

Diferenciação da experiência orante em Santa Teresa de Jesus

Do tempo ascético a uma simbólica mística

«(...) cuándo, mi Dios, ha de estar ya toda junta mi alma en vuestra alabanza, y no hecha pedazos, sin poder valerse a sí?» (*Vida*, 17,5)

«(...) sabemos que tenemos alma; mas qué bienes puede haver en esta alma u quién está dentro de esta alma u el gran valor de ella, pocas veces lo consideramos (...)» (*Moradas*, I, 1, 2)

I. Preliminar

1. *A dificuldade do tema e a questão metodológica**

Tratar do tema da oração em Santa Teresa de Jesus por altura da passagem do IV Centenário da sua morte¹ é, de certo,

* Para além da sua função documental, ou justificativa do texto, as anotações introduzidas em rodapé-de-página destinam-se a uma *informação bibliográfica*, reflectindo-se nela a orientação deste estudo, não só como um ensaio para a compreensão da vida de oração e da experiência mística em Santa Teresa (reflectindo nosso interesse por esta temática ao longo de vários anos, pelo menos desde 1968-69, cf. nossas referências bibliográficas, *infra*, n. 236, e nossas conferências :«Psicologia e experiência espiritual em St.ª Teresa de Jesus» (Extensão Universitária da U.C.P. no Funchal, em 13 de Maio de 1983); «Os graus da oração em St.ª Teresa de Jesus» (na Comunidade Carmelita da Igreja do Carmo, no Funchal, em 14 de Maio de 1983); e, «Oração e contemplação em St.ª Teresa de Jesus» (Promov. pela Associação de Estudantes da Secção de Lisboa, do Curso de Filosofia, da U.C.P., em 16 de Maio de 1983), mas também como indicativo e estímulo pedagógico-científico para novos estudos sobre a Santa de Ávila.

Ao longo deste estudo utilizaram-se as seguintes siglas das 'Obras' de St.ª Teresa:

Av	<i>Avisos</i>	M	<i>Moradas (del castillo interior)</i>
CC	<i>Cuentas de conciencia</i>	MC	<i>Meditaciones sobre los Cantares</i>
C	<i>Camino de perfección</i> (cód. de Valladolid)	P	<i>Poesias</i>
CE	<i>Camino de perfección</i> (cód. de el Escorial)	V	<i>Vida (Libro de la Vida)</i>
Cst	<i>Constituciones</i>	VD	<i>Visita de Descalzas</i>
Cta	<i>Carta</i>	Vej	<i>Vejamen</i>
E	<i>Exclamaciones</i>		
F	<i>Fundaciones</i>		

¹ St.ª Teresa de Jesus (Teresa de Cepeda y Ahumada) nasceu a 28 de Março de 1515, próximo de Ávila e morreu em Alba a 4 de Outubro de 1582 (ou 15 de Outubro, segundo a modificação introduzida no Calendário Gregoriano, adoptado justamente a partir da noite de 4 de Outubro). Foi beatificada em 1614 e canonizada em 1622. Em 1967 o Papa Paulo VI declara-a, conjuntamente com St.ª Catarina de Sena, doutora da Igreja.

Para um resumo hagiográfico, cf. *Biblioteca Sanctorum*, t. XII, cols. 395-412. Vide ainda P. SILVÉRIO DE S. TERESA (ed.), *Procesos de beatificación y canonización de S. Teresa de Jesús*

aproveitar um circunstancialismo exterior para a consideração de algo essencial, que não se coaduna com a persistência na cultura, nem com a óbvia inactualidade dessa gesta espiritual no nosso tempo². O encontro com a essência da oração, melhor se diria, com a *oração da essência*, constitui em Santa Teresa de Jesus o momento que hoje mais importaria reconsiderar por uma via de experiência, do que pela abordagem histórico-cultural e teológico-pastoral. Abordagem ainda assim sempre extrínseca e reveladora, não apenas de uma inactualidade por dilação na sensibilidade das épocas, mas também de uma convicção que, normalmente, hoje perspectiva em termos redutores, não só a linguagem, mas aquele sentido experiencial que a vida do Espírito alcançou em Santa Teresa de Jesus³.

Dentro das limitações da actual circunstância do pensamento e da espiritualidade cristãs, paradoxalmente embora, será de aproveitar o sentido comemorativo relector e comentarista da história da cultura contemporânea, para nesta efeméride propor de modo crítico o

Burgos, 1934-5, 3 vols.. Quanto à biografia da Santa e respectiva bibliografia fundamental de que se salientam os estudos de P. TOMÁS DE LA CRUZ, O.C.D., («Santa Teresa de Avila, hija de la Iglesia», in: *Ephemerides Carmeliticae*, 17 (1966), pp. 305-367; *Id.*, «El voto de obediencia de Santa Teresa y sus tres relatos autógrafos», *ibid.* 15 (1964), pp. 155-176) cf. *infra*, p. 120 e n. 38.

² Em paralelo com o que se afirmou a propósito da comemoração do III centenário de Espinoza, no seu carácter paradoxal em relação ao ritmo da *filosofia in-temporal* ou da gnose desse A. (cf. C. H. do Carmo SILVA, «A Gnose Espinoziana — Destino racionalista de uma tradição sábia», in: *Didaskalia*, VII (1977), p. 259), também aqui se faz notar a incongruência entre a *historicidade* implícita no regime comemorativo, e o sentido deliberadamente *supra-histórico* do labor espiritual da mensagem teresiana. Nesta faz-se uso e significado do tempo, não como repetição no diferente, ou periodicização, como memória histórica do mesmo no diverso, mas antes como *diferenciação do mesmo*, pela sua intensificação, repetindo-se o presente (o 'eterno agora') Cf. *infra*, pp. 224-5, n. 275; e p. 239 n. 321.

Quanto à pretensa actualidade de um caminho meditativo e de vida contemplativa nos nossos dias, em particular, em certa busca espiritual por parte de jovens, (como já o afirmámos: C. H. do Carmo SILVA, «A ascese na espiritualidade de S. Bento de Núrcia — Do valor rítmico da vida monástica segundo a «Regula», in: *Didaskalia*, X (1980), pp. 306-307 e n. 229), tal 're-novação' não deve dispensar a prudência crítica que despiste ambíguas reacções, mais de fuga à sociedade e cultura mundanas, do que de autêntica e sincera conversão. Cf. J. STUBBRACK, art. «Méditation, (Aujourd'hui)», in: *DS* (= *Dictionnaire de Spiritualité*), t. X, cols. 927-933).

³ As tentativas interpretativas da vida espiritual em termos de uma *psicologia* da interioridade (reductora, ou não, ao foro da psicopatologia, psiquiatria etc.) bem assim como de uma *sociologia histórica*, e a metodologia das Ciências Humanas em geral, constituem a perca da *referência experiencial* da própria vida de santidade. Veja-se o porte de estudos clássicos como os de J. MARÉCHAL, *Études sur la psychologie des mystiques*, Paris, P.U.F., 1924; Jean BARUZI, *S. Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Paris, Alcan, 1921, P.U.F. 1931 e ainda GARRIGOU-LAGRANGE, «Prémystique naturelle et mystique surnaturelle», in: *Études Carmelitaines*, oct. (1933); e Jean LHERMITTE, *Mystiques et Jaux mystiques*, Paris, Bloud, 1952.

Um caminho prático de vida exige, pois, uma *referência funcional*, mais *indicativa* e numa *linguagem realizante*, do que em termos da suposta suficiência significativa de uma hermenêutica lógica. Cf., entre outros, o texto de Th. MERTON, «Symbolism: Communication or Communion?», in: *New Directions Annual*, 20 (1968), reed. in: *Love and Living*, London, Sheldon Pr., 1979, pp. 54-79; e cf. *infra*, n. 5.

despreconceitar em relação à mensagem orante, como cerne do ideal contemplativo carmelita, e sugerir uma filosofia da espiritualidade que seja um modo incoativo de uma ascese que transfigura o pensamento calculante em meditação, ou a ordem do conhecimento numa realização de consciência ⁴.

Os propósitos da evidenciação histórica, ou da representação conceptual e teológica, têm-se manifestado como métodos insuficientes ou redutores, quer de uma ordem de ocorrências, que se não reduzem à causalidade horizontal de uma razão de devir, baseada na lógica da influência, quer de uma experiência intuitiva e iluminativa que desarma os regimes dedutivos, ou de uma discursividade que sempre adia em termos de representação mental, de ideia ou de valor cultural, o que é antes vivência lúcida ou sabedoria incarnada na própria vida ⁵. Além disso, a denúncia destas insuficiências metodológicas pode tornar-se mais clara perante o diagnóstico das convicções e dos preconceitos que se estruturam na mentalidade da cultura ocidental contemporânea e segundo o próprio travejamento histórico e conceptual do regime da filosofia moderna e pós-kantiana, encontrando-se o que se poderia chamar a prova 'provada' de uma circularidade racional, cujo auto-posicionamento e pretensa auto-suficiência devolve, em termos de relatividade, a intuição intelectual, o contacto com a realidade em si mesma e a própria condição relacional de uma filosofia aberta ao absoluto, ou seja, integral ⁶.

⁴ Cf. a reflexão de M. HEIDEGGER, «Wissenschaft und Besinnung», in: *Vorträge und Aufsätze*, Tübingen, G. Neske, 1967³, pp. 37 e segs. É o equivalente à passagem de uma ordem representativa, ou cognoscitiva, da realidade para uma ordem em que a própria linguagem é já de si 'performance', ou seja, funcional e realizativa. Cf. J. L. AUSTIN, *How to do things with words* (William James Lectures, Harvard Univ., 1955), Oxford, N. Y., Oxf. Univ. Pr., 1971, pp. 4 e segs..

⁵ Cf. *supra*, n. 3, e veja-se a problematização crítica da teologia mística, in: F. CAYRÉ, *Patrologie et Histoire de la Théologie*, t. III, V, 1ère, Paris/Tournai/Rome, Ed. S. Jean l'Évangéliste, 1942, pp. 416-446. De salientar o sentido alargado da mística, a partir de P. GARDEIL, O. P. («La structure de l'âme et l'expérience mystique», 1927), de P. GARRIGOU-LAGRANGE, O. P. (vár. arts. in: «La vie spirituelle») e P. DE GUIBERT, S. J. (fundador da *Rev. d'Ascétique et de Mystique* (1920 e segs.)). Neste domínio devem reconhecer-se as diferentes posições assumidas pela escola carmelita relacionando de perto a mística com a dimensão eminentemente prática da ascese. Cf. P. GABRIEL DE SANTA-MARIA MAGDALENA e, mais recente, P. CRISÓGONO DE JESUS SACRAMENTADO, *Compendio de ascética y mística*, Ávila, Ed. Carm., 1933.

⁶ Trata-se do clássico tema da crítica à intuição intelectual (I. KANT, *Dissertatio* (1770), § 9 e segs. (AK, II, pp. 395 e segs.)); também *Kritik der reinen Vernunft, Einleitung*, (B, 10 e segs.), ... e da recusa de uma fundamentação metafísica do racional. Daí o destino do pensamento ontológico, antropológico e do círculo hermenêutico entre 'ser e razão', tornado consciente em autores como E. HUSSERL, *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, § 25, et passim, in: *Husserliana*, t. X, pp. 52 e segs.; M. HEIDEGGER, *Der Satz vom Grund*, Tübingen, G. Neske, 1957,

Daí advém que, na condição predominantemente praxiológico-histórica e lógico-lúdica da cultura laica e secularizada, se torne particularmente difícil do ponto de vista da «intelligentzia» teológica e da estratégia pastoral, falar-se de oração, de vida contemplativa, de ascese e de mística⁷. A idéia-força da historicidade e as ideologias que converteram da concepção iluminista do progresso ao próprio historicismo absorvem a racionalidade e o sentido de uma experiência religiosa e de um entendimento teológico, na perspectiva dinâmica da acção, mais importando a perspectiva social e moral, do que a ascética e a mística. Por outro lado, a reacção ainda endémica contra este neo-empirismo, este historicismo materialista, ou este idealismo histórico e moralista, tem-se confundido com a tentativa do restauro de uma metafísica especulativa, com uma lógica racional cujo primado teórico defende em termos práticos o humanismo do animal racional⁸. Todavia, como bem se observou na hermenêutica heideggeriana da crise da metafísica ocidental, este projecto espe-

1965³, pp. 171 e segs.; e M. ÉLIADÉ (cf. A. MARINO, *L'herméneutique de Mircea Éliade* trad., do romeno por J. Gaillard, Paris, Gallimard, 1981, pp. 101 e segs.), Mesmo a pretensa superação da *ambigüidade* do pensamento fenomenológico na filosofia analítica e na sua estratégia de erradicação das anfibiologias e paradoxos, pela estratificação de vários níveis lógico-linguísticos, é ainda sintomática daquele domínio de um racionalismo fechado, agora mais ou menos formalista, intucionista, etc.. Cf. B. RUSSELL (teoria dos «tipos lógicos») também W. O. QUINE, (teoria da «estratificação»); *Elementary Logic*, Boston, Ginn & C., 1941, etc.. A perspectiva de uma filosofia aberta ao Absoluto supõe, não tanto o «princípio anárquico» na sua «metodologia», (cf. P. K. FEYERABEND, *Against Method: Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge*, N. York, Humanities Press, 1975), mas uma dimensão vivencial e sapiencial que aprofunde o conceito em *símbolo*, a representação mental em *intuição intelectual*, ou o conhecimento discursivo em *consciência espiritual* e integral. (Cf. Jean d'ENCAUSSE, *La philosophie de l'éveil*, Paris, Courcier du Livre, 1972; também A. HUXLEY, *The Perennial Philosophy*, (trad. franc., Paris, Plon, 1948, reed. Seuil, 1977); veja-se ainda Christophe ANDRUZAC, *René Guénon — la contemplation métaphysique et l'expérience mystique*, Paris, Dervy, 1980, (sobret. caps. 12 e 13). Cf. ainda Argimiro RUANO, *Lógica y mística: la dimensión de razón, notificando lo trascendente en Teresa de Avila*, Puerto Rico — Madrid, Univ. de P. Rico en Mayagüez, 1970.

⁷ Sobre o sentido predominantemente activo e pastoral do «aggiornamento» da Igreja Romana, cf. entre outras referências em: P. RICOEUR, «Le christianisme et le sens de l'histoire» in: *Christianisme Social*, (avril, 1951), reed. in: *Histoire et Vérité*, Paris, Seuil, 1955; A. DONDEYNE, *Foi chrétienne et pensée contemporaine*, Paris/Louvain, Béatrice-Nauwelacrts, 1961, pp. 95 e segs..

⁸ É o realismo 'pseudo-materialista' como ironiza Alan WATTS, *Does it matter? Essays on Man's Relation to Materiality*, N. Y., Pantheon B., 1970, (trad. franc., Paris, Denöel, 1972, pp. 48 e segs.), quando mostra o sentido predominantemente racional-abstraccionista (e não sensitivo) da perspectiva pragmatista-liberal da civilização contemporânea, podendo dizer-se o mesmo das concepções dialecticistas, etc.. A 'antropolatria', a que se refere Leonardo Coimbra, ou a focagem do 'animal racional', como tradução restritiva do modelo de compreensão da realidade, conduz aos criticismos, às fenomenologias, etc., sem qualquer vislumbre de uma razão sapiencial. Vejam-se nossas reflexões a propósito dos humanismos contemporâneos: C. H. do C. SILVA, «O Homem e a Técnica — Do porte alienatório da *instrumentação* ao sentido essencial da técnica como *realização* do humano». Conferência em 18 de Março de 1982, numa 'Semana de Estudos', a propósito da Encíclica *Laborem Exercens*, na U.C.P. em Lisboa) (no prelo), ns. 29, 30 e segs..

culativo não é ainda a alternativa meditante de uma experiência ontológica radical, mas antes a condição da deformação do pensamento platónico, e também nietzschiano, em termos da constituição de um dualismo, ou, pelo menos, de um pensamento de dualidade funcional⁹.

Quer isto dizer que, para o regime da linearidade do entendimento e das associações psíquicas que tipificam a razão comum da cultura ocidental, a própria expressão «experiência orante» constitui um paradoxo, ou uma *contradictio in terminis*, dado que se caracteriza a experiência em termos de um empirismo ou de uma dialecticidade racionalmente restricta, inconfundível com a dimensão suposta psicológica, subjectiva, espiritual e ideal, da oração, como atitude ou estado contemplativo. E, neste ponto, não acode a ludicidade dialéctica que converte da prática e da teoria a uma prática-teórica, da experiência activa e da contemplação, a uma experiência orante, porque o que está em causa já não é da ordem de uma lógica binária racional, mas de uma intuição que realiza, de uma experiência que ora, e de uma oração que faz ser¹⁰.

Mas, não é só o tema da oração que é, naquele sentido da secularização da cultura contemporânea, um tema inactual por supostamente enquadrável nas condutas alienatórias, ilusórias, irracionais, etc., sendo ainda as próprias condições da ascese orante, com frequência, reduzidas também a critérios de explicação racional. Assim, as técnicas e o trabalho de ascese podem ser entendidos como a gratuidade inútil de uma conduta estética, como a alienação de um trabalho útil, e o sinal doentio de um isolamento, de um «masoquismo», etc., ou de uma mera simbolização moral ou litúrgica e cultural, que ainda permita uma ordem ética de significação e uma justificação metafórica da própria ascese¹¹. O existencialismo e a fenomenologia, o positivismo e o cientismo, o racionalismo e a

⁹ Cf. M. HEIDEGGER, «Über den Humanismus», in: *Platons Lehre von der Wahrheit mit einm Brief über den Humanismus*, Bern, Francke V., 1947, pp. 89 e segs.; cf. *ibid.*, p. 50 et passim; e, *Id.*, «Wissenschaft und Besinnung», in: *Vorträge und Aufsätze*, t. I, pp. 50 e segs.;

¹⁰ Tal como a expressão paradoxal: «experiência metafísica» (cf. J. WAHL, *L'expérience métaphysique*, Paris, Flammarion, 1965, pp. 5 e segs.) a «experiência orante» remete para um sentido alargado de *experiência* e de *consciência* da mesma, irreduzíveis respectivamente ao *empírico* e ao *racional*. Mais do que uma reflexão sobre a oração é antes o seu modo realizativo próprio, cf., por exemplo, as reflexões de Th. MERTON, *New Seeds of contemplation*, N. Y., New Directions B., 1961.

¹¹ Quanto ao sentido da *ascese* tomada nestas suas acepções negativas cf. J. DE GUIBERT, art. «Ascèse, ascétisme», in: *DS*, t. I, cols. 936-938; cols. 988-990; e cols. 998-1001.

Sobre a redução culturalista da simbolização litúrgica, cf. C. H. do C. SILVA, «Liturgia e Cultura», (1979), in: *Ora et Labora*, XXVIII, 2-3, (1982), pp. 129-130 et passim. *Vide, infra*, n. 84.

psicanálise, como ainda o marxismo e os idealismos axiológicos, vêm a caracterizar a ascética como uma conduta de má fé, no fundo absurda, como uma irracionalidade, como o trauma e o mecanismo auto-punitivo de um subconsciente recalcado, como uma conduta de micro-sociedades e de ideologia axiológica anti-social, etc.. A própria tentativa de uma filosofia dita cristã e de um humanismo personalista falou mais a linguagem da existência, da objectividade racional, das reduções subconscientes e, sobretudo, do sentido do ser como acção, do que a redescoberta da essência espiritual do homem, do seu caminho ascético e místico, reduzindo-se a aventura do espírito à disciplina da razão, e confundindo-se mesmo, por vezes, a supra-racionalidade dessa vivência espiritual com a infra-racionalidade do impulsivo, sensorial, imaginário e onírico. Tratava-se da redução da mística a um *misticismo pensado* e logo racionalmente aparentável com a subordinação da noção de mito às disponibilidades analíticas do *lógos*¹².

Claro que, de um ou de outro modo, permanece o apelo da renovada criatividade que não moraliza o homem e a vida, mas é a sua ética de ser e de um acordar para uma realidade que se não confina ao que dela já se pensa saber, ao regime do já conhecido. Daí que, adentro na experiência religiosa e no que nela revelacionalmente se dispõe nessa consciência mais ampla e nessa condição metafísica, não de especulação verbal, mas de estruturação arquetípica das próprias condições da consciência da realidade, se devam valorar os sintomas de uma actual sede espiritual. Esta, mais e mais, se faz sentir na inquietação juvenil, nas formas, muitas vezes logo subsumidas, de recusa cultural e social, e, sobretudo, na consciência crítica do fim de uma filosofia que se fechou sobre si própria, nesse esquecimento, (mera memória didáctica), do que seria o uso socrático de uma pedagogia da consciência do real, isto é, de uma abertura à vida e à mais-valia do *acontecimento* sobre a ordem representativa

¹² Cf. nossas reflexões, C. H. do C. SILVA, «Da natureza anfibológica do símbolo — A propósito do tema: «Mito, Símbolo e Razão», in: *Didaskalia*, XII, 1 (1982), pp. 45-65. Quanto ao 'conflito dos humanismos' e sua semelhante função redutora em relação à dimensão espiritual do Homem, cf. A. ETCHEVERRY, S. J., *Le conflit actuel des humanismes*, Paris, P.U.F., 1958; R. GARAUDY, *Perspectives de l'Homme, Existencialisme, pensée catholique, structuralisme, marxisme*, Paris, P.U.F., 1969. Lembrem-se posições como as de J.-P. SARTRE (*L'existencialisme est un Humanisme*), A. CAMUS (*Le mythe de Sisyphe*), S. FREUD (*Die Traumdeutung*), W. REICH, (*Charakteranalyse*), G. GURVITCH (*Les cadres sociaux de la connaissance*), P. SOROKIN (*Social and Cultural Dynamics*), e na perspectiva cristã vejam-se, entre outros, S. KIERKEGAARD, G. MARCEL, J. LACROIX, F. MOUNIER (*Personnalisme*), Ed. BARBOTIN (*L'Humanité de l'Homme*)...

do *significado*¹³. É esta atenção ao *acontecer* que se encontra levada às últimas consequências nos espirituais, ou seja, naqueles que realizaram de modo completo, ou melhor, que se dispuseram a que neles se desse o 'acontecimento'.

A proposta deste tema em Santa Teresa de Jesus é, pois, determinável a partir deste intento meditativo que converte do discurso representativo, dos significados eloquentes, a uma via de si própria ascética, na humilde interrogação que indica os passos da experiência orante, seguindo os indicativos concretos da sua vida e obra. Esta perspectiva não é a da redução de um *lógos teo-lógico* a uma mera *psicologia*, nem se constitui como a preocupação de uma lógica dogmática de uma *teologia espiritual*¹⁴. Outrossim, o espaço próprio de uma filosofia espiritual será o de uma pedagogia crítica e incoativa à vida da própria consciência.

Consciência de si, como aliás se verá pela importância da introdução do lema socrático no caminho teresiano, e daí o sentido de uma filosofia integral de vida, não coarctada pelo discurso justificativo de uma lógica, nem em qualquer diletantismo de opções práticas marginais, mas de acordo com a *meditação* que tem a ver com a *acção* no seu *acontecer* mais concreto¹⁵.

Segundo a direcção espiritual de Santa Teresa, dir-se-ia a passagem da lógica do conhecimento a uma ordem de consciência amorosa, o que, aliás, já se implicava no sentido socrático-estóico da filosofia de Séneca, quando se afirma esta, como uma arte de realizar a virtude,

¹³ Toma-se o *acontecimento* no sentido eminente do *καίρως* evangélico e da reflexão heideggeriana sobre *Ereignis*. Vide M. HEIDEGGER, «Zeit und Sein», in: *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, M. Niemeyer, 1969, pp. 20 *et passim*. (Veja-se C. H. do C. SILVA, «O Mesmo e a sua indiferença temporal — O parmenidianismo de Heidegger perspectivado a partir de «Zeit und Sein», in: *Rev. Port. de Filos.*, 33-4 (1977), pp. 3 e n. 60). Cf. ainda HEIDEGGER, «Das Ende der Philosophie...» in: *Zur Sache des Denkens*, ed. cit., pp. 61 e segs..

Quanto àquele sentido fundamental de um socratismo, cf. *infra*, n. 178, e sobre o enquadramento actual cf. *supra*, n. 2.

¹⁴ A propósito do âmbito de uma *teologia da mística* (cf. A. STOLZ, *Theologie der Mystik* (1936)), cf. as palavras de Th. MERTON, (*The New Man*, trad. franc. Paris, Seuil, 1969, pp. 8 e segs.) quando mostra a diferença entre o discurso racional sobre temas espirituais e a expressão também afectiva e racional da própria espiritualidade em exercício. Veja-se ainda as palavras daquele que foi um dos Mestres da espiritualidade teresiana, FRANCISCO DE OSUNA, *Tercer abecedario espiritual*, 6, 2, (ed. crít. de Melquíades Andrés, Madrid, ed. Católica, B.A.C., n.º 333, 1972, pp. 237-238): «Para hallar esta más alta teología no es menester gran ciencia inquirida o buscada por trabajo... El ánima... en solo el conocimiento de la especulativa... parece estar echada y que se contiene en sí mesma dentro en sí; mas quando concibe el espíritu del amor en fervor del corazón, en alguna manera sale de sí mesma saltando de sí o volando sobre sí; y de esta manera se puede decir que lo que en sólo el entendimiento, y la inteligencia fue ciencia y teología especulativa, se dice sabiduría, que es sabrosa ciencia y mística teología».

¹⁵ Sobre o *socratismo cristão* em Santa Teresa, cf. *infra*, n. 178.

e de si mesma já a própria virtude em acto¹⁶. Ou ainda, como dirá Pascal, a intuição do coração «que tem razões que a razão não conhece», perspectiva que se resume, enfim, nas palavras de Lanza del Vasto, quando se diz que «a filosofia não é tanto o amor pela sabedoria, mas a sabedoria do amor»¹⁷.

Estando já suficientemente tratado o tema da oração em Santa Teresa de Jesus, importaria, pois, encará-lo diferentemente e segundo o próprio regime da *diferenciação*, não tanto de graus que exteriormente descrevessem os estados da oração, mas dos níveis ontológicos dessa relação hierárquica do homem com Deus, ou da alma com o estado unitivo máximo¹⁸. A atenção ao regime diferencial desta experiência em Santa Teresa permitirá ensaiar uma compreensão das diferentes estruturações do tempo e do espaço que conduzem da biografia e das condições ascéticas dessa época e dessa ambiência espiritual, à expressão simbólica, à estética mística de uma psicologia que é já 'psicagógica', ou, enfim, às dimensões extáticas, afinal tão fecundas na obra reformadora e nas muitas fundações em que se tornou manifesta a espiritualidade da Santa¹⁹.

Como se verá, aos regimes de diferenciação ontológica da experiência consciente nos limites ascético-místicos da oração advirá correlata graduação e condições de possibilidade da acção, até ao

¹⁶ Sobre o porte geral da *direcção espiritual* em Santa Teresa, como Mestra de Vida Interior cf. PIERLUIGI DI SANTA CRISTINA, «La direction spirituelle d'après les oeuvres majeures de Sainte Thérèse», in: Várs. auts., *Direction Spirituelle et psychologie* ('Les Études Carmélitaines'), Bruges, Desclée de Brouwer, 1951, pp. 205-227; existem, além disso, afinidades desta 'filosofia' espiritual com o ensinamento da pedagogia estóica, tão influente em toda a Europa do Renascimento. Sobre aquela concepção estóica da filosofia, cf. SÉNECA, *De constantia sapientis*, XIX, 4, e cf. *infra*, n. 126.

¹⁷ Cf. PASCAL, *Pensées*, ed. Lafumina, 423; ed. Brunschvicg, 277; LANZA DEL VASTO (apud, René DOUMERC, *Dialogues avec Lanza del Vasto*, Paris, Cerf, 1980, pp. 117 e segs.).

¹⁸ Trata-se da perspectiva diferencial que permite detectar a *estrutura da alma* do ponto de vista da sua experiência espiritual. Cf. A. GARDEIL, O. P., *La Structure de l'âme et l'expérience Mystique*, Paris, Gabalda, 1927, 2 vols.; e L. REYFENS, S. J., art. «Âme (son fond, ses puissances et sa structure d'après les mystiques)», in: *DS*, t. I, cols. 433-469. *Ibid.* col., 434: «[la mystique]... devait être amenée à se poser de façon plus consciente le problème ontologique du point d'insertion des grâces mystiques, et par suite, à ébaucher une théorie appropriée de la structure de l'âme».

¹⁹ Mais do que uma visão estática, propõe-se a perspectiva dos «estados múltiplos do ser», para empregar a expressão de R. GUÉNON (*Le Symbolisme de la Croix*, Paris, Ed. Vega, 1957, chap. I: «La multiplicité des états de l'être», pp. 55 e segs.), não tanto unindo dialecticamente, mas pelo contrário diversificando em experiências inovadoras segundo o princípio de que *uma hermenêutica é o que nunca se pode ter por já dado*, visto suscitar o imprevisível de sempre outra compreensão.

Sobre essa expressividade criativa na vida mística de St.ª Teresa, cf. alguns elementos em M. FLORISOONE, *Esthétique et Mystique d'après Sainte Thérèse d'Avila et Saint Jean de la Croix*, Paris, Du Seuil, 1956; e cf. também BRUNO DE JESUS-MARIE, O.C.D., *L'Espagne mystique au XVIème siècle*, Paris, Arts et métiers graphiques, 1946.

acmé de um agir por puro amor, na total obediência, dir-se-ia um *agir não-agindo*, ou o agir da pura contemplação, mas também *contemplação em acto*, ou, dito de forma mais simples, a realização da vontade de Deus 'na terra como no céu' ²⁰.

Porém, antes de se tratar destes aspectos centrais da oração, é necessário ter-se ainda em conta o modo introdutório deste tema e, mais do que um tema, deste ensinamento, sobretudo desta sensibilidade que, para além do desacerto inactual do clima do pensamento contemporâneo, já referido, importa ainda medir pela dificuldade que, aqui e agora, de dentro da tradição espiritual e religiosa, se pode levantar.

2. *A situação do tema e a tradução de linguagens espirituais*

A dificuldade que sobrevém à possibilidade de falar deste tema a partir da tradição viva que informa a espiritualidade da fenomenologia cultural portuguesa, não advém apenas do contraste entre a poética mística continental da escola carmelita, com a poética atlântica lírica e franciscana que adoça o próprio vocabulário da língua portuguesa em forma de devoção, ou de experiência mística também, mas que se não comedem àquela experiência do absoluto dos místicos do 'século de ouro' de Espanha ²¹.

A dificuldade que ecoa nessa paisagem geográfico-cultural reside também no contraste entre aquela sensibilidade franciscana e aquele sentido menos eclesial e mais nobiliárquico de uma religiosidade, quase heterodoxa, que acompanha mais a itinerância da existência, do que o caminho de um aprofundamento essencial. Pela «derrota» dos Descobrimentos encontrar-se-á, entretanto, um outro sentido de interioridade, como ao caminho de interioridade se abrirá também uma certa exteriorização pela multiplicação e fecundidade da própria reforma carmelita ²². Independentemente da discussão

²⁰ A vida contemplativa está intimamente associada à vida activa: a verdadeira acção só se torna possível a partir daquela dimensão contemplativa, i. é. desinteressada, amorosa ou movida apenas pelo Espírito. A fórmula do «Pater» corresponde bem à sensibilidade integrativa da vida mística segundo St.^a Teresa. Cf. *infra*, ns. 100 e 228, e sobre o modelo da acção, CE (= *Camino de Perfección* (Codice de el Escorial), 28, 2 e segs..

²¹ Vejam-se as reflexões de António José SARAIVA, *Estudos de História da Cultura Portuguesa*, Lisboa, Publ. Europa-América, 1961, vol. I, pp. 81 e segs..

²² Cf. o incremento da vida religiosa num ideal 'cruzadístico' transposto para outros níveis de actuação. G. CERBEIRA, *Clenardo e a Sociedade Portuguesa do seu tempo*, Coimbra, Coimbra ed., 1949. Cf. ainda Marques GASTÃO, *S. João de Deus, sua vida — sua obra*, Lisboa, C. do Livro Brasileiro, 1982.

entre as sensibilidades que as diferentes Ordens religiosas tiveram, e entre si estabeleceram, e a despeito de muitos dos contributos franciscanos para a espiritualidade carmelita, o que importa salientar, em termos simbólicos, é a diferença também de uma geografia cultural que opõe experiências de vida muito diferentes²³.

Entre a Castela pedregosa, o sol ardente desse lugar de aridez, e a borda atlântica do clima temperado e ajardinado de Portugal, encontra-se uma diferença de *habitat*, de línguas, de culturas, de atitudes, que poderão levar mais longe do que se supõe, não apenas o desconhecimento, mas a incompreensão mútua da espiritualidade castelhana e da espiritualidade lusitana²⁴. Se a perspectiva histórica da época da crise sebastianista, e da perda da soberania sob o domínio dos Filipes, pareceria corroborar o sentido eclesiástico de uma unificação didáctica jesuítica, de uma compreensão racional da unidade da Península, quer aquele mesmo sebastianismo messiânico no plano político e cultural, quer o contágio da própria razão eclesiástica por uma História *sui generis* 'do futuro', à maneira do P. António Vieira, vieram a acentuar a irredutibilidade das sensibilidades, não apenas culturais, mas religiosas, que se exprimiram também além-mar em diferentes formas de colonização²⁵.

Por alongada que seja já esta introdução ao tema, importa meditar a dificuldade que à sensibilidade religiosa portuguesa e à sua língua, ainda aqui e agora, falantes e pensantes, se dá, quando se queira retomar a experiência de uma vida que tão bem incarnou esse outro ambiente e essa radicalidade ascético-mística sem paralelo na cultura lusíada²⁶.

Seria necessário ter percorrido e habitado a Castela de Ávila a Toledo, a Alcalá, ao Escorial, para, naquela luminosidade, naquela

²³ Lembrar-se-ia o lema de AGOSTINHO DA SILVA, do 'franciscanismo' místico português... (cf. Id., *Reflexão*, Lisboa, Guimarães, s.d.).

²⁴ Cf. MIGUEL DE UNAMUNO, *Por Tierras de Portugal y España*, Madrid, Espasa-Calpe, reed. 1962.

²⁵ Sobre o Sebastianismo, cf. Lucio de AZEVEDO, *A evolução do Sebastianismo*, Lisboa, Clássica ed., 1947; Veja-se ainda Pde. António VIEIRA, *História do Futuro*, ed. M.ª L. Buescu, Lisboa, Imp. Nac./Casa da Moeda, 1984. Para a história de Castela neste período cf. Ramon MENENDES PIDAL, *Historia de España*, Madrid, Espasa-Calpe, 1969, t. XIX: «Felipe II» MENÉNDEZ Y PELAYO, *Orígenes de la novela*, I, pp. 327 e segs. in: «Obras de Frei Luís; de Granada», I, cit. *apud*, Julio CARO BAROJA, «Honra e Vergonha — Exame Histórico de Vários Conflitos», in: J. G. PERISTIANY, (ed.), *Honour and Shame — The Values of Mediterranean Society*, London, G. Weidenfeld & Nicholson, 1965, trad. port. Lisboa, Gulbenkian, 1971, pp. 66-109, sobretudo, p. 74 e n.

²⁶ Cf. ÁLVARO HUERGA, O. P., «La vida cristiana en los siglos XV-XVI», in: Vár. auts., *Historia de la Espiritualidad*, Vol. II — *Espiritualidad Católica*, t. 2, Barcelona, ed. Flors, 1969, pp. 103-131: «Espiritualidad épica».

rudeza e imensidade silenciosa, ser capaz de reconstituir pela 'imaginação do lugar' as forças construtivas que providencialmente se conjuntaram, para terem permitido que aí se agudizasse a experiência espiritual de Santa Teresa e de S. João da Cruz²⁷. Na imensidade árida a condição de interiorização e da cela exígua parece quase natural, mas, no recortado e variegado da paisagem portuguesa, o próprio ermitério torna-se mais humano, mais dialogante com o jardim. A transposição da sensibilidade carmelita moldada pela reforma teresiana, certamente irradiou, não apenas para a França, para a Itália, e também para Portugal, e, no entanto, resta saber se corresponde de facto a uma sensibilidade dada no enquadramento da geografia humana e religiosa portuguesa.

Há, no entanto, um aspecto, para além da aculturação histórica e do desenvolvimento normal que enriquece as sensibilidades das diversas Ordens religiosas, que permite talvez uma compreensão mais próxima da erupção espiritual da mística espanhola do século XVI e, muito especialmente, no caso de Santa Teresa. Trata-se do factor da relação com a cultura hebraica e muçulmana dos 'conversos' e das aporções de um fundo de sensibilidade oriental que se torna particularmente presente entre Portugal e Castela, dadas as condições que sobrevêm também do ponto de vista eclesiástico por causa da Contra Reforma e do aparelho inquisitorial²⁸. De facto, mais do que a marca de uma tradição judaica, ela constitui um ponto de união e uma via de compreensão para a própria espiritualidade mística de Castela no século XVI. Em particular, no caso de Santa Teresa, reflecte-se ainda a nota de uma ascendência judaica pelo incisivo de um temperamento decidido, pelo voluntarismo intelectual aplicado à vida, que se exprime menos pela estrutura lógica conceptual, e antes

²⁷ Para o enquadramento deste tema cf. Louis GOGNET, *Histoire de la Spiritualité*, Paris, Aubier, 1966, t. II: *La Spiritualité Moderne*, pp. 632 e segs.. Cf. também *ibid.*, t. III, pp. 71 e segs..

²⁸ Como referência bibliográfica genérica em relação ao judaísmo peninsular, vejamos: Maria José Pimenta Ferro TAVARES, *Os Judeus em Portugal no séc. XV*, vol. I, Lisboa, ed. Univ. Nova de Lisboa, 1982, (sobr. cap. VII: «Judeus e Cristãos: uma forma de coexistência», pp. 397 e segs.); Abraham A. NEUMAN, *The Jews in Spain — Their social, political and cultural, life during the middle ages*, 2 vols. 1942, N. Y., Octagon Books, 1980 (sobr. t. 2; cap. XIX: «Social relations between jews and christians», pp. 182 e segs.); David GONZÁLO MAESO, *El legado del judaísmo español*, Madrid, Ed. Nacional, 1972; David GOLDSTEIN (ed.), *The jewish poets of Spain (900-1250)*, Harmondsworth/N. Y., Penguin B., 1971, reed. 1982; e, ainda, o período crítico dos cristãos novos, 'conversos' e os 'marranos', B. NETANYAHU, *The Marranos of Spain, From the Late 14th to the Early 16th Century*, N. Y., American Academy for jewish research, 1966.

pela fina sensibilidade que transfigura as emoções em formas puras de sentimento²⁹.

A particular atenção à vida, a vontade determinada nesse acontecer e o sentido da transcendência de uma religiosidade profética, encontra naturalmente eco e diferença, ora nas origens eremíticas do Carmelo, sob a figura de Elias, ora na transformação desse profetismo messiânico no sentido cristocêntrico e na sensibilidade cristã de um tempo pneumatológico³⁰. De qualquer modo, e como se verá, as afinidades entre a estruturação da mística e da gnose judaicas, e a topografia da experiência interior nos místicos cristãos do «século de ouro» espanhol, são muito notáveis permitindo até, de algum modo, minimizar fontes de uma ambiência cristã espiritual que mais proximamente se pudessem inventariar como traço de união entre as várias famílias espirituais³¹.

Os muitos séculos da cultura judaica, e também islâmica, nitidamente superior à medievalidade cristã ocidental, haviam de ter tido conseqüências, não apenas na ordem científica, mas também na tradição espiritual que as assimilou, retomando para tal a dimensão originária da inspiração oriental³².

²⁹ Cf. *infra*, p. 120, n. 38. Quanto às características de uma *inteligência* essencialmente prática e uma particular *sensibilidade* ao acontecer no génio hebraico, cf. A. HESCHEL, *God in search of Man (A Philosophy of Judaism)*, N. Y., Farrar, Straus & Cudahy, 1955, (trad. franc., Paris, Du Seuil, 1968, pp. 24 e segs.); Shmuel TRIGANO, *Le récit de la disparue — Essai sur l'identité juive*, Paris, Gallimard, 1977, sobretudo «L'âme juive», pp. 122 e segs.; Veja-se ainda imprescindível referência a Martin Buber, cf. Maurice S. FRIEDMAN, *Martin Buber — The life of Dialogue*, Chicago/London, Univ. of Chicago Pr., 1976, caps. V: «Philosophy of Judaism» e cap. VI: «Philosophy of Realization», respect., pp. 31 e 34 e segs., e, cap. X, «All Real Living is Meeting», pp. 57 e segs.. Para a etiologia bíblica desta sensibilidade, cf., por exemplo, Cl. TRESMONTANT, *Essai sur la pensée hébraïque*, Paris, Du Cerf, 1962.

³⁰ Para a discussão das origens do Carmelo, ligadas aos modelos bíblicos de Elias e Eliseu, bem assim como à tradição anacorética dos primeiros sécs. na persistência de um ideal pré-baptista, quicá nazareno (essénio) ou terapeuta, cf. Titus BRANDSMA, O. Carm., «Carmes (Spiritualité de l'Ordre des)», in: *DS.*, t. II-A, cols. 156-171, v. sobretudo, cols. 158-159: «Éléments primitifs et fondamentaux: a) L'imitation d'Élie; b) la vénération de la Sainte Vierge», cf. ainda C. KOPP, *Elias und Christentum auf dem Karmel*, Paderborn, 1929; MARIE-JOSEPH DU SACRÉ-COEUR, «La tradition du Carmel sur le culte de la Très Sainte Vierge dans l'Institut prophétique d'Élie», in: *Études Carmélites*, (1911), pp. 177-195; FR. FRANÇOIS DE SAINTE-MARIE, (ed.), *Les plus vieux textes du Carmel*, Paris, Du Seuil, 1955. Para a transformação desta antiquíssima tradição monástica na regra da ordem carmelita (Carmelitas Descalços) cf. P. GABRIEL DE SAINTE MARIE-MADELEINE, O.C.D., art. «Carmes», in: *ibid.*, cols. 171-173 e cols. 197 e segs.; e Fr. FRANÇOIS DE SAINTE-MARIE (ed.), *La Règle du Carmel et son Esprit*, Paris, Du Seuil, 1949².

Quanto ao cristocentrismo da Mística teresiana, cf. A. HUERGA, O. P., «La vida cristiana en los siglos XV-XVI», in: *Hist. de la Espirit.*, t. II-2, pp. 130 e segs..

³¹ Cf. *infra*, p. 159 e n. 124.

Quanto a algumas fontes do judaísmo peninsular, cf. *supra*, n. 28.

³² Para um conspecto da cultura judaica, cf. A. A. NEUMAN, *The Jews in Spain*, ed. cit., t. II, pp. 97 e segs.: «Rabbinic Culture» e pp. 221 e segs.: «In the service of the King and the

Subsiste, entretanto, a dificuldade de transpor do ambiente, da língua, e das categorias mentais de obras como o «Leal Conselheiro», o «Horto do Esposo», o «Boosco deleitoso», ou mesmo das obras devotas de Frei Luis de Granada e Frei Bartolomeu dos Mártires, para o vocabulário radical, o sentido absoluto do amor místico, das obras dos 'recolhidos', do 'iluminismo' heterodoxo, como também da mística de Santa Teresa e de S. João da Cruz. À épica lírica da espiritualidade lusíada contrapõe-se a poesia heróica do trovadorismo dos cânticos místicos de Castela³³.

É curioso notar que no vocabulário de Santa Teresa de Jesus é muito rara a imagem náutica ou marítima, apesar da maior parte da sua família estar nas paragens do além-mar nas campanhas de colonização espanhola da América Central. O mar e o elemento líquido imaginário não são os diluentes desta sensibilidade em que o *estar* toma logo a dimensão ontológica do *ser*; em que, quase como no deserto, entre montes e castelos surgem as chamas de um cântico espiritual noutro deserto ainda, nessa ascese que anula o oásis, e entra em sintonia com a imensidade pedregosa da paisagem³⁴. Trata-se de um

State»; David GONZALO MAESO, *El legado del judaísmo español*, ed. cit., pp. 139 e segs.; do ponto de vista filosófico, entre outros, vide: Isaac HUSIK, *A History of Medieval Jewish philosophy*, N. Y., Atheneum, 1969; Israel EFROS, *Studies in Medieval Jewish Philosophy*, N. Y. / London, Columbia Univ. Press, 1974. Quanto aos centros de cultura islâmica no Ocidente cf. Paulo RENUCCI, *L'Aventure de l'humanisme européen au Moyen-Âge (IVe-XIVe siècle)*, Paris, Belles-Lettres, 1953, pp. 63 e segs.; e, George MAKDISI, *The Rise of Colleges, Institutions of Learning in Islam and the West*, Edinburgh, Edinburgh Univ. Press, 1981.

³³ Cf. Joaquim de CARVALHO, *Estudos sobre a cultura portuguesa dos sécs. XV e XVI*, Coimbra, 1947-49, 3 vols.; M. J. de GOUVEIA, «Spiritualità portuguesa», in: *Enciclopedia Moderna del Cristianismo*, t. III, Alba, ed. Paoline, 1958, pp. 722-727; J. S. da Silva DIAS, *Correntes de sentimento religioso em Portugal*, Coimbra, 1960, t. I, pp. 30 e segs.; Mário MARTINS, «O ciclo franciscano da nossa espiritualidade medieval», in: *Biblos*, XXVII, (1952), pp. 1-107; *Id.*, «Repercussões em Portugal das correntes espirituais espanholas no séc. XVI», in: *Corrientes espirituales en la España del siglo XVI*, Barcelona, J. Flois, 1963, pp. 550 e segs.; e veja-se MELQUIADES ANDRES, (*Historia de la teología en España*), e sobr. resumo em «Cartografía de la espiritualidad española em 1527», in: «Introducción general» a FRANCISCO DE OSUNA, *Tercer Abecedario Espiritual*, ed. por Melquiades Andrés, ed. cit., pp. 57 e segs..

³⁴ Quanto às imagens marítimas, raras, (e menos bem aproveitadas) no vocabulário de Santa Teresa veja-se, por exemplo, V = *Vida* ('Libro de la Vida') 8, 2: «Por estar arrimada a esta fuente coluna de la oración pasé este mar tempestuoso casi veinte años con estas caídas».

C, 3, 5: «(...) librarse de los peligros (...) en este peligroso mar, del canto de las serenitas»; 47, 2: «Es como el que va en una nao, que con un poco de buen viento se pone en el fin de la jornada en pocos días, y los que van por tierra tårdanse mucho más».

Cf., a propósito de uma reflexão que pense em português o originário daquele *estar*, como alternativa ontológica ao *ser*. Uma primeira aproximação está por exemplo em José ENES, *Linguagem e Ser*, Lisboa, Impr. Nacional— Casa da Moeda, 1983. Recorde-se ainda a poesia de M. HOLZER, «Méditation in Kastilien», in: *Gesicht ohne gesicht*, Frankfurt, S. Fischer, 1972.

A edição completa das *Obras de Santa Teresa de Jesús*, ed. e notas por R. P. SILVERIO DE SANTA TERESA, O.C.D., in: (*Biblioteca Mística Carmelitana*, vols. 1-9) está publicada em Burgos, Tip. «El Monte Carmelo», 1915-1924, 9 vols.; Nas referências segue-se texto

redobro, e não de uma compensação, e trata-se do reflexo dessa beleza imensa de horizontes largos transposta para o aprofundamento maior que se faz no périplo da paisagem interior. Com Santa Teresa e S. João da Cruz encontram-se os píncaros desses castelos, agora da alma, donde se observam as vistas nunca tão vividamente expressas sobre o caminho de uma interioridade abissal. A Espanha da expansão colonial no Império dos mares, do poder temporal no seu auge, contrapõe-se, entretanto, este outro império do Espírito, do recolhimento mais íntimo na denegação do mundo e na busca essencial de Deus³⁵.

Há, pois, que realizar um esforço de *tradução* das formas desta mensagem espiritual para a língua e sensibilidade devocional portuguesa, fazendo sobretudo apelo, não tanto ao traço de união forçado da cultura eclesiástica das Universidades, da uniformidade escolástica dos meios de reflexão (seja de escolas notabilíssimas como as de Coimbra e de Évora, onde se detiveram muitos dos mestres também da espiritualidade castelhana), nem sequer da tutela político-cultural sob domínio dos Filipes e da aristocracia conivente na cultura castelhana, mas fazendo apelo às virtualidades de uma sensibilidade eremítica dos recolhimentos franciscanos e do espírito ascético da sensibilidade religiosa e do lirismo português³⁶. Seja

revisto de EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS, O.C.D., OTILIO DEL NIÑO JESÚS, O.C.D., y Otger STEGGINK, O. Carm., *Santa Teresa de Jesús: Obras Completas*, 3 vols. Madrid, ed. Católica, B.A.C., 1951-54 e 59, também na ed. manual de EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS e O. STEGGINK, *Santa Teresa de Jesús: Obras Completas*, Madrid, ed. Católica, B.A.C. n.º 212, 1962, reed. 1976⁶. (Todas as citações das Obras de St.ª Teresa far-se-ão pela paginação desta última, salvo indicação em contrário). Entre as melhores traduções deve-se citar: S. THERESE, *Oeuvres complètes*, ed. Carmélites de Paris, Paris, Du Seuil, 1949. Em português, para além de várias eds. parcelares, (cf. «Edições das Obras de Santa Teresa» in: *op.cit.* a seguir p. 1391): Santa TERESA DE JESUS, *Obras Completas*, trad. do Carmelo do Coração Imaculado de Maria do Porto, Aveiro, ed. «Carmelo», 1978² (nem sempre a trad. mais feliz ou rigorosa).

³⁵ Cf. Jacques CHEVALIER, *Histoire de la Pensée*, t. 2: *La pensée chrétienne, des origines à la fin du XVIIe siècle*, Paris, Flammarion, 1956, pp. 669-670; Marcelle AUCLAIR, *La vie de sainte Thérèse d'Avila*, Paris, Du Seuil, 1950, reed. 1968, p. 374: «On voit, d'après les événements du temps, que l'action et les écrits de Sainte Thérèse de Jésus sont en parfait accord avec son époque. Les grandes conquêtes, elle les a sublimées sur le plan spirituel. Elle a trouvé le passage qui relie contemplation et action comme Magellan [Magalhães] découvrit le détroit qui relie deux océans. Elle a dressé la carte de l'univers intérieur alors que Mercator dressait celle du globe terrestre»; cf. ainda I. BEHN, *Spanische Mystik Darstellung und Deutung*, Düsseldorf, Patmos V., 1958 e M. de MONTOLIU, *El alma de España y sus reflejos en la literatura del siglo de oro*, Barcelona, 1942.

³⁶ Cf. MELQUIADES ANDRÉS, *La vía espiritual del recogimiento en general*, in: «Introducción general» a FRANCISCO DE OSUNA, *Tercer Abecedario espiritual*, ed. cit., pp. 57 e segs.; cf. também A. HUERGA, O. P., «La vida cristiana en los siglos xv-xvii», in: *Hist. de la Espirit.*, II-2, pp. 75 e segs.. E. Allison PEERS, *Handbook to the life and times of St. Teresa and St. John of the Cross*, London, B. Oates, 1954; Note-se, entretanto, que o meio universitário na época estava atento aos novos rumos da espiritualidade. Edita-se em Évora em 1583, um ano após a morte de St.ª

o heróico ensino das virtudes, seja a proliferação das devoções particulares numa certa margem em relação ao magistério central da Igreja, estes traços constituem indicativo de um acesso à experiência mística, quer a partir de um exemplo como o de Santo António de Lisboa, de um S. Pedro de Alcântara e de muitos outros que incarnam a pobreza e a caridade franciscanas, quer através dos Cónegos Regrantes de Santo Agostinho, das Ordens militares e da tradição dos Templários, com o sentido místico do ritual e o aprofundamento da ascese. A abertura da mundividência portuguesa ao Oriente, não só a uma Etiópia legendária, mas à Índia e ao Extremo-Oriente, teria tido já essa marca de uma espiritualidade dos Padres do Deserto, do homem eremítico ou do cenobita, como também do *homo viator*, do peregrino e do missionário, que vem dar à expansão dos Descobrimentos o sentido essencial de Cruzada³⁷. A este sentido cruzadístico contrapõe-se por certo o do império de Castela, mas também o realismo da experiência mística de Santa Teresa e de S. João da Cruz. A tradição ascética é a base necessária do encontro com esta espiritualidade e a forma de reconversão à terra de origem, a uma outra *peregrinação interior* e a um outro Oriente, como *renascimento espiritual*.

Do inventário destas dificuldades de acesso advém, entretanto, a possibilidade de uma consciência mais objectiva pelo exercício em relação a uma diferente sensibilidade e, no que concerne à compreensão da experiência orante em Santa Teresa de Jesus, vem-se exigir a demarcação biográfica da realização espiritual, estabelecendo em horizontes cronológicos bem definidos o equivalente recorte dessa sensibilidade espiritual que se viu ser, sem a neblina lusiada, semelhante às das arestas rochosas e do horizonte austero da Castela mística do século XVI.

Teresa, o seu primeiro livro: *Camino de perfección*, depois em Salamanca em 1588 a edição *princeps* das *Obras de la M. Teresa* preparada por Fr. Luis de León. É em Salamanca e em Alcalá que S. João da Cruz adquire a sua formação teológica, mas também espiritual; cf. MELQUIADES ANDRÉS, «Cartografía de la espiritualidad española en 1527» in: FR. DE OSUNA, *Tercer Abec. espir.*, ed. cit., pp. 57 e segs..

³⁷ Existem traços distintivos da espiritualidade cristã lusiada desde as suas mais remotas origens. Vejam-se, S. Martinho de Dume e Paulo Orósio em contraste com St. Isidoro de Sevilha e, sobretudo, a literatura cruzadística de viagens. Cf. ainda J. S. da SILVA DIAS, *Correntes de sentimento religioso em Portugal*, ed. cit., e A. HUERGA, «La espiritualidad épica de los Lusíadas», in: *ibid.*, ed. cit., pp. 103 e segs..

II. A vida de oração em Santa Teresa

1. *Clivagens cronológicas e momentos da biografia devota da Santa*

Ao arrepio da metodologia histórica na sua pretensão de inventariar factores de uma causalidade determinante, e do processo a que o género biográfico está normalmente sujeito, deve pôr-se em causa justamente a coerência e a conveniência lógica que parece satisfazer ao entendimento histórico da conjuntura cultural e espiritual que vem a determinar a vida de Santa Teresa de Jesus.

De facto, embora o nascimento de D. Teresa de Cepeda y Ahumada em 1515, em Ávila, possa situar-se no contexto das linhagens de uma ascendência de 'conversos', de uma redobrada observância cristã, como reacção a *origens judaicas* e à busca do título de fidalguia conseguido por seus pais³⁸; e, embora a infância e juventude

³⁸ A questão das origens judaicas foi precisada por HOMERO SERIS, «Nueva genealogía de Santa Teresa» in: *Nueva Rev. de Filología Hispánica*, México, (1956), pp. 365-384. Na continuação de estudos de Narciso ALONSO CORTES («Pleitos de los Cepedas» in: *Boletín de la Real Academia* (1946)) e de AMÉRICO CASTRO (*Le drame de l'honneur dans la vie et la littérature espagnoles du XVIe siècle*, Paris, ed. Klincksieck, 1950) em que se sublinha a ascendência judaica de St.^a Teresa de Jesus. Resumindo esta questão, em apêndice à sua bem conhecida biografia de St.^a Teresa, Marcelle AUCLAIR (*La vie de Sainte Thérèse d'Avila, (La dame errante de Dieu)*, ed. cit., pp. 376 e segs. «Appendice sur les origines juives de Sainte Thérèse»), esta Autora põe em causa a interpretação 'tímida', e pouco provável, de Fr. EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS, O.C.D., «Tempo y Vida de Santa Teresa», in: *Obras de St.^a Teresa*, Madrid, ed. Católica, B.A.C., 1951, 3 vols., vol. I, pp. 170 e segs.), quando este admitia que o avô de St.^a Teresa, Juan Sanchez de Toledo, seria um católico, que por ter frequentado habitualmente meios judeus teria renegado a sua religião. Dada a raridade deste procedimento na época e outros elementos da linhagem paterna dos ascendentes de Santa Teresa, (seu bisavô e bisavó eram judeus: Alonso Sanchez de Toledo e Teresa Sanchez) poder-se-ia entender o processo de reconciliação de Juan Sanchez de Toledo, como judeu 'converso' (cf. M. AUCLAIR, *ibid.*, p. 376; Note-se que Fr. EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS, na reed. de *Tiempo y Vida de Santa Teresa* (Madrid, ed. Catol. B.A.C., 1968), p. 4 e n. 11 corrige: «En la 1.^a ed. disimulamos esta condición [de judío converso] por mitigar el efecto moral de la noticia en muchos lectores sorprendidos (...); e admite a tese de HOMERO SERIS.

Quanto à busca do título de *hidalgo* por seu pai Alonso Sanchez de Cepeda e outros da família de Cepeda cf. ainda Narciso ALONSO CORTES, «Pleitos de los Cepedas», in: ed. cit. *supra*; Anon., *Les Parents de Sainte Thérèse Afonso Sanchez de Cepeda et Béatrice d'Ahumada*, ed. Carmel de Mongalose; e, as memórias históricas de Fidel FITA, S. I., «Don Alonso Sánchez de Cepeda: nuevos datos biográficos», in *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 65 (1914), pp. 138-150; Id.; Doña Beatriz de Ahumada, Madre de Santa Teresa, y la Alhóndiga de Avila en 1528 y 1529», in: *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 65 (1914), pp. 342-365; ainda Jesús MOLINERO, «La Alhóndiga de Avila en 1528 y don Alonso Sánchez de Cepeda, padre de Santa Teresa», in: *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 65 (1914), pp. 258-268.

Para a informação da biografia de Santa Teresa, cf. Adélaide (Jeronyme-Zoe) MARIE DU SACRÉ-COEUR, Carmélite de Caen, *Histoire de Sainte Thérèse d'après les Bollandistes, ses divers historiens et ses oeuvres complètes*, Paris, Rétaux, 1891⁵, 2 vols. (informação clássica); P. SILVÉRIO DE SANTA TERESA, *Vida de Santa Teresa*, Burgos, Tip. «El Monte Carmelo», 1935-1937, 5 vols. (obra monumental); EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS, O.C.D., «Tiempo y Vida

de D. Teresa se possa ver encorajada pela *cultura cavaleiresca* do trovadorismo romanesco das leituras, e mesmo dos propósitos ingênuos de um *cruzadismo* na luta contra os mouros³⁹, — reconhecer-se-á na profissão religiosa e na *determinação* prosseguida ao longo da sua vida monástica, não apenas a mera consequência de uma reacção ao meio social e familiar, mas também a certa frivolidade dos conventos da época, e *redobro* num como que orgulho de santidade e busca de perfeição cristã⁴⁰. Pensa-se, pelo contrário, que apesar daquelas condições de ascendência, nascimento e formação, a vida religiosa não começou por ser, para D. Teresa, um propósito de *reacção* familiar ou ao meio, como parecem supor alguns biógrafos que aludem até à possível *etiologia psíquica* do estado de doença grave, que se vem a abater sobre Teresa de Ávila logo após a sua Profissão nas Carmelitas da Encarnação⁴¹. De facto, a individualidade da figura de Teresa de Ávila manifesta-se, antes de mais, pela diferenciação do seu carácter de «antes quebrar que torcer», sentido de persistência e de esforço paciente que se expressa em

de Santa Teresa. Teresa de Ahumada (1512-1562)», in: *Obras Completas de Santa Teresa de Jesús*, Madrid, ed. Catol., B.A.C., 1951, t. I, pp. 131-585; reed. Id. e Otger STEGGINK, O. Carm., *Tiempo y Vida de Santa Teresa*, Madrid, ed. Católica, B.A.C., 1968; Para uma versão literária, mas sugestiva, cf. M. AUCLAIR, *La vie de Sainte Thérèse d'Avila*, ed. cit., de que existe trad. portug.; e entre muitas outras biografias manuais cf. E. RENAULT, *St. Thérèse d'Avila, et l'expérience mystique*, Paris, Du Seuil, col. Maîtres Spirituels, 1970. Em português lembre-se Pde. JAIME DE S. JOSÉ, O.C.D., *Vida e doutrina de Santa Teresa de Jesus e de S. João da Cruz*, Elvas, ed. Carmelitas, 1947, pp. 11-193.

³⁹ V, 1, 5 «concertávamos irmos a tierra de moros»; e também 2,1: «aficionada a libros de cavallerías...» cf. Marcel BATAILLON, «Santa Teresa, lectora de libros de caballerías» in: *Varia lección de clásicos españoles*, Madrid, Gredos, 1964, pp. 21-23; Trata-se da leitura, enquanto criança, do *Flos Sanctorum*, e do contágio pelo ideal de martírio e de cruzada que inspiraram a Santa Teresa uma fuga, com seu irmão, «para irem combater os mouros». Cf. EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS, O.C.D. e Otger STEGGINK, O. Carm., *Tiempo y Vida de Santa Teresa*, ed. cit. pp. 32-33 e notas respectivas, com referência a documentação da época.

⁴⁰ Segundo Marcelle AUCLAIR (*La Vie de Sainte Thérèse*, pp. 39 e segs. e p. 377) as convicções cristãs de Dona Teresa de Ahumada começaram por ser mais um «mariage de raison» relacionável com o complexo de 'conversa', como se poderia testemunhar do texto de um diálogo com o Pde. GRACIAN (cf. Jeronimo GRACIAN DE LA MADRE DE DIOS, *Espírito de la bienaventurada Ana de San Bartolomeu*, in: *Obras Completas*, p. 121-2, cit. *apud.*: Marcelle AUCLAIR, *ibid.*, p. 377). Cf. ainda *ibid.*, pp. 47-50 sobre as condições pouco austeras da vida conventual que D.^a Teresa iria encontrar: «À partir de sa prise de voile, elle redoubla d'exigences envers elle-même, serra l'état de fer de sa volonté. (M. AUCLAIR, *ibid.*, p. 51).

⁴¹ L. COGNET, «Sainte Thérèse d'Avila» in: *Hist. de la Spiritualité*, t. III-2, p. 83; M. AUCLAIR, *ibid.*, pp. 49-51; Cf. Francisco MARCO MERENCIANO, «Psicoanálisis e Melancolía en Santa Teresa», in: *Ensayos médicos y literarios*, Madrid, ed. Cult. Hispánica, 1958, pp. 497-535. Sobretudo veja-se referência de A. SENRA VARELA: «Algunos autores interpretan estas molestias [de Santa Teresa] como um rechazo subconsciente de la vida conventual»; opinião a que se opõe, baseado em V, 5, 1, A. SENRA VARELA (Prof. de Patología general. Facult. Medicina de Cádiz), cf. «La enfermedad de Santa Teresa de Jesús», in: *Revista de Espiritualidad*, 41 (1982), pp. 601-612, sobret. p. 602.

todos os aspectos da sua vida: na juventude, na vida de oração, e como reformadora e fundadora de novos conventos⁴².

Conta-se que um 'zahore' (um cigano vidente) tinha profetizado a uma monja do Convento da Encarnação haver de aí viver uma Teresa que havia de ser Santa⁴³. De facto, e independentemente do sentido espúreo que possa ter a coincidência de tal premonição, a estatura e magnificência da vida e obra espiritual de Santa Teresa, como no caso de outros exemplos hagiográficos, parece antes suscitar uma economia diversa, em relação ao devir histórico, do mistério dos desígnios de Deus, ou como diz o povo, de forma bem sábia, embora roçando um aparente fatalismo, que Deus lá sabe e «escreve direito por linhas tortas». De facto, não deixa de ser tocante o diálogo que Santa Teresa há-de ter com a visão de Jesus, em que se queixa da inexplicável adversidade do destino que se abate ou que circunda aqueles que mais amam Deus⁴⁴. À resposta, do próprio Jesus, de que aqueles que mais provados são, sejam aqueles de quem mais Amigo é, advém o comentário enternecedor de Santa Teresa: «não admira então, Senhor, que tenhas tão poucos amigos»⁴⁵.

⁴² Santa Teresa fazia sua a divisa de Ávila: «Antes quebrar que dobrar» (cit. *apud.*, M. AUCLAIR, *ibid.*, p. 46). O timbre intelectual de Santa Teresa é também atestado pelos diversos estudos grafológicos em que se reconhece sem dúvida um traço viril, mas a regularidade e a nitidez surpreendente é apenas obtida pela força de vontade e pelo trabalho. Cf. GRAPH, *Sainte Thérèse, Étude graphologique*, Paris, 1896, p. 7, *apud.*, L. OECHSLIN, *L'intuition mystique de Sainte Thérèse*, Paris, P.U.F., 1946, pp. 6-7. Cf. ainda Ramón MENÉNDEZ PIDAL, *La lengua de Cristobal Colón, El estilo de Santa Teresa y otros enayoss* Madrid, Espasa-Calpe, 1958⁴.

⁴³ Cf. Francisco de RIBERA, S. J., *La vida de la Madre Teresa fundadora de las Descalças y Descalços, composta por el Doctor F. de R. de la Compañia de Jesús...*, Salamanca, (1590); reed. ed. P. JAIME PONS, Barcelona, G. Gili, 1908, p. I, cap. VI. Quanto ao significado de zahore, cf. R.P.A. DOZY e W. H. ENGELMANN, *Glossaire des mots espagnols et portugais dérivés de l'arabe*, Leiden, 1869¹; Amsterdam, APA-Oriental Pr., 1982, ed. rev., p. 361, *sub nom*: «ZAHORI (ingénieur qui disent voir ce qui est sous la terre, qui découvrent les sources des eaux, les mines et les trésors, (...)) Si ce mot est d'origine arabe, ce que je n'ose pas affirmer, il faut le dériver de (sâhir), sorcier, ou bien d'une forme sahourî (?). «Cf. *ibid.*, p. 326. Julga-se ainda de apoiar aquela derivação do árabe tendo em conta *shohud* e *shahid*, respectivamente, «visão» e «vidente», cujas acepções convêm ao zahore, como «vidente» e «adivinho».

⁴⁴ A Santa interpreta aquela adversidade como 'maus tratos' de Deus: «De fray Juan tengo harta pena no lleven alguna culpa más contra él. Terriblemente trata Dios a sus amigos; a la verdad no les hace agravio, pues se huvo así con su Hijo». (Cta, 258, 12, ed. cit., p. 943 e ainda Cta, 302, 6, p. 989; Cf. M. AUCLAIR, *La vie de Sainte Thérèse d'Avila*, ed. cit., pp. 330-331.

⁴⁵ Cf. *apud* P. LEON VAN HOVE, *La joie chez Sainte Thérèse*, Bruxelles, Lib. Albert Devoit, 1930, p. 449; Cf. M. AUCLAIR, *ibid.*, 331. *Vide* também: «(...) que algunas veces parece quiere Dios se padezca sin consuelo interior, mas nunca, ni por primer movimiento, tuerce la voluntad de que se haga en ella la de Dios» (in: CC, 66.^a, 10, ed. cit., p. 489).

O domínio da vida de Santa Teresa é, antes de mais, o do *acidente* histórico, onde se não pode vislumbrar uma relação de causalidade, mas a vivência da condição inesperada, como tão bem se vem a manifestar, já no plano da criatividade essencial que lhe é transmitida através de graças e dons, ou pela experiência mística prolongada. Os diversos momentos da vida de oração em Santa Teresa não são, por conseguinte, conexos do ponto de vista exterior de uma lógica, mas concatenam-se na perspectiva de uma economia mística como graus de adensamento de uma experiência em que de D. Teresa de Cepeda se descobre a sua radical individualidade como Teresa de Jesus⁴⁶.

O primeiro momento parece ser o da oração do próprio corpo, o da purificação dolorosa através uma doença misteriosa e suas consequências, que se arrastam durante três anos de paralisia, entre 1539 e 1542, aos 25-27 anos de idade⁴⁷. A doença, de que já havia sintomas desde mais jovem, e cuja crise de estado de coma se dá em Agosto de 1539, vem nos anos subsequentes a fazê-la *conhecer os limites objetivos do seu corpo* e das suas forças ou do desfalecimento que nele habitam, de tal maneira que a oração do pedido de cura se torna na eficácia miraculosa e rápida dessa mesma cura, devendo notar-se como nela concorrem as *condições de consciência* que acompanham a própria oração e o sofrimento assumido voluntariamente, purificador do próprio corpo.

O segundo momento da vida de oração corresponde como que a uma situação inversa em que, à saúde e ao restauro das forças físicas, se contrapõe a frieza e a secura da natureza psíquica de Santa Teresa que, entretanto, persiste mais agudizada nessa dificuldade e nesse sofrimento interior, quanto sempre persistentemente orante, ou seja, atenta a esse mesmo estado⁴⁸. Dir-se-ia que à purificação do corpo

⁴⁶ É um longo caminho de que a frase «sólo Dios basta», escrita no seu livro de orações, pode significar o duplo sentido convergente de uma vida devotada a Deus. Cf. M. AUCLAIR, *ibid.*, p. 101; Alejandro ROLDÁN, S. I., «La misión de Santa Teresa de Jesús en la Iglesia a la luz de la hagiotipología: ensayo de tipología teresiana», in: *Rev. de Espiritualidad*, 22 (1963), pp. 284-347; Afra SINNIGE-BREED, «Evolución normal y unitaria del «yo» teresiano a la luz de su vida interior», in: *Rev. de Espir.*, 22, (1963), pp. 238-250. Cf. ainda Maximiliano HERRAIZ GARCÍA, O.C.D., *Solo Dios basta: claves de la espiritualidad teresiana*, Madrid, ed. de Espiritualidad, 1981.

⁴⁷ V, 6, 1 e segs., cf. EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS e O. STEGGINK, *Tiempo y Vida de Santa Teresa*, cap. VI: «Enfermedades misteriosas», pp. 70 e segs. (com abundantes notas bibliográficas); cf. *supra*, n. 41 e *infra*, pp. 141 e ns. 88 e segs..

⁴⁸ A consciência da cura, que se reflecte na devoção a S. José (devoção esta recomendada em apêndice à «Subida del Monte Sión» de Bernardino Laredo, que entretanto lera...) (cf. M. AUCLAIR, *La vie de Sainte Thérèse d'Avila*, p. 62; cf. *infra*, n. 94)

se estava a suceder, talvez ao longo de mais de dez anos, a purificação da alma, mas também, e desde logo, uma catarse mais profunda na medida em que, perante graças e dons iluminativos que começa a receber, mais se agudiza o *sentimento de nulidade*, de não merecimento, e se firma a condição humilde que seria garante para a vida unitiva e de autêntica conversão a qual admirará a partir da Quaresma de 1554⁴⁹. Este período, que vai de cerca de 1544 a 1554, é, pois, o período doloroso, nessa dor de alma, que consiste num *auto-conhecimento*, que caracteriza sobretudo o 'socratismo cristão' do método orante por ela prosseguido⁵⁰.

A partir de 1554, e até aos anos da década de 60, pode determinar-se o momento verdadeiramente iluminativo e unitivo da vida orante e das graças místicas de Santa Teresa⁵¹. As visões intelectuais e espirituais de Cristo, a transverberação, o desposório

torna-se agora invertida numa frieza na oração e na vida devota: V, 7, 1: «Pues así comencé de pasatiempo en pasatiempo, de vanidad en vanidad, de ocasión en ocasión, a meterme tanto en muy grandes ocasiones y andar tan estragada mi alma en muchas vanidades, que ya yo tenía vergüenza de en tan particular amistad, como es tratar de oración, tornarme a llegar a Dios; (...) comenzóme a faltar el gusto y regalo en las cosas de virtud.» (Obras, p. 43).

Porém, é neste estado que o Padre Vicente Barron, O. P., dá a St.^a Teresa as directivas de persistência na oração e de exame interior que ela nunca deixaria de praticar: Cf. V, 7, 17: «dijome [este padre dominico] que no la dejase [a la oración], que en ninguna manera me podía hacer sino provecho. Comencé a tornar a ella — aunque no a quitarme de las ocasiones —, y nunca más la dejé».

⁴⁹ Para a cronologia das diversas *conversões teresianas*, cf. Mauricio MARTIN DEL BLANCO, O.C.D., «Los fenomenos extraordinarios en la mística de Santa Teresa de Jesus», in: *Rev. Carmelus*, 29, 1 (1982) pp. 361-409, veja-se p. 365 e n. 4; cf. também SECUNDINO CASTRO, *Ser Cristiano según Santa Teresa*, Madrid, EDE, 1981, pp. 21-56. Este último autor fala de 5 conversões e M. MARTIN DEL BLANCO assinala 3: 1532 — 1.^a conversão — início da vida religiosa; 1543 — 2.^a conversão — vida de oração, metódica; e 1554 — 3.^a conversão — perante o *Ecce Homo*, início da vida mística. Segundo S. CASTRO, é em 1556 — que se dá a 4.^a conversão e definitiva, (cf. V, 24, 7), preparando a última em 1562. Cf. ainda J. IGNACIO UGARTE, *La segunda conversión. Estudio de la renovación de la vida espiritual en Santa Teresa de Jesús*, Lima, 1979. Independentemente desta periodização, forçosamente esquemática (1.^a fase: 1539-42; 2.^a fase: 1544-54; e, 3.^a fase: 1554-1560) da vida de oração em St.^a Teresa, o que importaria sublinhar seria o seu paralelo com os níveis de adensamento consciente da prática orante: I — corpo e oração vocálica; II — alma e oração de recolhimento; e, III — presença espiritual e oração de contemplação e êxtase.

⁵⁰ A morte de seu pai, em 1543, foi talvez mais um choque adicional que aprofundou a consciência da sua penosa situação: Cf. V, 7, 17: «Pasava una vida travajosísima, porque en la oración entendía más mis faltas (...); *ibid.*, 7, 18: «Pasé así muchos años ... bien sé que dejar la oración no era ya en mi mano, porque me tenía con las suyas el que me quería para hacerme mayores mercedes». Quanto ao método de recolhimento e de 'socratismo cristão': cf. *infra*, pp. 183 segs. e n. 178.

⁵¹ Desde a transverberação mística (1554) até aos frequentes colóquios místicos, êxtases, etc.. Sobre o desenvolvimento da vida interior de Santa Teresa cf. O. LEROY, *Sainte Thérèse d'Avila, biographie spirituelle*, Paris, 1952; cf. também Mauricio MARTIN DEL BLANCO, O.C.D., «Los fenomenos extraordinarios en la mística de Santa Teresa de Jesús» in: *Rev. Carmelus*, 29, 1 (1982), pp. 361-409.

místico, etc., constituem, mais do que a abertura de uma experiência mental, o despertar das dimensões espirituais numa purificação que é já a dor sumamente feliz, o sofrimento que é gozo espiritual e a transcendência e o acordar dos sentidos místicos como dons permanentes⁵². A partir de 1562, da reforma da Ordem, da fundação de novos conventos, sucedem-se em catadupa as fundações e surge conciliada a dimensão de Maria e a de Marta na epopeia espiritual de Santa Teresa⁵³. Não há notícia já, e até ao fim da sua vida em Outubro de 1582, de novas etapas na vida de oração, apenas se significando que aquele estado iluminativo, e de contemplação unitiva, deixa de ser vivido em termos passivos, para se traduzir em formas de actividade e de criatividade de uma acção sem resíduo. Se se quiser considerar esta acção, como o último aspecto da vida orante, importa não confundir a lógica profunda da vontade que se obedece e torna actual neste período da vida de Santa Teresa, com um praticismo de base desiderativa psicológica, ou racional, que se vem a revelar sempre medíocre e insuficiente no pretensão diálogo

⁵² Para uma classificação dos dons místicos extraordinários, tal como se propõe na teologia mística, cf. Mauricio MARTIN DEL BLANCO, *op. cit.*, pp. 368-369 e segs.. Veja-se ainda, entre outros, F. CAYRÉ, *Patrologie et Histoire de la Théologie*, ed. cit., t. III, pp. 438 e segs. e P. CRISÓGONO DE JESUS SACRAMENTADO, *Compendio de ascética y mística*, ed. cit.. Normalmente o inventário desses dons é feito pela alteração dos sentidos, sua suspensão, etc., bem assim como de outras faculdades, desde os carismas ligados com os dons do Espírito segundo S. Paulo (1 Cor. 13, 7), até à ligação dos sentidos exteriores ou interiores, aos raptos e êxtases, visões, locuções, toques, ou ainda levitação, estigmatização etc. THURSTON, *The Physical Phenomena of Mysticism*, London, Burn Oates, 1952, cf. *infra*, n. 73. Cf. ainda, L. COGNET, *Hist. de la Spiritualité*, t. III-2 — *La Spiritualité moderne*, ed. cit., pp. 88 e segs.. Cf. também a descrição da transverboração onde se une o supremo amor e a máxima dor, V, 29, 13: «Esta visión quiso el Señor le viesse ansí: no era grande, sino pequeño, hermoso mucho, el rostro tan encendido que parecía de los ángeles muy subidos que parecen todos se abrasan (...) vialo en las manos un dardo de oro largo, y al fin de el hierro me parecía tener un poco de fuego; éste me parecía meter por el corazón algunas veces y que me llegava a las entrañas; al sacarle, me parecía las llevaba consigo y me dejava toda abrasada en amor grande de Dios. Era tan grande el dolor (...) y tan excesiva la suavidad que me pone este grandísimo dolor, que no hay desear que se quite, (...)».

⁵³ É também a partir desta data que vão surgir as obras de maturidade. Sobre este período de fundadora cf. EFREN DE LA MADRE DE DIOS e O. STEGGINK, *Tiempo y Vida de Santa Teresa*, pp. 272 e segs.: «Cascada de fundaciones»; M. AUCLAIR, *La vie de S. Thér. d'Av.*, 3ème, p.: «La dame errante de Dieu», pp. 149 e segs.. A intuição central da espiritualidade teresiana, caracterizável pela união entre 'Maria', e 'Marta' lê-se já na reflexão espiritual de L. LAVELLE, *Quatre Saints*, Paris, A. Michel, 1951, pp. 135 e segs.: «Sainte Thérèse ou l'union de la contemplation et de l'action». Veja-se ainda M. AUCLAIR, *ibid.*, p. 348: «Par la fusion en elle de Marthe et de Marie, elle atteignait au point où la contemplation et l'action ne sont plus dissociées, mais inséparables (...)».

Mas veja-se sobretudo o *Livro das Fundações*, (também na bela edição, trad. em franc. por M. AUCLAIR, ornamentada com um estudo fotográfico de Yvonne CHEVALIER «Dans la clôture des Carmels d'Espagne», (*Le Livre des Fondations de S. Thér. de A.*), Paris, Desclée de Brouwer (*Les Études Carmélitaines*), 1952.

e na obstrução à obra reformadora e à expansão espiritual das fundações feitas sob os auspícios da Santa de Ávila⁵⁴.

Aliás, mais do que a integração da personalidade da Santa no meio histórico-cultural, numa atitude explicativa das diversas acções e reacções colocadas num mesmo plano de realidade, importa ter em conta a qualidade ontológica diferencial da realização pessoal da Santa. O que se dá é a absorção de todas as forças construtivas, de todo o dinamismo físico, psicológico, social e cultural na energia individualizante da biografia daquela que confessa, aquando da fundação do Convento de S. José, que isso não é obra — produto da sua acção, mas da acção de Deus de quem ela é apenas um puro instrumento⁵⁵. Esta dimensão da oração como *serviço* ressalva a via de interioridade de uma possível suspeita de um individualismo menos caritativo, ou de uma vida contemplativa dicotomizada da própria acção, tornando-se óbvio, pelo contrário, como a melhoria de si próprio se torna transfiguradora para os outros, e como a santificação permite de modo sumamente potenciado a *mediação* de uma Vontade transcendente⁵⁶.

Os vários momentos da vida de oração de Santa Teresa tornam possível observar a própria identificação da vida com a oração, numa acepção que envolve uma diferente tipologia da prática orante, naturalmente não confundível com a da oração vocálica, mas em que todo o ritmo da vida psicológica, mental e contemplativa é, sob diferentes figuras, uma continuada oração⁵⁷. Porém, antes de se chamar a atenção para os diferentes modos experienciais dessa tipologia orante, importa sublinhar o realismo da descrição dos mesmos na perspectiva da expressão biográfica que se encontra em Santa Teresa.

É também a obra escrita um processo que se insere naqueles diferentes momentos, embora, em termos cronológicos, quer o *Livro*

⁵⁴ A pretensa interpretação do sentido predominantemente prático da vida de oração em St.^a Teresa como correlacionável com o praticismo interviniente e social, avesso a uma formulação teórica, corresponde apenas a um isomorfismo ilusório. Cf. J. CHEVALIER, «La conception thérésienne du désir, et du passage de la servitude à la liberté, confrontée avec les théories spinoziste et marxiste», in: *Appendice a Histoire de la Pensée*, t. 2: *La Pensée Chrétienne*, ed. cit., pp. 838-839. Cf. E (= *Exclamaciones*, in: *Obras*, ed. cit., pp. 500-501), 17.

⁵⁵ Cf. M. AUCLAIR, *ibid.*, p. 348.

⁵⁶ Cf. Thomas MERTON, *New Seeds of Contemplation*, (1961), trad. rev. «Nouvelles Semences de Contemplation», Paris, Seuil, 1963, pp. 36 e segs.: «Priez pour apprendre à vous connaître».

⁵⁷ Cf. *supra*, n. 49. É aliás a interpretação mais correcta do ideal carmelita antigo: «a parte contemplativa é a melhor». Sobre a *tipologia* da prática de oração telesiana cf. O. LEROY, *St. Thérèse d'Avila, biographie spirituelle*, Paris, 1962.

da *Vida*, quer as outras obras, até às *Moradas*, tenham sido escritas a partir de 1560 e, praticamente, ocupem só a última parte da vida da Santa⁵⁸. A *Vida*, pelas precisões que contém, pelos índices objectivos e subjectivos de fidelidade narrativa, cumpre, como as *Confissões* de Santo Agostinho, um verdadeiro *exercício orante* no campo do *exame de consciência*, numa autêntica *oração da memória*⁵⁹. As *Contas de consciência* cumprem também este mesmo sentido predominante, como que a recordar uma memória física impregnada de vida e também de consciência sofredora da mesma⁶⁰.

Já o *Caminho de perfeição* constitui o resultado da longa ascese meditante e orante, sobretudo lembrada a partir do que se considerou o segundo momento do esforço no caminho de oração, na *aquisição de virtudes no combate aos vícios* e, sobretudo, na *discriminação espiritual*⁶¹. Como manual de vida interior dedicado às monjas, súpula retirada da própria vida, esta obra de Santa Teresa mostra a maturidade ganha pelo esforço de oração, pela subida dos seus

⁵⁸ Em 1562, St.^a Teresa termina a primeira redacção do *Livro de la Vida*. Nesse mesmo ano começa a escrever *Camino de Perfección*. Dez anos mais tarde redige os *Conceptos del Amor de Dios*, após o que termina o *Camino de Perfección*.

É em 1573 que começa a escrever o *Livro de las Fundaciones*, que retoma em 1576, data em que redige também *Modo de visitar los conventos*. Só em 1577, por ordem do Pde. Jerónimo Gracián, se dedica às *Moradas* que termina ainda nesse mesmo ano.

Além destas obras conta-se ainda vasta epistolografia (mais de 400 cartas), *Avisos*, poesias (*Vejamen*), anotações espirituais (*Cuentas de conciencia*) e fragmentos. Para a cronologia dos escritos de Santa Teresa cf. EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS e O. STEGGINK, *Obras*, ed. cit., «Introducción general», pp. 16 e segs. *et passim*; Veja-se também, quanto à evolução da sua caminhada meditativa: Rodolphe HOORNAERT, «Le progrès de la pensée de Sainte Thérèse entre la 'Vic' et le 'Château'», in: *Rev. des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 14 (1924), pp. 20-43.

⁵⁹ *Vida* (in: *Obras Completas*, ed. cit. pp. 28-169). Sobre a leitura (relativamente tardia) das *Confissões* de S. Agostinho pela Santa e, a propósito, de um sentido também agustiniano da sua espiritualidade, cf. Leandro RODRIGUEZ, «San Agustín y Santa Teresa de Jesús», in: *Augustinus*, 6 (1961), pp. 339-358; Pierre BLANCHARD, «La structure agustinienne de la pensée thérésienne», in: *Divinitas*, 7 (1963), pp. 351-386, cf. ainda, *infra*, pp. 165-166 e ns. 139-141.

⁶⁰ De especial interesse para o tema da vida orante e meditativa, as *Cuentas de conciencia* (apontamentos de experiência espiritual desde 1560 até 1581), que tiveram várias datas de redacção para diversos directores espirituais e confesores da Santa (1560, 1562, etc. até à redacção da *Vida*, que então serve de resumo para esse 'exame de consciência' global), exemplificam um decisivo método de anotação espiritual. Cf. *infra*, n. 70.

⁶¹ *Camino de Perfección* foi escrito para a instrução de monjas, com base na experiência da *Vida*, mas tornado impessoal o ensinamento, como tratado de vida interior. Cf. CC, 53,8 (= *Cuentas de Conciencia*, in: *Obras*, ed. cit. pp. 452-489 e v. p. 476). Nesta obra a referência à vida de oração é estudada nas suas exigências ascéticas e de exercício espiritual cf. C, 6-23 e 24-73 (= *Camino de Perfección*, in: *Obras*, ed. cit., pp. 195-332). Sobre a ascética, o tema das virtudes e a discriminação espiritual cf. *infra*, p. 186 e ns. 193 e segs.. Cf. GABRIEL DE SANTA MARIA MAGDALENA, O.C.D., *El camino de la oración; exposición y comentario de la obra «Camino de perfección»*, de Santa Teresa de Jesús, Burgos, ed. «Monte Carmelo», 1965. Quanto às questões históricas da sua redacção e esforços da Santa no sentido da sua publicação só ocorrida afinal em Évora em 1583, depois da sua morte, no ano anterior, cf. EFRÉN DE LA M. DE DIOS, «Intr. a C.», in: *Obras*, pp. 193-194.

diferentes graus, pela destrição a fazer entre as ilusões fantasistas de misticismo melancólico e histérico da propensa psicologia feminina das monjas, em relação a autênticas experiências interiores trabalhadas pelo critério socrático cristão de um completo realismo do encontro consigo mesmas⁶².

Finalmente, pode tomar-se o *Livro das Fundações* e, sobretudo, as *Moradas*, como a expressão complementar e terminal da terceira fase, ou momento, da vida orante de Santa Teresa, quer por este realismo activo da grande reformadora na fundação de diversos conventos dos Descalços, quer pela abissal interioridade que habita essa mesma obra na topografia iluminativa e unitiva da experiência das 'moradas' interiores e, muito especialmente, das últimas dessas *Moradas*⁶³.

Mas também em *Avisos*, em *Comentários aos Cânticos*, *Poesias* e, sobretudo, na *Epistolografia* da Santa, se encontra a um tempo o sentido pragmático das coisas, os propósitos da direcção espiritual e do conselho moral, unidos à perspectiva de uma visão interior que concede uma profunda elasticidade e um sentimento de ilimitada liberalidade naquele mesmo trato das coisas sérias e dos propósitos morais⁶⁴. Encontra-se, assim, a feição humílima do quotidiano da

⁶² É a fina experiência psicológica de St.^a Teresa que a leva a distinguir o falso misticismo e os 'atractivos' da 'espiritualidade' das 'melancólicas', como declara em 6M, 3, 1-2 (= *Moradas*, in: *Obras*, ed. cit., p. 409); 3M, 1, 6; VD, 17-18 (= *Visita de Descalças*, in: *Obras*, ed. cit., p. 654) e ainda F, (= *Fundaciones*, in: *Obras*, ed. cit., pp. 536 e segs.), 6. Sobre a análise do tema da *melancolia* em Santa Teresa e tendo em conta o seu significado alargado, próprio dessa época renascente; (cf. o célebre modelo deixado por Robert BURTON, *The Anatomy of Melancholy* (1621), (ed. H. Jackson, London/Toronto, J. M. Dent & Sons Ld., 1977 reed.), na sequência de M. de MONTAIGNE, *Essais*, (1580), ed. Maurice Rat, Paris, Garnier, 1962, 2 ts., p. ex. I, 107 e segs., etc.). Cf. F. MARCO MERENCIANO, «Psicoanálisis y melancolía», in: Id., *Ensayos médicos y literarios*, ed. cit., pp. 497-535; Juan José LÓPEZ IBOR, «Ideas de Santa Teresa sobre la melancolía», in: *Rev. de Espiritualidad*, 22 (1963), pp. 432-443., reed. in: Id., *Santa Teresa de Jesús*, (1. Las ideas de Santa Teresa sobre la melancolía; 2. El humor melancólico; 3. Textos de S. Teresa...) Madrid, Rialp, 1973.

⁶³ A ligação interna entre estas duas obras da maturidade da Santa simboliza ainda a união entre a vida activa e contemplativa. Cf. Louis COGNET, *Hist. de la Spiritualité*, t. 3-2: *La spiritualité moderne*, ed. cit. pp. 86-87; M. AUCLAIR, *La vie de S. Thérèse d'Avila*, pp. 347-349. Sobre a experiência espiritual e os graus de oração nas 'Moradas', cf. *infra*, pp. 205 e segs. e ns. 233 e segs..

⁶⁴ Cf. *supra*, n. 58. A importância das *Cartas* tornou-se óbvia quando da descoberta, estudo e inventário temático da epistolografia teresiana: cf. EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS, e O. STEGGINK, *Obras Completas*, ed. B.A.C., t. III, pp. 21-99 onde se analisam estes textos como «espejo de su fisionomía humana sorprendida en pleno movimiento» (*ibid.*, p. 21). De facto, quer o conteúdo afectuoso (cf. *ibid.*, pp. 29-30) e cortês (*ibid.*, pp. 40-41), quer as intransigências (*ibid.*, pp. 32-33) e os reflexos do ambiente conventual (*ibid.*, pp. 35-37) dão da Santa uma imagem também de Mestra espiritual e orientadora de vida interior, cf. Marcel LÉPÉE, «La direction spirituelle d'après les lettres de Sainte Thérèse», in: Vár. auts., *Direction spirituelle et psychologie*, ('Les études carmélitaines'), Bruges, Desclée de Brouwer, 1951' p. 228-245; cf. também PIERLUIGI DI SANTA CATARINA, «La direction spirituelle d'après les

Santa, do seu mesmo temperamento extrovertido, empreendedor e alegre, inclusivé, do seu humor num profundo realismo das situações, lado a lado cotejado por esse arroubo de infinito, por essa abissal interpelação da experiência mística⁶⁵.

A vida orante de Santa Teresa não insere a oração como uma actividade entre outras, mas acaba assim por se manifestar de si mesma em toda a sua simplicidade e no seu mesmo silêncio uma oração viva. Oração viva também neste tríplice aspecto biográfico e individual de recolhimento sobre si mesma, de fundadora e mulher de acção na reforma religiosa, e, enfim, como escritora e intérprete daquele mesmo duplo movimento recolhido e expansivo, conciliando em espírito e na acessibilidade da sua mensagem o que se polariza da sua própria vida.

E é aqui que surge, quanto à vida de oração de Santa Teresa, uma perplexidade na medida em que, justamente, esta terceira dimensão escrita é, por certo, a menos realista, e aquela que foi desenvolvida, mais pela obediência aos seus confessores, do que por uma vocação própria da Santa⁶⁶. Dir-se-ia paradoxalmente que

oeuvres majeures de Sainte Thérèse», in: *ibid.*, pp. 205-227; GABRIEL DE SANTA MARÍA MAGDALENA, O.C.D., *Santa Teresa de Gesù, maestra di vita Spirituale*, Milano, ed. Ancora-Roma 1958; Cirillo DI RIENZO, O.C.D., *La direzione spirituale negli scritti di S. Teresa d'Avila* Roma, Carm. Descalz., 1965.

⁶⁵ Cf. Marcel LEPÉ, *Sainte Thérèse d'Avila; le réalisme chrétien* (Études carmélitaines), Desclée de Brouwer, 1947; Cf. Léon VAN HOVE, *La joie chez Sainte Thérèse d'Avila*, Paris, Bruxelles, Libr. Albert Devoit, 1930; NAZARIO DE SANTA TERESA, O.C.D., *La psicología de Santa Teresa: posturas — feminismo — elegancia*, México, ed. Jus, 1955; César VACA, O.S.A., «La personalidad de Santa Teresa de Jesús», in: *Rev. de Espirit.*, 22 (1963), pp. 225-237; Luis RUIZ SOLER, *La personalidad económico-administrativa de la Santa Madre Teresa de Jesús*, Zarauz, Ed. Icharopena, 1970. Grande parte destes traços da personalidade da Santa podem ler-se na sua própria *Vida*, como também em apontamentos de referência pessoal noutros escritos. Porém seria de interesse um estudo mais amplo (veja-se opinião, neste sentido, de L. COGNET, *Hist. de la spiritual.*, III-2: *La spirit. moderne*, p. 81, n. 29: «Sur la personnalité de Sainte Thérèse et sa psychologie, il n'existe pas de travail vraiment satisfaisant et qui tienne compte des conceptions actuelles en la matière; (...)» tendo em conta os testemunhos contemporâneos de alguns outros seus biógrafos (cf., por exemplo, a síntese de Fidel FITA, S. I., «Cuatro biógrafos de Santa Teresa en el siglo XVI: El padre Francisco de Ribera, Diego de Yepes, fray Luis de León y Julián d'Avila», in: *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 67, (1915), pp. 550-561), como também da investigação *caracteriológica* à luz da documentação gráfica e iconográfica existente (cf. Laura GUTIÉRREZ RUEDA, «Ensayo de iconografía teresiana», in: *Rev. de Espirit.* 23 (1964), pp. 1-168; JEAN DE LA CROIX, O.C.D., «Propos d'iconographie carmélitaine: le visage de Sainte Thérèse d'Avila» in: *Carmel*, (Tarascon, 1962), pp. 148-176; Id., «L'iconographie de Thérèse de Jésus, Docteur de l'Église», in: *Ephemerides Carmeliticæ*, 21 (Roma, 1970) pp. 219-260. De especial importância, ALEJANDRO ROLDÁN, S. I., «La misión de Santa Teresa en la Iglesia a la luz de la hagiología», in: *Rev. de Espiritualidad*, 22 (1963), pp. 284-347. Ver outras referências, in: EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS e O. STEGGINK, *Tiempo y Vida de Santa Teresa*, ed. cit., pp. 25-27).

⁶⁶ Quanto a Santa Teresa como escritora cf. Miguel de UNAMUNO, «Santa Teresa como poetisa lírica» in: *Ensayos II*, Madrid, 1951, p. 699; Rodolphe HOORNAERT, *Sainte Thérèse, écri-*

o realismo da oração em Santa Teresa se perde de alguma maneira pelo carácter menos espontâneo dos seus escritos, e pareceria dever ser mais acessível a reconstrução da experiência espiritual de Santa Teresa através da continuidade do exemplo e da herança da Ordem Carmelita Descalça, do que através de obras inculcadas a pedido de confesores e sacerdotes, suscitando da parte da Santa a confissão de que era contrafeita que obedecia a tais requerimentos⁶⁷.

O mundo da cultura teológica e da filosofia espiritual ilude-se, por certo, ao sobrevalorizar de modo teórico o testemunho e a documentação escrita de uma vida de oração como a de Santa Teresa de Jesus, perdendo de vista o carácter experiencial e o sentido conveniente do *uso prático* de textos como os da *Vida*, em especial os do *Caminho de perfeição* e os das *Moradas*, então tomados como uma aproximação meramente histórica e doutrinal extrínseca à vivência que os anima e às condições de possibilidade do seu próprio exercício⁶⁸.

Se parece enternecedor ouvir-se de Santa Teresa a preferência de ficar bordando, do que por obediência forçada a escrever sobre assuntos que considera de Teologia, para o que sente não ter preparação, nem forças nem cabeça, não deixa entretanto, de ser o modo construtivo, o estilo e o surgimento das obras de Santa Teresa a prova de uma criatividade ainda pela iluminação orante, do maior interesse do ponto de vista do carácter predominantemente descritivo do estilo de Santa Teresa como espectadora do que advém à sua memória e à sua mente, ou à imaginação arquetípica de símbolos na sua vida espiritual⁶⁹.

Se, do ponto de vista da gnosiologia histórico-literária, se sobrevaloriza em geral o critério científico da busca de uma universalidade, de uma unidade de razão, e de um princípio sintético de inteligência, não deixará de causar estranheza o preceito verdadeiramente

vain, son milieu, ses facultés, son oeuvre, Bruxelles, ed. Universel, 1940 reed.; e Carmen CONDE, «Sobre la escritura de Santa Teresa y su amor a las letras», in: *Rev. de Espiritualidad*, 22(1963), pp. 348-358.

⁶⁷ Cf. V, 39, 17 et passim; J. GRACIAN DE LA MADRE DE DIOS, in: *Obras*, cit. apud., P. SILVERIO DE SANTA TERESA, *Obras*, ed. crít., t. IV, p. X; cf. também M. AUCLAIR, *La vie de Sainte Thérèse d'Avila*, pp. 274-275.

⁶⁸ Com a referência a um *uso prático* daqueles textos pretende-se fazer sentir a total diferença de nível de um estudo, ainda que de teologia mística, sobre as obras de um autor espiritual, e uma aplicação disciplinada e de quotidiano exercício orante a partir do indicativo dos mesmos. St.^a Teresa praticou este exercício justamente a partir do *Tercer Abecedario Espiritual* de Francisco de Osuna. Cf. *supra*, n. 14.

⁶⁹ Cf. M. AUCLAIR, *La vie de Sainte Thérèse d'Avila*, p. 274. cf. *supra*, n. 67. Sobre os paradigmas simbólicos encontrados na Vida espiritual cf. *infra*, pp. 235-8 e ns. 311, 315 e segs..

esotérico de um *processo narrativo*, de um estilo descritivo e analítico que conduz a diferenciações cada vez mais amplas, ao *registro cada vez mais subtil de todos os tempos e lugares*, de dia, horas ou instantes até, numa atenção em que o estado orante é uma intensificação da sensibilidade a cada pormenor e à descoberta de novos universos dentro do que se supunha ser a unidade simples de um cosmos⁷⁰.

É este o ritmo que se encontra na biografia, como na topografia espiritual das *Moradas* de Santa Teresa. Afinal, a minuciosa descrição que permite uma outra consciência de si e do diverso, através o registro plurímodo e a multiplicidade diferencial dos nexos de uma inteligência infinitamente mais complexa que integra consciência e subconsciência, e dinamiza simbolicamente a mutação psíquica e mental no sentido da descoberta de uma Realidade transcendente no aqui e no agora simples e banal da imanência.

Este sentido de perplexidade de que se reveste a escrita do místico e, em particular, o tom de realismo como o dos textos de Santa Teresa, que alguém disse com finura, como que de um *sobre-irrealismo*, vai ter uma importância determinante no que concerne à compreensão dos *diferentes graus ontológicos da própria consciência orante*⁷¹.

Antes porém de se referirem os diversos graus da oração em Santa Teresa, importa considerar dois aspectos ligados com a experiência que a Santa teve, quer ao nível das condições e do resíduo físico e psicológico da prática orante, quer ao nível dos encontros espirituais, dos diálogos de almas consagradas e eleitas, dos paralelos da sensibilidade e da narrativa mística, enfim, da linhagem das fontes da oração e dos seus símbolos permanentes.

⁷⁰ É justamente este *sentido diferencial de que cada momento da vida é único, irrepetível e totalmente original*, que permite uma diversa integração das várias instâncias da vida na sua integralidade própria. Não se reduzem os diferentes momentos a uma mesma unidade, mas descobre-se esta unidade na *unicidade extática* do próprio viver. Este método de atenção e observação, liga-se a uma *técnica mnemónica interior* e com o exercício de uma *auto-consciência*. Cf. *supra*, n. 60 e, nomeadamente, tenham-se presentes as *Cuentas de conciencia*. Cf. DOMINIQUE DE SAINT-JOSEPH, O.C.D., *L'oraison: regard et chemin d'après la doctrine de Sainte Thérèse d'Avila*, Montréal-Paris, Fides, 1960.

⁷¹ Sobre o 'realismo cristão' de St.^a Teresa, cf. M. LÉPÉE, *Sainte Thérèse d'Avila — Le réalisme chrétien*, Bruges, Desclée de Brouwer, 1947; também Marcelle AUCLAIR, *La vie de Sainte Thérèse d'Avila*, ed. cit.; A expressão *surirréalité* é aplicada por Michel FLORISOONE (*Esthétique et Mystique d'après Sainte Thérèse d'Avila et Saint Jean de la Croix*, ed. cit. pp. 74 e segs.) a propósito da sensibilidade estética e mística de St.^a Teresa e da sua constante meditação 'incarnada' de Cristo. Cf. *infra*, pp. 233 e 242 e ns. 302 e 326.

2. As forças construtivas da oração e o resíduo físico e psíquico: a doença e a mística

Se o meio geográfico, se a ascendência judaica, e se a base física e psicológica da vida da Santa se combinaram como forças construtivas aglutinadas na prática de oração, isto é, na ajuda a a uma rudeza e abnegação, a uma determinação ou a um decidido desnudamento, a uma paciência e um suporte físico de emoções e sentimentos cuja exigência se torna por demais cansativa — por outro lado, o resíduo deste caminho de oração torna-se quase inevitável, seja sob a forma da doença, seja sob a forma do desalento ou da frieza psicológica⁷².

Não deixa de ser surpreendente na leitura das biografias de santos e, em geral, na hagiografia mística, a frequência com que se relatam situações de doença física relativamente grave que antecedem no geral, ou acompanham, as grandes viragens da vida religiosa, as decididas conversões, ou o advento 'ex-stático' de Graças revelacionais e místicas⁷³. Tanto é assim que, perante um discutível, mas geralmente aceite, conceito de 'normalidade' e correlata determinação do estado doentio, tendo sempre em vista um critério mediano, se conduziu na investigação moderna e contemporânea a uma metodologia que opera a redução psico-patológica, psicanalítica, ou simplesmente patológica e positiva da vida mística, a um sentido, por conseguinte, doentio ou de anormalidade⁷⁴. Os estudos da psicologia dos

⁷² Cf. *supra*, n. 41; também M. AUCLAIR, *La vie de Sainte Thérèse d'Avila*, p. 53.

⁷³ Desde o caso paradigmático de S. PAULO, (cf. *Act.* 9 e *Gal.* 4: 13; *2 Cor.* 12: 7) até à hagiografia da Alta Idade Média e dos grandes santos da *devotio moderna* pode documentar-se a frequência do acompanhamento entre via mística e estados doentios. Veja-se ainda a autobiografia de S. INÁCIO DE LOYOLA, «Autobiografia», in: IGNACIO IPARRAGUIRRE, S. J. e CANDIDO DE DALMASES, S. J., *San Ignacio de Loyola, Obras Completas*, Madrid, ed. Catól. B.A.C. n.º 86, 1977³, pp. 92 e segs.. Já sem referir casos recentes, ainda nem todos suficientemente averiguados, de 'dons místicos' que acompanham doenças 'misteriosas' como sejam os de Catherine EMMERICH, de Therese NEUMANN, etc.. Em tom crítico lembre-se, por exemplo, o relato que o Pde. jesuíta J. H. CREHAN, faz (em 'Prefácio' à obra de H. THURSTON, S. J., *The Physical Phenomena of Mysticism*, London, Burns Oates, 1952), quando conta como um médico luterano induziu *por sugestão* num paciente histerico o aparecimento físico de estigmas. Cf. ainda *supra*, ns. 52 e 67.

⁷⁴ Vejam-se as posições clássicas de W. James, Pierre Janet, e outros, em J. MARÉCHAL, *Études sur la psychologie des mystiques*, Paris, 1937, t. I, pp. 247-298. Mais recentemente vejam-se Jean LHERMITTE, *Mystiques et faux mystiques*, Paris, Bloud, 1952 (denega o carácter nevrotico em casos como o de St.ª Teresa de Jesus); Vide também as posições críticas de J. BARUZI, *S. Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Paris, P.U.F., 1931²; e de H. BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, P.U.F., 1932. Fizemos também um levantamento preliminar das grandes questões da mística na perspectiva de uma reflexão filosófica, na primeira parte, ainda inédita, de um trabalho escolar, realizado em 1968-9, publicado: C. H. do C. SILVA, «Da essência Metafísica do Conhecimento Místico em Santo

místicos, da sua perspectivação psicanalítica, como também da comparação com fenómenos análogos ocorrentes no foro das doenças mentais e da psiquiatria em geral, propiciaram um largo campo de observação e especulação que reconverteu para esta linguagem moderna a suspeita e a prudência eclesiástica com que, desde a Idade Média, a situação de dons e experiências místicas era tratada⁷⁵. Ao receio caracterizado a partir da época medieval em termos demonológicos, acirrado pelo magistério inquisitorial justamente na época contemporânea de Santa Teresa de Jesus, substitui-se hoje, de um modo geral, a concepção analítica e a expectativa terapêutica dentro do âmbito psico-patológico⁷⁶.

António», in: *Itinerarium*, XXVII, (1981), 110-111, pp. 198 a 287, subordinado à epígrafe «Meditação filosófica da Mística».

Na actualidade renovam-se estudos de correlação entre os 'fenómenos' místicos e as experiências psicológicas, utilizando-se critérios de análise mais finos, cf. R. E. ORNSTEIN, «Two sides of the Brain», in: Id., *The psychology of consciousness*, N. Y., W. H. Freeman & Co., 1972; reed. in: R. WOODS, (ed.), *Understanding Mysticism*, London, The Athlone Press, 1981, pp. 270-285; Frank BARRON, «The Creative Personality: Akin to Madness», in: *ibid.*, 312-320; K. WAPNICK, «Mysticism and Schizophrenia», in: *ibid.*, pp. 321-337; e, sobretudo, Roland FISCHER, «A Cartography of the Ecstatic and Meditative», in: *Science*, 174 (1971), Nov. 26, pp. 879-904, reed. in: *Understanding Mysticism*, ed. cit., pp. 286-305, e Arthur J. DEIKMAN, M. D., «Bimodal Consciousness and the Mystic Experience», in: *Symposium on Consciousness* (N. Y., Viking Pr., 1976), reed. in: *Understanding Mysticism*, pp. 261-269, onde se propõe uma análise estrutural electro-química e funcional da psico-fisiologia e da conduta psicológica de estados limites.

⁷⁵ Vejam-se os estudos clássicos de S. FREUD (*Totem und Tabu*, etc.), ADLER, KERENYI, JUNG e outros. Algumas perspectivas documentam-se em R. WOODS, (ed.), *Understanding Mysticism*, ed. cit., e quanto a aplicações histórico-críticas destas metodologias cf., por exemplo, Ernesto BUONAIUTI, F. HELLER, W. KOPPERS..., *The Mystic Vision* (Papers from the Eranos Yearbooks), London, Routledge, 1969.

A histeria, a epilepsia, a esquizofrenia, etc., servem na linguagem da psiquiatria contemporânea para pretender substituir o que de outro modo também se significava pela demonologia medieva (aliás de inspiração talvez predominantemente islâmica); Cf. K. JASPERS, *Allgemeine Psychopathologie*, (1922), Heidelberg, Winter V., 1946.

⁷⁶ Trata-se do tema da 'possessão' desde os *Evangelhos* e do *Novo Testamento*, em geral, até às perseguições inquisitoriais. EVAGRO PÔNTICO, no seu *Tratado de Oração*, e no *Prático (Monge)*, bem como noutros textos de pedagogia monástica, ainda reflectindo o tema da 'luta contra os demónios' da vocação anacoretica dos Padres do Deserto, caracteriza os *logismói* como demónios de diversos tipos (oito), segundo os diversos vícios. A súpula evagriana perpassa através de CASSIANO (*Institutiones...*) para S. BENTO, MÁXIMO, o Confessor, e muitos outros, tanto no Ocidente, como no Oriente, faz da demonologia a linguagem da diagnose psico-espiritual, ligando sempre *doença e pecado*, ou também *doença mental e possessão diabólica*.

A posição mais reflectida da Escolástica ecoa nos propósitos de um cuidadoso discernimento espiritual dos casos de doença, de possessão e de autênticos dons visionários e místicos, alargando-se a consideração do *natural* e do *sobrenatural* pela especificação do *praeternatural*, etc..

O processo inquisitorial visa, antes do mais, numa época de 'conversos' e de tendências heterodoxas, verificar a fé de judeus («(...) The Castilian Inquisition in its first years concentrated on ill-converted Jews (...)» (W. A. CHRISTIAN, JR., *Apparitions in Late Medieval and Renaissance Spain*, Princeton, (New Jersey), Princeton Univ. Pr., 1981, p. 104)) e mouros, agora cristãos-novos; mas logo se torna pressionado pelo acontecimento da Reforma, quase tão só concentrado na obsessiva denúncia e perseguição de qualquer luteranismo ou cripto-

Mas, a ciência positiva e a apreciação fenoménica dos sintomas do quadro místico como de um quadro clínico psiquiátrico comete o reducionismo da suposição de que se possam comparar fenómenos isomorfos, ou análogos, independentemente de uma etiologia metafísica, porventura totalmente diversa, e que mais importa indagar à luz de uma teologia, ou de uma metafísica do espírito. O que é um fenómeno psíquico aparentemente comparável com um fenómeno extático do foro da tradição mística, pode ser sintoma de uma desagregação psicológica, de um estado de demência, de um processo, ora 'histeróide', ora 'esquizóide', que exprime o profundo desequilíbrio psíquico⁷⁷. Enquanto isto, este outro fenómeno do foro da experiência mística pode ser a consequência visível de uma alteração de nível de consciência e de realização espiritual, só analogável ao fenómeno psiquiátrico na medida em que correlato e, afinal, diametralmente oposto: não infra-mental, mas supra-mental; não

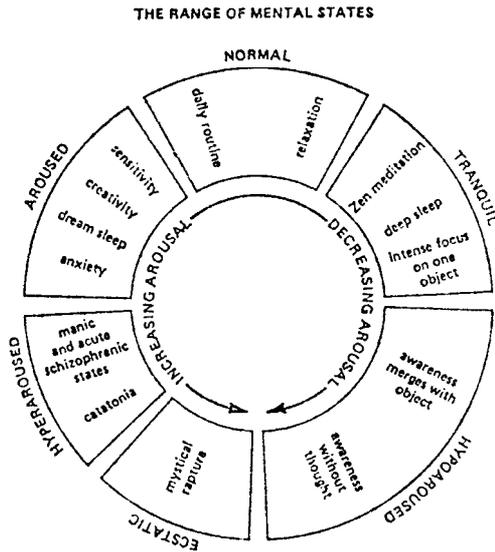
-luteranismo. Cf. M. AUCLAIR, *La vie de S. Thér. d'Av.*, p. 85: «Depuis l'ouverture du Concile de Trente [1545], les positions étaient plus nettes: le Saint-Office s'embarrassait moins de distinctions subtiles entre *Alumbrados*, *Dejados*, disciples d'Érasme, Réformés, et autres nuances, mais il cessa également de se contenter de punitions bénignes: quiconque était suspect de s'écarter de l'orthodoxie fut taxé de luthéranisme». Cf. Bartolomé BEN-NASSAR, *L'Inquisition Espagnole*, Paris, Hachette, 1979; Daí que a acção da Inquisição, ainda que servindo-se de uma linguagem moral, fazendo apelo a argumentos de anti-demonologia, fosse uma primeira 'racionalização' da 'invasão mística' (usa-se esta expressão, consagrada desde H. BREMOND no seu estudo monumental, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, Paris, 1920-36, 11 vols.) *post devotio moderna*. O pulular de movimentos 'espiritualistas', de erasmismo, de pre-quietismo, de iluminismo etc., era acompanhado de muitas devoções, visões, etc. ligadas com aparições místicas, cujo número, de muitas dezenas só em Espanha, se viu espectacularmente reduzido durante a censura inquisitorial ao longo de mais de três séculos. O espírito crítico da Igreja tridentina desarmava, mais do que reprimia, a especulação mística ao nível subjectivista ou popular. Cf. William A. CHRISTIAN, Jr., *Apparitions in Late Medieval and Renaissance Spain*, ed. cit., pp. 150-187, sobretudo pp. 184 e segs..

⁷⁷ Toma-se a expressão 'esquizóide' no contexto da sua utilização fenomenológica por G. BACHELARD, (*La psychanalyse du feu*, Paris, Gallimard, 1949, p. 10: «Il faut donc opposer à l'esprit poétique expansif, l'esprit scientifique taciturne (...)») para contrastar a 'dicotomia' da 'ciência' à experiência 'unitiva' da 'arte', sentido este predominantemente plástico e a que se chamará «histeróide», por contraposição. Estes dois polos de referência psíquica dariam do conceito de mística um sentido dúplice e alargado, que talvez não seja de legitimar à luz da investigação científica psicológica mais detida sobre a especificidade do ritmo do 'fenómeno' místico. A esta luz lembrar-se-fam as nossas reflexões a propósito da diferença estrutural entre as experiências «ek-státicas» (místicas) e o *én-stasis* da realização *gnóstica*, seguindo ainda M. ÉLIADE (*Techniques du Yoga*, Paris, Gallimard, 1948, p. 93) e R. ABELLIO (*La fin de l'ésotérisme*, Paris, Flammarion, 1973, p. 18 e n. 3). Cf. C. H. do C. SILVA, «A ascese na espiritualidade de S. Bento de Núrcia—Do valor rítmico da vida monástica segundo a «Regula», in: *Didaskalia*, t. X (1980), p. 245 e n. 7. Sobre o paralelo desta distinção com os resultados de algumas investigações da psicologia contemporânea, cf. R. FISCHER, «A Cartography of the Ecstatic and Meditative States», in: *Understanding Mysticism*, ed. cit., pp. 286 e segs.. Cf. p. 286: «[two directions]: one along the perception-hallucination continuum of increasing ergotropic, arousal, which includes creative, psychotic, and ecstatic experiences; and another along the perception-meditation continuum of increasing trophotropic arousal, which encompasses the hypoaeroused states of Zazen and Yoga samadhi».

irracional, mas supra-racional; não inconsciente, no sentido de subconsciente, mas na acepção de supra-consciente.

Claro que o diagnóstico diferencial da etiologia, não apenas fenoménica e positiva, mas ontológica e radical, destas manifestações não estará normalmente no âmbito possível das capacidades gnosiológicas médicas, não sendo desejável hipertrofiar a metodologia psicológica, numa extrapolação para fenómenos de outra natureza supostamente tratáveis segundo os métodos positivos e de rigor que, afinal, estão apenas adequados ao plano da objectividade dos eventos psíquicos vulgares ⁷⁸.

⁷⁸ Quanto àquela distinção entre o *infra* e o *supra-racional*, ou *sub-* e *supra-consciente* cf. Louis GARDET, *La Mystique*, Paris, P.U.F., 1970, p. 11: «(...) une expérience authentiquement mystique (...) ne relève point de l'infraconscient, mais du supraconscient, disons, selon l'expression de Jacques Maritain, «le préconscient spirituel», (...)». Por outro lado faz-se a crítica global aos intentos da *parapsicologia*, e de investigações afins, cuja metodologia é forçosamente redutora e cujo âmbito de tratamento objectivo distorce a realidade em questão. Entretanto, outro interesse merecem os estudos da *psicologia científica* que, nos seus limites epistémicos, esclarecem alguns traços diferenciais do foro psico-patológico. Cf. ainda, R. FISCHER, «On Creative, Psychotic and Ecstatic States», e Id., «Consciousness as Role and Knowledge», in: Lawrence ALLMAN e D. JAFFE (eds.): *Readings in Abnormal Psychology, Contemporary Perspectives*, N. Y., Harper & Row, 1976 e Id., «State-Bound Knowledge...», in: *Understanding Mysticism*, pp. 306-311, cf. sobretudo, p. 307 em que se dá em esquema a estruturação dos estados mentais de acordo com as frequências de actividade cerebral:



De notar sobretudo os estados do «rpto místico» e da «consciência sem pensamento» da hiper- ou da hipo-excitação cerebral, como 'antinómicos' e afinal 'convergentes'. Dá-se entre estes estados um «rebound or reversal phenomenon» (*ibid.*, p. 308), sempre que se atinge o limite da intensidade respectiva: o êxtase místico transforma-se no estado de beatitude unitiva e de plena

Não quer isto dizer que se deva retornar sem qualquer reparo crítico aos Tratados acerca da vida mística empreendidos por uma teologia, que constantemente utiliza as categorias do *praeternatural* e do *sobrenatural* para garantir a moralidade de um ensinamento religioso, quando se tangem suspeitas condições excepcionais de experiência mística. Se pareceria ingênua a redução da demonologia medieva ao expediente de uma explicação insuficiente como a da Psicanálise, também poderia constituir superstição 'mítica' lamentável a de continuar a advogar uma Teologia da mística elaborada por quem nunca experimentou as forças construtivas (e também destrutivas) da vida interior, não apenas psíquica, mas espiritual⁷⁹.

Repetir-se-ia aqui, em rigorosa analogia com o que se passa no âmbito da Estética e da Teoria da Arte, a inconformidade e a denúncia que normalmente os artistas devolvem aos Estetas, quando estes são filósofos teóricos que se arrogam o direito de especular sobre a Arte que nunca praticaram, ou de moralizar a sensibilidade estética cuja experiência criativa, ora dolorosa, ora entusiasmada, não conhecem nem viveram. Santa Teresa de Jesus, na sequência de outros espirituais, como, por exemplo, de Francisco de Osuna, repetem de diferentes modos uma tese análoga quanto ao que se

consciência sem pensamento: «In spite of the mutually exclusive relation between the ergotropic increasing arousal and trophotropic decreasing arousal systems, however, there is a phenomenon called «rebound of superativity», or trophotropic rebound, which occurs in response to intense sympathetic excitation, (...) A rebound into samadhi at this point can be conceived of as a physiological protective mechanism; (...)» (FISCHER, «A Cartography of the Ecstatic and Meditative States, in: *ibid.*, p. 296). Veja-se ainda a *sequência fenoménica* entre os estados de hiperexcitação maníacos, esquizofrênicos, etc., e os estados extáticos e místicos, (discutível em termos de uma diferente etiologia metafísica, que não em termos de explicitação científica e esquemática), embora se deva sublinhar a ressalva dessa aparente gradual continuidade entre os diferentes estados: «we do not necessarily pass from one state to another step by step» (*ibid.*, p. 307) (cf. também Id., «A Cartography of the Ecstatic and Meditative States», in: *ibid.*, p. 287, figura 1). cf. ainda *supra*, n. 77.

⁷⁹ Cf. S. FREUD «Metapsychologie» in: *Int. Zeitschrift für Psychoanalyse* (1913 e segs.), reed. in: *Werke*, trad. cast., Madrid, ed. Bibl. Nueva, 1967, vol. I, pp. 1031 e segs.; e consultem-se ainda as interpretações de P. JANET, *Névroses et idées fixes*, Paris, Alcan, 1898 e ainda Sir James FRAZER, *The Golden Bough*, London, Macmillan, 1911, trad. cast., México, Buenos Aires, F. de Cult. Econ., 1965; Vide também P. Joseph de TONQUÉDEC, *Les maladies nerveuses ou mentales et les manifestations diaboliques*, Paris, Beauchesne, 1938; G. DUMAS, *Le surnaturel et les Dieux d'après les maladies mentales, Essai de Théogénie pathologique*, Paris, P.U.F., 1946; e Jean LHERMITTE, «Les pseudo-possessiones diaboliques» in: Vár. auts., *Satan*, ('Les Études Carmélitaines'), Bruges, Desclée de Brouwer, 1948, pp. 472-492. (Vejam-se outros estudos de interesse neste volume colectivo); Michel FOUCAULT, *Histoire de la Folie*, Paris, Plon, 1961.

Quanto ao carácter 'mítico' da explicação teológica, cf. posição de R. BULTMANN (*Jesus Christ and Mythology*, (1958), também in: *Glauben und Verstehen*, t. IV, (1965), etc.) e veja-se discussão e controvérsia em A. VÖGTLE, «Rivelazione e Mito» in: *Problemi e Orientamenti di Teologia Dommatica*, Milán, C. Marzorati ed., 1957. Cf. ainda *infra*, n. 80.

passa na vida de interioridade e na experiência mística, afirmando a completa impossibilidade de se entender o que quer que seja, se não se tiverem experimentado as próprias condições desse percurso interior e desses estados gratuitos⁸⁰.

Daí que se possa afirmar a propósito daquela metodologia médica e psiquiátrica, ou psico-patológica, a mesma queixa de insuficiência que Santa Teresa de Jesus dirigia aos seus directores espirituais, aos seus confesores, os quais, salvo algumas notórias excepções, lhe propunham dúvidas em relação às visões e estados místicos, interpretando-os como sortes do demónio, ou pedindo-lhe mesmo que usasse de ritos que raiavam o caricato, como o de «fazer figas» à visão de Cristo, o que Santa Teresa faz por obediência, logo se apressando a pedir desculpa a Jesus dessa sua atitude mais adequável a exorcizar o maligno⁸¹.

Subsiste, no entanto, a questão patológica, não tanto dos fenómenos psíquicos de diversa ordem que acompanham a vida mística (como sejam: visões, audições, toques, formas imaginárias e simbólicas, intuições intelectivas puras, suspensão dos sentidos interiores ou exteriores, raptos ou arroubamentos, união e ligação de todas as faculdades, etc.), mas de fenómenos que tomam o lugar de um quadro clínico de uma doença óbvia⁸². Não se referem, neste caso, as consequências físicas de factos místicos extraordinários como sejam a estigmatização, a levitação, e outros, mas das próprias doenças do foro da patologia normal e que acompanham ou antecedem a vida de oração intensa e os estados místicos. Trata-se

⁸⁰ Cf. V, 13, 16 et *passim*: «Ansí que importa mucho ser el maestro avisado — digo de buen entendimiento — y que tenga experiencia (...)» (sublinhado nosso); FRANCISCO DE OSUNA, *Tercer Abecedario Espiritual*, 5, c. 3, ed. cit., p. 223: «El maestro desta sabiduría del corazón, que por sola devoción se alcanza, es sola la experiencia (...) Los no experimentados no entienden las tales cosas si no las leen más expresamente en el libro de la experiencia (...)».

⁸¹ Cf. V, 4, 6; 6, 4; 13, 14: «Ha menester aviso el que comienza para mirar en lo que aprovecha más. Para esto es muy necesario el maestro, si es experimentado; que si no, mucho puede errar y traer un alma sin entenderla ni dejarla a sí mesma entender; (...)» (sublinhado nosso); e *Vide*, V, 29,5: «Mándanme que, (...) cuando alguna visión viesse y diese higas, porque tuviese por cierto era demonio (...)»; e *ibid.*, 29,6: «Dávame este dar higas grandísima pena cuando vía esta visión del Señor; (...) pues yo lo hacía por obedecer (...). Decíame [el Señor] que no se me diese nada, que bien hacia en obedecer, (...)»; cf. 6M, 9, 11: «Si el confesor tiene experiencia y ha pasado por estas cosas, poco tiempo ha menester para entenderlo, que luego en la relación verá si es Dios u imaginación u demonio; (...)».

⁸² Para o estudo daqueles fenómenos extraordinários da experiência mística, cf. *supra* n. 52 e Jesús LÓPEZ-GAY, art. «Mystique» (Le phénomène mystique), in: *DS*, t. X, cols., 1893-1902; Várs. auts. 'Mystique' n.º especial dos *Studia Missionalia*, 26, Roma, 1977; veja-se ainda a propósito de St.ª Teresa, Mauricio MARTÍN DEL BLANCO, O.C.D., «Los fenómenos extraordinarios en la mística de Santa Teresa de Jesús», in: *Rev. Carmelus*, 29, 1(1982), pp. 361-409.

de considerar se existe independência, ou correlação, entre o sentido comum dessa doença física e o carácter excepcional da vida psíquica e espiritual que lhe sucede.

Está ainda por estudar de forma completa uma psico-fisiologia profunda do corpo humano, do sistema nervoso central, do cérebro, etc., e fica pois por saber se a estimulação artificial por causas físicas e nosológicas de determinadas partes ou funções do corpo pode detonar experiências interiores, psíquicas, que assumam a natureza de autênticos contactos ou vivências espirituais. Sabe-se que as formas induzidas do misticismo aferente do homem a Deus, ou a um plano superior, segundo a pedagogia de alguns ensinamentos religiosos, ou perante o artificialismo de meios extáticos, ou de drogas alucinogêneas, etc., não constituem experiências permanentes que interpelem a verdadeira individualidade, e que não contribuem, pois, para a transformação espiritual da pessoa, mas antes, num verdadeiro 'materialismo espiritual', para a sua perda e alienação em formas visionárias cada vez menos conscientes de si ⁸³.

⁸³ Quanto a este «materialismo espiritual» cf. a sua acepção em Chögyam TRUNGPA, *Cutting Through Spiritual Materialism*, Berkeley, Shambhala, 1973, pp. 13 e segs.; Sobre o 'misticismo' artificial, ou não, cf. entre outros, M. ÉLIADÉ, *Le yoga, immortalité et liberté*, Paris, Payot, 1954; A. HUXLEY, *The perennial philosophy*, London, Chatto & W., 1946; R.-C. ZAEHNER, *Mysticism—Sacred and Profane*, London, 1961; Id., *Drugs, Mysticism and Make-believe*, London, W. Collins, 1973 (reed. «Zen, Drugs & Mysticism», N. Y., Vintage Books, 1974); ALAN WATTS, *The way of Zen*, N. Y., Pantheon B., 1955; E. UNDERHILL, *Mysticism: A study in the Nature and development of Man's Spiritual Consciousness*, London, 1967; LOUIS GARDET, *La Mystique*, Paris, P.U.F., 1970, pp. 11 e segs.: «Mystique, Drogue et Folie».

Para um diálogo entre a mística ocidental cristã de *efêrencia*, segundo o ritmo da Graça e dom de Deus aos homens, e a mística «oriental» de *afêrencia* do homem até à beatitude divina, cf. R. OTTO, *West-Oestliche Mystik*, München, 1926; e, os profundos textos de THOMAS MERTON, *Zen and Birds of Appetite*, N. Y., New Directions, 1968, (sobretudo parte II: «Wisdom in Emptiness: — A Dialogue: D. T. Suzuki and Th. Merton», pp. 99 e segs.) e Id. *Thomas Merton on Zen*, London, Sheldon Pr., 1976 (colectânea de vários textos sobre o diálogo cristão-budista); cf. ainda, Tomio HIRAI, M. D., *Zen Meditation Therapy*, Tokyo, Japan Publ. Co., 1975; Hans WALDENFELDS, *Meditation — Ost und West*, Frankfurt, Benziger Verlag, 1975 e T.-Y. DOKAN, «Brève introduction aux techniques mystiques de l'Orient» in: M.-M. DAVY, (ed.), *Encyclopédie des Mystiques Orientales*, Paris, R. Laffont, 1975, pp. XV-XXII. A propósito de Santa Teresa e, em geral, da espiritualidade carmelita no seu paralelo, diálogo e correlação com as vias de espiritualidade oriental, cf. *infra*, p. 167, n. 145 e p. 175, n. 160.

Quanto ao duvidoso atractivo pela «espiritualidade» nos novos movimentos religiosos, devocionais e meditativos, cf. nossas reflexões críticas: C. H. do C. SILVA, «A ascese na espiritualidade de S. Bento de Núrcia — Do valor rítmico da vida monástica segundo a «Regula», in: *Didaskalia*, X, (1980), p. 307 e n. 229 (com bibliografia); cf. também Id., «Profecia e compreensão da actualidade — Do mito da decadência do Ocidente ao apocalipse do presente» in: *Itinerarium*, XXVI-107 (1980), p. 150 e *passim*. Cf. ainda Aimé SOLIGNAC art. «Mystique» (— Introduction), in: *DS*, t. X, col. 1981.

Veja-se que esta tendência existia já na época de St.^a Teresa e anteriormente ao longo de todas as linhagens de «alumbradismo», «catarismo», etc.. Sobre essa época, cf. MELQUIADES ANDRÉS, «Introducción general» a FRANCISCO DE OSUNA, *Tercer abecedario espiritual*, ed. cit., pp. 48 e segs.: «Interioridad — Santos de pie quebrado».

Depreende-se, pois, não só a diferenciação necessária entre um regime ascético de preparação humilde, e este ritmo extático de uma mística tantas vezes megalómana e alienatória, mas também o sentido de um enquadramento realista do corpo, das condições incarnadas do viver, dos seus próprios desequilíbrios e suas doenças na óptica de uma ascese, e não como sintoma propício de um destino místico⁸⁴.

Fique bem claro, não só da tradição monástica cristã antecedente, mas das próprias prudências da ascese de Santa Teresa de Jesus, no Carmelo reformado, que a mortificação e as formas penitenciais nunca fossem tomadas no exagero de um verdadeiro 'masoquismo', perdendo-se de vista a fronteira entre o doentio e o normal, e fazendo-se da doença motivo de alegria ou de felicidade. Santa Teresa experimentou, a partir dos traços quase obstinados do seu carácter, formas de penitência que, no seu exagero, roçavam a caricatura, e quando toma consciência do excesso e do carácter inversivo a que o seu gosto pela perfeição a tinha conduzido, confessa prontamente essa falsa santidade e o orgulho de tal caminho⁸⁵. Por outro lado, Santa Teresa,

⁸⁴ Cf. *supra*, ns. 11 e 77. Sobre a pretensa oposição entre *ascese* e *mística*, em paralelo com os vectores 'apolíneo' e 'dionísíaco' na fenomenologia do religioso, ou o *énstasis* e o ritmo *ex-stático* (cf. por exemplo, M. ÉLIADE, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, Payot, 1968², pp. 21 e segs.); veja-se, pelo contrário, o sentido da sua complementaridade nos artigos «Ascèse, ascétisme», in: *DS*, I, cols. 936-1010 e «Mystique», in: *DS*, t. X, cols. 1879-1984 e cf. *supra*, n. 5 no que concerne à posição carmelita. De facto haverá, antes, uma *ascese sadia*, e outra *excessiva*, ou *inversiva* (cf. art. «Ascèse», *ibid.*, cols. 936-938; 988-990 e 998-1001), assim como uma *mística autêntica* e outro 'misticismo' *alienatório*. (Cf. art. «Mystique», *ibid.*, cols. 1933. e segs.) Sobre aquele significado positivo e original da ascese cf. nossas reflexões: C. H. do C. SILVA «A ascese na espiritualidade de S. Bento de Núrcia — Do valor rítmico da vida monástica segundo a 'Regula'», in: *Didaskalia*, X(1980), p. 245 e n. 7; p. 270 e n. 106; (e quanto aos 'excessos' ascéticos *vide* bibliografia, *ibid.* p. 281, n. 149).

Sobre a pretensão de uma 'teologia mística' cf. B. JIMENEZ DUQUE, *Teología de la mística*, Madrid, ed. Cat., 1963; LUCIEN-MARIE DE SAINT-JOSEPH, «Structure de l'expérience mystique» in: *Structures et liberté*, (Et. Carmélitaines) Bruges, 1958, pp. 253-273; quanto à ligação entre a «teologia» ascética e a mística, numa «teologia» ascético-mística cf. Ad. TANQUERREY, *Précis de théologie ascétique et mystique*, Paris, 1923 e CRISÓGONO DE JESUS SACRAMENTADO, *Compendio de ascética y mística*, Madrid, 1933 (trad. em latim, Turín, 1935), obra em que ainda se divide em duas partes (ascética e mística) a iniciação à vida interior e com os três graus clássicos cada: *purificatio*, *illuminatio* e *unio*; veja-se ainda a posição de outro carmelita GABRIEL DE SANTA-MARIA MAGDALENA, in: *DS*, t. VI, cols. 8-14.

Para a discussão histórica das relações entre ascética e mística cf. ainda J. de GUIBERT, art. «Ascétique», in: *DS*, t. I, cols. 1010-1017, sobretudo cols. 1010-1011 (*théologie ascétique*) e cols. 1011-1014 (*ascétique et mystique*).

⁸⁵ Cf. M. VILLER e M. OLPHE-GALLIARD, art. «Ascèse», in: *DS*, t. I cols. 936 e segs., sobretudo 968-976 (sobre as origens da ascese monástica e seus excessos); também J. de GUIBERT, *ibid.*, cols. 998 e segs.. Cf. *supra*, n. 84. Sobre a doutrina ascética entre os carmelitas e a partir da reforma teresiana, cf. *ibid.*, cols. 983 e segs.; Fr. FRANÇOIS DE SAINTE-MARIE, «La pénitence corporelle au carmel, de Sainte Thérèse d'Ávila à Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus», in: *Vár. auts.*, *L'ascèse chrétienne et l'homme contemporain*, Paris, Cerf, 1951. Vejam-se ainda as

mesmo quando muito doente, incrédula da medicina humana, cumpre escrupulosamente o preceituário dos médicos, que na época não era dos mais fáceis ou benévolos. Obedece aos cuidados que seu pai lhe proporciona através da afamada curandeira de Becedas, e, sempre voltada para o Céu, mesmo quando aspira a uma morte libertadora em Deus, não é mórbida a sua atitude, não se comprazendo na doença como tal⁸⁶.

Na poesia de Santa Teresa, e na sua obra, encontra-se muitas vezes o suspiro pela morte, mas não é a morte de desagregação e de doença, antes a morte pelo amor — o «morrer de amor», como se manifesta na imagem paradoxal e na sensualidade transfigurada da descrição amante que Santa Teresa faz da sua própria transverberação mística⁸⁷.

Mas qual foi, afinal, a doença um tanto misteriosa que deixou marca ao longo da vida de Santa Teresa e que teve um desenlace tão grave entre os seus 24 e 27 anos de idade?

mitigações de penitências de superrogação na Regra carmelita reformada por Santa Teresa de Jesus, embora, por outro lado, se estabeleça nela a necessidade de uma autêntica austeridade ascético-moral: comparem-se a «Regra primitiva» (in: Fr. FRANÇOIS DE SAINTE-MARIE, (ed.), *Les plus vieux textes du Carmel*, Paris, Du Seuil, 1955, pp. 85 e segs.) e a «Regra do Carmelo» (in: Fr. FRANÇOIS DE SAINTE-MARIE (ed.), *La Règle du Carmel et son esprit*, Paris, Seuil, 1949, pp. 13-25). Sobre a psicopatologia ascética cf. A. WILLWOLL, S. J., art. «Ascèse»: IV-Psychologie de l'ascèse», in: *DS*, t. I, cols., 1009-1010 (com bibliografia especializada).

Quanto ao 'caso' ascético de St.^a Teresa cf. A. SENRA VARELA, «La enfermedad de Santa Teresa de Jesús», in: *Rev. de Espiritualidad*, 41(1982), p. 602; e M. AUCLAIR, *La vie de Sainte Thérèse d'Avila*, p. 51 e segs.. Cf. ainda EMMANUEL DE LA VIERGE, *L'ascèse de Sainte Thérèse d'Avila*, e BLAS DE JESÚS, O.C.D., *Ascética teresiana: estudio positivo de la doctrina ascética en Santa Teresa de Jesús*, Burgos, 1960.

Cf. V, 13, 4-5: «Siempre la humildad delante para entender que no han de venir estas fuerzas de las nuestras; mas es menester entendamos cómo ha de ser esta humildad, porque creo el demonio hace mucho daño para no ir muy adelante gente que tiene oración, con hacerlos entender mal de la humildad, haciendo que nos parezca soberbia tener grandes deseos y querer imitar a los santos y desear ser mártires (...). No sería bien si una persona flaca y enferma se pusiese en muchos ayunos y penitencias ásperas, yéndose a un desierto, adonde ni pudiese dormir, ni tuviese qué comer (...)»(5) Paréceme agora a mí esta manera de caminar, un querer concertar cuerpo y alma para no perder acá el descanso y gozar allá de Dios» (sublinhados nossos). Cf. também C, 13, 1 e segs.. Compare-se com a «escada» dos graus da *humilitas* na Regla (cap. 7) de S. Bento.

⁸⁶ Cf. V, 4, 4; 5, 7-8 e 6, 1 e segs.. Ainda A. SENRA VARELA, «La enfermedad de Santa Teresa de Jesús», in: *Rev. de Espiritualidad*, 41 (1982), pp. 601-612. Escute-se ainda a seguinte reflexão crítica de H. BERGSON sobre o afrontamento da experiência mística e da doença: «Quand on prend ainsi à son terme l'évolution intérieure des grands mystiques on se demande comment ils ont pu être assimilés à des malades. (...) Il y a pourtant une santé intellectuelle (...) Elle se manifeste par le goût de l'action, la faculté de s'adapter et de se réadapter aux circonstances, la fermeté jointe à la souplesse, le discernement prophétique du possible et de l'impossible, un esprit de simplicité qui triomphe des complications, enfin un bon sens supérieur». (H. BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 241, in: *Oeuvres*, ed. du Cent., Paris, P.U.F., 1963², p. 1169).

⁸⁷ EFREN DE LA MADRE DE DIOS e O. STEGGINK, *Tiempo y Vida de Santa Teresa*, pp. 124-126.

Os investigadores, também médicos e psiquiatras que se basearam nos vários dados disponíveis, sobretudo das descrições minuciosas que Santa Teresa deixa na sua *Vida*, a partir de sintomas vários tenderam a concluir, numa perspectiva de redutor positivismo, pelo diagnóstico de uma histeria ou de uma epilepsia⁸⁸. Investigadores mais recentes ultrapassaram os rótulos psiquiátricos de histeria, epilepsia, e outros, e procuraram o quadro clínico de um diagnóstico de brucelose meningítica, baseados, aliás, no dado corrente de que se consumia com frequência queijo de cabra na região de Ávila, e que eram frequentes as febres de malta⁸⁹. Só este diagnóstico pareceria poder permitir uma compreensão, não apenas das febres prolongadas, como do estado comatoso profundo precipitado, porventura, pelas purgas frequentes feitas aquando do tratamento em Becedas, e da tendência lipotímica a que a própria constituição física da Santa pareceria predisposta, donde os frequentes desmaios do início da sua vida conventual⁹⁰.

Independentemente da discussão da matéria médica que aqui não cabe, nem por demais importa, interessa notar que a paralisia

⁸⁸ E a propósito da *histeria* no caso de Santa Teresa cf. as memórias científicas positivistas das investigações nesta matéria do final do século: G. HAHN, S. I., *Les phénomènes hystériques et les révélations de Sainte Thérèse...*, Bruxelles, A. Vromant, 1883 (também in: *Rev. des questions scientifiques*, 1883) (obra condensada e respondida pelas seguintes): A. TOUTOUDE, *Lettre adressée au R. P. Hahn, S. J., à l'occasion de son mémoire intitulé: Les phénomènes hystériques et les révélations de Sainte Thérèse*, Paris, Impr. de l'Oeuvre S. Paul, 1885; Louis de SAN, *Étude pathologique-théologique sur Sainte Thérèse, réponse au mémoire du P. Hahn*, Louvain/Paris, C. Ponteyn/F. Festschin, 1886; GRÉGOIRE DE SAINT-JOSEPH, O.C.D., *Étude pathologico-théologique sur Sainte Thérèse (Réponse au Mémoire du P. Hahn)*, Lyon, 1895; Id., *La prétendue hystérie de Sainte Thérèse (Réponse au Docteur Perales y Gutiérrez, prof. de F. de Méd. de Granade)*, Lyon, Libr. Cathol., 1895; cf. ainda, alargando o leque da questão da nevrose e das doenças psíquicas (epilepsia, esquizofrenia, etc.) J. MARÉCHAL, *Études sur la psychologie des mystiques*, ed. cit., pp. 247 e segs.; R. NOVOA SANTOS, *Patografía de Santa Teresa de Jesús y El Instituto de la Muerte*, Madrid, Morata, 1932; J. M. POVEDA ARIÑO, «Enfermedades y Misticismo de Santa Teresa», in: *Rev. de Espiritualidad*, 22(1963), pp. 251-266; C. FERNANDEZ-RUIZ, «Medicina y Médicos en la Vida y en la Obra de Santa Teresa de Jesús», in: *Rev. de Espiritualidad*, 23(1964), pp. 186-209.

⁸⁹ «Consideramos que la causa más probable que puede explicarnos todo este cuadro clínico es la brucelosis o fiebre de Malta, agravada por el tratamiento con purgantes, que propició la complicación de neuro-brucelosis» (Cf. A. SENRA VARELA, «La enfermedad de Santa Teresa de Jesús» in: *Rev. de Espiritualidad*, 41(1982), pp. 611-612). Para a crítica, feita por este mesmo catedrático de patologia geral, às teses de NOVOA SANTOS, FERNANDEZ-RUIZ, POVEDA-ARIÑO e LÓPEZ IBOR, S. J. («Ideas de St.ª Teresa sobre la Melancolía», ed. cit. *supra*, n. 62) (*Vide* bibliografía respectiva em nota anterior), cf. *ibid.*, pp. 610 e segs..

⁹⁰ Cf. V, 4, 4: «La mudanza de la vida y de los manjares me hizo daño a la salud, que aunque el contento era mucho, no bastó. Comenzáronme a crecer los desmayos, y diome un mal de corazón tan grandísimo que ponía espanto a quien le veía, y otros muchos males juntos, (...); V, 5, 8-9: «Díome aquella noche un parajismo, qui me duró estar sin ningún sentido cuatro días, poco menos (...); e ainda, V, 6, 1; cf. A. SENRA VARELA, *id.*, p. 602 e segs..

de cerca de três anos que se segue a esta crise mais grave corresponde ainda bem às sequelas de uma meningite de origem infecciosa que se tenha progressivamente curado⁹¹. Mas o que importa notar são os esforços que Santa Teresa faz, no *acmé* dessa sua condição tão diminuída, para o movimento, para a saúde, e para a vida. Desde a mobilidade reduzida ao movimento de um único dedo e das grandes dificuldades em sequer beber líquidos, em se alimentar, etc., até ao momento já considerado uma vitória, em que consegue andar com as mãos no chão, vai um percurso de muitos meses acompanhados de oração⁹². E, enfim, quando *ex abrupto*, e perante a oração de incessante pedido de cura, veementemente dirigida a S. José, se dá o restabelecimento da posição erecta, do movimento normal, e da saúde irradiante do seu corpo, todo o convento, e naturalmente toda a medicina da época, clama por milagre⁹³. Santa Teresa não abandonará esta mesma interpretação na devoção que se confirma, uma vez por todas, a S. José, que aliás vai dar nome ao primeiro convento da reforma carmelita teresiana⁹⁴.

No entanto, se se pretender ver mais de perto a condição da paralisia, que aliás deixará sequelas na vida de maturidade e

⁹¹ Cf. A. SENRA VARELA, *ibid.*, p. 608: «(...) la meningo-encefalitis brucelósica o neurobrucelosis, que aún siendo muy grave, pudo haber curado espontáneamente y esto ha sucedido en algunos casos publicados en las últimas décadas (...); *ibid.*, p. 609: «Los síndromes de neurobrucelosis se suelen acompañar de radiculoneuritis, los cuales son los que originaron los dolores intensos de localizaciones múltiples, (...) e las parálisis (...).»

⁹² Cf. V, 6, 1: «(...) toda encogida, hecha un ovillo — porque en esto paró el tormento de aquellos días —, sin poderme menear, ni pie, ni mano; ni cabeza, más que si estuviera muerta, si no me meneaban; sólo un dedo me parece podía manear de la mano derecha»; *ibid.*, 2: «Digo que estar así me duró más de ocho meses; el estar tullida, aunque iba mejorando, casi tres años. Cuando comencé a andar a gatas, alabava a Dios (...).»

⁹³ Cf. V, 6, 6: «Comencé a hacer devociones de misas y cosas muy apropiadas de oraciones (...) y tomé por abogado y señor a el glorioso San Josef, y encomendéme mucho a él», cf. también *ibid.*, 6, 7-9. Cf. M. AUCLAIR, *La Vie de Sainte Thérèse d'Avila*, pp. 59-62.

⁹⁴ Cf. V, 6, 7: «Querría yo persuadir a todos fuesen devotos de este glorioso Santo, por la gran espiencia que tengo de los bienes que alcanza de Dios (...); CC, 28 e 63; V, 32, 11: «haciéndome [Su Majestad = el Señor] grandes promesas de que no se dejaría de hacer el monesterio, y que se servía mucho en él, y que se llamase San Josef, (...)». Cf. *supra*, n. 48.

A oração de intercessão a S. José poderia Santa Teresa tê-la aprendido do apêndice à obra de Fr. BERNARDINO DE LAREDO, *Subida del Monte Sión*, (in: *Místicos Franciscanos Españoles*, Madrid, ed. Catol., B.A.C. n.º 44, 1948, t. II, pp. 28 e segs.): a *Josefina*. «Cuando por vez primera leíamos la *Josefina*, de fray Bernardino, comprendimos al punto la devoción entusiasta de Santa Teresa al excelso patriarca». (Fr. Juan BAUTISTA GOMES, O.F.M., «Introducción» a Fray BERNARDINO DE LAREDO, «Subida del Monte Sión», in: *Místicos franciscanos españoles*, t. II, p. 20); EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS, O.C.D., «Posibles influencias josefinas ambientales en Santa Teresa», in: *Estudios Josefinos*, (Valladolid), XVIII, (1964), pp. 243-250; J. A. CIFUENTES, O.F.M., «Influencias franciscanas en la devoción de Santa Teresa a San José», in: *Estudios Josefinos*, XVIII (1964), pp. 251-300; FRANCISCO BRANDLE, O.C.D., «Imagen Biblia de San José en Santa Teresa», in: *Estudios Josefinos*, XXXVI (1982), 72, pp. 283-300. Veja-se ainda MARIE-JOSEPH DU SACRÉ-COEUR, «Le culte de Saint Joseph et le Carmel», in: *Études Carmélitaines*, 1(1911), pp. 82 e segs..

de velhice da Santa, de dificuldades de escrita, de frequentes dores de cabeça, de inusitados cansaços, etc., no seu relacionamento com o modo dessa vida orante começa-se a compreender que o próprio corpo se torna, desse modo excepcional, um campo de aprendizagem, como que *ab initio* dos seus próprios movimentos, das suas funções, e da sua sujeição a uma vida psíquica agora totalmente diversa, porque proposta a partir do caminho espiritual de uma oração purificatória de recolhimento ou de contemplação⁹⁵.

É que essa consciência diversa, dramatizada até ao limite na condição sofredora máxima de Santa Teresa, realiza por si mesma a disponibilidade, que desenlaça a incapacidade física, e promove por via da própria oração o que, de modo ainda projectivo, se remete para a consequência intercessora do seu efeito, através da devoção a S. José. Não que se denegue o significado mais profundo desta intercessão, como aliás das imagens e visões intercessoras das devoções que vão pautando o percurso espiritual da Santa de Ávila, seja S. José falador, como ela diz, seja Santa Clara, seja o colóquio com S. Pedro de Alcântara já então falecido, seja a visão da Virgem ou do próprio Jesus. O que se pretende é, entretanto, mostrar que a condição de consciência do exercício esforçado e dramático de quem assim ora, desde logo antecipa na oração o que, na psicologia religiosa e na fenomenologia do sagrado, ganha nome e forma na estruturação das linhagens místicas e das imagens da devoção e da intercessão⁹⁶.

⁹⁵ «Las cefaleas y otros dolores que ha presentado a lo largo de su vida son debidos a las cicatrices residuales. La parlesía que la Santa nos refiere en su Carta 314 (3-IV-1580) corresponde a la que denominamos parálisis agitante o parkinsonismo post-encefáltico; pero hay que admitir que a su edad — sessenta y cinco años — puede ser un proceso idiopático o enfermedad de Parkinson» (A. SENRA VARELA, *La enfermedad de Santa Teresa*, in: *Rev. de Espiritualidad*, 41(1982), p. 609). Sobre a oração de recolhimento, aprendida em FRANCISCO DE OSUNA (*Tercer abecedario espiritual*), e praticada ao longo de toda a sua doença, cf. *infra*, pp. 163-166 e ns. 135 e 145.

Pretende-se, pois, tomar aqui em paralelo as práticas ascéticas tradicionais, jejuns, abstinências, austeridades, privações, etc. com esta ascese incarnada pelo sofrimento da doença física e sublinhar o seu carácter purificatório e autenticamente penitencial. Cf. nossas reflexões: C. H. do C. SILVA, «A ascese na espiritualidade de S. Bento de Núrcia — Do valor rítmico da vida monástica segundo a «Regula», in: *Didaskalia*, X, (1980), p. 275; e Id., «O homem cristão e a penitência», in: *Itinerarium*, XXV (1979) n.º 104, pp. 208-222; cf. também, *supra*, ns. 84 e 85.

⁹⁶ Cf. MAURÍCIO MARTÍN DEL BLANCO, O.C.D., *Visiones místicas de Santa Teresa de Jesús*, Burgos, Monte Carmelo, 1969; e veja-se ainda Michel FLORISOONE, *Esthétique et Mystique d'après Sainte Thérèse d'Avila et Saint Jean de la Croix*, Paris, Seuil (La Vigne du Carmel), 1956; EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS e O. STEGGINK, *Tiempo y Vida de Santa Teresa*, pp. 117 e segs.: «Visiones y Censuras».

A «lógica» da oração é a da antecipação do efeito na causa, não por um absurdo, mas pela consciência de uma *operação passiva*: «Pour pàtir Dieu, comme ce mot le signifie, il faut que

De qualquer modo, a doença de Santa Teresa é o momento inicial que acompanha uma prática de oração, já não vocálica apenas, mas, seguindo doutrina de recolhimento do manual de oração que era o *Terceiro Abecedário Espiritual* de Francisco de Osuna o qual providencialmente lhe fora dado por seu tio a caminho de Becedas⁹⁷. Como se verá, esta obra essencialmente prática introduz a *oração de recolhimento e de quietude*, detonando o autêntico caminho para uma segura interioridade, e vem a constituir, segundo a própria declaração de Santa Teresa, o Mestre da sua vida interior durante mais de vinte anos, depois complementado por outras obras e por outros contactos humanos que lhe serviram de direcção espiritual⁹⁸.

É através desta obra que Santa Teresa ganha as forças psíquicas que lhe revigoram também a saúde física do corpo, na constante vigilância de si própria, na passagem da meditação aos estados de quietude e de recolhimento, afinal, nesse despojamento, nessa simplificação total da vida psíquica a que hoje, de outro modo, a anti-psiquiatria, a pedagogia não directiva, e as formas orientalistas da libertação psíquica e do mental se referem também⁹⁹. É nessa simplificação que se descobre o fito último da ascese que elimina o resíduo da doença, também resíduo talvez indirecto de um psiquismo mal vivido na frívola e vaidosa juventude, criando

Dieu agisse. Ce qui est essentiellement et spécifiquement mystique, c'est donc l'*infus*, l'apport gracieux, l'opération initiatrice de Dieu considérée non plus dans l'idée anthropomorphique que nous pouvons nous en faire pour nous tonifier, mais dans la réalité naturellement inviolable de sa libre intervention» (M. BLONDEL, in: *Bulletin de la Société française de Philosophie* (1925), p. 87). Sobre o estatuto das imagens devocionais e do culto de intercessão, cf. *infra*, pp. 178, 232 e 244, e ns. 168, 301 e 333.

⁹⁷ Cf. V, 4, 6: «Cuando iba, me dio aquel tío mío [Pedro Sánchez de Cepeda] — que tengo dicho que estava en el camino — un libro; llámase «Tercer Abecedario», que trata de enseñar oración de recogimiento; (...) y así holguéme mucho con él [el libro de oración], y determinéme a seguir aquel camino con todas mis fuerzas; (...)». Sobre o «Tercer Abecedario Espiritual» de OSUNA, cf. MELQUÍADES ANDRÉS, «Introducción general» a FRANCISCO DE OSUNA, *Tercer Abec. Espfr.*, pp. 3-117.

Sobre este autor franciscano a obra fundamental é ainda a do Pde. Fidèle de Ros, O.F.M. Cap., *Un Maître de St. Thérèse de Père François d'Osuna*, Paris, Beauchesne, 1936.

⁹⁸ Cf. V, 4, 6-9. Sobretudo 4, 6: «(...) y gustava de leer, comencé a tener ratos de soledad, y a confesarme a menudo, y comenzar aquel camino, *teniendo a aquel libro* [«Tercer Abecedario»] *por maestro*; porque yo no hallé maestro — digo confesor que me entendiese —, aunque le busqué, en veinte años después de esto que digo, (...)». Quanto aos outros textos e contactos espirituais de S. Teresa, cf. *infra*, pp. 152 e 176 e ns. 114 e 162.

⁹⁹ Cf. as orientações de Carl R. ROGERS retomadas aliás em estudo recente a propósito da espiritualidade Carmelita: Kevin Gerald CULLIGAN, O.C.D., «Toward a contemporary model of Spiritual direction: A comparative study of Saint John of the Cross and Carl R. Rogers», in: *Ephemerides Carmeliticae*, vol. XXX-1 (1980), pp. 30-39; Noutra perspectiva cf. Antonio VÁSQUEZ FERNÁNDEZ, «Notas para una lectura de las 'Moradas' de Santa Teresa desde la psicología profunda», in: *Rev. de Espiritualidad*, 41(1982), pp. 463-530. Quanto a uma aproximação e diálogo com as técnicas de meditação «orientais», cf. *infra* ns. 146 e 160.

assim aquele espaço de disponibilidade para que a ele advenha a Graça de Deus, e nele se faça segundo a Sua vontade. É, numa palavra, o *fiat* de Maria e o sentido radical da fecundidade da vida contemplativa, segundo o ensinamento de Jesus, a 'parte melhor' preferida por Maria em relação a Marta¹⁰⁰.

A partir daqui, os estados doentios, as canserias e as dificuldades até à própria morte, vão ser como que o diálogo maduro da mulher que conhece o seu corpo, que o sofre, mas que o domina, assim como S. Francisco de Assis «ao seu irmão burro». A unidade psicossomática e espiritualizada estava já conseguida, e o que primitivamente seriam apenas dons e graças visíveis num plano psíquico, tornam-se agora também visíveis num plano incarnado e manifesto aos sentidos exteriores. Ora, considerar que este ritmo seja entendível na consequência nosológica de uma doença e de um desequilíbrio é, afinal, confundir o carácter excepcional dos dons místicos, com a mediocridade de um critério de normalidade que se afere por uma abstracta maioria quantitativa.

Aliás, importa sobremaneira valorizar este sentido incarnacional da Graça e do Dom místico, não na dimensão de uma terapêutica sagrada, mas de uma *transfiguração espiritual objectiva*, realista, que não permita caracterizar o místico como um espiritualista absorto, mas antes, como no caso de Santa Teresa, tal a mulher de caridade pronta, de espírito decidido e pragmático que assumia em si o próprio amor místico, mesmo nos mais altos graus da vida orante e contemplativa. Daí que seja da maior importância a referência ao quadro que estrutura a topografia espiritual da vida de oração em Santa Teresa, na acepção de uma base de referência ascética, incarnacional, já não tanto física, no espaço do próprio convento, mas psíquica e mental, no âmbito da Espanha mística da época, e da inteligência de um caminho iluminativo socrático.

¹⁰⁰ Cf. V, 2, 2: «Comencé a traer galas y a desear contentar en parecer bien, con mucho cuidado de manos y cavello, y olores y todas las vanidades que en esto podía tener, que eran hartas, por ser muy curiosa». É seguindo a instrução de Fr. de Osuna (*Tercer Abeced. Espir.* IV, 1, ed. cit., pp. 192): «Desembaraza el corazón, y vacía tudo lo criado», que faz o 'vacío', ou cria a disponibilidade, «no pensar nada», na qual se manifesta a graça divina. Cf. FR. DE OSUNA, *id.*, p. 419: «(...) porque si cuando el Señor dijo a Marta que *Marta habla escogido la muy buena parte*, le dijera Marta que no cesaba de orar el que no cesaba de bien obrar, como ella, pudiérale replicar y responder el Señor que verdad era; empero que con más atención oraba el que no se ocupaba sino en un solo Dios que no el que se turbaba acerca de muchas cosas, como ella» (sublinhado nosso; cf. *Lc.* 10: 38-42). (A vida contemplativa como «la mejor parte» é o lema da própria espiritualidade carmelita, sem prejuízo do sentido caritativo e prático da sua acção pastoral).

3. Fontes e paralelos da oração teresiana

Contrariamente a uma paz que se supõe caracterizar a vida de oração e de contemplação, é no meio de muitas lutas e pela constante tensão, a um tempo sofredora e amante, que se desenvolve a própria realidade de um encontro psicológico e espiritual¹⁰¹. Isto é, trata-se de um caminho de grandes lutas em que Santa Teresa combate contra si mesma no convento, até à doença, e depois da grande crise, ultrapassando a dor e o corpo, experimentando já um «outro corpo» e outros sentidos de que se reveste nesse combate como que de Jacob e do Anjo, no avesso do resíduo da tentação que é esse 'parto' espiritual místico¹⁰².

Tal como S. Paulo, no caminho de Damas, esse 'revestimento em Cristo' não supõe uma coerente ordem de gratidão, mas, pelo contrário, a consciência dramática pela segura da oração, ou pela

¹⁰¹ Não se pode aceitar a caracterização demasiado 'filosófica' e serena que faz, do místico, M. BLONDEL, «Le problème de la Mystique», in: «Qu'est ce que la mystique?», (*Cahiers de la Nouvelle Journée*, 3), p. 61-62: «Au spectateur étranger, (le mystique) peut apparaître comme un exalté ou un insensible, dans la fournaise du zèle ou dans les glaces de l'abnégation: en réalité il est le plus calme et le plus tendre, (...)». Seria esquecer a vivacidade das experiências de luta, ou combate espiritual, como na tradição monástica (ἀόρατος πολεμός) cf. G. M. COLOMBÁS, O.S.B., «La espiritualidad del monacato primitivo», in: *Hist. de la Espiritualidad*, B. JIMÉNEZ DUQUE e L. SALA BALUST (dirs.), *A-Espiritualidad Católica*, 1, Barcelona, Juan Flors ed., 1969, pp. 497 e segs., sobretudo, pp. 558 e segs..

¹⁰² É, por um lado, como conta Marcelle AUCLAIR, (*La Vie de S. Thérèse d'Avile*, p. 53): «La violence que Teresa de Ahumada s'était faite pour entrer au convent lui avait valu sa première crise; à l'Incarnation, elle ne vit que ses défaillances: alors que certain de ses compagnes s'élevaient jusqu'à l'oraison de contemplation, elle s'efforçait de les suivre, et ne parvenait même pas à méditer sans distractions; son entendement se refusait à s'arrêter longuement sur le même sujet; elle insistait, bien qu'il s'ensuivit une grande tension nerveuse, et qu'elle sentit que «cet entêtement nuisait à sa santé» les colères qu'elle prit contre elle-même, les pénitences qu'elle s'imposa, l'acharnement qu'elle mit à se vaincre, les crises de dépression au cours desquelles «la plus petite chose lui causait de grands tourments», l'excès de jeûnes, des veilles, et enfin, l'appel à grands cris de la souffrance expiatrice, provoquèrent la seconde crise: la maladie (...)».

Por outro lado, trata-se já de uma conquista espiritual, por meio da oração e do método de Osuna: Cf. V, 4, 9: «(...) jamás osava comenzar a tener oración sin un libro; que tanto tenía mi alma estar sin él en oración, como si con mucha gente fuera a pelear». É, deste período, que as expressões 'lutas', 'combates', 'esforços' e 'penas' são mais utilizadas pela Santa, aliás como nas comparações ao longo do C, cf. M. AUCLAIR, *ibid.*, p. 57. Cf. ainda V, 8, 3: «Ansí que, si no fue el año que tengo dicho, en veinte ocho años que ha que comencé oración, más de los deciocho pasé esta batalla y contienda de tratar con Dios y con el mundo. Los demás que ahora me quedan por decir, mudóse la causa de la guerra, aunque no ha sido pequeña; (...)». É, conclusiva, desta transfiguração mística a advertência contida na MC (= *Meditaciones sobre los Cantares*, in: *Obras*, ed. cit., p. 337-338), 2, 1-3: «Dios os libre de muchas maneras de paz que tienen los mundanos; nunca Dios nos la deje provar, que es para guerra perpetua (...)». «(...) Es ansí que no me turba alma quando la [alma] veo con grandísimas tentaciones; (...) y si la veo andar siempre quieta y sin ninguna guerra — (...) siempre me train con miedo, nunca acabo de asgurarme y provarlas y tentarlas yo, si puedo, y ya no lo hace el demonio, para que vean lo que son».

própria ingratidão que Santa Teresa sente vivamente perante os favores da oração¹⁰³.

Mais do que procurar justificações para o modo como a Santa de Ávila veio a experimentar esse *drama orante*, que se exprime também na dramatização activa e criativa da reforma do Carmelo numa ordem de influências históricas, ou de suportes e antecedentes espirituais que atenuem a erupção da sua experiência orante, importa reabsorver as fontes e os paralelos da experiência espiritual, de dentro, ou a partir da própria experiência teresiana¹⁰⁴.

De facto, Teresa aparece como alguém que não sabe orar, e que confessa as perplexidades e dificuldades de meditar a seu tio, o qual lhe faculta o *Abecedário Espiritual* de Osuna, que, como já se disse, iria passar a constituir uma autêntica *orientação* na sua vida espiritual¹⁰⁵. Além disso, Santa Teresa dá os primeiros passos na vida orante com

¹⁰³ Cf. V, 8, 4: «Pues para lo que he tanto contado esto es, como he ya dicho, para que se vea la misericordia de Dios y mi ingratitud; lo otro para que se entienda el gran bien que hace Dios a un alma que la dispone para tener oración con voluntad (...); V, 8, 1-2: «(...) querría me aborreciesen los que esto leyesen de ver un alma tan pertinaz y ingrata con quien tantas mercedes le ha hecho; y quisiera tener licencia para decir las muchas veces que en este tiempo falté a Dios. Por estar arrimada a esta fuerte coluna de la oración pasé este mar tempestuoso casi veinte años con estas caídas. Y con levantarme y mal — pues tornava a caer — y en vida tan baja de perfección, que ningún caso casi hacía de pecados veniales, y los mortales, aunque los temía, no como había de ser, pues no me apartava de los peligros, sé decir que es una de las vidas penosas que me parece se puede imaginar; porque ni yo gozava de Dios, ni traía contento en el mundo»; cf. ainda M. AUCLAIR, *ibid.*, pp. 65 e segs. e sobretudo EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS e O. STEGGINK, *Tiempo y Vida de Santa Teresa*, pp. 96 e segs..

¹⁰⁴ Bastará lembrar as dificuldades surgidas entre os Calçados e os Descalços desde as primeiras fundações, sob a reforma teresiana: Cf. M. AUCLAIR, *Vie de S. Thérèse d'Avila*, p. 229 e segs.; EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS e O. STEGGINK, *Tiempo y Vida de Santa Teresa*, pp. 272 e segs. e 447 e segs.. Tenham-se em conta as suspeitas de erasmismo e de alumbadismo da Inquisição na época. Quanto ao *drama interior* e à sua originalidade cf. ainda V, 8, 5: «De lo que yo tengo espiriencia puedo decir (...)», *et passim*. Cf. ainda Marcel LÉPÉE, *Saint Thérèse d'Avila — Le réalisme chrétien*, pp. 128 e segs..

¹⁰⁵ Foi Pedro Sánchez de Cepeda, seu tio, que lhe ofereceu a 1.ª edição do «Terceiro Abecedario» de Osuna, saída em Toledo em 1527. O exemplar utilizado pela Santa conserva-se no Convento de S. José de Ávila, com vários parágrafos sublinhados e notas marginais, e é da maior importância para o estudo da relação do encontro espiritual entre ambos os autores místicos. Infelizmente não nos foi ainda possível ter acesso a esta documentação, embora para uma aproximação e estudo de paralelos entre Francisco de Osuna e S. Teresa possa ser útil consultar a edição inglesa: *The Third Spiritual Alphabet* (trad. por um Beneditino de Stanbrook), London, 1931 e 1948 em que se contém um índice de passos teresianos relativos ao «Tercer Abecedario». Cf. V, 4, 6: «(...) y puesto que este primer año había leído buenos libros (...) no sabía cómo proceder en oración, ni cómo recogerme, y así holguéme mucho con él, y determinéme a seguir aquel camino con todas mis fuerzas; (...) y començar aquel camino tiniendo a aquel libro por maestro (...)» cf. FIDÉLE ROS, O.F.M. Cap., *Un Maître de Ste. Thérèse. Le Père François d'Osuna*, ed. cit., p. 102: «Le livre reflète bien les préoccupations de l'époque (...) l'appel général à la contemplation, le «rien penser», le parallèle entre l'exercice de la Passion et celui du recueillement (...)» cf. EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS e O. STEGGINK, *Tiempo y Vida de Santa Teresa*, pp. 71 e segs..

a máxima atenção e de forma sempre muito simples, sem qualquer propensão meditativa filosófica, ou especulativa e teológica¹⁰⁶. Dir-se-ia até que certa limitação intelectual, no sentido lógico, beneficiou muito o *uso metódico e essencialmente prático* em que Santa Teresa traduziu o exercício ainda um tanto retoricamente descrito dos diversos passos da oração de quietude na obra de Francisco de Osuna¹⁰⁷.

¹⁰⁶ Cf. *Obras de Santa Teresa*, ed. crít. P. Silverio de Santa Teresa, t. IV, pp. IX-X, cit. Jeronimo Gracián de la Madre de Dios. Cf. também, C, 25, 4, Veja-se ainda a síntese de Jacques CHEVALIER, *Hist. de la Pensée*, t. 2 — *La Pensée Chrétienne*, pp. 669 e segs. e a nota apreciativa de Antonio ROYO MARIN, *Los Grandes Maestros de la Vida Espiritual, Historia de la espiritualidad cristiana*, Madrid, Ed. Católica, B.A.C., n.º 347, 1973, p. 328: «Psicología, no Filosofía — Una de las particularidades más características de la mística teresiana es su carácter marcadamente psicológico, desprovisto de toda teoría filosófica. Teresa cuenta lo que experimenta, describe lo que pasa en su alma. No intenta explicar por la filosofía en qué consiste la unión mística. Jamás la menor incursión a la metafísica; permanece siempre en la psicología más estricta». Apesar disto não se pode esquecer que Santa Teresa tinha tido uma educação e cultura literária de algum modo excepcional para as raparigas da sua época. Cf. L. OECHSLIN, *L'intuition mystique de Sainte Thérèse*, Paris, P.U.F., 1946, pp. 6-7. Cf. ainda, Rodolphe HOORNAERT, *Sainte Thérèse écrivain, Son milieu, ses facultés, son oeuvre*, Paris/Lille/Bruges, Desclée de Brouwer, 1922, reed. Bruxelles, ed. Univers., 1940; G. ETCHEGOYEN, *L'amour divin, Essai sur les Sources de Sainte Thérèse*, Burdeos, 1923; FIDÈLE DE ROS, *op. cit.*, pp. 617-625.

¹⁰⁷ Embora não se encontre na Santa de Ávila a estruturação lógica das suas obras de forma sistémica, como *Tratados* de oração, essa limitação não significa menor atenção, quer ao valor do intelecto, quer a um seu diferente uso *metódico e narrativo*. Veja-se a conta em que Santa Teresa tem os «letrados» (cf. V, 5, 3; 28, 6; CC. 4, 6; 4M; 9, 11; V, 13, 16 *et passim*), o que reflecte, aliás, o seu próprio amor às Letras e à Cultura intelectual.

Ora, apesar de ter ficado demonstrado a partir da obra de R. HOORNAERT, *Sainte Thérèse écrivain. Son milieu, ses facultés, son oeuvre*, também dos estudos de Aniceto de CASTROALBARRÁN (*Estudio de las causas que concurrieron a la formación literaria moral y mística de Santa Teresa y examen crítico de los libros que manejó*, Madrid, 1923); Id., *Las lecturas de Santa Teresa*, Madrid, 1925); e de Carmen CONDE («Sobre la escritura de Santa Teresa y su amor a las letras, in: *Rev. de Espiritualidad*, 22, (1963), pp. 348-358), entre outros, que Santa Teresa recebeu uma instrução cultural e intelectual superior à das raparigas do seu tempo de que seriam sintomáticos os seus interesses (V, 1, 1; 4, 6, ...), (cf. L. OECHSLIN, *L'intuition mystique de Sainte Thérèse*, pp. 5 e segs.: «La formation de Sainte Thérèse de Jesus»), é numa perspectiva de extraordinária humildade que St^a. Teresa descreverá a experiência metódica da oração, sugerida pela obra de Osuna. Queixando-se St^a. Teresa da sua má memória, utiliza em vários passos da sua obra (especialmente no *Libro de la Vida*, no *Camino de Perfección* e nas *Moradas*) imagens que permitem hierarquizar e conduzir de modo metódico a descrição das várias fases do caminho de interioridade e de oração. Coincidindo totalmente com Francisco de Osuna na sobrevalorização do aspecto experiencial, como marca das várias fases deste processo, Santa Teresa diverge, entretanto, daquele mestre franciscano quanto a um modo de exposição em que utiliza uma sintaxe mais despojada e um estilo classicista mais sóbrio (cf. H. FLASCHE, «Syntaktische Untersuchungen zu Santa Teresa de Jesús», in: *Spanische Forschungen der Görresgesellschaft*, 15 (Münster i. W., 1960), pp. 151-174; SABINO DE JESUS, O.C.D. «Clasicismo literario de Santa Teresa de Jesús», in: *El Monte Carmelo* 15(1914), pp. 744, 782-5 e 852-4; *Ibid.*, 16(1915), 1, pp. 61-66 e 137-142) do que a da descrição literária, um tanto rebuscada, presente nos Abecedários espirituais. MELQUIADES ANDRÉS, «Intr. general» a F. OSUNA, *Tercer Abecedario Espiritual*, p. 28: «El estilo de Osuna como orador propende a la retórica (...). Las comparaciones y las imágenes se cuentan por centenares (...). Sobre o estilo do 'alfabeto espiritual', cf. L. de L. CALVERT, «Ideas and Style in the Spiritual Alphabets of Fr. de Osuna», in: *Bul. de Theol. Anc. et Médiév.* 11, (1970), 6, pp. 651 e segs., e vejam-se ainda Pedro SAINZ RODRIGUEZ, *Introducción a la historia de la*

Foi já suficientemente estudada, em investigações notáveis, a mestria espiritual de Francisco de Osuna, e também de um outro seu confrade franciscano, Bernardino de Laredo, reflectida na espiritualidade de Santa Teresa, e em torno destes autores e de outros contemporâneos, que constituem a renovação espiritual do século XVI na mística de Espanha, poder-se-iam reconstituir os grandes contrastes e as grandes exigências de uma via de interioridade, a muitos títulos tornada suspeita, e de que a própria Santa Teresa de Jesus, como também S. João da Cruz, irão sofrer as consequências¹⁰⁸. Porém,

literatura mística en España, Madrid, 1927, e MELQUIADES ANDRÉS, «Introducción general» a F. de Osuna, *Tercer Abecedario Espiritual*, ed. cit., pp. 36 e segs..

Apresenta-se esta diferença de estilo entre Osuna e S. Teresa a título ilustrativo, por exemplo, nos seguintes passos de tema comum: «Dos alas fueron dadas a nuestra ánima con que pudiese volar a Dios y a la soledumbre del recogimiento interior; en la cual soledumbre, según San Juan dice, recibe de Dios cebo y mantenimiento de gracia, y tiene lugar aparejado de la mano del Señor.

La dos alas principales de nuestra ánima son el entendimiento y la voluntad, las cuales le fueron dadas para que pudiese buscar el reposo en que la soledumbre del corazón se halla, de la mano de Dios proveído de todo lo necesario para henchir nuestro deseo y aparejado por su industria, que la nuestra no bastará (...).

Aunque esto es así, no deja de haber algunos que piensan y trabajan por alcanzar este reposo de contemplación, meneando la sinistra ala del entendimiento como quien rema con un solo remo para venir al reposado puerto, y quiere nadar con un brazo para salir a la orilla. A estos tales dice nuestra letra que no entendiendo, lo cual es usar la ala izquierda, mas gustando, lo qual es usar de la derecha, piensen alcanzar el reposo que desean» (FR. DE OSUNA, *Tercer Abecedario Espiritual*, 12, 1, ed. cit., p. 374); «Lo que ha de hacer el alma en los tiempos de esta quietud, no es más de con suavidad y sin ruido; llamo «ruído» andar con el entendimiento buscando muchas palabras y consideraciones para dar gracias de este beneficio y amontonar pecados suyos y faltas para ver que lo no merece. Todo esto se mueve aquí y representa el entendimiento, y bulle la memoria (que cierto estas potencias a mí me causan a ratos, que con tener poca memoria, no la puedo sojuzgar); la voluntad, con sosiego y cordura, entienda que no se negocia bien con Dios a fuerza de brazos, y que éstos son unos leños grandes puestos sin discreción para ahogar esta centella, y conózcalo, y con humildad diga: Señor, ¿qué puedo yo aquí?» (V, 15, 6).

Segundo MELQUIADES ANDRÉS, *op. cit.*, p. 28: «Falta un estudio sobre la propiedad literaria en el estilo de Osuna, así como sobre el influjo de la retórica clásica de las amplificaciones a base de acumulacionse verbales, de sinónimos y de sentencias paralelas».

¹⁰⁸ Cf. os estudos do P. Fidèle ROS, *Un maître de Sainte Thérèse. Le Frère François d'Osuna Sa vie, son oeuvre, sa doctrine spirituelle*, ed. cit.; Id., *Un inspirateur de Sainte Thérèse. Le frère Bernardino de Laredo*, Paris, Vrin, 1948. Para a história dos principais estudos parcelares feitos sobre Osuna, cf. MELQUIADES ANDRÉS, in: «Estudio Historico y Edición Crítica» de Francisco de OSUNA, *Tercer Abecedario Espiritual*, ed. cit., XIII-XIV e pp. 22 e segs.. Cf. V, 4, 6 e 23, 12.

Na ambiência espiritual da época não se pode esquecer Frei Luis de Leon, (cf. Alberto A. ROVEDA, *Fray Luis de Leon y Santa Teresa de Jesús. Dos Verbos y una Misma Oración*, Buenos Aires, El Ateneo, 1951); GARCÍA DE CISNEROS (*Exercitatoria de la Vida Espiritual*) e o começo da via espiritual inaciana. S. Teresa cita Frei ALONSO DE MADRID na *Arte de servir a Dios*, (cf. V, 12, 2; a edição que S. Teresa leu pode ter sido a de 1521 publicada em Sevilla, ou, quando muito, a de 1555 publicada em Alcalá: cf. ed. recente, in: *Místicos Franciscanos Españoles*, I, Madrid, Ed. Cat., B.A.C., n.º 38, 1948, pp. 85 e segs.); Vicente FERRER, no *Tractatus de Vita Spirituali*, (V, 20, 23 (embora referindo o «Terceiro Abecedário» de Osuna)); e talvez o *Audi filia* de S. João d'Avila, cuja influência foi imensa na geração anterior a Santa

antes de se analisarem alguns traços destes contrastes vivenciados no périplo da oração teresiana, importa, no entanto, e a título de linhagem do mundo orante na espiritualidade cristã, reconhecer em termos esquemáticos as várias filiações, não apenas da vida espiritual e de oração, mas também dos movimentos monásticos e da reforma de que já derivavam os conventos carmelitas ao tempo em que neles ingressou Santa Teresa de Jesus.

O clima da aristocracia de Castela e o híbrido do fausto régio com a solenidade litúrgica e eclesiástica fez com que a religiosidade se tornasse linhagem cultural e política, como entretanto as formas palacianas e mesmo burguesas penetrassem na vida conventual¹⁰⁹. Daí que às Ordens religiosas sucedessem na época vários movimentos de tentativa de reforma e restauro do seu espírito primitivo, normalmente no sentido de uma maior ascese e de rigorosa *observância*, seja dos Franciscanos, dos Dominicanos, ou de outros¹¹⁰.

Santa Teresa entrou para o Convento da Encarnação, o Carmelo de Ávila, não tanto por uma autêntica vocação amorosa pela vida consagrada, mas por uma *determinação racional e voluntariosa* de

Teresa; Luis de Granada, tradutor de Serafim da Fermo e também S. Pedro de Alcântara, constituiriam outros pontos de referência da ambiência espiritual da *via de interioridade* que irá caracterizar ao mesmo tempo a renovação espiritual da Espanha e a suspeita de heterodoxia em termos principalmente erasmianos. Sobre a «Cartografia de la espiritualidad española em 1527», cf. a magnífica síntese de MELQUIADES ANDRÉS, na «Int. General» a F. OSUNA, *Tercer abecedario espiritual*, ed. cit., pp. 57 e segs.; veja-se M. BATAILLON, *Erasmus et l'Espagne*, Paris, 1937, pp. 57 e segs.. Quanto às provações passadas por St^a. Teresa e S. João da Cruz, sobretudo entre os anos de 1575 e 1579, cf. EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS, e O. STEGGINK, *Tiempo y Vida de Santa Teresa*, pp. 424-605; sobre as diversas intercessões e cartas dirigidas por Sta. Teresa em favor de S. João da Cruz, cf. M. AUCLAIR, *La Vie de Sainte Thérèse*, pp. 286 e segs.. Sobre os principais motivos de suspeita de heterodoxia e diversa caracterização desta via de interioridade, v. *infra*, notas 144 e 145.

¹⁰⁹ Cf. A HUERGA, «La vida cristiana en los siglos xv-xvi», in: *Historia de la Espiritualidade*, A. — *Espiritualidad Católica*, II: Espiritualidad del Renacimiento, pp. 75 e segs., MELQUIADES ANDRÉS, «Int. General» a F. OSUNA, *Tercer Abecedario Espiritual*, pp. 92 e segs.; M. AUCLAIR, *La Vie de Sainte Thérèse*, pp. 85 e segs..

¹¹⁰ «La espiritualidad de las observancias: Es la que caracteriza a la espiritualidad española en la segunda mitad del siglo xv y primeros años del xvi. Afectó a franciscanos, dominicos, agustinos, beneditinos, jerónimos y a algunos pequeños núcleos de sacerdotes y seglares. Las observancias imponen su prestigio sobre la conventualidad y triunfan definitivamente de la misma cuando la jerarquía, por medio de Cisneros, las asume oficialmente en 1494 y las impone obligatoriamente en la corona de Castilla. Las observancias constituyen el órgano más importante de la reforma española a lo largo del siglo xv. Los Reyes Católicos la completaron mediante la cuidada selección de obispos residenciales», in: MELQUIADES ANDRÉS, «Introd. Gen.» a F. OSUNA, *Tercer Abecedario Espiritual*, pp. 5-6. Sobre a crítica às Ordens religiosas na perspectiva erasmiana e de Osuna, cf. *ibid.*, pp. 97 e segs.. Quanto à caracterização das *observâncias* do ponto de vista das vias espirituais e orantes, cf. *infra*, pp. 152 e 164, n. 114 e n. 136.

serviço¹¹¹. Porém, foi encontrar não só uma clausura extremamente mitigada, uma Regra lassa, no sentido das normas do silêncio, dos tempos de oração, e de discriminação entre as várias monjas consoante a sua proveniência social, assim tendo direito, ou não, a uma maior cela, a um maior ou menor número de bens, de criados, etc., como, inclusivé, um estatuto em que o convento feminino constituía de algum modo uma solução social para as mulheres não casadas, casa de recolhimento, e não tanto de vida autenticamente vocacionada e observante¹¹².

Vai ser a própria consciência crítica de Santa Teresa em relação a estas formas lasses dos conventos dos Calçados que irão conduzir à ulterior reforma e fundação autónoma das constituições dos *Carmelitas Descalços*¹¹³. Mas Santa Teresa vai encontrar a ascese

¹¹¹ É a célebre 'determinada determinación' com que, a propósito, EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS, e O. STEGGINK, *Tiempo y Vida de Santa Teresa*, pp. 53 e segs., intitula o relato biográfico da profissão de Santa Teresa no Carmelo de Ávila. É na expressão de M. AUCLAIR «un mariage de raison» (*La Vie de St. Thérèse*, pp. 39 e segs.) em que a decisão ultrapassa ainda o sentido ulterior de uma conversão amorosa e total (apenas ocorrida em 1553). Cf. *supra*, pp. 121 e 124, n.s 40 e 49 e cf. V, 8, 7.

¹¹² «À quelques ferventes près, le monastère de l'Incarnation semblait plutôt une pension de dames seules, où chacune, suivant sa fortune, son rang, ses attrait personnels, s'organisait une existence plus au moins agréable, dans la pratique de vertus estimées indispensables pour attendre, sans trop de peine, à une position de bonne compagnie dans l'autre monde». (M. AUCLAIR, *La Vie de Ste. Thérèse*, pp. 66-67). Ora se esta apreciação histórica pode parecer uma posição exagerada na caracterização do Carmelo de Ávila, dado que esta mesma autora reconhece: «En réalité, elle vivait conformément aux usages établis dans un couvent ou mille accommodements avec les Constitutions étaient «sûcites», bien qu'il ne fut point, parmi ceux d'Espagne, l'un des plus relâchés», (sublinhado nosso); também não se pode aceitar a posição benévola de EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS, e O. STEGGINK, *Tiempo y Vida de Santa Teresa*, p. 63, quando afirma: «En los años que corren de nuestra historia (1535-1538), la observancia de la Encarnación mantenla su entereza, a pesar de los malos síntomas que la amenazaban. (...) Las leyes vigentes eran austerísimas (...)». De facto como se deixa entrever da própria descrição de EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS (*ibid.*, p. 63), a rigorosa observancia constitucionalmente definida estava longe de ser posta em prática, e sobretudo no que tocava ao seu cerne: a vida orante. Diz o mesmo historiador teresiano: 'la legislación solo ordenaba actos externos de oración vocal; la mental se daba por supuesta' (...) Más la falta de tiempo señalado era un lamentable defecto que minaba los espíritus robustos por falta de ella y exceso de ocasiones» (*Ibid.*, p. 63). Tem, pois, razão M. AUCLAIR quando afirma: «Tout servait de prétexte, d'excuse, de bonne raison: la tolérance semblait l'essentiel de la Règle, sauf pour les novices qui la suivaient strictement (...) Tandis que les moniales se paraient de bijoux, papotaient sans scrupule aux heures du silence, se rendaient visite de cellule à cellule, et faisaient aux récréations, leurs délices de musique profane (...)» (*op. cit.*, p. 66). Cf. ainda *ibid.*, p. 49: «Teresa avait choisi une pauvreté relative: elle aimait les deux pièces confortables et bien ornées où elle habitait; elle se donnait la discipline avec des orties, mais n'était pas sensible à l'inégalité qui dans ce monastère surpeuplé faisait deux poids deux mesures pour les religieuses riches et les religieuses pauvres...». Cf. também EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS e O. STEGGINK, *Tiempo y Vida de Santa Teresa*, pp. 351-355 et *passim*.

¹¹³ Cf. Cst. (= *Constituciones*, in: *Obras Completas*, ed. cit., pp. 633 e segs.) os aspectos mais originais são a redução do número das monjas, a clausura rigorosa, o rigor no silêncio e na oração, a pobreza do convento embora «chica, ... mas lindas vistas e campo» (cf. Carta

e a reforma da vida conventual e orante pela interioridade da sua experiência de oração, e não por uma comparação extrínseca de outros movimentos religiosos que na Espanha do século xvi pudessem concorrer para uma reforma na aceção de uma observância religiosa mais estricta.

O contacto com a obra de Francisco de Osuna, depois, com a *Subida do Monte Sião* de Bernardino de Laredo, e, provavelmente de muitos outros tratados de oração e de vida interior a que a Santa se refere, quando busca uma identificação das experiências que começou a ter, da vida mística que sofre, e em que procura uma lucidez, corresponde a um ponto de *convergência interior entre a linhagem espiritual dos franciscanos e o timbre da espiritualidade carmelita*, como aliás se veio a manifestar no encontro real, e também realmente simbólico, entre Santa Teresa e S. Pedro de Alcântara, o santo asceta franciscano que dá testemunho a favor de Santa Teresa¹¹⁴.

23/XII/1561 in: *Obras Completas*, p. 670. Mas é nas F (= *Fundaciones*) in: *Obras Completas*, pp. 520 e segs.) que Santa Teresa, melhor do que nas Cst. e nas VD (= *Visita de Descalzas*, in: *Obras Completas*, pp. 651-662) caracteriza o sentido da Reforma dos Descalços. No sentido estricto lê-se no Archivo de San José (Avila) in: *Libro de Becerro*, em nota marginal: «Descalzóse nuestra Santa Madre en 13 Julio de 1563». Trata-se do gesto paradigmático que se encontra retomado na prescrição «El calzado, alpargatas, y por la honestidad, calças de sayal o de estopa» (Cst, (1581), 8)». Cf. F, 1, 5 sobretudo no ideal de vida contemplativo e orante. Retoma-se, aliás, o sentido das antigas Regras do Carmelo, embora com sensatas adaptações: cf. C, 3, 1 e segs., etc.. Para a reconstituição das primitivas Regras do Carmelo, cf. FRANÇOIS DE SAINTE MARIE, O.C.D., *La Règle du Carmel et son esprit*, Paris, Du Seuil, 1949, e Id., *Les Plus Vieux Textes du Carmel*, Paris, Du Seuil, 1955. Vide, *infra*, n. 115.

¹¹⁴ Cf. *supra*, n. 108 e MELQUIADES ANDRÉS, «Intr. Generale» a FR. DE OSUNA, *Tercer Abec. Espir.*, p. 106 que cita ainda: MARTIN LILIO, *Tractado de oración mental y ejercicios espirituales* (Alcalá, 1558); SÃO PEDRO DE ALCÂNTARA, *Tractado de la oración y Meditación* (Lisboa, 1557-8); JUAN DE LOS ANGELES, *Diálogos de la conquista del reino de Dios*; Id., *Triunfos del amor de Dios*, entre outros.

Por um lado, pode reconhecer-se historicamente com o P. CRISÓGONO DE JESÚS SACRAMENTADO, (in: *La escuela mística carmelitana*, Avila, 1930, pp. 65-66) ter sido a OSUNA e às «páginas de sus libros [que] inspiran muchos de los libros de nuestros maestros, y cuantos nos gloriamos de ser discípulos de Santa Teresa y San Juan de la Cruz, miramos con veneración y con cariño a aquel dulce franciscano, que, sí no acertó en todo, ofreció valiosísimos sillares para levantar el *Castillo interior*, y rasgos para trazar la *Subida del Monte Carmelo*»; mas, por outro lado, deve salientar-se a *afinidade interior da espiritualidade afectiva* franciscana e da experiência orante de Santa Teresa. É a via do amor puro de Alonso de Madrid, de Osuna e de Laredo. Veja-se, deste último, *Subida del Monte Sión*, in: ed. cit., pp. 334-5: «Cuantas veces (...) se dijere ciencia infusa, o sabiduría escondida o secreta o mística teología, o ejercicio de aspiración, base de entender que significa un súbito y momentáneo levantamiento mental, en el qual el ánima, por divino enseñamiento, esalzada subitamente a se ayuntar con Dios por puro amor, por vía de sola afectiva, a su amantísimo Dios, sin que antevenga medio de algún pensamiento, ni de obra intelectual o del entendimiento, ni de la razón natural». Cf., ainda, Santa Teresa, V, 19, 1 e segs.. Nesta perspectiva tem, talvez, especial incidência a comparação dos santos «desertos» franciscanos e carmelitas numa notável afinidade espiritual. Veja-se a longa tradição dos 'espirituais' franciscanos na prática dos recolectórios e eremitérios ou dos retiros, sobretudo entre os capuchinhos: Cf. L. WADDING, (ed.), *Vita et regula Recollectorum* in: *Annales Minorum*, t. 16, (1523), Quaracchi, Ad Claras Aquas,

As lendárias origens da Ordem Carmelita remontam aos inícios da era cristã, no Oriente, e ligam-se directamente aos primeiros eremitérios do Monte Carmelo à figura emblemática do Profeta Elias, da sua vida baptista, e à devoção à Virgem, numa sensibilidade mariana que antecipa em muito a redescoberta das devoções a Nossa Senhora, que no Ocidente só se tornam muito revelantes, mais tarde, a partir do século XII e da sensibilidade mística de S. Bernardo e dos cistercienses¹¹⁵. Mas, mais do que uma regra de vida comparável à

1933, n.º 25-29, pp. 192-197; e vejam-se BENOIT-MARIE DE LA SAINTE CROIX (ZIMMERMANN) *Les saints déserts des Carmes déchaussés*, Paris, 1927, e FRANCISCO DEL NIÑO JESÚS, «El Desierto en el Carmen Descalzo» in: *Rev. de Espiritualidad*, t. 13, (1954), pp. 347-368 e 431-459.

O encontro entre Santa Teresa e S. Pedro de Alcântara teve lugar de 17 a 25 de Agosto de 1560 (Seguiu-se a cronologia do P. EFRÉN, e não a de M. AUCLAIR que faz anteceder este encontro de dois anos) em Ávila. Nas palavras da Santa pode reconhecer-se o sentido profundo da direcção espiritual que, então, recebeu do Santo asceta (cf. V, 27, 3 e 16-20), sobretudo a impressionando o modo como ele vivia na máxima pobreza e despojamento. Há testemunhos desta influência das práticas ascéticas de S. Pedro de Alcântara no Carmelo de Santa Teresa, cf., p. exemplo, Miguel BAUTISTA DE LANUZA, *Vida de la bendita madre Isabel de Santo Domingo, compañera de Santa Teresa de Jesús*, (Madrid, 1638), I, 5; 5V, 32 ... (cit. apud. EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS e O. STEGGINK, *Tiempo y Vida de Santa Teresa*, p. 203, n. 162). Cf. ainda Michel FLORISOONE, *Esthétique et Mystique, d'après S. Thér. d'Av. et Saint Jean de la Croix*, ed. cit., pp. 83 e segs., em que se referem as consequências do ideal ascético de S. Pedro na 'arquitectura' dos conventos carmelitas. Segundo salienta M. AUCLAIR, (*La vie de S. Thérèse*, pp. 96 e segs.) S. Pedro de Alcântara reforçou o testemunho de S. Francisco Bórgia a favor da autenticidade e carismas de St^a. Teresa. Cf. V, 30, 4.

¹¹⁵ Cf. FRANÇOIS DE SAINTE-MARIE, O.C.D., art. «Carmes» in: *Catholicisme (Hier, Aujourd'hui, Demain) Encyclop.* (dir.) G. JACQUEMET, Paris, Letouzey, 1949, t. II, cols. 567-574: «Élie le prophète, vit en face de Dieu dans la solitude du Carmel et y laisse après lui une «école de prophètes». Il semble qu'à partir de ce temps une tradition spirituelle soit liée au Mont Carmel (...) C'est en héritiers de cette tradition que dans la seconde moitié du XII^e s., un groupe d'ermites latines fixés en Palestine à la suite des Croisades, les *Frères de la B. Vierge Marie du Mont-Carmel* (titre officiel des Carmes dans l'Église) se présente pour la première fois aux regards de l'historien, à travers des récits de pèlerins». Cf. BRUNO de JOSEPH-MARIE, «Les origines élianiques et Orientales du Carmel» (in: *Les Cahiers carmelitains*) Caire, Oct. (1950), pp. 15-36. A propósito do significado emblemático de Elias, cf. FR. FRANÇOIS DE SAINTE-MARIE, (ed.), *Les Plus Vieux Textes du Carmel*, ed. cit., pp. 15 e segs.: «Élie et l'Ancien Testament»; «L'Écriture Sainte»; e «Les Pères»; Elias, servo de Deus e mestre de Moisés aparece a prefigurar o 'profeta eterno', ou «o único que ascendeu ao céu vivo». Veja-se na mesma colectânea os textos corânicos S.6; 18 e 37 que o referem associado ou identificado com Khadir (ou Kheder): cf. *ibid.*, pp. 230 e segs.. *Khadir*, à letra, o «verdejante» (pois, 'sempre vivo', 'jovem imortal': 'ascendido aos céus em vida'), não é já a personagem histórica mas «une fonction spirituelle permanente». «La pluralité apparente des congrégations musulmanes est soumise à la présidence invisible d'Al Khadir, fondateur d'une règle permanente de sanctification, directeur spirituel des vocations monastiques (...)». (*Ibid.* p. 231 e apud L. MASSIGNON, Carta de 29/5/1944 ao ed. da op. cit.).

«Il est possible, du reste, qu'il y ait eu interpénétration entre les légendes arabes concernant Élie, la mythologie syrienne, les traditions juives issues du Livre Saint et la légende d'Alexandre le Grand, extrêmement populaire en Orient». (*Ibid.*, p. 231). Cf. Poeta Persa anon., «La fontaine de vie qu'Alexandre a cherchée en vain fut trouvée par Kheder (Élie) qui en but a longs traits». O Monte Carmelo, onde estaria a 'Fons Vitae', ou símbolo da 'Montanha Sagrada', já referido na lendária *Vita Pythagorica* de JÂMBLICO aparece, assim, absorvido pelo símbolo do iniciador religioso, por excelência, ou seja: Elias/Khadir (também *Khezr*) Ulteriormente, quer as tradições clássicas e judaicas, quer árabes, iriam porventura contagiar-se

evolução da vida monástica da transição dos séculos II, III e IV, primeiro no monaquismo oriental, depois no Ocidente, na passagem da anacorese do deserto, à vida cenobítica, à maneira de S. Pacómio, e depois à

de referências um tanto confusas durante as cruzadas e os numerosos contactos do Ocidente com a Síria. Talvez se deva supor que tradições como a da «demanda do Graal» e a do «elixir da longa vida», aí se subsumam na «fonte» de Elias (*Wadi ain es-Siah*), contagiando-se o simbolismo cavaleiresco e templário com certos elementos mitríacos e maniqueus persistentes na tradição persa e árabe e ligando os 'eremitas' do Carmelo a uma preferente identificação com uma seita esotérica ou uma *tariqa* sufi: (Veja-se analogia com o caso dos *Assassinos*, seita muçulmana shiita centrada no monte Elbourz, derivando do gnosticismo neo-platónico e maniqueu e da tradição islâmica. Cf. L. BRÉHIER, art. *sub. nom.* in: *DHGE* (= *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques*) t. IV, cols., 1084-1087. O Monte Carmelo, como o Elbourz, ou ainda o Sinai, ou Qâf ou o monte Meru, etc., representam o arquétipo da 'Montanha Sagrada', do mesmo modo como *Elias/Al Khadir*, ou ainda *Idris* e *Hermes/Thot* significam o modelo do Iniciador, ou Profeta e Hierofante (como Melquisedek). Os Turcos identificavam-no ainda com São Jorge e faziam-no protector dos peregrinos a Meca. «Si tu es Kezr (Khadir) à travers la montagne de Qâf, sans peine, toi aussi, tu peux passer» — eis as palavras que o Anjo Purpurado dirige ao iniciado, num conto de Sohrawardi (cf. Shihâboddin Yahyâ SOHRAWARDI, *L'Archange Empourprée. Quinze Traités et Révélés Mystiques*, trad. e anot. Henri CORBIN, Paris, Fayard, 1976, p. 212); isto é, se se der a identificação com o Profeta Elias, ou com o Khezr, (seu) Espírito (-Santo) poder-se-á passar a Montanha Cósmica que liga simbolicamente, 'a Terra ao Céu', ou que permite beber da Fonte da Vida, etc..

Não se podendo aqui aprofundar o complexo simbolismo de Elias, vejamos-se os seguintes estudos: Vár. auts., *Élie, le prophète*, I e II, «Les Étud. Carmélitaines», Bruges, Desclée de Brouwer, 1956; Marie-Joséph STIASSNY, «Le prophète Élie dans le judaïsme», (in: *Élie le Prophète*, t. II, ed. cit.); na tradição cabalística: G. G. SCHOLEM, *Les origines de la Kabbale*, trad. J. LORWENSON, Paris, Payot, 1966, pp. 44-46; L. MASSIGNON, «Note bibliographique sur la direction spirituelle en Islam», in: *Direction Spirituelle et psychologie*, («Les Études Carmélitaines»), Bruges, Desclée de Brouwer, 1951, pp. 168-170; Id., «Élie et son rôle transhistorique, Khadirîya en Islam», in: *Élie le Prophète*, t. II, ed. cit., pp. 269-290; Michel HAYEK, «Élie dans la tradition syriaque» in: *Élie le Prophète*, I, ed. cit., pp. 159-178; H. CORBIN, *En Islam Iranien*, Paris, Gallimard, 1978, t. IV, *index, sub. nom.*; Id., *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi*, Paris, Flammarion, 1958, pp. 48 e segs.. Como fontes cf. «Les saints pèlerinages» in: *Itinéraires à Jérusalem et Description de la Terre Sainte rédigés en français aux XIe, XIIe, et XIIIe siècles*, ed. H. MICHELANT e G. RAYNAUD, Genève, 1882, pp. 104 e segs.; e vejamos-se também referências aos eremitas do Carmelo, no rabino Benjamim de Tudela e na *Historia Orientalis*, cap. 52, de Jacques de Vitry; cf. ainda *Monumenta historica Carmelitana*, ed. Zimmerman, Lirene, 1907. Para documentação e discussão recente de todos os textos sobre este assunto é imprescindível a consulta de FR. FRANÇOIS DE SAINTE-MARIE, (ed.), *Les plus vieux textes du Carmel*, Paris, Du Seuil, 1955, sobretudo pp. 55 e segs..

Sobre as origens longínquas da Ordem Carmelita ligadas aos profetas, aos baptistas e até aos essénios, remetendo a inspiração pré-cristã o surgimento da Ordem, — questão muito controversa (vide ainda n. 116), dadas as sucessivas fundações e revisões da Ordem (no geral praticadas até por religiosos de outras ordens) —, cf. MARIE-JOSEPH DU SACRÉ-COEUR, «La tradition du Carmel sur le culte de la Très Sainte-Vierge dans l'Institut prophétique d'Élie», in: *Études Carmélit.*, (1911), pp. 177-195; PATRICK DE SAINT-JOSEPH, «Les traditions monastiques des Carmes», in: *Ét. Carmélit.* (1911), pp. 279-299. A recente historiografia toma tais origens como apenas legendárias e aponta as origens da Ordem a partir do séc. XII: cf. *infra* n. 119.

Sobre aquela sensibilidade mariana, como veneração da Santa Virgem, cf. Titus BRANDSMA O. Carm., art. «Carmes — Antiquité de l'École», in: *DS*, t. II-A, cols. 157-159 e col. 164, quando, de passagem, contrasta a sensibilidade carmelita com a cisterciense: [Le Carmel] (il) renferme beaucoup de disciples et d'admirateurs de Saint Bernard, mais chez eux l'affection du coeur et la représentation sensible des mystères de Dieu s'unissent parfaitement aux considérations rationnelles et se lient intimement avec la contemplation intellectuelle». Mas, perante o cristocentrismo da espiritualidade teresiana, o que a Santa mais lembra são as austeridades da

vida monástica propriamente dita, (quer na Regra oriental de S. Basílio, quer no modelo das Regras ocidentais que converge em S. Bento de Núrcia), a primitiva comunidade dos eremitas 'carmelitas' rege-se pelos ditames de uma *ascese espiritual* que relembra as comunidades essénias dos nazarenos, dos terapeutas, e também da anacorese do deserto de Tabena, antepondo à vida activa a vida contemplativa e o desenvolvimento de uma via mística¹¹⁶.

É interessante notar, independentemente da história dos vários momentos de decadência, ou de relativo enquistamento, desta comunidade no Oriente, esta sua interpretação mais directamente ligada a uma *espiritualidade judaico-cristã*, do que puramente evangélica na acepção eclesial, interventiva e paulina¹¹⁷. Aliás, mais do que uma sensibilidade romana, no orientalismo que marca inicialmente a vida orante dos retirados do Monte Carmelo, parece haver traços

vida eremítica, que creê estarem na antiguidade das origens da Ordem, que agora se reforma: «somos llamadas a la oración y contemplación (porque éste fue nuestro principio, de esta casta venimos, de aquellos Santos Padres nuestros del Monte Carmelo, que en tan gran soledad y con tanto desprecio del mundo buscavan este tesoro (...))» (5M, I, 3, *ed. cit.*, p. 392).

¹¹⁶ Embora se costume, retrotraír a origem do monaquismo, quando muito, até aos meados do séc. III, na perspectiva que o faz derivar do cenobitismo de S. Pacómio e ainda na anacorese dos Padres do Deserto, especialmente sob a primitiva forma de eremitas e ascetas, pode apontar-se para os finais do séc. II e todo o séc. III como de génese desta sensibilidade cristã. Quanto à controversa origem da via monástica, cf. GARCIA COLOMBÁS, *El monacato primitivo*, 2 ts., Madrid, Ed. Catol., B.A.C. n.ºs 351 e 376; 1974-75, com bibliografia geral. Vejam-se ainda nossas reflexões sobre todo este tema: C. H. do C. SILVA, «A ascese na espiritualidade de S. Bento de Núrcia — Do valor rítmico da vida monástica segundo a «Regula» in: *Didaskalia*, X (1980), pp. 255-258, *et passim*. Segundo Titus BRANDSMA (art. «Carmes», in *DS*, II-A, col. 157-158): «Des inscriptions antiques, bien antérieures aux Croisades, attestent que les Byzantins ont vénéré le Prophète au lieu même où, selon la légende, se trouvait l'École des Prophètes, El Chader, au pied de la montagne du côté de la mer». Cita também um itinerário do séc. XIII, em que se distinguem «les hermitains latins que on apele frères dou Carme» habitant auprès du «Wadi ain es-Siah», (la fontaine d'Élie), et «les hermitains dou Carme», qui demeurent près d'El-Chader, (l'École des prophètes) (...). (*Ibid.*, cols. 157-158). E o mesmo autor comenta depois: «On peut discuter l'authenticité de certains documents de l'histoire ancienne des Carmes, mais (...) il appert, (...) que la vie spirituelle du Carmel est toute imprégnée de l'esprit d'Élie (...).» (*Ibid.* col. 158 e sublinhado nosso). Tanto o primado da *vita contemplativa*, como o sentido da vida eremítica, ou reclusa, são traços que permitem a comparação com os modelos (terapeutas e essénios) referidos já por FILON, *De vita contemplativa*, e também *Ibid.*, *Quod Omnis Probus*, 75-91 e *Hypothetica*, 11, 1-18 ... cf. C. H. do C. SILVA, «A ascese na espiritualidade de S. Bento de Núrcia...», in: *Didaskalia*, X (1980), p. 256 e n. 51.

¹¹⁷ Cf. *supra*, n. 115, no que se refere ao simbolismo judaizante (e árabe também) da figura do Profeta Elias/Khadir. Veja-se o seguinte texto, exemplo da atitude rabínica para com Elias: «Parce-qu'Élie a amené les Israélites à proclamer que Dieu est Seigneur, il a reçu le privilège de faire part à chaque Juif de sa sainteté. Plus un homme est pieux, plus il participe à l'esprit d'Élie (...).» (Rabi Elimelech Eizensher, cit., *apud.*: FR. FRANÇOIS DE SAINTE-MARIE, *Les plus vieux textes du Carmel*, p. 240, sublinhados nossos). O predomínio da vida eremítica e contemplativa dava, entretanto, aos monges do Carmelo um sentido de espiritualidade do deserto como o dos Profetas e dos Essénios Baptistas. (Cf. ainda GARCÍA COLOMBÁS, *El monacato primitivo*, *ed. cit.*, t. II, pp. 121 e segs.

semelhantes aos da sensibilidade dos monjes basilianos, sobretudo no que concerne à ascese e à vida eremítica ou solitária¹¹⁸.

Se a partir do século XIII se encontra já no Ocidente a ramificação deste movimento espiritual, e são lançadas novas bases perante as exigências de uma vida activa menos centrada sobre a contemplação, é só no século XV que, com Frei João de Soreth, se dá uma tentativa de restauro e de retorno à pureza originária da vida carmelita¹¹⁹. No momento em que Santa Teresa ingressa no convento, em Ávila, a reforma empreendida antes estaria já talvez bastante esquecida, e torna-se óbvio, do ponto de vista providencial da Graça e da descoberta de um caminho espiritual autêntico, que este seja totalmente praticado, o que envolve uma *reforma pedagógica da vida conventual* e, como diz Santa Teresa, segundo os ditames de Cristo, a fundação dos Descalços¹²⁰.

¹¹⁸ Cf. H. LECLERCQ, art. «Cénobitisme», in: *DACL* (= *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*), t. II, cols. 3078 e segs.; Id., art. «Monachisme», in: *DACL*, t. XI-2, cols. 1817 e segs.; Jean OLPHE-GALLIARD, O.S.B., art. «Cénobitisme», in: *DS*, t. II-1, cols. 411 e segs.. Cf. García M. COLOMBÁS, *El monacato primitivo*, ed. cit., t. I, pp. 21 e segs.; Id., «La espiritualidad del monacato primitivo», in: *Hist. de la Espiritualidad, A-Espiritualidad Católica*, I, pp. 462 e segs.. «(...) La plupart de ses prescriptions ne sont pas nouvelles: prière perpétuelle, silence, solitude, jeûnes et veilles, travail des mains. Elles viennent des Pères du Désert, ou des règles orientales anciennes. Les compilations ascétiques qui portent le nom de saint Basile présentent notamment de nombreux points de contact avec notre Règle». (FRANÇOIS DE SAINTE-MARIE, «Quelques mots d'histoire», in: *La Règle du Carmel et son esprit*, ed. cit., p. 10, sublinhados nossos). Quanto à vertente oriental, siríaca, do monaquismo primitivo, cf. ainda a importante obra de A. VÖÖBUS, *History of Asceticism in the Syrian Orient*, in: *CSCO* (= *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*), Louvain, 1958-60, 2 vols.. Cf. *infra*, n. 122.

¹¹⁹ Notícias da regra carmelita mais antiga remetem a S. Alberto de Verceil († em 1207), mas são já precedidas por alguns dados que atestam ainda a presença de carmelitas no séc. XII no Oriente. A fundação no Ocidente, depois da ocupação sarracena no Carmelo, refere-se a 1235 e em Valenciennes por Pedro de Córdoba. As reformas no sentido activo e mendicante (que permitem na época a sobrevivência da Ordem) devem-se a Simão Stock e à revisão da Regra por dois dominicanos (Hugo de S. Cher e Guilherme de Authère) em meados do séc. XIII (cf. *supra* n. 115).

Com a mudança das condições gerais da ambiência religiosa no fim da Idade Média devem, enfim, surgir os reformadores que procuram, pouco a pouco, restituir o espírito monástico primitivo da ordem carmelita. Assim, no começo do séc. XV, João, o Gordo, prior geral favorece os movimentos de reforma e de rigor depois ajustados e mitigados em 1431, por João de Soreth, novo prior, que promulga, enfim, novas 'Constituições' preparando as futuras reformas de Santa Teresa e de S. João da Cruz. Esta mitigação da Regra ia no sentido do apelo à *oração metódica*, do menor rigor eremítico numa acepção literal, e outrossim na perspectiva do lema que explicita o timbre da vivência espiritual carmelita: «*Oratio Carmelitarum pars optima*». Note-se que ainda hoje «les Carmes non réformés conservent une autre forme de la Règle du Carmel, celle qui vient de la mitigation de 1431. Le grand jeûne monastique y est allégé, l'abstinence perpétuelle de viande supprimée, et l'autorization y est donnée expréssément de sortir de cellule aux heures convenables». (Cf. FRANÇOIS DE SAINTE-MARIE, O.C.D., (ed.), *La Règle du Carmel et son esprit*, ed. cit., p. 9, n. 3). Cf. FRANÇOIS DE SAINTE-MARIE, O.C.D., art. «Carmes», in: *Catholicisme*, (ed. cit.), t. II, cols. 568-570; Titus BRANDSMA, O. Carm., art. «Carmes (Spiritualité de l'ordre des)», in: *DS*, t. II-A, cols. 157-171.

¹²⁰ Cf. *supra*, n. 112. Cf. ainda M. AUCLAIR, *La vie de Sainte Thérèse d'Avila*, pp. 311 e segs..

O que há de mais extraordinário neste processo é uma espécie de acerto interior sem o recurso ao périplo histórico da investigação externa, e a descoberta das fontes daquele Carmelo primitivo adensam-se na disponibilidade temporal de um caminho de oração que vem revelar através de S. José-Elias e da Virgem-Menino Jesus, um travejamento devocional que funde a *ascese profetológica* com a *caridade cristocêntrica* e acentua a nota particularmente contemplativa¹²¹.

Mas não deixa de ser interessante como a Espanha do século XVI atrai a si o Oriente e transpõe, por vezes de modo desenraizado, modelos da vida orante e monástica, como seja a dos basilianos que, aculturados na Itália do século XIII se encontram em variados mosteiros em terras de Espanha, observando a Regra oriental, isto é, a ascese rigorista de S. Basílio¹²². E, se os basilianos na Itália, e na

¹²¹ O acerto interior entre o caminho de oração da Santa e a recuperação da sensibilidade contemplativa na Reforma do Carmelo, desde séculos atrás, manifesta-se de modo sintomático no regime *devocional*. A figura emblemática de Elias, transforma-se também na devoção baptista e, enfim, a São José, e, de modo paralelo, o culto à Bendita Virgem Maria enriquece-se pela devoção do Menino-Jesus. Na oração metódica de João de Soreth já se encontram estes Temas devocionais: «La grande dévotion carmélitaine à Marie s'harmonisait parfaitement avec les grands thèmes Spirituels de la Dévotion moderne à savoir l'imitation du Christ, la méditation de la vie et de la passion du Sauveur. Les Carmes ont été des apôtres de la dévotion à Saint Joseph, à Sainte Anne, à Saint Joachim, à l'enfance de Jesus, à la Sainte Face (...)». (Titus BRANDSMA, «Carmes», DS, II-A, col. 166). Na biografia da Santa encontram-se elementos informativos e experiências que a orientam no amor cristocêntrico. Veja-se a título de exemplo a referência às suas leituras agostinianas e ao cristocentrismo da linhagem das 'Confissões', cf. Marcel LÉVÊE, *Sainte Thérèse d'Avila — Le réalisme chrétien*, ed. cit., p. 74 e n. 1, bem como à conversão radical junto do ícone do *Ecce Homo*, no Carmelo da Encarnação, cf. documentação in: M. AUCLAIR, *La vie de Sainte Thérèse d'Avila*, gravura *inter pp.* 48-49 e pp. 73 e segs.. Cf. também Secundino CASTRO, «Cristologia existencial: doutrina de Santa Teresa», in: *Rev. de Espirit.*, 146-147, (1978), pp. 7-339, sobretudo, pp. 73-143.

Quanto a um recente levantamento de alguns traços da devoção Mariana em St.ª Teresa, cf. *Ephemerides Mariologicae*, XXXI (1981): Miguel BOYERO, O.C.D., «Maria en la experiencia mística teresiana», (pp. 9-33); e, ILDEFONSO DE LA INMACULADA, O.C.D., «Principios Marianos de la Reforma Teresiana...», (pp. 35-50). Quanto à especial devoção teresiana a S. José cf. FRANCISCO BRÄNDLE, O.C.D., «Imagem Bíblica de San José en Santa Teresa», in: *Estudios Josefinos* (Valladolid), XXXVI, (1982), n. 72, pp. 283-300, e cf. *supra*, n. 94.

¹²² É toda a complexa questão do fluxo e refluxo dos movimentos missionários, que são descendentes do 'espírito de cruzada', (cf. L. PFANDL, *Cultura y costumbres del pueblo español de los siglos XVI y XVII. Introducción al estudio del siglo de oro*, Barcelona, Miracle, 1959³, pp. 150 e segs.), nomeadamente no que toca a esse modelo de sensibilidade espiritual oriental consubstanciada na Regra basíliana. Desde o séc. XI que a sua presença se atesta em Grottaferrata, (Fundação por S. Nilo), e depois também na Sicília sob a forma de eremitérios gregos. Após várias vicissitudes na pretendida renovação da sensibilidade monástica greco-latina, Gregório XIII restaura o convento de Grottaferrata segundo o antigo espírito da Ordem de S. Basílio.

Sabe-se, por exemplo, o poder de inspiração por uma religiosidade de tipo anacorético, que tiveram estas ramificações da Ordem basíliana na formação e nas doutrinas joaquimitas, bem assim como indirecta repercussão na linhagem espiritual dos franciscanos. Cf. Eugène

Sicília em particular, teriam tido influência na formação do joaquimismo e das heterodoxias milenaristas com que se aglutinou certa sensibilidade franciscana dos espirituais eremitas e também dos *alumbrados* em Espanha, os movimentos do franciscanismo não conventual, seja sob a forma dos Capuchinhos, seja nos de propensão para a ascese, não se encontra em directa relação com os movimentos espirituais do joaquimismo, dos begardos, das beguinas, e do catarismo provençal em geral¹²³.

ANITCHKOF, *Joaquim de Flore et les Milieux courtois*, Roma, 1931 reed., Genève, Slatkine Reprints, 1974, pp. 130 e segs.: II. «Basiliens et Cisterciens»; J. MATTOSO, «Espiritualidad monástica medieval», in: *Historia de la Espiritualidad*, I-A, pp. 882 e segs., e *Ibid.* pp. 848 e segs., ainda L. GOUGAUD, *Ermîtes et reclus. Études sur d'anciennes formes de vie religieuse*, Ligugé, 1928 e DOYÈRE, art. «Eremitisme en Occident», in: *DS*, t. IV, cols. 957-965. Cf. ainda F. CAYRÉ, A. A., *Patrologie et Hist. de la Théologie*, Paris/Tournai/Rome, Desclée, 1953, t. I, pp. 455-6. Veja-se ainda Jean OLPHE-GALLIARD, O.S.B., art. «Cénobitisme», in: *DS*, t. II-1, col. 407: «L'influence de Saint Basile, mêlée à d'autres, s'y exercea lointainement par les «Règles» et elle est à peine suffisante pour légitimer le nom de «basiliens» que prennent volontiers les moines orientaux catholiques».

Os basilianos de Espanha eram monges latinos, sobretudo da Andaluzia, a quem tinha sido dada, cerca de 1556, a Regra de S. Basílio, pelo Bispo Diego de Tavera, ignorando-se a exacta razão. Em Jaén e depois em Tajón, na Sierra Morena, atesta-se a existência de grupos, geralmente de tendência eremítica, que seguem a espiritualidade oriental (em ligação com a fundação basiliana de Grottaferrata), embora praticassem o rito latino. Quanto a este caso singular cf. Ignacio IPARRAGUIRE, S. J., «Nuevas formas de vivir el ideal religioso (siglos xv y xvi)», in: *Hist. de la Espirit.* A-t. II, pp. 175-176: «Reflejos de espiritualidad oriental: Los Basilianos»; C. KOROLEVSKIJ, art., «Les Basiliens latins d'Espagne», in: *DHGE*, t. VI, cols. 1179-1256.

¹²³ Sobre os basilianos da Calábria, cf. *supra*, n. 122 (e bibliografia respectiva). Quanto à linhagem dos 'espirituais' franciscanos e dos eremitários, cf. F. EHRLE, «Die Spirituales», in: *Archiv für Litteratur und Kirchengeschichte des Mittelalters*, Berlin, 1887, t. 3, pp. 601 e segs.; MELCHIOR DE POBLADURA, art. «Les déserts (dans l'ordre de Saint François)», in: *DS*, t. III, cols. 539 e segs.. Para a complexa relação com o joaquimismo, por um lado, e o contraste com o catarismo em geral, por outro, cf. Eugène ANITCHKOF, *Joaquim de Flore et les Milieux courtois*, ed. cit.; Kajeban ESSER, O.F.M., «Franziskus von Assisi und die Katharer seiner Zeit», in: *Archivum Franciscanum Historicum*, 51(1958), pp. 225-264; Pierre PÉANO, «Les Beguins du Languedoc ou la crise du T.O.F. dans la France méridionale (XIII-XIVe siècles)», in: *Collectanea Franciscana*, vol. 47, 1-2, (1977), pp. 97-117; R. LERNER, «Refreshment of the Saints: The time after Antichrist as station for earthly progress in Medieval thought», in: *Traditio*, XXXII (1976), pp. 97-144; também Marjorie REEVES, *Joachim of Fiore and the prophetic future*, London, SPCK, 1976, pp. 29 e segs.; Paul J. ALEXANDER, «The Diffusion of Byzantine Apocalypses in the medieval West and the beginnings of Joachimism», in: Ann WILLIAMS, (ed.), *Prophecy and Millenarianism. — Essays in Honour of Marjorie Reeves*, Burnt Hill, Harlow, (Essex), Longman, 1980, pp. 53 e segs.; Gordon LEFF, «The Franciscan concept of Man», in: *ibid.*, pp. 217 e segs.; Louis DEBARCE, «Utopie et chiliasme — Esquisse d'une psycho-sociologie de l'utopie et des mouvements millénaristes», in: *Mélanges de Science Religieuse*, XXXVII, n. 2, juin (1980), pp. 99-107. Veja-se ainda nossas reflexões em: C. H. do C. SILVA, «Do tempo utópico à instância real», in: *Reflexão Cristã* (Boletim do C.R.C.), n. 19: «Utopia e Quotidiano», Set./Out. (1979), pp. 39-67; *Id.* «Profecia e compreensão da actualidade — Do mito da decadência do Ocidente ao Apocalipse do Presente», in: *Itinerarium*, XXVI, n. 107, (1980), pp. 137-188; e, *Id.*, «Do tempo profético ao tempo evangélico — Valor espiritual da temporalidade em S. Francisco de Assis», in: *Itinerarium*, XXVIII, 112-113 (1982), pp. 17-43. Quanto ao *alumbradismo*, cf. *supra*, n. 104 e *infra*, ns. 125 e 144.

Sobre os Capuchinhos como 'sensibilidade' na linhagem franciscana cf. Mauricio de BECOÑA, *El alma de la seráfica capuchina*, Madrid, 1947.

Na Península Ibérica havia uma condição diferente de domínio cristão sobre os árabes e os judeus, que agora transformava a tolerância das mourarias e das judiarias na obrigatoriedade da 'conversão', passando da discriminação a formas de integração, que naturalmente mereceriam uma dúvida da Igreja quanto à sinceridade das mesmas¹²⁴. O problema dos 'conversos' mouros, e particularmente judeus, (pois que estes eram os homens da cultura, da ciência, e do domínio económico), vai ser uma das preocupações dominantes da Inquisição tridentina, e é neste contexto que se deve situar o fenómeno complexo do *alumbradismo* e de outras formas suspeitas ou heterodoxas do Cristianismo hispânico dos inícios do século XVI¹²⁵.

Além disso, às antigas acusações de catarismo dos *fedeli d'amore*, da via trovadoresca, e das influências islâmicas, joaquimitas e pneumatológicas, sobrepõe-se então, predominante a acusação de luteranismo, tendo já ocorrido a Reforma protestante, a excomunhão de Lutero e o anátema de uma via interiorizante suspeita pelo *quietismo*, pelo subjectivismo e pela diluição da realidade eclesial¹²⁶. Assim, a

¹²⁴ Sobre os 'conversos' cf. *supra*, ns. 28 e 32 e bibliografia respectiva. Lembre-se o caso da linhagem de St^a. Teresa, M. AUCLAIR, *La vie de Sainte Thérèse*, pp. 376 e segs.. Cf. M. MENÉNDEZ PELAYO, *Historia de los Heterodoxos Españoles*, 2 vols. Madrid, Ed. Cat., B.A.C., n.º 150, 1965², t. I, pp. 631 e segs.: «Judaizantes e Mahometizantes» e cf. A. HUERGA, O.P., «La Vida Cristiana en los siglos XV-XVI», in: *Hist. de la Espirit.*, t. II-A, pp. 79 e segs..

¹²⁵ Sobre os 'alumbrados' cf. *supra*, ns. 104 e 123, e veja-se sobretudo ROMÁN DE LA INMACULADA «El fenómeno de los alumbrados y su interpretación», in: *Ephemerides Carmeliticae*, 9, (1958), pp. 1-19; ANTONIO MARQUEZ, *Los alumbrados — Orígenes y filosofía (1525-1559)*, Madrid, Taurus, 1972; Alvaro HUERGA, *Historia de los Alumbrados (1570-1630)* — I — *Los Alumbrados de Extremadura (1570-1582)*, Madrid, Fundación Univ. Española, Semin. Cisneros, 1978. Segundo a criteriosa distinção de MELQUIADES ANDRÉS, «Introd. Gener.» a FR. DE OSUNA, *Tercer Abeced. Espir.*, ed. cit., pp. 81 e segs., nas tendências para um interiorismo cristão devem, pelo menos, diferenciar-se: a via do *amor puro* (de ALONSO DE MADRID); a dos 'recogimiento' (dos recolectórios franciscanos); a do *Cristianismo evangélico* ou erasmiano; a dos *Alumbrados* (quietistas ou 'dejados' de 1525, etc.); e a da *oração metódica e mental*, (como nos 'Exercícios espirituais' de S. INÁCIO DE LOYOLA).

Veja-se no complexo imbrincamento histórico desta questão, a posição de Francisco de Ortiz, O.F.M., companheiro de Francisco de Osuna, e à volta de quem se reunirão alguns 'alumbrados' (em confusão com os 'recogidos'), enquanto crítico dos 'alumbrados': «mal entendimiento de verdaderas palabras». Cit. *apud* MELQUIADES ANDRÉS; «Intr. Gener.» a FR. DE OSUNA, *Tercer Abec. Espir.*, ed. cit., p. 85, que no mesmo passo conclui: «En la historia de esta secta y de la espiritualidad de este período ha sido verdaderamente desgraciada la confusión entre recojidos, o vía del recogimiento, y dejados, o vía de los alumbrados».

Entretanto deve notar-se que alguns dos primeiros tratados 'alumbradistas' foram justamente dirigidos contra os cripto-judeus ou falsos conversos: *Vide*, por exemplo, Hernando de Talavera em 1487. Porém, é curioso que alguns dos principais 'alumbrados' fossem justamente 'conversos'. (Cf. MELQUIADES ANDRÉS, *ibid.*, p. 84). Sobre o cripto-judaísmo cf. ainda N. LÓPEZ, *Los judaizantes castellanos y la Inquisición en tiempo de Isabel la Católica*, Burgos, 1954.

¹²⁶ Escutem-se as sugestivas palavras de M. AUCLAIR, (*La vie de Ste. Thérèse*, p. 85): «Depuis l'ouverture du Concil de Trente, les positions étaient plus nettes: le Saint-Office embarrassait moins de distinctions subtiles entre *Alumbrados*, *Dejados*, disciples d'Érasme,

via evangélica do Cristianismo primitivo segundo o humanismo erasmiano, como a *via do benefício* e da *oração mental* à maneira da espiritualidade jesuíta da primeira geração, como ainda a salvaguarda da ortodoxia dos *recogidos* franciscanos, por oposição ao quietismo dos *dejados*, permitia traçar, embora de modo muitas vezes inseguro, uma fronteira entre a margem condenável do *alumbradismo* e a margem permissível de uma *via de interioridade*, que não ousasse o fideísmo subjectivo e o quietismo na predestinação à maneira luterana ¹²⁷.

Réformés, et autres nuances, mais il cessa également de se contenter de punitions bénignes: quiconque était suspect de s'écarter de l'orthodoxie fut taxé de luthéranisme».

Sobre o tema dos *fedeli d'amore* e do trovadorismo cf., entre outros, Denis de ROUGE-MONT, *L'amour et l'occident*, Paris, Plois, reed. 1972; Moshé LAZAR, *Amour courtois et Fin' Amors*, Paris, Klincksieck, 1964, também, VICENTE CANTARINO, «Dante e o Islã» in: *Kriterion — Rev. de Filos. e Ciênc. Humanas da Univ. Fed. de Minas Gerais*, vol. XX, n. 67 (1973-74), pp. 158-199; e vejam-se os estudos clássicos de Miguel ASIN PALACIOS, *La escatología musulmana en la Divina Comedia*, Madrid, 1919, reed. 1961. Sobre o joaquimismo e os cultos do Espírito-Santo cf. *supra*, n. 123 e n. 125. Cf. R. E. LERNER, *The Heresy of Free Spirit in the Later Middle Ages*, Berkeley/Los Angeles/London, 1972.

¹²⁷ Quanto ao erasmismo, cuja bibliografia é imensa, salientem-se M. MENÉNDEZ PELAYO, *Historia de los Heterodoxos Españoles*, ed. cit., t. I, pp. 673 e segs.; EUGENIO ASENSIO, «El erasmismo y las corrientes espirituales afines», *Rev. de Filología Española*, 36(1952), pp. 31-99; e ainda Lucien FEBVRE, *Le problème de l'incroyance au XVIe siècle — La religion de Rabelais*, Paris, A. Michel, 1962, pp. 329 e segs., quanto às ramificações do erasmismo e comparação de correntes afins na França de quinhentos. Veja-se, ainda, M. BATAILLON, *Erasmus y España*, México — Buenos-Aires, 1950, 2 vols.; e MELQUIADES ANDRÉS, «Intr. Gener.» a *FR. DE OSUNA, Tercer Abec. Espir.*, pp. 92 e segs.

A crítica do humanista de Roterdão à teologia escolástica e à ignorância dos religiosos segundo o modelo do 'Elogio da Loucura' encontra-se diferentemente reflectida no ambiente cultural e espiritual peninsular. «El erasmismo en España no se centra en un movimiento universitario exegético y dogmático, sino principalmente en el campo de la espiritualidad, a través sobre todo del *Enquiridion del caballero cristiano*, con sus cánones sobre el cristianismo interior, su concepción de la libertad cristiana, que libera de la ley carnal del Antiguo Testamento, del legalismo, de la moral casuista, de las formulaciones teológicas escolásticas, de los ritos y ceremonias y del dominio de los religiosos». (MELQUIADES ANDRÉS, in: *ibid.*, p. 93).

Quanto à *via do benefício* e também a da *tradicional prática das virtudes e extirpação dos vícios*, cf. sobretudo JUAN DE CAZALLA (*Lumbre del alma* (1528)) (cf. também antecedentes in: I. S. REVAH, *Une Source de la Spiritualité Péninsulaire au XVIe siècle: La 'Theologie' naturelle de R. Sebond*, Lisboa, 1953): «La vía del beneficio consiste en ir a Dios a través de la consideración de los beneficios recibidos de su generosa mano y del amor con que el hombre está obligado a responder por ellos». (Cf. MELQUIADES ANDRÉS, *ibid.*, p. 101); Quanto a *oração mental metódica*, cf. G. de CISNEROS, *Exercitatorio de la vida espiritual* (1500); ALONSO DE MADRID, *Arte para servir a Dios* (1521) e sobretudo os *Ejercicios espirituales* de S. IGNACIO DE LOYOLA (c. 1522). Cf. Joseph de GUIBERT, S. J., *La spiritualité de la compagnie de Jésus, esquisse historique*, Rome, Instit. Histor. Societ. Jesu, 1953; Victoriano LARRAÑAGA, «San Ignacio de Loyola y San Juan de la Cruz, Convergencias e divergencias», in: *Rev. de Espiritualidad*, 15 (1956), pp. 138-151 e 261-276. Provém da «devotio moderna» da sensibilidade do Norte da Europa e depois de praticada em conventos em Espanha, alarga-se a formas de piedade popular. Consiste numa técnica de *ordenação dos temas devotos* e no *escalonamento dos tempos de oração* com as suas diversas correspondências, frequentemente com a *Meditação da Paixão de Cristo* ao longo da semana. (Cf. exemplos num «Quadro sinóptico sobre la meditación de la pasión», in: MELQUIADES ANDRÉS, *ibid.*, p. 20). Cf. A. HUERGA, «La vida cristiana en los siglos XV-XVI» in: *Hist. de la Espirit.* II-A, pp. 23 e segs.: «La meditación

Para Santa Teresa de Jesus, Lutero personifica Satã, ou as forças opositoras à Santa Madre Igreja, mas, como recordam alguns autores protestantes dos nossos dias, não tendo ela lido uma linha que fosse daquele autor, *a posteriori* poder-se-ia revelar bem mais próxima de um espírito de encontro com uma via de interioridade mística que, embora diversamente interpretada, teria justamente o seu paralelo em Lutero¹²⁸.

Para além da oposição simplista entre a Reforma protestante com as suas diversas «variantes» e da Contra-Reforma tridentina, do seu racionalismo dogmático, sobretudo liderada por Dominicanos e Jesuítas, deve reconhecer-se esta outra *reforma*, que antecede, aliás, a Contra-Reforma e o Concílio de Trento, que se exerce dentro da obediência à Igreja e no espírito do Catolicismo Romano, veiculada pela linhagem da *sensibilidade cordial do franciscanismo* e da *espiritualidade*

metódica»: «El reposo de la materia meditanda exige un esmeradísimo cuidado. De esas preocupaciones nacen los «rosarios» o «septenarios» de meditaciones programadas segun los distintos días de la semana (...). Cf. Michel DUPUY, art. «Oraison» in: DS, t. XI, cols. 834 e segs. que cita como casos típicos Fr. LUIS DE GRANADA (*Libro de la oración y meditación* (Salamanca, 1554) e S. PEDRO DE ALCÂNTARA, *Tratado de la oración y meditación*, (Lisboa, c. 1556-60).

Sobre a *via do recogimiento* e suas características fundamentais cf. ainda MELQUÍADES ANDRÉS, *ibid.*, pp. 74 e segs.. Tanto a constante atenção exclusiva a Deus, como o *sólo amor*, não levantavam dificuldade essencial comparados com a característica de ordem apofática na *via do recogimiento*: a de *no pensar nada*. De facto é a interpretação, ou sobretudo a prática iluminista em relação a esta última, que irá suscitar confusão entre *recogidos* e *alumbrados*. Ora o *recogimiento* «no significa estrictamente no hacer nada, quedarse el alma ociosa, suspensa, sin actos interiores ou exteriores, pasmada como un poste, dejándose pasivamente a Dios, al estilo de los alumbrados, para quienes el dejamiento, el no hacer nada, es la aniquilación de la actividad». (Cf. MELQUÍADES ANDRÉS, *ibid.*, p. 74). Quanto à influência do *recogimiento* em Portugal e, em especial a linhagem espiritual de OSUNA em LAREDO e também em BARTOLOMEU DOS MÁRTIRES, cf. F. DE ROS, «La influencia de F. de Osuna en Laredo y B. de los Mártires», in: *Archivo Ibero-Americano*, n.º 3 (1941). Cf. também J. Sebastião da Silva DIAS, *Correntes de sentimento religioso em Portugal* (sécs. XVI-XVIII), 2 vols., Coimbra, 1960.

O *no pensar nada* é um requisito prévio à contemplação e implica uma atenção constante a Deus. Sobre os desenvolvimentos do quietismo e do fideísmo passivo, cf. MOLINA, *Gula espiritual*, (trad. franc., Paris, Fayard, 1970); DUDON, *Le quietiste espagnol Miguel Molinos*, Paris, Beauchesne 1921; e veja-se, ainda, a influência na espiritualidade francesa de Mme. GUYAU e de FÉNELON, cf. *infra*, n. 154. Consulte-se, ainda, a obra monumental de H. BREMOND, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours*, Paris, Bloud & Gay, 1920-36, 11 vol.

¹²⁸ Cf. Kate O'BRIEN, *Teresa of Avila*, London, Max Parrish, 1951, p. 67: «It arises from and leads me back to Teresa's loathing of Luther — of whom, let it be said, she knew no more than could any ordinary person in Avila in the 1530's and 1540's. (...) I risk suggesting that the great reformer Teresa had gifts and attributes in common with her enemy, Martin Luther». Segundo MELQUÍADES ANDRÉS, poder-se-ia falar de uma Reforma católica hispânica paralela ao luteranismo e específica da espiritualidade da *via do 'recogimiento'*. Cf. *ibid.* p. 62: «Se ha insistido en exceso en la antítesis Ignacio de Loyola — Martín Lutero. No menos interés representaría el paralelismo entre la vía espiritual del recogimiento, como más característica manifestación de la espiritualidad española entre 1500-1550, y la reforma luterana». (sublinhados nossos).

hispânica, buscando na *oração mental* o correlato do que, para a mística nórdica, e para as origens da Reforma protestante se exprimiria mais em termos de uma *mística intelectualista*¹²⁹. Os *recolectórios* franciscanos, em que Francisco de Osuna e outros espirituais aprenderam em termos práticos *uma via de realização espiritual e interior*, por certo teriam as suas raízes no franciscanismo flamengo do século XIV de Harphius, por seu turno inspirado, no que se vem a designar por *oração de recolhimento*, nas perspectivas de Hugo de Balma e de Ruysbroeck¹³⁰.

É toda a relação entre as origens mediterrânicas no seu duplo parentesco do trovadorismo provençal, e da sensibilidade islâmica e sufi da espiritualidade franciscana, com a via mística nórdica, não tanto de Eckhart, de Tauler, de Suso, pela corrente dominicana e intelectualista, mas pelo voluntarismo e pela via do sentimento da

¹²⁹ É o contraste entre a via afectiva do *puro amor* (Alonso de Madrid...) da sensibilidade franciscana e a *via intelectualista* da mística renana (dominicana também): Mestre Eckhart, Tauler, Suso... Haveria, entretanto, a síntese daquela sensibilidade afectiva e cordial franciscana com a oração mental aprendida a partir da 'devotio moderna' derivada do Norte, mas sobretudo dos Países-Baixos. Cf. MELQUIADES ANDRÉS, *ibid.*, p. 81 e segs.. Cf. *infra*, ns. 131 e 132.

¹³⁰ Na pretensão de recuar na linhagem espiritual de Francisco de Osuna, mestre de Santa Teresa, como já se disse, podem assinalar-se retroactivamente vários momentos, melhor ou pior definidos:

— Francisco de Osuna aprende a via do 'recogimiento' nos recolhimentos franciscanos.

— O 'recolhimento' seria já praticado antes de 1490 ou 1475, conjugando-se a influência de S. Boaventura e dos primeiros franciscanos, com a de Gerson e da 'devotio moderna' (cf. A. COMBES, *Jean Gerson, Commentateur dionysien*, Paris, 1940).

— Henrique de Herp, ou Harphius († 1478), autor franciscano, teria sido o elo principal entre aquela espiritualidade nórdica e os recolectórios hispânicos: a sua mística é de tom afectivo mas cristocêntrica, como a de Hugo de Balma e de Ruysbroeck, que segue.

— Em Hugo de Balma e na teologia mística atribuída a S. Boaventura, bem como na sensibilidade derivada do Pseudo-Dionísio, converge a *espiritualidade dos Cartuxos* de S. Bruno.

— De Nicolau KEMPF († 1497) e da 'devotio moderna' derivam também as sensibilidades que traduzem de Tauler e Suso, como também de Ruysbroeck, com influência em Cisneros, e na tradição espiritual hispânica.

— RUYSBROECK como, entretanto, RUDOLFO ou LUDOLFO DA SAXÓNIA na sua célebre *Vita Christi*, apontam para a sensibilidade cordial e mística da 'Imitação de Cristo' e dos Irmãos de Vida Comum (cf. A. HUERGA, O. P. «La vida cristiana en los siglos XV-XVI», in: *Hist. de la Espiritualidad*, II-A, pp. 24 e segs. e pp. 31 e segs..

— No complexo imbrincamento de influências e linhagens espirituais do séc. XIV talvez se possa ainda conjecturar o relacionamento da mística flamenga com a *Theologia Deutsch*, (Cf. A. HUERGA, O. P., «La vida cristiana en los siglos XV-XVI», in: *Hist. de la Espirit.*, II-A, pp. 31 e segs.), através de correntes eremíticas laicas e até de tonalidade esotérica como a dos «amigos de Deus», e, em particular, o lendário Gottesfreund de Oberland, (quiçá Rulman MERSWIN), (cf. A. CHIQUOT, art. «Amis de Dieu», in: *DS*, t. I, cols. 493-500 e *Id.*, art. «Ami de Dieu de l'Oberland», *ibid.*, cols. 489-492); A. JUNDT, *Rulman Merswin et l'ami de Dieu de l'Oberland*, Paris, 1890). Cf. ainda J. TOUSAERT, *Le sentiment religieux en Flandre à la fin du Moyen-âge*, Paris, 1963.

mística flamenga do século XIV, dos inícios da *devotio moderna* de Gerson, da *Imitação de Cristo* de Thomas de Kempis, etc.¹³¹.

Esta linhagem que é, aliás, directamente conhecida dos *recogidos* da Espanha, contemporânea de Santa Teresa de Jesus, e de que muitas obras estão já conhecidas e divulgadas nessa época, introduz, entretanto, na sensibilidade caritativa e no voluntarismo activo da vida franciscana uma nota que lhe era alheia, como de certo modo o fora também o travejamento intelectual da ordem da conventualidade dos escolásticos, e mormente na sensibilidade da via escotista¹³². Francisco de Osuna, por exemplo, teria estudado já a *tríplice via* na Universidade de Alcalá, isto é, o tomismo, o escotismo, e o

¹³¹ Quanto às prováveis permutas da espiritualidade árabe em relação à tradição cristã em especial franciscana, cf. *infra*, ns. 132, 239, 311...

Também se deve salientar a sensibilidade italiana dos «Oratórios» e dos «jardins místicos», e da pedagogia espiritual como a de S. Filipe Neri e Serafim da Fermo, entre outros, onde se encontra aquele aspecto cordial comum à sensibilidade franciscana. Cf. A. HUERGA, «La vida cristiana en los siglos XV-XVI», in: *Hist. de la Espirit.*, II-A, pp. 68 e segs..

No que respeita ao voluntarismo nórdico da escola flamenga e a propósito de Gerson, bem como da «Imitação de Cristo» cf. P. DEBONGNIE, art. «Devotio moderne» in: *DS*, t. III, cols. 727 e segs.; A. COMBES, *Essai sur la critique de Ruysbroeck par Gerson*, Paris, Vrin, 1954, 2 vols.; e vide *supra*, n. 130.

¹³² Vejam-se as traduções de Harphius e de outros flamengos: cf. J. ORCIBAL, «Les traductions du 'Spiegel' de H. Herp en italien, portugais et espagnol», in: Dr. L. Reipens-Albun, Antwerpen, 1964.

Na sensibilidade Carmelita convergem «des éléments sensibles, intellectuels et affectifs de la contemplation», como refere Titus BRANDSMA, art. «Carmes», in: *DS*, t. II-A, col. 164: «Le Carme a subi l'influence d'Eckart mais il s'est mis en garde contre les expressions trop hardies du grand mystique dominicain. On a donné quelques fois à l'école carmélitaine le nom d'école éclectique. Plus justement on dira qu'elle tient le milieu entre les écoles intellectuelles et les écoles affectives: c'est la raison pour laquelle elle a exercé une si considérable influence sur la dévotion populaire, (...)». Cf. o estudo definitivo de SANCHIS ALVENTOSA, O.F.M. *La escuela mística alemana y sus relaciones con nuestros místicos del siglo de oro*, Madrid, 1946.

Porém, note-se que alguns dos autores místicos do Norte teriam bebido, entretanto, na fonte da mística árabe veiculada desde o séc. XIV por autores como R. Lúlio. Cf. ASÍN PALACIOS, *Un precursor hispano-musulmán de San Juan de la Cruz*, Madrid, 1933, cit. apud Juan DOMINGUEZ BERRUETA, *Filosofía Mística Española*, Madrid, C.S.I.C., Inst. Luis Vives, 1947, p. 75: «Sin necesidad (...) de buscar su explicación [de los errores de los alumbrados] en el misticismo nortefío de flamencos y alemanes». De facto como afirma DOMINGUEZ BERRUETA, *ibid.*, p. 75 existe uma cadeia de mediação desta espiritualidade dos árabes (Aben Arabi, no caso) por meio de R. Lúlio a Harphius, e deste holandês a Fr. João dos Anjos, depois a Francisco de Osuna e, finalmente, aos místicos carmelitas do Grande século. Cf. ainda, P. GROULT, *Les mystiques des Pays-Bas et la littérature espagnole du XVIIe siècle*, Louvain, Libr. Univ., 1927; Id.: «De Lull et Ruysbroeck à Jean de la Croix» in: *Lettres Romaines*, 2, (Louvain, 1948), pp. 61-64; Veja-se *infra*, ns. 147, 149, 150, 183 e 273.

Sobre o lullismo a bibliografia é também muito vasta, cf. os estudos de J. H. PROBST, «Le B. Ramon Lull annonciateur insulaire de San Juan de la Cruz», *Annales Univ. Murcia* (1944-45), pp. 341-353...; F. da G. CAEIRO, «Ortodoxia e Lullismo (um depoimento teocentista)», in: *Estudios Lullianos*, t. IV, B (1960); Id., «Aportación para el estudio de las fuentes del pensamiento místico del Bt.º Ramón Lull (El bt.º Ramón Lull y la doctrina de San Juan de la Cruz sobre la «Noche oscura». Correcciones y comentarios)», in: *Estudios Lullianos*, t. VIII, 1-2 (1964), pp. 33-40.

nominalismo, *nominalismo* este que é a volta-face da *via mística* a que os recolhidos têm também acesso pelos textos dos espirituais do Norte¹³³. Aliás, este contacto com a mística do Norte vai ser muito importante na irradiação e desenvolvimento ulterior da reforma carmelita e na expansão da sensibilidade teresiana em França e noutros países¹³⁴.

Ora, o elemento novo que se sintetiza com o predomínio da *oração vocálica e da via amorosa*, ou cordial, da sensibilidade franciscana, é aquele que provém da oração, que se julga impropriamente designada de *oração mental*, e que, antes do mais, constitui uma forma de *oração meditativa do intelecto*, ou de *oração espiritual*¹³⁵. Esta oração aparece praticada, ou já antecipada, nas formas dos 'desertos' franciscanos, mas encontra-se aprofundada na 'via do silêncio' e da contemplação propostas nas Cartuxas de S. Bruno, de que ainda a sensibilidade mística de Ruysbroeck é um notável testemunho¹³⁶.

¹³³ «La enseñanza de la teología en Alcalá se distingue por ser algo nuevo, de espaldas al verbosismo como método teológico y abierto decididamente al humanismo. (...) Cisneros impone en su Universidad el método teológico de presentar a la par a los alumnos las tres vías teológicas más acreditadas: tomismo, escotismo y nominalismo (...).» (MELQUIADES ANDRÉS, «Intr. gener.» a Fr. OSUNA, *Tercer Abec. Espir.*, p. 10, cf. *ibid.*, p. 57); V. BELTRÁN DE HEREDIA, «La Teología en la Universidad de Alcalá», in: *Rev. Española de Teología*, 5 (1945), pp. 145-79; 497-529; Veja-se ainda o estudo clássico e sugestivo de MICHEL-ANGE, «Osune et Duns Scott, ou la mystique de Saint François», in: *Ét. Franciscaines* (1909-1912).

¹³⁴ Cf. o magnífico estudo de Jean ORCIBAL, *La Rencontre du Carmel Thérésien avec les Mystiques du Nord*, Paris, P.U.F., 1959; e Id., *Saint Jean de la Croix et les mystiques rhéno-flamands*, Bruges, Desclée de Brouwer, 1966; GIOVANNA DELLA CROCE, *Johannes vom Kreuz und die deutsch-niederländische Mystik*, Wien, V. Heiler, 1960; quanto às influências do «recogimiento» sob a forma iluminista e quietista na espiritualidade francesa, cf. *supra*, n. 127. Mas, se na expressão de BREMOND a 'invasão mística' se virá a dar mais tarde e já na perspectiva típica da 'Introdução à Vida devota' de S. FRANCISCO DE SALES, entretanto, como Jacques CHEVALIER, (*Hist. de la Pensée*, t. II, p. 686) salienta, Sr^a. Teresa é já apreciada e influente no pensamento francês: «Pascal qui voit à plein la grandeur de Sainte Thérèse (...); Leibniz («Discours de Métaphysique» et Lettre: A. Morell (1696) (...) Bergson, enfin (...); cf. ainda Jacques CHEVALIER, *Sainte Thérèse et la vie mystique*, Paris, 1934; Ernest SCHERING, *Mystik und tat. Therese vom Jesu, Johannes vom Kreuz und die Selbstbehauptung der Mystik*, München, E. Reinhardt, Verlag, 1959.

¹³⁵ Cf. *supra*, n. 127 e veja-se a diferença entre o exercício da *oração metódica* (cf. Michel DUPUY, art. «Oraison», in: *DS*, t. XI, cols. 834-5) e a «oração mental» (*Ibid.*, cols. 836-837): Esta última, embora tomada em diversos contextos, aponta para uma oração não vocálica, nem vital ou prática. Mas a *oratio mentalis* supõe, além disso, um ultrapassar a razão discursiva (cf. Fr. DE OSUNA, *Tercer Abec. Espir.*, 13, 4: «oración mental o espiritual»). Neste sentido a *oração mental* indica uma forma de oração entre a *meditação* e a *contemplação* (cf. M. DUPUY *ibid.*, col. 837).

¹³⁶ MELCHIOR DE POBLADURA, art. «Déserts (dans l'Ordre de S. François)», in: *DS*, t. III, cols. 539-549; Vide também PAUL-MARIE DE LA CROIX, art. «Déserts (Carmes)», in: *ibid.* cols. 534-539; PACHO EULOGIO, «Los santos desiertos carmelitanos en España», in: *España eremítica* (Pamplona, 1970), pp. 587-632; e cf. *supra*, ns. 122 e 123.

Sobre a espiritualidade das cartuxas de S. Bruno, cf. A. HUERGA, «La Vida Cristiana en los siglos XV-XVI», in: *Hist. de la Espirit.* II-A, pp. 31 e segs.; e ainda pp. 18 e segs.. Com afinidades à sensibilidade beneditina na sua linhagem trapista, os Cartuxos vão constituir uma

Aliás, Santa Teresa de Jesus lerá, como a maior parte dos devotos desta época, a popular *Vida de Cristo* meditada de Rudolfo da Saxónia e assimilará o gosto pela *imagem* e pela *interiorização do lugar*, tal como se encontra em notória afinidade com Santo Inácio de Loyola, e com a primeira geração de Jesuítas que praticam a oração mental segundo os *Exercícios Espirituais*¹³⁷.

Esta via em Santa Teresa de Ávila encontra-se já mediada pelos numerosos espirituais que aculturavam à Hispânia o seu próprio anúncio e gosto pelo caminho de interioridade¹³⁸. Poderia, entretanto, perguntar-se por que razão a partir de meados do século XIV houve esta viragem tão ampla de uma *espiritualidade agostiniana*, ou de uma *mística neo-platónica cristianizada* desde o Pseudo-Dionísio até Eriúgena e à Escola de Chartres, e também do *realismo devocional tomista*, no sentido de uma *interiorização*¹³⁹. A *via de interioridade* é já de si um caminho que se contrapõe aos antigos regimes orantes da sensibilidade ocidental e latina, seja no sentido psicológico agostiniano, seja no sentido simbólico de S. Bernardo, seja no sentido cósmico

linha preponderante na ascético-mística dos alvares da modernidade. Recorde-se, por exemplo, que durante o séc. XV, Dionísio de Rijckel († 1471), acompanha o Cardeal Nicolau de Cusa em viagens pelo centro da Europa, sendo um fecundo escritor espiritual e constituindo um *corpus* temático da vida contemplativa: cf. F. VANDENBROUCKE, «La Spiritualité du Moyen Âge», in: *Hist. de la Spiritualité Chrétienne*, t. II, Paris, Aubier, 1961; pp. 547-552. Veja-se a bela síntese feita por Thomas MERTON, *The Silent Life*, N. Y., Farrar, Straus & Giroux, 1980⁵, pp. 127 e segs.: «The Hermit Life; 1. The Cartusians». Sobre RUYSBROEK, cf. Jean CHUZÉVILLE, *Les Mystiques allemands du XIIIe au XIXe siècle*, Paris, Grasset, 1935, pp. 93 e segs..

¹³⁷ «La Compañía de Jesús vive el ambiente de la vía del recogimiento en sus primeros años, (...) No faltaron algunos jesuitas partidarios de la vía del recogimiento que merecieron el nombre de «recoletos». Cf. S. Francisco de Borgia, P. Cordeses e P. Baltasar Álvarez... cf. MELQUIADES ANDRÉS, «Intr. gen.», a FR. OSUNA, *Tercer Abec. Espir.*, pp. 113 e segs..

Sobre a influência de Rudolfo de Saxónia em St.ª Teresa, cf. V, 38, 9. A tradução do latim foi ordenada por Cisneros e realizada por Ambrósio de Montesinos, (Alcalá, 1502¹, 4 vols.). Cf. GIOVANNA DE LA CROCE, O.C.D., «La «Vita Christi» de Landolfo di Sassonia e S. Teresa d'Ávila», in: *Rev. Carmelus*, 29, 1 (1982), pp. 87-110.

¹³⁸ Cf. MELQUIADES ANDRÉS, «Intr. gen.» a FR. OSUNA, *Tercer Abec. Espir.*, pp. 47 e segs.; citam-se H. Herp, Erasmo, Lefèvre d'Étaples, os monges de Wildesheim, os literatos da corte dos Reis Católicos, H. Balma, S. Boaventura e os Vitorinos, Gerson, etc..

¹³⁹ Também esta linhagem clássica agostiniana, dionisiana e cisterciense, ou ainda bonaventuriana está presente na formação espiritual e orante de Santa Teresa. Cf. M. LEPEÉ, *Sainte Thérèse d'Avila ou le Réalisme Chrétien*, pp. 74 e segs.; OESCHLIN, *L'intuition mystique de Sainte Thérèse*, pp. 40 e segs., referindo ainda as «Moralia» de S. Gregório Magno (cf. G. LEFEBVRE, *Prière pure et pureté de coeur. Trapes de S. Grégoire le Grand et de S. Jean de la Croix*, Paris, 1953, cit. *apud.*, J. LECLERCQ, *Initiation aux auteurs monastiques du Moyen-Âge, L'amour des lettres et le Désir de Dieu*, Paris, Cerf, 1963², p. 32 e n. 2), o «Contemptus Mundi», ou «Imitação de Cristo» entre outras fontes.

Afinal, aquela *via de interioridade* é ainda a prossecução do ideal agostiniano do «Tu intimior intimo meo», mas segundo um método diferente: o modo é agora predominantemente afectivo e intelectual, ou 'recogido' e passivo, cf. *infra* n. 161. Note-se, entretanto, que para S. Tomás de Aquino a *oração vocálica* detém a prerrogativa sob as outras formas de meditação.

de S. Francisco de Assis¹⁴⁰. De facto, em todas estas fórmulas havia ainda a cosmovição 'hierofânica', a cobertura e a *correlação da interioridade por uma estrutura macro-cósmica teocrática análogavel*¹⁴¹.

Ora, a partir da crise da teologia especulativa e da crítica ao seu verbalismo nominalista, como da via empírico-observativa do estudo da Natureza e das vias que se encetam no Renascimento para uma outra e des-sacralizante imagem do universo exterior, associada à campanha dos Descobrimentos e da expansão no mundo, a interioridade orante tem o sentido único, como na reflexão filosófica a ulterior viragem cartesiana, pascaliana, ou até kantiana, a uma subjectividade¹⁴². Esta intencionalidade da oração e da vida de meditação está directamente ligada com o *recolhimento* místico, que na mística do Norte se faz sentir com a abordagem da *devotio moderna* e dos 'Irmãos do Espírito Livre'¹⁴³. Entretanto, as origens deste movimento perdem-se na lenda do Amigo de Deus de Oberland, ou dessa série de eremitas, piedosos leigos, conhecedores secretos dos desígnios proféticos de Deus, ou de técnicas de oração e contemplação que, aqui e além, pela Europa da época, vão constituindo, como místicos experimentais, os iniciadores ignotos dos grandes movimentos de renovação espiritual¹⁴⁴.

¹⁴⁰ Sobre a tonalidade psicológica da *oratio* agostiniana, cf. as próprias palavras de Sta. Teresa em V, 9, 6-8.

Sobre S. BERNARDO, cf. J. LECLERCQ, *Saint Bernard mystique*, Bruges-Paris, 1948; Toma-se a oração de S. Francisco de Assis, no paradigmático «Cântico do Irmão Sol», em que se pode reconhecer a plena intensidade e o carácter de glorificação cósmica, transcendendo já o sentido mediativo psicológico e simbólico das outras formas da exegese orante. A bibliografia a propósito do «Cântico do Irmão Sol» é muito vasta, cf. entre outros, P. Leone BRACALONI, «Il Cântico di Frate Sole composto in S. Damiano nel 1225», in: *Fratre Francesco*, II, VI, Nov.-Dic. (1925), pp. 398-405; V. BRANCA, «Il Cântico di frate Sole», in: *Archivum Franciscanum Historicum*, t. 41, (1948), pp. 3 e segs. (ed. port. em vol., Firenze, 1950); E.-W. PLATZACK, *Das Sonnenlied des heiligen Franziskus von Assisi*, München, 1957; Giacomo SABATELLI, O.F.M., «Studi recenti sul Cântico di Frate Sole», in: *Archivum Franciscanum Historicum*, t. 51, (1958), pp. 3-24 (com bibliografia).

¹⁴¹ É o mundo dos *signa* em S. AGOSTINHO, (vide, p. ex., *De doctrina christiana*, II, 16, 23); o universo cavaleiresco e simbólico na devoção cisterciense, como ainda o próprio naturalismo essencial e fraterno que da espiritualidade dos Vitorinos se reencontra e aprofunda nos franciscanos. Esta estruturação teológica corresponde aliás ao princípio teocrático que define o horizonte mental e espiritual da medievalidade. Cf. G. GUSDORF, *Introduction aux sciences humaines, Essai critique sur leurs origines et leur développement*, Paris, Belles-Lettres, 1960, pp. 43 e segs.: «La synthèse théologique de la culture médiévale».

¹⁴² Cf. G. GUSDORF, *Les origines des Sciences humaines (Antiquité, Moyen Age, Renaissance)*, (in: Id., *Les sciences humaines et la pensée occidentale*, t. II), Paris, Payot, 1967, pp. 381 e segs.; Id., *La Révolution Galiléenne I*, (in: *Les sciences humaines et la pensée occidentale*, t. III) Paris, Payot, 1969, pp. 21 e segs..

¹⁴³ Sobre este tema, cf. *supra*, n. 130; vide, ainda, A. HUERGA, «La vida cristiana en los siglos xv e xvii», in: *Hist. de la Espir.* II-A, pp. 16-26.

¹⁴⁴ Já se referiu (*supra*, n. 130), conjecturalmente embora, as próprias origens desta espiritualidade flamenga e da 'devotio moderna', não tanto a um automático reflexo da crise

Mas, se esta linhagem nórdica está já assimilada na espiritualidade espanhola do início do século XVI, é ainda de averiguar o notório paralelo que se encontra em Francisco de Osuna com as vias espirituais do monaquismo ortodoxo oriental, que se repercute, aliás, em Santa Teresa¹⁴⁵. Trata-se da chamada *oração do coração* e da

da teologia escolástica medieval, mas outrossim ao surgimento de movimentos laicos, piedosos, ou de religiosidade predominantemente esotérica, como na notícia de notáveis eremitas e santos homens ligados com o advento de um *novo impulso* espiritual. (Nos cronistas clássicos da literatura portuguesa também se referem mediações lendárias de Santos eremitas, ou iluminados, no aconselhamento e gênese da campanha dos Descobrimentos). Segundo A. HURGA («La vida cristiana en los siglos XV-XVI», in: *Hist. de la Espirit.*, II-A, pp. 12-13) o saldo desta irrupção espiritual é, de algum modo, negativo: «(...) pululan visionarios y pseudo-profetas aquí y allá, creando un catolicismo de miedo (...). Las beguinas y los beguardos, los «spirituali», los «flagelantes», los «fraticelli», los wiclefitas y husitas, los «alumbados» y otras catervas de «místicos descarriados» son testimonio indiscutible de corrientes espirituales peligrosas».

¹⁴⁵ Apesar da vastíssima bibliografia teresiana, está ainda por fazer um estudo conveniente deste paralelo entre a experiência orante da Santa (bem assim como da espiritualidade hispânica carmelita) e as fontes da tradição ortodoxa do «hesykhismo». De facto já na espiritualidade de antecessores desta reforma interiorista em Espanha se encontram notáveis analogias com certas características do «hesykhismo»: cf. LOPE DE SALAZAR Y SALINAS, «Testamento» in: *Archivo Ibero-Americano*, 17 (1957), p. 920: «devoción del corazón en llanto y suspiro continuo por nuestros pecados», que lembra a doutrina da *compunção* (πένθος), e a da oração contínua, como *memoria Dei* (μνήμη Θεοῦ), e arrependimento dos pecados — temas tão constantes da tradição ortodoxa. Veja-se, ainda a nota complementar de *auto-conhecimento* e «aniquilación» (LOPE DE SALAZAR Y SALINAS, «Segundas Satisfacciones», in: *Archivo Ibero-Americano*, 17 (1957), pp. 892, et passim), também paralelo ao *anulamento* de si no «hesykhismo».

Em Fr. de OSUNA (*Tercer Abec. Espir.*, 5, 3, ed. cit., pp. 223 e segs.), como em Ortiz, Laredo, Barnabé de Palma e outros espirituais franciscanos, encontram-se, com abundância, análogos acertos e aproximação aos temas místicos da tradição oriental. Independentemente de um estrito trânsito histórico, (pois em matéria de espiritualidade não colhe a lógica da influência histórica), poder-se-ia conjecturar a *mediação* do «recogimiento», derivado da «devotio moderna» flamenga, através também da influência monástica oriental. É conhecido o papel fundamental da mediação entre o monaquismo basiliano e a tradição beneditina, e latina em geral, através de J. CASSIANO (*Collationes; Institutiones...*), como elo de ligação a partir de EVAGRO PÔNTICO e da corrente *hesykhasta*. E não fica excluído segundo fluxo desta influência através dos conventos basilianos de Itália. Cf. *supra*, n. 122 fim. De notar que algumas obras fundamentais de EVAGRO PÔNTICO, como o *De Oratione*, andaram sistematicamente atribuídos a S. NILO, seu tradutor, e que justamente é fundador junto de Roma do primeiro convento basiliano em Itália. (Cf. I. HAUSHERR, S. J., *Les leçons d'un contemplatif, Le Traité d'Oraison d'Evagre le Pontique*, Paris, Beauchesne, 1960, pp. 6 e segs.).

Por outro lado, o destino da tradição mística moldada pelas inúmeras traduções e comentários a DIONISIO, o Pseudo-Areopagita, constitui também um modo específico de diálogo com o cristianismo oriental. Sobre este tema, aliás bem saliente desde os estudos de René ROCQUES e de M. de GANDILLAC entre outros, cf. Andrew LOUTH, *The Origins of the Christian Mystical Tradition*, — *From Plato to Denys*, Oxford, Clarendon Press, 1981, pp. 179 e segs.: «Patristic mysticism and St. John of the Cross».

Haverá, pois, que repensar toda a aproximação possível entre o *recogimiento* e a *hesykhía*, sobretudo na acepção de uma «guarda do coração». Deve, no entanto, alertar-se para a significativa diferença entre a tonalidade sobretudo *mística*, extática dos futuros desenvolvimentos da espiritualidade hispânica e ocidental, (posto que, também frequentemente, contemplativa e de recolhimento) e a característica dominante *ascética* e de *ênstasis* da tradição espiritual do *hesykhismo*. (Sobre esta distinção entre mística e *ascética*, ou entre duas reali-

hesykhía, que envolve o cuidado observativo, a vigilância permanente e até a rítmica psico-fisiológica do orante na interiorização máxima¹⁴⁶.

zações místicas diferentes, cf. *supra*, n. 77). De facto, enquanto já em Sta. Teresa se nota a alternância entre a *oração de quietude*, (por recolhimento infuso) e na continuidade da oração de contemplação adquirida, e a *oração de união, por arreoubo*, raptado ou plena suspensão, na linhagem mística ulterior vai-se acentuar perigosamente a nota quietista e de passividade negativa, ou seja, destes últimos estados extáticos. A tradição ascética e o sentido activo-passivo do «recolhimento» dá mais lugar ao relevo dos efeitos psicológicos a posteriori sentidos na consequência dos carismas místicos. A este propósito pode afirmar-se que germina a partir deste misticismo (e em contraponto a ele) uma redutora «psicologia da mística», ou um interesse como que parapsicológico «avant la lettre», na apreciação extrínseca dos fenómenos místicos. Desta atitude é ainda exemplo: Herbert THURSTON, S. J., *The Physical Phenomena of Mysticism*, ed. e Prefácio por J. H. Crehan, S. J., London, Burns Oates, 1952, e cf. *supra*, ns. 74 e 75. Cumpre-se, em detrimento da ascese e daquela sabedoria da via de interioridade cristã, uma sobrevalorização do misticismo, das visões, das revelações, dos êxtases, e da 'mortes' místicas que tipificam depois a *mística devota*, ou o devocionalismo psicologista da sensibilidade italiana e francesa a partir do barroquismo e sobretudo ao longo do século passado. Cf. L. COGNET, *La spiritualité française au XVIIe s.*, Paris, 1949; Id., *De la Dévotion moderne à la Spiritualité française*, Paris, 1958; e sobretudo H. BREMOND, *La Conquête Mystique, L'École Française* (in: *Hist. litt. du sentiment religieux en France*), Paris, Bloud & Gay, 1921, 2 vols.. É um longo processo que parte também dos *Exercícios Espirituais* de S. Inácio, e vai perdendo a dimensão ascética, encontrando porventura na sua melhor expressão a *Introdução à Vida Devota* de S. Francisco de Sales (cf. *infra* n. 154), e degenerando depois nas «petits dévotions», em relação às quais talvez S. THÉRESE DE LISIEUX, ('Histoire d'une Âme'), seja já a subtil contrafacção. Cf. *infra*, n. 155. Pierre de la Croix SEROUET, O.C.D. *De la vie dévote à la vie mystique: Sainte Thérèse d'Avila, saint François de Sales*, ('Les Études Carmélitaines') Bruges, Desclée de Brouwer, 1958; R. CHRISTOFLOUR e DANIEL-ROPS (eds.), *Spirituels et Mystiques du Grand Siècle*, Paris, Fayard, 1961. Sobre a fecunda documentação hagiográfica e devocional deste período histórico da 'espiritualidade francesa', e, em especial, o advento da devoção ao, ou aos Sagrados Corações, etc. cf. Pierre DEBONGNIE, C.S.S.R., «Commencement et Recomencement de la dévotion au Coeur de Jésus», in: Vár. auts., *Le Coeur*, (Études Carmélitaines), Bruges, Desclée de Brouwer, 1950; André DÉRUMAUX, «Crise ou évolution dans la dévotion des jeunes pour le Sacré-Coeur», in: *ibid.*, pp. 296-326, entre outros; e sob o ponto de vista do pretensão simbolismo cristão esotérico degradado, mas contudo ainda, presente nalgumas dessas devoções (a do 'Sacré-Coeur'), cf. R. GUÉNON, *Aperçus sur l'ésotérisme chrétien*, Paris, ed. Traditionnelles, 1977, pp. 101 e segs.: «Le Sacré-Coeur et la Légende du Saint-Graal» (publ. anteriormente, in: *Regnabit*, juin (1925)).

¹⁴⁶ Sobre a noção e a tradição do *hesykhismo*, cf. Irénée HAUSHERR, S.I., *La méthode d'oraison hésychaste*, in: *OCA* (= *Orientalia Christiana Analecta*), vol. IX-2, n.º 36, Roma Pontif. Inst. Orientalium Studiorum, 1927; e, veja-se, Pierre ADNÉS, art. «Hésychasme», in: *DS*, t. VII, cols. 381-399; ÁNGEL SANTOS, S. J., «Espiritualidad Ortodoxa», in: *Hist. de la Espirit.*, B-t. III, pp. 26 e segs.: «El Hesychismo» (com vasta bibliografia). Como colectânea de textos *hesykhastos* da *Philokalia*, cf. E. KADLOUBOVSKY e G. E. H. PALMER, *Early Fathers from the Philokalia*, London, Faber and Faber, 1954, 1973⁵; e Jean GOULLARD, (trad. e ed.), *Petite philocalie de la prière du coeur*, (Cahiers du Sud, 1953¹), Paris, Du Seuil, 1968, reed..

A prática da *ἡσυχία*, ou 'estado de calma', 'silêncio', ou 'repouso' (etim. (?) ἡσθαί = «estar sentado»), implica uma supressão das perturbações exteriores (portanto, interiorização) e uma continuada vigilância do cerne, ou *coração*, do homem. «On peut définir l'hésychasme comme un système spirituel d'orientation essentiellement contemplative qui place la perfection de l'homme dans l'union à Dieu par la prière ou l'oraison perpétuelle» (cf. P. ADNÉS, *op. cit.*, col. 384). Assim, o *hesykhismo* exige a anacorese exterior, mas sobretudo a *ἀμεριμνία*, ou *ἀπάθεια*, isto é, a calma e a impassibilidade perfeitas. (O termo *ἀπάθεια*, ainda presente em EVAGRO, e de influência estoíca, perde-se depois na tradição *hesykhasta*). Por outro lado, o *acordar de si próprio*, ou a *νήψις*, como um *estar sóbrio*, liga-se com a prática de uma plena

Os temas da oração de recolhimento e desta oração do coração são por demais similares e isso faz supor, mais do que um contacto indirecto pela mística do *intelecto puro* e do *desnudamento* à maneira de Eckhart e outros, uma ambiência orientalizante na Castela da época de Santa Teresa¹⁴⁷.

atenção (προσοχή). Note-se aliás o binómio προσευχή (= «oração») e προσοχή (= «atenção») tão sublinhado nesta espiritualidade).

Merecem ainda especial referência os passos temáticos da via do *hesykhismo*, quando se refere a καρδιακή ήσυχία, também como uma 'guarda do coração' e a μνήμη τοῦ Θεοῦ em especial sob a forma de ἡ Ἰησοῦ μνήμη, ligando-se a oração de louvor à *repetição do Nome de Jesus*.

Ao longo de toda esta via de oração, e por ser esta integrativa de todos os aspectos, desde a anacorese monástica até à psico-fisiologia dos estados místicos, atende-se aos efeitos físicos transformantes da oração. (A partir sobretudo do séc. XIII e de Nicéforo, o Solitário). Desde o dom das lágrimas (πένθος), até à rítmica da respiração e da pulsação associada à 'oração do coração', e à meditação do Nome de Jesus, passando por fórmulas de oração gradual em conformidade com posturas, etc.. Cf. G. WUNDERLE, *La technique psychologique de l'hésychasme byzantin*, Bruges, Ét. Carmelit., 1938; Pierre DUMONT, O. S.B., *Vie cénobitique ou vie hésychaste dans quelques «typica» byzantins*, in: *L'Eglise et les Églises, (1054-1954)*, t. II, pp. 3-14. Mais do que uma apreciação mística e visionária, existe a rigorosa prescrição metódica e ascética de tal modo que será compreensível ter sido aproximado o *hesykhismo* do *yoga* e de outras técnicas meditativas e contemplativas orientais. Cf. Antoine BLOOM, *L'Hésychasme-yoga chrétien?*, Cahiers du Sud, 1953; E. von IVACKNA, «Byzantinische Yogis?», in: *Zeitschrift Morgenl. Gesch.*, (1952), pp. 224-239; W. NÖLLE, «Hesychasmus und Yoga», in: *Bysant. Zeitschr.* (1954), pp. 95-103; M. ÉLIADÉ, *Patanjali et le Yoga*, Paris, Du Seuil, 1962; Id., *Le Yoga, Immortalité et Liberté*, Paris, Payot, 1954; pp. 73 e segs..

Entretanto, parece de repensar as evidências deste paralelo num contexto histórico-espiritual mais próximo, cf. Martino JUGIE, «Les origines de la méthode d'oraison hésychaste», in: *Echos d'Orient*, (1931), pp. 179-185; e sobretudo a aproximação com as técnicas espirituais sufis: cf. J. GOUILLARD, *Petite Philocalie de la Prière du Coeur*, ed. cit., pp. 234 e segs.: Appendice: «Une technique souffie de la prière du coeur» (Extrato de *Tanwir alqulûb*); Cf. L. MASSIGNON, «Le Coeur (*Al Qalb*) dans la Prière et la méditation musulmanes», in: *Várs. auts.*, *Le Coeur* (Ét. Carmelitaines), Bruges, Desclée, 1950, pp. 96-102; Veja-se ainda, L. GARDET, «La mention du nom divin en mystique musulmane», in: *Rev. Thomiste*, (1952), pp. 642 e segs.; H. CORBIN, *En Islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques*, t. II — *Sohrawardi et les Platoniciens de Perse*, Paris, Gallimard, 1971 e pp. 375 e segs.; Idries SHAH, *The Way of the Sufi*, Harmondsworth, (Middlesex), Penguin B., 1979, reed., p. 41 e n. 31. Não se trata apenas da repetição indefinida da oração do *hesykhasto* em analogia ao *dhikr* (ou «repetição») rítmica do nome de Deus, na tradução islâmica: *dhikr* (lit. = lembrança ou *re-cordação*, cp. μνήμη Θεοῦ), mas de um acerto respiratório e da «circulação vital» e da «omfaloscopia» (como nas técnicas taoístas: vide, p. ex., LAO TSEU, *Tao-teh-King*, 6 e TCHOUANG TCHOU, 15). Como aliás no paralelo das técnicas de *mantra* e do *pranayama*, do Yoga hindu, cf. Max HORTEN, *Indische Strömungen in der islamischen Mystik*, Heidelberg, 1927-8; L. MASSIGNON, *Essai sur les origines du lexique technique de la vie mystique musulmane*, Paris, Vrin, 1922.

Veja-se ainda A. BLOOM, «Contemplation et Ascèse — contribution orthodoxe», in: *Várs. auts.*, *Technique et Contemplation* («Études Carmelitaines»), Bruges, Desclée de Br., 1949, pp. 49-67; Jean MEYENDORFF, *Saint Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe*, Paris, Du Seuil, 1959; e, J. LEMAITRE, art. «Contemplation (chez les grecs et autres orientaux chrétiens)», in: *DS*, 2, cols. 1762-1872.

¹⁴⁷ Quanto às influências orientais, cf. *supra*, n. 122. O contacto com o Oriente teria beneficiado durante o período da Casa de Áustria, sobretudo tendo em conta que Viena e Constantinopla eram a porta para as influências ortodoxas.

Enquanto, M. LEPÉE (*Sainte Thérèse d'Avila*, p. 63, n. 1) cita FRANCISCO DE OSUNA (*Tercer Abec. Espir.*, 3, 1, ed. cit., p. 179) e procura numa influência nórdica (cf. P. GROULT

Enfim, haveria de se referir o paralelo entre a experiência orante de Santa Teresa na sua expressão simbólica, e a profunda analogia com o *simbolismo psicológico na experiência da espiritualidade árabe sufi*, mormente no que respeita à caracterização de graus e níveis da experiência interior¹⁴⁸. E o mesmo se pode afirmar a propósito da *mística especulativa persistente por vias heterodoxas do judaísmo* quanto à rigorosa topografia da alma nos seus diferentes êxtases¹⁴⁹.

Mas, os paralelos de influências árabes ou judaicas na espiritualidade carmelita parecem mediados pelo franciscanismo, mesmo de vias devotas como as das Ordens Terceiras, seja através de figuras dominantes, como a de Dante, seja através de autores que melhor

Les mystiques des Pays-Bas et la littérature espagnole, cit. apud LEPÉB, *ibid.*) as origens de fórmulas como: «Sabén las cosas dichas los que com diligencia y solitud se dan a contemplar as cosas de Dios: (...) «Ciego y sordo y mudo debes ser, y manso siempre»; não será antes de lembrar a mística oriental de EVAGRO PŌNTICO (*De Oratione*, 11, in: PG, 79, cols. 1169-1170) quando justamente preceitua: «Ἐγωνίζου στήναι τὸν νοῦν σου, κατὰ τὸν καιρὸν τῆς προσευχῆς κωφὸν, καὶ ἄλαλον, καὶ δυνήση προσεῦξασθαι» (Sublinhado nosso). É certo que este é apenas um caso, entre outros, e que remete ao lugar comum da literatura popular e aforística: «cego, surdo e mudo» — como o reverso de «ver, ouvir e entender ou dizer», que tão frequentemente se atesta na tradição sapiencial e presocrática. Osuna parece aliás familiarizado com a tradição do pensamento grego e sente-se o eco de ARISTÓTELES, *Metaphys.*, α, 1, 993b, 9-11, quando repete a mesma imagem: «Como nuestro conocimiento se haya en las cosas de Dios a manera de lechuzca o murciélago, con la claridad del sol, al qual no pueden conocer ni mirar siquiera sus rayos, por la improporción y poca lumbre (...).» (*Tercer. Abec. Espir.*, 3, 1, ed. cit., p. 167).

¹⁴⁸ Cf. o magnífico estudo recente de Luce LÓPEZ-BARALT, (Prof. da Univ. de Puerto Rico e na Harvard University), «Santa Teresa de Jesus y el Islam», in: *Teresianum*, XII (1982), 1-2, pp. 629-678; Veja-se anteriormente, Miguel ASÍN PALACIOS, «El símil de los castillos y moradas del alma en la mística islámica y en Santa Teresa», in: *Al-Andalus*, II (1946), pp. 263-274; e cf. ainda, ., «Unld precursor hispano-musulmán de San Juan de la Cruz», in: *Al-Andalus*, I [1933], pp. 7-79; e, Id., *La escatología musulmana en la Divina Comedia*, 1919², Madrid, Inst. Hispano-Arabe de Cultura, 1961 reed.. No primeiro dos estudos supracitados o A. aponta novos textos para fundamentar a analogia com as *Moradas* de Sta. Teresa: de Abū-l-Hasan al-Nūrī, no *Maqāmāt al-qulūb* («Moradas dos corações») (cf. *ibid.*, p. 630 e segs.). cf. *supra*, pp. 159 e 162 e ns. 123 e 132; Cf. *infra*, n. 150, 239, 311...

¹⁴⁹ Como se verá, existe na gnose judaica, desde os escritores medievais peninsulares, uma literatura espiritual e sapiencial que tem influência na renovação da própria espiritualidade cristã. Cf. G. G. SCHOLEM, *Major Trends in Jewish Mysticism*, N. Y., 1946², (trad. franc. M.-M. DAVY, Paris, Payot, 1960); G. VAJDA, *L'Amour de Dieu dans la théologie juive du moyen âge*, Paris, Vrin, 1957; cf. ainda José FAUR, «Espiritualidade judá», in: *Hist. de la Espirit.*, t. IV, pp. 5-74. Desde a «Introdução aos Deveres dos Corações» de Ibn Paqūda, o «Guia dos Perdidos» de MAIMÓNIDES, Is. ABARBANEL até a LEÃO HEBREU encontra-se uma linhagem significativa de uma via interiorizante paralela à de Raimundo Lúlio, à de Gerson ou ainda às de Osuna, Laredo e outros. Pode averiguar-se também o paralelo temático entre os diferentes êxtases hassídicos daquela gnose e a exacta correspondência com os diversos graus da oração na perspectiva teresiana. Cf. Dov Baer de LOUBAVITCH, *Tract on Ecstasy*, Vallentine, Mitchell and Co., 1963, trad. franc., Paris, Fayard, 1975, pp. 66 e segs.. Quanto a Santa Teresa, veja-se Leandro RODRÍGUEZ, «La mística judía y la Madre Teresa de Jesús», in: *Estudio Agustiniano*, 16 (Valladolid, 1981), pp. 469-481. Cf. *supra*, n. 23 e 124.

explicitaram aquele diálogo espiritual das várias experiências ascético-religiosas, como Raimundo Lúlio com a sua «Ars Magna» onde se distinguem já diferentes graus de oração¹⁵⁰.

Claro que o sentido de um aprofundamento da espiritualidade orante e, em particular, um seu exercício gradual, pode retomar-se de Ricardo de S. Victor, como também de S. Boaventura, ou de Dionísio, o Pseudo-Areopagita, mas a sua fonte, por excelência, está no Oriente cristão, em S. João Clímaco¹⁵¹. Deste autor e da sua *Philocalia*, à *Subida do Monte Sião* de Bernardino de Laredo e, enfim, à *Subida do Monte Carmelo* de S. João da Cruz, vai toda uma linhagem que se reencontra interiormente pela experiência psicológico-espiritual da oração em Santa Teresa de Jesus, tal como relata na sua *Vida* e também nas *Moradas*¹⁵². Trata-se de uma linhagem de oração que irá entrar em diálogo com a sensibilidade dionisiana e agostiniana,

¹⁵⁰ Na Península Ibérica e, em especial em Portugal, «as ordens terceiras desempenham um papel de destacado relevo na devoção» (cf. J. S. da SILVA DIAS, *Correntes de sentimento religioso em Portugal*, Coimbra, Impr. da Univ., 1960, pp. 33 e segs.). Compreende-se que, de certo modo, tenham sido movimentos religiosos laicos que dinamizaram a via do recolhimento nos recolectórios franciscanos; embora suscitasse contacto heterodoxo dos *dejados*, ou de tendências árabes, cf. ainda VICENTE CANTARINO, «Dante e o Islã», in: *Kriterion, Rev. de Filos. e Cienc. Humanas da Univ. Fed. de Minas-Gerais*, XX, 67(1973-74), pp. 158-199; Id., «Dante and Islam: History and Analysis of a Controversy», in: *Dante Symposium* (Univ. of North Carolina) 'Studies in the Romance Languages and Literatures', Chapel Hill, 1965; também DOMINIQUE URVOY, *Penser l'Islam — Les présupposés islamiques de l'«Art» de Lull*, Paris, Vrin, 1980; FÉLIX M. PAREJA, «Espiritualidad musulmana», in: *Hist. de la Espiritualidad*, t. IV, pp. 75-198 (com bibliografia). De Raimundo Lullio veja-se, além da «Ars Magna», o *Liber de ascensu et descensu intellectus*, (onde se estabelece uma hierarquia desde o mineral até Deus, em analogia com a «escada espiritual» (1357) atribuída ao Amigo de Oberland, e numa tradição que se reconhece por certo em Charles de BOVELLES, no *Liber de Sapiente* (1511) (cf. cap. IV e segs.), como noutros humanistas de quinhentos. Raimundo LÚLIO reconhece principalmente três graus na oração: *vocálica, intelectual e volitiva* ou *activa*; sendo a segunda a que se pode pôr em paralelo à 'lembança de Deus', e ao gozo contemplativo puro, e a última já a expressão de um agir virtuoso (cf. CAYRÉ, *Patrologie et Hist. de la Théologie*, ed. cit., t. II, p. 708).

¹⁵¹ Cf. *supra*, n. 130. Sobre a importância deste sentido gradual, constantemente simbolizado pela *Escada* (de Jacob): cf. ÉMILE BERTAUD e ANDRÉ RAYEZ, art. «Échelle Spirituelle», in: *DS*, t. IV, cols. 62-86, (sobretudo referência aos dionisianos e vitorinos, como a S. Bernardo, S. Tomás e S. Boaventura e também Raimundo Lúlio, etc.). Sobre a persistência do tema dos *graus* da oração, cf. *infra*, pp. 200 e segs. e ns. 227 e segs.. Mas veja-se também a síntese de Hubert VAN ZELLER, O.S.B., «Prayer: The three classical degrees», in: *Word and Spirit (A monastic review)*, n. 3 (Massachusetts, 1981) [«On the Holy Spirit and on Prayer...»], pp. 121-146; e VINCENZO POGGI, S. J., «Saint Jean Climacque et Sainte Ignace de Loyola», in: *Proche-Orient Chrétien*, t. XXXII, (Jérusalem, 1982), 1-2, pp. 50-85. A obra de S. João Clímaco foi frequentemente traduzida na Europa depois do séc. xv: em Espanha a tradução é de Fr. Luis de Granada.

¹⁵² Cf. ainda E. BERTAUD e A. RAYEZ, art. «Échelle Spirituelle», in: *DS*, IV, cols. 26 e segs.. Sobre os paralelos entre a «Subida ao Monte Sião» e a «Subida do Monte Carmelo» é julgada de interesse a seguinte tese: P. FIDEL DE ROS, *Bernardín de Laredo*, Paris, 1948, pp. 116 e 213; cf. ainda S. JOÃO DA CRUZ, *Noche oscura*; in: «Obras», Burgos, 1929, t. 2, pp. 477-493.

permitindo-se unir o sentido ascético, da ascensão interior, à noite mística do 'rpto' da mente¹⁵³.

Na sequência do exemplo orante da vida de Santa Teresa vai estar, não apenas a síntese de S. João da Cruz, mas, e para além das formas quietistas heterodoxas da sensibilidade francesa do século de Pascal, depois de Fénelon, M.^{me} Guyau, entre outros, a ênfase dada à vida devota, à prática das virtudes do 'puro amor', seja nas fórmulas de S. Vicente de Paula, seja no método de S. Francisco de Sales¹⁵⁴. Muito do que se vem a encontrar nessa redução da mística à «petite enfance», das revelações particulares e das devoções intimistas da espiritualidade mariana, das diversas glosas do tema do Sagrado Coração, e do próprio testemunho carmelita de Santa Teresa do Menino Jesus em *História de uma Alma*, podem entender-se como o retorno do grande excesso místico na experiência do Absoluto em Santa Teresa de Ávila, e o sublinhado pedagógico, agora por via devocional e psicológica, do que eram as regras de uma ascese, especialmente da tradição monástica¹⁵⁵.

Com efeito, Santa Teresa torna-se mestra de oração e de vida interior, também pelo detido conhecimento de muitos tratados

¹⁵³ Em DIONISIO, o PSEUDO-AREOPAGITA, radicam as três vias *purgativa, iluminativa e unitiva*, que vão constituir doutrina clássica na pedagogia mística medieval. Cada uma destas fases corresponde a uma das tríades do eneagrama que simboliza a hierarquia eclesiástica. Cf. R. ROQUES, «L'univers dionysien», in: *DS*, t. II, cols. 1785-1787 e 1890-2. Esta tradição ascética gradual encontra-se depois amplificada nos 30 graus (simbólicos dos 30 anos da Vida de Cristo) do κλιμαξ de S. João Climaco. Cf. S. RABOIS-BOUSQUET, «Saint Jean Climaque sa vie et son oeuvre», in: *Échos d'Orient*, t. 22, (1923), pp. 440-454.

Mas a graduação mais utilizada é de divisão *septenária* (como aliás irá estar presente em Santa Teresa (cf. *infra*, n. 233)), desde a Alta Idade Média, passando pelos Vitorinos e S. Bernardo, até ao *Itinerarium mentis ad Deum* de S. Boaventura. Neste último autor já se caracterizam os últimos graus como de união extática, e utiliza-se aquele vocabulário característico do «rpto», que depois irá ser retomado por Osuna, Laredo e Santa Teresa, no sentido do «arroubamento».

¹⁵⁴ Para a relação de Santa Teresa com S. João da Cruz cf. *infra* n.s 126 e 169. Na sequência desta linhagem orante existe um relacionamento a fazer entre o 'recogimiento' de Osuna, a oração de quietude de St.^a Teresa, ou a contemplação infusa e nocturna de S. João da Cruz, e a «Santa indiferença» de S. Francisco de Sales, também o 'abandono' nos quietistas (Molina, Fénelon, Mme Guyau, etc.). Sobre o quietismo e o semi-quietismo (de Fénelon); cf. DUDON, *Le quietiste espagnol Miguel Molinos*, Paris, Beauchesne, 1921; G. JOPPIN, *Fénelon et la mystique du pur amour*, Paris, Beauchesne, 1938; Jeanne-Lydie GORÉ, *La Notion d'Indifférence chez Fénelon et ses sources*, Paris, P.U.F., 1956; L. COGNET, *Crépuscule des mystiques*, Paris, 1958; Jean BREMOND, *Le courant mystique aux XVIII^s: l'abandon dans les lettres du P. Milley*, S. J., Paris, Lethielleux, 1943; Veja-se ainda S. FRANCISCO DE SALES, *Introduction à la vie dévote* (Lyon, 1609), reed. in: *Oeuvres*, ed. d'Annecy, t. III, 1892 e segs.; RAVIER, S. J., *Saint François de Sales*, Lyon, ed. du Chalet, 1962 (trad. ital., Torino-Leumann, Elle di Ci, 1967); Étienne-Marie LAJEUNI, *François de Sales et l'esprit Salésien*, Paris, Du Seuil, 1962.

¹⁵⁵ Cf. *supra*, n. 145 (fim) e veja-se SAINTE THÉRÈSE DE LISIEUX, *Histoire d'une âme* (1898), cf. FRANÇOIS DE SAINTE-MARIE, O.C.D. (ed.) *Sainte Thérèse de l'Enfant Jésus, Manuscrits autobiographiques*, Paris, Office Central de Lisieux, 1957.

de oração e guias de recolhimento e de interioridade. Fossem os *Tratados de Oração* e os textos devotos de Alonso de Madrid, de Francisco de Ortiz, companheiro de Francisco de Osuna, de Barnabé de Palma, de Bernardino de Laredo, de Cisneros, ou ainda, para além de muitos outros representantes da espiritualidade castelhana da época, recorrendo a obras de Sto. Agostinho, de S. Gregório Magno, de S. Bernardo, de S. Boaventura, de Dionísio, o Pseudo-Areopagita, ou ainda a diversas obras, já traduzidas, dos místicos do Norte, por certo que é no campo prudente e bem firmado da via tradicional do *exercício das virtudes e da erradicação dos vícios, do desenvolvimento da sensibilidade, do benefício da Graça e do Amor de Deus*, que se vai constituir a coordenada ascética fundamental da vida orante de Santa Teresa¹⁵⁶.

O seu exemplo marca, dir-se-ia, a *encruzilhada* da história ocidental e cristã *dos caminhos orantes*, sendo hoje referida como o ponto de síntese e de maior completude, quer pela integração das várias sensibilidades, quer pelo maior aprofundamento dos graus e das experiências dessa oração eficaz. Unindo o que se poderia chamar a «oração do coração» da ascese dos monjes orientais, também da tradição filocalica da Igreja Ortodoxa grega, depois russa, com a sensibilidade ocidental da devoção cordial, na acepção mental, que tão bem tipificada resta nos *Exercícios espirituais* de Santo Inácio de Loyola e, por outra parte, na religiosidade ascética e lírica da parenética moral e na experiência visionarista lusíada; e, unindo também a experiência mística da via intelectual renana com os seus prolongamentos pela *devotio* moderna, pelo sentido de anulamento, e pelo sentido de

¹⁵⁶ Sobre as fontes de Santa Teresa cf. sempre Rodolphe HOORNAERT, «Les sources thérésienne», in: *Rev. des Sciences philosophiques et théologiques*, 14 (1924), pp. 120 e segs.. e veja-se ainda MELQUIADES ANDRÉS, «Introd. gener.», a FR. DE OSUNA, *Terc. Abec. Espr.*, pp. 107 e segs.; cf. *supra*, n. 105.

A *via do benefício* e a *via do puro amor* já acima referidas (*supra*, ns. 127 e 129) desenvolvem-se a partir da via tradicional de *prática das virtudes* e, complementar, erradicação de vícios. Cf. MELQUIADES ANDRÉS, *ibid.*, p. 102: «El recogimiento no niega, antes exige la práctica de las virtudes y la extirpación de los vicios. Osuna reconoce que, entre los justos, unos son aficionados, con San Pablo, a sufrir trabajos y fatigas de penitencia; otros, a meditar muy a menudo las penas del infierno; otros, al servicio de los pobres; otros, a visitar los tristes y afligidos, a ir en peregrinaciones y a visitarlos Santos Lugares; otros, a frecuentar ayunos (...). El esfuerzo ascético, la lucha contra las tentaciones, la práctica de las virtudes, son pasos previos y concomitantes de la oración de recogimiento».

É esta a base segura da tradição da vida cristã e do caminho de aperfeiçoamento moral, que concede à espiritualidade teresiana a fundamentação sólida da mística numa ascética rigorosa. Sobre a ascese no caminho de oração de Santa Teresa cf. *infra*, pp. 182 e segs. e ns. 177 e segs..

Absoluto, com a espiritualidade do Sul, particularmente italiana e franciscana, mas também provençal, naturalista numa acepção profunda, e sobretudo, cordial ou caritativa — Santa Teresa incarna o que corresponde ao ponto crucial e aglutinador destes diferentes ensinamentos da prática cristã¹⁵⁷.

Porém, a esta quadratura das tendências cardinais, do que se chamou as sensibilidades orantes, dever-se-ia ainda acrescentar o eixo vertical que dimensiona em termos de tempo, e particularmente de *tradição*, o ponto também aglutinador em que o momento orante de Santa Teresa reabsorve a tradição agostiniana da Alta Idade Média, de Chartres e bonaventuriana, como ainda dominicana, ordenando no futuro ao desenvolvimento do que se chamou a França mística e as formas de devoção do sentimento¹⁵⁸.

Poder-se-ia ir, finalmente, mais longe nesta abordagem de uma topografia orante que vem dada, não tanto pelo comparativismo extrínseco, mas pelo acerto e conformidade intrínsecos de sinais espirituais na oração de Santa Teresa. Tratar-se-ia de tomar esses píncaros espirituais da escalada interior de Santa Teresa e de S. João da Cruz em analogia ao que, noutros quadros da experiência religiosa e mística, do médio e do longínquo Oriente, se podem correlacionar¹⁵⁹. Vários têm, sido aliás, os estudos que estabelecem o paralelo entre a experiência carmelita desta fase e os regimes da meditação *yôguica*, sobretudo do *Raja Yoga*, também da psicologia budista, e especialmente da literatura dos *Prajña Paramita Sutras*, bem assim como de referências à mística taoísta, ou à mais próxima tradição islâmica e judaica, merecendo especial relevância aquela linhagem

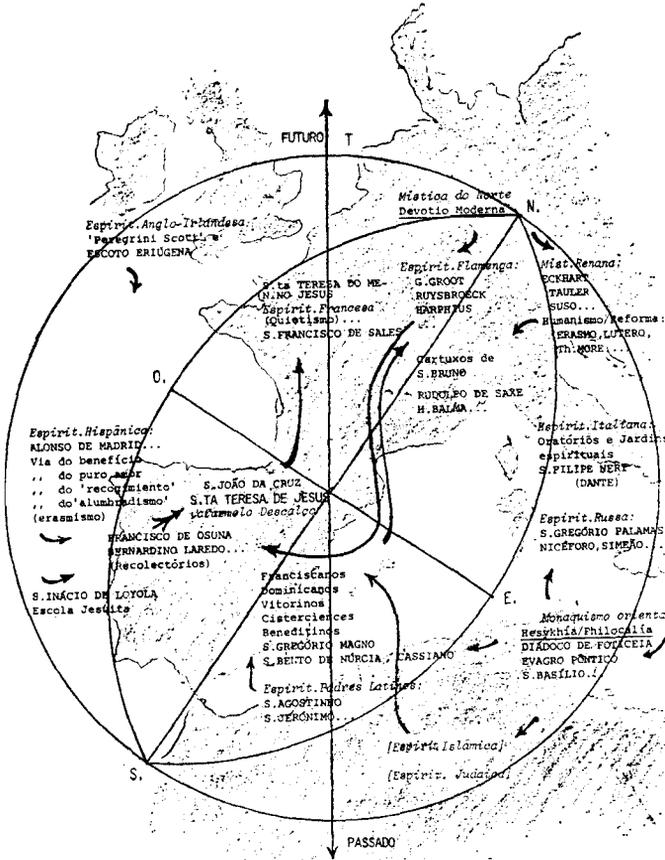
¹⁵⁷ Cf. *infra*, n. 159 e esquema global das linhagens de oração. Veja-se documentação sugestiva em Vár. auts., *La prière*, Paris, Desclée de Brouwer, 1954; cf. Michel DUPUY, art. «Oraison», in: *DS*, t. XI, cols. 831-846; F. C. HAPFOLD, *Prayer and Meditation, Their Nature and Practice*, Harmondsworth, (Middlesex), Penguin B., 1971.

¹⁵⁸ Cf. ainda Rodolphe HOORNAERT, «Les sources thérésiennes», in: *Rev. des Sciences philosophiques et théologiques*, 14 (1924), pp. 120-122; Alphonse VERMEYLEN, *Santa Teresa Maestra di orazione*, Roma, Istituto di Spiritualità dei Carmelitani Scalzi, «Fiama Viva», 4, 1963; Alvaro HUERGA, O. P., «Oración dominicana y oración teresiana», in: *Teología espiritual*, 10 (1966), pp. 237-255; DOMINIQUE DE SAINT-JOSEPH, O.C.D., *L'oraison: regard et chemin d'après la doctrine de Sainte Thérèse d'Avila*, Montréal, Paris, Fides, 1960.

Quanto à espiritualidade devocional francesa, cf. *supra*, ns. 145 (fim), 154 e 155 (com bibliografia). Ainda Alphonse VERMEYLEN, *Sainte Thérèse en France au XVIIe siècle, (1600-1660)*, Louvain, Publ. Univ. de Louv., 1958; Pierre de la Croix SEROUET, O.C.D., *De Sainte Thérèse d'Avila à Saint François de Sales — Essai de littérature spirituelle comparée*, Paris, 'Annales de l'Univ. n.º 28', 1958, pp. 28 e segs..

¹⁵⁹ Como sùmula dos relacionamentos e convergências das linhagens orantes em Sta. Teresa de Jesus, veja-se o seguinte modelo esquemático e sinóptico (*vide* pág. seg.).

de pensamento hererodoxo muçulmano sufi, mediada por autores como Raimundo Lúlio, e eventualmente, também conhecida de modo explícito nos meios da espiritualidade cristã da época¹⁶⁰.



Nota: O eixo vertical (t) representa as fases históricas pre- e post-reforma teresiana; os diferentes pontos cardeais assinalam a topografia das diversas principais linhagens orantes e de espiritualidade mística cristã, tendo como fundo e a título meramente sugestivo o mapa da Europa. As setas assinalam as principais interrelações como exposto no texto.

¹⁶⁰ Cf. Swami SIDESWARANANDA, *Le Raja Yoga de Saint Jean de la Croix*, Paris, Gretz, 1951; OTILIO RODRÍGUEZ, O.C.D., «Una dramatización de la 'Noche oscura' (S. Juan de la Cruz y Rabindranath Tagore), in: *Rev. de Espiritualidad*, 27 (1968), pp. 407-435; Jakov MAMIĆ, «Lo svuotamento interiore secondo Giovanni della Croce e lo Zen-Buddismo», in: *Ephemerides Carmeliticae*, vol. XXXI-1 (1980), pp. 92-159; cf. ainda E. BENZ, *Zen in Westlicher Sicht*, Weilheim, Barth V., 1962; Christmas HUMPHREYS, *Zen comes West*, London, Unwin, 1960; não esquecendo os profundos ensaios de Thomas MERTON, *Zen and the Birds of Appetite*, N. Y., New Directions, 1968; reed. parcelar in: *Thomas Merton on Zen*, London, Sheldon Pr., 1976; e veja-se também Id., ed. N. BURTON, P. HART e J. LAUGHLIN, *The Asian Journal of Thomas Merton*, London, Sheldon Pr., 1974; e ainda H. DUMOULIN, *Östliche meditation und Westliche*

Porém, no inventário longo de linhagens de espiritualidade, de autores e textos que as documentam, e de estudos sobre estas vias devocionais, o que parece fulcral como fonte ou referência para a vida orante de Santa Teresa de Jesus é, preferentemente, a dimensão do *encontro da palavra*, ou especialmente *da pessoa* que lhe dá a orientação ou a confirmação de um caminho experiencial já percorrido na oração¹⁶¹. Assim, cumpre uma função única, de entre outras obras, a referência ao *Terceiro Abecedário Espiritual* de Francisco de Osuna, (num exemplar que Santa Teresa sublinhou e anotou ao longo do seu estudo e uso), e de salientar também os encontros com os que haveriam de ser S. Francisco de Bórgia e S. Pedro de Alcântara, sem falar já do Frei João de S. Matias, 'pequeno Séneca' como lhe chamava a Santa, que virá a ser S. João da Cruz¹⁶².

Tem especial relevância o sentido destes encontros com almas preclaras que lucidamente reconhecem os caminhos de Deus no trabalho interior da Santa de Ávila. Seja a cultura de S. Francisco de Bórgia, seja a ascese de S. Pedro de Alcântara, em encontros episódicos, seja ainda a direcção espiritual por vários sacerdotes e,

Mystik, Freiburg-München, K. Alber V., 1966; Hans WALDENFELS, *Meditation — Ost und West*, Freiburg, Benziger V., 1975; R. ARNOU, art. «Contemplation (naturelle)», in: *DS*, II, cols. 1742-1762; também *supra*, ns. 99 e 146. Cf. ainda Aimé SOLIGNAC, art. «Mystique», in: *DS*, t. X, col. 1891-1893. Sobre a tradição judaica e muçulmana, cf. *supra*, ns. 149 e 150.

¹⁶¹ Veja-se como St.^a Teresa se refere ao próprio *encontro* providencial de algumas das suas leituras: «En este tiempo me dieram las «Confesiones» de San Agustín, que parece el Señor lo ordenó, porque yo no las procuré, ni nunca las había visto (...)» (V, 9, 7, *Vide* também *ibid.*, 9, 8). Cf. ainda V, 4, 6. St.^a Teresa sente-se compreendida por S. Francisco de Bórgia, cf. V, 24, 4: «después que me huvo oído, díjome que era espíritu de Dios y que le parecía no era bien ya resistirle más, que hasta entonces estava bien hecho (...); yo quedé muy consolada (...). O encontro pessoal com S. Pedro de Alcântara (V, 27, 16-18) é uma ocasião excepcional: «Díjome S. Pedro de Alc. a mí y a otra persona de quien se guardava poco, y a mí el amor que me tenía era la causa porque quiso el Señor le tuviese para volver por mí y animarme en tiempo de tanta necesidad, (...)», (sublinhado nosso); quanto a S. João da Cruz cf. Cta. (= *Carta*) 13, 2 e 8: «(...) que aunque es chico [S. João da Cruz] entiendo es grande en los ojos de Dios (...) porque es cuerdo y proprio para nuestro modo, y así creo le ha llamado nuestro Señor para esto, (...); (8): «Mucho me ha animado el espíritu que el Señor le ha dado y la virtud entre hartas ocasiones, para pensar llevamos buen principio (...)». (Cf. *Obras*, ed. cit., pp. 681 e 682). Cf. M. LÉPÉE, *Ste. Thérèse d'Avila*, pp. 74 e segs.; M. AUCLAIR, *La vie de St. Thérèse d'Avila*, pp. 96 e segs..

¹⁶² Cf. *supra*, ns. 105 e 114.

A cronologia destes encontros espirituais é a seguinte: 1554 — com S. Francisco de Bórgia; 1560 — com S. Pedro de Alcântara; em 1567 — com S. João da Cruz (depois de 1572 a 1577, como capelão do Mosteiro da Encarnação e até à sua prisão). A profundidade e complementaridade deste último encontro é sobejamente conhecida, a despeito da diferença de idades, de temperamentos e de culturas entre os dois místicos. Cf. *infra*, n. 169.

Sobre a expressão de 'pequeno Séneca', aplicada ao ainda Fr. João de S. Matias, e à dupla, caracterização da sua baixa estatura física e ao seu temperamento 'estóico' e penitente, cf. Cta. 89, 7, ed. cit. p. 747; Veja-se EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS e O. STEGGINK, *Tiempo y Vida de Sta. Teresa*, p. 579 e n., e p. 292 e n. 193; e BRUNO DE SAN JOSÉ, «El Senecismo y San Juan de la Cruz», in: *El Monte Carm.*, 43 (1942), pp. 381-424.

enfim, de forma exigente, embora durante pouco tempo, por S. João da Cruz, — o caminho de interioridade teresiano foi ganhando a sua nota própria, o seu re-conhecimento e, justamente, como *a oração que se diria reflectir-se sobre si mesma*¹⁶³.

De facto, mais do que a *oração metódica* numa reflexão mental e por uma atitude meditativa, a oração teresiana é, sem quietismo, de puro *recolhimento*, desenvolvendo bem em todos os contextos da reforma carmelita este sentido contemplativo e esta dimensão de uma vida essencialmente orante¹⁶⁴. Ao *ora et labora* beneditino não se pode complementar o sentido orante e também activo da espiritualidade carmelita, pois a distinção a fazer estabelece-se entre os próprios

¹⁶³ Veja-se n. anterior e *infra*, n. 169.

Na vida interior de Santa Teresa, e para além daqueles encontros com verdadeiros mestres espirituais, teve não menor importância a experiência, ora, algumas vezes, penosa, ora iluminativa que adquiria de confesores e directores espirituais. A cuidada observação no exame da sua consciência bem assim como o realismo da diagnose sobre os méritos e acertos dos seus confesores, logrou até, que, associado a um especial dom de discriminação espiritual, Santa Teresa se tornasse ela própria a principal *directora espiritual* e melhor conselheira das suas monjas. Cf. Jean de MENASCE, «The Experience of the Spirit in Christian Mysticism», in: Várs. auts., *The Mystic Vision*, (Papers from the Eranos Yearbooks), London, R. & K. Paul, pp. 324 e segs.; p. 329 e n. 3. Conta-se entre as experiências negativas com confesores não habilitados a de V, 4, 6 e 5, 3; 26, 3 e segs.; Cta, 298, 3 e 385, 13; C 7, 2 e segs., aponta critérios para o discernimento dos bons confesores; e em Cta, 17, 2, reconhece que sem bons confesores não há fruto. Entre os seus principais confesores faz referência a Don Lorenzo (Cta, 109, 3) Alonso Velásquez (Cta, 113, 1) e Fr. Diego de Yepes (*ibid.*, 113, 7); Pd. Graciano (referido pelo pseudónimo de Paulo) (*ibid.*, 113, 5); Fr. Filipe da Purificação (Cta, 299, 20).

A direcção espiritual que recebeu primeiro foi a dos padres jesuitas, com a qual progrediu e não se desorientou. «L'influence des Jésuites (...) a été grande et précieuse en cette première crise et c'est à juste titre que Thérèse leur en a été jusqu'à la fin de sa vie reconnaissante, (...) Mais croire qu'ils ont profondément influencé son oraison, soit en la détournant de la contemplation où elle se sentait portée, soit en lui imposant leurs procédés, ce serait aller beaucoup trop loin». (Cf. M. LÉPÉE, *Ste. Thérèse d'Avila*, p. 121).

Outro destino mais profundo têm os conselhos na perspectiva prática do 'recogimiento' dos franciscanos, desde a leitura de Osuna e Laredo. Cf. M. ANDRÉS MARTIN, *Los recogidos*, Madrid, 1976.

Mas é, enfim, com os próprios padres Descalços e sobretudo com o Pde. Graciano e com S. João da Cruz que St.^a Teresa se sente mais compreendida na sua alma e ajudada interiormente. Cf. ainda M. AUCLAIR, *Vie de Ste. Thérèse d'Avila*, pp. 154 e segs..

¹⁶⁴ «Oratio pars melior», como é timbre espiritual na própria Regra Carmelita. Em Santa Teresa, encontra-se, entretanto, como que a própria 'reflexão' da oração sobre si própria, dir-se-ia numa contemplação 'transcendental', dado o percurso: passivo-activo-passivo... dos estados de alma e a passagem de *dirigida* espiritualmente pelos seus confesores a *directora* de almas ela mesma. De algum modo antecipam-se algumas das características da espiritualidade contemplativa de Edith STEIN (v. *Estrellas amarillas* (Autobiografía), trad. do alem., Madrid, Ed. de Espiritualidad, 1975), tendo em conta a cultura filosófica, ou melhor, a sensibilidade sapiencial desta autora.

Sobre a *direcção espiritual*, cf. P. PIERLUIGI DI SANTA CRISTINA, «La direction spirituelle d'après les oeuvres majeures de Sainte Thérèse», in: Vár. auts., *Direction spirituelle et psychologie* ('Les Études Carmélitaines'), Bruges, Desclée de Brouwer, 1951, pp. 205-227; M. LÉPÉE, «La direction spirituelle d'après les Lettres de Sainte Thérèse», in: *Ibid.*, pp. 228-245.

regimes da *oração*, e também se deveria dizer, da *acção*¹⁶⁵. O que está em causa é a diferença entre uma *via orante, purgativa ou ascética*, ainda vocálica e iluminativa ou mental, e uma *via orante contemplativa* e orientada totalmente para a união amorosa e mística com Deus¹⁶⁶. O *duplex spiritus* simbolicamente pedido por Eliseu aplica-se a estas duas formas de orar, mas também ainda, segundo o modelo da imitação carmelita do Profeta Elias, como um duplo sentido e realidade da acção: *acção sem contemplação, e acção pela própria contemplação*, isto é, transfigurada pela inspiração gratuita e, afinal, sem resíduo¹⁶⁷.

Mas estas notas, que fundamentalmente renovam os aspectos mais misteriosos e antigos da sensibilidade carmelita, situam o próprio caminho da vida orante de Santa Teresa neste horizonte de diálogo das almas eleitas, não tanto, por conseguinte, no monólogo do anacoreta, ou nos solilóquios da 'confissão' agostiniana. Outrossim, parece dever lembrar-se esse antecipado colóquio espiritual que se transpõe de homens e anjos, do céu à terra, como na pintura sua contemporânea e visionária de El Greco¹⁶⁸. Aliás, Santa Teresa

¹⁶⁵ É a oração activa e vocálica, em contraste com a oração contemplativa, e também, a acção com efeitos ou obras, e a acção na acepção passiva, sem resíduo: puro agir, ou «agir não agindo» segundo a célebre fórmula taoísta (*wou wei*). Cf. entre outros, J.-J.-L. DUVENDAK (ed.), *Tao tö King (Le livre de la voie et de la vertu)*, Paris, Mame, 1981, p. 69 e n.

¹⁶⁶ Cf. Friedrich HEILER, «Contemplation in Christian Mysticism», in: Várs. auts., *Spiritual Disciplines—(Papers from the Eranos Yearbooks)*, Princeton, Princ. Univ. Pr., 19702, p. 223: «The *via purgativa* of asceticism leads to the *via illuminativa* of meditation and contemplation. The first act of illumination is introversion, inner concentration (...). For this reason the great contemplative mystics continually counsel introversion, as, for example, St. Augustine: «Redi in temetipsum, in interiore hominis habitat veritas». (*De ver. relig.*, XXXIX, 72)».

¹⁶⁷ Cf. *supra* n. 115. Cf. «Institutio priorum monachorum» (atribuído ao patriarca João de Jerusalém, c. 412) e que constitui documento importante na alegoria eliânica da primitiva espiritualidade carmelita, cap. II (cit. *apud*. Fr. FRANÇOIS DE SAINTE-MARIE (ed.), *Les plus vieux textes du carmel*, ed. cit., pp. 111-112): «Dans cette vie, nous distinguons une double fin: l'une que nous atteignons par notre labeur et l'exercice des vertus avec l'aide de la grâce divine (...) L'autre fin de cette vie nous est proposée en vertu d'un pur don de Dieu; elle consiste à goûter d'une certaine manière en notre coeur, à expérimenter dans notre esprit, la force de la divine présence et la douceur de la gloire d'en-haut, non seulement après la mort, mais même en cette vie mortelle». Cf. Titus BRANDSMA, O. C., art. «Carmes», in: *DS*, t. II-A, col. 160: «Cette double fin est le «duplex spiritus» demandé par Élisée pour ses élèves et les imitateurs d'Élie. Parfois, on interprète ce double esprit comme la portion double du fils aîné ou comme l'union des vies active et contemplative. Mais plus généralement on admet qu'il s'agit de la contemplation active que la bonté divine couronnée par la contemplation passive» (sublinhado nosso).

¹⁶⁸ Sobre este tema cf. *infra*, pp. 232 e segs., e n. 301 e ainda n. 297.

Na história da evolução espiritual de Santa Teresa não se pode esquecer o encontro com a *devoção pintada*, ou seja, com as representações figuradas, quer a partir de experiências místicas por ela sentidas e visionadas, depois realizadas pelos artistas e pintores, quer especialmente indutoras de uma imaginação real (*imaginatio vera*) e convidativas da devoção. A ambiência da

era assiduamente chamada ao locutório, ainda antes da Reforma das Descalças, para esses colóquios espirituais em que, contrapontando à pequena conversa mais de intriga psicológica do que de cariz espiritual, já se manifesta, tal como nas suas inúmeras cartas, como uma mulher que sabe o que diz, porque passou verdadeiramente pela 'experiência' correspondente.

Enfim, poder-se-ia situar o símbolo deste diálogo e daquela dimensão reflexiva específica da oração gradual e de recolhimento na vida contemplativa teresiana, pelo tema do encontro de Santa Teresa com S. João da Cruz, pela própria diferença e complementaridade das suas experiências espirituais, pelo modo como caracteres diferentes, idades e histórias pessoais diversas, não obstaram a uma compreensão técnica e também amorosa de um caminho interior para Deus¹⁶⁹.

pintura desta época, manifesta bem estas preocupações espirituais, quer em Luis de Morales, quer na escola de Greco. Este caminho de arte mística implicava também a descoberta pela Santa, de artistas, e nomeadamente pintores especialmente dotados. Lembre-se o encontro da Santa com dois eremitas, Mariano de Azzaro (italiano, soldado e engenheiro de Filipe II) e Filipe Narducci (ex-frade menor e peregrino de Santiago, pintor e escultor em Madrid) que haveriam de entrar para o carmelo com os nomes de Fr. Ambrósio e de Fr. João da Miséria. A este último se fica devendo um dos mais célebres retratos da Santa.

¹⁶⁹ Cf. M. AUCLAIR, *La vie de Sainte Thér. d'Av.*, pp. 63 e segs.. Cf. P. CRISÓGONO DE JESUS SACRAMENTADO, *Compéndio de ascética y mística*, Avila, 1933, pp. 321-2: «Santa Teresa de Jesús y San Juan de la Cruz son mirados con frecuencia como antagónicos. En la santa se ha visto la representación de la espiritualidad franca, alegre y amorosa, mientras en San Juan de la Cruz es considerado como un espíritu severo, frío e inexorable. Nada más ajeno a la realidad. En el autor de la *Subida del Monte Carmelo* y del *Cántico espiritual* hay tanto calor, por lo menos, como en la autora de las *Moradas*, y en ésta un ascetismo tan severo como en aquél.

Y, sin embargo, la diferencia existe y es bien honda; pero no está ahí — tanto en Santa Teresa como en San Juan de la Cruz encontramos las dos partes — la positiva y la negativa — del misticismo cristiano; sólo que en el santo aparece la negativa expuesta en toda su integridad, y por eso resalta más que en las obras de la santa, que apenas habla de las noches del alma. Pero el santo no sólo no prescinde de la positiva, sino que la expone tan completamente como la insigne doctora; porque si al elemento negativo le dedica dos obras — la *Subida* y la *Noche* —, otras dos, el *Cántico* y la *Llama* están dedicadas al elemento positivo.

La diferencia fundamental está en que Santa Teresa se contenta con describir los fenómenos, mientras San Juan de la Cruz nos da, además, la explicación filosófica de los mismos. La santa afirma, el santo demuestra (...).

Cf. ainda M. BONNARD, «Les influences réciproques de Sainte Thérèse et de St. Jean de la Croix», in: *Bulletin Hispanique*, (1935), pp. 129-248; R. GARRIGOU-LAGRANGE, «L'accord et les différences de Sainte Thérèse et de Saint Jean de la Croix», in: *La vie spirituelle*, (1936), pp. 107-116; e E. W. TRUAMAN DICKEN, *The crucible of love*, London, Darton Longmann & Todd, 1963; Id., *La mística carmelitana. La doctrina de Santa Teresa de Jesús y de San Juan de la Cruz*, Barcelona, Herder, 1981.

III. Diferenciação ontológica da consciência orante

1. Condições ascéticas

A questão inicial que se pode levantar a propósito de uma reflexão teórica sobre os graus da oração, numa perspectiva ontológica, é a da própria determinação do nível a partir do qual se formula tal intento especulativo. Independentemente de um procedimento kantiano redutor da metafísica, ou antecipador dela ao nível de um dogmatismo crítico transcendental, sob a forma de uma arquitectónica da razão, mesmo na credibilidade do pensamento teórico metafísico, pode interrogar-se o carácter nominalista do resultado da própria especulação, tendo em conta, não tanto a idealidade do especulado, mas a própria condição expressiva e linguística que traduz em termos da 'física do dizer', o que era essa 'experiência metafísica'. Quer isto dizer que a *linguagem ontológica* terá de ser ela própria *realista*, não tanto na qualidade de «re-presentação» da realidade, mas de um *intuição intelectual* que faça *assumir e realizar essa realidade, por transformação efectiva do nível de consciência*¹⁷⁰.

Assim sendo, torna-se óbvio que o *pensamento sobre a oração é estático*, ou determina aquela *em graus* de transcendência, paradoxalmente ditos 'transcendentes', e reduzidos dessa inacessibilidade pela expressão indirecta de um dizer dos mesmos¹⁷¹. O carácter pedagó-

¹⁷⁰ Afinal é o sentido de uma *compreensão* da realidade, que não seja o mero reconhecimento sem a vivência integral da mesma, mas cujo nível intelectual depende e resulta já de uma *realização* efectiva. Este deveria ser o critério simples da filosofia no seu fito espiritual, que aliás se repercute nas palavras de almas experimentadas nos caminhos da oração e da meditação como Francisco de Osuna e Santa Teresa de Jesus. Por isso não se julga estar Santa Teresa apenas na descrição psicológica sem atingir uma plena compreensão, o que só se encontraria na doutrina de S. João da Cruz, mas detentora de uma sapiência metódica e asceticamente assumida, a partir da própria experiência de transformação espiritual. Cf. V, 10, 9: «Por claro que yo quiera decir estas cosas de oración, será bien oscuro para quien no tuviere espiriencia (...)». Cf. *supra*, n. 169.

Sobre o primado da experiência na doutrina meditativa de OSUNA, cf. MELQUIADES ANDRÉS, «Intr. gener.» a FR. DE OSUNA, *Tercer Abec. Espir.*, ed. cit., pp. 52-56.

Veja-se ainda, como no dizer de H. BERGSON, (*Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 243; ed. du Centen. p. 1170) o processo de desenvolvimento da consciência implica «un réarrangement systematique en vue d'un équilibre supérieur (...): une concentration de l'âme dans l'attente d'une transformation» (sublinhados nossos).

¹⁷¹ Aquém e além da compreensão da vida espiritual, ou seja, da oração e meditação realizante, existem dois limiares negativos: Aquém: o *falar sobre a oração, produzir doutrina teórica*, sem a mínima experiência da mesma, — é um procedimento vazio ou estéril; além: de pretender *a todo o custo a experiência espiritual*, mesmo sem qualquer conhecimento ou compreensão da mesma, — é um procedimento duvidoso nos feitos e cego. Santa Teresa refere-se a ambos estes «falsos caminhos»: «Miren también este aviso los que discurren mucho con

gico da *filosofia de analogia* e das formas conciliatórias e dinâmicas de satisfazer o ritmo expansivo mediador da psicologia, não se devem conciliar com o carácter meditante, abrupto, *descontinuista*, e de *transformação do psiquismo* que possui a própria experiência orante. Que não haja equívocos: o facto de se falar de *graus* de oração não significa um processo mediador indiferenciante ou conciliatório, mas antes significativo de um regime de transcendência que aliás se torna óbvio na referência de Santa Teresa de Jesus a uma mesma exigência ascética de plena humildade e de não se sobrevalorizar cada um dos *graus*, dons e Graças dessa *escada de oração*¹⁷².

Mas não são apenas razões morais, ou o primado dessa virtude de humildade, que assistem a este sentido *diferente* da via orante em relação às formas da discursividade de um processo mental. E, quando se diz que a oração é um 'diálogo da alma com Deus', ou que exprime, por excelência, a relação de 'amizade pura', isto não significa uma forma de discursividade que indiferencie, em termos de identidade emocional ou conceptual, o que é antes o *amor des-conhecido* na *incompreensibilidade do divino*, ou na distensão e no desmedido do próprio *lógos*, assim forçado até ao próprio *silêncio*¹⁷³.

el entendimiento, sacando muchas cosas de una cosa y muchos conceptos; que de los que no pueden obrar con él — como yo lo hacía — no hay que avisar sino que tengan paciencia hasta que el Señor les dé en que se ocupen y luz, pues ellos pueden tan poco por sí, que antes los embaraza su entendimiento, que los ayuda». (V, 13, 11); e, por outro lado: «Otra tentación es luego muy ordinaria, que es desear que todos sean muy espirituales (...)» (V, 13, 8); «Dios me libre de gente tan espiritual que todo quieren hacer contemplación perfecta, dé do diere». (Vej (= *Vejamem*) 7, ed. cit., p. 1142). Sobre aquela crítica de que o pensamento sobre a oração é estático, no mecanicismo associacionista habitual, veja-se o sentido definitivo da destinação bergsoniana entre a religião estática e o *sentido dinâmico da mística*, como experiência criativa. Cf. H. BERGSON, *Les deux sources...*, pp. 221 e segs.; ed. du Centen., pp. 1152 e segs..

¹⁷² Não se diz que haja transcendência, mas 'transcende-se', ou realizam-se, as virtualidades hierárquicas de um caminho orante. A base sólida para esta ascensão espiritual é a *ascese*. Sobre a ascética teresiana e a humildade cf. FR. FRANÇOIS DE SAINTE-MARIE, «La pénitence corporelle au carmel, de Sainte Thérèse d'Avila a Sainte Thérèse de l'Enfant Jésus», in: Vár. auts., *L'ascèse chrétienne et l'homme contemporain*, ed. cit., pp. 93 e segs..

¹⁷³ Não é apenas a *σιωπή* (silêncio), ou o *σκοτόν* (treva) da *mística apofática* aquela que preserva — também na sensibilidade 'nocturna' de S. João da Cruz — o sentido da transcendência na experiência de oração, como fica frequentemente documentado na linhagem dionisiana e do 'hesykhasmo', cf. *supra*, n. 146. Também nos caminhos *catafáticos* se encontra o sentido da unicidade, o deslumbramento do encontro, a experiência do irrepetível e irredutível: a sua expressão devém então mais paradoxal ainda. 'Amor do amor', 'palavra do silêncio' e 'morte de não morrer' serão temas desta consciência orante. Cf. o célebre poema de St.^a Teresa:

«/Vivo sin vivir en mi/
/y tan alta vida espero/
/Que muero porque no muero/ (...)»

(P,2, (= *Poesias*, in: *Obras* ed. cit., pp. 502-503). Sobre a experiência teresiana do *amor*, cf. M. HERRAIZ GARCÍA, *Solo Dios Basta*, ed. cit., pp. 268 e segs..

Importa, outrossim, sublinhar o carácter determinante da diferença entre pensamento ou *actividade mental*, reflexão filosófica enquanto determinada pelo círculo hermenêutico da razão, e a *via orante*, de *meditação* ou de uma *reflexão interiorizante* que não tende para a periferia daquele círculo de interpretação, mas acompanha o que se poderia chamar o carácter integral, técnico, e vivencial, de uma *filosofia de vida*, ou também *do espírito*¹⁷⁴. Esta oposição que em termos heideggerianos se pode fazer equivaler à do *pensamento calculante* e à *meditação*, encontra as suas raízes na tradicional oposição entre o carácter *polimateico*, retórico e doutrinal de uma filosofia cognoscitiva em relação ao carácter de descoberta socrática e de via de realização técnica, ou *arte de virtude* que está presente numa *filosofia sapiencial* e também *cristã*¹⁷⁵.

Em Santa Teresa de Jesus diz-se habitualmente que não existe qualquer filosofia ou teologia, até em contraste com o génio místico de S. João da Cruz, cuja formação teológico-literária veio a permitir uma expressão não autobiográfica, mas antes impessoal, contendo um aparato de comentários que constituem doutrina fundamental e básica de toda a pretensa teologia mística futura¹⁷⁶. É também de uso dizer-se a propósito da Santa de Ávila que a sua expressão é de um *puro realismo psicológico*, normalmente biográfico, mesmo em obras como o *Caminho de Perfeição* e as *Moradas*, em que posta em termos de uma terceira pessoa, ou impessoalmente, se ceixa detectar a experiência da personalidade e da vida mística da Santa¹⁷⁷. Porém, deve reconhecer-se que este nível psicológico cumpre a função de uma filo-

¹⁷⁴ Cf. *supra*, n. 171. A reflexão filosófica no seu uso discursivo hermenêutico tende a ser uma iterativa *repetição* de sucessivas *interpretações*. Sobre o tema do «círculo hermenêutico» e as posições de M. Heidegger, M. Éliade, J. Piaget e outros, na sequência dos limites kantianos e husserlianos da reflexão filosófica, veja-se nossa perspectiva, C. H. DE C. SILVA, «Valor e essência da Filosofia», in: *Rev. Portuguesa de Filosofia*, XXXVIII-2 (1982), pp. 255-273.

¹⁷⁵ É o contraste entre a linhagem sapiencial de HERACLITO DE ÉFESO (Fr. 40 B, (D.-K., (= DIELS-KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Dublin/Zürich, Weidmann, 1966¹²), I, p. 160) a MONTAIGNE, PASCAL e outros, por oposição à acumulação cultural, sofisticada ou lúdica e 'diletante' do pensamento. Cf. HEIDEGGER, «Wissenschaft und Besinnung», in: *Vorträge und Aufsätze*, t. I, Tübingen, G. Neske, 1967³, pp. 37 e segs.; cf. H. BERGSON, *Les deux sources...*, pp. 260 e segs., ed. du Centen., pp. 1183 e segs. («Valeur philosophique du mysticisme»); *ibid*; pp. 320 e segs., ed. du Centen., pp. 1231 e segs.: («Retour possible à la vie simple»).

¹⁷⁶ Cf. *supra*, n. 169 e Antonio ROYO MARIN, *Los grandes Maestros de la vida espiritual*, ed. cit., pp. 328 e segs..

¹⁷⁷ Vejam-se por exemplo dois passos em que assim fala de si própria a Santa: 1M, 2, 2: «yo sé de una persona a quien quiso nuestro Señor mostrar cómo quedava un alma cuando pecava mortalmente» (cf. CC, 21); MC, 1, 6. (= *Meditaciones sobre los Cantares*, in: *Obras Completas*, ed. cit., pp. 333-362).

sofia espiritual, que implica uma *inteligência da fé e das próprias experiências extáticas*, bem assim como a constituição de uma doutrina prática ligada ao que se designou por '*socratismo cristão*', e que se vem a concretizar numa ascese¹⁷⁸.

A insistência das directivas espirituais de Santa Teresa às monjas, não apenas para uma *observação* e um *conhecimento de si próprias*, mas ainda para a importância da *meditação*, da reflexão, *não representativa*, mas *indicativa* de uma inteligibilidade inerente no acto da oração mental, faz com que a doutrina teresiana esteja bem integrada na ambiência dos primórdios da divulgação dos métodos e técnicas da oração mental¹⁷⁹.

Não se trata, pois, da busca de uma racionalidade como expediente do desenvolvimento da faculdade mental representativa ou cognoscitiva, por oposição a formas emocionais, fideístas ou reformadas, de uma atitude orante, mas antes do crédito de uma inteligência potenciada pela luz da fé e que, segundo a perspectiva anselmiana, busca uma significação interior, e cada vez mais interior, ao acto da conversão do espírito para Deus, ou seja, à atitude orante¹⁸⁰. E, se não se pode afirmar que essa *meditação* seja suficiente para perspectivar todos os graus da oração, ela constitui pelo menos o ponto de vista preliminar, e único possível, para se falar das várias fases da oração

¹⁷⁸ Sobre o «socratismo cristão» de Santa Teresa, como pródromo da ascese teresiana cf. R. RICARD, «Notes et materiaux pour l'étude du «socratisme chrétien» chez Sainte Thérèse et les Mystiques espagnols», in: *Bulletin Hispanique*, (1947), pp. 5-37 e (1948), pp. 170-204; ainda Id., *Estudios de la literatura religiosa española*, Madrid, Gredos, 1964; Robert RICARD e Nicole PÉLISSON, *Études sur Sainte Thérèse*, Paris, Centre de Recherches Hispaniques — Institut d'Études Hispaniques, 1968; J. CHEVALIER, *Hist. de la Pensée*, t. 2 — *La pensée chrétienne*, pp. 835-6: Appendice, (cit. R. RICARD, in: *Bulletin Hispanique*, 1947-48 (com bibliografia)).

¹⁷⁹ Cf. 1M, 1, 2: «No es pequeña lástima y confusión que por nuestra culpa no entendamos a nosotros mismos ni sepamos quién somos»; *ibid.*, 1, 6: «Y si estas almas no procuran entender y remediar su gran miseria, quedarse tan hechas estatuas de sal por no volver la cabeza hacia sí (...)» (sublinhado nosso). Trata-se do tema da *μετάνοια* ou da *ἐπιστροφή*, já presente da tradição bíblica (*Gén.* 19, 26) e da filosofia grega (PLATÃO, *Rep.* VII, 514b e 518c...) até à literatura cristã: St. AGOSTINHO (*Noverim me, noverim te...*); também PASCAL entre outros. Para o estudo desta importante vertente do socratismo cristão cf. P. COURCELLE, *Le «Connais-toi toi-même» de Socrate à S. Bernard*, Paris, Ed. Augustiniennes, 1975, 3 ts., e cf. C. H. do C. SILVA, «O Homem cristão e a penitência», in: *Itinerarium*, XXV, (1979), 104, pp. 208-222 (sobretudo p. 216 e segs.).

¹⁸⁰ Na perspectiva da *fides quaerens intellectum* encontram-se em Santa Teresa de Jesus, não apenas o crédito subjectivo de uma deferência ao nível psicológico, mas a procura de uma inteligibilidade crítica, posto que não teórica, da mesma. Veja-se, neste sentido, outra apreciação dos letrados por St.ª Teresa: 5M, 1, 8: «Siempre en cosas dificultosas, aunque me parece que lo entiendo y que digo verdad, voy con este language de que «me parece»; porque si me engañare, estoy muy aparejada a creer lo que dijeren los que tienen letras muchas; porque aunque no hayan pasado por estas cosas, tienen un no sé qué grandes letrados, que como Dios los tiene para luz de su Iglesia, quando es una verdad, dácela para que se admita; (...)». Cf. ainda 6M, 8, 9.

sem a reduzir segundo a horizontalidade de um processo mental discursivo¹⁸¹.

Trata-se de tentar uma interpretação que adense o próprio significado, como *indicativo simbólico* e linguagem imagética, tal foi feito por Santa Teresa, ao tentar exprimir os vários graus da oração¹⁸². A simbolização interpela mais a *imaginação* e a *memória* do que o entendimento ou a razão, e neste sentido, parecendo faculdades menos apropriadas, porque menos racionais, para uma ascensão a outros níveis meditativos e de consciência, constituem, no entanto, uma potenciação das capacidades intuitivas que transpõem do entendimento linear a uma intelecção superior, ou de uma razão imanente a uma razão transcendente¹⁸³.

¹⁸¹ De facto, o termo *meditação* tem ainda no vocabulário teresiano, e dos espirituais da época uma acepção discursiva implicando um 'pensar muito': «Por la mayor parte, tienen estas devociones las almas de las moradas pasadas, porque van casi continuo con obra de entendimiento, empleadas en discurrir con el entendimiento y en meditación; (...)» (4M, 1, 6 (sublinhado nosso)); 6M, 7, 10 «Llamo yo meditación al discurrir mucho con el entendimiento de esta manera (...)» (sublinhado nosso). Compare-se com o sentido tibetano de *sampa*: «la méditation de réflexion, est rendue nécessaire pour la double raison de calmer son enthousiasme initial après la découverte et qu'il nous faut trouver le moyen de rattacher à nous-même d'une façon pratique cette connaissance nouvellement découverte». (Chögyam TRUNGPA, *Méditation et action — Causeries au Centre tibétain Samyé-Ling*, (1969) trad. A. Guerne, Paris, Fayard, 1972, p. 156, (sublinhados nossos).

¹⁸² Cf. *infra*, pp. 227 e segs..

Importaria salientar esta acepção indicativa da linguagem imagética capaz de «representar verdades», de outro modo inacessíveis: Cf. 6M, 7, 10-11: «Ya sabéis que discurrir con el entendimiento es uno, y representar la memoria a el entendimiento verdades es otro. (...) porque entiende el alma estos misterios por manera más perfecta, (...) y estámpanse en la memoria, (...)» (sublinhados nossos). Existe, pois, um outro grau de 'meditação', já não reflexivo, naquela acepção discursiva, mas intuitiva ou contemplativa propriamente dita. Ainda numa comparação com a tradição da psicologia budista tibetana: «Pour finir nous parvenons à *gompa*, la méditation proprement dite. En premier lieu nous avions la *théorie*, ensuite la *réflexion recueillie*, et maintenant c'est la *méditation* dans le sens de *samādhi*. Le premier degré de *gompa* consiste à se demander à soi-même «qui suis-je?»». (Chögyam TRUNGPA, *Méditation et action*, ed. cit., p. 160), cf. ainda *supra*, ns. 178 e 179.

¹⁸³ Distinga-se entre a fantasia imaginativa e a *imaginação arquetípica*, no sentido de uma *memória viva* (não apenas registadora, mas evocatriz e espiritualmente reminiscente): Santa Teresa previne quanto às projecções imaginárias, sem radicalidade: «si son de la imaginación, ninguna de estas señales hay, ni certidumbre ni paz y gusto interior (...)» (6M, 3, 10, ed. cit. p. 411); e contrapõe-lhe as autênticas visões de uma *imaginação arquetípica* real: «Cuando, estando el alma en esta suspensión, el Señor tiene por bien demostrarle algunos secretos, como de cosas del cielo y visiones imaginarias, este sábelo después decir; y de tal manera queda imprimido en la memoria, que nunca jamás se olvida (...)» (6M, 4, 5; ed. cit. p. 414). Sobre a *memória*, cf. *infra* n. 192. Compare com EVAGRO, *De oratione*, 44 (vigiar a memória). Cf. I. HAUSHERR, *Les Leçons d'un contemplatif*, ed. cit. pag. 67: «Les modernes mettent surtout en gard contre l'imagination. Dans les anciens, le danger vient de la mémoire imaginati».

Sobre o tema do símbolo e da *imaginação arquetípica* a bibliografia é imensa. salientam-se: R. GUÉNON, *Symboles fondamentaux de la Science sacrée*, Paris, Gallimard, 1962 (sobretudo «Le verbe et le symbole», pp. 33 e segs.); H. CORBIN, *Corps spirituel et Terre céleste (De l'Iran mazdéen à l'Iran shi'ite)*, Paris, Buchet/Chastel, 1979 (sobretudo: Prélude à la

Nesta perspectiva tem Santa Teresa de Jesus uma histórica aproximação com o caminho das *Confissões* de S. Agostinho que, aliás, veio a ler e a seguir em vários pontos¹⁸⁴. Trata-se de um método de conhecimento de si que valoriza, como preliminar ao encontro com Deus, uma rigorosa ascese¹⁸⁵. E, neste ponto, dever-se-ia distinguir entre a experiência directa que a Santa teve na vida de oração e nas Graças místicas, experiência porventura capaz de ter produzido fases de profunda perplexidade, e o resultado já mediado pela inteligência de Santa Teresa como modo de advertência espiritual e de conselho útil para aquelas almas que ainda não tinham passado por idênticas dificuldades de vida interior¹⁸⁶.

A importância da obra de Francisco de Osuna, e também de Bernardino de Laredo, torna-se óbvia na passagem entre o inesperado da experiência espiritual de Santa Teresa e um encontro inteligente do seu sentido, do processo relacional e sempre prático de integração na experiência orante e cristã. Além disso, o *Terceiro Abecedário espiritual* de Osuna serviu também, provavelmente, como pródromo

deuxième édition, *Pour une charte de l'Imaginal*, pp. 7 e segs.) e, Thomas MERTON, *Love and Living*, London, Sheldon Pr., 1979: «Symbolism, Communication or Communion?» (1968), pp. 54-79. Como levantamento temático e bibliográfico preliminar neste âmbito, cf. C. H. DO C. SILVA, «Da natureza anfibológica do Símbolo — A propósito do tema «Mito, Símbolo e Razão», in: *Didaskalia*, vol. XII, (1982), pp. 45-66.

¹⁸⁴ «Como comencé a leer las 'Confesiones', pareceme me vía yo allí. Comencé a encomendarme mucho a este glorioso santo. Cuando llegué a su conversión y leí cómo oyó aquella voz en el huerto, no me parece sino que el Señor me la dio a mí, según sintió mi corazón; (...)» (V, 9, 8). Cf. *supra*, n. 161.

¹⁸⁵ «No sé si queda dado bien a entender, porque es cosa *tan importante este conocernos, que no querría en ello hubiese jamás relajación, por subidas que estéis en los cielos*; pues mientras estamos en esta tierra no hay cosa que más nos importe que la humildad» (1M, 2, 9; ed. cit., p. 369 b; sublinhado nosso).

¹⁸⁶ Vejam-se, por exemplo, os seguintes passos: «Mas quiere el Señor que conozcamos esto, y andemos hechos asnillos para traer la noria de el agua que queda dicha, que, aunque cerrados los ojos y no entendiendo lo que hacen, sacarán más que el hortolano con toda su diligencia. (...)» (V, 22, 12; ed. cit., p. 103); «(...) pues, por qué en arrobamiento, y en cuando está ya el alma más habituada a recibir mercedes, parece que trai consigo los efectos tan más subidos (...) como después, andando el tiempo, la deja el mesmo Señor con perfección en las virtudes?» (V, 22, 15; ed. cit., p. 103).

Por outro lado é a voz da experiência já iluminada: «y este tener verdadera luz para guardar la ley de Dios y la perfección, es todo nuestro bien; sobre esto asienta bien la oración; (...)» (CE, 8 (5), o n.º entre parêntesis dá o capit. do *Camino de Perfeccion*, seg. o Codice de Valladolid) 4; ed. cit., p. 213b); cf. tb. *ibid.*, 21 (14), 2 e segs.; e por exemplo, ainda *ibid.* 24, 4: «Mas contemplación es otra cosa, hijas; que éste es el engaño que todos traemos, que en llégandose uno un rato cada día a pensar sus pecados — que está obligado a ello si es cristiano de más que nombre —, luego dicen es muy contemplativo y luego le quiren con tan grandes virtudes como está obligado a tener el muy contemplativo. Y aun él se quiere, mas yerra; (...)». Cf. PIERLUIGI DI SANTA CRISTINA, «La direction spirituelle d'après les oeuvres majeures de Sainte Thérèse», in: *Direction Spirituelle et Psychologie*, ('Études Carmélitaines'), ed. cit., pp. 205-227.

ascético e guia de exercício espiritual, complementarmente preparatório do Dom e Graça mística, de novos níveis de experiência orante¹⁸⁷.

Por todas estas razões seria altamente redutor e comprometedor do significado monástico cristão, e da tradição católica em que se insere o testemunho de Santa Teresa, valorizar-se a vida mística, sobrevalorizar-se até os *fenómenos sobrenaturais* ocorridos na mesma, como que a pretender basear neles a legitimidade daquela, perdendo-se de vista a *componente ascética* de uma moral monástica e de uma exigência de vida interior que, de facto, dá a Santa Teresa o justo título de Mestra da vida espiritual¹⁸⁸.

À parte um tratamento extensivo das determinantes dessa ascética, o que mais importa sublinhar são as condições preliminares para o próprio *conhecimento de si*, sem o que toda a acção e o aparente mérito estará alienado e anulado no seu próprio efeito positivo. Dentro destas condições preliminares tem particular interesse a chamada *via do benefício* em que se atende ao Bem da Graça de Deus, criando ao mesmo tempo a dupla e complementar atitude de *desejo e amor* desinteressado desse Dom, e *consciência temerosa* na convicção do radical *demérito*, da total *nulidade e despojamento de si*¹⁸⁹.

Claro está que este tipo de consideração não é teórico, nem cognoscitivo apenas, mas destinado a envolver uma purificação emocional, e também intelectual, do homem. Trata-se de um caminho

¹⁸⁷ Santa Teresa terá, mesmo em relação a estas fontes e pontos de referência da sua experiência orante, uma atitude crítica. «En una época en que los 'alumbrados' (...) pretendían hacer abstracción de la Humanidad de Cristo, y hasta el ortodoxo Francisco de Osuna aconsejaba en la oración de 'recojimiento' despojarse de todo lo creado en la meditación para sólo considerar la transcendencia de Dios, el maestro León [Fray Luis de], siguiendo a Santa Teresa, considera la Humanidad de Cristo como puerta segura y camino único por donde las almas llegan a Dios» (J. DOMÍNGUEZ BERRUETA, *Filosofía Mística Española*, ed. cit., p. 85). Quanto à divergência entre o sentido da experiência mística teresiana, na contemplação da Humanidade de Cristo e a denegação desta segundo o significado da 'Subida do Monte Sião' de Bernardino Laredo, cf. V, 23, 12 e segs..

¹⁸⁸ Cf. M. MARTIN DEL BLANCO, O.C.D., «Los Fenómenos Extraordinarios en la Mística de Santa Teresa de Jesús» in: *Carmelus*, 29, 1 (1982), pp. 361-409, sobretudo p. 407: «La ascética y la oración teresianas están basadas en la práctica radical y constante, de las virtudes evangélicas, (...)». Sobre a ascética teresiana, cf. J. DE GUIBERT, art. «Ascèse, ascétisme», in: *DS*, t. I, cols. 981 e segs.; FRANÇOIS DE SAINTE-MARIE, «La Pénitence Corporelle au Carmel de Saint Thérèse d'Avila a Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus», in: Várs. aut. *L'Ascèse chrétienne et l'homme contemporain*, ed. cit., pp. 93 e segs.; e sobretudo, M. HERRAIZ GARCÍA, *Solo Dios Basta*, ed. cit., pp. 107 e segs.: «La ascesis teresiana.»

¹⁸⁹ Cf. 1M, 2, 7 e segs.; C, 32, 13 «Ni puede [el alma] nada sin que se lo den; y ésta es sua mayor riqueza: quedar mientras más sirve, más adeudada..., no tenemos qué dar si no lo recibimos». Este sentido de obediência implica um anulamento de si próprio, cf. M. HERRAIZ GARCÍA, *Solo Dios Basta*, p. 150.

que exige uma atenção constante dentro da perspectiva paulina e do 'hesykhazon' oriental, do «vigiai constantemente»¹⁹⁰. Assiste até o sentido da afinidade entre os termos gregos *proseukê* e *prosokê*, respectivamente com as acepções de *oração* e *atenção*, que se encontram, assim, particularmente significativos naquela ligação interior de uma a outra¹⁹¹.

Dentro das diversas faculdades constitutivas da alma humana, segundo a tradição agostiniana vai ser endereçada à *memória* a função predominante nesta purificação que implica o acordar de uma consciência de si próprio. O 'noverim me, noverim Te' de Santo Agostinho é retomado no *socratismo cristão* de Santa Teresa de Ávila e, exactamente, a partir dessa crucial e contraditória situação a que é conduzida a dita lógica normal humana: conhecer que não se conhece, reconhecer a sua nulidade e, desse modo, sentir-se, como Dom, habitado por Deus¹⁹².

Um outro aspecto fundamental e complementar da *via do benefício* tem a ver com um trabalho interior de *exame de consciência* em termos práticos do *exercício das virtudes* e da *erradicação dos vícios*¹⁹³. Trata-se de um caminho que remonta às origens do movimento monástico, e que tem em vista o desenvolvimento de forças da 'heroicidade' cristã, isto é, das virtudes, para combater os

¹⁹⁰ É a admoestação paulina, 1 Tes. 5, 17: «ἀδιαλείπτως προσεύχεσθε»; Cf. Pierre ADNÉS, art. «Hésychasme», in: *DS*, t. VII, cols. 388 e segs.; Michel DUPUY, art. «Oraison», in: *DS*, t. XI, cols. 832 e segs.: 'Oraison continuelle' (sem referências quanto aos desvios dos messalianos ou euquitas, cf. nossa anotação C. H. DO C. SILVA, «A ascese na espiritualidade de S. Bento de Núrcia — Do valor rítmico da vida monástica segundo a «Regula», in: *Didaskalia*, X (1980), p. 280 e n. 148).

Cf. 2M, cap. ún., 8: «Toda la pretensión de quien comienza oración (...) há de ser trabajar y determinar-se y desponerse con cuantas diligencias pueda hacer su voluntad conformar con la de Dios; (...)» (sublinhado nosso).

¹⁹¹ A *oração* é uma forma de *atenção* e vice-versa: a tradição ortodoxa aproximou estas duas acepções homófonas: *προσευχή* e *προσοχή*. Cf. por exemplo, 'Μέθοδος τῆς ἱερᾶς προσευχῆς καὶ προσοχῆς', apud Irenée HAUSHERR, S. I., *La méthode d'oraison hésychaste*, (in: *Orientalia Christiana*, IX-2), Roma, Pont. Inst. Orient. Stud., (1927), pp. 150 e segs. e p. 143, n.

¹⁹² É o duplo movimento agostiniano de *interiorização* e também de '*transcensão*': «Y a mi parecer jamás nos acabamos de conocer, si no procuramos conocer a Dios; mirando su grandeza, acudamos a nuestra bajeza, (...)» (1M, 2, 9, ed. cit., p. 369b) «Ansi el alma en el proprio conocimiento; créame y vuele algunas veces a considerar la grandeza y majestad de su Dios». (*Ibid.*, 2, 8; p. 369a).

¹⁹³ Sobre a '*via do benefício*', cf. *supra*, n. 127. Quanto ao '*exame de consciência*' veja-se o preceituado nas Cst, 1, 1 e 8. Cf. Av (= *Avisos*, in: *Obras* ed. cit., pp. 663-665) 27: «En cualquier obra y hora esamina tu conciencia, y vistas tus faltas procura la enmienda con el divino favor, y por este camino alcanzarás la perfección»; *ibid.*, 57: «Con el examen de cada noche tenga gran cuidado».

vícios que são normalmente encarados como os 'maus' pensamentos e as paixões¹⁹⁴.

Dentro deste campo tem também particular interesse o exercício daquela *memória* que permite identificar e, no limite, *manter constante uma atenção a todos os momentos, lugares e atitudes da vida* para um minucioso conhecimento das condições alienatórias e dene-gadora do encontro interior de si consigo próprio, isto é, de um caminho negativo que reconhece os obstáculos à própria oração¹⁹⁵.

¹⁹⁴ Cf. C, 12, 1; ed. cit., p. 222 a: «Ahora vengamos a el desasimiento que hemos de tener, (...) travajando nosotros poco a poco lo que fuere en nosotros, poco ternemos más que pelear, (...); cf. 5M, 3, 5.

Trata-se da mortificação na aceção mais profunda da tradição monástica, para a qual contribui a luta *contra os maus pensamentos* (λογισμοί), ou seja, *contra os demónios*. Sobre o desenvolvimento das virtudes e erradicação dos vícios, cf. *supra*, n. 127 e *infra*, ns. 199 e 200.

A doutrina dos λογισμοί está já desenvolvida e sistematizada, de modo original, em EVAGRO PÔNTICO (*De diversis malignis cogitationibus*, in: PG 79, cols., 1200d-1233a; e PG, 40, cols. 1240a-1244b; e ainda *De octo spiritus malitiae*, in: PG, 79, col. 1145a-1146d. Vide ainda *Praktikós* (ou *Monakhós*), ed. Ant. e Cl. GUILLAUMONT, *Evagre le Pontique, Traité pratique ou Le Moine*, 2 ts. Paris, Du Cerf (Sources Chrétiennes), 1971. Sobre tudo t. I, pp. 90 e segs.: «Ordre des logismoi», entre outros espirituais do hesykhazon. Cf. comentários de I. HAUSHERR, *Les leçons d'un Contemplatif- Le Traité de l'oraison d'Evagre le Pontique*, Paris, Beauchesne, 1960, pp. 100 e segs.: Veja-se ainda a ἀμεριμνία no hesykhazon, cf. Pierre ADNÉS, art. «Hésychasme», in: DS, t. VII, cols. 389 e segs..

Mais do que 'más acções', ou 'más palavras', a caracterização monástica do pecado aponta para o sentido interior de 'maus pensamentos', na sequência, aliás, das análises estoicas das πάθη, cuja origem se determinava nas *intenções pensantes*. O ideal de ἀπάθεια, ou impassibilitas, está assim a implicar uma supressão do pensamento discursivo e uma *quietude meditativa*. Cf. St.ª Teresa, *supra*, n. 171.

Primeiro a intenção ou o pensamento, depois a radicação habitual do significado, enfim a negatividade adquirida, cuja inércia se representa como vício — eis o percurso que a sabedoria monástica diagnostica e adverte por essa especial vigilância dos 'pensamentos'. «Στῆθι ἐπὶ τῆς φυλακῆς σου φαλατῶν τὸν νοῦν σου ἀπὸ νοημάτων κατὰ τὸν καιρὸν τῆς προσευχῆς, στῆναι ἐπὶ τῇ οικειᾷ ἡρεμίᾳ ἵνα ὁ συμπάσχων τοῖς ἀγνωοῦσι, καὶ σοὶ ἐπιφοιτήσῃ, καὶ τότε λήψῃ δῶρον προσευχῆς εὐκλεέστατον.» (EVAGRO, *De oratione*, 69, in: PG, 79, col. 1181; trad.: «Mantém-te em guarda, guardando o teu intelecto dos pensamentos no momento da oração, para que habite na solidão, e, então, o compassivo pelos ignorantes, descerá sobre ti, e deixar-te-á um dom de oração cheio de glória» (sublinhado nosso)). Cf. *ibid.*, 70, in: PG, 79, col. 1181: («(...) a oração, com efeito, é a supressão dos pensamentos»).

Sobre todo este tema cf. G. M. COLOMBÁS, «La espiritualidad del monacato primitivo», in: *Hist. de la Espirit.*, t. I, pp. 568 e segs..

¹⁹⁵ A memória dos tempos e lugares é imprescindível num caminho de realização espiritual. É constante recomendação dos confesores e directores espirituais dada outra economia e outra lógica das aparentes efemérides da vida espiritual. Enquanto no âmbito do *mental* se pode considerar um real progresso a passagem do caso particular, ou do empírico, e concreto, ao geral e à universalidade abstracta ou puramente ideal, na ordem *espiritual* dá-se justamente o inverso. A situação de um tempo irrepetível, o caso único, aquela pessoa, aquele lugar — a singularidade radical é critério da simplicidade do real, nessa sua total compreensão. Compreensão universal porque *individual*, e só porque *individual* verdadeiramente *universal*. Tal critério de vida e de exercício compreensivo exige, pois, um específico sentido de memória (cf. *supra*, n. 183). Na tradição é a μνήμη Θεοῦ, que não

A luta a que nas antigas tradições monásticas se chamava: «o combate contra os demónios», e que inspirou diversas demonologias, traduz-se na necessária condição ascética de não se alienar a *resistência* à oração, não se perder o sentido positivo e altamente dinâmico da *tentação*, ou, numa palavra, de não se alhear o momento antitético, silêncio e sacrifício doloroso na oração, enquanto contribuinte para a síntese da dialéctica interiorizante da mesma¹⁹⁶.

Esta nota de sofrimento está, por demais, assumida no caminho da espiritualidade teresiana, num simbolismo da Cruz que, despida, se há-de suportar em cada um, não se antecipando tanto na figura salvífica do «Crucificado», mas na *ascese* que prepara, pela *morte mística* e pela *Ressurreição*, o que Santa Teresa chamou o «Matrimónio espiritual», a «Chama» divina do Amor¹⁹⁷.

significa um lembrar *mentalmente* Deus, não um memorizar mental, mas uma *re-cordação*, ou vigilância, para uma *continua consciência de Deus*. Existe a nota cordial, ou essencial e ontológica desta prática, não tanto mentalista.

As suas origens podem mesmo remontar à ἀνάμνησις platónica, (*Menon*, 81 a e segs.), que, por seu turno, virá de mais longínquas tradições sapienciais mediterrânicas, ou egípcias. (Cf. Isha SCHWALLER DE LUBICZ, *Her-bak «Disciple» (de la sagesse égyptienne)*, Paris, Flammarion, 1956, pp. 273 e segs.). Não é uma reminiscência associativa, mecânica ou automática, segundo o habitual regime da memória, mas *uma segunda memória*, dir-se-ia hoje quiçá subconsciente, ou mesmo uma terceira memória, isto é, *de níveis de consciência superiores* e geralmente desconhecidos. Daí a expressão que Santa Teresa utiliza: «(...) El Señor tiene por bien demostrarle algunos secretos, como de cosas del cielo y visiones imaginarias (...) y de tal manera queda imprimido en la memoria que nunca jamás se olvida (...)» (6M, 4, 5; ed. cit. p. 414; (sublinhado nosso)).

É afinal, a memória de um plano arquetípico a que a *imaginatio vera*, ou o uso simbólico do imaginário conduz, como se refere na tradição islâmica: cf. H. CORBIN, «Pour une charte de l'imaginal», in: *Corps spirituel et Terre céleste*, ed. cit., p. 10: «Quant à la fonction du *mundus imaginabilis* et des Formes *imaginables*, elle est définie par leur situation médiane et médiatrice entre le monde intelligible et le monde sensible».

Distingue-se esta memória espiritual da fraca *memória psicológica ou mental* de que Santa Teresa se lamenta: cf., por exemplo, 4M, 2, 1: «(...) y como tengo poca memoria irá todo desconcertado, por no poder tornarlo a leer, (...)»; também, F, Pról., 5 «Por tener yo poca memoria, creo que se dejarán de decir muchas cosas muy importantes, (...)». Aquela memória espiritual coloca afinal o problema da *sabedoria ou do conhecimento infuso*, cf. *infra*, n. 243.

¹⁹⁶ O estudo e a observação das próprias resistências tem especial importância. A lógica espiritual não é a do recalco, mas a da plena verdade ou sinceridade na *assumpção* ainda que das próprias faltas «(...) y, en fin, hay faltas y halas de haver, que somos miserables. No digo yo que no; lo que digo es que sientan cuando se hacen y entiendan que faltaron (...) Es ansí que no me turba alma cuando la veo con grandísimas tentaciones que si hay amor y temor de nuestro Señor, ha de salir con mucha ganacia, (...)»; y si la veo andar siempre quieta y sin ninguna guerra (...) siempre me trair con miedo, nunca acabo de asegurarme y provarlas y tentarlas yo, si puedo, y ya no lo hace el demonio, para que vean lo que son; (...) Veo que se adelantan mucho más las que andan con la guerra dicha, sin tener tanta oración (...)». (MC, 2, 2-4; ed. cit., pp. 337b e 338a).

A guerra, ou a manutenção desse estado antinómico, sem lhe ceder, desenvolve as virtualidades da *ascese* no sentido da *mortificatio*. Cf. M. HERRAIZ GARCÍA, *Solo Dios basta*, ed. cit., pp. 150 e segs..

¹⁹⁷ Cf. C, 11, 1: «Cosa imperfecta me parece (...) este quejarnos siempre con livianos males. Si podéis sufrirlo, no lo hagáis. CE, 16,4: «(...) Y acordaos de nuestros padres santos

Mas, se a Cruz é voluntariamente aceite, não é buscada de uma forma desintegrada por uma inversão masoquista, antes surgindo da determinação das próprias resistências a que os vícios, e, melhor ainda, as tentações vão suscitando no caminho de oração. De facto, não são tanto os vícios, enquanto formas estruturais e já habituais de pecado, que servem para o contraponto de uma virtude, mas antes a sua necessária erradicação e a denúncia preliminar dos mesmos, enquanto se não constituem ainda como paixões¹⁹⁸. Isto é, se, como diz Santa Teresa, nunca se estará livre de tentações e de maus pensamentos, o que se pode é controlar o *tempo* e a *concessão* em tais pensamentos, ou até o consentimento em que eles se transformem, por envolvimento emocional, numa verdadeira situação viciosa¹⁹⁹.

A doutrina estóica, depois dos Padres da Igreja e, finalmente da sabedoria ensaiada no deserto pelos primeiros monges, veio a classificar, e de diversos modos valorar, o significado de uma *tábua de vícios e de virtudes*²⁰⁰. Na perspectiva beneditina, e de grande parte

pasados y santos ermitaños, cuya vida pretendemos imitar: que pasarían de dolores y qué a solas, qué de fríos, qué de hambre, que de soles, sin tener a quien se quejar sino a Dios! Pensáis que eran de hierro? Pues tan de carne eran como nosotras. Y en comenzando, hijas, a vencer este corpezuelo, no os cansará tanto (...)» (ed. cit., pp. 228a e 229b). Sobre o sentido mitigado das mortificações físicas na ascese teresiana cf. ainda: FRANÇOIS DE SAINTE-MARIE, «La pénitence corporelle au Carmel, de Sainte Thérèse d'Avila a Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus», in: *ed. cit.* p. 98 e segs. e p. 102 e segs.; também M. HERRAIZ GARCÍA, *Solo Dios basta*, ed. cit., pp. 154 e segs.. «Penitencia» (in: «La ascesis teresiana»). O sofrimento e a morte mística são condições preliminares para a Ressurreição: 'sem morte não há ressurreição'. «Determinaos, hermanas, que venís a morir por Cristo, y no a regalaros por Cristo» (C, 10, 5(3)). Cf. M. HERRAIZ GARCÍA, *Solo Dios basta*, ed. cit., pp. 143 e segs.: «El amor es renuncia».

Mas é o sentido transfigurador, enfim positivo e optimista, que caracteriza este *sofrimento* casado com o *amor* de Deus. A visão de Jesus mais habitual em Santa Teresa, não é a do Crucificado, segundo o temário devocional jesuítas e da meditação sobre os vários passos e cenas da Paixão, mas outrossim a do Ressuscitado. «Pues así acaee acá cuando nuestro Señor es servido de regalar más a esta alma; muéstrale claramente su sacratísima Humanidad de la manera que quiere, u como andava en el mundo o después de resucitado; (...)» (6M, 9, 3; ed. cit., p. 429b).

¹⁹⁸ Ou seja, portanto, como 'maus pensamentos'. Cf. *supra*, n. 194. É ainda o 'recogimiento' aprendido em Osuna que orientará a oração de Santa Teresa para esta ascese de erradicação dos vícios. «El recogimiento no niega, antes exige la práctica de las virtudes y la extirpación de los vicios. Osuna reconoce que, entre los justos, unos son aficionados, con San Pablo, a sufrir trabajos y fadigas de penitencia; otros a meditar muy a menudo las penas del infierno, (...) Estas frecuentaciones y otras, a su manera, son buenas. Empero, los que quieren más aprovechar e imitar mayores cosas, frecuenten y acostumbren el recogimiento. El esfuerzo ascético, la lucha contra las tentaciones, la práctica de las virtudes, son pasos previos y concomitantes de la oración de recogimiento» (MELQUADES ANDRÉS, «Introd. gener.», a FR. OSUNA, *Terc. Abec. Espir.*, p. 102).

¹⁹⁹ Cf. CE, 12:4 e 7.

²⁰⁰ Sendo aqui impossível desenvolver este tema, bastará referir que as quatro virtudes cardeais (coragem, temperança, justiça e prudência), de inspiração estóica e a virtudes teologais formam o septenário das principais qualidades éticas na tradição cristã. Cf. a tradição de St.º ISIDORO DE SEVILHA, S. GREGÓRIO MAGNO (*Moralia*), etc. Em Francisco de OSUNA encontra-se o *alegorismo dos pontos cardeais* (*ibid.*, 4, 1 e segs.). Cf. ainda Cta. 98, 5; 156, 10.

da espiritualidade agostiniana e franciscana, é em relação à virtude de *humildade* que mais se sublinha o seu papel e o seu imprescindível desenvolvimento para a vida de oração²⁰¹.

Ora, em Santa Teresa de Jesus, para além das regras que implicam a higiene e a sanidade físicas, o anulamento de excessos penitenciais, bem como de formas psicóticas e melancólicas, estabelecem-se as directrizes para uma ascese psíquico-mental que implica na actividade da oração e da acção caritativa, *um domínio sobre a palavra, sobre o pensamento, sobre as emoções e, sobretudo, em relação à vontade*²⁰².

²⁰¹ Cf. G. M. COLOMBÁS, «La espiritualidad del Monacato primitivo», in: *Hist. de la Espirit.*, t. I, pp. 573 e segs.; Salientou-se a importância deste tema na ascética de S. Bento: C. H. do C. SILVA, «A ascese na espiritualidade de S. Bento de Núrcia — Do valor rítmico da vida monástica segundo a 'Regula'», in: *Didaskalia*, X (1980), pp. 278 e segs.. Em Santa Teresa é o tema fulcral na 'economia' da sua ascese: V, 10, 4: «Y es cosa muy cierta que mientras más vemos estamos ricos, sobre conocer somos pobres, más aprovechamiento nos viene, y aun más verdadera humildad»; V, 13, 4: «(...) entender mal de la humildad, haciendo que nos parezca soberbia tener grandes deseos y querer imitar a los santos y desear ser mártires»; C, 12, 6 (2): «Es imposible, si uno es humilde, que no gane más fortaleza en esta virtud y aprovechamiento si el demonio le tienta por ahí; porque está claro que ha de dar vuelta sobre su vida y mirar lo que ha servido con lo que deve al Señor y las grandezas que hizo en bajarse a sí para dejarnos ejemplo de humildad, y mirar sus pecados (...); 3M, 2, 6, (ed. cit., p. 379b); «(...) humildad que es el unguento de nuestras heridas; porque si la hay de veras, aunque tarde algún tiempo, verná el zurujano, que es Dios, a sanarnos»; 6M, 5, 7 e 4M, 2, 10: «(...) humildad, humildad». Mas a aceção fundamental da *humildade* em Santa Teresa tem a ver com o completo reconhecimento de si próprio, ou seja, com a plena consciência da nulidade de si mesmo, daí o seu significado *como verdade*, ou regra de *sinceridade completa*. C, 4, 4: (1) «La una es amor unas con otras; otra desasimiento de tudo lo creado, la otra, verdadera humildad (...) es la principal y la abraza a todas». Daí a sua clássica definição de humildade como «andar en verdad». Cf. 6M, 10, 8: «Que es porque Dios es suma Verdad y la humildad es andar en verdad» (sublinhado nosso). Cf. M. HERRAIZ GARCÍA, *Solo Dios basta* ed. cit., pp. 249 e segs..

²⁰² Cf. C, 2, 1 e segs.; V, 13, 4: «Siempre la humildad delante para entender que no han de venir estas fuerzas de las nuestras; (...) porque no sería bien si una persona flaca y enferma se pusiese en muchos ayunos y penitencias ásperas, yéndose a un desierto, (...)», ainda 1M, 2, 16 (penitências inspiradas pelo demónio); cf. FRANÇOIS DE SAINTE-MARIE, «La pénitence corporelle au Carmel — de Sainte Thérèse d'Ávila à Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus», in: *L'ascèse chrétienne et l'homme contemporain*, pp. 98 e segs..

Por outro lado, Santa Teresa distingue, e critica com veemência, a neurastenia pseudo-religiosa e a 'melancolia' mimética, da contemplação mística: Sobre a 'melancolia', cf. também *supra*, ns. 41, 62 e 163 e ainda 6M, 2, 8: «Pues ser melencolía, no lleva camino ninguno; porque la melencolía no hace y fabrica sus antojos sino en la imaginación; (...)»; também 6M, 3, 2 e segs.; e, sobretudo, 4M, 3, 11: «De un peligro os quiero avisar (...) en que he visto caer personas de oración, en especial mujeres, que como somos más flacas, ha más lugar para lo que voy a decir y es que algunas de la mucha penitencia y oración y vigílias, y aun sin esto, sonse flacas de compesión; en teniendo algún regalo, sujétales el natural, y como sienten contento alguno anterior y caimiento en lo esterior y una flaquezad, cuando hay un sueño que llaman espirital, que es un poco más de lo que queda dicho, paréceles que es lo uno como lo otro y déjense embevecer (...). Y llámole yo abovamiento, que no es otra cosa más de estar perdiendo tiempo allí y gastando su salud (...)».

O controle efectivo dos estados interiores pelo exercício ascético envolve o domínio da *palavra*, («Aquí, gloria a Dios, no hay tanto lugar, como se guarda tan contino silencio (...)» (1M, 2, 18)); do *pensamento* («(...) y no os traiga inquietas y affigidas, sino que dejemos andar esta

No que toca ao *silêncio*, não se cumpre apenas o carácter penitencial da regra monástica à maneira da Cartuxa, integrada dentro do amor da solidão, mas esta disciplina está, outrossim, ligada à possibilidade de um domínio mental, à passagem de uma oração vocálica, degradável no seu mecanicismo mnésico e no automatismo da sua repetição, à oração mental²⁰³.

Além disso, no que respeita ao *exame emocional e volitivo*, está implícito o domínio sobre a *imaginação*, distinguindo-se os seus *poderes visionários reais*, da sua habitual *proliferação fantasiosa e alienatória*²⁰⁴.

taravilla de molino, y molamos nuestra harina, no dejando de obrar la voluntad y entendimiento» (4M, 1, 13); también, C, 24)); das *emoções* (4M, 2, 1 e segs.; C, 24, 5...); e, enfim, da *vontade*: («Y creo es gran parte este no abrazar la cruz desde el principio, que andarán affigidos, pareciendoles no hacen nada; en dejando de obrar el entendimiento, no lo pueden sufrir, y por ventura entonces engorda la voluntad y toma fuerza, y no lo entienden ellos» (V, 11, 15); «(...) Y el Señor ayuda tanto de su parte, que por la mesma causa que sujetamos nuestra voluntad y razón por El, nos hace señores de ella. Entonces, siendo señores de nosotros mesmos, nos podemos con perfección emplear en Dios, dándole la voluntad limpia para que la junte con la suya, (...))» (F, 5, 12; ed. cit. p. 533 b).

²⁰³ Cf. CV, 4, 2: «Dice en la primera Regla nuestra que *oremos sin cesar*. Con que se haya eso con todo el cuidado que pudiéremos, que es lo más importante, no se dejarán de cumplir los ayunos y disciplinas y *silencio que manda la Orden*, (...)), (sublinhados nossos); Cst, 13, 1 «(De grave culpa): si alguna tiene en costumbre de no tener silencio. Si a la hora del trabajo o en otra parte fuere acostumbrada a contar nuevas del siglo (...))» (ed. cit., p. 647a). Cf. ainda 1M, 1, 7 et *passim*. Cf. *supra*, n. 190.

²⁰⁴ Veja-se 4M, 1, 8: *imaginação* como pensamento, discursividade ou fantasia, cf. 6M, 3, 2 e segs., e ainda F, 4, 2: («...) creo ho hace tanto mal como nuestra imaginación y malos humores, en especial si hay melencolía porque el natural de las mujeres es flaco, y el amor proprio que reina en nosotras muy sutil»; por oposição a 6M, 4, 4, 5, quando refere visões imaginárias em paralelo com visões intelectuais. A *imaginação* no sentido da fantasia, ou das ilusões, não se confunde com o próprio entendimento, na acepção de *mens*, ou *voûç*, isto é, como *intellectus*, num sentido intuitivo e iluminativo. Esta distinção foi experimentalmente alcançada por Santa Teresa, que recebeu depois confirmação doutrinal por S. João da Cruz, como ela própria relata: «(...) y habrá poco más de cuatro años que vine a entender por experiencia que el pensamiento u imaginación, porque mejor se entienda, no es el entendimiento, y preguntélo a un letrado [S. João da Cruz] y díjome que era así, que no fue para mí poco contento. Porque como el entendimiento es una de las potencias del alma, hacíase me recia cosa estar tan tortolito a veces, (...))» (4M, 1, 8; ed. cit., p. 383b). Sobre as origens desta distinção a partir do pensamento joanino veja-se a referência do P. CRISÓGONO DE JESÚS, *San Juan de la Cruz, su obra científica y su obra literaria*, Madrid, 1929, t. I, p. 86, quando aponta como fonte os textos do carmelita inglês J. Bacon que reflectiam as ideias do filósofo persa e místico sufi Algazel, que eram, então, estudados na Universidade de Salamanca.

Veja-se ainda a seguinte reflexão bergsoniana sobre a aparente anfibia da *imaginação* mística. «Quand les profondeurs obscures de l'âme sont remuées, ce qui monte à la surface et arrive à la conscience y prend, si l'intensité est suffisante, la forme d'une image ou d'une émotion. L'image est le plus souvent hallucination pure, comme l'émotion n'est qu'agitation vaine. Mais l'une et l'autre peuvent exprimer que le bouleversement est un réarrangement systématique en vue d'un équilibre supérieur: l'image est alors symbolique de ce qui se prépare, et l'émotion est une concentration de l'âme dans l'attente d'une transformation». Cf. H. BERGSON, *Les deux sources...*, p. 243; ed. Cent., p. 1170 (sublinhados nossos); Cf. L. OECHSLIN, *L'intuition mystique de Sainte Thérèse*, pp. 187 e segs.: «Les visions imaginaires». Quanto a um outro sentido da *imaginação* como *imaginatio vera* cf. H. CORBIN, *Corps Spirituel et Terre céleste*, ed. cit., pp. 38 et *passim*; «Cette imagination ne construit pas de l'irréel, elle dévoile le réel caché(...)); cf. *supra* n. 168 e *infra* n. 213.

Também concorre para este último sentido o desenvolvimento da memória, do modo como já se referiu, e envolvendo sobretudo o acordar de uma vontade de que só se pode dizer verdadeiramente detentor aquele que realize o conhecimento-de-si²⁰⁵. Mas, para Santa Teresa de Jesus este aspecto da vontade é essencialmente resolvido pela *negativa*, isto é, pela total e humílima *obediência* a uma vontade superior e, em última análise, à infinita vontade de Deus²⁰⁶.

A humildade de Santa Teresa liga-se, por conseguinte, como virtude fundamental, a este sentido de obediência, renovando os votos fundamentais da vida religiosa através da experiência interior de uma pureza, de uma virgindade da alma, que é também o sentimento da sua *total nulidade*. A técnica da ascese espiritual aqui referida parece extremamente simples: «fazer-se o vazio» de todos os pensamentos e emoções mundanas, denegar-se a si próprio, ou conhecer-se como tal, e esperar nesta disponibilidade que advenha, ou melhor, se consinta a Graça de Deus, a sua Presença, que, afinal, é omnipresente, se não fora o esquecimento habitual dela²⁰⁷. No entanto,

²⁰⁵ Cf. 1M, 2, 9; 2M, Cap. ún., 8; 4M, 2, 8; 1M, 2, 10: «(...) nuestro entendimiento y voluntad se hace más noble y aparejado para todo bien, tratando a vueltas de sí con Dios, (...)», Cf. M. HERRAIZ GARCÍA, *Solo Dios basta*, pp. 217 e segs.; cf. *supra*, n. 202.

²⁰⁶ «(...) venimos a conformarnos con lo que nos mandan, con este ejercicio penoso mas con pena u sin ella, en fin lo hacemos, y el Señor ayuda tanto de su parte, *que por la misma causa que sujetamos nuestra voluntad y razón por El, nos hace señores de ella.* (...) Está claro que no puede uno dar lo que no tiene, sino que es menester tenerlo primero. Pues, créamne, que para adquirir este tesoro, que no hay mejor camino que cavar y trabajar para sacarle de esta mina de la *obediencia*; que mientras más caváremos, hallaremos más, (...)» (F, 5, 12 e 13; ed. cit., p. 533b, (sublinhados nossos)). Cf. ainda, F, 1, 3 e 16, 13; 3M, 2, 11 (obedecer sem discutir); M. HERRAIZ GARCÍA, *Solo Dios basta*, pp. 126 e segs.: «Hágase tu voluntad».

²⁰⁷ O 'no pensar nada' é só uma parte desta técnica ascética, no que se refere ao «calar, ou ao jejum dos pensamentos» (cf. *supra*, n. 165). O anulamento de si próprio, ou o reconhecimento dessa nulidade em todos os planos da alma é uma técnica espiritual conhecida no taoísmo, também no budismo e no sufismo. Cf. entre outros, *hsü* («vazio, vão») ou *k'ung* («ôco, vazio») cf. FUNG YU-LAN, *A History of Chinese philosophy*, Princeton, Princ. Univ. Pr., 1953, t. II, pp. 238 *et passim*; LIE-TSEU, «Verdadeiro Clássico do perfeito vazio», in: ETIEMBLE, e outros (eds.), *Philosophes Taoïstes, Lao Tseu, Tchouang-Tseu, Lie-Tseu*, Paris, Gallimard, 1980, pp. 376 e segs.; *nibbána*, ou *nirodha* («anulamento», «extinção»), in: Rune E. A. JOHANSSON, *The Psychology of Nirvana*, London, Allen & Unwin, 1969, pp. 34 *et passim*; *faná* («aniquilamento»): H. CORBIN, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabî*, ed. cit.; pp. 156 e segs..

Trata-se de um *apofatismo* muito presente na mística ortodoxa veja-se a ἀπάθεια e a κένωσις; Ángel SANTOS, S. J. «Espiritualidad ortodoxa», in: *Hist. de la Espirit.*, t. III, pp. 17 *et passim*, e que se reflete, exemplarmente, em S. JOÃO DA CRUZ; «(...) el conseguilla en perfección, la cual consiste en tener el alma vacía y desnuda y purificada de todo apetito» (*Subida del Monte Carmelo*, 1, 5, 6, in: *Obras Completas*, ed. cit., p. 465b); «(...) por lo que padecen quando están vacías, echaremos en alguna manera de ver lo que se gozan y deleitan quando de Dios están llenas, pues que por un contrario se da luz del otro. Cuanto a lo primero, es de notar que *estas cavernas de las potencias, quando no están vacías y purgadas y limpiadas de toda afección de criatura, no sienten el vacío grande de su profunda capacidad,* (...) que no sientan su daño ni echen menos sus inmensos bienes no conozcan su capacidad» (in: *Llama de amor viva*, 3, 18; ed. cit., p. 938 a; (sublinhado nosso)).

a simplicidade esquemática envolve o drama vivido e a competência prática deste exercício.

Por esta razão encontram-se na doutrina dos graus de oração em Santa Teresa as diversas características, momentos e diferenças do processo da oração, cuja complexidade, nessa topografia espiritual interior, ultrapassa em muito a condição preliminar, preparatória, e meditativa, de uma ascese em termos de desenvolvimento de virtudes e de erradicação de vícios²⁰⁸.

De qualquer modo, importa concluir esta referência à indispensabilidade dos preparatórios ascéticos com uma particular atenção ao trato a que Santa Teresa sujeita a *imaginação*. Pois era justamente neste nível psíquico que mais se tornaria possível, na expectativa de uma vida mística, tomar-se a ilusão pela verdade, a aparição de uma *imagem real* por uma *fantasia diabólica*, ou constituir-se em impedimento do ponto de vista devocional a própria imagem, obstando à sua mesma função mediadora²⁰⁹.

É neste sentido que mais se pode notar o carácter equilibrado e de profundo realismo da ascese de Santa Teresa, quando evita, a um tempo, o uso sentimentalista e psicótico da imaginação devota hipertrofiada em fantasias inversivas, convicções subjectivas, etc.,

²⁰⁸ Sobre todo este assunto cf. ANASTASIO DEL SANTISSIMO ROSARIO, *La ascética del Carmelo*, Madrid, Ed. Espiritualidad, 1963, p. 15; «Toda la ascética del Carmelo — adquire su luminosidad plena y vital si se la acerca a una vocación contemplativa», cf. Tomás ALVAREZ, art. «Teresa di Gesù» in: *Dizionario enciclopedico di Spiritualità*, Roma, Studium, 1975, t. II, pp. 1866 e segs..

²⁰⁹ Escute-se ainda a doutrina evagriana: «Ἐπὶν καθαρώς λοιπόν, ἀπλανῶς καὶ ἀληθῶς προσεύχεται ὁ νοῦς τὸ τηρικαῦτα (...) δαίμονες... ὑποτίθενται γὰρ αὐτῷ δόξαν Θεοῦ, καὶ σχηματισμὸν τινα τῶν τῆ αἰσθήσει φίλων, ὡς δοκεῖν τελείως τετεῦχθαι αὐτὸν τοῦ περὶ προσευχῆς σκοποῦ. Τοῦτο δὲ, ἔφρασε θαυμαστός καὶ γνωστικὸς ἀνὴρ, ὑπὸ τοῦ τῆς κενοδοξίας πάθους γίνεσθαι, καὶ ὑπὸ τοῦ δαίμονος τοῦ ἀπτομένου, τοῦ κατὰ τὸν ἐγκέφαλον τόπου, καὶ φλεψὶ πάλλοντός» EVAGRO RÔNTICO, *De oratione*, 72, in: PG, 79, col. 1181 a; [trad.: «Quando a inteligência atingir a pura e verdadeira oração (...), os demónios representam-lhe uma imagem ilusória de Deus, e segundo uma figura agradável de senir, como para parecer que tinha atingido o escopo da oração. Isto, dizia um admirável gnóstico, devém da paixão de vangloria, e de um demónio cujo toque se dá num lugar do cérebro e nas suas veias». De facto, «Ἡ προσευχὴ, ὁμιλία ἐστὶ νοῦ πρὸς Θεόν, (...) μηδενὸς μεσιτεῦντος»; Id., *De orat.*, 3; *ibid.*, col. 1167b: [«A oração é a homilia do intelecto com Deus (...) sem nenhum intermediário»] (sublinhado nosso). A mediação Crística não é exterior, mas faz parte da dinâmica espiritual da própria oração: *De orat.*, 58: «προσεύξασθαι βούλει, Θεοῦ χρεῖα τοῦ διδόντα εὐχὴν τῷ εὐχομένῃ(...)» (*ibid.*, col. 1180a; [trad.: «Se queres orar, é necessário Deus que dá a oração a quem ora (...）」]; cf. também *ibid.*, 59 e 62.

Em S. Teresa o Cristocentrismo reconduz a oração ao seu âmago e faz convergir todo o processo ascético para o seu fim místico: «No piense alguna que es para sólo regalar estas almas..., que no nos puede *Su Majestad hacérmole mayor, que darnos vida que sea imitando a la que vivió su Hijo tan amado*; (...)» (7M, 4, 4, (sublinhado nosso)). Cf. Secundino CASTRO, «Cristologia existencial: Doctrina de Santa Teresa», in: *Rev. de Spirit.*, 146-147 (1978), pp. 7-339, sobretudo pp. 73 e segs.: «Dinamismo cristológico de la oración teresiana».

e a recusa total de imagens na perspectiva da ascese monástica ortodoxa dos autores dos primeiros séculos, e ainda de um intelectualismo da mística do Norte que não deixou de vir a ter influências no franciscanismo do 'recolhimento' como, por exemplo, em Bernardino de Laredo²¹⁰. A posição de Santa Teresa defende um uso racional e criativo das imagens, uma elevação da imaginação fantástica, passiva e quietista, a um imaginário intelectual, arquetípico e de uma *passiva actividade*²¹¹.

Como se verá, na própria doutrina dos graus de oração, a imagem por excelência da *humanidade* de Cristo, mesmo nas formas extáticas mais arrebatadas e transcendentais, constitui-se como a garantia do sentido incarnacional, realista e, dir-se-ia como que a própria corporalidade mística da inteligência e imaginação humanas, absorvendo *de uma ascética da mística a uma compreensão mística da própria ascética*²¹². Isto é, reconhece-se na condição do próprio trabalho ascético o 'mistério' antecipado da sua possibilidade, só *anterior* à experiência mística na perspectiva da humildade e da pedagogia do despojamento. A coincidência entre este sentido ascético e aquela experiência mística dão a *incarnação da imagem*, a eferência do Dom ao homem, e o sentido da sua realização em termos irredutíveis²¹³.

²¹⁰ Cf. *supra*, n. 94 e veja-se V, 23, 12: «Mirando libros para ver si sabría decir la oración que tenía, hallé en uno que llaman «Subida del Monte», en lo que toca a unión del alma con Dios, todos las señales que yo tenía en aquel no pensar nada, que esto era lo que yo más decía (...)»; 6M, 8, 1 e segs.. De BERNARDINO DE LAREDO, *Subida del Monte Sión*, in: *Místicos franciscanos*, ed. cit., t. II, p. 333-4: «La segunda manera que tiene la voluntad de levantarse en quieta contemplación por sola la afectiva, sin medio de entendimiento, ni pensamiento, ni de otra ocasión alguna es alzarse súbitamente por vía de abrasante amor (...) y porque los misterios de Cristo Jesus, Redentor y Señor nuestro, no los deben los perfectos olvidar, hace de tener aviso cuando pasaren por ellos que lleven luego quietud. Y para esto no se ha de pensar en ello ni en el modo de proceder en su consideración cosa que tenga cuerpo» (sublinhado nosso).

²¹¹ Cf. *supra*, n. 183. O critério de Santa Teresa é experiencial («Mas a quien tuviere mucha espiriencia de las hablas de Dios, no seu podrá engañar en esto — a mi parecer — de la imaginación» (6M, 3, 10; ed. cit., p. 411b). A visão imaginária não é a visão intelectual, embora se possa dizer que tende para ela pela sua capacidade simbólica. «Otra manera hay como habla el Señor a el alma, ... con alguna visión intelectual (...)» (*ibid.*, 3, 12; p. 412a). Cf. também 6M, 4, 5; p. 414a-b.

²¹² Sobre este tema da contemplação da humanidade de Cristo, cf. *infra*, pp. 233 e 242, e ns. 302 e 326. Desde já, no âmbito da ascética tradicional, cf. Thomas MERTON, *The monastic journey*, ed. Patrick Hart, London, Sheldon Pr., 1977, pp. 87-90: «The humanity of Christ in Monastic Prayer — A modern problem».

Quanto ao relacionamento da ascética e da mística, cf. *infra*, n. 219 e cf. M. HERRAIZ GARCÍA, *Solo Dios basta*, ed. cit., p. 174: «Ciertamente, el ascetismo viril y exigente de Teresa tiene un origen místico (...) y aun cuando habla de ascética, de virtudes, de cualquier parcela del amplio campo de la vida espiritual, lo penetra y empapa todo de un poderoso aire místico», *et passim*.

²¹³ Encontra-se curiosamente um exacto paralelo desta posição da ascético-mística teresiana na tradição sufi de Ibn'Arabi. É de reconhecer que na linhagem muçulmana se erradica, como cuidado do preceito vetero-testamentário («Não farás imagens»), toda a possível

2. Os graus da oração

Tal como se diz na sabedoria heraclitiana: — «é o mesmo caminho, aquele que sobe e aquele que desce», — também se pode afirmar que a doutrina da *escada espiritual* une o ritmo de *afêrência ascética* e o ritmo de *efêrência mística*²¹⁴. O nó da ascético-mística estará, porventura, no limiar de uma linguagem que tange a transcendência, na *tangência*, portanto, *revelacional* da linguagem na dimensionalidade do *símbolo*²¹⁵.

idolatria, e, no entanto, se concebe a realização interior da Imagem, ou seja a sua gnóstica incarnação. É o que H. CORBIN (*Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn'Arabi*, Paris, Flammarion, 1958², p. 207) sintetiza nos seguintes termos: «(...) il faut dire qu'en transmuant en symbole (*mazhar*) ce qui était dogme, Ibn'Arabi établit la *vérité divine* de cette *création humaine*, et cela parce qu'il en fonde la *vérité humaine* sur une *création divine*. On ne réfute pas les symboles, ou les *déchiffre*. Cette authentification réciproque sera le fruit de l'expérience vécue dans l'Oraison, pratiquée par Ibn'Arabi comme un dialogue où chacun des deux dialogants assume successivement chaque rôle. (...) Le gnostique n'en reçoit plus l'Image toute faite, mais il le comprend à la lumière de l'image qui apparaît dans le miroir de son coeur (...)» cf. *infra*, pp. 228 e segs. e ns. 281 e 282, et *passim*.

²¹⁴ «ὄδος ἄνω κάτω μία καὶ ὡστὴ» (HERACLITO DE ÉFESO, Frag. 60B (in: DK, t. I, p. 164). Não é aqui possível desenvolver minimamente o profundo significado que tem este aforismo sapiencial, podendo apenas dizer-se da mesma ordem que do princípio hermetico: 'o mesmo está em baixo como em cima', e do símbolo da *escada*, como forma de assinalar mundos paralelos de correspondências e analogias.

O tema da oração é na tradição espiritual cristã um dos *meios* para esse caminho em termos de *transcensão* e, ao mesmo tempo, de reconhecimento de limitações *imanes*. St.^a Teresa tem consciência deste sentido escalar da oração, segundo o paradigma bíblico da «escada de Jacob» e precedida pela tradição da «escada espiritual» de S. João Clímaco, entre muitos outros (cf. *supra*, n. 151). Veja-se também, P. DE SURGY, «La source de l'échelle d'amour chez Saint Jean de la Croix», in: *Rev. d'Ascét. et Mystique*, 27, (1951), pp. 18-40; Id., «Les degrés de l'échelle d'amour chez Saint Jean de la Croix» in: *Rev. d'Ascét. et Mystique*, 27, (1951), pp. 327-346.

Mas a ascensão e o descenso nesse processo gradual e único não têm, naturalmente, o mesmo significado, pois, deve considerar-se um duplo sentido: — Por um lado, a *ascensão* por uma *ascese correcta* de humildade e prática das virtudes, erradicação dos vícios e constante perseverança na atenção, amor, ou memória de Deus, complementada pela *efêrência de dons místicos* e de graças que advenham e se derramem do Alto; (Cf. H. BERGSON, *Les deux sources...*, p. 246-7; ed. du Centen., p. 1173: «*Déjà dans le mysticisme qui s'arrêtait à l'extase, c'est à dire à la contemplation, une certaine action était préformée*. On éprouvait, à peine redescendu du ciel sur la terre, le besoin d'aller enseigner les hommes» (sublinhados nossos)); — por outro lado, a expectativa desiderativa destes Dons e Graças da perfeita contemplação como que ascensional, e a dedução de condições ascéticas, constituindo uma via quietista ou de 'alumbadismo'.

Segundo um significativo texto, da tradição do 'hesykhazon', salienta-se justamente este duplo sentido do caminho gradual da oração: «Τρεῖς εἰσι τῆς προσευχῆς καὶ προσοχῆς οἱ τρόποι, δι ὧν ἡ ψυχὴ ἢ ἀνάγεται ἢ κατάρχεται ἢ ἀνάγεται μὲν ἐν ἰδίῳ καιρῷ ταῦτα χρωμένη, κατάρχεται δὲ ἀκαίρως καὶ ἀνοήτως ταῦτα κατέχουσα (...)» [«São três os modos da oração e da atenção, pelos quais a alma se eleva ou decai: eleva-se se os usa no tempo oportuno, e decai se os toma em contra-tempo e contra-senso (...)]»; (in: «Método da santa oração e atenção», 1, 1-5; *apud*, HAUSHERR, *La Méthode d'Oraison Hésychaste*, ed. cit., p. 150a).

(²¹⁵) Sobre o uso de símbolos em Santa Teresa cf. *infra*, ns. 304, 305, 309... embre-se que para a Santa de Ávila existe perplexidade perante o duplo carácter do símbolo — imanes

De facto, o símbolo é, a um tempo, o sinal que pertence a uma linguagem (finita), e a transcende também (pela infinidade arquetípica), e constitui-se como verdadeira liturgia e operação sacramental na realização dessa conciliação do que aparecia à razão como contraditório. Na expressão teresiana é em Jesus Cristo que se dá a plenitude desta revelação simbólica e eficaz, porque na 'linguagem' que ainda O diz, e como 'Realidade' humano-divina que diz²¹⁶.

Porém, antes de se desenvolver este aspecto da expressividade linguístico-simbólica da via ascético-mística na experiência espiritual de Santa Teresa importa reconhecer na própria escada o lugar doutrinal e pedagógico também (como moral dinâmica e relacional) da passagem da ascética à mística²¹⁷.

e transcendente. «No sé si atino en lo que digo, porque, aunque lo he oído, no sé si me acuerda bien. Ni tampoco Moysén supo decir todo lo que vio en la zarza sino lo que quiso Dios que dijese (Ex, 13, 2); mas si no mostrava Dios a su alma secretos con certidumbre para que viese y creyese que era Dios, no se pusiera en tantos y tan grandes trabajos; (...)» (6M, 4, 7; ed. cit., p. 414b). Veja-se o caso do célebre simulacro do castelo e das moradas: «Estando hoy suplicando a nuestro Señor hablase por mí — (...) — se me ofreció o que ahora diré para comenzar con algún fundamento, que es considerar nuestra alma como un castillo todo de un diamante u muy claro cristal, adonde hay muchos aposentos, así como en el cielo hay muchas moradas» (1M, 1, 1; ed. cit., p. 365 a).

Sobre a tangência pontual da linguagem simbólica com a própria realidade metafísica, desde Platão e da sapiência pre-socrática e também oriental à própria sabedoria cristã, cf. as seguintes palavras de R. GUÉNON, «Le Verbe et le symbole», in: *Symboles fondamentaux de la Science sacrée*, ed. cit., p. 35: «Mais il ne suffit pas de considérer le symbolisme du côté humain (...); il convient, pour en pénétrer toute la portée, de l'envisager également du côté divin, s'il est permis de s'exprimer ainsi. Déjà si l'on constate que le symbolisme a son fondement dans la nature même des êtres et des choses, qu'il est en parfaite conformité avec les lois de cette nature, et si l'on réfléchit que les lois naturelles ne sont en somme qu'une expression et comme une extériorisation de la Volonté divine, cela n'autorise-t-il pas à affirmer que ce symbolisme est d'origine «non humaine», (...) ou, en d'autres termes, que son principe remonte plus loin et plus haut que l'humanité?».

²¹⁶ Cf. THOMAS MERTON, «Symbolism: Communication or Communion?», in: *Love and Living*, ed. cit., p. 74: «A symbol is, then, not simply an indicative sign conveying information about a religious object, a revelation, a theological truth, a mystery of faith. It is an embodiment of that truth, a «sacrament», (...) Symbol tends rather to accept the contradiction in order to point beyond it».

Cf. 6M, 9, 3-4 (ed. cit., pp. 429b-430a): «Pues así acaece acá quando nuestro Señor es servido de regalar más a esta alma; muéstrale claramente su sacratísima Humanidad de la manera que quiere, u como andava en el mundo o después de resucitado; y aunque es con tanta presteza, que lo podríamos comparar a la de um relámpago, queda tan esculpido en la imaginación esta imagen gloriosísima, que tengo por imposible quitarse de ella hasta que la vea adonde para sin fin la pueda gozar».

Aunque digo imagen, entiéndose que no es pintada al parecer de quien la ve, sino verdaderamente viva, (...)».

²¹⁷ Cf. *supra*, n. 214. Veja-se, ainda, 6M, 4, 6; ed. cit., p. 414: «(...) que quando no tuviera fe que le dice quién es y que está obligada a creerle por Dios, le adorara desde aquel punto por tal, como hizo Jacob quando vio la escala [Gén, 28; 12], que con ella devia de entender otros secretos, que non los supo decir; que sólo vez una escala que bajavan y subían ángeles, si no huviera más luz interior, no entendiera tan grandes misterios» (sublinhado nosso).

Tal como na tradição filosófica platónica se pode reconhecer com M. HEIDEGGER («Platons Lehre von der Wahrheit», in: *Platons Lehre von der Wahrheit mit einem Brief über den*

Não se pode, entretanto, fazer em relação à escada hierárquica dos níveis de oração uma distinção, simplista e extrínseca, de natureza *teológica*, ainda que de pretendida teologia mística, dividindo os primeiros graus de oração (como ainda de ascese: oração vocálica, reflexão e meditação), dos graus que envolvem a contemplação (oração de quietude, de silêncio, de êxtase...) ²¹⁸. Deve-se perspectivar o carácter retroactivo da mística sobre a ascese e também o carácter prolongado da ascese mesmo nos primeiros graus místicos ²¹⁹. Mais do que a sequência e distinção clara de um ponto de vista lógico, existe uma espécie de perspectiva de *teologia mistagógica*, cuja linguagem essencialmente prática tem como resultado um efeito de entrecruzamento e complementaridade daquelas dimensões ²²⁰.

'Humanismus', Bern, Francke V., 1947, pp. 19 e segs.) que a 'alegoria da caverna' determina a essência da *παίδελα* no seu sentido radical e ontológico, assim também se poderá determinar na 'escada de Jacob' e dos graus de oração o modelo de uma pedagogia espiritual e de compreensão das correspondências ontológicas entre vários níveis de realidade. «The ascent of the mystical soul from meditation to the heights of contemplation and ecstasy is a highly differentiated process, which can be described only by a more or less crude and artificial schematization. (...) Of the innumerable attempts to classify contemplation and mystical prayer, St. Teresa's ladder of prayer, is not only the most famous, but also unquestionably the most psychologically penetrating and graphic» (Friedrich HEILER, «Contemplation in Christian Mysticism», in: Vár. auts., *Spiritual Disciplines*, ed. cit., p. 233; (sublinhados nossos)).

²¹⁸ Importa salientar que a *ascética não é* prioritariamente uma doutrina moral, no sentido subjectivo, mas que implica uma *dinamização* moral a partir de leis, ou condições objectivas, de uma disciplina de si próprio. Note-se, neste ponto, o paralelo entre estas implicações éticas da ascese e o sentido de uma «moral provisória» à maneira cartesiana. Trata-se de reconhecer que a própria moral é um grau pedagógico cujo sistema global e ascético deriva de condições ontológicas radicalmente objectivas, e, em última análise, revelacionais. Por isso a hierarquia desse processo não é uma mera doutrina justificada em termos morais, mas por razões objectivas e eminentemente práticas. Quer isto dizer que, por exemplo, não se jejua apenas pela razão moral de abstinência, mas tendo em conta as consequências efectivas do jejum, quer numa ordem fisiológica e psíquica, quer de consequências relativas a outros níveis da ascese, seja talvez uma preparação para a meditação, seja uma intensificação de determinado sentimento como o de sofrimento, etc..

²¹⁹ Perante a discutida questão dos limites da ascética e o começo dos dons místicos (já infusos) propõe-se, pois, uma *diferenciação dos ritmos* deste duplo polo ascético e místico do caminho orante e um *entrecruzamento* entre a correcta ascese, que participa já do dom transcendente, e a contemplação ainda adquirida, embora de natureza infusa. Cf. *supra*, n. 212 e 214.

²²⁰ A expressão *teologia mistagógica* é a que melhor traduz a dinâmica da experiência espiritual. Sobre as diversas perspectivas de *teologia* (da *mística*, na discussão das fronteiras entre *ascese* e *mística*, ou entre *adquirido* e *infuso*, ou ainda entre vários sentidos da *contemplação* (adquirida, gratuita...). Cf. F. CAYRÉ, *Patrologie et Histoire de la Théologie*, t. III, pp. 416-433. O que está em causa, para além da própria formação deste ramo da teologia a partir do séc. XIX (*vide* bibliografia in: *ibid.*, pp. 420-2), é uma diferente interpretação da própria mística, ora tomada em sentido amplo, ora restringida de tal modo que a contemplação infusa é considerada como extraordinária e caracterizada pela consequência de santificação do próximo. Esta última tendência, principalmente advogada por autores jesuitas, como, por exemplo, A. Poulain e Joseph Maréchal, mantêm-se ainda em variadas contribuições do

Não é esta perspectiva um confucionismo de ordens, mas aquela que justamente não toma indiferentemente a própria *diferença* entre os planos ascético e místico. Trata-se de *uma perspectiva diferencial em que o lugar hierárquico se possibilita de forma sempre dinâmica e criativa* de acordo com o sentido teresiano da oração, como 'diálogo de amor', sempre prosseguível em novos e indefinidos graus²²¹.

Aliás, na Santa de Ávila encontra-se reiterada a afirmação de Osuna, e da tradição orante do «recogimiento», de que é indispensável já uma experiência interior para uma certa compreensão da vivência espiritual a que remetem outros níveis da oração e da contemplação²²². Esta declaração mostra como tem de ser *de dentro* da própria oração e sua experiência que se podem determinar os seus próprios graus, e não do ponto de vista teórico e extrínseco de um expediente mecanicista racional, ou de associação lógica justificativa.

No entanto, não quer isto dizer que a psicologia orante em Santa Teresa denegue a ordem lógica intelectual de uma intensificação e até cultivo da intuição, porquanto se trata de *uma base experiencial*,

P. Guibert, S. J., na *Revue d'Ascétique et de Mystique*, bem assim como no *Dictionnaire de Spiritualité*, sob sua orientação.

Em contraponto a esta orientação restritiva, aparecem também os defensores de um sentido de *contemplação adquirida*, ou activa, e até mista, ligando-a à contemplação passiva ou infusa, alargando-se, pois, o sentido da experiência mística.

Foram, especialmente, autores franciscanos e beneditinos que continuaram estas perspectivas em grande parte encetadas pela doutrina de Monsenhor Saudreau, *État mystique* (1903); e tem também importância neste sentido o contributo de Jacques Maritain, *Distinction pour unir ou Les degrés du savoir*, Bruges, Desclée de Brouwer, 1963 e de H. Bremond, *Hist. littéraire du sentiment religieux*, ed. cit.

O que, entretanto, importa salientar é a atitude da *escola carmelita*, naturalmente interessada neste sentido alargado da mística, mas supondo ainda o reconhecimento de uma contemplação adquirida como grau místico da oração, ou pelo menos como grau misto. Larga polémica foi mantida a este propósito, em grande parte com autores dominicanos (Arintero, Garrigou-Lagrange), e ainda jesuitas, mas a escola carmelita contemporânea trouxe esclarecimentos doutrinais no sentido da renovação da tradição de Santa Teresa de Jesus e de S. João da Cruz. Refira-se especialmente P. Gabriel de Sainte-Marie Madeleine em várias colaborações em *La Vie Spirituelle*, a quem se fica devendo a doutrina de *contemplação mista* como grau intermediário entre a meditação e a contemplação infusa. Sobre toda esta questão cf. CRISÓGONO DE JESUS SACRAMENTADO, O.C.D., *La escuela mística carmelitana*, Madrid/Ávila, 1930; e também vár. auts., *La Vie Carmélitaine*, (Les Études Carmélitaines), Bruges, Desclée de Brouwer, 1935.

²²¹ Afinal a admissão de um plano de contemplação mista, adquirida e infusa, ou um entrecruzamento entre a ascese e a mística — eis o sentido da própria oração como *diálogo*. É o que Santa Teresa diz na célebre fórmula: «Oración es tratar de amistad con Dios» (C, 26).

²²² Cf. *supra*, ns. 80 e 171. Escutem-se ainda as palavras de Francisco de OSUNA, *Tercer Abec. Espir.*, 6, 5; ed. cit., p. 248: «(...) debes mirar que ninguno sale maestro en alguna arte sin frecuentarlo mucho, y cuanto más la frecuente y acostumbra, tanto más presto sale com ella».

não no sentido restrito empírico ou psicologista, mas *meta-física e espiritual*²²³.

Importa, pois, considerar os vários graus da oração tendo em conta este sentido de realização intrínseca da consciência no duplo vector, dir-se-ia na 'prática da Cruz', de uma Encarnação do transcendente e de uma Ressurreição do imanente. Por isso, na linguagem do amor em que se conciliam, no centro, os braços desta Cruz, florescem as imagens de uma *unio mystica*, ou dos esposais místicos. É que, de facto, a contemplação não anula a vida activa, mas transfigura-a de modo essencial, e esta tem papel decisivo para que aquela se detone²²⁴.

Porém, se a geometria dessa Cruz ou o equilíbrio dos vários graus da consciência orante se determinam pela sapiência espiritual, numa exigência rigorosa e total, este seu ponto central, ou ainda o centro, a morada nupcial, etc., dá-se na própria gratuidade e imprevisibilidade do Espírito. Essa liberdade do Dom, ou essa consumação de puro Amor, não tem, a partir de aí, de ser gradual nem coerentemente determinada por hierarquias²²⁵.

²²³ Veja-se sobretudo o estudo de Louis OECHSLIN, *L'intuition mystique de Sainte Thérèse*, pp. 186 e segs.; e pp. 228 e segs.: «Les facultés intellectuelles et la connaissance mystique selon Sainte Thérèse». Deve insistir-se, no entanto, na rejeição de uma tese psicologista quanto à mística teresiana como a que se deixa perspectivada em P. CRISÓGONO DE JESUS SACRAMENTADO, *Compendio de ascética y mística*, Ávila, 1933, pp. 321 e segs.; também Id., *La escuela mística carmelitana*, ed. cit.; como se tem vindo a manifestar através de estudos mais recentes que salvaguardam a inteireza e independência da obra de St.ª Teresa, em relação à doutrina mística exposta por S. João da Cruz. Nesta perspectiva vejam-se: Secundino CASTRO, «Cristologia existencial: doutrina de Santa Teresa», in: *Rev. de Spirit.*, 146-147, (1978), pp. 7-232; M. HERRAIZ GARCIA, *Solo Dios basta*, ed. cit. *supra*.

²²⁴ 5M, 4, 4; 6M, 1, 1... O tema do Divino Esposo e do desposório místico é retomado por Santa Teresa para traduzir os mais altos estados da oração e todo o sentido hierárquico e orientativo dos mesmos. É um tema que provém do simbolismo antigo bíblico, ou até extra-bíblico, e que nele ganha a sua dimensão mais exemplar no «Cântico dos Cânticos». Tanto na exegese rabínica e cabalística, como no alegorismo patrístico e sobretudo na hermenêutica simbólica cisterciense (veja-se o caso exemplar de S. Bernardo) o tema veio a receber diversas variantes interpretativas e de aplicação: seja o linear erotismo na valorização do amor humano sensual proscrito na Lei sagrada pela tradição rigorista rabínica, sejam as núpcias esotéricas de 'Thiphereth' e 'Malkuth' no *Parades Rimmonim*, seja ainda o amor sagrado de Cristo pela Igreja, ou do Senhor pela Alma.

Deixando de parte o percurso histórico desta tradição (5M, 4, 3), Santa Teresa toma exactamente este último sentido como o que caracteriza a sua experiência de diálogo amoroso com Cristo: Trata-se de uma dimensão em que o sentido existencial e pessoal realiza o símbolo, desvirtuando-lhe possível interpretação alegorista extrínseca e concedendo-lhe, como naquela prática sapiencial esotérica, uma verificação vivencial e objectiva.

Para a discriminação entre o sentido *unitivo*, ainda, de algum modo extrínseco, e o sentido do *desposório espiritual*, o mais íntimo, em paralelo com aquelas duas leituras ou graus de realização do próprio símbolo, cf. 5M, 4, 1 e segs..

²²⁵ «Oh hermanas! cómo os podría yo decir la riqueza y tesoros y deleites que hay en las quintas moradas? Creo fora mejor no decir nada de las que faltan, pues no se ha de saber decir ni el entendimiento lo sabe entender ni las comparaciones pueden servir de decla-

É deste modo que o amor místico faz surgir biográfica e cronologicamente em Santa Teresa de Jesus uma espontânea e abrupta manifestação, ora a partir do ressaltado da oração vocálica para os mais altos raptos místicos, ora da oração de quietude e de silêncio para a concreção imaginária de visões, celestiais umas, ou infernais e espantosas outras²²⁶.

Dir-se-ia que a lógica extrínseca dos graus de oração cumpre ainda uma gratificação da continuidade psicológica e da necessidade de uma pedagogia moral, mas que, uma vez minimamente experienciada e reconduzida à dialéctica interior da pedagogia espiritual, permite entender que os vários níveis da oração só sejam progressivos enquanto na ordem projectiva da sua *aprendizagem e exercício*²²⁷. Com a perseverança e a *repetibilidade* conjunta, e até contemporânea, das várias consciências orantes dá-se uma *integração que torna reversíveis todas as sequências dos níveis de oração*²²⁸.

arlo, porque son muy bajas las cosas de la tierra para este fin» (5M, 1, 1). Entretanto, existe um *processo hierárquico* como meio *pedagógico* da própria narrativa das Moradas místicas: É assim que conclui pelo inventário das sete 'moradas' com a consciência de que são apenas um percurso dentro de muitas e inumeráveis outras: «Aunque no se trata de más de siete moradas, en cada una de éstas hay muchas, en lo bajo y alto y a los lados, con lindos jardines y fuentes y laberintos, cosas tan deliciosas, que desearéis deshaceros en alabanzas del gran Dios que lo crió a su imagen y semejanza» (7M, 4 (Epil.), 22).

²²⁶ Vejam-se, a título de exemplo, V, 39, 22; 5 e 32, 1 e segs.. Deve-se notar que a descrição destas visões não propriamente corpóreas, mas *imaginárias* na acepção realista teresiana, é feita com detalhe e sempre tendo em conta o fito de aproveitamento ético e de santificação. Assim o caso da visão do inferno, do purgatório (6M, 11, 3), etc..

²²⁷ O que importa sublinhar é o carácter abrupto, descontínuo, da acção da Graça nestas experiências, o que, por conseguinte, só legitima uma ordenação *continuada* na perspectiva pedagógica de quem já assim experimentou os píncaros da vida mística. A este propósito de um processo passivo e activo, místico e ascético, ou sapiencial e pedagógico da experiência espiritual, veja-se o comentário de H. BERGSON (*Les deux sources...*, p. 246; ed. du Cent., p. 1172), quando afirma: «L'effort reste pourtant indispensable et aussi l'endurance et la persévérance. Mais ils viennent tout seuls, ils se déploient d'eux-mêmes dans une âme à la fois agissante et 'agie', dont la liberté coïncide avec l'activité divine».

²²⁸ Dos vários intentos de sistematização dos graus de oração em Santa Teresa resulta mais o evidenciar do *carácter sequencial da pedagogia da oração*, seguindo os passos definidos pela própria Mestra espiritual, do que uma atenção dada ao *processo diferencial*, às *divergências entre os vários graus de oração* e a este sentido de reversibilidade a que St.^a Teresa esteve atenta (cf. *supra* n. 227). Não é só numa ordem moral que não existe o adquirido; o esforço orante que se interrompe regride e decai, como, outrossim, pode mudar abruptamente de nível, delineando uma complexa estrutura interior. Assim sendo, é a própria topografia estrutural da alma que se põe em causa e revela, quando St.^a Teresa esboça com diversos símiles, uma ordenação dos graus da experiência orante: Cf. L. REYFENS, S. J., art. «Âme (son fond, ses puissances et sa structure d'après les mystiques)», in: DS, t. I, cols. 433-469, sobretudo cols. 460-461. Sobre este tema da diagnose da estrutura da alma e dos graus da experiência orante, veja-se o estudo fundamental de A. GARDEIL, O. P., *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, 2 vols., Paris, Gabalda, 1927.

Independentemente do desenvolvimento deste tema, que aqui não cabe, deve chamar-se a atenção para o facto de a maior parte das classificações dos graus de oração de St.^a Teresa e as próprias ordenações dos mesmos pela Santa, evidenciarem a *divisão trinitária* da psicologia

Todavia, esta observação não significa que não haja um *sentido diferencial* para o processo de oração e que não se promovam

segundo a tradição agostiniana, como *mens, voluntas e intellectus* ou *memoria*. Os grandes sistematizadores clássicos da oração teresiana — o P. TOMÁS DE JESUS (1546-1627) (*Suma y compendio de los grados de oración*, Roma, 1610); o Padre português JOSÉ DO ESPÍRITO SANTO (1609-1673) (*Cadena mística carmelitana*, Madrid, 1678); e outro Padre andaluz homónimo: JOSÉ DEL ESPÍRITO SANTO (1667-1736) (*Cursus Theologiae Mystico-scholasticae*, reed. Bruges, 1924 et ss.) — no geral, cristalizaram a nomenclatura e os níveis de referência da oração teresiana, mais do que estiveram atentos aos próprios hiatos e diferenciações intrínsecas. Sobretudo fica-se devendo ao P. TOMÁS DE JESUS uma pormenorizada distinção de *graus* (14) de oração teresiana tentando colmatar, em continuidade, o percurso da doutrina ascético-mística da Santa. Porém ressalve-se a posição do mestre português P. JOSÉ DO ESPÍRITO SANTO, pois atende, na perspectiva de S. João da Cruz, aos momentos de «purgación pasiva del sentido, que se va intercalando con los grados de oración, especialmente en los momentos de tránsito de uno grado a otro» (*Cadena Mística...*, pp. 125 e segs.).

Contudo, nas modernas sistematizações que retomam os graus da oração teresiana nota-se mais o esquecimento desta diferenciação estrutural, da sua descontinuidade e dinâmica não linear profunda. Assim, na breve síntese de A. ROYO MARÍN (*Los grandes maestros de la vida espiritual*, ed. cit., pp. 336-343, «Los grados Teresianos de oración»), a *oração vocal*, a *meditação* e a *oração afectiva* constituem o aspecto ainda discursivo e exterior do ordenamento mental, intelectual e afectivo preliminar às orações de *recolhimento adquirido*, *recolhimento infuso* e *quietude*. Nestas três últimas está patente como que um retomar das *três faculdades* — *cognoscitiva*, *volitiva* e *afectiva* a um outro nível já passivo, ou de recepção da Graça. Finalmente, o mesmo autor considera ainda uma última tríade: a *oração de união*, a *união extática* e a *união transformativa*, ou *matrimónio espiritual*. Estes três últimos graus correspondem àquelas faculdades, já não apenas iluminadas pela Graça, mas transfiguradas nela. Os próprios três níveis destas tríades constituindo *nove graus* de oração, como que desenham a hierarquia mais exaltada e exaustiva da estrutura da própria alma, desde a faculdade discursiva da mente à faculdade intelectual e intuitiva e até à dimensão do puro amor, de puro dom, ou pura volição.

Num outro exemplo, o P. GABRIEL DE SAINTE-MARIE MADELEINE (em numerosos artigos e também na síntese sobre «La contemplation dans l'école du Carmel Thérésien», in: *DS*, II cols. 2058-2067), para além dos graus prévios à contemplação, distingue entre a *contemplação imperfeita* e a *contemplação perfeita*, a primeira ainda purificadora, englobando a oração de quietude e passiva, e a segunda, englobando os três últimos níveis da oração de união, tomando estas últimas como a um tempo unitivas e iluminativas. O que neste caso se nota é uma diferente glosa da clássica divisão triádica da vida ascético-mística em termos de '*purgatio, illuminatio et unio*', por vezes também apresentada em termos quaternários, se nalguma destas fases se introduzir uma diversificação dual.

O que desde a tradição patrística oriental e da Alta Idade Média, até S. BOAVENTURA (cf. *De Triplici via*, Prol., 1 (in: *Opera Omnia*, t. II, p. 127 ...): «Hic autem triplex intellectus respondet triplici actui hierarchico, scilicet purgationi, illuminationi et perfectioni») e aos Escolásticos, tinha ficado como graus da oração, correspondia sobretudo a essa divisão de níveis epistémicos também concretizados nos graus da hermenêutica e da exegese bíblicas. Assim, o *literal*, o *alegórico*, o *simbólico* e o *anagógico* correspondiam a *quatro tipos de oração*: *vocálica* ou *psalmódica*; *meditativa* ou *psíquica* e *afectiva*; *intelectiva* ou *já contemplativa*, embora de índole prática ou moral e, enfim, a *oração de pura contemplação intelectiva*, transposta a inefabilidade e no sentido de uma iluminação superior. Esta topografia tradicional encontra-se ainda como que espontaneamente retomada na imagem teresiana dos *quatro modos de orar*, e aparece mais completa no modelo de relações intrínsecas das *Moradas* e também na doutrina completa do *Caminho de perfeição* (se se tiver em conta, não apenas os graus de oração, mas a análise exaustiva do *Pater Noster*, do ponto de vista da experiência orante).

Por estes exemplos e referências se pode notar que a abordagem dos graus de oração teresiana não tem sido suficientemente feita do ponto de vista da própria *experiência da descontinuidade* desses níveis, do seu *regime diferencial*, do *número* nem arbitrário, nem aplicado extrinsecamente por uma filosofia epistemológica, ou psicológica, a esses mesmos graus. Em Santa Teresa é o *realismo da experiência espiritual* que lhe permite *descobrir a estrutura da*

momentos de clivagem fundamental adentro nessa escala²²⁹. Apontar-se-ia de preferência para a escala que é o modelo de várias escalas e só assim se entendendo o sentido interiormente prosseguível de cada degrau de oração.

Santa Teresa tem presente esta abertura *ad infinitum* do acto orante, como longa e infundável 'vigília espiritual', durante a qual se dá a transformação interior e, enfim, com ela, também a perda de todo o significado, de todo o resíduo pensante, no puro Amor²³⁰.

alma, é a função que lhe permite descobrir o órgão, como bem compreendeu S. João da Cruz, e não o inverso (cf. *infra*, n. 246).

O tema dos graus da oração tem sido extensivamente tratado na bibliografia teresiana. Para uma síntese cf. Daniel de PABLO MAROTO, O.C.D., «Oración Teresiana, Balance y nuevas perspectivas», in: *Teresianum (Ephemerides Carmeliticae)*, XII, (1982), 1-2 pp. 233-281, com bibliografía pp. 256-264. Vejam-se também os seguintes estudos: Vár. auts., *Santa Teresa, maestra di orazione*, Roma, Teresianum, 1963; DOMINIQUE DE SAINT-JOSEPH, *L'oraison, regard et chemin, d'après la doctrine de St. Thérèse d'Avila*, Montréal, ed. Fides, 1960; Juan GONZALEZ ARINTERO, «Unidad y grados de la vida espiritual según las «Moradas» de Santa Teresa», in: *La verdadera mística tradicional*, Salamanca, 1980; e ainda de D. PABLO MAROTO, *Dinámica de la oración. Acercamiento del orante moderno a Santa Teresa de Jesús*, Madrid, Ed. de Spirit., 1973; Id., *El camino de la oración teresiana. Avila de Santa Teresa (1980-81)* (coleção de 13 artigos). Sobre os graus de oração, cf. sobretudo: Ermano del SS. Sacramento ANCILLI, «I gradi della preghiera mística teresiana», in: *Ephemerides Carmeliticae*, 13 (1962), pp. 497-517; Juan BLAZQUEZ, «Los cuatro grados de oración según Santa Teresa», in: *La vida sobrenatural*, 48, (Salamanca, 1947), pp. 14-25; 96-108; 266-276; 342-351 e 418-427; Ignacio IPARRAGUIRRE, «Una sistematización de la oración teresiana hecha por un jesuita», in: *Ephemerides Carmeliticae*, 2(1948), pp. 544-559.

²²⁹ Os momentos de clivagem na oração teresiana são, respectivamente, o da passagem dos três primeiros graus orantes para o quarto, e o da passagem do sexto para o sétimo. A primeira clivagem é produzida pela suspensão da actividade das potências, ou faculdades, e, sobretudo, pela presença de um dom infuso. Trata-se do momento de transição operado pelo *recogimiento*: de *adquirido em infuso*: C, 28, 4: «Es oración que trai consigo muchos bienes. Llámase *recogimiento* porque recoge el alma todas las potencias y se entra dentro de sí con su Dios, y viene con más brevedad a enseñarla su divino Maestro y a darla oración de quietud...»; 4M, 3, 3: «Siéntese notablemente un encogimiento suave a lo interior, como verá quien pasa por ello. que yo no lo sé aclarar mejpr. Paréceme que he leído que como un erizo o tortuga cuando se retiran hacia sí; y devfalo de entender bien quien lo escivió. Mas éstos, ellos se entran cuando quieren; acá no está en nuestro querer, sino cuando Dios nos quiere hacer esta merced. Tengo para mí que, cuando Su Majestad la hace, es a personas que van ya dando de mano a las cosas del mundo». A segunda clivagem é quase indizível segundo St.^a Teresa e dá-se no topo dessa escada mística, distinguindo o *éxtase unitivo preliminar* do *éxtase unitivo final* do próprio matrimónio espiritual: 7M, 2, 5-6 e 3, 12: «Yo lo estoy de ver que, en llegando aquí el alma, todos los arrobamientos se le quitan, si no es alguna vez, y ésta no con aquellos arrebatamientos y vuelo de espíritu... ni le hacen al caso grandes ocasiones de devoción que vea, como antes, que si ven una imagen devota u oyen un sermón — que casi no era oírle — u música, como la pobre mariposilla andava tan ansiosa, todo la espantava y hacía volar». Sobre estes dois momentos: Cf. Leslie LUND, «Teresa of Avila's prayer of quiet», in: *Spiritual Life*, 24(1978), pp. 79-84; Ermano del SS. Sacramento ANCILLI, «Le settime mansioni», in: *Santa Teresa, maestra di orazione*, ed. cit., pp. 221-242.

²³⁰ Sobre a oração como diálogo amoroso cf. *supra*, n. 221; *infra* n. 276; e vejam-se: Joseph BAUDRY, «L'amitié divine chez Thérèse d'Avila» in: *Carmel*, 1, (1970), pp. 65-73; R. MORETTI, «La oración, amistad con Dios», in: *Vida espiritual*, 32 (Bogotá, 1971), pp. 19-28; e Mauricio MARTIN DEL BLANCO, «Tratar de amistad» con Dios, según santa Teresa de Jesús y su actualidad», in: *Teología espiritual*, 19, (Valencia, 1975), pp. 7-43; M. HERRAIZ GARCIA,

A vida contemplativa não deve, assim, ser entendida como o fim da oração, mas o seu pleno e ilimitado *re-começo*.

Porém, importa nunca perder de vista que a situação orante foi determinada na sua acessibilidade intrínseca a partir da ordem meditante, convergindo, do *socratismo cristão* tematizado, para a própria prática do mesmo. O que equivale a uma atitude de oração, ou de atenção, pensante e recolhida em si mesma²³¹.

Ora, não perdendo esta atitude, e sobretudo o sentimento que ela implica, ou envolve também segundo o poder da fé, devem-se caracterizar os limiares da própria oração, tendo ainda em conta *os sinais de resistência e descontinuidade da prática orante*.

O grande apreço e vasto conhecimento que Santa Teresa tem e desenvolve em relação aos Tratados de Oração, descrição dos tipos,

La oración, Histórica de Amistad, Madrid, ed. de Espirit., 1981, trad. port., Oeiras, ed. Carmelo, 1983, sobretudo, pp. 114 e segs..

Mais do que «l'entretien infini», para utilizar o título de uma obra de Maurice BLANCHOT, em que se exaure o labirinto infundo das significações (*L'entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969), a dinâmica do diálogo orante em Santa Teresa é intensificante, explorando antes inédita *criatividade implícita na repetição*. São escalas orantes que nascem de dentro de momentos orantes de uma escala anterior, e não sucessões simples: «Aunque no se trata de más de siete moradas, en cada una de éstas hay muchas, en lo bajo y alto y a los lados, con lindos jardines y fuentes y laberintios cosas tan deleitosas, (...)» (7M, 4, Epil., 22). Em cada grau da escala septenária dos níveis de oração pode distinguir-se um septenário implícito, tal como realizado pelos teólogos teresianos. Veja-se, por exemplo, na *oração mental*: «(...) les plus anciens distinguent 7 parties dans l'oraison mentale: la préparation, la lecture, la méditation, la contemplation, l'action de grâces, la demande, l'épilogue» (GABRIEL DE SAINTE MARIE MADELEINE, art. «Carmes Déchaussés: Contemplation», in: *DS*, t. II-A, col. 180). O uso de sete, ou seis, como número modelar mantém-se desde St.^a Teresa e S. João da Cruz. Não se trata pois da espiral centrífuga, mas da conversão centrípeta ao *âmago* da alma, onde está Deus. «L'infimo rapporto di amicizia con Cristo, essendo la vera essenza dell'orazione teresiana, dice sufficientemente quale ne sia la collocazione nell'ambito della vita cristiana: *al centro*» (in: Stanislao GATTO, O.C.D., «Santa Teresa Maestra di Orazione», in: *Carmelus*, vol. 18-1, (1971), pp. 21-44, *vide*, p. 32: «Assiduità [dell'orazione]». Sobre esta direcção e a doutrina do *centro da alma* em St.^a Teresa cf. *infra*, n. 243.

A *repetição da oração*, ou a *vigília contínua*, retoma em Santa Teresa o sentido paulino da *oração contínua*: *Ef.* 6: 18; *Col.* 1, 3, 9 ...; cf. ainda *Lc.*, 18, 1: «oportet semper orare».

²³¹ Sobre o 'socratismo cristão' de Santa Teresa cf. *supra* n. 178. Se o verdadeiro começo da oração, a sua essência é a de se constituir como total gratuidade e espontaneidade do Espírito, sendo mais um diálogo de Deus com o homem do que algo de adquirido, por outro lado o ponto de partida da oração é o da preparação para esse mesmo 'recogimiento', sem o que a contemplação não teria realidade substante, nem se realizaria no sujeito orante propriamente dito. «La puerta para entrar en este castillo es la *oración y consideración*; no digo más *mental que vocal*, que como sea *oración ha de ser con consideración*» (1M, 1, 7, ed. cit., p. 366b, (sublinhado nosso); V, 13, 11 *et passim*. Cf. ainda, *infra*, n. 243. Sobre a complementaridade dos graus místicos pelos preparatórios ascéticos cf. ainda ROYO MARÍN, *Los grandes Maestros de la vida espiritual*, pp. 343 e segs.. Portanto, não se pode concordar com a perspectiva de alguns carmelitas que na sequência da clássica interpretação de QUIROGA, privilegiaram a doutrina joanina, minimizando de algum modo a completude do ensinamento teresiano. Cf. GABRIEL DE SAINTE MARIE MADELEINE, art. «Carmes», in: *DS*, t. II-A, cols. 184-186.

graus e modos experienciais da oração, permitiu-lhe, aliás, uma exposição mais completa e detalhada que absorve o rigoroso simbolismo dos arquétipos gráficos e numéricos de uma consciência imaginária profunda²³².

Assim, tanto a divisão *triádica*, como *quaternária*, se encontra conciliada numa *estruturação septenária dos níveis experiencias da oração*, e isto, não tanto por via de adição extrínseco daquelas fórmulas simbolizantes da via mística, mas antes pela descoberta pessoal e interior de todos esses níveis em cada um dos degraus da escala orante²³³. Fossem três os níveis fundamentais — *purificatio, illumi-*

²³² Quanto ao conhecimento que Santa Teresa refere de 'Tratados de Oração' e doutrina espiritual cf. *supra*, n. 107 e *infra* n. 302 e cf. V, 23, 12; 22, 7... Alfred MOREL-FATIO, «Les lectures de Sainte Thérèse», in: *Bulletin Hispanique*, 10, (1908), pp. 17-67 (*apud*, OBSCHLIN, *L'intuition mystique de Sainte Thérèse*, Paris, P.U.F., 1946).

Um dos critérios objectivos para a distinção dos graus de oração é o das *dificuldades ou resistências* que abrem descontinuidades mais ou menos pronunciadas no processo interior. 2M, cap. ún., 2: «Es de los que han ya comenzado a tener oración ... mas no tienen aún determinación para dejar muchas veces de estar en ella; ...»; (*Ibid.*, 7) «Es cosa donosa, que aún nos estamos con mil embarazos e imperfecciones y las virtudes aun no saben andar, ...».

O sentimento real destas dificuldades e a consciência de si, nas estruturas arquetípicas da expressividade imaginária, conjugaram-se numa doutrina simbólica completa sobre os graus de oração. É o encontro de algo *a posteriori* e de algo *a priori*, do dado experiencial e da estrutura imagética, na plena conveniência harmónica. V, 11-22; CV, 19 e segs.; 1M e segs.. Para além do *simil* das 'Moradas', tem especial relevância a dos 'quatro modos de regar', que se aplica à comparação dos 4 graus de oração, no contexto do Horto a que vem o Divino Esposo. Sobre este simbolismo cf. *infra*, n. 264.

Desde já note-se que o *jardim simbólico da alma* é um tema da tradição (St.^a Teresa parece retomá-lo de alguma leitura: V, 11, 6), atestado no modelo do 'Horto do Esposo' e presente no gosto oriental, árabe e bizantino em que os jardins eram sempre interiores, no claustro, tendendo para o centro mais reservado. O arquétipo gráfico e numérico deste símbolo vai estar, assim, harmonicamente presente em Santa Teresa de Jesus. Cf. *infra*, n. 315.

²³³ A *descrição estática dos sete graus da oração teresiana* poder-se-ia sintetizar como segue:

1.º — *Oração vocal*: «(...) vocal, que como sea oración ha de ser con consideración. Porque la que no advierte con quién habla y lo que pide y quién es quién pide y a quién, no la llamo yo oración, aunque mucho menee los labrios» (1M, 1, 7);

2.º — *Meditação* (como *oração mental*, enquanto *discursiva*): 2M, Cap. ún., também V, 11, 14 ...;

3.º — *Oração afectiva*, de 'contentamento': «Pues hablando de lo que dije que diría aquí de la diferencia que hay entre contentos en la oración u gustos, los contentos me parece a mí se pueden llamar los que nosotros adquirimos con nuestra meditación y peticiones a nuestro Señor, que procede de nuestro natural (...)» (4M, 1, 4, sublinhados nossos); cf. também 3M, 2, 10) Cf. *infra* n. 244. Note-se que a expressão 'oração afectiva' é do Pde. Cordeses, S. J.; e Santa Teresa fala mais geralmente de 'tratar de amistad' e de 'contentos' com Deus.

4.º *Oração de recolhimento*: «Y no penséis que es por el entendimiento adquirido, procurando pensar dentro de sí a Dios, ni por la imaginación, imaginándole en sí. Bueno es esto y excelente manera de meditación, porque se funda sobre verdad, que lo es estar Dios dentro de nosotros mismos; mas no es esto, que esto cada uno lo puede hacer (con el favor del Señor se entiende todo); mas lo que digo es en diferente manera, y que algunas veces, antes que se comienza a pensar en Dios, ya esta gente está en el castillo, que no sé por dónde ni cómo oyó el silbo de su pastor» (4M, 3, 3, ed. cit., p. 388a (sublinhados nossos)). Neste grau, como se verá, dá-se o encontro entre a dinâmica ascética da

natio e *unio*, — fossem quatro — na acepção de uma ascese, uma iluminação, uma contemplação e uma união, ou êxtase —, distinguindo-se o momento *infuso*, do momento *adquirido* —, o conhecimento da estruturação total advém na *coesão intuitiva da sua repetida experiência* degrau após degrau²³⁴. Trata-se de uma *estruturação*

aquisição orante e o sentido descendente do processo gratuito da oração infusa. Cf. *infra*, ns. 241 e 242. Está suspenso o *entendimento*, cf. 4M, 2, 10.

5.º — *Oração de quietude* (ou de passividade): C, 31, 2-3; também 6M, 3, 6 e sobretudo 5M, 1, 4: «Aquí, con estar todas dormidas, y bien dormidas, a las cosas del mundo y a nosotras mismas, porque en hecho de verdad se queda como sin sentido aquello poco que dura, que ni hay poder pensar aunque quieran; aquí no es menester con artificio suspender el pensamiento; (...) que ansí es una muerte sabrosa, un arrancamiento del alma de todas las opraciones que puede tener (...); Está sobretudo suspensa a *vontade*».

6.º *Oração de união* em que todas as faculdades interiores estão 'cativas em Deus': não apenas entendimento e vontade, mas ainda *memória* e *imaginação*: Cf. 5M, 1, 5; V, 18, 10: «Estando así el alma buscando a Dios, siente con un deleite grandísimo y suave casi desfallecer toda ... Ansí que de los sentidos no se aprovecha nada...». Neste ponto Santa Teresa utiliza o *simil* das *metamorfoses* do *bicho de seda*: Sobre esta imagem cf. *infra*, n. 313;

7.º — *Oração exotérica* ou *transformativa* ('esponsais místicos') em que se opera, quer o *êxtase dos sentidos exteriores*, quer a *deificatio* pelo *matrimónio espiritual*. Aparecem 'fenómenos extraordinários', locuções, visões, toques místicos, etc.. Cf. 6M, 3, 4; 3, 12; 2, 3; e 4, 2: «Y ansí veréis lo que hace Su Majestad para concluir este desposorio, que entiendo yo deve ser cuando da arrobamientos, que la saca de sus sentidos; porque si estando en ellos se viesse tan cerca de esta gran Majestad, no era posible — por ventura — quedar con vida». St.ª Teresa designa, pois esta oração: «con arrobamiento, o êstasi o rapto, que todo es uno, a mí parecer» (*ibid.*).

Quanto ao pleno 'matrimónio espiritual' os seus efeitos suprimem mesmo todos os 'arrobamentos': «... en llegando aquí el alma, todos los arrobamientos se le quitan ... Ahora, u es que halló su reposo, u que el alma ha visto tanto en esta morada, que no se espanta de nada...» (7M, 3, 12).

Sobre o diverso modo de conjugar estes vários graus e de diferente enumeração dos mesmos cf. *infra*, ns. 234, 244 e 256.

²³⁴ A estrutura global dos graus de oração não é uma entidade genérica supra-parcelar, mas antes uma universalidade dinâmica que se deixa manifestar *participativamente* em cada grau do mesmo processo. Daí que a análise que separa os vários graus os indiferencie de algum modo e só a consciência unitiva e intuitiva permita uma diferenciação estrutural completa. Neste caso não preside a lógica estática da não-contradição excluindo a simultânea interpretação, por exemplo triádica e quaternária, dos graus da oração, mas antes a *coincidentia oppositorum* que potencia e realiza várias consciências orantes por um símbolo polivalente.

A distinção ternária em purificação, ou purga, iluminação e união mística está contida em toda a tradição pre-escolástica e é frequente até no trinitarismo de S. Boaventura, cf. *De Triplici via, alias incendium amoris*, Prol., 1 (in: *Opera Omn.* t. 2, p. 127) «*Purgatio* autem ad pacem ducit, *illuminatio* ad veritatem, *perfectio* ad caritatem (...)» (sublinhado nosso); Albert DEBLAERE, art. «Mystique», in: *DS*, t. X, cols. 1902 e segs.. A divisão quaternária, podendo ser considerada uma subdivisão da primeira, tem, entretanto, o seu mais rigoroso paralelo na espiritualidade árabe. De facto o itinerário místico na doutrina Sufi envolve normalmente os estados de: 1. 'âbid' ou 'servidor' (o que segue a oração ritual, vocálica); 2. *zâhid* ou 'asceta' (o que se purga), aquele que adquire uma pureza angélica; 3. 'arif' ou 'conhecedor' (o que se dispõe à visão intuitiva) — é já um estado *passivo* ou *infuso*; e 4. *muhibb* ou 'amante', que se une à Verdade absoluta. (Cf. Jesus LÓPEZ-GAY, art. «Mystique» in: *DS*, t. X, cols. 1901-1902 (com bibliografia)).

Os dois primeiros estádios são adquiridos e estes dois últimos infusos, num notável paralelo com o esquema quaternário das maneiras de orar em St.ª Teresa (V, 11, 7), mas menos assimilável à distinção em termos de: ascese, iluminação, contemplação e êxtase unitivo, porquanto nesta classificação só o primeiro termo seria rigorosamente adquirido. De qualquer

de estruturas e, afinal, antes do mais, da descoberta da cifra, ou cânone, fundamental da 'escada de Jacob'²³⁵.

Toda a numerologia tradicional teve como intenção o encontro dessa estrutura que é, a um tempo, a medida da consciência humana e a medida parabólica de uma interpelação divina, também na natureza inteira²³⁶. De facto, se o «Cântico dos cânticos» seria o

modo, a divisão quaternária permite melhor evidenciar a assimetria entre os dois critérios teológicos de *aquisição* ou *infusão* da Graça, e, por outro lado, de experiência *subjectiva* ou *transcendente* e unitiva, porque enquanto se tem o equilíbrio entre as fases: de oração ritual e de oração purgativa (meditativa ou recolhida adquirida) — como estádios adquiridos —, e, as fases de oração contemplativa e de oração unitiva — como estádios infusos, o mesmo equilíbrio não se pode reconhecer na doutrina da experiência mística ainda individual, ou transcendente à mesma. Assim, segundo este último critério, é entre a oração contemplativa e a unitiva extática que se traça a clivagem fundamental: o que na linguagem de S. João da Cruz se diria pela 2.ª noite, ou do intelecto, e o que para St.ª Teresa se diz pela experiência inenarrável do 'desposório espiritual', enfim, o que na tradição mística islâmica se diz pelo *fanā* ('extinção do 'eu'), ou correlativa 'presença em Deus' (*baqā*). O momento simétrico deste na distinção entre a 3.ª e 4.ª fases do itinerário místico, seria o da distinção entre a 1.ª e a 2.ª — o que, aliás cumpre, a outro nível, aquela extinção do (falso) 'eu' ou 'personalidade' ainda mundana, e experimenta incoativamente *baraqa*, ou a 'graça' divina. É a 1.ª noite, dos sentidos, de S. João da Cruz, é a *morificatio* teresiana e os pródomos de um real conhecimento de si.

O critério do *adquirido-infuso* divide o itinerário na sua *fase média*:

Oração vocálica, Oração recolhida | Oração contemplativa, Oração extática.

O critério do *individual-transcendente* sectiona o itinerário em duas outras fases:

Oração vocálica | Oração recolhida; Oração contemplativa | Oração extática.

Como se poderá observar da conjugação de ambos os critérios obtém-se uma escala de graus de oração e momentos diferenciais, que os consciencializam de diverso modo:

Oração vocálica ↓ Oração recolhida ↓ Oração contemplativa ↓ Oração extática.
 1 2 3 4 5 6 7

Está constituído o septenário fundamental da tradição mística e sobretudo dos graus de oração em St.ª Teresa embora se venha o poder conjugá-lo intuitivamente a partir de uma diferenciação orante. Cf. Pierre ADNÈS, art. «Mystique», in: *DS*, t. X, cols. 1921: «C'est la classification des *Demeures* avec ses sept degrés (méditation, recueillement actif, recueillement passif, oraison de quiétude, oraison d'unité simple, fiançailles spirituelles, mariage spirituel) qui sera surtout retenue, et qui servira de base à presque tous les auteurs qui traiteront postérieurement du progrès de la vie spirituelle, soit qu'ils subdivisent et multiplient, soit qu'ils réduisent fondamentalement ces degrés». Cf. J. G.-ARINTERO, *Cuestiones místicas*, Madrid, Ed. Catolic., B.A.C., 1956, pp. 585-592.

²³⁵ Cf. *supra*, n. 151 e também n. 149.

Esta expressão cabalística de 'estruturação de estruturas' segundo o *Sepher Yetzirah* não deve supor-se fora de contexto quando aplicado ao *uso* que Santa Teresa faz dos símbolos que enumeram, ordenam e sistematizam a doutrina da oração. De facto, à divisão quaternária, os 'quatro modos de regar o Horto', sucede-se a divisão septenária das 'Moradas', sem que qualquer um destes modos não se possa encontrar interiormente no outro Cf. *infra*, ns. 244, 256 e 264.

²³⁶ Mais do que o 'número de ouro' de uma cosmologia, também segundo o pitagorismo dos construtores antigos, o que se encontra na numerologia mística é o *sentido interior* da própria *estruturação da vida*. A divisão septenária, tão bem conhecida das concepções astrológicas e herméticas antigas da escala dos sons, das cores, das formas, etc., encontra-se agora retomada como descoberta espiritual do homem, das suas facultades e modos funcionais na oração. É a diagnose de uma consciência e dos seus diversos níveis e transformação fundamental. Um dos textos mais exemplares desta tradição e frequentemente utilizado ao longo da época medieval, reproduzindo-se a sua doutrina na espiritualidade moderna, é o da distinção sétupla dos graus de visão profética ou conhecimento místico segundo as 'Etimologias' de S. ISIDORO DE SEVILHA (*Etymologiarum sive originum libri XX* (ed. W. M. LINDSAY, in: *Scripto-*

texto a simbolizar o termo unitivo desse processo de experiência interior, é no 'Heptameron' que se recupera a medida e a mediação

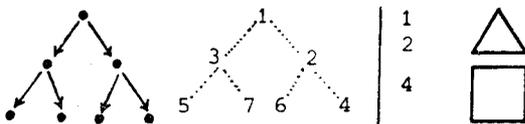
rum *Classicorum Bibliot. Oxoniensis, Oxonii, e Typog. Clarendoniano, 1971 reed., t. I*) VII, 8, 33 e segs.: «*Prophetiae autem genera septem sunt. Primum genus ecstasis, quod est mentis excessus; secundum genus visio; (...) Tertium genus somnium (...); Quartum genus per nubem; (...) Quintum genus vox de coelo; (...) Sextum genus accepta parabola; (...) Septimum, genus repletio Sancti Spiritus, (...)*». Veja-se, apesar deste enumerado se referir a géneros de profecia, o paralelo com os graus de oração no itinerário espiritual teresiano:

1 — <i>mentis excessus</i>	1 — meditação	
2 — <i>visio</i>	2 — recogimento activo	
3 — <i>somnium</i>	3 — recogimento <i>passivo</i> :	suspensão do entendimento
4 — <i>per nubem</i>	4 — oración de quietud:	suspensão da vontade
5 — <i>vox de coelo</i>	5 — oración de unión:	dons sobrenaturais, locuções místicas, visões, etc..
6 — <i>parabola</i>	6 — desposório espiritual:	apenas dizível simbolicamente
7 — <i>repletio Sancti Spiritus</i>	7 — matrimónio espiritual:	plenitude da vida do Espírito.

De especial relevância o 4.º nível, *per nubem*, e como culminância do 'recogimento' e seu primeiro fruto como verdadeira *oração de quietude* infusa, dada a anfibologia deste símbolo — nuvem — permitir a um tempo ver e obstruir à visão, obscurecer, ou cobrir, e esclarecer, ou revelar de modo progressivo. Vide J. LUZARRAGA, *Las tradiciones de la Nube en la Biblia y en el judaísmo primitivo*, (in: «*Analecta Biblica*», 54), Roma, Pontif. Institut. Biblico, 1973). (Cf. C. H. do C. SILVA, «O simbolismo da 'Nuvem' e a doutrina mística antoniana: o tempo diferencial do 'assombramento'», in: Várs. Auts., *Colóquio Antoniano* (Na Comemoração do 750.º Aniversário da Morte de Santo António de Lisboa, 8-11 de Junho 1982), Lisboa, Ed. da Câmara Munic. de Lisboa, 1982, pp. 155-194. Veja-se ainda nosso estudo inicial no simbolismo místico: «Da essência Metafísica do Conhecimento Místico em Santo António» [1968-69], in: *Itinerarium*, XXVII, (1981), n.ºs 110-111, pp. 198 a 287, sobretudo pp. 215 e segs.. A translucidez desta fase recupera o sentido da clivagem terminal entre o máximo do esforço ascético e a autonomia própria do âmbito revelacional místico.

Mas em St.º Isidoro refere-se também a solução abreviada deste septenário em três modos fundamentais da visão espiritual: «*Unum secundum oculos corporis (...); alterum secundum spiritum (...); Tertium autem genus visionis est (...) per intuitum mentis quo intellectu conspiciat veritas (...)*». (*Ibid.*, VII, 8, 37-40) — ou seja, recupera-se a distinção entre o nível físico, natural, do conhecimento, o nível psíquico ou mental, mas ainda discursivo, e, enfim, o nível intelectivo ou contemplativo puro. Isto faz ainda retornar à já suprarreferida divisão triádica da antropologia ou psicologia mística como fundamento ontológico da prática de oração: 'oração do corpo, da alma e do espírito'. Cf. Hubert VAN ZELLER, O.S.B., «Prayer: The three classical degrees», in: *Word and Spirit*, 3 (1981), pp. 121-146.

Não cabendo aqui uma, sequer breve, disquisição sobre o significado da numerologia que ordena os graus de oração teresianos, apenas se deve sublinhar o carácter tradicional, nem arbitrário nem convencionado, da sua estruturação. Para o simbolismo do septenário na tradição bíblica cf. FILON, o ALEXANDRINO, *De officio mundi*, XXX, 89 e segs.. Note-se em especial o duplo significado dos septenários externo e interno ao sistema numérico: *Ibid.*, 91 e XXXI, 95. Claro que 7 mantém em relação à *unidade* (1) um *duplo* nível da relação triádica, representando como que a completa expressividade (céu + terra = tríade + quaternário), mas derivada como segue:



Cf. OLPHE-GALLIARD, S. J., «De l'usage et de l'utilité des méthodes contemplatives dans le catholicisme», in: *Technique et Contemplation* ('Les Études Carmélitaines'), Bruges, Desclée de Brouwer, 1949, pp. 69-76.

que de imediato se intui, como totalidade experiencial das ilimitadas metamorfoses interiores.

Este ponto é assaz difícil, porquanto, sendo embora a experiência mística *rigorosamente pessoal e gratuita*, impedindo generalizações deterministas, aquele seu ensinamento estrutural intrínseco permite uma linguagem de diálogo radicalizante e de doutrinação ascética, na medida em que possibilita uma *arquetipologia universal*²³⁷. É, por isso, que se pode ver nesta experiência mística, não apenas a passiva recepção do dom, mas o trabalho consciente que elabora também de modo sapiencial, convertendo o que era a aparente subjectividade da experiência mística numa universalização da própria alma, elevando-a a essa *transfiguração em Cristo*, como disse S. Paulo, ou a esse nível cósmico²³⁸. Não é uma perda de individualidade, nem uma impessoalização; outrossim, a missão apostólica e eclesial da mensagem como ensinamento interpessoal e caritativo.

Por outro lado, o aspecto estrutural da escada de graus da oração permite legitimar a comparação, não extrínseca, mas interior, entre a caracterização desses níveis na experiência orante de Santa Teresa e outros modos de os manifestar, por vezes muito similares,

²³⁷ As fases do itinerário místico, marcadas pela experiência teresiana, retomam os símbolos arquetípicos do itinerário espiritual. O encontro com o símbolo é ainda interior: 1M, 1, 1: «Estando hoy suplicando a nuestro Señor hablase por mí — (...) se me ofreció lo que ahora diré para comenzar con algún fundamento, que es considerar nuestra alma como un castillo todo de diamante u muy claro cristal (...)» (sublinhados nossos). Na tradição islâmica encontra-se este tema da imaginação arquetípica ligada justamente à descoberta espiritual interior. «Le lieu de cette Présence [Imaginative] est la conscience de l'individu croyant, ou plus exactement l'Imagination théophanique investie en lui. Son temps, c'est le temps psychique vécu» (H. CORBIN, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn'Arabî*, ed. cit., pp. 211-212).

Na teologia cristã, como aliás na islâmica, encontra-se esta dificuldade perante a *imago*, a um tempo, imanente e transcendente, ou seja, alegórica e também teofânica — eis o que em Al-Ghazâlî como em S. João da Cruz constitui perplexidade. Porém em Ibn'Arabî, como em St.^a Teresa, encontra-se o *dúplio sentido do acontecimento imagético*: «réalité plénière de la Forme déterminée, et contenu caché qui ne peut prendre figure que dans cette Forme» (H. CORBIN, *ibid.*, p. 209).

²³⁸ Cf. SECUNDINO CASTRO, «Cristologia existencial: doutrina de Santa Teresa», in: *Rev. de Espirit.*, 37, n.º 146-147, (1978), pp. 73 e segs.: «Dinamismo cristológico de la oración teresiana». Sobretudo p. 74, n. 8: «Debemos tener en cuenta que Teresa da a sua experiencia alcances universales»; «(...) la oración teresiana se viene a reducir a una profundización gradual del ser humano en el misterio de Cristo, o mejor, si se quiere en su misma persona» (*Ibid.*, p. 74).

Trata-se do tema paulino do 'revestimento' em Cristo cf. *Rom*, 13: 14; *1 Cor*, 6: 17; *Gal*, 3: 27; *Ef*. 4: 24; 6: 11 e 14...; e também da *deificatio* (θεώσις) da mística oriental. Cf. ainda SECUNDINO CASTRO, *ibid.*, pp. 79 e segs.; e ainda p. 120: «Una de las características más peculiares de esta morada (séptima) es que en ella tiene lugar la «transformación del alma en Dios». É o que Santa Teresa diz: «Quizá es esto lo que dice san Pablo: «El que se arrima y allega a Dios, hácese un espíritu con El» [*Filip.*, 1: 21] tocando este soberano matrimonio, que presupone haverse llegado Su Majestad a el alma por unión» (7M, 2, 6).

provenientes de outros autores cristãos ou ainda da espiritualidade semita e também islâmica²³⁹.

Todavia, antes de se conferirem alguns aspectos dessa caracterização simbólica e da comparação com algumas perspectivas de experiência espiritual paralela, importa reconhecer nos *sete graus* de oração os seus fundamentais momentos de clivagem, sua articulação e sentido antecipável ainda na atitude meditativa desta referência.

Santa Teresa de Jesus não *classifica* as experiências orantes de acordo com o seu grau de aprofundamento, nem se limita a *descrevê-las* sem atender aos nexos diferenciais. É justamente em relação a essas clivagens que surge uma inédita consciência, não tanto psicológica e resolutiva em termos mentais, mas dis-tensiva, dramática e afectiva, que descobre como *via do coração* o cerne volitivo dessa energia espiritual em percurso escalonar²⁴⁰.

²³⁹ Poder-se-á estabelecer o paralelo entre a tradição hebraica, a tradição islâmica e os graus orantes segundo St.^a Teresa, esquematicamente como segue:

<i>Trad. hebraica:</i>	<i>Trad. islâmica:</i>	<i>Graus em Sta. Teresa</i>
1 — Nível da <i>nefesh</i> (alma vital) «Pensamento frio ou escuta	1 — <i>Conversação</i> com Deus	1/2 — Or. vocálica e meditação
2 — <i>ruah</i> (alma espiritual) «Pensamento do Bem»	2 — imaginar (<i>ta-khayyol</i>) Deus	3 — recogimento adquirido oração afectiva
3 — <i>neshamah</i> (espírito intelectivo) «Êxtase do coração»	3 — visão intuitiva <i>Shohúd</i> de Deus	4/5 — oración de recolhimento passivo e oración de quietude
4 — <i>hayyah</i> (espírito puro) «Êxtase espiritual»	4 — audição da Voz divina	6 — oración de união
5 — <i>yehidah</i> «pura vontade», «união»	5 — êxtases; <i>fana</i> e <i>baqa</i>	7 — oración extática

As categorias hebraicas correspondem a uma estrutura simbólica dos vários êxtases de contemplação da 'árvore da vida', ou 'sephirótica', e manifestam a complexa composição no Homem de acordo com essa caminhada espiritual. Os 5 graus são, no fundo, pelo menos 6 (o 1.º é duplo: pre- e já contemplativo), ou 7 (ao último sucede-se o post-contemplativo, a *unio ineffabilis*). Para uma referência histórica cf. DOV BAER DE LOUBAVITCH, *Tract on Ecstasy*, London, Vallentine, Mitchell and Co., 1963, e veja-se o clássico, *Hobot ha Lebabót* de Ibn PAQUDA, ed. e trad. A. CHOURAQUI, «Les Devoirs du Coeur», Paris, Desclée de Brouwer, 1950. De sublinhar o *carácter central do êxtase do coração*, do retorno a si próprio, como inflexão também comum a essa «ciência do coração» que se encontra na tradição islâmica. Nesta linhagem distinguem-se sobretudo 3 fases: natural, média e contemplativa, que têm o seu análogo na *purgatio, illuminatio* e *unio*. Devendo ser aquela última fase de 'visão de Deus' complementada pelos graus máximos de experiência mística.

Ainda aqui é central a visualização de Deus no 'coração'. Cf. H. CORBIN, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn'Arabi*, ed. cit., pp. 193-194. Mas onde se nota muito mais próximo o paralelo entre a tradição sufi e a doutrina teresiana da oração é no texto de Abn-l-Hasan al-NURI, *Maqâmat al-qulûb* («Moradas dos corações»), do séc. IX, estudado por Luce LÓPEZ-BARALT, «Santa Teresa de Jesus y el Islam», in: *Teresianum*, XII (1982) 1-2, pp. 629-678. As diversas fases da oração são diferentemente simbolizadas por várias águas, várias transformações, várias moradas (assinadas por metais ou pedras preciosas, etc.).

²⁴⁰ Embora St.^a Teresa não sistematize as várias enumerações de graus de oração, pode dizer-se que existe entre eles uma harmonia interior. Para uma esquematização compara-

Do primeiro grau de oração, ainda *vocálico*, para o segundo, *meditado*, e o terceiro — *recolhido* —, há um procedimento catártico, do exterior ao interior, um reconhecimento do corpo, da mente e do coração, como dimensões orantes que se complementam na realização final de um «no pensar nada»²⁴¹.

Porém, desta suspensão ou anulamento à oração de *silêncio* e de *contemplação*, vai *um abismo apenas ultrapassável na passiva*,

tiva cf. VENANZIO DELLO SPIRITO SANTO, «Oración y virtudes según Santa Teresa», in: *Rev. de Espiritualidad*, 18 (1959), p. 30. É ainda critério daquela harmonia o sentido intensivo da experiência espiritual nas duas faces do temor-amor, ou da *vontade* e *afectividade*. Aliás, ecoa neste *voluntarismo* teresiano o sentido judaico de uma via devocional em que a *devekut*, ou rectidão e justa conformidade (lit. «imitação») da vontade, deve estar sempre presente como atenção (ou *Kavanah*).

É, por outro lado, a oração *sufi* — tal como na linhagem *sufi*: o *sukr*, ou embriaguês espiritual, do 'puro amor' de Deus. Cf. entre outros, o texto *sufi* do séc. XIII: *Al Khamrya* de 'Omar Ibn AL-FARIDH, ed. É. DERMENGHEM, trad. franc. «L'Éloge du vin», Paris, Vêga, reed. 1980.

O equilíbrio conciliatório desta polarização do estado orante — temente e amante, ou em termos de *apertura* e de *anchura*, ou seja, de concentração e abertura, constitui afinal o terceiro elemento que possibilita a eficácia da dinâmica da oração. Além do 'sal' da obediência, da vontade constringida, ou do *timor Dei* (hebr. *Yirat*), e do 'mercúrio' sempre expansivo do afecto, *amor Dei*, exige-se o 'enxôfre' isolante dessa 'alquimia' da transformação espiritual. Cf. L. LÓPEZ-BARALT, «Santa Teresa de Jesus e el Islam», in: *Teresianum*, XII, (1982) 1-2, pp. 665 e segs.. Este carácter dis-tensivo do itinerário espiritual permite caracterizá-lo, por excelência, como uma via amorosa. Cf. art. «*Cor et cordis affectus*», in: *DS*, t. II-2, pp. 2278-2307; Várs. Aut., *Le Coeur*, ('Les Études Carmélitaines), Bruges, Desclée de Brouwer, 1950.

²⁴¹ Os primeiros três graus, adquiridos, constituem uma fase preliminar (ascética ainda) da oração. Porém, a oração *vocálica* envolve já a meditação pois «la que no advierte con quién habla y lo que pide y quién es quien pide y a quién, no la llamo yo oración, aunque mucho menece los labios» (1M, 1, 7). E, por outro lado, desde início o grau meditado deve envolver um esforço de recolhimento: «De los que comienzan a tener oración, podemos decir son los que sacan el agua del pozo, que es muy a su trabajo, como tengo dicho, que han de cansarse en recoger los sentidos; que, como están acostumbrados a andar derramados, es harto trabajo» (V, 11, 9, sublinhados nossos). No entanto, a oração *vocálica*, como a 'psalmodia' para os antigos monges, não é minimizada: «Y por que no penséis se saca poca ganancia de rezar vocalmente con perfección, os digo que es muy posible que estando rezando el Paternóster os ponga el Señor en contemplación perfeta, u rezando otra oración vocal, (...)» (C, 25, 1, ed. cit., p. 272).

Nota-se que, em St.^a Teresa, existe um ritmo de interiorização, quer neste nível *vocálico* quer na meditação, quer ainda no próprio recolhimento. Cf. 4M, 1, 6; 4M, 3, 11: «De un peligro os quiero avisar (...) en que he visto caer a personas de oración, en especial mujeres, que como somos más flacas, (...) y es que algunas de la mucha penitencia y oración y vigílias, (...) en tiniendo algún regalo, *sujétales el natural*, y como sienten contento alguno interior y caimiento en lo exterior y una flaquez, cuando hay un sueño que llaman espiritual (...) déjense embevecer (...) y llámole yo *abovamiento*, que no es otra cosa más de estar perdiendo tiempo allí y gastando su salud (...)» (sublinhado nosso). Há, pois, um critério rigoroso para o autêntico recolhimento que não se confunde com a 'pasmaceira' (*abovamiento*) hipnótica: é a suspensão consciente da actividade discursiva do entendimento: V, 13, 11: «Pues tornando a los que discurren, digo que no se les vaya todo el tiempo en esto (...); sino que (...) se representen delante de Cristo y, *sin cansancio del entendimiento, se estén hablando y regalando con El*, sin cansarse en componer razones, sino presentar necesidades»; e veja-se também 4M, 1, 7: «Sólo quiero que estéis advertidas que para aprovechar mucho en este camino y subir a las moradas que deseamos, no está la cosa en pensar mucho, sino en amar mucho (...)»; (sublinhados nossos), cf. *supra*, ns. 230 e 232. Cf. ainda 4M, 3, 7, sobre o 'no pensar nada'.

isto é, deixando advir o *infuso* dos processos contemplativos em si mesmos²⁴². O que permite, que esses graus de oração se digam tais em relação àqueles outros iniciais ou inferiores, não é o facto de se não poderem dar independentemente deles, mas o de se criar *uma consciência amante deles*. Isto é, o que permite dar-se a passagem da ascese orante aos dons gratuitos da contemplação é *uma consciência de si*, um apoio realizante de *quem* ora e uma caracterização desse orar, como uma pura Esperança, ou puro Amor²⁴³.

²⁴² Trata-se do primeiro momento de clivagem na dinâmica da oração: «Como ya estas moradas se llegan más adonde está el Rey, (...) que el entendimiento no es capaz para poder dar traza como se diga siquiera algo que venga tan al justo, que no quede bien oscuro para los que no tienen espiriencia (...)» (4M, 1, 2). St.^a Teresa não atende apenas a estas dificuldades de explicar a oração de *recogimiento*, mas insiste também sobre o seu carácter passivo ou infuso. «Quiero decir que, aunque más meditación tengamos y aunque más nos estrujemos y tengamos lágrimas, no viene este agua por aquí; sólo se da a quien Dios quiere y cuando más descuidada está muchas veces el alma» (4M 2, 10; sublinhado nosso). Sobre a natureza do dom infuso: cf. Servais PINKAERS, art. «Infus», in: DS, t. VII-2, cols. 1729-1732, quando distingue entre a escola da oração *adquirida* e a escola da oração *infusa*, e diz desta última: «(...) l'école de l'oraison infuse considère la vie mystique comme un pur don de Dieu infusé en l'homme de telle sorte que l'effort humain est sans effet au regard de cette grâce. Dans cette tendance à côté de l'école quiétiste qui attend tout de Dieu (...) nous rencontrons une conception plus mesurée qui réclame la contribution de l'homme à la vie contemplative (...)». É nesta última corrente que se insere a posição ascético-mística de St.^a Teresa de Jesus. A propósito deste assunto e em complementar referência ao tema da *contemplação adquirida*, cf. *supra* n. 221 e 233; *infra*, n. 257.

É importante notar que na Santa de Ávila se complementa uma explicitação das características deste momento orante, substituindo-lhe antes um inventário dos *efeitos* da mesma. Não é uma análise causal ou activa, mas *uma tentativa de compreensão pelos resultados*, ou pela *situação passiva*: «(...) los efectos u señales que tienen las almas a quien Dios nuestro Señor da esta oración. Ansí como se entiende claro un dilatamiento u ensanchamiento en el alma, (...)», (4M, 3, 9). É o ponto de vista do observador que se muda: isto é, o sujeito orante que toma consciência de si próprio e assume o seu próprio anulamento. Fazer o 'vazio', renegar-se a si mesmo, dando espaço, ou tornando-se disponível à Graça: «Llamo penosa cualquier fuerza que nos queramos hacer, (...) sino dejarse el alma en las manos de Dios, haga lo que quisiere de ella, con el mayor descuido de su provecho que pudiere y mayor resignación a la voluntad de Dios» (4M, 3, 6).

²⁴³ A conversão a si próprio é a redescoberta de que «o Reino de Deus está no interior de vós» (Lc. 17: 21), e supõe um *centro da Alma* onde se encontre o próprio Deus. Cf. S. JOÃO DA CRUZ, *Llama de amor viva*, 1, 12, ed. cit., p. 896: «El centro del alma Dios es (...)»; (cf. *supra* n. 230). Este tema encontra-se atestado desde a antropologia e psicologia mística da tradição patrística, por influência neo-platónica (doutrina plotiniana a propósito do *νοῦς*), e via agostiniana (*De Trin.* 15, 27, 49...), e desenvolve-se na corrente mística oriental: Veja-se, por exemplo, DIÁDOCO DE FOTICÉIA, «Cem capítulos sobre a Perfeição»; in: PG, t. 65, c. 1175 quando refere o *βυθὸς τῆς ψυχῆς* (i. é, o «fundo da alma»); por vezes com uma inversão desta imagem abissal, na da culminância ou *scintilla animae* («chispa ou eminência da alma»), persiste em S. Bernardo e depois nos místicos do Norte este tema *centrípeto* da psicologia espiritual. Seja *die scherpfe des Geistes* de Eckhart, seja *acumen mentis* da tradição dos victorinos, trata-se do que na síntese bonaventuriana (*Itinerarium*, 1, 6 in: *Op. Omn.*, Quaracci, t. V, p. 297b, 6) se diz pelo *apex mentis, seu synderesis scintilla*. É o estado centrado, cónico e unitivo de uma última elevação ou interiorização mística.

Santa Teresa, indirectamente, retoma o vocabulário das profundezas, ou a imagem do *fundo da alma*, permitindo o seu relacionamento com TAULER (*Predigten*, ed. Vetter, 80, 13; 322, 14 *et passim*), que prefere *Grunt* (*Grund*) ou *Boden, Dolten* (= *Folden*), i. é, «fundo», «abismo», a outros termos significando «chispa», «cintilação», etc.. É neste fundo (*Grund*)

Mas a clivagem diversa desta, e que mais tarde caracteriza a prossecução desse Amor, é aquela que se realiza *entre a própria contemplação e o êxtase nupcial*, ou unitivo, da Alma com Deus²⁴⁴. Neste ponto poder-se-ia dizer que é já o próprio Eu que se tem de sacrificar nessa passagem para o Além não na perda de consciência, mas

da alma que se produz a consciência de si (cf. *Gemüth*). Santa Teresa diz: «Pasa esta secreta unión en el centro muy interior del alma, que deve ser adonde está el mesmo Dios, y a mi parecer no ha menester puerta por donde entre» (7M, 2, 3 ed. cit., p. 441a), explicitando aquela profundidade num sentido que tende para a pura interioridade: o *centro absoluto*. É ainda muito importante a designação teresiana do centro da alma por *espírito*: «Este centro de nuestra alma — u este espíritu — es una cosa tan dificultosa de decir (...)» (7M, 2, 14). Nem o 'abissal', nem o 'excelso', mas o *mais íntimo* — eis o andamento da descoberta orante da antropologia mística segundo a doutrina do Carmelo reformado. Cf. P. GARDEIL, *La structure de l'âme*, ed. cit., t. 2, pp. 280 e segs.; C. ODIER, *Les deux sources consciente et inconsciente de la vie morale*, Neuchâtel, 1943; e ainda G. GUSDORF, *La découverte de soi*, Paris, P.U.F., 1948.

Segundo Mons. Louis de BAZELAIRE, art. «Connaissance de soi», in: *DS*, t. II, cols. 1511-1543, importaria distinguir entre a corrente ascética «fondé sur l'analyse psychologique et l'effort personnel» e a corrente mística «issu en particulier de Sainte Thérèse et de Saint Jean de la Croix et qui vise à la connaissance de soi par la présence révélatrice de Dieu en nous. (la contemplation infuse)». (*Ibid.*, col. 1523). Na linhagem carmelita mais recente é particularmente significativo o caso de Bt.^a ISABEL DA TRINDADE, cuja *experiência trinitarista infusa* se deve salientar.

Neste momento de oração dá-se como que um processo espectral em que o 'eu' orante (vocálico, meditativo e afectivo) se converte a espectador de si mesmo, como um 'mim' que na passiva re-descubra outras fases correspondentes àquelas primeiras, mas a outros níveis (quietude, união e êxtase). É como que o crescimento *da própria alma* que se observa nesta fase de *transformação espiritual*; «(...) porque *aquí no está aún el alma criada*, sino como un niño que comienza a mamar, que si se aparta de los pechos de su madre que se pode esperar de él sino a muerte?» (4M, 3, 10; sublinhado nosso).

²⁴⁴ Esta *segunda clivagem* representa uma superação inversa da primeira: dá-se o apagamento do eu, a sua completa morte e ressurreição em Cristo ou, segundo a simbologia teresiana, a plena *metamorfose* da alma. «Todavía quiero más declararos lo que me parece que es esta oración de unión. Conforme a mi ingenio, porné una comparación; después diremos más de esta mariposica, que no para, aunque siempre fructifica haciendo bien a sí y a otras almas, porque no halla su verdadero reposo» (5M, 4, 2). Cf. também, 6M, 4, 8; 7M, 2, 2, 3-4.

Entre a oração de quietude, a oração de união e a oração extática podem estabelecer-se, entretanto, outras distinções menores, mas sempre pelo critério (passivo) dos efeitos da acção desses estados contemplativos. Assim, o efeito fundamental da *oração de quietude* (cf. V, 14-15 e C. 31) é o enimesmamento pleno: grande iluminação e também grande deleite. Trata-se dos *gostos de Deus*, dons sobrenaturais, e não dos *contentamentos naturais* ainda, cf. 4M, 1, 4-5; 2, 2 e *vide supra* n. 233. É a volição que está predominantemente suspensa, embora controlados também o entendimento e as outras faculdades cognitivas: imaginação e memória.

O *recogimiento*, como 4.º momento da escala de oração, pode também ser considerado 1.º desta série de estados infusos, sob a forma de *recollimento infuso* e preceder normalmente a oração de quietude pela interiorização e suspensão do *entendimento* (cf. 4M, 3, 1).

Enquanto na *oração afectiva* e ainda induzida pela contemplação adquirida surgem ímpetus e *movimentos de elevação* da alma («por parecer que el movimiento grande del espíritu hacia arriba subía con velocidad» (4M, 1, 10)), na *oração de quietude* o dom concedido traduz-se numa dilatação da alma e num *incendium amoris* (4M, 2, 5-6), num *movimento para o centro* da alma.

Porém, enquanto até ao *recogimiento* se exige um *discernimento* espiritual, nos mais altos estados sofre-se a *ligação* das potências e a plena *união transformativa*: Cf. 7M, 2, 5 e 7M, 3, 4: «No se puede decir más de que — a cuanto se puede entender — *queda el alma, digo el espíritu de esta alma, hecho una cosa con Dios*, que como es también espíritu ha querido Su Majestad mostrar el amor que nos tiene (...)» (sublinhado nosso).

numa dimensão já indizível, ou, de outro modo, indizível, senão pela simbólica de *infinita união amorosa*²⁴⁵.

Só a partir destes momentos de clivagem que dimensionam do conhecimento de si, ao colóquio com Deus, será possível compreender os diversos graus da oração, tendo em conta o carácter dramático, *descontinuado* e, afinal, o abismo no ser, que representam essas instâncias. Em S. João da Cruz encontra-se lúcida a referência a estas instâncias, justamente como *totalmente negativas*, seja a *noite dos sentidos*, seja a *noite total*, como purificações infusas e a interpelação mais dramática na experiência interior²⁴⁶.

Na linguagem de Santa Teresa, e especialmente no símil das *Moradas*, a passagem do parcial ao total, do fragmentário à realidade essencial, vai sempre acompanhada do sentimento abissal

²⁴⁵ «Digamos que sea la unión como si dos velas de cera se juntasen tan en extremo, que toda la luz fuese una, u que el pabilo y la luz y la cera es todo uno; mas después bien se puede apartar la una vela de la otra y quedan en dos velas, u el pabilo de la cera» (7M, 2, 6) é com comparações deste género que Santa Teresa ilustra o sentido da união citando ainda S. PAULO, 1 Cor, 6: 17: ('ο δὲ κολλώμενος τῷ κυρίῳ ἐν πνεῦμα ἐστίν.').

Enfim, prosseguindo a imagem das metamorfoses do bicho de seda, neste *acmé* a borboleta espiritual tende para a sua morte — morte de amor: «Ahora, pues, decimos que esta mariposica ya murió, con grandísima alegría de haver hallado reposo, y que vive en ella Cristo.» (7M, 3, 1).

²⁴⁶ Cf. S. JOÃO DA CRUZ, *Subida...*, 2.

É a crise de aridez em que a alma começa a entrar no estado contemplativo (noite dos sentidos) e depois, antes da oração de união plena, a experiência do vazio e da nulidade completa de si própria (noite do entendimento). Para uma comparação com St.ª Teresa cf. GABRIEL DE SAINTE MARIE-MADELEINE, art. «Contemplation — dans l'école du Carmel», in: DS, t. II, cols. 2059 e segs.. Deve notar-se que estas 'noites' são purificações infusas e encontram-se a mediar fases do itinerário espiritual de diversa intensidade orante e contemplativa. Segundo Santa Teresa de Jesus o 4.º momento da escala de estados orantes e o último cumprem igualmente esta função: no primeiro caso, como purificação pelo *recogimiento* e o 'no pensar nada'; no segundo pelo inenarrável da 'fusão amorosa', cuja consciência se dá apenas noutra momento a *posteriori*, cf. *supra*, n. 229.

S. João da Cruz numa caminhada interior, afim à de Santa Teresa, doutrina sobretudo esses momentos de clivagem (esses momentos negativos, ou as «noites» dos sentidos e do intelecto) que permitem recuperar sem ambiguidades a estrutura da própria alma orante. Estes *momentos de clivagem* estavam já delineados na exposição teresiana e o intento doutrinário de os constituir sob a forma de um ensinamento espiritual na obra de S. João da Cruz, cifra-se, quiçá, num saldo bem menos pedagógico, ainda que de proficuas consequências para o desenvolvimento de uma teologia mística. Daí que não se possa concordar com a afirmação do P. GABRIEL DE SAINTE-MARIE-MADELEINE, (*ibid.*, col. 2509, sublinhado nosso), quando afirma: «Saint Jean de la Croix complète de l'exposé de la Sainte surtout en mettant en lumière comment l'introduction de l'âme, tant dans la contemplation imparfaitement passive que dans la contemplation parfaite de l'union, est précédée d'une double crise dont le caractère contemplatif qui semble avoir échappé plus au moins à la sainte, est mis par lui en pleine évidence». Doutrinar acerca do *negativo* (apofático) convém à razão teológica, (teologia 'hiperbólica'), mas é talvez *aleatório em relação a uma propedêutica prática* e funcional na experiência orante, preferindo St.ª Teresa, ao vocabulário imagético das 'noites' de S. João da Cruz, o realismo do 'no pensar nada', que já vinha de seu mestre FRANCISCO DE OSUNA, *Tercer Abec. Espí.*, 3, 3, ed. cit., pp. 184 e segs.. Cf. GABRIEL DE SAINTE-MARIE-MADELEINE, «No pensar nada», in: *Vita Christiana*, 9 (1937), pp. 364-401.

de uma solidão ontológica, seja a do completo recolhimento de si sobre si próprio, seja a do derramamento, no 'fundo sem fundo' da alma, da presença crística dos Dons do Espírito²⁴⁷.

Mas, mais do que a via negativa, ou o apofatismo nocturno joanino, em Santa Teresa revela-se o optimismo pedagógico de um exercício desse drama em termos de uma diferenciação constantemente lembrada, em qualquer grau de oração, do que é princípio de graduação infinita e, entretanto, finitude máxima de tal graduação. Isto é, antecipa-se em Santa Teresa, como dom de *discernimento espiritual*, o carácter diferencial da própria consciência na sua experiência orante. Daí que os graus de oração se interiorizem uns nos outros, como se diz nas *Moradas*, e sejam mais degraus de uma intensificação, do que momentos de uma sequência²⁴⁸.

A passagem da oração vocálica à meditação implica já esse *discernimento* e supõe o cultivo de uma atenção que interioriza as palavras da prece numa forma reflexiva em que se medeia do que se diz, a quem diz.

²⁴⁷ Esta solidão ontológica terá directamente a ver com a própria experiência biográfica da Santa, da singularidade do seu caminho espiritual, também sendo timbre da vocação carmelita na sua inspiração eremítica. No entanto, quer o amor fraterno das monjas, quer o proveito eclesial e santificante dos dons da oração, transformam aquelas dimensões pessoais da experiência orante num destino de consequências universais na espiritualidade cristã. Apesar disso, persiste o sentido ontológico daquela individuação radical do caminho espiritual, pois trata-se do 'homem interior', cf. 4M, 2, 4. Daí que o *recogimiento* se traduza por um auto-conhecimento, nessa singularidade radical: 4M, 3, 1-3 — antecipando-se a sensibilidade pascaliana à solidão *essencial* do homem. O homem encontra-se só perante o mundo exterior, como *incommunicabilis substantia*, tal como diziam os escolásticos, mas, por outro lado, também só, perante as glórias infundas da interioridade do mundo de Deus. *Vide* locuções, visões, toques místicos, 6M, 2 e segs.. Porém St.^a Teresa requiere que se supere a solidão, como sacrifício próprio da oração de união: 6M, 1, 13.

²⁴⁸ Santa Teresa é, por excelência, a 'Mestra de oração' como pode ficar significativamente expresso nas suas directivas às monjas no 'Caminho de Perfeição' e nas 'Moradas': em cada grau de oração a exposição não é linear e sistemática, mas envolvente de todo o percurso, num ritmo rigorosamente 'ana-mnésico', ou seja, de regresso e de 're-tomação' (*Wiederholung*) em que se decifra a própria experiência espiritual. Se a caminhada é *já sabida*, porque já andada pela Santa, isto não quer dizer que ela seja proposta, de modo didáctico, já feita e equivocadamente exposta a uma imitação que lhe invertesse o verdadeiro sentido. É aqui que Santa Teresa antecipa os critérios de uma autêntica *pedagogiaocrática* (cf. *supra* n. 178) e de uma direcção espiritual (cf. *supra* n. 163) que despista falsas experiências de oração. A *repetição* do caminho espiritual dá-lhe diversas lições e realiza o discernimento da estrutura da alma que assim se transforma espiritualmente. Seria, neste sentido, da máxima importância a *atenção dada aos tempos, ou durações, dos estados de oração* segundo o ensinamento teresiano, bem assim como aos nexos entre os vários níveis da mesma. Não se podendo aqui desenvolver estes temas, fique apenas esta nota, como uma chamada de atenção.

Sobre o tema do *discernimento espiritual* como dom específico, cf. ainda, H. MARTIN, art. «Discernement des esprits», in: *DS*, t. III, cols. 1266-1286 e sobre a tradição desta noção veja-se, por exemplo, DIÁDOCO DE FOTICEIA, *op. cit.*, cap. XXVI e segs. (ed. E. des PLACES, S. J.) Paris, Cerf, «Sources chrétiennes», 1955, pp. 97 e segs..

Mais do que a *oração mental*, executada segundo um metodismo, o fito espiritual deste discernimento entre o próprio conteúdo da oração e quem ora, faz com que não se procure colmatar em termos da relação sujeito-objecto, mas intensificar até à *coincidência dos opostos* a transcendência do *Tu* que é visada pela oração e a radical imanência do *Eu* que ora²⁴⁹. Isto implica a *via do recolhimento*, para que se descubra a condição de identidade do *Eu* e, de imediato, o sentido transcendente. É por uma erradicação do pensar discursivo e por uma purificação emocional que se atinge este grau da oração²⁵⁰.

A partir do quarto grau pode falar-se da activação desse *Tu*, e da passagem à 'passiva' do sujeito orante²⁵¹. Sob a forma do *silêncio da quietude* e da *união* encontram-se os graus *apenas distinguíveis pelo efeito produzido* em quem ora²⁵².

²⁴⁹ Cf. *supra*, n. 233 e n. 241.

A via do discernimento espiritual não é analítica, mas *intuitiva*, e de superação unitiva das contradições. O que se dá na direcção espiritual teresiana é esta perspectiva orientativa para as condições de realização prática da ascética: a humildade e a obediência em particular. Cf. a noção de diferença de perspectiva espiritual em 3M, 2, 10: «Pareceros ha que contentos y gustosos todo es uno, que para qué hago esta diferencia en los nombres. A mí paréceme que la hay muy grande; (...)». Cf. *supra*, ns. 233 e 244. Na Santa tornam-se claras as distinções interiores dos graus de oração: critica a melancolia impeditiva e neurótica, também distingue a pasmaceira do autêntico recolhimento, etc.. Cf. 4M, 1, 6; 1, 9; 3, 11 *et passim*.

²⁵⁰ «Lo que entiendo que más conviene que ha de hacer el alma que ha querido el Señor meter a esta morada, es lo dicho, y que *sin ninguna fuerza ni ruido procure atajar el discurrir del entendimiento*, mas no el suspenderle, ni el pensamiento; *sino que es bien que se acuerde que está delante de Dios y quién es este Dios*» (4M, 3, 8; sublinhados nossos). Além desta erradicação do mental, St.ª Teresa aponta ainda a necessária atenção aos defeitos próprios num cuidado exame de si: 3M, 2, 13; 4M, 2, 10: «(...) humildad, humildad».

Esta fase é *nuclear* na articulação de todos os outros momentos da oração, e, de certo modo, tem de estar presente em todos, antecipado ou conservado, pois é a *condição dizível* e ainda do acesso manifestável dos outros estados. Daí uma particular atenção aos perigos de uma consciência imaginária menos verdadeira em relação a este conhecimento de si: «(...) en esta morada, porque (...) como es también *natural junto con lo sobrenatural*, puede el demonio hacer más daño; (...)» (4M, 3, 15; sublinhado nosso). É que pode o imanente ser tomado pela Transcendência e vice-versa, num equívoco que se fica devendo a não se saber quem se é, e julgar-se que se é quem se julga ser. Cf. 4M, 3, 11.

²⁵¹ Cf. *supra*, n. 243. É o Espírito que ora na alma, e não tanto esta que se lhe dirige: Tendo em conta o simil das duas formas de encher com a água um reservatório, por aqueduto (discursivamente) e pela fonte (nascente intuitiva), St.ª Teresa esclarece este segundo movimento da água da fonte como oração querida por Deus: «Estotra fuente viene el agua de su mesmo nacimiento, que es Dios; y así como Su Majestad quiere, quando es servido hacer alguna merced sobrenatural, produce con grandísima paz y quietud y suavidad de lo muy interior de nosotros mesmos, (...)» (4M, 2, 4).

²⁵² A oração de silêncio, de quietude, e de união, ou seja, o recolhimento passivo, a quietude propriamente dita e a união ainda distinta em várias (2) intensidades — constituem o *quaternário* que complementa a *tríade* dos primeiros graus orantes. Por diversa que seja a estruturação possível deste percurso da contemplação, nas várias fases do mesmo encontram-se características de *contraponto* espiritual em relação aos outros graus.

Às *securas* da oração de recolhimento adquirido, ou também aos *contentamentos* da oração vocálica e meditativa, contrapõem-se a *dilatação* do braceiro perfumado do amor

Ao contrário do *dom de discernimento*, Santa Teresa refere como característica destes graus a diversa consequência da *ligadura das potências* assim operada²⁵³. Num caso é a ligadura do enten-

(4M, 2, 6), na concentração de quietude, e os gozos de Deus no recolhimento passivo (4M, 3, 3).

Enquanto nas primeiras fases a linguagem teresiana exprime a intensificação do estado orante como uma *elevação*, um *vôo* (3M, 2, 12), e depois se fala de uma *concentração* ou *interiorização* (4M, 2, 6: «Aquí no están las potencias unidas — a mi parecer — *sino embevidas* y mirando como espantadas qué es aquello»; sublinhado nosso); ao nível da união, prefere-se a *metamorfose* da alma. Nesta última fase os sinais da mesma tornam-se tão objectivos como os da oração vocálica, mas agora numa dimensão de interioridade. Assim, o sofrimento pela crítica e maledicência, as doenças, as dificuldades com os maus confesores, a má disposição íntima, constituem os *obstáculos* que testam a verdadeira união e transformação da alma. É, em complementaridade a estes obstáculos ou provações extraordinárias que surgem, então, também extraordinários dons ou graças: o toque, a locução, a visão mística, etc. (6M, 2, 1 e segs.). De notar, que a cuidada descrição tanto daqueles impeditivos como destas graças *sobrenaturais* constitui como que uma sub-escala dentro da escada dos graus de oração, em que se deverá rever todo o processo desde os primeiros passos até aos últimos estádios. No entanto, se na ordem expositiva, ou pedagógica, esta fase de revisão, ou de purificação, se terá de dizer ao nível do *recolhimento* pelo seu carácter infuso — adquirido, numa ordem vivencial ou de experiência, numa purificação já infusa e de segundo nível, dá-se coincidindo a segunda clivagem fundamental do processo de oração, isto é, no momento que precede a união extática e a plena *ligação* das faculdades e sentidos —, apenas podendo ser promovido ou colmatado pela vontade de Deus (6M, 2, 9).

Finalmente, no arroubamento ou raptó da alma por Deus, ou seja, na oração de êxtase, encontra-se ainda retomada a imagem complementar da da terceira fase da oração (imediatamente prévia à fase de recolhimento infuso) — isto é, a imagem da *elevação* súbita da alma. «Otra manera de *arrobamientos* hay, u *vuelo del espíritu* le llamo yo — que aunque todo es uno en la sustancia, en el interior se siente muy diferente — porque muy de presto algunas veces se siente un movimiento tan acelerado del alma, que parece es arrebatado el espíritu con una velocidad que pone harto temor, en especial a los principios; (...)» (6M, 5, 1; sublinhado nosso; para o vocabulário místico teresiano cf. *infra* n. 253).

Da exterioridade dos primeiros níveis à interioridade adquirida (*oração mental, meditação*) e desta àquela elevação (da oração afectiva ou ainda do recolhimento), — cumpre-se um primeiro ciclo depois retomado do recolhimento ainda periférico, à quietude do centro da alma, ou encontro pleno e unitivo do espírito, e, enfim, à elevação do *arroubamento*, ou melhor, *arrebatamento*, e união extática, num segundo ciclo. A intensificação do estado orante neste êxtase prévio ao matrimónio espiritual é comparado ao ‘canto do cisne, o mais belo, antes da morte’, numa preparação nupcial para a consumação amorosa em Deus, ecoando ainda o dizer platónico numa interpretação deste sinal de imortalidade (cf. PLAT., *Phaedon*, 85a-b).

²⁵³ Cf. *supra* n. 244. Quanto à *ligadura* das potências naqueles graus de oração, ela é o efeito da presença unitiva de Deus sob várias formas: o entendimento fica ligado no *recogimiento*; a vontade, na oração de quietude; a vontade, o entendimento e a imaginação na oração de união (onde começa a ter mais pleno significado a própria ligação das faculdades); e, enfim, a ligação de todas as potências interiores e também exteriores, respectivamente nos dois graus de êxtase unitivo.

A noção geral de *ligadura* das faculdades provém já da literatura clássica e dos tratados gnósticos do hermetismo grego, bem como do neo-platonismo. Cf., por exemplo, *Poimandrés*, in: *Corpus Hermeticum*, I, 1, ed. A. NOCK e A.-J. FESTUGIÈRE, Paris, Belles Lettres, 1960, t. I, pp. 7-8 e n.

É a noção complementar à de diferenciação das faculdades, ou divisão das várias funções e centros do Homem, numa concepção clássica da antropologia complexa. No homem dividido surge, assim, a temática da sua re-unificação e a lógica dos estados unitivos. Na tradição monástica fala-se menos de êxtase, do que de concentração e unificação no sentido do *ênstasis*. Finalmente, «à partir de l'enseignement de Thérèse d'Avila et de Jean de la Croix,

dimento, noutro, o da vontade e, enfim, o dos próprios sentidos²⁵⁴.

il s'agit de l'expérience, sous l'action mystique de Dieu, d'une difficulté plus au moins grande, ou même de l'impossibilité d'utiliser librement ses puissances et de leur faire poser certains actes. Sous cette action l'âme se trouve, à des degrés divers comme liée (...). (Cf. Isaïas RODRIGUEZ, art. «Ligature des Puissances», in: DS, t. IX, cols. 845-850).

St.ª Teresa distingue, além disto, a *ligadura* das potências da mera *suspensão* de alguma delas, o que é considerável como êxtase menor: «Arrobamiento y suspensión — a mí parecer — todo es uno, sino que yo acostumbro a decir suspensión por no decir arrobamiento, que espanta; y verdaderamente, también se puede llamar suspensión esta unión que queda dicha. *La diferencia que hay del arrobamiento a ella, es ésta: que dura más en esto exterior, porque se va acortando el huelgo, de manera que ni se puede hablar ni los ojos abrir*» (CC, 54, 7, (sublinhado nosso)). Importa, no entanto, distinguir ainda entre esta *ligação das faculdades no pleno arrobamento*, de uma dinâmica extática de *arrebato* e *vôo da alma*: «La diferencia que hay de arrobamiento e arrebato es que el arrobamiento va poco a poco muriéndose a estas cosas exteriores y perdiendo los sentidos y viviendo a Dios. El arrebato viene con sola una noticia que Su Majestad da en lo muy íntimo del alma, con una velocidad que la parece que la arrebatara a lo superior della que a su parecer se le va del cuerpo; (...)» (CC, 54, 8; sublinhado nosso) cf. *Ibid.*, 9: «El vuelo de espíritu es un no sé como le llama, que sube de lo más íntimo del alma, (...)».

Estas distinções manifestam, aliás, como o critério para uma compreensão espiritual dos estados contemplativos não pode restringir-se à *ligadura das faculdades*, mas deve envolver também os *poderes e mesmo sentidos corpóreos*, pois na diagnose espiritual da Santa é em características corpóreas e efeitos sensitivos sobre o corpo que se baseiam algumas das mais objectivas distinções dos graus de oração infusa cf. ainda, por exemplo, CC, 54, 7...; cf. D. DE PABLO MAROTO, «Oración Teresiana. Balance y nuevas perspectivas», in: *Teresianum*, p. 268 e segs.: «Técnicas psico-físicas y oración mística».

²⁵⁴ No *recolhimento dá-se não a suspensão* do entendimento, mas a sua *ligação*. Cf. 4M, 1, 6-8; 3, 8: «Cuando Su Majestad quiere que el entendimiento cese, oclpale por otra manera y da una luz en el conocimiento tan sobre la que podemos alcanzar, que le hace quedar abortivo; (...) Lo que entiende que más conviene que ha de hacer el alma que ha querido el Señor meter a esta morada, es lo dicho, y que sin ninguna fuerza ni ruido procure atajar el discurrir del entendimiento, mas no el suspenderle, ni el pensamiento; (...)» (sublinhados nossos).

Na *quietude* (V, 15, 9; CC, 54, 4; 5M, 3, 12) a vontade está ligada a Deus: CC, 54, 5: «(...) entiende el alma que está unida sola la voluntad y se entiende muy claro (...) está empleada toda en Dios, (...)». É neste nível que a *ligadura das potências* se torna mais evidente, porque justamente tocante ao plano prático e volitivo, dá a caracterização do seu efeito como um 'sueño de las potencias' intermediário entre a *absorção* anterior e a *suspensão* extática. Sobre a importância deste 'sono' das potências e estado de calma induzida, uma suavidade beatífica, estado para o qual a simples oração vocálica e a meditação se tornam penosas e difíceis («(...) una quietud y paz interior muy regalada que está el alma que no le parece le falta nada, que aun el hablar le cansa, digo el rezar y el meditar; no querría sino amar». (CC, 54, 4)) — cf. ainda *Poimandrés*, como exemplo da literatura psicagógica clássica: '(...) οὐ ὕπνω βεβαρημένοι ἐκ κόρου τροφῆς ἢ ἐκ κόπου σώματος (...)' (in: ed. cit., I, 1, pp. 7-8 e n. 2).

Na *oração de união* envolve-se já a plena *ligação dos sentidos*, primeiro internos, e depois externos também: «Cuando es unión de todas las potencias, es muy diferente; porque ninguna cosa puede obrar, porque el entendimiento está como espantado, la voluntad ama más que entiende; (...) (CC 54, 6) e *Ibid.*, 7: «(...) porque se va acortando el huelgo, de manera que no se puede hablar ni los ojos abrir. Aunque esto mismo se hace en la unión, es acá con mayor fuerza, porque el calor natural se va no sé yo adónde; (...) quedan las manos heladas y algunas veces estendidas como unos palos; y el cuerpo si toma en pie, así se queda o de rodillas; (...)». Quanto ao pleno raptó de todos os sentidos, nessa *ligação extática*, cf. 6M 4, 14; 7M, 1, 6: «Pues cuando Su Majestad es servido de hacerle la merced dicha de este divino matrimonio, primero la mete en su morada (...) el Señor la junta consigo; mas es haciéndola ciega y muda — como lo quedó san Pablo en su conversión [Act. 9:8] — y quitán-

A quietude de uma inteligência iluminada pela Graça contagia-se à silenciosa obediência de uma vontade absorvida em Deus, e, enfim, ao êxtase unitivo dos sentidos internos e da afeição cordial sucede-se o próprio raptó dos sentidos externos que culmina na imagem teresiana do arrebatamento, ou do *desposório místico*²⁵⁵.

Porém, se estes graus e experiências mal podem ser descritos, tal o ritmo unitivo de intensificações manifesto, é ainda àquele discernimento espiritual e a *uma espécie de 'especulação' dos primeiros graus, nestes últimos*, que se permite uma indirecta e possível consciência dos mesmos²⁵⁶. Santa Teresa não vai, aliás, valorizar tanto os dons extraordinários e o sentido indizível desses planos, mas o carácter pedagógico da direcção espiritual decorrente da via ascética que *antecipa a contemplação infusa* no que se poderia chamar contemplação adquirida²⁵⁷. É a própria linguagem entendível como um dom, e a

dola el sentir cómo u de qué manera es aquella merced que goza, (...) mas quando la junta consigo, ninguna cosa entiendo, que las potencias todas se pierden».

Cf. Isaias RODRIGUEZ, art. «Ligature des Puissances», in: DS, t. IX, col. 848, em que se atende também aos efeitos físicos de cada uma destas orações: o aumento do calor vital e a respiração apressada (or. de quietude); a ligação dos sentidos exteriores, movimentos e do calor vital (or. de união); e o enfraquecimento, do calor, da respiração e do pulso no êxtase. Cf. ainda A. SAUDREAU, *L'état mystique*, Paris, 1921², pp. 204-210; A. POULAIN, *Des grâces d'oraison*, Paris, 1922.

²⁵⁵ Cf. *supra* n. 253. Note-se ainda o sentido diferencial estabelecido neste último estágio da oração de união, ou do desposório místico; pois nele se distingue entre a união que ainda suporta separação (7M, 2, 5) e aquela que representa o matrimónio espiritual (7M, 1, 3; 2, 6...). É na 7.ª morada que Santa Teresa melhor explicita esta graduação e intensificação *ad Infinitum*, ou *ad Deum*, como 'deificação': é uma fusão de amor e não de substância. Em todos os níveis de oração encontra-se, portanto, uma diferenciação entre o modo *essencial* e o modo *menos* central: Cf. CC, 54.ª, 7: «(...) que en todas estas maneras de oración hay más y menos».

²⁵⁶ Cf. *supra* n. 250. O efeito *especular* pode cifrar-se a partir do 4.º momento de oração. Essa especulação vai, pois, servir-se de *analogias* em relação aos primeiros graus conhecidos e utilizar uma linguagem simbólica para traduzir os níveis de experiência contemplativa. Em esquema:

4					
	afectiva	3	or. de recolhimento	5	quietude
oração	meditativa	2	6	oração união
	vocálica	1	7	extática

O conhecimento de si, adquirido-infuso da *oração de recolhimento* como *modo misto*, seria o *modo diferencial* da correspondência assinalada entre os três primeiros graus e os três últimos.

²⁵⁷ Como já se sabe, outros teólogos preferiram designá-la por *contemplação mista*. Cf. *supra*, n. 227, e veja-se o amplo estudo e discussão do tema controverso da «contemplação adquirida», em: Roland DALBIEZ, «La controverse de la contemplation acquise», in: *Technique et Contemplation* (Études Carmélitaines), Bruges, Desclée de Brouwer, 1949, pp. 81-145.

Quanto aos fenómenos extraordinários como toques, locuções místicas, etc. cf. ainda o estudo de M. MARTIN DEL BLANCO, O.C.D., «Los Fenómenos extraordinários en la mística de Santa Teresa de Jesus», in: *Rev. Carmelus*, 29, 1 (1982), pp. 361-409.

sóbria racionalidade da contemplação intelectual, um processo transfigurador do carácter extraordinário dos dons místicos, no sentido realizante da própria consciência²⁵⁸.

Porém, o regime de transcendência e o sentido unitivo máximo da *oração de união*, conduz a uma espécie de perda de si próprio, de absorção da própria consciência, e de fusão amorosa que parece irreduzível àquela pedagogia de uma prática ascética dos modos orantes convergentes para um conhecimento de si, e para uma descoberta socrática de Cristo no fundo da alma²⁵⁹.

Dá-se, como num abismo de *absoluta diferenciação*, uma espécie de encontro da alma em Cristo, ao mesmo tempo que se mede tal encontro pela *infinita proximidade* e pela *infinita distância*²⁶⁰. Sendo assim, há algo de excessivo, de fundamentalmente supérfluo, no dom máximo, como que a simbolizar para cada um dos graus da

²⁵⁸ Ao contrário do apofatismo de uma teologia negativa, o que se pode verificar no caminho espiritual teresiano é o próprio reconhecimento da linguagem catafática, ou afirmativa, como fazendo parte do dom de Deus, ou da graça mística. A linguagem é, então, inspirada, bem assim a própria inteligência da contemplação, numa *transfiguração da própria consciência*.

Cf. *infra*, n. 318 e veja-se V, 18, 1, etc..

²⁵⁹ Escute-se o comentário de A. ROYO MARÍN, *Los grandes Maestros de la vida espiritual*, ed. cit., p. 343: «Esta sublime transformación en Dios — que, sin embargo, no ha de entenderse en sentido pantelsta, como fusión de sustancias, sino como entrañable fusión de amor — produce en el alma unos efectos admirables de santificación, (...)». (sublinhado nosso); e o de GABRIEL DE SAINTE-MARIE-MADELEINE, *Sainte Thérèse maîtresse de vie spirituelle*, Paris, 1939, e Id., art. «Contemplation» in: *DS*, II, col. 2059: «La vie divine se substitue en quelque sorte à la vie humaine, au lieu de lui venir simplement en aide dans l'élévation (...), l'envahissement divin est si profond qu'il jette l'âme en extase; (...) l'oraison d'union devient continue (...)».

Estes dois exemplos de apreciação do estado último da contemplação teresiana revelam o estado *unitivo pleno* da oração. Porém, o autoconhecimento não fica interrompido segundo Santa Teresa, por um lado, porque: «a mi parecer jamás acabamos de conocer, si no procuramos conocer a Dios; (1M, 2, 9); por outro lado, porque a ascese 'socrática' é a única que pode conduzir a uma *efectiva* 'realização' espiritual: «(...) porque es cosa tan importante este conocernos, (...) por subidas que estéis en los cielos; pues mientras estamos en esta tierra no hay cosa que más nos importe que la humildad» (*Ibid.*).

Quanto ao cristocentrismo teresiano e ao sentido do fundo da alma cf. *supra*, ns. 187 e 243.

²⁶⁰ É paradoxal que o encontro íntimo com Cristo 'meça' a distância incomensurável entre a alma e Deus — a união não é *indiferenciante senão em relação à exterioridade*, pois no seu âmago supõe um relacionamento dialógico infindo. «Y ansí de todo lo que puede suceder no tiene cuidado, sino un extraño olvido, que — como digo — parece ya no se, ni querría ser en nada, nada (...)» (7M, 3, 1) cf. também, 7M, 3, 10: «(...) ansí en este templo de Dios, en esta morada suya, sólo El y el alma se gozan con grandísimo silencio». Quer isto dizer que, se ao *olhar* para o exterior se dá conta das diferenças aparentes e se não conhece o relevo da interioridade, só à *visão interior* se torna indiferente objectivamente a aparência exterior e ganha sentido e vida a *diferenciação interior*. Sobre esta *μετάνοια*, ou *ἐπιστροφή*, isto é, *conversão* no sentido socrático e cristão cf. nossas reflexões, in: C. H. do C. SILVA, «O Homem Cristão e a Penitência», in: *Itinerarium XXV*, (1979), n.º 113, pp. 208-222. Deve reconhecer-se que é um tema permanente nas tradições sapienciais, grega como chinesa, árabe como mexicana, etc..

experiência orante que ela é, no fundo, sempre um Dom, cuja espontaneidade e criatividade não é previsível²⁶¹.

Deste modo, na experiência teresiana da oração, para além da escala do ensinamento ascético gradual, existe *à unicidade do sentido de um acontecer vivido*, a irrepetibilidade única de uma história de oração, uma autobiografia que é, afinal, o corpo de um espaço-tempo e de *uma ontologia orante como apelo da própria diferença*²⁶². Diferença entre as almas e os homens, posto que na paridade simbólica de uma mesma expressão arquetípica na descoberta transcendente de uma mesma vivência, ou melhor, no apuramento modelar da própria unicidade que torna infundável a criatividade diferencial da experiência interior.

Daí que o ensinamento de Santa Teresa sobre os graus de oração seja o mais completo possível, porque, por um lado, descritivo na *simbólica arquetípica* universalizante dessa experiência, e, por outro lado, naquele *tempo e lugar únicos* da sua vida, como anúncio do mistério evangélico de uma via de realização interior, no seu irrepitível²⁶³.

Mas, seja através das imagens dos «quatro modos de regar o jardim interior», na descrição dos graus de oração na sua autobiografia, seja a partir dos sete anéis concêntricos da imagem cristalográfica das «Moradas» do palácio interior, o que se nota em ambos os casos é ainda a *convertibilidade do quaternário ao septenário* pela *tríplice* afirmação de *uma estrutura* que dinamiza e interioriza, realizando, o próprio ritmo da vida espiritual²⁶⁴. A tríplice dimensão

²⁶¹ «Bien será (...) deciros qué es el fin para que hace el Señor tantas mercedes en este mundo. (...) Porque no piense alguna que es para sólo regalar estas almas — que sería grande yerro— que no nos puede Su Majestad hacérsosle mayor, que es darnos vida que sea imitando a la que vivió su Hijo tan amado; y así tengo yo por cierto que son estas mercedes para fortalecer nuestra flaqueza — (...) para poderle imitar en el mucho padecer» (7M, 4, 4). O fito santificante da oração aponta, portanto, para esta ligação do *Amor* e do *Dom* com o sacrifício ou o *sofrimento voluntariamente* assumido.

²⁶² A elaboração das 'Moradas', como do 'Caminho de Perfeição', deriva sobretudo da 'Vida' em que de *modo experiencial* o périplo da oração é prosseguido. Cf. V, 11, 5; 23, 2: «Pues comenzando a quitar ocasiones y a darme más a la oración, comenzó el Señor a hacerme las mercedes, como quien deseava — a lo que pareció — que yo las quisiese recibir(...)».

²⁶³ Cf. *supra*, ns. 234-236. A descrição narrativa de Santa Teresa em relação às suas experiências orantes é retroactiva, mas, por outro lado, adaptada ao sentido de uma pedagogia espiritual. O carácter único das suas experiências aparece, assim, recuperado pela universalidade do símbolo que as indica.

²⁶⁴ A imagem dos 'quatro modos de regar', que Santa Teresa utiliza na 'Vida' (V, 11, 7) para expor *quatro* graus de oração pode converter-se ao septenário das 'Moradas', se se tiver em conta o próprio andamento triádico do itinerário místico: Cf. V, 22, 1: sobre a distinção entre *vida purgativa, iluminativa e unitiva* e a crítica de Santa Teresa à mesma.

Esses quatro modos — «u con sacar el agua de un pozo, que es a nuestro gran trabajo; u con noria y arcaduces, que se saca con un torno (...)» es a menos trabajo que estoto y sácase

desta quadratura não produz extensivamente a imagem zodiacal das influências espirituais numa perspectiva centrífuga, mas, outrossim, faz convergir à literalidade física, ao alegorismo ético-moral e afectivo, e à anagogia de um *simbolismo intelectual* em graus que equivalem à estrutura da própria numeração²⁶⁵. Isto é, dá-se por anulamento de casos pleonásticos desta combinatória uma redução da década no sentido da estrutura septenária que exprime a potencialidade global e diversificante dos graus de oração. De facto, aquela década seria constituída por uma leitura sequente aos três níveis, dos quatro graus de oração, mas torna-se óbvio que a literalidade da oração vocálica, como a afectividade da oração de recolhimento, e a intelectualidade da oração meditativa, seriam casos que, na sua rigorosa pureza, constituiriam antes, pelo seu pleonismo, um impeditivo à dinâmica criativa da própria oração²⁶⁶.

más agua; u de un río u arroyo, esto se riega muy mijor (...); u con llover mucho, que lo riega el Señor, sin trabajo ninguno nuestro, (...)» (V, 11, 7) — envolvem sete níveis orantes.

O primeiro grau corresponde ao «de los que comienzan a tener oración (...) que han de cansarse en recoger los sentidos (...)» (V, 11, 9) — é a aquisição que envolve o exercício vocálico, meditativo e de oração afectiva, ou recolhimento adquirido (i. é, oração mental); o segundo corresponde já à oração de quietude (V, 14, 1 e segs.); o terceiro, corresponde à oração de *união* (V, 16, 1 e segs.); e 17, 4: «Paréceme este modo de oración unión muy conocida de toda el alma con Dios, (...)»; o quarto, «es unión de todas las potencias» (V, 18, 1 e segs.). De facto, o quaternário corresponde aos graus que se situam do 4.º ao 7.º níveis de oração segundo a lógica das 'Moradas', posto que podendo admitir-se ainda recuperando os primeiros momentos na economia ascética do *recogimiento* trabalhoso e inicial.

²⁶⁵ A hermenêutica do quaternário da oração não se potencia por uma triádica aplicação a vários níveis de leitura. De facto, a questão da estrutura dos graus de oração não é um tema teórico de interpretação abstracta, mas de realização escalonar de uma experiência espiritual. Assim, não se multiplica 4×3 , numa reprodutividade, ou combinatória extrínseca, (como, noutro sentido, em HUGO DE S. VICTOR, *De Arca Noe mystica*, 7-10; in: *PL*, 176, cols. 692b-697d (12 graus referidos)), mas opera-se o somatório desses três princípios de uma abordagem preliminar na sua convergência em relação ao quaternário: $3+4$ dá o *septenário* como estrutura, dir-se-ia incoativa e preliminar, da própria numeração: 1, 2, 3 e 4, 5, 6, 7 — à sequência dos três primeiros números diferentes e irreduzíveis (cf. três experiências orantes diversas — vocálica, meditativa e afectiva; afirmativa, negativa e conciliatória) sucede a «repetição» do 4, como somatório (1+3) e duplo 2, 5 e 6, em posição inversa à da primeira tríade: par, ímpar, par. Finalmente, o 7 representa o próprio afrontamento transcendente daquelas duas tríades (1,2,3) e (4,5,6), conciliando a afirmação (aspecto aquisitivo) do 3 e a passividade do 4. Mas o que se pudesse objectar de lúdico, e puramente especulativo na estruturação dinâmica destas instâncias, ganha sentido na ordem dos graus de oração e da já referida relação entre o *quarto* e o *sétimo* momentos da oração. Cf. *supra*, ns. 252 e 256.

²⁶⁶ Na célebre 54.ª *Cuenta de Conciência* sobre os graus de oração, St.ª Teresa afirma que: «(...) en todas estas maneras de oración hay más y menos — (...)». Preferentemente à duplicação simples dos 7 graus de oração em 14 graus mais analíticos, como se encontra na vocálica, alegórico ou mental, e simbólico ou afectivo e recolhido a que fosse possível conjugar os vários níveis induzidos de oração.

A estrutura sequencial completa dos níveis seria então do tipo: $a,b,c,d — d,e,f,g, — g,h,i,j$, onde se pode notar os elementos d e g de ligação. O número total, sem o pleonismo destes elementos, seria de 10, número perfeito segundo a aritmologia clássica, que seria, entretanto, menos útil para traduzir o *dinamismo* e a abertura realizativa do *processo* de oração (cf. ALPHONSE DE LA MERE DES DOULEURS, *Les dix degrés de l'échelle par laquelle l'âme s'élève*

Por outro lado, a estrutura septenária resultante pode entender-se como a sequência de três tríades que apontam, aliás, para um prévio simbolismo eneádico, como se poderia remeter para a interpretação cosmológica da «escada de Jacob» na perspectiva da «Hierarquia Celeste» do Pseudo-Dionísio, o Areopagita²⁶⁷. De qualquer modo, é naquela estrutura septenária que se encontra a conjugação *assimétrica* do processo orante, quando se compara a tríade dos níveis de consciência com a quadratura dos modos de orar²⁶⁸.

graduellement à l'union de ressemblance avec Dieu, «Pratique de l'oraison mentale et de la perfection d'après Sainte Thérèse et Sainte Jean de la Croix», Paris, 1913, pp. 53-62). A redução, portanto, desta década sequencial à intensificação dinâmica do septenário em que uma tríade supérflua se recolhe seria obtida como segue: Da comparação do esquema sequencial de 3 quaternários (A), com o seu inverso, isto é, 4 tríades (B), resulta a supressão possível de um momento final, transcendente em relação à dinâmica global do número, e que representa já melhor o recomeço de outro ciclo, da unidade a outro nível (o 10):

(A) 1,2,3,4 — 4,5,6,7 — 7,8,9,10

(B) 1,2,3 — 3,4,5 — 5,6,7 — 7,8,9

De notar ainda que a primeira clivagem se torna ambígua nos dois sistemas, ora 4, ora 3; enquanto a segunda coincide no número 7.

Porém, a redução destes *nove* níveis (como está bem nítido em A. ROYO MARIN, *Teología de la perfección cristiana*, Madrid, B.A.C., 1968⁵, pp. 490 e segs.; Id., *Los grandes maestros de la vida espiritual*, ed. cit., pp. 337 e segs.) ao septenário das 'Moradas' implica que se subtraíam os níveis preliminares simples.

Na 1.ª tríade e na última dar-se-á uma redução por um único momento de transição:

(B') 1,2,3 , 4,5,6 , 7,8,9 =

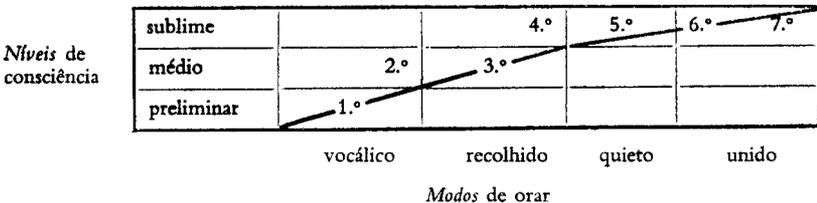
(C) = 1 2 3 , 4, 5 6 7

Note-se nesta transformação, como a primeira clivagem se elucida (3/4) e a segunda se transforma, sendo remetido o seu primitivo valor (7) para o termo da série.

Mas a série final (C), ainda que adequável aos níveis de oração teresiana, não manifesta de modo evidente o carácter assimétrico e o desequilíbrio interior entre o *adquirido* e o *infuso* na economia desse itinerário místico.

²⁶⁷ O simbolismo já referido e ilustrado numericamente na nota anterior é o que está presente na hierarquia de Dionísio, o Pseudo-Areopagita, bem como em muitos outros autores cristãos. Trata-se da aplicação do trinitarismo a três níveis, ou seja, potenciadamente. É, entretanto, bem conhecido que 3 tríades, lidas sequencialmente se reduzem a um septenário (Vide (B') e (C) da nota anterior), recuperando-se o vastíssimo simbolismo do número sete cf. ainda Rulmann MERSWIN, «Le livre des neuf rochers» (Strasbourg, ed. Ch. Schmidt, 1859) *apud* E. BERTAUD e A. RAYEZ, art. «Échelle spirituelle» in: *DS*, t. IV, col. 73.

²⁶⁸ A comparação de três níveis de consciência, ou compreensão, com os quatro modos de orar dáia esquematicamente nota dessa *assimetria* do processo orante:



Como se vê os primeiros quatro *graus* são sequentes numa linha ortogonal, depois existe uma inflexão (4.º — 5.º — 6.º — 7.º) após o que se processaria nova elevação: são os momentos

É ao processo ternário e a todo o simbolismo trinitário que se costuma fazer culminar a quadratura básica do cosmos criado, dos seus elementos, dos seus reinos, da sua ordem cardeal, ou até do seu «nó esfíngico»²⁶⁹. Porém, na perspectiva orante, a tríade antecipa-se na dimensão ascética dos graus: vocálico, meditativo e de recolhimento, por contraste com essa recriação e esse dom cósmico de uma quadratura superior que lhe advém.

É neste clima de mistério incarnacional e de ressurreição que se compreende a divergência destes graus de experiência orante, em relação ao modo prospectivo da devoção religiosa estática, ou à estratégia discursiva de uma 'teologia mística': nestes casos, à concepção natural e à quadratura da realidade criada, complementa-se a sobrenaturalidade com que se caracteriza a Trindade divina²⁷⁰.

Assim, o que de um ponto de vista meramente 'religioso' surge na fórmula da *relação do homem com Deus*, pela estruturação escalonar da via orante e mística em Santa Teresa de Jesus, *torna-se uma revelação de Cristo ao Homem*, na interioridade da sua alma e na dimensão de uma criação renovada²⁷¹. Na perspectiva mística, Deus não é 'demiúrgico' criador, mas essencialmente re-criador, sendo por isso que, antecipada a vivência trinitária na estrutura exemplar da *tríade psicológica* no homem, resta descobrir Deus nesses

de clivagem resultantes de haver uma consciência triádica (uma alma com 3 faculdades apenas) em relação a quatro modos de orar (ou 4 funções ou 'trabalhos' da alma).

Tal como na escala musical de 7 notas entre o DO-RE-MI e o FA existe um primeiro intervalo irregular e o FA-SOL-LA-SI e novo DO existe outro intervalo irregular, assim na escala dos graus de oração teresiana, bem como na correlação numérica, acima explicitada, passa-se analogamente.

²⁶⁹ De facto, na simbologia cósmica da tradição cristã, à Trindade celestial complementa-se o quaternário do Cosmos criado, sejam os quatro elementos, os quatro reinos, ou a própria divisão quaternária da natureza. Cf. C. H. do C. SILVA, «O pensamento da diferença no «De divisione naturae» de Escoto Eriúgena» in: *Didaskalia*, III (1973), pp. 247-304; cf. também Id., «Διχρωμοί: Da dupla visão ao discernimento—Crítica da expressão em Parménides (B, 6, 5) e sua revalorização simbólica», in: *Didaskalia*, VI (1976), pp. 356 e segs. «Virtualidades simbólicas».

²⁷⁰ É a perspectiva inversa que torna o movimento explicativo não derivativo, mas regressivo e fundamentante em termos *práticos*: a realização da tríade psíquico-espiritual permite a assumpção do quaternário dos modos gratuitos de reflexão divina. Da criação pensada, finitizada ou já dada, passa-se, assim, à intuição mística de uma criação a fazer-se e de um quaternário místico a realizar-se: são os quatro modos de oração na conversão à fonte donde jorra toda a água, ou seja, na conversão ao sentido *dinâmico* do Tetragrama sagrado, do Nome de Deus Criador e re-criador.

²⁷¹ Não é a ordem do pensamento associacionista e extrínseco, mas a *intuição orante* e experiencial que permite revelar este *sentido interior* do encontro místico. Cf. H. BERGSON, *Les deux sources...*, p. 247; ed. du Cent., p. 1173: «Car l'amour qui le consume n'est plus simplement l'amour d'un homme pour Dieu, c'est l'amour de Dieu pour tous les hommes. A travers Dieu, par Dieu, il aime toute l'humanité d'un divin amour».

quatro graus superiores de uma contemplação que, sendo das «moradas» celestiais de um cosmos redimido e ressurrecto, não é sobretudo causal, nem sobretudo redentora, mas antes unitiva e amorosa²⁷².

3. Da linguagem místico-simbólica

A partir dos estudos clássicos de Miguel Asin Palacios sobre a influência islâmica na escatologia da «Divina Comédia» de Dante e também em outros autores da tradição cristã franciscana e, além disso, carmelita, e passada a perplexidade dos historiadores da espiritualidade cristã no sentido de verem diminuída a suposta total autonomia das formas da religiosidade inspiradas pelo Evangelho, não é hoje já significativa a colocação histórica da comparação de linhagens espirituais, porquanto se reconhece verdadeiramente não se poder tomar em termos de *influência* o que é antes do foro de analogias, isomorfismos e estruturas arquetípicas comuns²⁷³. Não quer isto dizer que não tenham pertinência todas as cautelas histó-

²⁷² A própria visão trinitária advém no último desses estádios contemplativos: 7M, 1, 7 «Quiere ya nuestro buen Dios quitarla las escamas de los ojos y que vea y entienda algo de la merced que le hace — (...) y metida en aquella morada por visión intelectual, por cierta manera de representación de la verdad, se le muestra la Santísima Trinidad, todas tres Personas, con una inflamación que primero viene a su espíritu a manera de una nube de grandísima claridad (...)». Sobre esta experiência do «obnubilamento» místico, cf. *supra*, n. 236.

²⁷³ Cf. Miguel ASIN PALACIOS, «Un precursor hispano-musulmán de San Juan de la Cruz», in: *Al-Andalus*, I (1933), pp. 7-79; Id., *La escatología musulmana en la Divina Comedia*, Madrid, Inst. Hisp.-Árabe de Cult. de Madrid, 1961 reed. Estes estudos são hoje normalmente perspectivados na historiografia carmelita com reservas quanto ao exagero na lógica de 'influência'. Porém, encontra-se num notável artigo de Luce LÓPEZ-BARAL, já antes citado, (cf. «Santa Teresa y el Islam — Los símbolos místicos del vino, del éxtasis, la apretura y la anchura, el huerto del alma, el árbol interior, el gusano de seda y los siete castillos concéntricos», in: *Teresianum*, XII, (1982) 1-2, pp. 629-678) a renovação da linha de investigação aberta por ASIN PALACIOS e nomeadamente no artigo póstumo: «El símil de los castillos y moradas del alma en la mística islámica y en Santa Teresa», in: *Al-Andalus* II (1946), pp. 263-274.

A evolução nos estudos islâmicos, notada sobretudo a partir de Louis MASSIGNON, (*Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris, Vrin, 1954 reed.), e também de L. GARDET e M. M. ANAWATI (*Introduction à la théologie musulmane*, Paris, Vrin, 1948) entre outros, permitiu estudos analógicos e de indagação de estruturas arquetípicas, como se realiza notavelmente nos estudos de H. CORBIN (*L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn'Arabi*, Paris, Flammarion, 1958; *Philosophie iranienne et philosophie comparée*, Paris, Buchet/Chastel, 1977; *L'Homme de Lumière dans le soufisme iranien*, Paris/Chambéry, Librairie de Médicis, 1971; *Temple et Contemplation*, Paris, Flammarion, 1980...) e também na moderna investigação, que se sucede aos clássicos estudos de R. A. NICHOLSON (*Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge, C. Univ. Pr., 1921 e reed.), produzida por Annemarie SCHIMMEL, (*Mystical Dimensions of Islam*, Carolina, Univ. of North Carolina Press, 1975; Id., *The Triumphal Sun. A Study of Works of Jalaloddin Rumi*, London/Hague, East-West Publ., 1978...). Cf. ainda Dominique URVOY, *Penser l'Islam, Les présupposés islamiques de l'Art de Lull*, ed. cit., com bibliografia, pp. 417-435.

ricas para a determinação das linhagens, não se diria de influência, mas de enquadramento, de atmosfera espiritual, na qual se vieram inserir novos caminhos da experiência religiosa interior. Porém, também sem se ousar admitir de forma indiferente uma tese que parafraseie os arquétipos de um subconsciente colectivo à maneira de Jung, poderão admitir-se formas de encontro que transcendam a razão histórica e a razão discursiva, nesse sentido preferentemente ditas supra-conscientes, na acepção de supra-rationais, cuja dinâmica intuitiva e emocional superior permite, antes do mais, valorizar o sentido incarnacional realista, ou a base natural da experiência religiosa²⁷⁴.

Para além desta revelação primordial e natural do sagrado presente e manifesto ao homem, haverá certamente que atender ao carácter excepcional da Revelação por excelência, que não é apenas histórica na dimensão do acontecer, mas retomável pelo sentido dos dons do Espírito na vivência da Fé e, sobretudo, na compreensão e experiência místicas²⁷⁵. Nesta acepção potenciada não se denega o carácter racional e histórico de um conhecimento de Deus, mas permite-se a interiorização que conduz a uma experiência vivida, do que naquela razão só indirectamente se representa. Neste sentido, mais do que um afastamento, os diversos graus da oração e da contemplação constituem níveis de aprofundamento de um sentido incarnacional e de uma revalorização da natureza, dir-se-ia de uma transfiguração²⁷⁶.

É por isto que aquela metodologia, que usa o conceito de influência, deve tornar-se mais íntima e recolocar a afinidade espiritual ao nível de um encontro vivido. A analogia de símbolos conver-

²⁷⁴ Cf. os estudos clássicos de C. G. JUNG, *Symbole der Wandlung*, Zürich, Rascher V., 1952; *Die Dynamik des Unbewussten*, Zürich, Rascher V., 1954; *Von den Wurzeln des Bewusstseins*, Zürich, Rascher V., 1954... *Vide*, também o sentido das investigações de G. DURAND, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, P.U.F., 1961 e, para levantamento bibliográfico, cf. *infra*, n. 308...

²⁷⁵ É a *dimensão interior* do 'eterno agora' de que sempre se fala na experiência mística Cf. C. H. do C. SILVA, «O tempo diferencial do instante ontológico em São Boaventura», in: *S. Bonaventura (1274-1974)*, vol. III — *Philosophica*, Roma, Grottaferatta, Col. S. Bonav., pp. 131-153.

²⁷⁶ Cf. D. de PABLO MAROTO, «Oración Teresiana...» in: *Ephemerides Carmeliticae* XII, (1982) 1-2, p. 277: «Si la oración es intercambio de amor, enamoramiento mútuo entre Dios y el hombre, necesariamente tiene que ser un camino en constante crecimiento. La oración es desarrollo de la vida teologal, y tiene grados porque siempre existe la posibilidad de más amor, fe y esperanza. El orante que profundiza en el camino de la oración se encontrará más cercano a su yo y a Dios».

te-se então numa mera diferença de linguagens para dizer uma experiência comum, e não na aceção de uma mesma linguagem para referir experiências diversas²⁷⁷. O critério para estimar o isomorfismo das estruturas simbólicas não pode deixar de ser o do próprio realismo da situação, isto é, das consequências práticas, das dimensões vivenciais que realizam efectivamente tal linguagem²⁷⁸.

Não há, assim, um subjectivismo precário na base de uma concepção vivencial dos símbolos, enquanto contraponto de diferenças doutrinárias, por exemplo, de tradições religiosas diversas em que se pretendesse manter essas diferenças de experiência, ou de conteúdo prático, independentemente de uma expressão comum. O que se passa é exactamente a perspectiva que realiza tais dimensões de significação a um nível experiencial, não se devendo confundir com um subjectivismo devocional²⁷⁹. Para a compreensão dos símbolos é, entretanto, insuficiente aquela hermenêutica doutrinária, e antes se poderia reconhecer tal plano de significação como derivado dos modelos simbólicos e do seu apelo para uma experiência intelectual,

²⁷⁷ O símbolo é, por isso, um signo polivalente, cuja lógica 'transcendente' aponta para mais além, restando ser preenchido por uma *experiência* significante cf. C. H. do C. SILVA, «Da natureza anfibológica do Símbolo — A propósito do tema «Mito, Símbolo e Razão», in: *Didaskalia*, XII (1981), pp. 45-65.

²⁷⁸ Cf. Marcel LÉPÉE, *Sainte Thérèse d'Avila — Le réalisme chrétien*, ed. cit., pp. 1 e segs. «Le réalisme et les réalismes». Veja-se também Edith STBIN, *Kreuzeswissenschaft. Studie über Johannes a Cruce*, Louvain, Nauwelaerts, 1950, (Einführung).

É na *direção espiritual* de Santa Teresa, e, nomeadamente, na pedagogia dos símbolos que utiliza, que se poderá notar melhor este critério de *realismo espiritual*, tendo em conta, não tanto a ordem interpretativa e doutrinária, mas o discernimento de situações práticas concretas. Cf. *supra*, n. 70.

²⁷⁹ «En parlant de cette réalité plénière et autonome, nous pourrions aussi bien parler de l'*objectivité* du monde des symboles, à la seule condition de ne pas entendre ce mot au sens où l'on pose l'*objet* comme extérieur à la conscience naturelle du monde sensible et physique. À l'encontre des interprétations naturalistes ou inspirées de la psychanalyse freudienne, lesquelles tendent à «expliquer» mythes et symboles en les réduisant à des sublimations de contenus biologiques, l'écllosion spontanée des symboles doit nous apparaître comme correspondant à une structure psychique fondamentale, et par là même comme nous dévoilant non pas des formes arbitraires et «fantaisistes», mais des contenus fondés et permanents, qui correspondent à cette structure permanente. Ce ne sont pas de simples projections accomplies au gré «subjectif» de l'esprit; ils découvrent à l'esprit une région non moins «objective» que le monde sensible», (cf. H. CORBIN, «Symbolisme et présence», in: *Avicenne et le récit visionnaire. — Étude sur le cycle des récits avicenniens*, Paris, Berg, 1979, p. 279).

É também comparável essa perspectiva à da gnosologia prática na tradição mística islâmica: «L'Imagination active ou agente n'est donc nullement ici un outil à sécréter de l'*imaginaire*, de l'irréel, du mythique, de la fiction. (...) Un monde ne peut surgir à l'Être et au Connaître tant qu'il n'a pas été nommé et dénommé. Ce terme-clef, *mundus imaginális*, commande tout le réseau des notions s'ordonnant au niveau précis de l'Être et du Connaître qu'il connote (...).» (H. CORBIN, «Pour une charte de l'Imaginal», (Prélude' à la deuxième éd. de) *Corps spirituel et Terre céleste — De l'Iran Mazdéen à l'Iran Shi'ite*, Paris, Buchet/Chastel, 1979^a, p. 9).

para uma contemplação noética, ou para uma radical experiência espiritual²⁸⁰.

Destas considerações deve ficar claro que não é em termos históricos de influência, nem em termos racionais discursivos de comparação formal, nem sequer em termos de vivência subjectiva, que se situam as condições para uma abordagem dos símbolos que explicitam a experiência interior e a vida monástica²⁸¹. Pode acrescentar-se que a partir daquele requisito de uma dialéctica interior, que ultrapassa a discursividade racional em formas de intuição e unificação dos símbolos, se deve entender esta também como uma forma mediadora desse mesmo anúncio de imediato²⁸². Quer dizer que o símbolo da contemplação e a contemplação do símbolo não têm o mesmo porte, mas dúplice razão de ser: os símbolos que caracterizam a ascensão contemplativa são vividos pela poética do seu apelo e remetem para os arquétipos ideais, para as próprias experiências indizíveis em que se desvanece toda a simbolização; a contemplação simbólica representa-se nos modos da linguagem dos místicos, quando ela pretende

²⁸⁰ A contemplação noética, como visão intelectual, é mais do que a simples imaginação, mesmo numa acepção criativa. Santa Teresa refere-se-lhe como experiência mística e não como estratégia hermenêutica, alegorização moral, etc. cf. 6M, 9, 1 e segs.. A contemplação simbólica apela, assim, a faculdades superiores, ou níveis de consciência que transcendem a mera racionalidade formalmente determinada pela não-contraditoriedade. Cf. THOMAS MERTON, «Symbolism: Communication or Communion?», in: *Love and Living*, ed. cit., pp. 54 e segs..

²⁸¹ A maior parte da simbologia monástica e da via espiritual é de inspiração bíblica, sendo, entretanto, também assumida a imagética helenística (sobretudo neoplatónica) e havendo de se atender a contactos posteriores com as tradições judaica e árabe. Note-se, todavia que em certas correntes, porventura as mais puras, da linhagem monástica se tende para a própria *catarse em relação aos símbolos*, o que é visível não apenas na perspectiva iconográfica, mas também na crítica ao imaginário e às visões nos métodos de oração e de técnicas contemplativas. Veja-se, por exemplo, OUSPENSKY, *Théologie de l'Icone dans l'Église Orthodoxe*, Paris, Du Cerf, 1980; e cf. *supra*, refs. a EVAGRO PÔNTICO, e seu «Tratado de Oração», n. 209.

²⁸² O símbolo cumpre uma função de transformador do arquétipo intelectual e intuitivo imediato em formas de mediação indefinidamente prorrogáveis numa pedagogia espiritual. Este procedimento era abundantemente praticado na linguagem mística esotérica da tradição sufi, antecipando o «trobar clus» do trovadorismo, e propondo uma exegese por descoberta espiritual. Constituindo em si mesma um exercício e uma prova de incoativa realização espiritual, é o que se chama *ta' wil*, ou *exegese espiritual*, (cf. H. CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, pp. 37 e segs.). Cf. Émile DERMENGHEM, «Prologue» a Ibn AL-FARIDH, *Al-Khamriya*, Paris, ed. Véga, 1981. Sobre idêntica prática nas correntes míticas, ou heterodoxas, do judaísmo, cf os estudos de G. VAJDA (*La teologia ascética de Bahya ibn Paquda*, trad. cast., Madrid/Barcelona, 1950; *Juda ben Nissim ibn Malka, philosophie juif marocain*, Paris, 1954; *Recherches sur la synthèse philosophico — kabbalistique de Samuel Ibn Motot*, Paris, 1960) sem esquecer G. SCHOLEM (*Ursprung und Anfänge der Kabbala*, Berlin, W. de Gruyter, 1962; *Les grands courants de la mystique juive*, trad.: M.-M. DAVY, Paris, Payot, 1968...). Seja sobretudo de ter em conta toda a literatura castelhana escrita em caracteres árabes (literatura 'aljamiada') e que constitui uma das fontes do esoterismo islâmico-cristão e um dos repositórios de simbolismo comum. Cf. Luce LÓPEZ-BARALT, «Santa Teresa de Jesús y el Islam», in: *Teresianum*, XII, (1982), 1-2, pp. 657 e 674 e n.

traduzir de forma pedagógica aquela experiência, e a medeia ao nível de um imaginário que, sendo embora infra-racional, corresponde a um nível de consciência simétrico, supra-racional²⁸³.

Da vivência do símbolo em Santa Teresa de Jesus pouco se saberá que não resulte antes dos símbolos utilizados pela Santa para traduzir a experiência contemplativa²⁸⁴. É neste sentido que se encontra a própria riqueza literária dos seus escritos, a proliferação imagética que usa formas da sensibilidade e da imaginação para traduzir de modo mais realista e acessível o que é já uma vida que culmina a inteligibilidade e a afectividade, roçando a experiência «física» da espiritualidade e implicando, por isso, uma linguagem que parece até sexual e sensual²⁸⁵.

Se as experiências em si mesmas são, na sua imediatez, indizíveis, Santa Teresa nunca perdeu de vista a razão de ser de as tentar descrever, baseada no intuito pedagógico e no sentido de uma poética caritativa²⁸⁶. Porém, nesta tentativa de descrever simbolicamente o que se viveu existe um imenso risco, dada a ambiguidade que se vem a estabelecer entre o necessário nível espiritual de compreensão, e o habitual nível de referência da leitura psicológica, sensitiva e até pré-racional, de um certo emocionalismo vulgar do leitor²⁸⁷. Santa Teresa de Jesus tinha consciência desta dificuldade, e constantemente, ao utilizar símbolos, mais do que ao descrever conceptualmente experiências, adverte contra o risco de se pretender entender tais expressões simbólicas a um nível de tradução alegórico e redutor²⁸⁸. Não que esses símbolos exijam a fuga ao sentido literal, mas, pelo

²⁸³ A razão e a inteligência são níveis complementares, correspondentes inversos à percepção e à imaginação, dentro da escala do conhecimento graduado segundo Platão. Ficou paradigmático neste pensador o recurso ao sensível e ao imagético para traduzir níveis transcendentais. Entre outros, cf. Aloys de MARIGNAC, *Imagination et Dialectique — Essai sur l'expression du spirituel par l'Image dans les Dialogues de Platon*, Paris, Belles-Lettres, 1951; Pierre-Maxime SCHUHL, *Le merveilleux, la pensée et l'action*, Paris, Flammarion, 1952.

²⁸⁴ Cf. E. Allison PEERS, *Studies of Spanish Mystics*, London, 1927, vol. I, pp. 17 e segs..

²⁸⁵ Sobretudo no que respeita ao desposório e ao matrimónio espiritual. Porém Santa Teresa especifica o diferente sentido dessas imagens a outro nível: 7M, 1, 1 e segs..

²⁸⁶ Cf. C, Pról., 3S: «Sé que no falta el amor y deseo en mí para ayudar en lo que yo pudiese a que las almas de mis hermanas vayan muy adelante en el servicio del Señor, y este amor junto con los años y experiencia que tengo de algunos monesterios, podrá ser provecho (...) No diré cosa que en mí, u por verla en otras, no las tenga por experiencia».

²⁸⁷ Esta parece ser a maior dificuldade em relação à mensagem espiritual do Carmelo reformado de Santa Teresa, como também de S. João da Cruz. Note-se como a Santa acede a escrever essas experiências por obediência, tendo em conta uma estrita pedagogia de santificação, e interroga-se quanto à vantagem de tal descrição: «Pareceros ha que de qué sirve tratar de estas mercedes interiores y dar a entender cómo son, si es esto verdad, como lo es. Yo no lo sé, preguntese a quien me lo manda escribir, (...)» (3M, 2, 11).

²⁸⁸ Cf. 6M, 8, 2 e segs.; *ibid.*, 9, 1 e segs.. Também, V, 38, 1 e segs..

contrário, a realização dessa sua 'letra' numa encarnação espiritual, num caminho de oração e de recolhimento interior²⁸⁹.

É por o símbolo ser utilizado essencialmente nesta sua dimensão técnica, ou prática, literal que Santa Teresa o refere no seu propósito pedagógico e, sobretudo, numa dimensão ascética como estímulo para o caminho espiritual²⁹⁰. Mas, se a linguagem simbólica parece assim antecipar em termos de imagem o que, afinal, transcende toda a imagem, é ainda para marcar, inversamente, uma transfiguração do próprio aquém da imagem, no além da atitude contemplativa, salvaguardando a imagem, não apenas como encarnação do Espírito, mas como letra que não é 'letra morta', recuperando, como corpo ressurrecto, a imagem transfigurada no seio da própria visão²⁹¹.

Independentemente, pois, do esclarecimento mais alongado da questão hermenêutica a propósito de uma linguagem simbólica, pode antes encarar-se em Santa Teresa de Jesus o vector pedagógico ascético-místico do uso dessa contemplação simbólica. Mas o que fundamenta o acerto dessa pedagogia é o prévio conhecimento antropológico da estrutura da alma humana, das suas diversas funções e graus de exercício, tendo em conta o que se poderia dizer uma razão sensível, uma razão do coração, ou uma medida objectiva dos graus e do desenvolvimento desse caminho orante para Deus²⁹².

É por isso que, mais do que referir em termos comparativos o paralelismo dos modos simbólicos da tradição sufi e islâmica em relação aos textos de Santa Teresa de Jesus, importa, outrossim, sublinhar o carácter técnico e o sentido prático do uso dos próprios símbolos, em analogia também com as técnicas e exercícios espirituais da tradição sufi, como ainda comparável ao hassidismo e a algumas

²⁸⁹ O sentido literal é até o mais radical, porque transposto de uma ordem perceptiva extrínseca, e correspondente então ao nível da pura objectividade simbólica da intuição intelectual. Cf. H. CORBIN, «Pour une charte de l'Imaginal» in: ed. cit., p. 13.

²⁹⁰ «Lo que puedo decir con verdad es que cuando yo no tenía ni aún sabía por experiencia ni pensava saberlo en mi vida (...) cuando leía en los libros de estas mercedes y consuelos que hace el Señor a las almas que le sirven, me le dava grandísimo y era motivo para que mi alma diese grandes alabanzas a Dios» (3M, 2, 11). É esta atitude que se irá manter como razão para a descrição simbólica das suas próprias experiências espirituais.

²⁹¹ Cf. ainda H. CORBIN, «Pour une charte de l'Imaginal», ed. cit., p. 13: «Au simple lecteur exotérique, ce qui apparaît comme le sens vrai, c'est le récit littéral. Ce qu'on lui propose comme sens spirituel lui apparaît comme sens métaphorique, comme «allégorie» qu'il confond avec symbole. Pour l'ésotériste, c'est l'inverse: le soi-disant sens littéral n'est en fait qu'une métaphore (...)» (sublinhado nosso).

²⁹² Cf. *supra* n. 228. Vejam-se ainda os estudos de L. REYPPENS, S. J., art. «Âme (Structure)», in: DS, t. I, cols. 433-469; J. MARTAIN, *Distinguer pour unir — ou les degrés du savoir*, Bruges, Desclée de Brouwer, 1963.

técnicas do *yoga*²⁹³. Mostra-se, portanto, a originalidade do caminho teresiano se se tiver em conta o estatuto do símbolo como uma forma de realização da consciência, uma estrutura técnica da oração, e ainda como forma visionária e revelacional, que, dir-se-ia profética ou providencialmente, advém como linguagem rigorosa, para se exprimir o que pareceria inenarrável²⁹⁴.

É neste ponto que se deve fazer apelo a um aspecto biográfico da vida de Santa Teresa que permite, pelo menos parcialmente, revelar o uso dos símbolos na vida contemplativa e o ulterior significado de uma pedagogia da imagem²⁹⁵. Trata-se da *experiência estética* na vida de Santa Teresa, de que se podem recolher testemunhos em certas observações a propósito de momentos da vida religiosa perante imagens, a propósito de ícones, de pinturas, e, de um modo geral, em relação às obras de arte²⁹⁶.

Desde a conversão perante o 'Cristo chagado', até ao interesse, manifesto nas epístolas da Santa, pela aquisição e fornecimento de pinturas devotas para os diversos conventos e fundações, passando pelas experiências místicas perante estátuas de Santos e a própria encomenda a pintores da concretização de visões espirituais que a Santa tinha tido, — eis todo um conjunto de aspectos integradores da estética da imagem na pedagogia ascético-mística do símbolo²⁹⁷.

²⁹³ Quanto a um conspecto bibliográfico preliminar cf. *supra*, n. 228.

A propósito do carácter técnico da oração e da atenção que Santa Teresa presta às consequências psico-fisiológicas dos diversos graus contemplativos importa sublinhar a perspectiva de investigação a dever ser prosseguida segundo D. de PABLO MAROTO, «Oración Teresiana», in: *Ephemerides Carmeliticae*, XII, (1982) 1-2, p. 268: «*Técnicas psico-físicas y oración mística*»: «Había en España en tiempos de la Santa una escuela de aprendizaje para la oración mística o semi-mística? (...) Los libros de entonces exponían métodos para orar de muy diferentes maneras, como hemos visto, así como ahora existen manuales para el ejercicio del yoga o la meditación transcendental en privado o en escuelas apropiadas».

²⁹⁴ Como já se sabe várias imagens surgiram a Santa Teresa por revelação ou contemplação simbólica: 1M, 1, 1;

²⁹⁵ Cf. D. de PABLO MAROTO, «Oración teresiana», in: *Ephemerides Carmeliticae*, XII (1982), 1-2, p. 278: «[La Santa] comienza usando una simbología sencilla, muy popular, pero muy plástica y eficaz: el agua con que se riega el huerto de nuestra alma, más bien, *la modalidad del riego*», (sublinhado nosso).

²⁹⁶ Para este assunto, cf. Michel FLORISOONE, *Esthétique et Mystique d'après Sainte Thérèse d'Avila et Saint Jean de la Croix*, ed. cit., pp. 15-86; também A. ROVEDA, *Fray Luis de Leon y Santa Teresa de Jesus — Dos verbos y una misma oración*, Buenos Aires, Ateneo ed., 1951; e docum. fotográfica de Yvonne CHEVALIER, «Dans la clôture des carmels d'Espagne», in: M. AUCLAIR, ed. e trad. de SAINTE THÉRÈSE D'AVILA, *Le Livre des Fondations*, (ed. Études Carmelitaines), Paris, Desclée de Brouwer, 1952, pp. 220 e segs..

²⁹⁷ Cf. V, 9, 1: «Acaecióme que entrando un día en el oratorio, vi una imagen que habían traído allí a guardar, que se había buscado para cierta fiesta que se hacía en casa. Era de Cristo muy llagado, y tan devota, que en mirándola, toda me turbó de verle tal, porque representava bien lo que pasó por nosotros. Fue tanto lo que sentí de lo mal que había agraecido aquellas llagas, que el corazón me parece se me partía, y arrojéme cabe El con

Se, do ponto de vista do aprendizado ascético, tipificado no encontro com S. Pedro de Alcântara, se exigia a total pobreza, prescindindo de imagens, quer físicas, quer psíquicas, como suporte da oração e da vida conventual, no entanto, é a regra de amor inspirada pelo próprio Cristo que vai exigir a Santa Teresa uma mais subtil e profunda ascese em relação a esta mesma ascese²⁹⁸. E é a partir de um ensinamento de amor que Santa Teresa irá utilizar e recomendar o uso de imagens pintadas, vividas como degraus para uma ascensão, como formas de potenciar a devoção, criando-lhe também o quadro emocional e afectivo para uma compreensão integral²⁹⁹.

Não é a sensibilidade de Santa Teresa, no seu tempo, moldada por uma estética convencional, mas de uma exigência de beleza e de perfeição para que, pela emoção estética, a alma se pudesse converter a uma experiência mística³⁰⁰. E é assim que na Espanha de Velasquez, de Greco e de Luis de Morales, ou de outros pintores populares a quem Santa Teresa encomendava obras, se define a ambiência espiritual de um saber místico, também da linguagem das formas, das cores e das sensações, de acordo com a experiência carmelita da Santa de Ávila e também de S. João da Cruz³⁰¹.

grandísimo derramamiento de lágrimas, (...)» — Esta é a descrição impressionante daquela emoção estético-mística de Santa Teresa perante o *Ecce Homo* do Carmelo da Encarnação de Ávila. Cf. ainda Michel FLORISOONE, *Esthétique et Mystique...*, ed. cit., pp. 70 e segs., *Ibid.* p. 66: «D'après Rivera, ce petit tableau que la Sainte portait toujours sur elle, était d'une ravissante beauté, et le P. Gratien nous confirme bien que Thérèse fit peindre une de ses visions, un Christ ressuscité, «très beau, avec une couronne d'épines et des plaies», et qu'elle le lui offrit (...)».

²⁹⁸ Cf. *supra* n. 161. Veja-se também Michel FLORISOONE, *Esthétique et Mystique*, pp. 82 e segs., onde se refere a legendária intervenção de São Pedro de Alcântara nos critérios de pobreza da construção dos conventos. Mas Santa Teresa introduziu também o seu sentido de harmonia, sem o supérfluo, mas agradável para o espírito: «Beau et convenable: se pourrait être la devise de Sainte Thérèse constructeur et décorateur d'église, en sachant que la convenance est dirigée par l'esprit et que la beauté est l'expression de sa contemplation dans une matière soumise à la pensée (...)» (*Ibid.*, p. 85).

²⁹⁹ «On ne s'étonnera donc pas que Sainte Thérèse ait recommandé l'usage d'images pour l'oraison ou pour certains moments de la vie pieuse; il s'agit cette fois d'utilisation personnelle en dehors du cadre de la communauté» (Michel FLORISOONE, *op. cit.*, p. 73). Cf. C, 26,9: «Lo que podéis hacer para ayuda de esto: procurad traer una imagen, u retrato de este Señor que sea a vuestro gusto; no para traerle en el seno y nunca le mirar, sino para hablar muchas veces con El (...)». Cf. ainda P. BRUNO DE JÉSUS-MARIE, «A Propos de l'étude qui va suivre» («La controverse de la contemplation acquise» par R. DALBIEZ), in: *Technique et Contemplation*, ('Les Études Carmélitaines'), ed. cit., pp. 78-80.

³⁰⁰ É verdadeiramente uma beleza inspirada pela experiência mística: «Tan imprimida queda aquella majestad y hermosura que no hay poderlo olvidar, si no es cuando quiere el Señor» (V, 28, 9) cf. também 6M, 4 *et passim*. Cf. Michel FLORISOONE, *ibid.*, pp. 85-86.

³⁰¹ Cf. *supra* ns. 168, 297; cf. Michel FLORISOONE, *Esthétique et Mystique...*, pp. 37 e segs. Santa Teresa não se refere especificamente a estes pintores, mas é de toda a probabilidade que tenha apreciado algumas das pinturas desta nova escola castelhana.

Contrapontando à heróica exigência monástica de erradicação de toda e qualquer imagem ou visão durante a oração, Santa Teresa torna o convento uma espécie de laboratório de interioridade, fazendo dos altares e dos retábulos o horizonte já de si interiorizado e visionário do que se poderia considerar uma oração objectivada³⁰². Este o sentido do realismo psicológico e estético da vida orante e do uso experimental da imagem como memória de um caminho de exercício interior³⁰³.

Porém, para além destas referências aos símbolos na vida contemplativa de Santa Teresa existem as concretizações que a própria Santa escolheu, do ponto de vista de uma pedagogia simbólica, para manifestar os diferentes graus da vida orante, e tentar exprimir antecipadamente esse percurso³⁰⁴. Não se pode considerar que haja tanto uma idealização neste sentido projectivo, mas ainda o carácter inspirado, receptivo, que se torna óbvio a partir de algumas imagens a propósito das quais Santa Teresa diz terem-lhe advindo, em estados de oração e de contemplação, como símbolos que deveriam ser usados para resolver o intuito de uma explicitação da vida interior³⁰⁵.

³⁰² «(...) elle [Saint Thérèse] avait lu dans certains livres écrits par les Illuminés sur l'oraison que l'humanité de Jésus-Christ était, au même titre que toute image corporelle, un empêchement et un obstacle à la parfaite contemplation; mais Sainte Thérèse est tirée de cette erreur par les personnes qui lui ont été envoyées et par le Christ lui-même. Depuis lors, elle ne cesse d'insister sur la nécessité du culte de la Sainte Humanité et conséquemment sur l'utilité des images. S'y opposer, c'est nier le mystère de l'Incarnation, c'est nier la Présence Réelle, et c'est tomber dans l'hérésie protestante» (Michel FLORISOONE, *ibid.*, p. 74; sublinhado nosso). Cf. *infra*, n. 326. A propósito da humanidade de Cristo na contemplação mística Santa Teresa invoca mesmo antecedentes de experiência de santidade que abonam a sua. Depois de se referir ao cristocentrismo afectivo em S. Paulo, a Mestra de Ávila declara (V, 22, 7): «Yo he mirado con cuidado, después que esto he entendido de algunos santos, grandes contemplativos, y no ivan por otro camino: San Francisco da muestra de ello en las llagas, Sant Antonio de Padua el Niño, san Bernardo se deleitava en la Humanidad, S. Catalina de Sena. otros muchos (...).» Ainda V, 28.

³⁰³ Sobre este uso da imagem como memória, ou modo de retorno a si próprio, veja-se o sentido da *purificação da memória* em S. JOÃO DA CRUZ, *Subida del Monte Carmelo*, 3, 4, 2 e 3, 5, 3. Cf. ainda, 6M, 9, 3 e segs., sobre as visões ou imagens gravadas na memória.

³⁰⁴ Segundo o levantamento recente de D. PABLO MAROTO, «Oración Teresiana. Balance y nuevas perspectivas»; in: *Ephemerides Carmeliticae*, XII, (1982), 1-2, p. 269: «No estaría mal tampoco una indagación sobre el origen de los símbolos empleados para describir la oración y sus grados: el agua, el castillo, el gusano de seda, el ajedrez, las dos fuentes o pilones, el camino, etc.. Libros de caballerías, literatura religiosa, lenguaje o sabiduría del pueblo, ingenio propio, revelación de Dios, lenguaje común a los espirituales de su tiempo». Essa investigação foi em parte realizada no supracitado estudo de LUCE LÓPEZ-BARALT, «Santa Teresa de Jesús y el Islam — Los símbolos místicos...», in: *Ibid.*, pp. 629-678.

³⁰⁵ Cf. *supra*, n. 237. O P. Diego de Yepes admite que a imagem das 'Moradas' é produto de inspiração divina. Porém desde Miguel de UNAMUNO (1909) que se pretendia ver num torreão fortificado, existente em Ávila, o dado positivo e histórico da motivação literária de Santa Teresa. Nesta perspectiva, substituindo o referencial histórico pelo castelo da Mota de Medina

É assim que o símbolo das «Moradas» é descrito por Santa Teresa a partir de uma visão interior, e, do mesmo modo, a referência ao «horto da alma» e ao seu diverso significado na simbolização da oração, bem como a imagem da «escada» e dos graus da vida orante são compreensíveis a partir do acerto intuitivo de uma imaginação criativa, e não do arbítrio idealizante de uma construção mental de estatuto alegórico ou do mero associacionismo passivo da imaginação³⁰⁶.

Sem se pretender um inventário exaustivo das imagens que constituem a linguagem simbólica da vida mística segundo Santa Teresa, pode, entretanto, reconhecer-se através de algumas delas uma tipologia, ou uma estruturação, cujo significado não deve ser reduzido em termos doutrinários, mas antes remetido à própria experiência da leitura e do exercício vivencial desses símbolos³⁰⁷. De facto, entre símbolo e símbolo não há uma sintaxe de coerência lógica linear, antes se podendo afirmar a universalidade e o carácter integrativo de cada símbolo em relação a todos os demais³⁰⁸. Dir-se-ia ser isso significativo da intensidade máxima da experiência interior e de um aprofundamento psicológico que transforma a lógica da finitude, e da relação da parte e do todo, na lógica da infinitude e de um «tudo está em tudo»³⁰⁹.

del Campo, cf. Trucman DICKEN em «The Imagery of the Interior Castle and its Implications» in: *Ephemerides Carmeliticae*, XXI (1970), pp. 198-218, onde se retoma a mesma orientação historicista.

³⁰⁶ 1M, 1, 1; V, 11, 7 e segs.; 6M, 4, 6 ... Poder-se-ia afirmar o mesmo que H. CORBIN diz sobre a *imaginação teofânica* e da *criatividade do coração* a propósito da tradição sufi: «L'exégèse symbolique, instaurant les typifications, est donc créatrice en ce sens qu'elle transmue les choses en symboles, en Images-types, et les fait exister à un autre plan de l'être (...)» (*L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn'Arabi*, ed. cit., p. 187).

³⁰⁷ Vivência interior, mas também estética, como forma de pedagogia espiritual: «Le ton d'insistance et parfois même d'impatience qui se dégage de ses lettres sur la nécessité de l'oeuvre d'art et sur son rôle indispensable d'excitation de la dévotion, sans doute est-il un reflet de l'obéissance ardente de sainte Thérèse aux recommandations du Christ lui-même» (M. FLORISOONE, *Esthétique et Mystique*, p. 63).

³⁰⁸ Mais do que a metáfora, a imagem ou a alegoria, o símbolo representa o universo do signo potenciado. Para a 'lógica' do símbolo cf. C. H. do C. SILVA, «Da natureza anfíbológica do Símbolo — A propósito do tema «Mito, símbolo e razão»», in: *Didaskalia*, XII (1981), pp. 45-65.

³⁰⁹ Em Santa Teresa é a própria radicalidade da experiência religiosa que permite esta lógica de abertura e envolvimento na coincidência do máximo e do mínimo. Cf. *supra*, n. 240 quando se referia a «apertura» e a «anchura», como dialéctica da oração. Escutem-se as seguintes palavras de HATZFELD, (*Santa Teresa of Avila*, N. Y., Twayne Pubs. Inc., 1969, p. 61): «It is as though, at the beginning of the baroque age, Santa Teresa were attempting something like a mirror technique, something like a theater within a theater, a picture within a picture. A great symbol develops a new imagery and this imagery proliferates into almost numberless new metaphors. The frame almost cannot contain this plethora of imagination. The complexity is, however, exactly what fascinates the reader; he forgets his temptation to bring into

A estrutura da linguagem simbólica é, pois, uma estruturação a ter de se fazer, nunca representável, mas apenas indicativa a título *funcional*, como um percurso cujo mapa se altere à medida que vai sendo percorrido, ou cujo mapa resulta, do ponto de vista do conhecimento representativo, na aparente incongruência e situação paradoxal de indefinidos itinerários³¹⁰.

É assim que a partir da imagem fundamental da «morada», do seu eco bíblico e da sua ancestral persistência, como mitema do espaço e do seu símbolo em termos de centro e de periferia, se articula o carácter temporal, gradual, da «escada», na rigorosa ambiguidade de não se saber se se sobe ou se se desce³¹¹. Se este quadro espacio-temporal do imaginário remete à condição simbólica do iterativo, do modelo da repetição e das séries, outrossim, a imagem objec-

the fulness and is carried on by an imagistic creativity which at the same time both clarifies the most mysterious of all the human experiences and shows the way to sanctity». (Sublinhados nossos).

³¹⁰ O símbolo 'não diz, nem silencia, mas indica' e resta ser realizado de acordo com o nível de consciência a que induz. Sobre este tema cf. *supra*, n. 308.

³¹¹ As *Moradas del castillo interior* referem-se naturalmente a partir de *Jn.*, 14: 2, ou do *Apoc.* 21: 10-23. Porém encontram o seu correlato no texto árabe anónimo de *Nawādir* e anteriormente ainda (séc. IX) no *Maqāmāt-al-qūlub* (*Moradas dos Corações*), como o mostra Luce LÓPEZ-BARALT («Santa Teresa de Jesus y el Islam» in: ed. *supra*). Veja-se, ainda, Robert RICARD, «Le symbolisme du 'Château intérieur' chez Sainte Thérèse», in: *Bulletin Hispanique*, LXVII (1975), pp. 25-41 e V. G. DE LA CONCHA, *El arte literario de Santa Teresa*, Barcelona, Ariel, 1978.

Este símbolo é praticamente universal desde as mais antigas tradições mítico-religiosas até ao imaginário literário e emocional recente. De facto, seja o espaços agrado, por oposição ao profano, como lugar do *Templo*, ou da 'Casa de Deus', ou Morada por excelência, seja o análogo entre a casa e o homem, na correspondência imaginária das partes daquela com a constituição anatómica e psico-fisiológica deste, o que se encontra é o mesmo 'mitema' de 'separação', 'clausura', ou 'protecção', 'intimidade', e ainda 'realização interior'.

Sendo impossível aqui qualquer desenvolvimento do tema, bastará remeter de Mircea ÉLIADE (numerosos textos sobre o assunto, cf. *Traité d'histoire des Religions*, Paris, Payot, 1964 reed., pp. 310 e segs.: «L'Espace sacré: Temple, Palais, «Centre du Monde»»), de C. G. JUNG, (*Psychologie und Alchemie*, Zürich, Rascher V., 1951); Cl. LÉVI-STRAUSS (*Mythologiques*, 4 ts., Paris, Plon, 1971) e de H. CORBIN (*Temple et Contemplation*, ed. cit., pp. 197 e segs.: «La configuration du Temple de la Ka'ba comme secret de la vie spirituelle»; pp. 285 e segs.: «L'Imago Templi...»; com referências à literatura cavaleiresca, templária e ao tema da *Nova Hierosolyma*), a G. BACHELARD (*La poétique de l'espace*, Paris, P.U.F., 1967^o, pp. 23 e segs.: «La maison, de la cave au grenier, le sens de la hutte»; e, pp. 51-78: «Maisons et univers») e a G. DURAND (*Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, Plon, 1969).

Independentemente da ligação da 'casa' com o simbolismo materno, telúrico, ou na significação do 'estar', pode também relacionar-se aquela imagem mítica com uma dimensão celestial, heróica e ascensional—seja a da Árvore Cósmica, Árvore da Vida, seja a do Centro ou Eixo do Mundo, seja ainda de modo mais manifesto a Montanha Sagrada, a torre celeste (ainda Castelo, palácio, pagode, coluna ou poste totémico, etc.)—o que implica a dimensão essencial ou de 'ser'. Para alguns índices sobre esta simbologia, cf. J. CHEVALIER (dir.), *Dictionnaire des Symboles*, Paris, Robert Laffont, 1969; J. COOPER, *An Illustrated Encyclopaedia of Traditional Symbols*, London, Thomas and Hudson, 1978.

A passagem do ciclo mítico desta imagem para uma função espiritual da mesma dá-se pela destrição entre as significações 'exteriores' da casa e o *sentido interior* como símbolo de realização do próprio Homem. Na iconografia da arte budista, nos *stupas*, como também no

tivante da alma concede-lhe o princípio axiológico valorativo ou qualificativo do real³¹².

Extremo-Oriente, nos *pagodes*, mantém-se este algoritmo e esta função simbólica. Cf., por exemplo, Anagarika GOVINDA, *Psychocosmic Symbolism of the Buddhist Stupa*, Berkeley, Dharma Publishings, 1970; Cf. também H. CORBIN, *L'homme de lumière dans le soufisme iranien*, ed. cit., p. 66 (a propósito dos *zigurates* da Babilónia com 7 andares, tipificando os 7 céus, ou 7 níveis de elevação da consciência). É este o sentido que frequentemente ainda se encontra em parábolas e referências evangélicas e que persiste na tradição cristã medieval, quer na iconografia simbólica do templo, quer na literatura ascético-mística. Cf. Gerard de CHAMPEAUX e D. Sébastien STERCKX, O. S. B., *Introduction au Monde des Symboles*, Yonne, La-pierre-qui-vire, 1966, pp. 113 e segs.: «Temple et cosmos». Cf. M.-M. DAVY, *Initiation a la symbolique romane (XII^e siècle)*, Paris, Flammarion, 1977.

No artigo de Luce LÓPEZ-BARALT, este autor enumera alguns antecedentes do uso da imagem do castelo, ou do palácio, no âmbito da literatura ascético-mística medieval: S. BERNARDO, *Serm.* 82, PL, 183, col. 417; J. GERSON, (*Sermon pour la Pentecôte: Mansionem*); HUGO DE S. VICTOR, (*De arca Noe moralis*); M. ECKHART, e ainda faz referência ao alegorismo do 'castelo' (*bürgelin, chateau*) em associação à lírica sacra em devoções marianas: 'Casa de David', 'Torre de Marfim', etc.. Saliente-se a menção a autores portugueses: SANTO ANTÓNIO DE LISBOA, (*Serm. in Ressur.* ed. Locatelli, p. 856; ed. crít. t. III, p. 315; trad. A. P. REMA, «Obras Completas», Lisboa, Restauração, 1970, t. III, p. 310: «O palácio é uma casa; todavia, nem todas as casas se podem chamar palácio. O palácio é uma casa forte, alta e real. Se por casa devemos entender consciência, com razão por palácio se entende a segurança da consciência.(...)»; ainda Frei PAIO DE COIMBRA, o anónimo do 'Boosco Deleitoso', e, sobretudo DOM DUARTE, *Leal Conselheiro*, cap. LXXXI, ed. João Morais Barbosa, Lisboa, Impr. Nacional-C. da Moeda, 1982, pp. 356 e segs.: «Das casas de nosso coração, e como lhe devem ser apropriados certos fins». Deve-se a Mário MARTINS (*Alegorias, símbolos e exemplos morais da literatura medieval portuguesa*, Lisboa, Brotéria, 1975, pp. 76 e segs.) o levantamento de muitos destes elementos da tradição literária medieval que constituem antecedentes do simbolismo da mística quinhentista. Veja-se, especial incidência sobre o binário: 'Cidade de Deus' (Jerusalém Celeste), também como metáfora da alma do justo, e 'Cidade do Mal' (Babilónia) alegorizando o Inferno, ou as diversas mansões de tormento (*Ibid.*, pp. 78-79 et *passim*).

Recorde-se ainda A. DANTE, *Inf.* IV, 106: «nobile castello/sette volte cerchiato d'altre mura», que foi justamente sublinhado por ASÍN PALACIOS, quando aproximou esta escatologia de antecedentes islâmicos e do simbolismo do castelo concêntrico.

Porém, é a JUAN DE LOS ANGELES, a DIEGO DE ESTELLA e a outros espirituais castelhanos que se ficou devendo antecedentes mais imediatos do símbolo teresiano. Ainda segundo informação que Luce LÓPEZ-BARALT, *ibid.*, p. 673 e n. 77 recolhe de um estudo inédito do Prof. Francisco MARQUEZ VILLANUEVA, «El simbolismo del castillo interior: sentido y génesis» (Chicago, 1974), poderia apontar-se paralelismo simbólico à imagem teresiana de um tratado de anatomia humana do Dr. LOBERA: *Remedio de cuerpos humanos y silva de experiencias* (1542), em que é usada a alegoria de uma torre fortificada análoga ao 'Castillo' da Santa. Segundo Gaston ÉTCHEGOGYEN, *L'Amour divin, Essai sur les sources de Sainte Thérèse*, Bordeaux-Paris, Féret eds., 1923, seria em Francisco de OSUNA e em Bernardino de LAREDO que se poderia detectar a mais directa inspiração de Santa Teresa: Veja-se Fr. de OSUNA, *Tercer Abec. Espir.*, 4, 3 ed. cit., pp. 200-202: «De como has de guardar el corazón a manera de castillo»; e Bernardino LAREDO, *Subida del Monte Sión*, in: ed. cit., pp. 270-4; (modelo da 'civitas sancta').

Todavia, independentemente, de muitas outras aproximações paralelos ou antecedentes, o símbolo das Moradas deve melhor aproximar-se daquela prática oriental de representação da complexidade do Homem, pelas várias partes da casa, como também do carro, etc. A mediação árabe desta simbologia é, pois, quase certa, como defende Luce LÓPEZ BARALT, *ibid.*, pp. 674 e segs.. Cf. ainda *supracitada* n. 282 (e ainda a n. 149) a propósito também da tradição judaica dos *Hejalot* («palácios» ou «templos») em que persiste a simbologia septenária; Sete aposentos representando ainda os sete céus. Cf. Gershom SHOLEM, *Major Trends in Jewish Mysticism*, N. Y., Scholken Books, 1941.

³¹² Mais do que o número das moradas o que importa é a *progressão* valorativa que se estabelece no sentido da periferia para o centro: na linguagem de D. DUARTE (*Leal Conselheiro*, LXXXI, ed. cit., p. 356) é o movimento da exterioridade das *cámaras* públicas, ou ainda de

De facto, é através do símbolo do «bicho-da-seda», ou da lagarta, e da sua metamorfose após o encapsulamento no casulo, ora em «pomba do espírito», ora na borboleta que se deixa atrair pela chama do Espírito para nela fenecer —, que se encontra o centro referencial e a medida da sua periferia, a delimitação cíclica dos graus de um processo de transformação e, sobretudo, a indirecta referência ao hiato de tempo, de espaço, ou de ser, que se vê representado pelo casulo³¹³.

E enquanto em S. João da Cruz se concede particular atenção a estes hiatos, sob a forma das 'noites' da purificação, como estados infusos na alma, em Santa Teresa de Jesus o ciclo dialéctico do símbolo, a sua concretização na imagem metamórfica e a metáfora escalonar do seu tempo encontram-se conciliadas na alegorização dos diversos níveis do desenvolvimento da consciência, do tratamento interior nesse casulo, que é simbolizado pelo jardim³¹⁴. Tal jardim, concebido como a representação da alma, desde os arquétipos do Paraíso, até às formas concretas da concretização do jardim oriental, é o lugar psicológico do auto-conhecimento, da progressiva interio-

vestir, para o «oratório, em que os senhores soos algumas vezes cadadia he bem de see apartarem para rezar, leer por boos livros, e pensar em virtuosos cuidados». Outra *progressão hierárquica* semelhante é a do texto *Nawādir* em que se converte do castelo de pedra, de ferro, até ao de prata e, finalmente, ao de ouro.

A interiorização é sobretudo marcada pela própria ideia de *concentricidade* das sete moradas. Cf. ainda Luce LÓPEZ-BARALT, *ibid.*, p. 656, n. 38 e vide Peter CHELKOWSKI, (ed.), *Mirror of the Invisible World. Tales from the Khawseh of Nizami*, N. Y., The Metropolitan. Mus. of Art, 1975, pp. 113 e segs..

³¹³ Nesta imagem está dada a relação dinâmica da metamorfose, operada por quem assim se recolhe no seu íntimo e se deixa atrair pela voz de Deus. Também este símbolo do bicho-da-seda, e das metamorfoses, é conhecido da tradição que precede a literatura mística quinhentista. Porém, segundo G. ETCHEGOYEN, *L'amour divin...* p. 341 e segs. a metáfora do bicho-da-seda seria antes habitual na tradição muçulmana, e não preferemente na literatura castelhana. Cf. F. OSUNA, *Tercer Abec. Espir.*, 16, 6, ed. cit., p. 470; FR. LUIS DE GRANADA, *Introducción al símbolo de la fe*, I, 21; e, veja-se ainda o motivo em DANTE, *Purgat.* X, v. 124. Cf. J. CASTELLANO CERVERA, «Lectura de un símbolo teresiano — La metamorfosis del gusano de seda en mariposica como ejemplo de una teología simbólica», in: *Rev. de Espir.*, 41 (1982), pp. 531-566.

³¹⁴ Cf. *supra*, ns. 232 e 311. Vide, 5M, 2, 3 e segs.. «Entonces comienza a tener vida este gusano, cuando con la calor del Espíritu Santo se comienza a aprovechar del auxilio general que a todos nos da Dios, (...) (4) Pues crecido este gusano (...) comienza a labrar la seda y edificar la casa adonde ha de morir. Esta casa querría dar a entender aquí, que es Cristo. (5) (...) como lo es en esta oración de unión, labrándola nosotras... (6) Muera, muera este gusano, como lo hace en acabando de hacer para lo que fue criado, (...) (7) Yo os digo de verdad que la mesma alma no se conoce a sí; porque mirad la diferencia que hay de un gusano feo a una mariposica blanca, que la mesma hay acá». A observação destas várias fases é feita de um modo minucioso, tendo sempre em conta o paralelo psicagógico, embora na economia da imagética teresiana o casulo não seja obstrutivo, como na lógica da caverna (cf. PLATÃO, *Rep.* VII, 514a e segs.), ou do encapsulamento na tradição clássica das metamorfoses da alma (cf. *φωχή* também com a acepção de 'borboleta'): «(...) veréis cómo vemos a Dios y nos vemos tan metidas en su grandeza, como lo está este gusanillo en este capucho» (5M, 2, 6).

rização, desde as árvores periféricas, até ao centro em que está plantada a «Árvore da Vida» e a Fonte da água espiritual³¹⁵.

³¹⁵ Sobre este símbolo cf. *supra*, n. 264 e também L. MASSIGNON, *L'âme de l'Iran*, Paris, 1951; J. CHEVALIER, *Dictionnaire des symboles, sub. nom.*, pp. 428-430; etc. São variadíssimas as relações desta imagética que une o telúrico, o vivo ou o vegetativo (Santa Teresa une a imagem da 'árvore da Vida' (Gen 3: 22; Gál 1: 3) à da do lapidário tradicional sob a forma do cristal puro, do 'castillo' com muros concêntricos, e ainda da pérola oriental; 1M, 2, 1) e o psicológico, seja sob a forma do 'Paraíso' (*Pardes*), como forma sensível da cosmogonia, quer como simbolização do mundo do ponto de vista das formas dos sentimentos, etc., tendo em conta a variedade, os perfumes, das espécies vegetais. Ao contrário do deserto, ou da selva impenetrável, o jardim representa a vida na sua harmonia, e é o simil da alma entre a impulsividade do corpo e a indiferença espiritual ou a radicalidade da sua noite. Os trabalhos de jardinagem, o Jardineiro, etc. — são os elementos analogáveis às fases de cultivo e florescimento da própria alma em paralelo à sua metamorfose. Cf. A. POPE, *A survey of Persian Art*, Oxford, Oxf. Univ. Press, 1939 (sobre o simbolismo concêntrico do jardim oriental).

A partir do *Pardes*, ou do *yannat* (ár. = «jardim ou paraíso»), a concepção oriental do jardim concretiza-se em especial no simbolismo concêntrico, como espelho da alma. Cf. L. MASSIGNON, *L'âme de l'Iran*, Paris, 1951, p. 97: «A côté du miroir d'eau, le maître du jardin était là dans un kiosque concentrant sa rêverie autour de ce miroir d'eau central. A la périphérie étaient des fleurs odorantes. Puis il y avait des arbres, de plus en plus serrés, de plus en plus grands, jusqu'au mur de l'enceinte. Il y a là une sorte de *symbole*; comme les arbres sont de plus en plus amenueisés, au fur et à mesure que l'on approche du centre, on les voit de moins en moins et l'on a de moins en moins envie de voir autour de soi; l'attention est toute tournée vers le centre, vers le miroir» (sublinhado nosso). Cf. também Id., «Il y a trois espèces de jardins, pour nos «intervalles», ici-bas, auxquelles correspondent les trois familles de langues: le jardin sémitique, ce n'est pas le jardin de l'intelligence (bien que ce ne soit pas celui des idiots; le jardin de l'intelligence, c'est Versailles (...)) Ce n'est pas non plus ce jardin chinois, le plus ancien du Monde, qui s'éparpille selon l'événement (...). Le jardin sémitique (...), le jardin babylonien c'est ce jardin (...) qui est déjà de l'Orient: le «paradis». Vous prenez un morceau de désert; vous élevez alentour quatre grands murs; vous ferez au milieu une source, et vous plantez de grands arbres en périphérie, des arbres de plus en plus petits en se rapprochant du centre, des herbes odoriférantes autour de la pièce d'eau. Vous n'avez pas besoin de regarder au dehors: tout est au centre, au fond du miroir sombre». (L. MASSIGNON, «Les langues sémitiques et le mode de recueillement qu'elles inspirent», in: *Technique et Contemplation*, (Études Carmelitaines'), Bruges, Desclée de Brouwer, 1949, pp. 46-47).

No simbolismo ocidental encontram-se também numerosos antecedentes clássicos e cristãos do jardim como imagem da interioridade. Veja-se a mediação bizantina do tema oriental, por exemplo, em Margareth THOMPSON (ed.), *Le jardin symbolique* (Texte grec tiré du Clarkianus XI), Paris, Belles Lettres, 1960, obra de meados do séc. XI e que desenvolve um vasto simbolismo das plantas ligando-as às virtudes da alma. Precedido pelo 'Paradiz espiritual' de João MOSCO (séc. VI) e por Nicetos STETHATOS, «Paraíso Espiritual» (séc. XI), entre outros, em textos pouco significativos do ponto de vista simbólico, no *Jardim espiritual* encontra-se já o modelo microcômico e psicológico da imagética do jardim, em especial atendendo às 12 plantas que simbolizam o zodíaco, e as outras 7 que indicam o sistema planetário, também em complexa alegoria astrológica.

Hortus animae, *Hortulus Rosarum*, *Hortus Caritatis*, *Boosco deleitoso*, *Orto do Esposo*, etc. são expressões de títulos famosos adentro nesta temática. O jardim da alma é bem conhecido na tradição árabe como aliás em antecedentes imediatos de Santa Teresa: Frei Luis de Granada, S. Pedro de Alcântara, Alonso de Orozco e Juan de los Angeles (cf. *apud*. Luce LÓPEZ-BARALT, «Santa Teresa de Jesús y el Islam», in: *ibid.*, p. 666 e n. 68).

É uma imagem bíblica retomada segunda a exegese simbólica habitual entre os escolásticos desde S. BERNARDO (*Sermo de Nativit. Virg. Marie*) e S. BOAVENTURA, *Collat. in Hexameron*, 17 — *De plantatione paradisi*. É curioso notar o esquematismo quaternário desse jardim oriental, de planta quadrada, com quatro caminhos convergentes em cruz no centro, que se retoma na figura bonaventuriana das quatro fontes desse paraíso interior (*Serm.* 117) e que, justamente, assinala a 'quarta morada' de Abu-l-Hasan-al-Nuri. A realização do paraíso na alma do justo, presente no simbolismo desta morada, que se retoma ainda em Francisco de

As diversas caracterizações que Santa Teresa faz desta regra e deste cuidado, que o hortelão deve ter em relação a esse jardim da alma que pertence ao Senhor, correspondem, como nas várias moradas concêntricas, a uma simbolização do espaço que tem a ver com a encarnação do ser, o sentido do próprio corpo, das técnicas ascéticas, e que se não pode reduzir a uma mera convenção retórica³¹⁶.

Mas, enfim, é na imagem «nupcial», como signo fundamental de anulamento da exterioridade e da interioridade, que se encontra o momento crítico inultrapassável na linguagem e na sua função de representar forçosamente outra coisa, que não a si mesma³¹⁷. A metáfora temporal, o símbolo espacial, a imagem ontológica, e a alegoria consciente, encontram-se reconduzidas a este 'sem tempo', 'sem espaço', 'sem densidade substante', e sem limite subjectivo, que é o signo em que a linguagem simbólica da mística se esgota a si mesma no toque místico-simbólico da linguagem³¹⁸.

OSUNA (*Terçer Abeced. Espir.*, ed. cit., p. 202), assinala ainda em Santa Teresa os 'quatro modos' de regar (cf. *supra*, n. 264) e a *quarta morada* — a que atinge, pela via do 'recogimiento', a passagem do adquirido ao infuso, ou ao pleno reconhecimento de si próprio. V, 11, 7; 4M, 1, 1 e segs. e 4M, 2, 2 (as duas pias e a fonte de água espiritual); cf. também S. JOÃO DA CRUZ, *Subida*, II, 15. *Vide* ainda 1M, 2, 3 sobre a Fonte e o Sol no âmagô da interioridade da Alma.

³¹⁶ Em Santa Teresa, como se pode esclarecer a partir de S. BERNARDO (*De diligendo Deo*, VIII, 23, 988...) existe uma progressão dos espaços: desde o *jardim* em que a alma trabalha segundo o ensinamento de Cristo; passando pelo *celeiro* em que, segundo os dons do Espírito Santo, se dá auxílio e exemplo ao próximo; até à *câmara nupcial* em que a alma se dispõe à união mística. Da 4.^a Morada, do 'recogimiento' e conversão interior, à 5.^a, em que se dispõem as graças recebidas (5M, 3, 8), e às últimas moradas da plena união, raptó e êxtase da alma (5M, 4, 3-4), eis um percurso que ultrapassa, numa topografia transcendente, a interiorização do jardim. Cf. M.-M. DAVY, *Initiation à la symbolique romane*, ed. cit., p. 76.

O sentido místico da *encarnação* nesta topografia espiritual pode ainda aproximar-se do simbolismo mariano. A Virgem comparável a um jardim «onde cresce a 'nobre flor' que é Jesus Cristo, rosa e lírio da divindade» (cf. Mário MARTINS, *Alegorias, símbolos e exemplos morais da literatura medieval portuguesa*, Lisboa, Brotéria, 1975, p. 289). Sobre a iconografia cristã inspirada no paraíso e na sua transformação espiritual cf. G. DE CHAMPEAUX, e D. Sébastien STERCCK, O.S.B., *Introduction au monde des symboles*, ed. cit., pp. 208 e segs.: «Le paradis»

³¹⁷ A progressão de espaços simbólicos da imagem do jardim à sua máxima interiorização, ou transcendência, conduz à intimidade do 'palácio', à ante-câmara nupcial e, enfim, à câmara nupcial. Da 4.^a morada à 7.^a há um caminho ascensional semelhante ao que no simbolismo islâmico se diz pelos jardins, cada vez mais interiores, da Alma (4.^o), do Coração (5.^o), do Espírito (6.^o) e da Essência (7.^o). Cf. *supra*, n. anterior e J. C. COOPER, *An Illustrated encyclopaedia of traditional symbols*, ed. cit., p. 72; H. CORBIN, *Temple et contemplation*, ed. cit., pp. 261 e segs.. Sobre a imagem nupcial cf. *supra*, n. 233 e 6M, 11, 8.

³¹⁸ A experiência mística no seu inefável é, entretanto, também a experiência do *dom da linguagem inspirada* que faz incarnar o mistério, e que dá sentido à Transcendência. Mais do que o silêncio dos quietistas, ou o agnosticismo dos que divorciam a razão de uma inteligência contemplativa, encontra-se em Santa Teresa o *entendimento inspirado*, dialógico entre a alma e Deus. Cf. 6M, 3, 12: «Otra manera hay como habla el Señor a el alma, que yo tengo para mí ser muy cierto de su parte, con alguna visión intelectual, (...). Es tan en lo íntimo del alma y parécele tan claro oír aquellas palabras con los oídos del alma a el mesmo Señor, y tan en secreto, que la mesma manera del entenderlas, con las operaciones que hace la mesma visión, asegura y da certidumbre no poder el demonio tener parte allí». Depois referindo-se a alguns

De facto, o símbolo da luz, ou a sua volta-face pela via apofática da *media nocte* mística, o símbolo da chama de amor, ou da câmara nupcial em que se dá a união mais íntima entre o amante e o Amado, reconduz do ponto mais alto da hierarquia simbólica à mais linear ascética da própria linguagem na sua condição de letra. Isto é, passa-se da hipertrofia da função da linguagem ao reconhecimento da própria linguagem a partir daquele estado já assumido por hipertrofia; e, assim, torna-se consequente o reconhecimento da linguagem como a do «Cântico dos Cânticos», como a de uma poética tornada já natural, nem tensa, nem projectiva, assumido o mistério no 'aqui' e no 'agora'³¹⁹.

Nesta acepção toca-se, finalmente, o próprio efeito da vida orante e da experiência interior de Santa Teresa do ponto de vista linguístico e pensante, da sua pedagogia e do seu fruto ascético. Com efeito, trata-se de reconhecer que a linguagem que se depara com o indizível torna-se, outrossim, indizivelmente dizível, fazendo com que a inefabilidade do Dom do Espírito se comunique também como a Graça de um dizer, o encontro da expressão poética e sempre criativa que denega o sentido atomístico, pretérito e finito da experiência mística³²⁰.

Se, de um ponto de vista cronológico e biográfico, se pode dizer que Santa Teresa teve primeiro certas experiências, e depois tentou comunicá-las, a *verdade* dessa expressão envolve uma *contemporaneidade* da experiência mística, o sentido de um tempo de meta-

efeitos destas locuções místicas, a Santa acrescenta: «(...) La tercera [razon], porque lo uno es como quien oye, y lo de la imaginación es como quien va compuniendo lo que él mesmo quiere que le digan poco a poco. La cuarta, porque las palabras son muy diferentes, y con una se comprende, mucho, lo que nuestro entendimiento no podría componer tan de presto. La quinta, porque junto con las palabras muchas veces, por un modo que yo no sabré decir, se da a entender mucho más de lo que ellas suenan sin palabras (...)» (*Ibid.*, 14-16, sublinhados nossos). De notar a consciência graduada e diferencial dos diversos níveis de significação e até do plano em que cada signo, diferente das palavras vulgares, é de si próprio compreensivo, isto é, verdadeiro símbolo Quanto à compreensão intuída e sem expressão verbal, ou visão intelectual, cf. 6M, 4, 9 *et passim*.

³¹⁹ Cf. H. CORBIN, «Pour une charte de l'imaginal», in: *Corps spirituel et terre céleste*, ed. cit., p. 13; C. SUARÈS, (ed.) *Le cantique des cantiques*, Lausanne, Mont. Blanc, 1969, Introd., p. 11 e segs. Cf. *supra*, n. 283.

³²⁰ Segundo J. BARUZI (*Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Paris, Alcan, 1924, p. 330) só no «mouvement de retour de la contemplation mystique» há a possibilidade de dizer o que, durante a fase de êxtase, é inefável. Cf. 5M, 1, 8. *Vide* ainda Max MILNER, *Poésie et vie mystique chez Saint Jean de la Croix*, Paris, Seuil, 1951, pp. 106-7.

Não se pensa que J. BARUZI tenha razão, pois esta fase dizível é ainda mais elevada, disponível e gratuita do que o momento crítico do êxtase. A economia da imagem promove uma caminhada mística além da contemplação inefável no sentido de uma união secreta, sem raptos, uma aquisição beatífica e realista.

morfose interior, que constitui, sob a forma de um dizer simbólico e funcional, o discurso vivo que se pode aplicar, fazendo viver e transformando interiormente cada um dos que dêem conteúdo experiencial a essas palavras de Santa Teresa³²¹. E, neste sentido, a experiência orante teresiana é sobretudo uma mensagem interpessoal, constituindo o símbolo a pedagogia de um acordar socrático que reconduz o outro a si próprio e a uma sua indispensável descoberta³²². Há, no entanto, o risco de, em vez de tomada funcionalmente, tal linguagem simbólica poder antes, esquecida também aquela perspectiva socrática, vir a constituir-se como doutrina teológico-mística, não apenas reduzida e controlada por uma hermenêutica doutrinal, o que seria menor risco, mas como um modo alienatório de imaginação mítica da experiência interior³²³. É neste ponto que o ensinamento sobre os diferentes graus de oração, e, sobretudo, o discernimento do carácter diferencial de determinados momentos do percurso orante, exige uma atenção à imagem, obviando ao seu carácter hipnótico ou alienatório, e estabelecendo-a antes como o paradigma objectivo de uma reconversão sobre si próprio³²⁴.

O aspecto mais misterioso deste percurso vem ditado, no caso de Santa Teresa de Jesus, por essa *persistência* da imagem, já não como símbolo, na contemplação, nem como contemplação simbólica. Antes como imagem que torna ontologicamente objectiva e radical todo o ciclo do simbolismo, e todo o carácter gratuito da própria expressividade do dom linguístico que traduza tal experiência³²⁵.

³²¹ Seria da maior importância um estudo da atenção que Santa Teresa dá ao tempo na experiência de oração. Este tempo transfigurado pela experiência interior aponta para a tónica intensiva de um 'eterno agora'. Vejam-se alguns textos teresianos: 6M, 4, 13-14; 4M, 1, 10 (velocidade ascensional do raptó místico); 4M, 1, 1; 5M, 1, 9: «... ya veis esta alma que la ha hecho Dios bova del todo para imprimir mejor en ella la verdadera sabiduría, que ni ve ni oye ni entiende en el tiempo que está así, que siempre es breve (y aun harto más breve le parece a ella de lo que deve de ser), ...» (sublinhados nossos).

³²² Cf. *supra*, ns. 259, 260 e 262. A propósito do símile do bicho-de-seda diz Santa Teresa: «Digo que echa la simiente, porque tengo para mí que quiere Dios que no sea dada en balde una merced tan grande, sino que, ya que no se aproveche de ella para sí, aproveche a otros» (5M, 3, 1). Vide também, 1M, 1, 2; C, Prol. 3 e segs..

³²³ Seria a inversão do carácter experiencial da *efectividade mística*, na dimensão imaginária da *representação mítica*. Daí o carácter, em princípio, anfibiológico do símbolo: Cf. ainda Th. MERTON «Symbolism: Communication or Communion?» in: *ed. cit.*, e C. H. do C. SILVA, «Da natureza anfibiológica do Símbolo», in: *Didaskalia*, XII, (1982), pp. 45-66.

³²⁴ Sobretudo o diferente estatuto da imagem, como *mediadora* da experiência interior, e como *imediate* presença mística — na visão imaginária e na contemplação intelectual, respectivamente na 4.ª e na 6.ª 'Moradas' ou estágios da oração. Cf. 4M, 2, 2 e segs.; 6M, 3, 12; e 4, 5 e segs..

³²⁵ Cf. *supra*, ns. 318 e 320. Veja-se o modo como, a partir de uma meditação realista dos elementos, se estabelecem as estruturas da imaginação arquetípica. As analogias místicas podem reconhecer-se em todas as coisas. Trata-se de 'ver Deus em tudo': «(...) como

E essa imagem não é outra, segundo Santa Teresa, senão a da *Humanidade de Cristo*, divergindo das posições de Laredo, como da oração mental e da iconoclasia típica da vida espiritual e monástica primitiva e oriental, e colocando também um obstáculo ao misticismo reformado, bem como às formas de um fideísmo devocional quietista³²⁶.

Com profundas afinidades ao aspecto técnico da meditação da imagem na tradição sufi, e da persistência da imagem ao longo de todo o processo contemplativo, o Cristo humano de Santa Teresa, que se lhe dá em visões, em colóquio, e no sentimento físico de uma presença, é o que constitui, por certo, o sentido diferencial de uma imaginação simbólica, pelo reconhecimento literal e perceptivo da imagem absoluta³²⁷.

Então poderia perguntar-se em que dimensão do real e da consciência se manifesta, ou existe, essa imagem, que não é produto de uma imaginação, mas arquétipo estrutural de todas as formas figurativas, desde o mais directamente perceptível, até à função de tornar incarnável o que já não é da ordem do sensível³²⁸. Este eixo de uma luz vertical que ilumina todos os níveis de consciência e de realidade, não os conciliando indiferentemente numa

sé poco y el ingenio no ayuda y soy tan amiga de este elemento [agua], que le he mirado con más advertencia que otras cosas, que en todas las que crió tan gran Dios, tan sabio, deve haver hartos secretos de que nos podemos aprovechar, y así lo hacen los que lo entienden, aunque creo que en cada cosita que Dios crió hay más de lo que se entiende, aunque sea una hormiguita» (4M, 2, 2; sublinhados nossos).

³²⁶ Vide supra n. 302 sobre a história desta questão. Devem contrastar-se os textos quase-‘quietistas’ de Santa Teresa, 4M, 3, 6 ..., com o sentido realista e incarnacional da *imagem*. Cf. 6M, 7, 5: «También os parecerá que quien goza de cosas tan altas no terná meditación en los misterios de la sacratísima Humanidad de nuestro Señor Jesucristo (...) a mí no me harán confesar que es buen camino». Cf. ainda M. FLORISOONE, *Esthétique et Mystique*, p. 144 e segs..

³²⁷ Cf. V, 22; 6M, 4, 1 e segs.. Cf. ainda H. CORBIN, *L’imagination créatrice dans le soufisme d’Ibn ‘Arabi*, p. 210: «Ce qu’un être humain rejoint dans l’expérience mystique, c’est le «pôle céleste» de son être, c’est-à-dire sa personne telle qu’en elle est par elle, l’Être Divin dès l’origine des origines, au monde du Mystère, s’est manifesté à soi-même, et s’est fait connaître d’elle sous cette Forme qui est également la forme sous laquelle lui-même se connaissait en elle. C’est l’Idée ou plutôt l’«Ange» de sa personne, dont le moi présent n’est que le pôle terrestre; (...)». *Ibid.*, p. 211: «C’est pourquoi le *shadhîth* de la vision» a été sur les lèvres de tant de soufis au cours des siècles ... c’est une union qui est perçue non pas au plan des données sensibles, mais au plan de la Lumière qui les transfigure, c’est-à-dire dans la «Présence Imaginative». *La divinité est dans l’humanité comme l’image dans un miroir*. Le lieu de cette Présence est la conscience de l’Individu croyant, ou plus exactement l’Imagination théophanique investie en lui.» (Sublinhados nossos).

³²⁸ Cf. supra, n. 283.

«Como ya estas moradas se llegan más adonde está el Rey, es grande su hermosura y hay cosas tan delicadas que ver y que entender, que el entendimiento no es capaz para poder dar traza como se diga siquiera algo que venga tan al justo, que no quede bien oscuro para los que no tienen espierencia, que quien la tienc muy bien lo entenderá, en especial si es mucha» (4M, 1, 2; sublinhados nossos).

unidade amorfa, mas antes os divergindo pela própria dinâmica crucial que estabelece cada nível e cada horizonte de ser, caracteriza bem o lugar, a um tempo totalmente exterior, e totalmente interior, da imagem do Cristo humano, em Santa Teresa ³²⁹.

É a alma que está fora de si e a imagem humana de Cristo o lugar do seu centro, o abismo do espaço e do tempo, como abertura para uma transcendência, ou é a imagem humana de Cristo a periferia última da alma absolutamente concentrada, como um *Tu* que metamorfoseia o *Eu*, na sua radical descoberta? É a humanidade de Cristo aquela que se vê no lugar perceptivo, ou a que se descobre na interioridade de *quem* vê? É uma imagem visível, ou é um ver nessa imagem e por ela?

Interrogações semelhantes parecem remeter a uma radical experiência da imagem, como diferenciante da imaginação, como interpeção criativa transcendente, fazendo com que o subjectivo e o objectivo se transformem mutuamente, se garanta a partir da Humanidade de Cristo a própria humanidade do Homem, e a partir do sentido da contemplação espiritual, o próprio acesso crístico ³³⁰. Que na máxima contemplação persista o cosmos da imagem e a figura arquetípica da Incarnação é o sinal da antecipação, do carácter ressurrecto, ao mesmo tempo que do carácter realista e experiencial da necessidade de se ser *alguém* para se poder estar perante e através da imagem ³³¹.

Na «noite mística» de S. João da Cruz, várias vezes comparada com a extinção nirvânica do *yoga*, não está tão explícita como em

³²⁹ Cf. Thomas MERTON, *The Monastic Journey*, ed. P. Hart, London, Sheldon Press, 1977, pp. 87 e segs.: «The Humanity of Christ in Monastic Prayer». Veja-se p. 88: «So, in reality, what St. Teresa saw was that for a Christian there could be no contemplative experience of the divine essence except in and through the Person of Christ, the God-Man». Se o ensinamento monástico contra a imagem tinha como fito evitar a antropomorfização, também é certo que se pode cair num quase-nestorianismo separando a humanidade da divindade de Cristo. Cf. *ibid.*, p. 89.

³³⁰ Quanto àquela 'relatividade' de pontos de vista espirituais cf. a imagem utilizada, a propósito, por Thomas MERTON, *The ascent to Truth*, trad. franc. e ed. rev. e definit., Paris A. Michel, 1957, p. 153: «Seule une âme mûrie dans la contemplation peut reconnaître vite et facilement la différence entre la stagnation des facultés et la mise en mouvement féconde et passive de l'esprit et de la volonté par les inspirations du Saint-Esprit. (...) Parfois un train voyageant dans les ténèbres, ou sous un tunnel, donne l'impression de reculer. C'est ce qui se produit dans une âme plongée dans les ténèbres et les épreuves intérieures. (...) Un contemplatif qui s'immobilise au sein d'une communauté fervente peut s'imaginer que c'est lui qui avance, tandis que les autres ne bougent pas (...)».

³³¹ É o que se pode sintetizar na seguinte afirmação de Th. MERTON, *New seeds of Contemplation*, (1961), trad. franc., Paris, Seuil, 1963, p. 37: «Aucune pratique naturelle ne peut mettre l'homme en contact vital avec Dieu. Si Dieu ne S'exprime pas en vous s'Il ne prononce pas son nom au centre de votre âme, vous ne le connaîtrez pas plus qu'un caillou ne connaît le sol sur lequel il repose, inerte». (Sublinhados nossos).

Santa Teresa de Jesus a referência a este germe de luz, a esta luz antecipada que constitui a imagem humana de Cristo, como presença do Único no diverso, como *Presença diferencial* entre todas as outras realidades³³². Por assimétrica, por a-lógica, ou por simbolização do próprio mistério, esta imagem é a única possível, realíssima, perante a erradicação do significado de todo o Aquém e de todo o Além; isto é, como imagem intersticial e única real de um mundo sensível, cujo significado se esvai, e de um mundo inteligível e invisível, cuja realidade não advém³³³. Será, porventura, este sentido diferencial e místico do Cristo humano, como um intervalo divino da realidade, que conduz ainda, na visão de S. João da Cruz, a posicionar-se Jesus Cristo na Cruz horizontal sobre o mundo, separando as trevas inferiores e as trevas da noite superior pelo único raio de luz possível³³⁴.

IV. Conclusão

A explicitação de alguns aspectos fundamentais da vida de oração de Santa Teresa, e da natureza ontológica e hierárquica das suas técnicas e vivência mística, permite reconhecer quão insuficiente é todo o método de abordagem em matéria deste teor. E, apesar das ressalvas metodológicas expendidas no preliminar deste texto, a aproximação meditante, o cuidado intuitivo e a tentativa de manu-

³³² Cf. M. FLORISOONE, *Esthétique et Mystique...*, pp. 110 e segs.; cf. também, n. 326

Sobre as noites, como momentos de clivagem purificadores na experiência de oração cf. *supra*, n. 169.

³³³ «Pues así acaece acá quando nuestro Señor es servido de regalar alma más a esta muéstrale claramente su sacratísima Humanidad de la manera que quiere, u como andava en el mundo o después de resucitado; (...)» (6M, 9, 3).

Trata-se da Imagem por excelência cf. *Ibid.*, 4: «Aunque digo imagen, entiéndese que no es pintada al parecer de quién la ve, sino verdaderamente viva, y algunas veces se está hablando con el alma y aun mostrándole grandes secretos».

³³⁴ Recorde-se o desenho do Crucificado por S. João da Cruz, segundo um modelo de visão perspectiva radicalmente original. Várias gravuras e pinturas desde o séc. XVI passam a glosar o tema, e uma última e magistral interpretação é a pintura de Salvador DALÍ, «O Cristo de S. João da Cruz» (1951).

Cf. M. FLORISOONE, *Esthétique et Mystique...*, p. 104: «Il n'en reste pas moins que le dessin de la vision de Saint Jean de la Croix a surpassé dans l'expression dramatique et dans l'habilité technique les inventions déjà combien étonnantes de Michel-Ange, du Corrège, du Tintoret et du Greco: leurs tourbillons, leurs vols, leurs contortions, leurs projections de volumes dans l'espace... n'atteignent pas la puissance de l'arrachement de ce Christ sur la Croix horizontale, ni le don total de ce corps lourd, résigné, condamné au perpétuel sacrifice, de cette nuque sans cesse agrippée par la terre comme par une pesanteur qui s'acharne et déchire (...).» (Sublinhado nosso). Vide *ibid.*, p. 96 e segs..

tenção de uma abertura de consciência revelam-se ainda modos exteriores, para o que começasse a ser uma autêntica compreensão espiritual a partir do exemplo teresiano.

Porém, e na consciência do carácter crítico delimitativo do ensaio da filosofia espiritual, a referência à vida de oração de Santa Teresa tornou relevantes alguns dos seus aspectos fundamentais e, pelo menos, eminentemente práticos: Em primeiro lugar, a necessária atenção a momentos e lugares, às condições e fases, e às forças virtuosas para a persistência numa vida de exercício espiritual; depois, o carácter incarnado, o peso do corpo e o sentido de uma transfiguração espiritual a partir de um enraizamento lúcido do concreto (denegação da via mística como um espiritualismo desincarnante e alienatório); e, enfim, o carácter diferencial do momento orante de Santa Teresa, aglutinador de outras experiências e técnicas interiores, mas agora determinado pelo recolhimento. Recolhimento que essencialmente se pode caracterizar de modo metódico, gradual e de quietude, cumprindo uma função reflexiva, ou, dir-se-ia, transcendental.

Mas, se a vida de oração em Santa Teresa permite estes registos como contraponto da própria discursividade continuada de uma reflexão filosófica sobre a espiritualidade, esta última interrompe-se, descontinua-se e toca de modo intuitivo algumas dimensões da própria consciência orante através do sentido de uma criatividade diferencial e ontológica.

Assim sendo, permitiu-se dar conta do acerto das condições ascéticas por uma via socrática, ou, melhor dizendo, de socratismo cristão, que vem a exigir o *Ego* na consciência orante. Mas, salvante possível assimilação desse *Ego* a uma subjectividade cartesiana, ou até à sua redução transcendental à maneira kantiana, este ponto de apoio para o labor virtuoso e a erradicação dos vícios pode tomar-se em paralelo com o antecipado da figura do encontro consigo mesmo e, desse modo, no 'fundo da alma', com Deus.

Complementarmente, os diferentes graus de oração permitiram definir uma escala, não apenas das faculdades da alma, mas de uma hierarquia das funções e da descoberta topográfica em que se constroi a vida interior. A expressão teresiana dos símbolos, das visões e das experiências místicas dessa topografia, constitui ainda notável referência, como modo especular e interiorizante, do que, como reflexão, poderia parecer antes metódico e predominantemente mental.

Ora, os aspectos da vida mística em Santa Teresa de Jesus vêm iluminar pelo excesso a condição de desnudamento e de penúria a que a ascese reconduzia, tornando-se, entretanto, excepcional o carácter contemplativo infuso, essa outra lógica sobrenatural do Dom ou da Graça, de molde a converter o orante sobre si mesmo e, de si próprio, a mais além e mais acima de si. Trata-se da função especular do símbolo, cuja vivência interior permite, entretanto, uma linguagem exterior e pedagógica, constituindo-se a experiência mística também numa filosofia da espiritualidade ou, ao menos, numa psicologia da vida interior.

A inefabilidade do dado místico é também reconvertida à possibilidade de exprimir misticamente, isto é, sendo a própria loquacidade do espiritual um dom específico, o que permite de modo paralelo sobrevalorizar a constante referência a uma persistência da imagem crística, mesmo nos mais altos estados da contemplação. Isto é, para Santa Teresa de Jesus a imagem de Cristo humano e glorificado, é tão inalienável quanto a própria palavra, símbolo e expressão pedagógica que obedientemente se manifesta na obra escrita e nas fundações da grande reformadora carmelita.

Dimensão de ressurreição, mas também dimensão incarnacional, eis que a diferenciação dos graus de oração em Santa Teresa se pode comparar à construção da casa que no Evangelho se refere bem construída, sobre a rocha firme, pelo homem avisado.

Enfim, restará dizer que da vida e dos diferentes graus de consciência realizantes destes estados de oração e contemplação se suscita uma dupla consequência: por um lado, o ponto do desencontro entre o regime gnosiológico da filosofia, e o regime extático da experiência mística, sobretudo nos estados de absorção de esquecimento de si, de arroubamento ou raptó transcendente; por outro lado, o sentido da necessária referência da diversidade do ser a um duplo plano de consciência e de tempo de realização. Nesta última acepção o que está em causa não é a contraposição de uma gnose, já realizada, com o regime extático e predominantemente amoroso de uma Revelação, mas antes a da condição esforçada de um acesso através das virtudes do tempo, como forças constitutivas de um acordar consciente e, enfim, de uma realização espiritual.

Ao espírito jovial, à alegria e ao carácter empreendedor, à 'obstinada determinação' de Santa Teresa nessa Castela agreste, mas de horizontes rasgados ao infinito, dá-se assim o «a-fazer», não tanto de uma temporalidade rítmica monástica, mas de *um tempo que se inten-*

sifica até à eternidade, ficando de fora só a Cruz, dado que na descoberta desse Eterno Agora se antecipa em Graça mística o encontro com a Nova Vida em Cristo. A consciência que Santa Teresa tem de cada momento e de cada pequena diferenciação do real, de instante a instante, torna-se bem patente naquele percurso poético e como reformadora da Ordem Carmelita. As suas inúmeras viagens são sempre deslocações no exterior, mas, sobretudo, realizações de um tempo interior, e é através dessa assimilação do tempo que se dá, pelo auto-sacrifício de um egoísmo psíquico, toda a disponibilidade para a criação de um sentido de eternidade no *agora*. Subsiste, o percurso da narrativa como o da pedagogia dessa realização e a herança desse tempo encontra-se, de facto, na espiritualidade carmelita e no seu melhor partido, ou seja, no primado da vida contemplativa.

A irredutibilidade da herança espiritual carmelita pós-teresiana às formas racionalizantes da oração mental, aos modos moralistas da devoção salesiana e às perspectivas socializantes da acção cristã, do humanismo e da pedagogia personalistas, faz da reforma do Carmelo dessa época, e de um ponto de vista histórico, um momento rigorosamente inactual da mensagem cristã. E, embora possa parecer estranho concluir-se pela rigorosa inactualidade da mensagem teresiana, quer tendo em conta a ambiência eclesiológica e pastoral, quer ainda de ordem espiritual, isto não vem denegar a *an-historicidade* e, por conseguinte, a disponibilidade sempre possível da via orante e mística, tal como se tipifica no *Caminho de Perfeição* de Santa Teresa de Jesus.

Em Santa Teresa de Jesus encontra-se, portanto, uma *mensagem permanente* que resta a ser, mais do que acedida por uma meditação, praticada de modo bem mais humilde pela via orante, pelo sentido caritativo profundo que tem a vocação contemplativa do Carmelo. Daí que se deva apontar, não tanto para uma doutrina da oração em Santa Teresa de Jesus, mas para o dado da radicalidade experiencial que se torna condição de uma autêntica descoberta de quem se é e do sentido da própria vida, escutada essa voz, mais íntima e transcendente, do fundo da alma.

Summary

The aim of present investigation is that of making clear St. Teresa's point of view on prayer, not from a doctrinal perspective, almost exhaustively studied elsewhere, but in a different way, by *the meditation of its experimental characteristics*. The main thesis of this exposition is that it is not acceptable to consider from an indifferent perspective the several stages of prayer, and that their identification within the dynamics of inner experience implies a *differential perspective* in which it would be possible to delimitate all their degrees in a relationship with their different ontological structure of consciousness. This differential approach to the experience of prayer implies the clarification of some essential points.

The structure of this study contains three principal phases, closed by a brief conclusion. In the first part (*Preliminaries*, pp. 105-119), the Author intends to establish the critical presuppositions which lead to the methodological definition. (1. *The difficulty of the subject and the methodological problem*, pp. 105-113). We point out the limits of historical method and of theological hermeneutics, both derived from the main streams of western thought. Besides that, the contrast of the actual interest in mystics and the needs of a perspective concerned essentially with praxiological and social points of view, is also notified and motif of reflexion. In contrast to those kinds of *representation*, or «mental picture» that seem reductive, one must make clear the *performative* aspect of a comprehensive way of perceiving and understanding the event that points to its own experience. From that results not only a method of meditation which leads to that inner structure, but also to the several ontological degrees which can make real this hierarchical relations between conscience and its own self, and between man and God.

In the second item of these Preliminaries (*The place of this subject and the problem of how to translate spiritual languages*, pp. 113-119) the context of a phenomenological approach to portuguese spirituality is made relevant in contrast to the continental poetical and mystical tradition of Spain's *siglo d'oro*. Several geographical, cultural and religious differences are pointed out, and also a reference can be found to the semitical substract of their own spiritual experiences.

The II nd Part studies St. Teresa's prayer-life. It is subdivided into the following points: 1. *Turning points of this chronology and the principal moments of St. Teresa's devotional biography* (pp. 119-131); 2. *The constructive forces of prayer and the apparent physical and psychical residuals — the disease and the mystical phenomenon* (pp. 131-145); 3. *Sources and parallels of the thersian way of prayer* (pp. 145-178).

In the first of these points the beginnings of differential dynamics of St. Teresa's prayer-life is indicated. Attention is drawn to the jewish origins of the voluntaristic «determinada determinación» of the saint's character, and also the efforts and the conquest of different obstacles in the way of prayer. Specially relevant is the subject of self-conversion, of self-knowledge in the so called «christian-socratism», afterwards developed in the contemplative-active life and in the realistic tone and effective practice of prayer-life. One must

point out the importance of detailed narrative procedures when observing life and psychological characteristics, visible in several and most important works of St. Teresa: *Libro de la Vida*, *Camino de perfección* and *Moradas del Castillo Interior*.

In the second point the priority of the experience of prayer is affirmed in this relationship with the physical and sensorial limitations felt during St. Teresa's disease. In a previous consideration the reductive perspectives of the principal methods based on psycho-pathology are referred when they are applied to mystical questions.

St. Teresa's experience is able to transform in a spiritual way her own suffering and disease. And so, it is particularly important not to propose the value of prayer as another «therapeutical strategy», but in that spiritual sense, as she herself learned it from the start, as «prayer of quiet» or *oración de recogimiento*, from Osuna's *Tercer Abecedario Espiritual*.

In the third and last point of this part, St. Teresa's «prayer-drama» is considered from her own texts and spiritual encounters with particularly relevant parallels established. Those parallelisms are remarkable and connected with the different stages of prayer, according to St. Teresa. The influence of spiritual franciscan «Observances» upon the Saint is also underlined, as are Osuna's and Laredo's. The legendary origins of the Carmelite Order, as viewed by St. Teresa's Reform of Carmel are referred. Beginning with a reference to the «allumbrados» in Spain, and also with a reference to the erasmian influence, besides the islamic and oriental tradition transmitted by the franciscan friars, by means of the flemish school of spirituality and the *devotio moderna*, it is also pointed out the agostinian and patristic lineage of prayer basic to the long monastic experience from which derives the eremitic character of thesesian Order and discipline of prayer. There is also a parallel between the *hesychasm* of oriental monachism and several practices of meditation in the jewish and islamic traditions.

The convergence of the different lineages of spiritual practices in the thesesian doctrine of prayer is noticed and also the function of this doctrine in the future spread of devotion, and particularly, in the affective path of French spirituality. The parallel between thesesian prayer and the technique of meditation in India and Far-East are also mentioned.

But what constitutes the main point of differentiation in St. Teresa's prayer-life is neither the events to her biographical narrative, nor the regimen of parallels in a kind of technical and doctrinal similarity between her own prayer and other ways of praying. The different moments in St. Teresa's devotional life, the incarnative experience of pain and also the assumption of the message of major trends of interior experience, all that is marked by chronological patterns. Those moments are not successive occasions, but, on the contrary, they are unique instances that lead to other dimensions of inner life. The doctrine of the degrees of prayer finds here its concrete origin and the key to a «not-indifferent» access to these grades of awareness. It is on account of that, that this last point specially brings out the *spiritual encounters* that St. Teresa had and the importance that she attributes to spiritual directors and confessors.

In the third Part — *Ontological differentiation of prayer's consciousness* — the dimensions of this life-experience of prayer are considered. This analysis is

marked by three points: 1. *Ascetical conditions* (pp. 178-194); 2. *The degrees of prayer* (pp. 195-223); and 3. *About the mystical-symbolic language* (pp. 223-243). In the first of these points, and remembering the limitations of a philosophy determined by the analogical regimen, the logic of discontinuity of the inner process is observable because the real differential process can only be analysed through an integral perspective given by a Life-Philosophy.

St. Teresa has a 'socratic' understanding of prayer from the stage of meditation on preliminary conditions to the integrative feeling of exercising virtues, of observance of several psychological faculties, and particularly, the struggle against «phantasy». Humility, silence and interiority are pointed out as the principal aspects according to the spirit of thersian Carmelitic Reform. In this sense, the interior life is ordered by that exstatic temporality that anticipates in a kind of ascetical pedagogy, the sense of that in-temporality specific to the mystical experience. And to that contributes the devotion to the image of Jesus Christ in His holy Humanity, as the basis of the spiritual love and dynamic of the degrees of prayer.

About the different degrees of prayer is notable the possibility of relating ascetical and mystical points of view, joining the differential perspective of hierarchical grades with the rythms on non-continuity in a fulfilling experience. The analysis of different degrees of thersian prayer shows that the different structures and their process of division accord to numerological archetypes which symbolise the different degrees of consciousness and, above all, the «eternal now» of contemplain. The characteristic effects of the several degrees of awareness are observed in the dynamics of prayer, in a connection with the grade of its ontological state and introducing a difference between the 'acquired' and the 'infused'.

In the last of the divisions of this part is shown that the unique way leading to superior grades of consciousness and contemplative life is made by the means of symbols. Here it is captured also the function of the image in St. Teresa's spiritual pedagogy, and expressed, for instance, in the *Moradas* as the point of view of their speculative function. This function enables one to understand the differentiation of the last degrees of prayer. Contemplation has in this way the sense of contemporaneity or *simultaneity* in mystical experience, and is centered in particular on Christ's Humanity as the only means to concrete fulfillment of the symbol and also as the mystical transposition of the event. It is shown that St. Teresa's mystical-symbolic language must be understood above all as a pedagogic means, not to interpret, but to exercise in a practical way.

The *Conclusion* points out the way in which the several degrees of prayer aloud one to define a scale, not only of the faculties of the soul in a psychological perspective, but also to see how inner life is constructed. In this sense, the message of St. Teresa's «recogimiento» is a model of intensification of real time to eternity, only sayable in the spiritual pedagogy that translates mystical experience and, specially man's spiritual and total metamorphosis.