a uma versão do velho género espelho de reis, sempre urgente em Portugal, “das condições e partes de um bom príncipe” (com o legista Justiniano); e a essa alternativa em prosa aos *Lusíadas* de Camões que é o diálogo sobre a “glória e triunfo dos lusitanos” (com o cavaleiro Herculano). Mas dizemos “anômalo” com todas as reservas possíveis, posto que mesmo este último diálogo é consonante com o ideal ético-religioso do autor, como quando, v.g., afirma que sempre os feitos ilustres dos portugueses foram consumados “por um singular desprezo que têm da vida e pelo veemente desejo de glória que neles resplandece”<sup>30</sup>, nisto aliás, cumprindo (e o paralelo invocado com a *República* de Platão é mais do que significativo) uma palavra deste filósofo sobre a vida do religioso e a do perfeito cristão<sup>31</sup>.

Permitam-me um outro *caveat*. Não obstante a confissão acerca do relevo de uma teologia da simplicidade, esta vasta obra de mais de oitocentas páginas na sua edição contemporânea apresenta-se-nos provinda do punho de um intelectual: “grande estudante devia ser em sua mocidade”<sup>32</sup>, “ocupado em lição de bons livros, dos quais tirou as espécies e os conceitos que traz em sua nobre fantasia e bom entendimento”<sup>33</sup>. Sem deixar de reconhecer que do convés de um navio se pode aprender mais do que numa Universidade<sup>34</sup>, a alusão ao “pobre estudante” que morre sem ter recebido qualquer satisfação dos seus merecimen-

<sup>28</sup> Cfr. D. L. Pereira da Costa, *Místicos Portugueses do século XVI*, Lello & Ir., Porto, 1986, p. 336.

<sup>29</sup> Cfr. F. Soyer, *The persecutions of the Jews and Muslims of Portugal. King Manuel I and the End of Religious Tolerance (1496-7)*, Brill, Leiden, 2007, pp. 186-186; pp. 213-214; p. 238.

<sup>30</sup> D. Frei Amador Arrais, *Diálogos*, IV, 22, p. 271. Cfr. D. G. Marques, “A filosofia do Direito em Portugal do séc. XVI ao séc. XVIII”, *Revista Portuguesa de Filosofia*, 1982 (38, 2), p. 473.

<sup>31</sup> Cfr. D. Frei Amador Arrais, *Diálogos*, IV, 29, p. 290; Platão, *República*, III, 415a sg.; J. Ferreira, *Existência e Fundamentação Geral do problema da Filosofia portuguesa*, Editorial Franciscana, Braga, 1965, p. 174, remete Arrais para um “humanismo cristão de tendência platónica”.

<sup>32</sup> D. Frei Amador Arrais, *Diálogos*, I, 2, p. 5.

<sup>33</sup> D. Frei Amador Arrais, *Diálogos*, I, 2, p. 5.

<sup>34</sup> Cfr. D. Frei Amador Arrais, *Diálogos*, IV, 23, p. 275.

tos, num dos momentos mais marcantes dos *Diálogos*<sup>35</sup>, mas também o elogio ao aperfeiçoamento da Universidade de Coimbra por D. João III (desabafando por isso o autor que a morte do rei nem com lágrimas de sangue pode ser assaz chorada<sup>36</sup>) não nos podem fazer perder de vista o intelectual. Compreende-se assim que Amador Arrais se tivesse candidatado à regência académica, como dissemos; independentemente da larga experiência homilética e pastoral que possa ter desenvolvido em Évora e sobretudo em Portalegre<sup>37</sup>, ele ainda nos deixa alguns testemunhos das escolas gerais portuguesas, tais como, na primeira pessoa, o facto de ter sido aluno de Martinho de Ledesma (1556), catedrático de Prima em Teologia na Universidade de Coimbra<sup>38</sup> e, na voz dos seus interlocutores: o interesse do médico (pode tratar-se aqui do seu irmão Jerónimo), enquanto estudante desta arte, pelas lições de Escritura de Paio Rodrigues de Vilarinho (1544)<sup>39</sup>, e do fidalgo Aureliano, que confessa ter ouvido Pedro Nunes (1502-78) na aula de *Esfera*, além de ter frequentado latim, grego, *Tópicos*, *Elencos* e *Meteoros*<sup>40</sup>.

### III

A fenomenologia da enfermidade começa por radicar no abismo arcaico e sapiencial da morte como nada ou não-ser; assim se compreende a razão pela qual a “agudeza filosofal” dá à morte o nome de sono<sup>41</sup>. Combinando-se Hipócrates e Agostinho, repete-se que a enfermidade nos acompanha perpetuamente<sup>42</sup>, o que explica que Job amaldiçoasse o dia em que foi concebido<sup>43</sup>; não nos

<sup>35</sup> Cfr. D. Frei Amador Arrais, *Diálogos*, X, 85, p. 766.

<sup>36</sup> Cfr. D. Frei Amador Arrais, *Diálogos*, V, 11, p. 339.

<sup>37</sup> Cfr. M. L. de Almeida, “Introdução”, pp. xxii-xxv.

<sup>38</sup> Cfr. D. Frei Amador Arrais, *Diálogos*, III, 3, p. 117; de notar que, reflectindo a influência de Salamanca, se deve a Ledesma a orientação tomista da teologia em Coimbra, cfr. N. de C. Soares, “Humanismo e Universidade”, *Biblos*, 2007 (n.s., 5), p. 85; cfr. ainda M. J. Fernandes, *A oração sobre a fama da Universidade (1548)*, prefácio, introdução, tradução e notas de J. A. Osório, s.n., Coimbra, 1967, pp. 53-57.

<sup>39</sup> Cfr. D. Frei Amador Arrais, *Diálogos*, I 12, p. 31; M. J. Fernandes, “A oração”, pp. 57-60. Ainda no campo da medicina, alude-se (cfr. *Diálogos*, IV, 26, p. 284) ao conhecimento directo das *Anotações sobre Dioscórides* de Amato Lusitano (1511-1568).

<sup>40</sup> Cfr. D. Frei Amador Arrais, *Diálogos*, III, 1, p. 110.

<sup>41</sup> Cfr. D. Frei Amador Arrais, *Diálogos*, IX, 2, p. 521.

<sup>42</sup> Cfr. D. Frei Amador Arrais, *Diálogos*, II, 16, pp. 94-95; IV, 14, p. 253.

<sup>43</sup> Cfr. D. Frei Amador Arrais, *Diálogos*, I, 17, p. 42.

parece já ouvir o grande Calderón (*La vida es sueño*, I 2): “Pues el delito mayor/ Del hombre, es haber nacido”? E não nos vem à lembrança toda a tradição de Gregório Magno a Lutero, Heidegger e Karl Rahner, ou de Homero e Eurípidés passando por Shakespeare (*Measure for Measure*), Hume, Voltaire ou Byron, para não falarmos também de passagens tão contundentes de Goethe, Rainer M. Rilke ou Max Scheler?

Sensível à experiência incessante (e assaz radical) de se ser para a morte (de se estar morto) –“tenha-se cada qual de nós por morto, pois de necessário há-de morrer”<sup>44</sup>– a humana aspiração a uma vida autêntica de relação e de abundância ergue-se da consciência de uma não coincidência entre estar vivo e viver<sup>45</sup>, alegrando-se pela notícia da proximidade da morte<sup>46</sup>.

É verdade que se lê competir à teoria do Homem-microcosmos –“é o homem em alguma maneira toda a criatura”– explicar, filosoficamente, a razão pela qual o ser humano experimenta a radical cisão: “submetido ao ódio, amor, tristeza e dor, e a todas as perturbações sensíveis, e sentimentos das qualidades patíveis, com as que sentem. Há nele alternância, revolução e mudança de pensamentos, razões e conselhos”<sup>47</sup>. Todavia, esta antropologia e pessimismo radica antes no pecado: “formados do lodo vil, e sujo esperma”<sup>48</sup>, embora apeteçamos o bem, facilmente fazemos o mal<sup>49</sup>. Eis a razão de ser da quantidade e da evidência dos males<sup>50</sup>. Sendo a presença deste pessimismo um *topos* epocal, seria preciso, de um ponto de vista histórico-filosófico, compará-lo com a obra praticamente coeva de Francisco Rodrigues Lobo (1580-1622), sobretudo no que ela pode ter tido de influência em Schopenhauer via Balthasar Gracián (1601-58), leitor de Lobo<sup>51</sup>.

<sup>44</sup> D. Frei Amador Arrais, *Diálogos*, VIII, 2, p. 459; ou ainda: “quando nascemos [...] também morremos. Em nenhum lugar pode o homem ter pé tão firme, que com cada qual dos passos que dá, não vá buscar a morte”; I, 16, pp. 40-41.

<sup>45</sup> Cfr. J. Ratzinger, *Escatologia. La muerte y la vida eterna*, Herder, Barcelona, <sup>2</sup>2007, pp. 99-101. “Não pode ser esta vida tão miserável, e molesta, ainda que o seja em grau supremo, quanto a outra que esperamos, é aprazível e deleitosa”; D. Frei Amador Arrais, *Diálogos*, II, 8, p. 78.

<sup>46</sup> Cfr. D. Frei Amador Arrais, *Diálogos*, IX, 1, p. 519.

<sup>47</sup> D. Frei Amador Arrais, *Diálogos*, II, 21, pp. 106-107.

<sup>48</sup> D. Frei Amador Arrais, *Diálogos*, II, 21, p. 107.

<sup>49</sup> Cfr. D. Frei Amador Arrais, *Diálogos*, III, 10, p. 136; A. Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, IV, § 63, p. 447; e §70, pp. 508-511.

<sup>50</sup> Cfr. D. Frei Amador Arrais, *Diálogos*, III, 10, p. 136; II, 21, pp. 106-108.

<sup>51</sup> Cfr. E. Barletta *et al.* (eds., trans.), *Dreams of Waking. An Anthology of Iberian Lyric Poetry, 1400-1700*, The University of Chicago Press, Chicago / London, 2013, p. 295; B. Gracián, *Handorakel und das Kunst der Weltklugheit, Aus dessen Werken gezogen von D. Vicencio Juan*

O “desejo do corpo para a alma nasce da sua necessidade, e o da alma para o corpo da sua bondade”<sup>52</sup>. Semelhante afirmação denuncia um fundo platónico-augustinista. Até o próprio médico Apolónio o certifica quando, lembrando Hipócrates, desvaloriza o corpo: “a boa disposição do corpo é muito perigosa [...] o bom hábito do corpo era manifesto perigo para os afectos da alma”<sup>53</sup>. “Cárcere tenebroso deste corpo miserável”<sup>54</sup>, este pode mesmo escravizar o Homem, “dirigindo-lhe todo os cuidados, para ele velamos de noite, e trabalhamos de dia, a ele servimos, e obedecemos”<sup>55</sup>. Também é nesta mesma desconsideração do corpo que se renova o topos bíblico da vaidade: “não convém engordar e afermosar a carne, que daqui a poucos dias os bichos hão-de tragar no sepulcro, e afeiar a alma que a Deus e aos seus anjos há-de ser presente em juízo”<sup>56</sup>. Enfim, “não foi feita a alma por razão do corpo, mas o corpo por respeito da alma. Grande abuso é servir a senhora e dominar a escrava”<sup>57</sup>.

Uma vez que é mais fácil o conhecimento do corpo do que o da alma, o Homem distingue com mais dificuldade os males da alma e, uma vez cego o lume da razão, a alma enche-se de insensibilidade ao ponto de nos privar dos sentidos<sup>58</sup>. “Como os contrários, e corruptos humores nos corpos, assim os contrários, e corruptos afectos geram nas almas enfermidades. As quais tanto são mais perigosas, quanto a alma é mais nobre que o corpo, e quanto a morte eterna é mais terrível, que a temporal”<sup>59</sup>.

Todavia pode vislumbrar-se uma primeira solução no motivo superador de uma psicomauquia, da guerra interior à alma, “a discórdia, a contínua peleja com diversas afeições”, “a guerra do homem consigo mesmo”<sup>60</sup>, e com o próprio

---

*de Lastanosa und aus dem spanischen Original true und sorgfältig übersetzt von Arthur Schopenhauer, Reclam, Stuttgart, 1954.*

<sup>52</sup> D. Frei Amador Arrais, *Diálogos*, VIII, 13, p. 488.

<sup>53</sup> D. Frei Amador Arrais, *Diálogos*, I, 21, p. 50.

<sup>54</sup> D. Frei Amador Arrais, *Diálogos*, VIII, 1, p. 456.

<sup>55</sup> D. Frei Amador Arrais, *Diálogos*, II, 2, p. 62.

<sup>56</sup> D. Frei Amador Arrais, *Diálogos*, II, 2, p. 62. Cfr. H. R. Schlechte, *Die Wichtigkeit der Welt. Der philosophische Horizont des Hugo von St. Viktor*, Kösel, München, 1961; Diego de Estella, *Libro contra la vanidad del mundo*, B. de Nagera, Saragoça, 1567; A. Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, c. 46, pp. 1334-1335.

<sup>57</sup> D. Frei Amador Arrais, *Diálogos*, II, 2, p. 63. De que serve regalar o corpo se não se esforça o espírito com que se ganha o céu?; cfr. II, 10, p. 81.

<sup>58</sup> Cfr. D. Frei Amador Arrais, *Diálogos*, II, 17, p. 97.

<sup>59</sup> D. Frei Amador Arrais, *Diálogos*, II, 17, p. 97.

<sup>60</sup> D. Frei Amador Arrais, *Diálogos*, II, 2, p. 63, também para todo o conjunto das citações anteriores; cfr. Erasmo, *Enchiridion militis christiani*, I. Knoblochium, Argentorati, 1523.

tempo (passado, presente e futuro)<sup>61</sup>. “Porque nosso ânimo não elege bem, por isso peleja. Façamos nós que escolha ele o que é bom, e logo cessará a guerra, e haverá nele concórdia. Os vícios, e não as virtudes, são os que entre si discorram”<sup>62</sup>.

A concórdia passa, em primeiro lugar, pelo abatimento do corpo e do querer próprio. “Se a carne é inimiga fidalga do espírito, e entre ambos há contínua peleja, e ele é o que nos dá mais nobre ser, folguemos de a ver abatida, vencida e rendida, e a ele vitorioso e triunfador dela. Quereis ver quanto aproveita o mal do corpo para o bem da alma, e quanto nos vai em aquele estar enfermo, para esta ter saúde?”<sup>63</sup>. Enfim, a já referida humana volubilidade<sup>64</sup> – “ora alegres, ora tristes, ora medrosos, ora ousados, ora ligeiros, ora carregados”<sup>65</sup> – pode ser corrigida pela determinação no bem, com a correspondente expressão física no ânimo, no rosto, numa verdadeira e sólida quietação do corpo, “a melhor de todas as coisas da vida”: “uma tranquilidade, e repouso corporal, que nenhuma esperança, nenhum medo, nenhuma tristeza, nem prazer nosso possa tirar.” Enfim, a “paz perpétua”, escreve Arrais, será impossível se não se reduzir “a diversidade dos afectos e paixões” a uma só vontade, a “querer uma só coisa”<sup>66</sup>.

Ao perguntarmos como se alcança a quietação do corpo e a paz perpétua parece-nos captar uma assimetria ou um salto em Amador Arrais, a não ser que se trate do modo de combinar qual o que vislumbramos no referido retrato proveniente da arte de El Greco. Por um lado, o carmelita insiste intelectualmente no governo da razão; para efectivar a concórdia lembra a tripla divisão que a filosofia fazia do ânimo: a cabeça “governadora da vida humana, e como coisa serena, celestial, e sempre chegada a Deus, onde os sossegados e honestos desejos têm sua morada”, a ira no peito, onde “os ímpetos fervem”, e “a outra debaixo do coração, onde as concupiscências e as desonestidades têm sua habitação”<sup>67</sup>. O ditame da razão de que a alma se deve possuir<sup>68</sup>, consiste na obediência “do corpo à alma, e do homem ao seu criador em todo o tempo e

<sup>61</sup> Cfr. D. Frei Amador Arrais, *Diálogos*, II, 21, p. 107. “Eu cuido que ainda estamos longe do fim do mundo”; VI, 6, p. 380.

<sup>62</sup> D. Frei Amador Arrais, *Diálogos*, II, 2, p. 63.

<sup>63</sup> D. Frei Amador Arrais, *Diálogos*, II, 17, p. 99.

<sup>64</sup> Cfr. D. Frei Amador Arrais, *Diálogos*, VI, 12, p. 393.

<sup>65</sup> D. Frei Amador Arrais, *Diálogos*, II, 2, p. 64; citando S. Tomás, Pauliniano lembra que a tristeza pode ser a mais prejudicial das paixões, cfr. II, 8, p. 78.

<sup>66</sup> D. Frei Amador Arrais, *Diálogos*, II, 2, p. 64, também para a citação anterior.

<sup>67</sup> D. Frei Amador Arrais, *Diálogos*, II, 2, p. 63, também para o conjunto das citações anteriores. O “Céu é a alma santa que tem por sol o entendimento, por lua a fé, e por estrelas as virtudes”; II, 2, p. 62.

<sup>68</sup> Cfr. D. Frei Amador Arrais, *Diálogos*, II, 17, p. 98.

lugar”<sup>69</sup>. A expressão da “suma da sapiência está posta em não recusar nossa vontade o império da razão, e em efectuar com presteza o que o entendimento lhe propõe e dita o que é recto e honesto, e em nunca querer senão o que a mente julga haver de fazer, nem tomar outro conselho senão da recta razão cujo é o reino da nossa alma”<sup>70</sup>. E esta razão é evidentemente Deus, “mestre da veríssima sabedoria, e o formador e moderador do bom estado de nosso ânimo, e desta tamanha felicidade ele só é o feitor e autor”<sup>71</sup>. Mas, por outro lado, Arrais também preconiza, como equivalente ao abatimento do corpo, a fuga do mundo nesta vida passageira, de “contínua milícia”, repleta dos perigos do mundo, e a paciência, no sentido de esforço anímico que vença as dificuldades<sup>72</sup>. O Homem é então aconselhado a refugiar-se no seu ninho verdadeiro, Deus, “num mui secreto aposento, fora dos tumultos, longe, e remoto dos negócios do mundo, em porto sossegado, onde calam os ventos, e os mares não reclamam”<sup>73</sup>. Enfim, porque apenas a união com Deus dos “simples devotos” por “amor puro” possibilita a aquisição dos tesouros da divina bondade<sup>74</sup>, longe já do *rede in te ipsum* augustinista, aponta-se para um distinto horizonte de vida e de saber, será “dito-so o que das avezinhas aprende filosofia”<sup>75</sup>.

No fim de contas a “negação de si”<sup>76</sup> só será possível, como dissemos, no ideal de uma vida religiosa de negação para que Amador Arrais aponta como lenitivo para a enfermidade: “pouco nos aproveitará fugir para os desertos de Palestina se levarmos a nós connosco, porque iremos mal acompanhados. Nega-remos a nós mesmos, se renunciarmos nossa própria vontade”<sup>77</sup>. O governo da razão equivale assim à negação do querer próprio e no tom paradoxal de Eckhart exclama-se: “Os virtuosos mais ganham morrendo que vivendo”<sup>78</sup>. Mas diversamente do mestre da Turíngia, isto traduz-se no ascetismo da mortificação das paixões – “a cruz em que Cristo nos manda crucificar nossos apetites” – e das

<sup>69</sup> D. Frei Amador Arrais, *Diálogos*, II, 3, p. 64.

<sup>70</sup> D. Frei Amador Arrais, *Diálogos*, V, 20, p. 360.

<sup>71</sup> D. Frei Amador Arrais, *Diálogos*, V, 20, p. 361.

<sup>72</sup> Cfr. D. Frei Amador Arrais, *Diálogos*, VII, 1, p. 402.

<sup>73</sup> D. Frei Amador Arrais, *Diálogos*, II, 12, p. 85.

<sup>74</sup> Cfr. D. Frei Amador Arrais, *Diálogos*, X, 4, p. 576.

<sup>75</sup> D. Frei Amador Arrais, *Diálogos*, II, 12, p. 85. Cfr. D. L. Pereira da Costa, *Místicos portugueses*, p. 61.

<sup>76</sup> Cfr. D. Frei Amador Arrais, *Diálogos*, VII, 7, p. 416; VII, 10, pp. 423-424.

<sup>77</sup> D. Frei Amador Arrais, *Diálogos*, VII, 10, p. 423. Cfr. D. L. Pereira da Costa, *Místicos portugueses*, p. 134.

<sup>78</sup> D. Frei Amador Arrais, *Diálogos*, II, 17, p. 99.

más inclinações<sup>79</sup>, a antevisão da consolação na ideia da imortalidade da alma<sup>80</sup>, à qual se agrega a religião, e a providência<sup>81</sup>.

#### IV

Antíoco chega apesar de tudo ao limite físico das lágrimas<sup>82</sup>. Também elas podem receber uma leitura filosofante, concitando o que optámos por denominar por fenomenologia das lágrimas: “A Plotino filósofo, pareceu ser obra de divina misericórdia, nascerem os homens em corpo mortal, e viverem pouco nesta terra de Egipto, e vale de contínuas lágrimas, onde todos nos queixamos, gememos e suspiramos”<sup>83</sup>. Tal como acima, a propósito do pessimismo, nos assaltava o nome de Schopenhauer, recordemos agora a elevada tolerância de Quinhentos para com a expressão das lágrimas, situação que se manterá pelo menos até ao século da Revolução Francesa, que as transformará no intimismo doloroso que levou Schlegel, não o filósofo mas o tradutor de Shakespeare e amante de Camões, ao “elogio das lágrimas” [*Lob der Tränen*], tema depois retomado musicalmente por F. Schubert<sup>84</sup>. Em Arrais o reconhecimento da força e enigma das lágrimas – “não posso cerrar a porta a minhas lágrimas”, “choro, gemo, suspiro, brado e todos os meus alaridos e clamores tornam sem resposta”<sup>85</sup> – coincide com o lancinante pedido de auxílio: “quem me enxugará estas lágrimas, tristes mensageiros das dores?”<sup>86</sup>. Simplesmente, e a despeito do que sobre elas se diz e até mesmo da autoridade de João Crisóstomo – “refrigério do peito”, “alívio do ânimo”, “diminuição da dor” –, elas parecem impotentes frente à desventurada situação do autor, “atravessado de dores e infortúnios, atormentado no corpo e na alma”<sup>87</sup>.

Lembremos, nesta ocasião, como as lágrimas tinham recebido de S. Agostinho, nas *Confissões*, pelo menos duas meditações. Numa primeira, chorando a morte do seu amigo de infância, o tema do livro das *Lamentações* (5/ 17) é o

<sup>79</sup> Cfr. D. Frei Amador Arrais, *Diálogos*, VII, 9, p. 422.

<sup>80</sup> Cfr. D. Frei Amador Arrais, *Diálogos*, IX, 9, p. 536.

<sup>81</sup> Cfr. D. Frei Amador Arrais, *Diálogos*, IX, 9, p. 537.

<sup>82</sup> Cfr. D. Frei Amador Arrais, *Diálogos*, III, 1, p. 109.

<sup>83</sup> D. Frei Amador Arrais, *Diálogos*, II, 17, p. 99.

<sup>84</sup> J. Revel, “As praticas da civilidade”, em Ph. Ariès / G. Duby (dirs.), *História da vida privada*, vol. 3, *Do Renascimento ao séculos das Luzes*, Circulo de Leitores, Porto, 1990, p. 190.

<sup>85</sup> D. Frei Amador Arrais, *Diálogos*, I, 4, p. 10.

<sup>86</sup> D. Frei Amador Arrais, *Diálogos*, I, 1, p. 3.

<sup>87</sup> D. Frei Amador Arrais, *Diálogos*, I, 1, p. 1, também para o conjunto das citações.



das trevas no coração [*quo dolore contenebratum est cor meum*] que ocasiona a infelicidade [*infelicitas*], o mais horrível tormento [*cruciatum immanem*]; neste ponto estamos próximos do que chamámos fenomenologia da enfermidade, como sua natural decorrência ou expressão física. Um paralelo destas palavras lê-se na alocução de Olímpio, citando S. Bernardo, ao despedir-se do amigo Antíoco com lágrimas tais que logo deseja morrer: “saí, saí lágrimas minhas, abram-se as fontes dos meus olhos”<sup>88</sup>.

Numa segunda ocasião, Agostinho debate-se com as lágrimas, aquando do passamento de Mónica. Embora a fé lhe assinalasse que a morte não detinha a última palavra<sup>89</sup>, na quase incompreensível vitória das lágrimas, o Bispo detetará um enigmático comprazimento: “E dei livre curso às lágrimas, que reprimia, para que corresse quanto quisessem, estendendo-as sob o meu coração: e ele repousou nelas, porque aí estavam os teus ouvidos, não os de um qualquer homem que interpretasse com soberba o meu pranto. E agora, Senhor, confesso-me a ti nestas páginas. Leia quem quiser e interprete como quiser, e se achar que é pecado ter eu chorado minha mãe durante uma escassa parte de uma hora, minha mãe por algum tempo morta a meus olhos, ela que me tinha chorado durante muitos anos para que eu vivesse a teus olhos, não se ria de mim, mas antes, se é de grande caridade, chore ele próprio pelos meus pecados, diante de ti, Pai de todos os irmãos do teu Cristo”<sup>90</sup>. Provocando uma incisão no Eu a dor e a ferida da perda dilaceravam a vida<sup>91</sup>, conduzindo primeiro ao recalçamento, à sublimação racional, finalmente à consciência da dupla tristeza [*et duplici tristitia macerabar*]<sup>92</sup>. Interpretada esta dupla situação como um sinal [*documentum*] deixado por Deus na memória para lembrar “a força das amarras de qualquer hábito, mesmo contra uma mente que já não se alimenta da palavra enganadora”<sup>93</sup>, S. Agostinho não evita a interrogação respeitante à antropologia das lágrimas, à sua capacidade de consolação [*dulcis*]. “Como é que, por conseguinte, pergunta, da amargura da vida se colhe um fruto suave como é gerar, e chorar, e suspirar, e lamentar-se? Acaso essa doçura está em que esperamos que nos ouças? [...] Acaso chorar é coisa amarga e deleita-nos por causa da aversão pelas coisas em que antes nos comprazíamos e agora aborrecemos?”<sup>94</sup>.

<sup>88</sup> D. Frei Amador Arrais, *Diálogos*, X, 84, p. 765. Mas a consideração de uma boa morte “enxuga de alguma maneira as lágrimas” de Olímpio, no luto por Antíoco (X, 85, p. 766).

<sup>89</sup> Cfr. S. Agostinho, *Confissões*, IX, 12, 29; cfr. a breve alusão ao episódio agustinista, em D. Frei Amador Arrais, *Diálogos*, I, 4, p. 9.

<sup>90</sup> S. Agostinho, *Confissões*, IX, 12, 33.

<sup>91</sup> Cfr. S. Agostinho, *Confissões*, IX, 12, 30.

<sup>92</sup> Cfr. S. Agostinho, *Confissões*, IX, 12, 32.

<sup>93</sup> S. Agostinho, *Confissões*, IX, 12, 32.

<sup>94</sup> S. Agostinho, *Confissões*, IV, 5, 10.

Também Arrais experimentará esta dupla tristeza de que falava Agostinho, dizendo: “Só o chorar me apraz: nele estão postos meus passatempos. Não sei donde vêm aos tristes, sentirem tanta doçura em coisa que tanto amarga: nem como a amargura pode produzir tão suave fruto. Mas onde pode achar gosto, senão em lágrimas, o que se vê transfigurado, sombra do que foi, e visão nocturna? Aquele de que se ausentou a saúde, por quem passou a alegria como nuvem deixando-o entregue a dores insuportáveis, e imaginações tristíssimas? Magoa-me este desterro que eu mesmo escolhi, porque não acho nele a consolação que buscava. A memória da minha doce pátria, me dá pena, entra comigo de improviso, e traz-me desacostumadas saudades”<sup>95</sup>.

Se lermos o misto de prazer e dor ou de “doçura e amargura” apenas psicologicamente, perder-se-á, como iremos ver, o sentido do incremento de um *novum* no capítulo das paixões. O mesmo não acontecerá, presumimos, se o começarmos a fazer no respeito preciso a uma experiência espiritual de fragilidade, antes de mais enunciada como “desterro”, apelo a uma “memória da doce pátria” que traz consigo desacostumadas saudades (este vocábulo aqui a aparecer sem nada ter de local, nacional ou singular, antes uma expressão humana e pessoal da experiência universal da enfermidade, tal como a caracterizámos).

Primeiro, ao que parece, e de forma aparentemente prosaica, Amador Arrais chorou pelas consequências humanas de Alcácer-Quibir<sup>96</sup>. “Aparentemente”, dissemos, porque, como se irá ver, nas lágrimas reside a própria origem da compaixão, legítimas desde que vertidas por aqueles que passam pela vida sem sentido da outra vida<sup>97</sup>. Contudo, mesmo se *–pace* Schopenhauer, acrescentaríamos— os animais choram<sup>98</sup>, é a sua regulação que se preconiza, pois no caso do homem honrado não é decente chorar demasiado<sup>99</sup>. Elas têm de v.g. ser moderadas no luto<sup>100</sup>, considerando-se o seu excesso vicioso<sup>101</sup>.

Mas há lágrimas e lágrimas, como agora se percebe. Dom de Deus, o choro e o pranto são muito úteis quando, repetimos, incidem sobre o pecado<sup>102</sup>. Contra o

<sup>95</sup> D. Frei Amador Arrais, *Diálogos*, I, 3, p. 6.

<sup>96</sup> Cfr. M. L. de Almeida, “Introdução”, p. xxv.

<sup>97</sup> Cfr. D. Frei Amador Arrais, *Diálogos*, IX, 6, p. 531.

<sup>98</sup> Cfr. D. Frei Amador Arrais, *Diálogos*, II, 1, p. 61; A. Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, IV, § 67, p. 473.

<sup>99</sup> Cfr. D. Frei Amador Arrais, *Diálogos*, II, 7, p. 75.

<sup>100</sup> Cfr. D. Frei Amador Arrais, *Diálogos*, VIII, 14, p. 492.

<sup>101</sup> Cfr. D. Frei Amador Arrais, *Diálogos*, VIII, 14, p. 493. Leia-se também: “Deus deu o afecto das lágrimas, e tristeza aos mortais, não para dele usarem sem modo, e se porem a risco de perder o siso, mas para mostrarem sentimento quando o ofendem”; II, 8, p. 77.

<sup>102</sup> Cfr. D. Frei Amador Arrais, *Diálogos*, II, 7, p. 74; I, 9, p. 21; I, 17, p. 43. Uma vez que os males são permitidos, e não queridos, por Deus para o bem (cfr. VII, 19, p. 443), Deus dá as

protesto de Antíoco sobre a impossibilidade da alegria, tão triste era a sorte que lhe cabia, Pauliniano insta-o a que siga a razão e o cristianismo, não o paganismo<sup>103</sup>, isto é, à metanóia da consciência de que as lágrimas só são justas se vertidas pelos pecados. “As lágrimas cristãs são o pão e o alimento das pessoas espirituais, quando as derramam com saudade do seu Deus, e não por perdas temporais”<sup>104</sup>.

Assim, se os *Diálogos* se iniciaram e abundaram no tom plangente que acompanhamos, é certo que a enfermidade e as lágrimas podem ter fim. Pelo menos em parte, teremos que acrescentar. Voltamos a encontrar o motivo latente da abundância representada pela saudade, o outro nome da consciência da não coincidência entre estar vivo e viver. Fortalecido pelo temor de Deus e, por isso, sem temer as crueldades dos homens<sup>105</sup>, a consideração da Cruz ou da paixão alivia os tormentos aos mártires<sup>106</sup>. Mas o que sobretudo mais alivia os terrores é a ressurreição<sup>107</sup>, o que acaba por explicar que, se Cristo chorou sobre Lázaro, porque nele estava a miséria humana, o fez especialmente porque tardava a ressurreição geral<sup>108</sup>. Enfim, a “paixão bendita do Senhor Jesus converteu as lágrimas em risos, as tristezas em alegrias, a pena em refrigério, e os trabalhos em descansos”, afirmação esta de Olímpio que leva Antíoco a exclamar, atalhando: “lançastes em minhas dores e angústias tanta suavidade e já não temo os terríveis acidentes da morte”<sup>109</sup>. Está assim sublimado o desabafo plangente inicial. A consolação é possível e o seu itinerário está traçado.

## V

Deixemos de lado a ligação entre discurso na primeira pessoa (auto-justificação) e culpa, tal como Derrida leu os textos de Agostinho, por nós cita-

---

tribulações para que se acenda o amor divino (cfr. II, 6, p. 71), para que o Homem se possa redimir do pecado, sendo aliás só estas as lágrimas que aproveitam (cfr. II, 7, p. 74).

<sup>103</sup> D. Frei Amador Arrais, *Diálogos*, II, 8, p. 77: “vejo-vos quase gentio na opinião”.

<sup>104</sup> D. Frei Amador Arrais, *Diálogos*, II, 9, p. 80.

<sup>105</sup> Cfr. D. Frei Amador Arrais, *Diálogos*, VII, 19, p. 445.

<sup>106</sup> Cfr. D. Frei Amador Arrais, *Diálogos*, VII, 20, p. 446.

<sup>107</sup> Cfr. D. Frei Amador Arrais, *Diálogos*, VIII, 1, p. 457.

<sup>108</sup> Cfr. D. Frei Amador Arrais, *Diálogos*, VIII, 15, p. 494.

<sup>109</sup> D. Frei Amador Arrais, *Diálogos*, X, 71, pp. 737-738.

dos, em *Circonfession*<sup>110</sup>, e também, nesta derradeira fase da nossa interpretação, apressemo-nos a abandonar o que dela facilmente se adivinha<sup>111</sup>, a dimensão do *homo religiosus*, i.e., o imperativo de dizer o indizível ou de tocar o intocável que é o desejo de Deus traduzido no corpo pela expressão das lágrimas. Por este lado, a questão abrir-nos-ia para o hesicismo e o chamado dom das lágrimas [*pénthos*]<sup>112</sup>: “uma só lágrima devota chega ao peito de Deus”<sup>113</sup>, “dom de Deus e mui útil é o choro e pranto que se faz sobre os pecados...”<sup>114</sup>. Não podemos, evidentemente, excluir esta dimensão, sem mais, mas também julgamos que Amador Arrais nos impõe uma outra direcção. Para dela falarmos temos de passar ao ápice dramático dos seus *Diálogos*, a Nossa Senhora compassiva, o verdadeiro *stabat mater* do nosso carmelita.

Deixai-me chorar com lágrimas o nascimento da Virgem Maria<sup>115</sup>, desabafa Amador Arrais, antevendo já a compaixão da Virgem ao pé da cruz como uma empresa a que “mais convêm lágrimas que palavras”<sup>116</sup>. Tal como a verdadeira justiça é compassiva<sup>117</sup>, também ser-se compassivo é ser-se humano; diz o pregador Pauliniano, “não tenho por homem o que tem por alheios de si os trabalhos que lastimam outro homem”<sup>118</sup>. Eis-nos perante a palavra decisiva, de sabor filosófico assaz moderno, sobretudo se pensarmos em Schopenhauer, para o que se virá a chamar a moral da compaixão, vazada nos claustros carmelitas de Coimbra numa encenação do eu que dramatiza a fragilidade da condição humana, narrada, primeiro, como enfermidade, depois, nas lágrimas e sua vasta natureza.

Ora interessa principalmente atentar no modo como a encenação de Amador Arrais pode, ao mesmo tempo, evitar a moderna suspeita sobre a compaixão –sentir o outro como ele se sente a si mesmo– à qual, após a crítica de Nietzsche a Schopenhauer, assente na impossibilidade da unidade (já não *Mitleid* mas

<sup>110</sup> Cfr. B. Clément, *L'invention du commentaire. Augustin, Jacques Derrida*, PUF, Paris, 1999; J. D. Caputo / M. J. Scanlon (eds.), *Augustine and Postmodernism: Confessions and Circumfession*, Indiana University Press, Bloomington, 2005.

<sup>111</sup> Cfr. J. D. Caputo, *The prayers and tears of Jacques Derrida: Religion without Religion*, Indiana University Press, Bloomington Indianapolis, 1997.

<sup>112</sup> Cfr. J. Tolentino de Mendonça / J. Félix de Carvalho, *O dom das lágrimas. Orações da antiga liturgia cristã*, Assírio & Alvim, Lisboa, 2002; D. L. Pereira da Costa, *Místicos portugueses*, p. 321.

<sup>113</sup> D. Frei Amador Arrais, *Diálogos*, I, 18, p. 43.

<sup>114</sup> D. Frei Amador Arrais, *Diálogos*, II, 7, p. 74.

<sup>115</sup> Cfr. D. Frei Amador Arrais, *Diálogos*, X, 14, p. 602.

<sup>116</sup> D. Frei Amador Arrais, *Diálogos*, X, 69, p. 731.

<sup>117</sup> Cfr. D. Frei Amador Arrais, *Diálogos*, V, 5, p. 320.

<sup>118</sup> D. Frei Amador Arrais, *Diálogos*, II, 1, p. 59.

*Einleid* ou *Einleidgkeit*), se procurou dar resposta numa sua expressão não menos débil, a delicadeza<sup>119</sup>. Refiro-me à belíssima mas breve *pietà* em torno das “lágrimas devotas” de Maria<sup>120</sup>. Por um lado, as suas “lágrimas amorosas sem conta” expressam as saudades do amor maternal da mãe de Deus prévias ao encontro com o Filho, na assunção<sup>121</sup>. Simplesmente, e por outro lado, a *mater dolorosa* de Arrais, vai ainda mais longe, abrindo-nos para o puro registo da fragilidade do eu, i.e., a quase impossibilidade da consolação: “Com muitas lágrimas devotas, e com muita reverência foi Cristo descido da Cruz, e logo a virgem lhe deu aposento em seus peitos apertando-o amorosamente consigo, e metendo seu rosto entre os duros espinhos, sem dizer palavra alguma, ocupada toda em profundo sentimento”<sup>122</sup>.

Mais do que de unidade (aliás, como seria isso possível se falamos do próprio Filho de Deus?), as mulheres que choram aos pés do Cristo morto experimentam antes, na sua própria carne e na alma dilacerada, a vertigem sem fundo da fragilidade do eu. Falamos de uma mãe identificada –literalmente: que experimenta a sua identidade [*idem*]– com o seu filho, e de uma mulher (Madalena) com o *anthropos* (Cristo) no mais absoluto silêncio que é a total ausência de palavras. Daqui o aposento nos peitos, o aperto amoroso, o rosto entre os duros espinhos, as lágrimas silenciosas, a inefável expressão da fragilidade. Privado da comunicação pela radical enfermidade, é no silêncio, não nos “remédios que vêm de fora”, que o ser humano pode encontrar o refrigério<sup>123</sup>. Desta maneira, e tal como nos narra a mais sensível fenomenologia do sofrimento, julgamos que Arrais dramatiza as humanas lágrimas e os gestos corporais de Maria como expressão da impotência radical de uma pergunta que não tem res-

<sup>119</sup> Cfr. A. Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, IV, § 66, p. 469; chap. 47, p. 1368; F. Nietzsche, *Aurora. Meditaciones sobre las preocupaciones mortales*, L. de Mântua (trad.), La España Moderna, Madrid, s.d., § 63 e § 137; R. Barthes, *Fragmentos de um discurso amoroso*, Edições 70, Lisboa, 1981, p. 81. Para uma perspectiva geral mais actual sobre o problema, cfr. M. García-Baró López / A. Villar Ezcurra (coords.), *Pensar la compasión*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 2008, *passim*. Mas pode sempre lembrar-se Fernando Pessoa, *Livro do Desassossego*, R. Zenith (ed.), Schwarcz, São Paulo, 3<sup>a</sup>2011, p. 125: “Nunca amamos alguém. Amamos, tão-somente, a ideia que fazemos de alguém. É um conceito nosso –em suma, é a nós mesmos– que amamos”.

<sup>120</sup> Cfr. D. Frei Amador Arrais, *Diálogos*, X, 72, p. 738.

<sup>121</sup> Cfr. D. Frei Amador Arrais, *Diálogos*, X, 79, p. 753.

<sup>122</sup> D. Frei Amador Arrais, *Diálogos*, X, 72, p. 738, que continua: “A Madalena tomou posse dos pés, que lavara com as lágrimas de seus olhos, e limpou com seus cabelos, e onde achara doce perdão de seus pecados”.

<sup>123</sup> “É meu mal incapaz de se aproveitar dos brandos medicamentos da língua humana”; D. Frei Amador Arrais, *Diálogos*, II, 8, p. 77.

posta, salvo a da esperança<sup>124</sup>. Maria acaba assim por encarnar o eu frágil por excelência, o eu universal de quem, sabendo não ter/haver respostas à altura da dor, ou com ela compatíveis, exprime a derradeira paixão que humaniza, a da presença de um corpo amoroso frente à ilegitimidade de qualquer palavra, “apertando-o [...] consigo”, “metendo seu rosto entre os duros espinhos”.

Se continuássemos a acompanhar o itinerário ascensional do carmelita português, teríamos de dizer que, no gesto do seu corpo, Maria passa do campo da religião para o terreno do espírito (de notar que os efeitos insígnies do Espírito Santo, são o sentimento, a admiração, mas também a mudança<sup>125</sup>) e, com isso, a sua compaixão jamais poderá pertencer à esfera da moral, da psicologia ou do sentimento –definindo estas o problema da filosofia depois de Sócrates, como reclamava Schopenhauer, aliás impossibilitado de as superar<sup>126</sup>–, mas antes ao domínio da ontologia. É igualmente por isto, que o compadecimento de Maria, traduzido nas lágrimas de silêncio e no amplexo doloroso se podia tornar, digamo-lo recorrendo a um genitivo semítico, a paixão das paixões, nisto enfraquecendo genuinamente qualquer proposta filosófica no capítulo das chamadas paixões da alma.

Seria impossível falar-se da filosofia das paixões sem se abordar o estoicismo, em Arraias tão patente, como se vê. A revivescência desta escola helenística, pode remontar ao momento em que Petrarca (1354) retoma o tema outrora tratado por Martinho de Braga, mas o particular interesse do século XVI por tal corrente, atestado entre nós por uma tradução portuguesa de Epicteto publicada em Coimbra em 1594, da autoria do dominicano Fr. António de Sousa, é mais do que notório, acabando por explicar o chamado neo-estoicismo cristão de J. Lípsio (1584)<sup>127</sup>. No século XVI teriam de estar em discussão, entre outras coisas, não só o confronto da doutrina aristotélica da *metriopatheia*, que também anotámos, com a correspondente estóica da *apatheia*, como sobretudo, em particular para um cristão, a ameaça que a abolição das paixões poderia repre-

<sup>124</sup> Cfr. a propósito J. Porée, *La philosophie à l'épreuve du Mal. Pour une phenomenologie de la souffrance*, Vrin, Paris, 1993, p. 190; M. S. de Carvalho, *O Problema da Habitação. Estudos de (História da) Filosofia*, Ed. Colibri FLUC, Lisboa Coimbra, 2002, pp. 310-311.

<sup>125</sup> Cfr. D. Frei Amador Arrais, *Diálogos*, X, 78, p. 751.

<sup>126</sup> Cfr. A. Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, chap. 47, p. 1355.

<sup>127</sup> Cfr. J. Lípsio, *Manual do Epicteto, Philosopho*, A. de Mariz, Coimbra, 1594, apud: *Manual de Epicteto filósofo: Traduzido de Grego em linguagem portuguesa por Antonio de Sousa, Bispo de Viseu, e novamente correcto e illustrado com escolios e annotações criticas*, Regia Oficina Tipográfica, Lisboa, 1785, p. III; J. Ferreira, *Existência*, p. 174; M. S. de Carvalho, “A receção da psicologia aristotélica (séc. XVI) em Roma e em Coimbra”, *Revista Filosófica de Coimbra*, 2014 (23), pp. 89-111; B. Copenhaver / Ch. B. Schmitt, *Renaissance Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, 1992, p. 262.

sentar relativamente à atitude humana de Cristo que, sem deixar de as cultivar, as levou com a sua encarnação e morte à última figura da identificação ou à sua possibilidade<sup>128</sup>. Contudo, uma dicotomia historiográfica como a que acabámos de traçar subestima ou recalca uma *via tertia* no âmbito das paixões, qual a da atitude espiritual de um eu autenticamente frágil, seguramente mais vivencial e menos especulativo, certamente mais popular e menos erudito, via que, no quadro de uma teoria das paixões, teria o efeito propulsor de dar a pensar e promover a paixão cristã por excelência, a “com-paixão”. Dessa feita se transformava o estoicismo, para não dizermos mesmo que se apuravam as suas limitações, e se corrigia radicalmente o que os Antigos nos haviam ensinado sobre as paixões, além, é claro, de se poder antecipadamente evitar certos tiques ou equívocos, sentimentais ou psicológicos, com que alguns Modernos ainda as irão pensar. Referimo-nos, sobretudo, neste último caso, que é o que nos parece mais fundamental, ao facto de a compaixão se viver e dever ser pensada não na esteira da união que desintegra e aniquila o eu, mas segundo o modelo que o aprofunda na possível impossibilidade, a única forma aberta ao eu para que ele se nomeie verdadeira e fielmente na primeira pessoa. Queremos dizer: de um eu que, ontologicamente identificado na fragilidade comum e confrontado com a potência absoluta e radical do sofrimento, apenas se pode silenciar –um silêncio de amor assim traduzido corporalmente, a única atitude de resposta/espera do que há-de vir. Julgamos que é esta uma das vias que ainda resta trilhar para uma ontologia da compaixão.

Mário S. de Carvalho

Departamento de Filosofia, Comunicação e Informação

Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra

mscarvalho@fl.uc.pt

---

<sup>128</sup> Cfr. para o caso coevo dos Jesuítas, alguns dos nossos estudos, tais como: “‘Amantes amentes’ O papel da memória na antropologia das paixões, segundo o Curso Jesuíta Conimbricense”, em M. Lázaro Pulido / J. L. Fuertes Herreros / Á. P. González (eds.), *La Filosofía de las Pasiones y la Escuela de Salamanca: Edad Media y Moderna*, Instituto Teológico “San Pedro de Alcántara”, Cáceres, 2013, pp. 119-137; “Psicofisiologia e teologia das paixões: breve contributo para o tema da (des-)valorização das paixões no século XVI tomista”, em G. Burlando (ed.), *De las pasiones en la filosofía medieval. Actas del X Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval*, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile, 2009, pp. 391-402.

