

REVISTA DE ESPIRITUALIDADE

RE

PORTUGAL, Alpoim Alves,
A vida interior

GONÇALVES, Carlos,
*Auto-conhecimento,
desenvolvimento do Ego,
dimensões psicológicas da vida interior*

LEAL, Agostinho,
*Oração: uma porta para o interior.
Nas Moradas ou Castelo Interior
de Sta. Teresa de Jesus*

VAZ, Mário,
*Em espírito e verdade.
O Evangelho da interioridade*

REVISTA DE ESPIRITUALIDADE

SUMÁRIO

ALPOIM ALVES PORTUGAL

A vida interior 243

CARLOS GONÇALVES

*Auto-conhecimento, desenvolvimento do Ego,
dimensões psicológicas da vida interior* 247

AGOSTINHO LEAL

*Oração: uma porta para o interior.
Nas Moradas ou Castelo Interior de Sta. Teresa de Jesus* 265

MÁRIO VAZ

*Em espírito e verdade.
O Evangelho da interioridade* 299

NÚMERO 4

Outubro - Dezembro 1993

REVISTA DE ESPIRITUALIDADE

Publicação trimestral

Propriedade

Ordem dos Padres Carmelitas Descalços em Portugal

Director

P. Alpoim Alves Portugal
Centro de Espiritualidade
Avessadas ☎ 055.534207
4630 MARCO DE CANAVESES

Conselho da Direcção

P. Agostinho dos Reis Leal
P. Jeremias Carlos Vechina
P. Manuel Fernandes dos Reis
P. Mário da Glória Vaz
P. Pedro Lourenço Ferreira

Redacção e Administração

Edições Carmelo
Rua de Angola, 6
Paço de Arcos ☎ 01.4433706
2780 OEIRAS

Assinatura Anual	2.000\$00
Espanha	Ptas 2.000
Estrangeiro	USA \$ 25
Número avulso	600\$00

Impresso na ARTIPOL - Barrosinhas - 3750 ÁGUEDA

Depósito Legal: 56907/92

A VIDA INTERIOR

P. ALPOIM PORTUGAL

Nas palavras de um célebre autor, Pe. Gabriel de Sta. Maria Madalena de Pazzi, O.C.D., cujo centenário do nascimento ocorre agora (24/1/1893 - 15/3/1953), “a vida interior (expressão muito usada por ele) é essa relação íntima com Deus através da nossa inteligência, pensando n’Ele, e através da nossa vontade, amando-O. E diz-se «interior» porque as faculdades com que é vivida – inteligência e vontade – são espirituais e, por conseguinte, interiores”.

É verdade que talvez possa parecer a muitos, ao tratarmos um tema assim, algo um tanto descabido, fora já de época, e por isso sem interesse, quer dizer, pode parecer que estamos, afinal, a cair e a falar dum dualismo passado de moda: vida interior como contraposta a vida exterior – se é que podemos fazer esta divisão. Mas o certo é que a vida é, na realidade, uma só, na sua integridade, sem qualquer espécie de divisões. Nós, muitas vezes, é que andamos longe dela e como que divididos: nem sempre dizemos o que pensamos; nem sempre fazemos o que desejamos no mais íntimo de nós mesmos; nem sempre desejamos o que fazemos. Aqui bem podíamos recordar aquela frase acertada de S. Paulo, conhecedor profundo da sua verdade: «Efectivamente, o bem que eu quero, não o faço, mas o mal que não quero, é que pratico» (Rom 7, 19).

Não há ainda muito tempo ouvia alguém exclamar e lamentar-se: “Quem se atreve a falar hoje de oração, de alma, de espírito, de interioridade? E quem é que hoje nos compreende quando usamos as palavras: oração, alma, espírito, interioridade, sobretudo nós que vivemos em era de post-modernidade e post-cristianismo, na nova-era?”

Sempre que os homens e as mulheres escreveram sobre o seu encontro com Deus, sempre fizeram alusão a uma misteriosa faculdade que neles foi despertada e os pôs em comunicação com Ele. Essencialmente aconteceu o que algum deles deixou mais ou menos assim expresso: “não foram os meus sentimentos corporais que entraram em jogo, nem a minha afectividade ou a minha inteligência, mas um *sentido interior* que eu ignorava existir”.

Os tratados de psicologia, parece-me que ainda não falam deste ‘sentido’. E estes homens e mulheres não sabem também que atributo lhe hão-de aplicar. Mas propõem vários termos: ‘o mais profundo do meu ser’, ‘o cume da alma’ (Sto. Agostinho), ‘o espírito da alma’ (Sta. Teresa de Jesus), ‘o centro da alma’ (S. João da Cruz)... Sentem necessidade de um termo novo para classificarem e expressarem a sua experiência, experiência nova, tal como o próprio termo. Têm consciência de que este sentido espiritual existia neles antes de tomarem consciência da sua existência, mas estava como que abafado ou atrofiado e que despertara neles ao entrar em contacto com Deus, ao «tratar», como diria Sta. Teresa de Jesus, com Deus.

São muitíssimos, ao longo da história da humanidade, aqueles e aquelas que fizeram essa súbita descoberta à maneira de Job: «Os meus ouvidos tinham ouvido falar de Ti, mas agora, viram-Te os meus próprios olhos» (Job 42, 5).

Deus dotou os homens e mulheres de sentidos corporais para entrarem em contacto com o mundo sensível, com as faculdades intelectuais permite-lhes entrar em contacto com o mundo das ideias, mas com o «coração», não um coração como lugar onde nascem apenas a afectividade e os sentimentos, mas essa faculdade espiritual pela qual os homens são capazes de entrar em contacto com Deus, Deus dotou-os dum «coração» para entrarem em contacto com Ele. Porém o homem perverteu o seu coração; mas se acolher a Cristo Salvador, o seu «coração» será purificado e renovado, e viverá. Afinal não cremos, porventura, naquela Sua palavra que pronunciou pela boca do profeta Ezequiel quando diz: «Dar-vos-ei um coração novo...; arrancarei do vosso peito o coração de pedra e vos darei um coração de carne» (Ez 36, 26)?

Podíamos chamar à vida exterior, ou vida desprovida de interioridade, ou vida vivida sem «coração», a vida dos sentidos, devassada, degradada, sem tino nem sentido, porque «o coração se desviou e tornou rebelde»

no dizer do profeta Jeremias; um coração adormecido, «sem inteligência e nas trevas», como testemunha S. Paulo. A vida interior seria uma vida integrada, digna, segura, segundo o Espírito de Deus, uma vida vivida segundo o «coração novo» infundido por Deus realizada em Jesus Cristo.

Vejamos um exemplo de vida interior, do bom que brota de dentro: «a caridade é paciente, a caridade é benigna, não é invejosa; a caridade não se ufana, nem se ensoberbece, não é inconveniente, não procura o seu interesse, não se irrita, não suspeita mal, não se alegra com a injustiça, mas rejubila com a verdade. Tudo desculpa, tudo crê, tudo espera, tudo suporta» (1Cor 13, 4-7).

Toda a pessoa batizada foi dotada deste «coração novo», sofreu o transplante do «coração de pedra pelo coração de carne». Contudo, esta operação não basta para se viver realmente segundo esse mesmo coração e tirar dele todas as suas potencialidades sem um tempo de recuperação, sem um treino, sem uma ‘fisioterapia’, sem se deixar transformar cada hora, cada dia. Tem de ser educado e desenvolver-se; senão, como acontece às outras faculdades corporais ou intelectuais que não forem exercitadas, ele atrofia-se. E logo definham a Fé, a Esperança e o Amor: forças dinâmicas desse «coração novo», «vida teologal», no dizer do mestre S. João da Cruz, pelas quais o coração pode entrar em relação com Deus. E devemos ter em conta que «diante de Deus basta só querer, não é preciso sentir. Para nos purificar Deus toca-nos sempre o ponto mais sensível»¹.

Trabalho, esforço, luta, treino espiritual: não se opõem à graça inicial do ‘transplante’ ou à mística. Ao contrário, é exigido. O encontro inicial e parcial com Deus provoca maior fome, mais busca. «Toda a vida interior sã leva consigo uma forte *tensão espiritual*, não psíquica. Como a amizade, significa orientação total do ser para a outra pessoa, vocação»².

É válida espiritualmente a página que escreve J. Ortega y Gasset sobre maturidade humana que é o mesmo que dizer “homem interior”: «É impossível fazer algo importante no mundo se não se reúne este par de qualidades: força e disciplina. A nova geração goza de uma esplêndida dose de força vital, condição ‘sine qua non’ de qualquer empresa histórica; por isso confio e espero nela. Mas ao mesmo tempo, presumo que carece completamente de disciplina interna, sem a qual a

¹ H. CAFFAREL, *Oração Interior*, Ed. A.O., Braga 1983, p. 15.

² F. RUIZ SALVADOR, *Caminos del Espíritu*, EDE, 2ª ed., Madrid 1978, p. 468.

força se desagrega e volatiliza: por isso desconfio dela. Não basta curiosidade para ir para as coisas; é preciso rigor mental para se tornar dono delas»³.

É verdade que andamos sempre demasiado atarefados, ocupados e dispersos. Não escapamos à era do 'stress'. Não temos tempo para parar, nem para olhar para nós sequer, e não olhamos nem prestamos a atenção devida ao que há em nós, mais dentro, ao que levamos dentro, ao interior, ao profundo, ao que verdadeiramente somos, nos define e dá sentido.

Com os temas que vão ser tratados neste número da Revista de Espiritualidade, pretendemos chegar a descobrir, ou ajudar a descobrir, a interioridade mais profunda do homem, conhecer os seus desejos, os seus interesses, os seus ideais, o seu coração. Pretendemos conhecer o quê, ou quem, desencadeia esse impulso, essa sede de infinito do mais profundo do ser; conhecer como pode desenvolver-se, activar-se e saciar-se essa fome e sede de vida, de plenitude e felicidade.

Esperamos que a filosofia e a psicologia nos dêem alguma luz sobre este tema desde a perspectiva das ciências humanas; como também, desde uma perspectiva espiritual ou religiosa, nos dêem uma resposta os místicos com a sua experiência e doutrina; e finalmente como nós próprios podemos cultivar essa vida desde o estudo e a meditação da Palavra de Deus bem como da nossa vida de oração, litúrgica e sacramental.

Por falta de espaço neste número apresentamos, por agora, uma primeira parte das conferências pronunciadas na *X Semana de Espiritualidade* organizada pelo Centro de Espiritualidade dos Padres Carmelitas Descalços em Auessadas, prometendo que no próximo número serão apresentadas as restantes.

³ J. ORTEGA Y GASSET, *El Espectador*, IV, Aguilar, Madrid 1950, p. 472, cit. por F. RUIZ SALVADOR, *idem*, pp. 468-469.

AUTO-CONHECIMENTO

DESENVOLVIMENTO DO *EGO*,
DIMENSÕES PSICOLÓGICAS DA VIDA INTERIOR

P. CARLOS GONÇALVES

Introdução:

A minha primeira palavra é de felicitação para a equipa organizadora destas semanas de Espiritualidade pela sua quase ousadia de pôr em diálogo o paradigma da espiritualidade com outros paradigmas das ciências humanas com pretensão científica, como a Psicologia, a Filosofia e como poderiam ser outras ciências sociais: Sociologia, a Antropologia... Saliento esta abertura porque, ainda actualmente em círculos eclesiais, abundam temores e ameaças deste diálogo que considero enriquecedor para a própria afirmação do discurso teológico. Na minha perspectiva, só teme a abertura quem se sente inseguro no discurso, ou então, de tal maneira prepotente da sua verdade que recusa o diálogo para se centrar nos seus dogmatismos, a ultrança para não perder as posições de poder, adquiridos pelo controlo ideológico.

Não me surpreende que sejam aqueles que fazem uma reflexão séria no domínio da espiritualidade que sejam os pioneiros desta abertura. Porque acaso não são os místicos aqueles que são capazes de fazer o diálogo com todas as perspectivas e integrá-las na sua experiência global

humano-divina? Só quem atinge patamares tão elevados do desenvolvimento humano no contacto com o ambiente do divino pode exclamar como João da Cruz: “Míos son los cielos y mía es la tierra. Mías son las gentes. Los justos son míos, y míos los pecadores. Los ángeles son míos, y la Madre de Dios y todas las cosas son mías. Y el mismo Dios es mío y para mí, porque Cristo es mío y todo para mí. Pues qué pides y buscas, alma mía? Tuyo es todo esto, y todo es para ti...” (Ditos de Luz..., n. 26). Como podem estes homens recusar diálogo com outros domínios de reflexão que tem como objecto a complexa realidade do humano?

A crise da Modernidade: a grande ruptura da verdade científica e das ideologias

Nestes últimos dez anos aproximadamente, vem-se falando em todos os campos da cultura do pós-modernismo, como uma forma de referir-se à crise dos valores culturais e à verdade científica do pensamento moderno que pretendia impor-se-nos como inquestionável, predominantes na Europa e no mundo inteiro desde o séc. XVIII, e cujas origens se vão procurar à “nuova scienza” do Renascimento e seus posteriores desenvolvimentos, atingindo o seu auge com o positivismo. Esta crise que já se fez notar no séc. passado na obra de Nietzsche e na primeira metade do nosso séc. nas obras existencialistas de Heidegger e Sartre, atingiu neste final do séc. o último reduto da cultura moderna: o pensamento científico.

A característica peculiar do pensamento moderno era a crença inquestionável no progresso indefinido e linear, advindo deste postulado consequências científicas, antropológicas, sociais, com uma visão reducionista de homem e de sociedade. O progresso identificava-se com a verdade, bondade e unidade. Parafraseando o que S. Tomás afirmava a respeito do ser: “Unum, verum et bonum convertuntur”, o pensamento moderno postulava uma única verdade que progressivamente deveria ser descoberta pelas ciências exactas que anularia as anteriores e cujo conhecimento nos aportaria a bondade e a felicidade. Esta grelha de leitura da realidade teve as suas repercussões científicas, políticas e sociais.

A ciência que chamamos moderna nasceu numa cultura onde predominava a ideia da aliança entre um homem situado nos confins da ordem natural e da ordem divina, e uma divindade que garantiria este equilíbrio imutável. Mas esta perspectiva não estava isenta de conflitos. Por um lado o mundo externo aparecia como um *robot*, como um relógio adaptado para sempre, fundamento duma onisciência indiferente à passagem do tempo, mas em oposição absoluta ao nosso mundo interno, livre e indeterminado, fundamento da nossa liberdade e racionalidade e simultaneamente do nosso conhecimento progressivo, mas falível e inseguro. Mas esta visão da realidade foi posta em questão pela própria realidade que escapa a ser explicada na sua totalidade pela verdade científica e sucedem-se as crises dos paradigmas, ou os cortes epistémicos em terminologia de Bachelard: é o desmoronar da ciência clássica como verdade absoluta e explicativa de toda a realidade.

As ciências já não reflectem a identidade estática duma razão que tem de submeter-se e revelar-se, mas fazem parte duma práxis humana, contribuindo apenas para produzir a cultura e a história social adquirindo sentido e inteligibilidade. Como diz Prigogine (1991), “aproximamo-nos duma visão mais unitária onde convergem a nossa descrição do universo e a nossa experiência existencial”.

Como consequência da crise do positivismo científico, no mundo do pensamento social e político desmoronaram-se os grandes mitos da verdade e da uniformidade. No nosso século vivemos a guerra quente entre o comunismo e o fascismo capitalista e, depois de derrotado o fascismo, vivemos a guerra fria entre comunismo e capitalismo. A queda recente do comunismo pôs de manifesto, ultimamente, as fragilidades do capitalismo com o seu liberalismo económico, gerando graves problemas sociais.

Por outro lado, a ausência de referenciais sócio-políticos claros provocaram o ressurgir de numerosas nações com a sua identidade cultural que o “homo sovieticus” ou o neocolonialismo capitalista uniformizantes não conseguiram eliminar durante anos de domínio violento. A situação actual é precisamente de um mapa fragmentado num processo doloroso de reconstrução, na procura de grandes unidades supranacionais, mas simultaneamente em plena efervescência de recuperação de diversidade nacional, étnica e cultural. Quinhentos anos após as viagens transatlânticas empreendidas por portugueses e espanhóis, que marcaram o início da era moderna e a aparição de grandes impérios, a terra volta a ser um mosaico de culturas, línguas e

mentalidades, duma multiplicidade de discursos que lutam por ser ouvidos e respeitados num contexto de multidiversidade ¹.

A multidiversidade é a característica mais identificadora e que melhor configura o pensamento e cultura da pós-modernidade. A realidade deixa de ser percebida como una e uniforme, mas múltipla e diversa e exigindo que nós a construamos e a interpretemos desde a diversidade de perspectivas. Mas construir a realidade não é inventá-la como alguns construtivistas radicais sugeriram (Von Forster, 1984; Watzlawick, 1984), construindo realidades solipsistas a rondar o mundo esquizóide, mas consiste em dar-lhe forma com base nos elementos que a experiência histórico-existencial nos proporciona em cada momento histórico que nos toca experienciar. Este processo de construção é muito complexo e consiste fundamentalmente em operações de apropriação de significados dados aos elementos externos da realidade envolvente pela acomodação de estruturas internas. Com efeito, estes processos psicológicos, não se constroem à margem dos conteúdos-experiência e vice versa (os conteúdos à margem dos processos psicológicos). É precisamente a complexidade da experiência que exige o desenvolvimento dos processos psicológicos mais elaborados, e são estes que nos permitem aceder às experiências mais complexas. Simul-tâneamente não se poderá imaginar a construção da experiência, isolada da interacção social ². Como Diz Mahoney (1992), “existe uma integração holística de pensamentos, sentimentos e acções, ultrapassando-se as velhas dicotomias entre processos e conteúdos, realidade objectiva e experiência subjectiva, entre o input sensorial e o out-put comportamental”.

Este primeiro ponto da minha comunicação pertendeu falar-vos da crise da razão científica como discurso da verdade, própria da modernidade, para nos tornar conscientes de que somos nós que construimos a validade dos conhecimentos científicos, com todas as nossas limitações, mediante um conjunto de práticas sociais que são necessariamente históricas e contingentes e por isso tem necessariamente a marca do humano, porque nossas, situando o conhecimento multidiversificado da realidade na esfera do simplesmente humano, e como tal, um discurso contextualizado no histórico existencial, por isso constantemente reformulável.

¹ VILLEGAS, *op. cit.* (ao final do artigo), 1992, p. 6.

² VILLEGAS, *op. cit.*, 1992, p. 8.

Consciente de que esta é apenas uma perspectiva entre outras, vinda do mundo da Psicologia que pretende aproximar-se da realidade complexa do homem e revelar algumas dimensões, na certeza de que outras continuarão por explorar; e que esta não é a última palavra sobre este domínio, uma vez que a minha posição implicou opções por modelos teóricos prescindindo de outros possíveis.

Partindo deste pressuposto, propus-me abordar o auto-conhecimento e o desenvolvimento do *ego* como dimensões psicológicas importantes para a vida interior.

O Auto-conhecimento

“É tão importante conhecer-nos... sem conhecimento próprio tudo está perdido... a meu ver, jamais nos acabaremos de conhecer se não procurarmos conhecer a Deus” (Teresa de Jesus, IM 2, 9).

Quando se fala de auto-conhecimento estamos a referir-nos às teorias pessoais que os sujeitos vão construindo no confronto do eu com o mundo, representando o conhecimento que o sujeito tem do mundo e por consequência de si próprio. O grande objectivo da consulta psicológica é deste modo equacionado em termos do desenvolvimento do auto-conhecimento, ou seja proporcionar aos sujeitos ao longo do processo de intervenção um conhecimento mais profundo e dinâmico de si próprios, certos de que este não se atinge desvinculado da sua experiência histórica existencial. Por exemplo, Guidano e Liotti defendem que, de acordo com uma perspectiva construtivista, qualquer percepção acerca do exterior é sempre, em certa medida, uma percepção acerca de si próprio: “... a elaboração do conhecimento parece ser um processo unitário que ocorre através da interpenetração dinâmica de duas polaridades, o indivíduo e o mundo, aquilo que pode ser metafóricamente equacionado nos dois lados da mesma moeda: o auto-conhecimento do sujeito envolve sempre a sua concepção da realidade, e reciprocamente, toda a concepção da realidade está directamente ligada à visão que o sujeito tem de si próprio”³.

³ GUIDANO E LIOTTI, *op. cit.* 1985, p. 108.

A estruturação do auto-conhecimento é assim, na perspectiva de Guidano e Liotti, o elemento integrativo fundamental do processo de desenvolvimento. Ou seja, nesta perspectiva construtivista, “defende-se a ideia de que o processo de consulta psicológica conduz à estruturação de níveis mais complexos e elaborados de auto-conhecimento”⁴.

Weinstein e Alschuler (1985) propuseram recentemente uma teoria desenvolvimental do auto-conhecimento que me parece ter grande utilidade na compreensão e conceptualização deste constructo psicológico.

Estes autores, investigando centenas de respostas duma amostra de sujeitos de todas as idades ao teste “Experiência de recordação inesquecível”, distinguiram a existência de quatro estádios no processo de auto-conhecimento: *Elementar, situacional, configuracional e transformacional*. Irei caracterizar brevemente cada um destes níveis, recorrendo a alguns exemplos de comunicações de sujeitos, ilustrativos de cada nível.

a) Auto-conhecimento elementar: Neste nível o sujeito apresenta um relato das suas experiências de vida parecido a um elenco de acontecimentos fragmentados. Não existe uma articulação entre os acontecimentos, havendo uma quase ausência de processos cognitivos e afectivos. Eis um exemplo:

Ao almoço o meu pai chegou a casa e disse-me: “G. porque é que chegaste ontem depois da meia-noite? Tinha-te dito que o mais tardar às 11 horas!”. Vai a mãe e diz: “Deixa lá homem, uma vez não são vezes, e o rapaz precisa de viver a vida”. Vou eu e digo: “É sempre a mesma coisa todas as noites; os meus colegas têm toda a liberdade e confiança dos pais, e eu sou tratado como uma criança”.

Este relato ilustra alguns princípios básicos do nível elementar de auto-conhecimento. Primeiro, temos uma apresentação fragmentada de elementos do discurso, dominando o discurso directo. Segundo, por mais fotográfica que seja a descrição dos acontecimentos, nada é

⁴ GONÇALVES, O., *op. cit.*, 1986, p. 38.

revelado no discurso acerca dos processos internos do sujeito nem dos intervenientes. Como salientam Weinstein e Alschuler, este tipo de auto-conhecimento é particularmente característico de um nível pré-operacional de funcionamento cognitivo.

b) Auto-conhecimento situacional: Situa-se neste estágio o sujeito habitualmente denominado como contador de histórias. Neste estágio o sujeito já se sente capacitado de apresentar uma descrição mais complexa das situações, com referência tanto a processos internos como a externos e articulando os diversos acontecimentos. No entanto, limita-se à descrição de situações, sem retirar implicações ou fazer generalizações sobre o conhecimento de si; não prevê consequências dos seus comportamentos, nem extrai regras subjacentes ao discurso que lhe permita uma generalização. Um breve exemplo:

Quando ia para essa aula já ia um tanto nervosa por causa da minha orientadora. Quando reparei que dois ou três alunos estavam a olhar para a janela, lembrei-me das críticas da minha supervisora. Senti então o coração a bater, as mãos húmidas e tive mesmo a sensação de que ia desmaiar.

Este exemplo contrasta claramente com o anterior. Neste nível o sujeito já está capacitado para explicar uma análise pormenorizada dos vários acontecimentos internos e externos, e estabelecer relações entre os vários acontecimentos. No entanto, neste nível de auto-conhecimento, as histórias sucedem-se, sem que no entanto o sujeito se mostre capaz de extrair ilações e conclusões.

c) Auto-conhecimento configuracional: Neste estágio o sujeito não se restringe ao relato das situações isoladas. Está capacitado para extrair um padrão ou configuração comum. O sujeito já identificou a regra da sua produção discursiva, tornando-se possível a identificação das regras abstractas e tácitas do funcionamento psicológico. O discurso do sujeito perde em concreticidade para ganhar em generalização e compreensão. Vejamos o seguinte exemplo:

Sempre que me sinto avaliado é como se tudo aquilo que sei estivesse a ser posto em causa. Então, sinto a necessidade de provar a

mim próprio e aos outros a minha competência, falando sobre o que sei e sobre o que não sei.

O sujeito neste estágio em vez de descrever situações concretas e de esperar que a regra lhe seja dada, é o próprio sujeito que constrói a regra, tendo acesso a um nível abstracto e tácito do funcionamento psicológico. Este nível de auto-conhecimento constitui já um patamar elevado de funcionamento psicológico.

d) Auto-conhecimento transformacional: Este é já um estágio dialético do auto-conhecimento. O sujeito neste nível está capacitado para reconhecer os seus mecanismos de mudança e transformação. Revela um conhecimento sobre o seu processo de construção e transformação das regras de funcionamento. Vejamos o seguinte exemplo:

Há alturas em que começo a sentir que a minha vida consagrada está a cair de tal maneira na rotina, que o meu compromisso de religiosa parece precipitar-se no abismo. O que faço nesta situação é trazer o imprevisto para a minha opção de vida: avalio a minha situação de vida, reformulo-a e produzo alternativas recriadoras: valorizo os momentos de intimidade com Deus na oração, invisto na força da fraternidade comunitária, dou novo dinamismo ao meu apostolado... O importante nestes momentos de crise e de re-estruturação é modificar o *status-quo*.

Como é óbvio neste exemplo, o sujeito é autónomo no controle da sua vida, percebe os mecanismos que levam à transformação das configurações. O indivíduo apreende os elementos, identifica as situações e esclarece as configurações, compreendendo os mecanismos que regulam o processo da sua própria transformação.

Weinstein e Alschuler postulam a organização hierárquica destes estádios do auto-conhecimento, obedecendo a um processo cognitivo-desenvolvimental que atravessa uma sequência de 4 estádios, predominando na idade adulta os estádios configuracional e o transformacional. No entanto a nossa experiência psicoterapêutica tem-nos demonstrado que ao longo do processo da consulta psicológica, em situações de crise, os clientes passam por níveis elementares de auto-conhecimento para níveis transformacionais no final do processo.

É possível produzir no sujeito, mediante a consulta psicológica, níveis mais elevados de auto-conhecimento de si e do mundo, pelo recurso a estratégias psicológicas adequadas. Quanto maior for o nível de auto-conhecimento maior será o controlo que o sujeito terá sobre a sua própria vida, sendo esse mesmo controlo interno; ou seja, a experiência externa ao sujeito tem cada vez menor incidência na gestão da sua vida que passará ao controlo de processos psicológicos internos.

O Desenvolvimento do *Ego* como dimensão psicológica para a compreensão da vida interior:

Apresento-vos o modelo teórico do desenvolvimento do *Ego* da Loevinger (1980), que se situa no grupo das teorias estruturais cognitivas do desenvolvimento humano, porque se apresenta como um modelo integrativo do desenvolvimento, abrangendo os domínios do interpessoal, do cognitivo, do emocional e do ético. Por outro lado, este modelo de desenvolvimento da personalidade conceptualiza o homem como um ser dinâmico, com capacidade de interpretar e agir no seu meio físico, social e psicológico, como um projecto aberto e em construção, com capacidade para interferir na trajectória da sua vida. Este modelo ultrapassa, deste modo, os paradigmas clássicos da história da Psicologia: como o psicanalítico e o comportamentalista que reduziam o desenvolvimento humano ao determinismo de forças emocionais que se foram estruturando na infância pela vinculação às figuras significativas – a Psicanálise – ou ao determinismo ambientalista, trazendo graves consequências sociais e políticas – o Comportamentalismo.

Para Loevinger o *ego* é um elemento central do *self* que fornece uma rede de referências (estrutura) para a compreensão do mundo. A estrutura, por seu lado, implica um conjunto de elementos inter-relacionados numa forma bem definida, sendo indicador da forma como o sujeito inter-age com o contexto, seleccionando respostas mais adaptativas.

Assim, o desenvolvimento processa-se na aquisição duma nova estrutura, ou atingir novos domínios com a actual, numa série de transfor-

mações de estrutura desde a mais simples à mais complexa. Poderemos sintetizar este modelo, salientando as seguintes características:

* O sujeito é percebido como um todo inter-agindo com o meio, recorrendo a uma série de estruturas do *ego*;

* Os estádios são patamares numa sequência de estruturas desde as mais simples às mais complexas;

* A progressão de estádios tem uma lógica interna, numa sequência irreversível, invariante e hierárquica na forma como o sujeito inter-age com o contexto envolvente, surgindo cada estádio em função do anterior;

* O *ego* procura sistematicamente o equilíbrio e é na interacção com o meio exigente e selectivo que desenvolve estruturas cada vez mais complexas;

* Este modelo pode aplicar-se a todas as idades, porque idade e estádio podem não estar correlacionados ⁵.

Loevinger e Wessler (1970), fazem referência a dez estádios do desenvolvimento do *Ego* que irei sumariamente caracterizar:

1. *Simbiótico*: Apesar do sujeito estar diferenciado, mantém uma relação simbiótica com o meio, em especial com as figuras de vinculação; a aprendizagem da linguagem vai proporcionar-lhe uma progressiva desvinculação e autonomia — este estádio normalmente não se encontra na idade adulta.

2. *Impulsivo*: Os impulsos do sujeito funcionam neste estádio como mecanismos de afirmação da sua identidade, embora a necessidade dos outros permaneça de forma acentuada, mantendo-se comportamentos de forte dependência. Os outros são percebidos como fonte de recompensas e punições, gerando comportamentos de forte ambivalência. Não existe a perspectiva temporal de passado nem de futuro; vive o presente de forma edonista e impulsiva; é egocêntrico — não existindo a perspectiva do outro.

3. *Auto-protecção*: Começa a existir um certo auto-controlo dos impulsos e a capacidade para antecipar as punições e recompensas a curto prazo; já existe alguma previsão do seu comportamento, começando a

⁵ COSTA, E., *op. cit.*, 1987, p. 5.

extrair a regra, mas a que domina é a defensiva: “não te deixes apanhar”; não existe capacidade para a responsabilidade pessoal das suas acções. As circunstâncias e os outros são sempre responsáveis dos problemas que os atingem; os outros são importantes em função das compensações que podem aportar – hedonismo oportunista; a vida surge como um espaço de recompensas e punições, sendo a principal tarefa atingir recompensas e fugir às punições.

4. *Auto-protecção/conformismo*: é um estágio de transição para o conformismo. Neste estágio o sujeito tenta assumir as normas sociais de forma subserviente e acrítica. O nível conceptual é simplista e estereotipado.

5. *Conformismo*: O indivíduo identifica o seu bem estar com o do grupo. Tem medo das avaliações dos outros, percebe as normas e aceita-as porque são as regras do grupo. Observa as diferenças mas é insensível a elas. Os seus comportamentos e valores estão determinados pela pressão social. Os comportamentos são externos não estando articulados com os pensamentos, sentimentos e motivações; a vida interior é banal, porque é excêntrico, sendo a aparência, a aceitação social e a reputação as preocupações exclusivas; não importa tanto ser, mas aparentar ser.

6. *Conformismo/consciência*: Apesar de ser um estágio de transição, parece ser um período estável e muito frequente nos adultos. Caracteriza-se por uma crescente tomada de consciência de si e a capacidade de perceber as múltiplas perspectivas e alternativas, permitindo ao sujeito sair do controlo exclusivamente externo, reconhecendo diferenças individuais e múltiplas formas de pensar, sentir e agir. Começa a construir os seus valores pessoais, libertando-se do determinismo social.

7. *Tomada de consciência*: Neste estágio o sujeito tem regras e valores interiorizados, toma decisões, aprecia os outros, mantém relações empáticas e de colaboração. Torna-se capaz de auto-avaliação de objectivos e projectos, de auto-crítica diferenciada, sentido de responsabilidade e perspectiva temporal na análise dos acontecimentos.

8. *Individualista*: O indivíduo neste estágio aumenta o sentido da sua individualidade e da consciência de conflitos emocionais envolvidos nas relações de dependência/independência; é tolerante consigo e da mesma forma com os outros na gestão desses conflitos, porque reconhece a sua complexidade, as diferenças entre processo e resposta, realidade interna e aparência externa.

9. *Autonomia*: O sujeito deste estágio tem capacidade para lidar com os conflitos internos. O indivíduo lê a realidade envolvente como complexa e multifacetada, sendo capaz de integrar ideias aparentemente contraditórias e ambíguas, tem consciência dos diversos papéis que desempenha na sua existência e integra-os, está interessado no seu desenvolvimento global, reconhece a autonomia dos outros e a interdependência no horizonte do humano.

10. *Integridade*: O sujeito neste estágio transcende os conflitos do estágio anterior, atingindo um sentido integrado da sua identidade. Não é frequente encontrar indivíduos neste patamar.

Concluindo, este modelo de desenvolvimento de personalidade, proposto por Loevinger é mais um ensaio de reflexão sobre a complexidade do homem. Sem pretender apresentá-lo como uma grelha de leitura única, onde cada um se poderá situar nos vários patamares do desenvolvimento, penso ter algum interesse para uma aproximação humilde de compreensão do processo do desenvolvimento humano que cada um de nós experiencia ao longo do ciclo vital no confronto com os desafios da existência, que nos oferecem um capital de experiências mais ou menos positivas que podem proporcionar patamares mais elevados de desenvolvimento pessoal e social ou passarmos por crises e acontecimentos de vida, desencadeadores de altos níveis ansiogénios que ponham em causa os nossos recursos psicológicos, provocando regressões no nível atingido no nosso desenvolvimento.

Este modelo permite-nos interferir no desenvolvimento humano, vencendo os determinismos e pessimismos doutros modelos mais clássicos. O homem é um projecto autónomo e aberto ao futuro podendo, no exercício da sua liberdade, fazer e acumular experiências de qualidade desenvolvimental facilitadores de altos patamares do desenvolvimento, caso não viva num contexto sócio-cultural de deserto afectivo e social.

Que incidências poderão ter estas dimensões psicológicas para a vida interior?

Poderemos tirar um conjunto de ilações desta leitura que nos é oferecida pela psicologia, acerca das dimensões psicológicas desenvolvidas, de forma abreviada e simples, a saber: o auto-conhecimento e o desenvolvimento do *Ego*, que eu considere, nesta minha comunicação, como dimensões importantes para a vida interior.

Se considerar a vida interior, na perspectiva cristã, como um processo progressivo de libertação de tudo o que nos pode descentrar de nós próprios, alienando-nos nas coisas pela sua instrumentalização não no sentido de as recriar para as dimensionar para o Criador, numa integração plena da nossa identidade na abertura ao Criador e às criaturas, então penso não ter de forçar artificialmente as convergências entre o desenvolvimento do auto-conhecimento e do desenvolvimento do *ego* como suportes psicológicos importantes para a vida interior, assim definida.

É óbvio, que só níveis elevados de conhecimento de si e do mundo poderão proporcionar uma vida interior que seja uma perspectiva englobante da existência, sem correr riscos duma fuga desequilibrante da realidade “fuga mundi”, nem cair numa alienação, não menos perturbadora, de controlo exterior ambientalista (redução ao social). Deste modo, só níveis de auto-conhecimento configuracionais e transformacionais são estádios que permitirão uma interioridade que porporcionarão ao sujeito uma relação recriadora e libertadora consigo próprio e com o mundo.

Penso que, e agora falo desde a minha experiência cristã, a oração é uma estratégia privilegiada que, nós os crentes, dispomos para promovermos níveis elevados de auto-conhecimento. Esta estratégia oracional é um momento singular de confrontação com Aquele que está e se manifesta na interioridade; é um momento de monitorização dos nossos comportamentos, de identificação de pensamentos, sentimentos e comportamentos, avaliando consequências dos mesmos, produzindo alternativas novas e mais integradoras, desafiando-nos sempre à mudança, numa orientação progressiva para Aquele que é o Centro da nossa vida. Ele garante-nos uma relação harmónica e realizadora com todas as criaturas, devolvendo-nos a elas num serviço de crescimento pessoal e comunitário sem as manipularmos, mas numa relação de respeito, liberdade e redenção.

Afirmaria mesmo, que aqueles que atingem altos níveis no domínio do espiritual, os místicos, são os que adquirem níveis mais elevados do auto-conhecimento, porque a construção que fazem da realidade é realizada desde uma estrutura qualificada: a sabedoria de Deus – é ver as coisas à maneira divina – como está explícito na doutrina espiritual de S. João da Cruz, tendo como estratégia a oração, como um processo de interiorização para se abrir ao mundo dos outros, numa nova leitura transformadora e recriadora da realidade.

A mesma conclusão tiraria, sem pressionar convergências, quanto à dimensão do desenvolvimento do *Ego*. Seria importante fazer um estudo, que não tive tempo de aprofundar, sobre os pontos de confluência entre “As Moradas do Castelo Interior” de Santa Teresa de Jesus e os graus de desenvolvimento do *Ego* de Loevinger. Penso não ser descabido afirmar que quanto mais se avança nos estádios do desenvolvimento do *Ego*, a orientação do desenvolvimento da pessoa vai no sentido dum “locus de controlo” externo para um “locus de controlo” interno, do exterior para o interior, para fazer uma nova leitura da realidade externa. O desenvolvimento psicológico da pessoa processa-se numa orientação de maior autonomia em relação às coisas e aos outros; dum ascendência do eu sobre o controlo social; dum progressiva interiorização de regras e valores; dum maior interioridade; dum complexidade cognitiva que permite lidar com a multiplicidade de perspectivas, colocando-se no lugar do outro sem perder a sua identidade; dum tomada de consciência da interdependência humana que leva à solidariedade e a saber lidar com os conflitos inerentes à nossa situação de humanos, sendo estes ocasião para novos desenvolvimentos. Ou seja, o patamar último do desenvolvimento do *Ego* é o sentido integrado da complexa e rica realidade humana.

A orientação do desenvolvimento psicológico proposta pelo modelo de Loevinger processa-se no mesmo sentido da trajectória que segue o homem da interioridade, embora em níveis distintos. Ou seja, estamos perante um movimento progressivo, de fora para dentro, num processo progressivo de libertação das criaturas para o Criador, para se encontrar na sua interioridade com o Criador que o remete sistematicamente e simultaneamente às criaturas numa relação nova, recriadora, libertadora e redentora. Não é este o percurso que nos propõe o Mestre João da Cruz na Subida do Monte Carmelo e Teresa de Ávila nas Moradas do Castelo Interior?

As possíveis diferenças estarão:

a) *No logos-processual* explicativo do desenvolvimento: enquanto que no modelo de Loevinger, ela atribui o desenvolvimento aos processos psicológicos e aos conteúdos da experiência histórico-existencial; na perspectiva cristã, o Logos do desenvolvimento é o Criador na colaboração/cooperação activa com as suas criaturas.

b) *No objectivo* último do desenvolvimento: no modelo de Loevinger, o patamar último é o sentido integrador da identidade; na perspectiva cristã, esse patamar, é a identificação com o Logos; ou seja, em linguagem paulina e de Teilhard Chardin, é a cristificação concretizada num amor feito serviço eclesial, no primado da caridade.

Depois de ter constatado estas confluências entre dois discursos aparentemente distanciados sobre a compreensão do homem, o discurso da fé e o discurso da Psicologia, leva-me a afirmar, até pela experiência que vou acumulando e articulando dos dois papéis nestes últimos anos, que a velha máxima tomista, de que a graça não destrói a natureza mas a plenifica, continua a ter hoje, numa cultura de pós-modernidade, uma actualidade a toda a prova. Depois da queda das grandes ideologias, e do questionamento das verdades irrefutáveis, penso que hoje, se tenta fazer uma multiplicidade de discursos que devem ser ouvidos e tidos em conta como formas diversificadas da abordagem do humano. Hoje, cada vez mais vai tomando corpo o discurso da multidiversidade para uma convergência no respeito das ideossincracias culturais.

Quero deixar bem claro, o que já afirmei no início desta comunicação, pretendi apenas contar uma “história”. Uma história particular entre outras muitas que poderia ter contado. Mas também está claro, que o único que poderia ter feito era precisamente contar uma história. Sinto o maior respeito e consideração pelas outras histórias que se vão continuar a escutar nesta Semana de Espiritualidade, que circulam no mundo dos Teólogos, Psicólogos, Filósofos..., inclusivé quando essas histórias divergem daquelas que eu gosto de contar. No entanto, também me sinto extremamente incomodado quando escuto ou leio uma história que nega sê-lo, aquelas histórias que se apresentam a si mesmas como um relato objectivo da realidade, ou pretendem ser a única história legitimada pela verdade e a razão científicas, e que avaliam os outros relatos como simples histórias, excluindo-se elas mesmas de serem como tais.

Reconhecer que cada um de nós se limita a contar histórias, e que algumas são simplesmente mais interessantes, mais aceitáveis, mais persuasivas, ou mais elucidativas que outras é dar um passo decisivo para a aceitação da nossa condição de humanos. Claro que esta atitude assumida afasta-nos da pretensão de emitir o discurso da Verdade. Esta atitude situa-nos pura e simplesmente nas dimensões do humano, podendo atingir a auto-estima daqueles que desejam ser tão absolutos como Deus. Isto é sem dúvida uma opção que implica abdicar do poder sob forma de controlo ideológico.

Em definitiva, “é muito fácil e, aparentemente, muito gratificante, não aceitar esta atitude de humilde buscador das pequenas verdades, mas quem opta pela facilidade não sabe o que perde. Perde nada mais, nada menos que ser simplesmente, mas, plenamente humano”⁶.

Termino com um conto oriental:

*“Não podia acreditar, o que se deparava diante de mim.
Mas realmente li bem: ‘A Tenda da verdade’.
Mas poder-se-ia vender a verdade?! Questionava-me.
A menina que me atendeu, perguntou-me:
Que classe de verdade deseja comprar:
Verdade parcial ou verdade plena?
Não queria fraudes, nem apologias, nem racionalizações.
O que desejava era a minha verdade nua, clara e absoluta.
A menina conduziu-me a outra secção do estabelecimento
onde se vendia a verdade total.
O vendedor que trabalhava nessa secção olhou-me com compaixão
e apontou-me para a etiqueta que indicava o preço:
“O preço é muito elevado, senhor”, disse-me.
“Qual é?” perguntei-lhe eu, decidido a adquirir
a verdade plena a qualquer preço.
“Se você a levar”, disse-me, “o preço consiste em não ter
mais descanso durante o resto da sua vida”.
Saí da tenda muito triste.
Tinha pensado que poderia adquirir*

⁶ IBAÑEZ, T., *op. cit.*, 1992, p. 27.

a verdade plena, a preço de saldo.
Ainda não estou amadurecido para a Verdade.
De vez em quando anseio a paz e o descanso.
Mas preciso, ainda, de seduzir-me
com as minhas justificações e racionalizações.
Continuo ainda a buscar o refúgio
das minhas crenças incontestáveis”.

(Anthony Mello, *El Canto del Pájaro*)

BIBLIOGRAFIA

COSTA, E. (1987). Área de Estudos Universitários e Desenvolvimento do *Ego*. *Cadernos de Consulta Psicológica*, nº 3, 5-11.

FOERSTER, H. (1984). On Construing a reality. In Watzlawick (ed.). *The Invented reality*. New York: Norton.

GONÇALVES, O. (1986). Consulta Psicológica e Desenvolvimento do Auto-Conhecimento: Uma Perspectiva Cognitivo-Constructivista. *Cadernos de Consulta Psicológica*, nº 2, 35-45.

GUIDANO, V. F. (1987). *Complexity of the Self*. New York: Guilford.

GUIDANO, V. F. (1991). *The Self in Process: Toward a post-rationalist cognitive therapy*. New York: Guilford.

GUIDANO, V. F. & LIOTTI, G. (1985). A constructivist foundation for cognitive therapy. In M. Mahoney A. Freeman (eds.), *Cognition and Psychotherapy*. New York: Plenum.

IBAÑEZ, T. (1992). Como se puede no ser constructivista hoy en día? *Revista de Psicoterapia*, vol. III, nº 12, 17-27.

LOEVINGER, J. e WESSLER R. (1980). *Ego development*. San Francisco: Jossey-Bass.

MAHONEY, M. J. (1991). *Human changes process: The scientific foundations of psychotherapy*. New York: Guilford.

MAHONEY, M. J. (1992). Theoretical developments in the cognitive psychotherapies. *Journal of Consulting and Clinical Psychology*.

WATZLAWICK, P. (1984). *The invented reality*. New York: Norton.

WEINSTEIN, G. e ALSCHULER, A. S. (1985). Educating for self-knowledge development. *Journal of Counseling and Development*, 64, 19-25.

VILLEGAS, M. (1992). Hermeneutica y constructivismo en Psicoterapia. *Revista de Psicoterapia*, vol. III, nº 12, 5-16.

ORAÇÃO

UMA PORTA PARA O INTERIOR

Nas Moradas ou Castelo Interior de Sta. Teresa de Jesus

P. AGOSTINHO LEAL

«Os orantes de hoje têm de fazer caso aos grandes orantes do passado se não querem sucumbir às dúvidas, às novas questões, às diferentes soluções. Ao fim e ao cabo quando queremos começar um caminho desconhecido escolhemos os guias nativos, os especialistas da geografia que vamos explorar. É isto o que apresentam os grandes orantes nos caminhos da oração. Ela (Santa Teresa) foi uma alma orante, percorreu um caminho, conhece os perigos que existem nele, as dificuldades, mas sabe como chegar até ao fim. Por isso, e só por isso, é mestra de oração»¹.

Moradas ou Castelo Interior

Quem lho mandou escrever?

Jesus Cristo: «Escreveu-me muitas vezes, desde Toledo, as grandes graças que Deus ali lhe fazia, e que Sua Divina Majestade lhe tinha mandado que nos escrevesse o livro das Moradas, e que andava com tanta

¹ MAROTO, DANIEL DE PABLO, *Dinámica de la oración*, EDE, Madrid 1973, p. 182.

oração e notícia daquilo que o Senhor queria que nele escrevesse, que até lhe disse em particular o nome que havia de dar ao livro»².

O P. Gracián: «O que acontece sobre o livro das Moradas é que, sendo eu o seu prelado e tratando uma vez em Toledo muitas coisas do seu espírito, ela dizia-me: «Oh! como está bem escrito esse ponto no livro da minha vida, que está na Inquisição!» Eu disse-lhe: «já que não o podemos haver, faça memória do que se lembrar e de outras coisas, escreva outro livro, e diga a doutrina em geral sem nomear a quem aconteceu aquilo que lá disser. E, assim, ordenei-lhe que escrevesse este livro das Moradas, dizendo-lhe, para mais a persuadir, que tratasse também do assunto com o **Doutor Velázquez**, com quem se confessava algumas vezes; este também lho ordenou»³.

Anos mais tarde Gracián volta a referir-se ao caso: «Persuadia-lhe eu com muita insistência que escrevesse o livro... que se chama As Moradas. Ela respondia-me: para que querem que escreva? Escrevam antes os letrados que estudaram, que eu sou uma tonta e não saberei o que digo; colocarei uma palavra em vez de outra, com o qual farei mal; já há muitos livros escritos com coisas sobre a oração. Por amor de Deus, deixem-me fiar a minha roca e seguir o meu coro e ofícios de religião, como as outras irmãs, que eu não sou para escrever nem tenho saúde e cabeça para isso»⁴.

Ainda bem que na luta entre a roca e a pena, entre o fiar e o escrever, venceram as letras e, assim, podemos conhecer a obra mais madura e completa de Teresa de Jesus.

Apesar das desculpas apresentadas, – «primeiro, porque me parece que o Senhor não me dá nem espírito nem desejo para o fazer; depois, por ter a cabeça há três meses com um zumbido e fraqueza tão grande, que mesmo os negócios forçosos escrevo a custo» (Pról. 1) – mas ciente de que «a força da obediência costuma aplanar coisas que parecem impossíveis» (*Ib.*), começou a escrever «hoje, dia da Santíssima Trindade (= 24 de Maio), ano de 1577, neste mosteiro de S. José do Carmo, em Toledo, onde estou presentemente» (Pról. 3). «Acabou-se isto de escrever no mosteiro

² Declaração de Ana de Jesus (Lobera), BMC, t.18, p. 469.

³ Notas de Gracián, ANTONIO DE SAN JOAQUIN, *Año Teresiano*, t. 17 (1758), p. 149.

⁴ GRACIAN, JERONIMO, *Dilucidario del verdadero espíritu*, I, 5, BMC, t. 15, p. 16.

de S. José de Ávila, no ano de 1577, véspera de Santo André (= 29 de Novembro), para glória de Deus, que vive e reina para sempre sem fim. Amen» (Epíl. 5).

Embora tivesse demorado 6 meses menos 2 dias, na realidade o tempo útil foi de 2 meses, tendo em conta as interrupções que ela mesma assinala em 4M 2, 1 e 5M 4, 1. Mais do que obra é um carisma poder escrever um livro destes em tão pouco tempo útil e no meio de tantos obstáculos e preocupações. Não a teria ajudado o Espírito Santo? Tudo leva a crer que sim, tendo em conta algumas declarações nos Processos teresianos e o que escreveu a própria Madre Teresa:

- «Quando a Madre Teresa escreveu o livro que tem por título *As Moradas*, foi em Toledo, e do modo que esta testemunha viu que escrevia o dito livro quando acabava de comungar; e que quando o escrevia era com grande velocidade e com tão grande formosura no rosto, que admirava a esta testemunha, e estava tão embebida no que escrevia, que, mesmo que junto dela se fizesse algum barulho, não a estorvava; por isso entendia esta testemunha que tudo aquilo que escrevia e o tempo em que o fazia estava em oração»⁵.

- «Como não tenho letras, a minha rudeza não sabe dizer nada; pois o que tenho dito até aqui, nesta oração, entendo claramente que, se vai bem, não fui eu que o disse». Já nas 4M 1, 1 encomenda-se ao Espírito Santo para lhe pedir que «daqui em diante fale por mim... para que o entendais. Porque começam a ser coisas sobrenaturais, e é dificultosíssimo dá-las a entender, se Sua Majestade não o faz». No Epílogo, fazendo um balanço final, diz à suas filhas: «Se alguma coisa achardes bem na ordem seguida para vos dizer alguma coisa dele (castelo interior), crede verdadeiramente que foi Sua Majestade que o disse para vos contentar; e o mau que achardes, é dito por mim» (Epíl. 3).

Destinatárias

«Este tratado, chamado *Castelo Interior*, escreveu Teresa de Jesus, monja de Nossa Senhora do Carmo, para suas irmãs e filhas, as monjas carmelitas descalças» (Título do Pról.). Ao longo das *Moradas*

⁵ Declaração da Maria do Nascimento, BMC, t. 18, p. 315.

interpela as suas freiras 108 vezes com estes vocativos: irmãs, minhas irmãs, filhas, minhas filhas, ó filhas, irmãs e minhas filhas...

Embora o livro das Moradas não exclua outros leitores é, no entanto, em primeiro lugar dirigido às carmelitas: «Considerando, minhas irmãs, a muita clausura e as poucas diversões que tendes, e com casas não suficientemente grandes como convém nalguns dos nossos mosteiros, parece-me que dar-vos-á consolação deleitar-vos neste castelo interior, pois podeis entrar sem licença dos superiores e nele passear a qualquer hora» (Epil. 1).

Que entende Teresa por «morada» ou «moradas»?

Teresa não é para definições e limitações pois «as coisas da alma devem-se considerar com amplidão, largueza e grandeza»(1M 2, 8). Ela tanto fala de sete como de «um milhão» (1M 2, 12), ou de muitas dentro das sete: «ainda que não se trate senão de sete moradas, em cada uma destas há muitas: por baixo, por cima, dos lados, com lindos jardins e fontes...» (Epíl.3).

Prescindindo da comparação do castelo como algo material e para visitar é necessário entender que é a alma quem tem em si mesma as diferentes e diversas moradas.

Um texto teresiano e outro sãojoanista iluminam-nos sobre o sentido que Teresa dá às moradas:

a) Livro das Fundações 14, 5: «quanto menos tivermos na terra, mais gozaremos naquela eternidade onde as moradas são conforme ao amor com que imitámos a vida do nosso Bom Jesus».

O que nos interessa é a afirmação de que as moradas no céu são conforme ao amor tido aqui na terra.

b) Talvez ninguém tenha explicado melhor a ideia de «morada» teresiana como S. João da Cruz ao comentar na Chama de Amor viva o 1º verso da canção 1ª, *da minha alma no mais profundo centro*: «é de notar que o amor é a inclinação da alma e a força e virtude que tem para ir a Deus, porque mediante o amor a alma une-se a Deus; e assim quantos mais graus de amor tiver, tantos centros pode ter em Deus, um mais adentro que outro, porque o amor mais forte é mais unitivo. Deste modo podemos entender as muitas mansões que disse o Filho de Deus

haver na casa do seu Pai (Jo 14, 2)». E no 2º Livro da Subida ao Monte Carmelo explica como se vai passando «de grau em grau e de mansão em mansão até á ultima» (n. 9-10).

Mas, segundo Santa Teresa, não se está da mesma maneira em cada uma destas moradas, já que «vai muito de estar a estar» (1M 1, 5).

Esquema:

1M: Enquadramento: como ponto de partida alude ao homem perdido no mundo.

2M: Acção sem determinação: começo da oração mas sem uma entrega perfeita e definitiva.

3M: Acção com determinação: entrega total do homem à procura de Deus e das suas coisas.

4M: Da acção à paixão: o homem coloca-se nas mãos de Deus disposto a receber a sua influência.

5M: Paixão de enamoramento: Deus faz-se sentir na alma inflmando-a na sua espera.

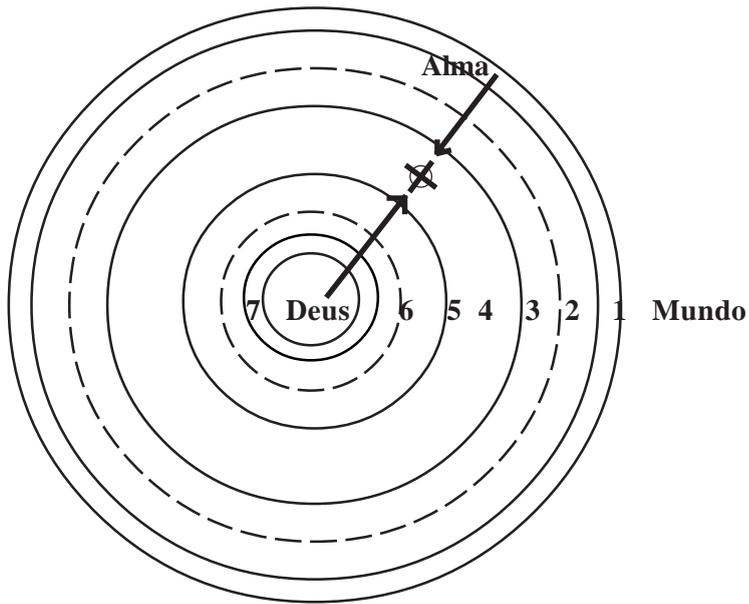
6M: Paixão de desposório: Deus acentua a sua presença, transformando a alma, adaptando-a para o seu mistério e preparando-a para o matrimónio.

7M: Matrimónio: termina o processo com o encontro definitivo em que Deus transforma o orante e o torna capaz de se entregar de forma total aos outros.

Ritmo de um dinamismo e um avanço linear: Perdidos no mundo e sujeitos aos seus princípios (1M), através dum gesto de entrega nas mãos de Deus (2M e 3M), aceitando a sua total influência (5M e 6M), passamos a um estado de nova existência e transformação (7M). O homem que «sendo do mundo», através duma luta e competência, acaba por reconhecer a sua verdade de «ser no divino».

Ritmo de inclusão: o homem encontra-se entre dois limites: perde-se no mundo (1M) ou realiza-se plenamente no divino (7M). Entre estes dois limites decorre o processo ou caminho marcado pelo esforço e compromisso do homem religioso: o orante procura a graça e a grandeza de Deus (2M e 3M) e vive a paixão de se deixar transformar

pelo mistério (5M e 6M). O centro deste processo é constituído pelas 4M em que o orante chega ao fim da sua actuação e entrega-se ao mistério. Até aqui era o homem que actuava perseguindo um Deus que se deixava ver; a partir daqui é Deus quem actua num homem que o espera e acolhe.



Os círculos com os seus números indicam cada uma das moradas. Teresa compara o Castelo interior com um círculo em cujo centro está Deus. A direcção de cada uma das setas indica os princípios da oração. Contudo, a seta de Deus que «sai» até ao espaço da 4M, assinalado por uma cruz, inicia um movimento de volta: Deus atrai a alma para si mesmo, de modo que o lugar do encontro acaba por ser o círculo central do divino (7M) e não o espaço da 4M. Para realçar a importância da 4M apresentámo-la como *espaço* de encontro na acção, e não como *linha* do círculo. Com um duplo traço sublinhamos a importância da 1M (homem no mundo) e da 7M (plenitude de Deus).

A partir do *cercos externo* (1M, mundo), a alma deve penetrar no *recinto mais interno* do castelo (7M, Deus). Alma e Deus são os dois personagens principais que, no processo, actuando sinergeticamente devem realizar o matrimónio.

O *movimento da alma*: Teresa considera o homem livre e responsável; por isso, num primeiro momento, ainda que a alma, o orante, receba a palavra e as moções de Deus, deve arriscar-se no caminho e decidir-se pela conquista do castelo. Para isso terá de vencer os dois primeiros cercos do grande forte (2M e 3M). Por si só o homem não pode passar da morada da plena doação (4M). Mas, se quiser chegar ao matrimónio do amor total, tem de a alcançar. Isto significa que não existe mística sem entrega humana, não há oração sem um esforço de total concentração no divino, nem amor sem a oferta total da existência.

O *movimento de Deus*: Teresa experimenta a Deus, ou melhor, Jesus Cristo, como mistério activo, um furacão, torrente de vida que penetra até à alma e a transforma de maneira poderosa. Contudo, esse Deus não actua contra o homem, não força a sua vontade, não destrói nem violenta o seu caminho. É evidente que desde o princípio (2M e 3M) Deus actua duma forma iniciática, em forma de chamamentos livres que não se querem impôr. Neste plano é primordial a actividade do homem. A acção própria de Deus desprende-se do centro do seu ser (7M) e chega, através do que podemos chamar espaços de passividade (5M e 6M), até ao lugar onde a alma se veio entregar nas suas mãos (4M). Isto significa que não há mística sem actividade de Deus, sem expressão do seu poder e da sua vida no mais íntimo do homem.

Estes dois movimentos juntam-se num *âmbito de encontro*, marcado pela cruz das 4M. Aqui juntam-se as duas linhas do processo: a vontade de amor do homem que, ultrapassando o cerco do egoísmo deste mundo, se coloca confiadamente nas mãos de um Deus que se vai desvelando na intimidade ou na raiz do homem como princípio de purificação transformadora.

Por conseguinte, este círculo de mistério funciona em dois planos simbólicos: a) *O Castelo é a alma* e Deus o seu mais íntimo habitante, a sua verdade e o seu centro. O processo de oração é, deste modo, um caminho que conduz o homem até ao mais profundo de si mesmo, ali onde o divino se esconde. É este o sentido do símbolo até que chegamos às 4M. b) *O Castelo é Deus* e a alma é a que vai

penetrando no seu campo de presença, de graça e de chamamento. Casa do homem onde Deus é hóspede e casa de Deus onde o homem vai sendo introduzido, constituem planos complementares dum mesmo mistério de encontro. No princípio é o homem quem chama por Deus, buscando-o dentro de si mesmo (2M e 3M). Depois é Deus quem chama pelo homem, introduzindo-o no seu mistério (5M e 6M).

A experiência de Teresa, nas Moradas, condensa-se em termos de encontro e comunhão: o que importa é conjugar a acção do homem (2M e 3M) com a acção de Deus (5M e 6M), de modo que vindo a encontrar-se os dois num mesmo espaço de amor e gratuidade (4M) se vinculem e interpretem de uma forma já definitiva (7M).

Todo o processo, portanto, entende-se à maneira de *entrar em matrimónio*. Teresa quer superar com toda a força a imersão passiva do homem no círculo da luta e da perdição do mundo (1M). Ela sabe que o lugar onde o homem adquire verdadeiro ser humano é o espaço de mistério em que habita Cristo-esposo (7M). Para chegar até esse espaço é necessário suscitar um movimento de procura, fidelidade e diálogo que marcam a existência. Este é o trabalho, a aventura verdadeira do homem. Num tempo e ambiente marcados pelo gesto da heroicidade social, representada na conquista de terra e de castelos, Teresa traçou as linhas duma conquista superior. O segredo desta conquista reside em saber que dentro dos altos muros aguarda-nos o grande amigo, o esposo que nos chama: atracção de Deus-amigo e esforço humano compenetraram-se e fecundam mutuamente.

Elementos-base das Moradas

Elementos essenciais:

Castelo	O homem
Cerca do castelo	O corpo
Porta	A oração
Moradores	Deus e o homem
Moradas	Diversos modos do homem viver a sua relação com Deus.

Elementos acidentais:

Guardas, mordomos e mestres-salas	Potências da alma
Salamandras, bestas, coisas peçonhentas, demónios	Inimigos da alma
Fora do castelo	Zona de escuridão e morte.

Teresa fixa-se sobretudo nos moradores, mais do que nos elementos decorativos.

Teresa cultivou uma experiência peculiar de encontro com Deus, a partir da sua sensibilidade de mulher, e num contexto aberto à reflexão psicológica e à análise dos seus próprios processos anímicos. Tendo em conta as categorias mentais e religiosas do seu tempo ela teologiza essa experiência.

Convém recordar, antes de mais, os três elementos-base da arquitetura do castelo interior: os actores desta história de amizade e comunhão: Deus e o homem; o laço e o vínculo que os une: a oração.

Deus

Moradas é uma biografia de Deus, do que Deus faz. Deus é o principal protagonista e actor. Sete dias depois de concluído o livro escreve ao P. Salazar dizendo que «não trata de coisas, mas do que Ele é» (Carta de 7 de Dezembro de 1577). Deus Trino está no centro da vida e do homem. Daí uma certa inclinação para interiorizar o mistério na oração e na Pessoa (Cristo ou Deus) como princípio da sua vida espiritual. Esta é a sua maneira de fazer oração (cfr. V 4, 8; 9, 4): «com esta companhia que trago sempre na alma» (CC. 14, 1), «como as três pessoas da Santíssima Trindade que trago sempre esculpidas na minha alma» (CC. 36, 1).

A presença divina que Teresa experimenta «no mais profundo de si mesma» é dinâmica e activa. A acção de Deus «recolhe», «tira» o homem para dentro. Deus é força e luz. A luz é amor. O amor é força. Deus tem a iniciativa de se oferecer como Esposo e Amigo, dando-se ao homem através de «muitos caminhos» a fim de, na fidelidade, celebrar a aliança matrimonial como expressão redentora de comunhão total. A «revelação» de Deus é «revelação» do homem. A um Deus que dá deve responder um homem que recebe.

O homem

É em Deus que o homem conhece a profundidade do seu ser. A comunicação de Deus activará a actividade do homem. Ao interiorizá-la o homem desperta para novos dinamismos. O homem tem uma alternativa: habitar dentro, onde está o Hóspede que lhe concede todos os bens, ou ficar fora onde moram os inimigos que lhe causarão a morte. Isto é, o homem ou se personaliza ou despersonaliza-se.

Teresa estava «tão espantada de ver tanta Majestade em coisa tão baixa como a minha alma» (CC. 41, 2) que não desarma em afirmar, repetidas vezes, que o conhecimento próprio é «necessaríssimo» (1M 2, 8) e sem ele «está tudo perdido» (1M 2, 8); e insiste convictamente: «é coisa tão importante o conhecermo-nos, que não queria houvesse nisto nunca relaxamento, por subidas que estejais nos céus... Por isso repito que ‘es bueno y muy rebueno’ tratar de entrar primeiro na morada do conhecimento próprio antes de voar para as outras, porque este é que é o caminho» (1M 2, 9). A partir do conhecimento próprio Teresa sabe que o homem cairá na conta:

a) da sua *grandeza, dignidade, formosura e capacidade de relação íntima com Deus*: «basta que Sua Majestade diga que está feita (a alma) à sua imagem para que possamos logo entender a grande dignidade e formosura da alma» (1M 1, 1). Naturalmente o homem está ordenado para Deus, pois a alma «sendo tão rica por natureza pode ter conversação nada menos que com Deus» (1M 1, 6);

b) e das *resistências que faz à graça e da miséria do pecado*. Por isso se lamenta por todos quantos, vivendo na ignorância, na irracionalidade, não se conhecendo por culpa própria, «embebidos no mundo, engolfados nos seus prazeres e cheios de soberba pelas suas honras e pretensões... são facilmente vencidos» (1M 2, 12). Teresa convida o homem a lutar para sair das coisas, de si mesmo, e, com espírito de conquista, vencer a solidão e o vazio do «eu» para se encontrar e conhecer-se verdadeiramente em Deus: «A meu ver, jamais nos acabaremos de conhecer se não procurarmos conhecer a Deus. Olhando para a sua grandeza, acudamos à nossa baixeza. Olhando para a sua pureza, veremos a nossa sujidade. Considerando a sua humildade, veremos como estamos longe de ser humildes» (1M 2, 9). E exclama: «Ó almas redimidas pelo sangue de Jesus Cristo! Compreendei a vossa grandeza e tende dó de vós mesmas!» (1M 2, 4).

O mesmo desabafo e exclamação teve S. João da Cruz: «Ó almas criadas para estas grandezas e para elas chamadas! Que fazeis? Em que vos entretéis? As vossas pretensões são baixas e as vossas posses misérias. Ó miserável cegueira dos olhos da vossa alma, pois estais cegos para tanta luz e surdos para tais vozes, não vendo que enquanto procurais grandezas e glória ficais miseráveis e baixos, pois, ficais ignorantes e indignos de tantos bens!» (CB. 39, 7).

A oração

«A porta para entrar neste castelo é a oração e a meditação; não digo mais mental que vocal; logo que seja oração há-de ser com meditação. Porque naquela em que não se adverte com Quem se fala e o que se pede e quem é que pede e a Quem, não lhe chamo eu oração, embora muito meneie os lábios» (1M 1, 7). É a palavra chave das Moradas. Ela consiste e significa a relação de Deus e do homem em exercício. Ela é «porta» e caminho. Por isso deve-se entender teresianamente como algo vivo, aberto e dinâmico. Não é fuga para o intimismo egocêntrico, antes movimento de interiorização e personalização consequentes da consciência da presença de Alguém que nos habita, ama e se desvela. A oração é o próprio caminho interpessoal, feito em cada momento da vida espiritual pela ação de Deus e pela resposta do homem. Não é um caminho paralelo, separado, mas uma realidade de inter-comunhão amorosa realizada num modo de ser aqui e agora.

Processo orante purificativo (ascético) e unitivo (místico) das Moradas

Primeiras moradas: preparação para a oração

Dirige-se às almas que, «apesar de não estarem em pecado, andam muito metidas nas coisas mundanas, empapadas nas riquezas, honras e negócios» (2, 14), decidem entrar no castelo e «já muito fazem em ter entrado» (1, 9). São almas que têm bons desejos de não ofender a Deus, procuram desocupar-se algumas vezes das coisas do mundo e, de vez em quando, oram.

O alcance ascético do esforço destas pessoas não se mede tanto pelos resultados alcançados mas por terem começado um movimento de interiorização. É a vontade de imprimir, a partir do conhecimento de Deus e do próprio eu, uma direcção nova à vida e procurar outros valores. «Entrar» é já uma vitória sobre a atracção que o mundo exerce sobre quem nele «anda engolfado».

Porque orar é entrar, mudar de direcção, optar pelos valores do espírito, acabar com uma situação anterior onde «facilmente eram vencidas» (2, 12), Teresa dá uns conselhos:

a) Virtudes que se hão-de procurar muito:

- *Conhecimento próprio*: «é tão importante o conhecermo-nos» (2, 9); «sem conhecimento próprio está tudo perdido» (2, 8);

- *Humildade*: «enquanto estamos nesta terra não há nada mais que nos interesse do que a humildade» (2, 9); «coloquemos os olhos em Cristo, nosso bem, e ali aprenderemos a verdadeira humildade... e o entendimento se enobrecerá e o conhecimento próprio não ficará rasteiro e cobarde» (2, 11).

- *O amor de Deus e do próximo*: «Entendamos, minhas filhas, que a perfeição verdadeira é amor de Deus e do próximo e, com quanto mais perfeição guardarmos estes dois mandamentos, seremos mais perfeitas» (2, 17); «É tão necessário o amor de umas para com as outras que eu nunca quereria que dele vos esquecesseis; porque se andais a ver nas outras umas coisitas de nada, a alma pode perder a paz e até mesmo inquietar a das outras» (1M 2, 18).

b) Adquirir a decisão de:

- *Abandonar as preocupações inúteis e cultivar o silêncio*: «para entrar nas segundas moradas convém muito que a alma procure esquecer as coisas e os negócios inessários» (2, 14); «guardai-vos, filhas, de cuidados alheios» (2, 15) como por exemplo: segurança excessiva de se ver no bom caminho, demasiada confiança em si mesmo e no seu estilo de vida, desejo desordenado de levar todos pelo seu modo de entender as coisas, bem como críticas ou juízos temerários onde naufraga a caridade, pois vê-se o argueiro no olho do outro e não a trave no próprio (cfr. Mt 7, 3-5); «deixemo-nos de zelos indiscretos que podem fazer muito dano; cada uma olhe para si» (2, 17).

Evoca *Paulo e Madalena* (1, 3) para demonstrar que Deus dá a conhecer a grandeza do seu amor gratuito apesar da sua situação moral anterior. Convida à libertação do homem exteriorizado, exilado de si e identificado com a mulher de Lot (1, 6), como estátua de sal e a «pôr os olhos em Cristo» (2, 11).

A oração é não só a «porta» para a interioridade mas também a força dinamizadora capaz de curar a paralisia e o tolhimento: «as almas que não têm oração são como um corpo paráltico ou tolhido, que, embora tenha pés e mãos, não os podem mexer» (1, 6).

Segundas moradas: luta e perseverança na oração

As almas que entram nestas moradas são as que começaram a ter oração mas a quem, todavia, por «falta de determinação firme em abandonar os perigos do mundo (=cobras e animais venenosos)» (1) e por «a fé estar tão morta deixam-se arrastar pelos apetites e paixões acabando por envenenar-se e drogar-se» (5). A alma vê-se metida numa luta entre dois contrários: por um lado continuam a chegar as vozes do exterior : «aqui os demónios representam estas cobras das coisas do mundo e fazem crer que os seus contentamentos são eternos; a estima em que nele se é tido, os amigos e parentes; a saúde que se pode perder nas coisas de penitência... e outras mil maneiras de impedimentos» (3); por outro lado: «entendem os chamamentos que lhes faz o Senhor, porque vão entrando mais perto de onde está Sua Majestade. Ele é muito bom vizinho e tanta a sua misericórdia e bondade que, mesmo metidos nos nossos passatempos, negócios, contentamentos e enganos do mundo, e, mesmo caindo e levantando-nos em pecados, este Senhor nosso quer que o queiramos e procuremos a sua companhia e não deixa de chamar para que nos aproximemos d'Ele. E esta voz é tão doce que a pobre alma desfaz-se por não fazer logo o que lhe manda» (2). É um «combate terrível» (3) e uma «barafunda» (4).

Teresa que conhece bem, por experiência, esta luta (não acabava de se desprender das coisas do mundo nem acabava de se entregar a Deus), sai ao encontro destas almas para as ajudar a seguir em frente pelo caminho da oração perseverante. Como?

a) *Garantindo o alcance da meta*: «Confie na misericórdia de Deus e nada em si mesmas e verão como Sua Majestade leva a alma de

umas moradas a outras e a mete naquela terra onde as feras não a podem tocar nem cansar» (9);

b) *Convida à perseverança*: «Não vos desconsoléis... Bem sabe Sua Majestade aguardar muitos dias e anos, sobretudo quando vê perseverança e bons desejos. Esta perseverança é aqui o mais necessário, porque com ela jamais se deixa de ganhar muito» (3);

c) *Evitar o erro inicial* «querendo logo que o Senhor faça a nossa vontade e que nos leve como imaginamos» (8);

d) *Proceder com suavidade e discrição* quando surgem as dificuldades (=perturbações do demónio): «o começar a recolher-se não há-de ir à força de braços, mas sim com suavidade» (10);

e) «faz muito ao caso *tratar com pessoas experimentadas*» (10); «grandíssima coisa é tratar com os que tratam disto e chegar-se, não só aos que vir nestes aposentos em que está, mas também aos que entender que já entraram nos mais interiores, porque lhe será grande ajuda» (6);

f) *Perante as dificuldades da oração*, porque «não são estas moradas onde chove o maná» (7):

- «não deixar o começado» (6); «não se deixe este princípio de recolhimento e tudo guiará o Senhor em nosso proveito;

- «não vos desanimeis, se alguma vez cairdes, para deixar de ir adiante, pois dessa mesma queda tirará Deus bem» (9);

- «seja varão... e determine-se» (6);

- «abraçai-vos com a cruz que vosso Esposo tomou sobre si» (7);

- «Toda a pretensão de quem começa a ter oração há-de ser trabalhar e determinar-se e dispôr-se, com quanta diligência possa, a fazer conformar a sua vontade com a de Deus» (8).

Evoca a figura bíblica dos soldados de Gedeão para estimular à luta e chegar à vitória; e a do filho pródigo para simbolizar os que andam dispersos, perdidos, a alimentar-se com «manjares de porcos» (7).

Perseverar na oração dura e difícil é participar na cruz de Cristo (11). Orar é amá-Lo e configurar-se com Ele, pois «ninguém subirá ao Pai senão por Mim» (Jo 14, 9). Quem não vive a oração está como que desvinculado de Cristo, mediador e escala para o Pai (cfr. 11).

Terceiras moradas: «a pouca segurança no que fazemos e temor de Deus que nos prova. Aceitar o protagonismo de Deus: Ele actua, ainda que muitas vezes não o queiramos entender» (1, 7).

A alma não deve ficar a descansar nas obras realizadas, nos combates vencidos das segundas moradas, mas «passai adiante de vossas obrasitas» (1, 6), pois, aqui o «negócio» consiste em render a nossa vontade à de Deus: «crede-me que não está o negócio em ter hábito de religião ou não, senão em procurar exercitar as virtudes e render nossa vontade à de Deus em tudo e o concerto da nossa vida seja o que Sua Majestade dela ordenar e não queiramos que se faça a nossa vontade mas sim a Sua» (2, 6).

Teresa teme que a situação espiritual se torne em pedra de tropeço. E isto acontece se a alma se apoiar em si mesma, no que fez, e exigir «pagamento» a Deus por isso. «Ainda é preciso mais para que o Senhor possua totalmente a alma» (1, 5).

As almas destas moradas, «almas concertadas», «são muito desejosas de não ofender a Sua Majestade, e até mesmo dos pecados veniais se guardam, e amigas de fazer penitência; têm suas horas de recolhimento, gastam bem o tempo, exercitando-se em obras de caridade com os próximos, muito concertadas no seu falar e vestir e governo da casa» (1, 5), mas «depois disto, quando já parece haviam de estar senhores do mundo – ao menos bem desenganados dele – prova-os Sua Majestade em coisas não muito grandes e andam com tanta inquietação e aperto de coração que a mim me trazem tonta e até muito temerosa... Dar-lhes conselho, não é remédio porque, como há tanto que tratam de virtudes, parece-lhes que podem ensinar a outros e que lhes sobra razão para sentirem aquelas coisas... É outro engano para gente tão aproveitada» (2, 1).

É aqui que Teresa fala do «negócio», isto é, do trabalho fundamental a realizar: é o interior, a vontade, o que é preciso curar. A pessoa cura-se através duma abertura total e radical a Deus. É preciso desmoronar o cerco do «eu» através de um movimento de amor e doação e não através de multiplicação de exercícios externos. O verdadeiramente importante – a libertação do eu – está por fazer, pois a novidade e a mudança consiste em dar um amor limpo e sem interesses.

Teresa dá orientações para uma re-criação interior capaz duma saída de si e duma entrega radical a Deus e aos outros:

- *Obediência*: «O que me parece nos faria muito proveito àquelas que pela bondade do Senhor estão neste estado é exercitarem-se muito na prontidão da obediência; ... ter a quem recorrer para não fazer em nada a sua vontade (que é o que mais nos prejudica); e não buscar alguém do seu humor, como dizem, que vá sempre com muito tento em tudo, mas sim, procurar quem esteja muito desenganado das coisas do mundo» (2, 12). Há que saber encontrar pessoas espiritualmente aproveitadas que com o seu conselho e exemplo animem «como fazem os filhos das aves quando os ensinam. Ainda que não dêem grande voo, pouco a pouco imitam a seus pais» (2, 12).

- *Caridade*: «Olhemos nossas faltas e deixemos as alheias, que é muito próprio de pessoas tão concertadas espantarem-se de tudo; e, porventura, de quem nos espantamos bem poderíamos aprender o principal. Na compostura exterior e na maneira de tratar levamos-lhe vantagem; e não é isto o que tem mais importância... Não há para quê querer logo que vão todos pelo nosso caminho, nem pôr-se a ensinar o que é de espírito quem porventura não sabe o que isso é, pois com estes desejos que Deus nos dá, irmãs, do bem das almas, podemos cometer muitos erros» (2, 13); «pois não está a perfeição nos gostos, nem no prémio, senão em quem mais ama e em quem melhor opera com justiça e verdade» (2, 10).

- *Humildade*: o remédio contra temores, egoísmos, e o muito olhar para si, está, como sempre, na humildade: «pois o caminhar que digo é com uma grande humildade» (2, 8); se não nos deixamos a nós mesmas, é muito trabalhoso e pesado, porque vamos muito carregadas com esta terra da nossa miséria» (2, 9); «deixemos nossa razão e temores nas Suas mãos» (2, 8). «A humildade é o unguento para as nossas feridas, porque se a temos deveras, ainda que tarde algum tempo, virá o cirurgião, que é Deus, a sarar-nos» (2, 6).

Teresa evoca *S. Tomé* (Jo 11, 16) para incutir valentia e determinação em seguir o Senhor nos perigos e dificuldades (1, 2); *David e Salomão* para assegurar que, apesar de termos bons antepassados, não nos podemos sentir seguros por isso «que muito santo era David e já vedes o que foi Salomão» (1, 4); o *jovem rico* do Evangelho (1, 5) para confirmar que não se deve voltar as costas perante as exigências no seguimento de Cristo, pois Ele «não olha para as nossas obras, mas à determinação da nossa vontade» (1, 7).

A oração, neste trânsito das terceiras moradas, cresce com Cristo na medida em que, «confiados nos seus méritos e nos da Virgem, Sua Mãe» (1, 3), morremos ao egoísmo, temores e medos que nascem da natureza e nos determinamos seguir pelos caminhos do Amor; pois «que poderemos fazer por um Deus tão generoso, que morreu por nós e nos criou e nos dá o ser?» (1, 8).

Quartas moradas: oração de recolhimento e oração de quietude

Transição entre as moradas anteriores (ascéticas) e as seguintes (místicas). Novidade: mudança de protagonista. Deus assume a iniciativa: «começam a ser coisas sobrenaturais» (1, 1), místicas, «que o Senhor dá quando quer e como quer e a quem quer, como bens seus» (1, 2). Merecem uma atenção particular porque «é o natural... junto com o sobrenatural» (3, 15).

Apesar de «ter agora um pouco mais de luz» (1, 1) enfrenta-se com duas dificuldades: a) «é dificultosíssimo dá-las a entender, se Sua Majestade não o faz» (1, 1); b) a falta de experiência do leitor: «ficará bem obscura para os que não tenham experiência» (1, 2).

Antes de dizer em que é que consiste a oração de recolhimento e a oração de ternura faz uma distinção entre contentamentos e gostos na meditação. Os contentamentos «procedem do nosso natural..., nascem da mesma obra virtuosa que fazemos e parece que o ganhamos com o nosso trabalho e com razão nos dá contentamento termo-nos empregado em coisas semelhantes... Enfim, começam no que é natural em nós e acabam em Deus» (1, 4). «Os gostos começam em Deus e sente-os a natureza, e goza tanto deles como gozam os que disse e muito mais» (1, 5). E, porque tem dificuldade em saber o que procede dos sentidos e o que procede do nosso natural, reconhece que «grande coisa é o saber e as letras para tudo» (1, 5).

Sobre isto, e desde a sua experiência, avisa:

– as pessoas que têm «regalos e gostos» na meditação «não são melhores por isso, porque não se pode discernir se são frutos do amor» (1, 6);

– estas pessoas, com devoções, regalos e gostos, – próprio das terceiras moradas – «vão bem, porque ocupam-se em discorrer com o entendimento e em meditação» (1, 6). É um bom modo de orar penetrar

um pouco mais através da meditação (entendimento) nos mistérios da nossa fé;

- mas «acertariam em ocupar-se um pouco em fazer actos e louvar a Deus, gozar-se da Sua bondade e de que seja Ele quem é, e desejar que seja amado e glorificado» (1, 6).

É que a substância da oração está no amor e não no pensamento: «Só quero que estejais advertidas que, para aproveitar muito neste caminho e subir às moradas que desejamos, não está a coisa em pensar muito, senão em amar muito» (1, 7). Por isso deixa esta *regra*: «deveis fazer o que mais vos despertar o amor. Porventura nem sabemos o que é amar; porque não está no maior gosto, mas sim na maior determinação de desejar contentar em tudo a Deus e procurar, tanto quanto pudermos, não O ofender e rogar-lhe que vá sempre por diante a honra e glória de Seu Filho e o aumento da Igreja Católica» (1, 7).

Teresa, durante muito tempo, viveu preocupada pelo que nela acontecia: interiormente vivia centrada no divino, mas a sua imaginação vagueava por fantasmas e inquietações da terra: «Eu via – a meu parecer – as potências da alma empregadas em Deus e estarem recolhidas com Ele e, por outra parte, o pensamento alvorotado: trazia-me tonta» (1, 8). Com a sua própria experiência de oração, e ajudada pelo conselho dos letrados, reformulou o problema: *a)* Há um estado de pensamento – imaginação: é o nível do homem que se encontra imerso nos poderes deste mundo, dentro da grande batalha de influências da vida; pensar supõe imaginar, viver ao nível do jogo e da fantasia. Aqui o homem não é capaz de controlar os seus pensamentos: «E assim como não podemos deter o movimento dos céus tão pouco podemos deter o nosso pensamento» (1, 9); *b)* mas, superando a batalha das imagens do mundo, há um segundo nível – alma-entendimento – em que o homem, no seu espaço interior, descobre-se imerso no mistério e plenitude do divino: «com toda esta barafunda que nela (cabeça) vai, não me estorvava a oração nem o que estou dizendo, mas antes a alma está muito inteira em sua quietude e amor e desejos de claro conhecimento» (1, 10). O homem pensa com a sua imaginação: é capaz de ordenar, integrar e dirigir as fantasias que lhe suscita o mundo; contudo, não as domina plenamente mas entende com a sua alma; quer dizer, coloca-se nas mãos de Deus e adquire um nível de entendimento que o transforma em sinal da mente de Deus que se explicita e se realiza por seu intermédio. O homem habita onde estes dois planos se cruzam: como ser do mundo pensa

imaginando; como amigo de Deus entende na medida em que se deixa penetrar pelo mistério. Também no cruzamento destes planos estão as 4M em que o orante, deixando-se penetrar por Deus, continua, porém, a utilizar o poder do seu pensamento (imaginação, meditação). Existe um pensamento imaginativo ou discursivo que segue o seu caminho numa forma independente, sem nunca chegar a transformar-se em oração de amor. Mas existe também um pensamento-amante que, a partir do seu esforço imaginativo, abre-se à contemplação ou vivência do amor de Deus. É um processo cognoscitivo vinculado ao amor.

É aqui que Teresa fala das distrações e dá *alguns conselhos*:

- «*tenhamos paciência...* e não deitemos culpa à alma quando entendemos o que faz a fraca imaginação, o natural e o demónio» (1, 14);

- *não se inquietar nem afligir* com as moléstias da imaginação: «deixemos andar esta taramela do moinho e moamos nossa farinha, não deixando de trabalhar com a vontade e o entendimento» (1, 13);

- *a imaginação não impede a oração*. Apesar da confusão que podem causar as distrações pode acontecer uma boa oração: «pode-nos parecer que estamos perdidas e mal gasto o tempo em que estamos diante de Deus. E a alma está, porventura, toda unida a Ele nas moradas muito próximas e o pensamento no arrabalde do castelo, padecendo com mil animais ferozes e peçonhentos e merecendo com este padecer» (1, 9).

Oração de recolhimento «sobrenatural» ou infuso, porque é obra de Deus que interioriza o homem disperso e alheado de si.

Segundo Santa Teresa não consiste em estar às escuras, ou fechar os olhos, ou coisas do exterior. Ela define-a através dum exemplo: «Façamos de conta que estes sentidos e potências são as gentes deste castelo... que saíram fora e andam, dias e anos, com gente estranha, inimiga do bem deste castelo; e que, vendo sua perdição, já se têm vindo aproximando dele, embora não cheguem a entrar – porque este costume é coisa dura – mas já não são traidores e andam ao redor. Vendo já o grande Rei, que está na morada deste castelo, sua boa vontade, por sua grande misericórdia quer trazê-los de novo a Si e, como bom pastor, com um silvo tão suave, que até quase eles mesmos não o ouvem, faz com que conheçam Sua voz e não andem perdidos, mas voltem à sua morada. E tem tanta força este silvo

do pastor que desamparam as coisas exteriores em que andavam alheados e metem-se no castelo» (3, 2).

Oração de recolhimento é um fortalecimento da alma e do mundo interior e um conseqüente enfraquecimento do poder dos sentidos: «estes sentidos e coisas exteriores parecem ir perdendo de seu direito para que a alma vá recuperando o seu, que tinha perdido» (3, 1). Esta acção de recolher é feita por Deus que vive dentro. O recolhimento é muito mais do que uma acção psicológica, é teologal, isto é, centrada numa Pessoa: «E não penseis que isto é adquirido pelo entendimento, procurando pensar que têm dentro de si a Deus, nem pela imaginação, imaginando-O dentro de si. Bom é isto e excelente maneira de meditação, porque se funda sobre esta verdade: o estar Deus dentro de nós mesmos; mas não é isto, pois cada um pode fazer, com o favor do Senhor, bem se entende. Mas o que digo é de maneira diferente; e, algumas vezes, antes que se comece a pensar em Deus, já esta gente está no castelo, que não sei por onde nem como ouviu o silvo do pastor. E não foi pelos ouvidos – que não se ouve nada – mas sente-se notavelmente um recolhimento suave para o interior, como verá quem passa por isto, porque eu não o sei explicar melhor. Parece-me ter lido que é como um ouriço ou tartaruga, quando se escondem em si mesmos; e devia entendê-lo bem quem o escreveu. Mas estes entram em si quando querem; aqui isto não está no nosso querer, senão quando Deus nos quer fazer esta mercê» (3, 3).

Oração de quietude ou gostos de Deus. É a oração das 4M, em que a comunicação divina se faz mais intensa e profunda.

Recorre à *comparação das duas pias de água* para dizer da natureza e origem desta oração: «Estas duas pias ou conchas enchem-se de água de diferentes maneiras. Para uma (a dos contentos: pensamento, imaginação) vem de mais longe, por muitos aquedutos e artifícios; a outra está feita na mesma nascente da água e vai-se enchendo sem nenhum ruído... A diferença está em que a água que vem por aquedutos – a meu parecer – são os contentos que tenho dito que se tiram da meditação... A esta outra concha, vem a água da sua mesma nascente, que é Deus; e assim, como e quando Sua Majestade quer e é servido de fazer alguma mercê sobrenatural, Ele produz esta água com grandíssima paz e quietação e suavidade no mui interior de nós mesmos, eu não sei até onde, nem como» (2, 3. 4).

Ainda que indescritíveis, estes gostos e deleites vêm do centro da alma (7M) donde sai aquela água celestial daquele manancial divino, que é Deus, «vai-se derramando por todas as moradas e potências, até chegar ao corpo; por isso disse que começa em Deus e acaba em nós; e é certo, como verá quem o tiver experimentado, todo o homem interior goza deste gosto e suavidade» (2, 4).

A comunicação divina localiza-se «no centro da alma» e é «como se naquela profundidade interior estivesse um braseiro onde se lançassem olorosos perfumes; nem se vê o lume onde está; mas o calor e o fumo perfumado penetram toda a alma e até, bastantes vezes, como disse, participa o corpo. Olhai, entendei-me: nem se sente calor nem se aspira perfume, pois isto é coisa mais delicada que estas coisas; é apenas para vo-lo dar a entender» (2, 7).

Esta comunicação divina, «que é grande mercê de Nosso Senhor para quem a recebe e muito grande se não volta atrás» (2, 8), dirige-se sobretudo à vontade «que deve estar unida de certa maneira com a de Deus» (2, 8).

«De certo estais desejando saber *como alcançaremos esta mercê*. Eu vos direi o que nisto tenho entendido:

- *deixemos de lado quando o Senhor a concede*, e mais nada, pois é Sua Majestade que quer. Ele é que sabe o porquê; não nos havemos de meter nisso;

- depois de fazermos o que faziam os das terceiras moradas, *humildade, humildade*; por ela o Senhor deixa-se render a tudo quanto d'Ele quisermos;

- *amar a Deus sem interesse*;

- *não pensar que pelos nossos miseráveis serviços se há-de alcançar coisa tão grande*;

- *padecer e imitar o Senhor*;

- *não pedir nem desejar gostos*, mas antes seguir o caminho do amor somente para servir a Cristo Crucificado;

- por mais meditação que tenhamos e por mais que nos apoquentemos e tenhamos lágrimas, não é por aqui que esta água vem. *Só se dá a quem Deus quer* e, muitas vezes, quando menos a alma pensa;

- a quem de verdade se *humilhar* e se *desprender de tudo* não deixará o Senhor de nos fazer esta mercê e muitas outras que não saberemos desejar» (2, 9).

Efeitos da oração de quietude. «Os efeitos desta oração são muitos» (3, 1). Tendo em mente a pia que se vai enchendo directamente do manancial sem manobras hidráulicas e o versículo do Salmo 118, 32 – *Dilatastes, Senhor, o meu coração* – dirá alguns:

- «uma dilatação ou alargamento na alma... que a *habilita e vai dispendo* para que tudo caiba nela;

- esta suavidade e dilatação interior vê-se na *liberdade* que lhe fica para não estar tão atada como antes nas coisas do serviço de Deus, mas sim com muito mais largueza de espírito;

- *não se tolher* com temor do inferno;

- *o temor* que costumava ter aos trabalhos já vai *mais moderado* porque está mais viva a fé;

- fica também uma *grande vontade* de fazer alguma coisa por Deus;

- conhecendo melhor as grandezas de Deus, tem-se já por *mais miserável*;

- fica *mais senhora de si* para se afastar dos gostos do mundo;

- fica *melhorada* em todas as virtudes» (3, 9).

A oração é a resposta a Cristo, o bom pastor, que chama e atrai amorosamente. É o caminho do amor vivido por Cristo crucificado. É o exercício da liberdade interior e da perseverança. É a oração em que a alma mostra a sua força, pois é «nos efeitos e obras que depois se seguem que se conhecem estas verdades da oração» (2, 8).

Quintas moradas: oração de união

Encontramo-nos já em pleno campo místico. É o ponto de partida do processo de união que culminará nas 7M. Teresa, apesar deste campo ser a sua especialidade, sente muita dificuldade em explicar «a riqueza, tesouros e deleites» que estas moradas contêm: «Creio fora melhor não dizer nada» (1, 1). Supera esta tentação pedindo mais luz a Deus e recorre às comparações do bicho da seda (2, 2) e do matrimónio espiritual (4, 2), embora sinta que «nem as comparações podem servir para o declarar» (1, 1).

Esta oração de união exige uma entrega total: «Deus, nosso Senhor, não impossibilita a ninguém de adquirir Suas riquezas, contanto que cada um dê o que tiver, já se contenta... Pouco ou muito tudo o que quer para Si, e conforme ao que entenderdes que tendes dado, ser-vos-ão feitas maiores ou menores mercês. Não há maior prova para entender se a nossa oração chega ou não à união» (1, 4).

Tudo começa pela absoluta gratuidade de Deus: «por mais diligências que façamos, não podemos entrar. Sua Majestade é Quem nos há-de meter e entrar Ele no centro da nossa alma» (1, 13). Neste estado – «a alma metida por Deus na adega do vinho (Cant. 2, 4) – está rendida ao grande amor, toda se entrega nas Suas mãos, e não quer mais senão que Deus faça nela o que quiser; ... não faz mais do que a cera quando alguém lhe imprime o selo, pois a cera não o imprime em si mesma» (2, 12).

Esta oração de união é uma acção forte e avassaladora de Deus que apanha toda a alma e «não há imaginação, nem memória, nem entendimento que possa impedir este bem... E, se é verdadeiramente união de Deus, o demónio não pode entrar nem fazer nenhum dano, porque Sua Majestade está tão junto e unido com a essência da alma, que ele não pode aproximar-se, nem mesmo deve entender este segredo» (1, 5).

Esta oração, «que nunca chega a meia hora» (2, 7), é profunda e radicalmente transformante: «vede a diferença que há de uma lagarta feia para uma borboletazinha branca! Pois a mesma diferença há aqui» (2, 7). O porquê desta transformação? «Deus fixa-se a Si mesmo no interior daquela alma de modo que, quando volta a si, de nenhuma maneira pode duvidar que esteve em Deus e Deus nela» (1, 9).

Teresa sabe que «o Senhor não dá coisas tão sobrenaturais» a todas. Mas não quer que estas não fiquem «sem esperança», por isso tenta definir com precisão em que é que consiste a união do homem com Deus, o modo de a alcançar e a relação que existe entre uma união passiva (= infusa) e uma união activa (não infusa).

A verdadeira união consiste em «não ter a vontade senão atada com o que for a vontade de Deus» (3, 3). E, qual é a vontade de Deus? «Que sejamos perfeitas, para sermos um com Ele e com o Pai, como Sua Majestade o pediu» (3, 7). E, em que consiste a perfeição? «Aqui só estas duas nos pede o Senhor: amor de Sua Majestade e do próximo; é no que temos de trabalhar. Guardando-as com perfeição, fazemos a Sua vontade,

e assim estaremos unidas com Ele... O sinal mais certo que há para ver se guardamos estas duas coisas é guardar bem a do amor ao próximo... Estai certas que, quanto mais neste vos virdes aproveitadas, mais o estais no amor de Deus; ... mas não chegaremos a ter com perfeição o amor do próximo, se não nascer de raiz do amor de Deus» (3, 7. 8. 9). E se não houver este amor tudo está perdido: «se nisto houver quebra, estamos perdidas... Quando vos virdes falhas nisto, ainda que tenhais devoção e regalos e alguma suspensãozita na oração de quietude, e vos pareça que já haveis chegado – que a algumas logo lhes parecerá que está tudo feito –, crede-me que não chegastes à união e pedi a Nosso Senhor que vos dê com perfeição este amor do próximo e deixai fazer a Sua Majestade» (3, 12). A união exige a morte: «é necessário que morra a lagarta»; e esta morte radical é possível: «quanto a ser possível não há que duvidar, desde que haja união verdadeira com a vontade de Deus» (3, 5). Esta é a união que toda a vida desejou.

Mas há outra união: «Fala de outra maneira de união que pode alcançar a alma com o favor de Deus» (Título; 3, 7). A contemplação infusa é um «atalho» para a união, mas «poderoso é o Senhor para enriquecer as almas por muitos caminhos e trazê-las a estas moradas, e sem ser pelo atalho que fica dito» (3, 4).

Cristo é o dom do Pai que se faz caminho para a união: «basta o que nos deu, dando-nos o Seu Filho, para nos ensinar o caminho» (3, 7). Este caminho é o amor: «Olhai o que custou a nosso Esposo o amor que nos teve: para nos livrar da morte, padeceu-a tão penosa na cruz» (3, 12).

E «porque a comunicação não foi mais do que uma vista de olhos» (4, 5) Teresa aponta *algumas cautelas*:

- «almas cristãs, aquelas a quem o Senhor fez chegar a estes termos, por amor d’Ele vos peço que *não vos descuideis*, mas que vos aparteis das ocasiões, que ainda neste estado a alma não está tão forte para que se possa meter nelas» (4, 5);

- «*andar com particular cuidado e atenção*, olhando como vamos nas virtudes: se vamos melhorando ou diminuindo em alguma delas, em especial no amor de umas para com as outras, e no desejo de ser tida pela menor, e nas coisas de cada dia» (4, 9);

- «Terminemos, pois: *procuremos ir sempre adiante*; e se não fôr assim, andemos com grande temor...; pois não é possível que, tendo

chegado a tanto, deixe de ir crescendo, porque o amor jamais está ocioso e assim será muito mau sinal se não há crescimento, porque a alma que pretendeu ser esposa do mesmo Deus, e que tão intimamente comunicou com Sua Majestade, não se há-de deitar a dormir» (4, 10).

Sextas moradas: paixão de desposório

Continua a tratar e aprofundar alguns elementos das quintas moradas. Deus apodera-se do homem completamente. É um Deus vivo que se manifesta entranhavelmente «às almas que já tem por Esposas» (5M 4, 11) através de um conhecimento «por via de amor». Por isso purifica, tira e arranca do homem tudo quanto dificulta essa festa de luz e amor. Mais do que chamar, parece que Deus empurra o homem.

Nestas moradas «a alma já está bem determinada a não tomar outro esposo» (1, 1). Mas o Esposo não olha só para os bons desejos nem às pressas para o desposório, «quer que o deseje mais e lhe custe alguma coisa um bem que é o maior dos bens» (1, 1); por isso terá ainda de passar trabalhos exteriores (1, 3-6) e interiores (1, 8-13) até chegar às 7M. «Estes trabalhos são os que a fazem levantar mais alto voo» (2, 1).

Nas 5M estávamos ao nível do noivado em que o esposo aparecia algumas vezes e como para ver (= «ver de vista»). Nas 6M há já um nível de desposório em que a presença tende a ser definitiva. Ainda não se consumou a união. O Esposo (= Deus) aparece com muita frequência, de forma intermitente, transformando o orante no mais íntimo da alma.

Quatro momentos deste desposório. Estes momentos são «as jóias» com que Deus prepara os seus amigos para o matrimónio. Deus é sempre o sujeito activo deste processo.

Deus desperta a alma e desvela-lhe o poder da sua pessoa: «Sua Majestade desperta-a, à maneira de um cometa que passa depressa, ou de um trovão, ainda que não se ouça o ruído; mas entende muito bem a alma que foi chamamento de Deus... Sente-se ferida saborosíssimamente, mas não atina como nem quem a feriu; mas bem conhece ser coisa preciosa, e jamais quereria sarar daquela ferida» (2, 1).

Deus fala-lhe. As falas são o tema de fundo da grande conversação que vai ajustando e dispondo para o matrimónio: «São

umas falas com a alma, de muitas maneiras: umas, parece que vêm de fora; outras, do muito interior da alma; outras, da parte superior dela; e outras, tão do exterior que se ouvem com os ouvidos, porque parece que é voz formada. Algumas vezes – e muitas – pode ser ilusão, em especial em pessoas de imaginação fraca ou melancólicas, digo de melancolia notável» (3, 1. 2).

Deus suspende a actuação normal da alma. Faz com que saia de si mesma e a transborda, conduzindo-a ao mistério. Encende-a e transfigura-a de tal maneira que não pode fazer mais nada senão ocupar-se do seu amor: «E assim vereis o que faz Sua Majestade para concluir este desposório, que eu entendo deve ser quando dá arroubamentos, que a tira de seus sentidos; porque, se estando neles se visse tão perto desta grande Majestade, não seria possível, porventura, ficar com vida. Entende-se arroubamentos que o sejam, e não fraquezas de mulheres, como por cá temos, que tudo nos parece arroubamento e êxtase» (4, 2).

Deus levanta a alma como num voo, arrebatada e conduz a espaços superiores, ao seu próprio espaço de mistério. «Este apressurado arrebatamento do espírito é de tal maneira que verdadeiramente parece que sai do corpo, e, por outro lado, é claro que esta pessoa não fica morta; pelo menos ela não pode dizer se está no corpo ou não, por uns instantes. Parece-lhe que toda inteira esteve noutra região muito diferente desta em que vivemos, onde se lhe mostra uma luz tão diferente desta de cá, que, se toda a sua vida a estivesse a fabricar, juntamente com outras coisas que então vê, seria impossível alcançá-las» (5, 6).

Neste momento de suprema passividade o homem descobre-se novo, nas mãos de Deus e conaturalizado com o mistério. O processo orante só já pode terminar no matrimónio espiritual. A alma já não se contenta com estas mercês reveladoras da presença parcial de Deus, não lhe bastam os favores iniciais; tem ânsia de gozar de Deus plenamente (6, 1). Assim o desposório entende-se como um anúncio e preparação para o matrimónio: Deus é como um fogo que arde incessantemente queimando todas as resistências da alma até a transformar em si.

Este Deus, que Teresa fala a respeito do desposório, tem um rosto: **a humanidade de Jesus Cristo.** Alguns «espirituais» e adversários defendiam que nos estados místicos da vida espiritual «é melhor tratar em coisas

da Divindade e fugir das corpóreas» (7, 5). Teresa reage e discorda: «a mim não me farão confessar que é bom caminho... Pelo menos eu lhes asseguro que não entram nestas duas últimas moradas porque, se perdem o guia – que é o Bom Jesus – não acertarão com o caminho... Porque o mesmo Senhor nos disse que é caminho (Jo 14, 6), que é luz (Jo 8, 12), que ninguém pode ir ao Pai senão por Ele (Jo 14, 6) e «quem me vê a Mim, vê Meu Pai» (Jo 14, 9). Dirão que se dá outro sentido a estas palavras. Eu não sei esses outros sentidos; com este, que sempre a minha alma sente ser verdade, me tem ido muito bem» (7, 6).

Teresa rejeita a ideia de que a graça da oração contemplativa «fixe» de tal maneira o homem nesse trato com Deus que não precise de se empenhar activamente nas «primeiras armas da oração»: trabalho das potências. «Há algumas almas que, mal Nosso Senhor lhes chega a dar contemplação perfeita, quereriam sempre ficar-se ali, e não pode ser» (7, 7).

Além disso defende a *gratuidade da oração contemplativa*. Ela depende da liberdade de Deus e não «da indústria» do homem. A graça contemplativa não é permanente. Fica sempre um espaço e tempo para o trabalho do homem. «Visto que sabemos o caminho e como nele havemos de contentar a Deus pelos mandamentos e conselhos, e em pensar na Sua vida e morte, e no muito que Lhe devemos, andemos nisto muito diligentes, o resto venha quando o Senhor quiser» (7, 8).

«Representar», «pensar», «trazer presente» continuamente dentro de si a Humanidade de Cristo, «ver numa simples vista de olhos quem Ele é, com aquele espantoso suor no Horto, e quão ingratos temos sido, é a maneira mais perfeita de entender estes mistérios» (7, 11), «não impedirá a mui subida contemplação» (7, 12) «nem é estorvo esta maneira de proceder» (7, 12); «muitas vezes (a alma) precisa de ser ajudada pelo entendimento para encender a vontade» (7, 7); por isso «fica dado a entender quanto convém, por espirituais que sejam, não fugir tanto de coisas corpóreas, que lhes pareça até fazer dano à Humanidade sacratíssima. Alegam o que o Senhor disse a Seus discípulos, que convinha que Ele se fosse (Jo 16, 7); eu não posso sofrer isto. Por certo que não o disse a Sua Mãe sacratíssima, porque Ela estava firme na fé, sabia que era Deus e homem; e embora O amasse mais que eles, era com tanta perfeição, que isso antes A ajudava» (7, 14).

Teresa faz profissão da sua fé cristológica: Cristo-homem é fonte imprescindível de graça; é presença necessária em todos os estados da

vida espiritual; não se pode, sob qualquer pretexto, prescindir d'Ele. «Não quero nenhum bem, senão adquirido por Quem nos vieram todos os bens» (7, 15) – a Humanidade de Jesus. «Para que vejais mais claramente, irmãs, que é assim o que vos disse, e que quanto mais adiante vai uma alma, mais acompanhada é deste Bom Jesus, será bem que tratemos de como, quando Sua Majestade o quer, não podemos mais senão andar sempre com Ele» (8, 1).

Sétimas moradas: matrimónio espiritual ou união transformante

Oferecem-nos a meta do caminho. À primeira vista poderão parecer-nos distantes e alcançáveis apenas pelo desejo. Contudo, elas revelam-nos a realização plena da graça baptismal: uma revelação total de Deus, um auto-conhecimento pleno do homem, abertura transparente ao próximo. Nelas existe uma plena unidade entre contemplação-acção: quanto mais doados a Deus mais dedicados ao serviço do homem. Dá-se a máxima interiorização e expansão. Conquistado o interior dá-se uma abertura verdadeira ao próximo. As 7M são a revelação mais grandiosa da *pessoa*. É «vida em companhia».

O que se disse e tudo quanto se possa dizer «não é mais do que uma cifra do que há para contar de Deus» (1, 1). O actuar de Deus é «sem limites». A alma é todo «um mundo interior» espaçoso, no qual há «morada para Deus»: «E podemos considerar a alma não uma coisa metida num canto e limitada, mas sim um mundo interior onde cabem tantas e tão lindas moradas como tendes visto; e razão é que assim seja, pois dentro desta alma há morada para Deus» (1, 5).

O matrimónio espiritual representa o último grau do amor; é a chegada ao mais profundo centro, a última morada do castelo onde habita a Santíssima Trindade, e a alma encontra-se em si mesma em Deus. A *união simples* é um mero sentimento de presença; a *desposório* um contacto fugaz, uma entrevista passageira; a *matrimónio* é a imersão total da alma em Deus, a união definitiva e transformante. A alma chegou ao cimo da perfeição a que podia aspirar e lá descobre um mundo novo, escondido pela nuvem da ignorância para a maioria dos mortais. S. João da Cruz disse do matrimónio espiritual que é «o mais alto estado a que nesta vida se pode chegar», durante o qual «está a alma feita divina e Deus por participação, quanto se pode nesta vida», de tal maneira que «este estado

nunca acontece sem que a alma esteja confirmada em graça» (Cântico Espiritual, 22, 3).

Processo do matrimónio espiritual. Santa Teresa disse simplesmente: «Não se pode dizer mais do que a alma, digo o espírito desta alma, fica feito uma coisa com Deus» (2, 4). Assim como o desposório se realiza durante um arroubamento, o matrimónio espiritual acontece durante uma visão imaginária de Cristo: «A primeira vez que Deus faz esta mercê, quer Sua Majestade mostrar-se à alma por visão imaginária da sua sacratíssima Humanidade, para que entenda bem e não fique ignorante de que recebe tão soberano dom» (2, 1).

Quanto ao *significado da graça mística do matrimónio* Teresa dá-nos elementos suficientes para deduzirmos que está determinado pela graça de união que transforma a alma em Deus, complementando a transformação que o baptismo realiza e que tem lugar no mais profundo do seu ser: «no matrimónio espiritual dá-se esta secreta união no centro mui interior da alma... O Senhor aparece neste centro da alma sem visão imaginária mas intelectual» (2, 3).

Mediante a graça do matrimónio a alma aproxima-se do mistério de Deus cuja essência se lhe abre em cataratas de luz: «O Senhor quer manifestar-lhe naquele momento a glória que existe no céu por uma maneira mais subida que nenhuma outra visão e gosto espiritual» (2, 4); «metida naquela morada por visão intelectual... entende com grandíssima verdade ser todas as três Pessoas uma substância e um poder e um saber e um só Deus... Notoriamente vê que estão no interior da sua alma; e, no mais interior, em uma coisa muito profunda – que não sabe dizer como é, porque não tem letras – sente em si esta divina companhia» (1, 7. 8).

Se o desposório era uma união passageira, frágil e vulnerável, o matrimónio é a consumação da união duradoira, estável e eterna: «o des-posório espiritual é diferente, pois muitas vezes se apartam, e a união também o é; porque, embora união seja juntarem-se duas coisas numa só, enfim, podem-se separar e ficar cada coisa de per si... Nesta outra mercê do Senhor, não; porque sempre fica a alma com o seu Deus naquele centro» (2, 5).

Contudo, a Santa adverte que nunca há segurança plena de estar em graça e muito menos de não voltar a cair em pecado. A insegurança é a condição do homem cristão peregrino: «Parece que quero dizer que,

chegando a alma a ponto de Deus lhe fazer esta mercê, está segura da sua salvação e de não tornar a cair. Não digo tal; e em quantas partes o tratar desta maneira – dizendo que parece a alma estar em segurança – entenda-se que é enquanto a Divina Majestade a tiver assim de Sua mão, e ela não O ofender» (2, 12).

Esta graça mística é para todos? Teresa volta a insistir em duas ideias: Deus não no-la concede porque não queira, mas porque a alma não se dispõe:

- «Pois é muito certo que, em nos esvaziando de tudo o que é criatura, e desapegando-nos dela por amor de Deus, o mesmo Senhor a há-de encher de Si mesmo... E aqui não deixamos todos de entrar...; mas, como nós faltamos em nos dispôr e desviar de tudo o que pode embaraçar esta luz, não nos vemos neste espelho que contemplamos, onde a nossa imagem está esculpida» (2, 9-10).

- Mas ao mesmo tempo recorda que ninguém pode chegar a este cimo místico pelo próprio esforço: «É verdade que nem em todas as moradas podeis entrar só por vossas forças, embora vos pareça que as tendes grandes, se aí vos não mete o mesmo Senhor do Castelo. Por isso vos aviso que não façais nenhuma força, se encontrardes qualquer resistência; porque O desgostareis de modo que nunca vos deixe entrar nelas. É muito amigo da humildade» (4, 21).

Situação moral da alma neste estado. O saber-se possuída de Deus e constatá-lo frequentemente, o estar em companhia tão amorosa, dá à alma tal segurança, que espanta todos os temores que antes tinha (1, 9-11): «Ela (a alma) não se muda daquele centro nem perde a paz» (2, 8).

«Não se entenda que as potências, sentidos e paixões estão sempre nesta paz; a alma sim... Porque dizer que há trabalhos e penas, e que a alma está em paz, é coisa dificultosa de acreditar» (2, 13-14). «Têm também estas almas um grande gozo interior quando são perseguidas, com muito mais paz do que ficou dito» (3, 3). «Digo-vos, irmãs, que não lhes falta cruz, salvo que não as inquieta nem lhes faz perder a paz; mas passam depressa, como uma onda, algumas tempestades, e torna a bonança;

porque a presença do Senhor que trazem consigo, faz com que logo lhes esqueça tudo» (3, 15).

Nem sequer a ideia da morte perturba a sua paz. O seu desejo de morrer, frequente no período anterior, ficou moderado pelo desejo de servir a Deus nesta vida, ainda que algumas vezes volte a recordação dos gozos da vida eterna e suspira por ela: «agora é tão grande o desejo que têm de O servir, e que por elas seja louvado, e de fazer aproveitar alguma alma, se puderem, que não só não desejam morrer, mas sim viver muitos anos padecendo grandíssimos trabalhos, para que, se pudessem, o Senhor fosse louvado por elas» (3, 4).

Como *consequência desta paz inalterável* não há aridez nem desassossegos, como acontecia frequentemente nos estados anteriores da vida espiritual (3, 8. 10). Está tão ensimesmada em Deus que somente lhe importa a Sua honra e o Seu serviço. Desapareceu completamente qualquer raiz de egoísmo interesseiro; não deixa de fazer nada que entende ser para maior glória de Deus, mesmo que seja penoso (3, 1); contudo, isto não leva à alienação total do sentido, à loucura de esquecer todas as coisas nas mãos de Deus, confiando estupidamente na Sua Providência. O místico que goza do matrimônio espiritual é um ser humano e normal, que come e bebe, diverte-se, cumpre responsabilmente os seus deveres, etc.: «Não entendais, por isto, filhas, que deixe de ter conta com dormir e comer e de fazer tudo a que está obrigada conforme ao seu estado» (3, 1).

As suas mesmas penitências, não obstante o desejo que sente por imitar a Cristo paciente e sendo mesmo grande deleite para esta alma, estão controladas pela vontade de Deus e não sairá deste caminho: «Tudo o que Sua Majestade faz, têm por bem. Se quiser que padeça, seja muito em boa hora; se não, não se mata por isso, como costumava» (3, 2). Os arroubamentos, normalmente, desaparecem neste estado, mesmo que algumas vezes voltem (3, 12). O vigoroso crescimento nas virtudes tem que acabar num profundo sentimento eclesial. A alma mística sente como ninguém a necessidade do apostolado, de ser útil à Igreja, de salvar almas para Cristo. A Santa sabe que o único meio normal que dispõe a monja contemplativa é a oração (4, 14. 17).

Conclusão

No fim deste percurso orante teresiano poderíamos apresentar algumas conclusões essenciais e permanentes:

O nosso momento cultural acentua uma dualidade entre contemplação-compromisso e espiritualismo-temporalismo. Teresa de Jesus desfez já há muito tempo esta polarização de extremos. A presença de Deus e a alma enamorada e configurada no amor de Jesus manifestam-se nas obras. A experiência orante teresiana elimina o intimismo e individualismo da vida espiritual. Oração e compromisso são no místico a mesma realidade do seguimento de Jesus. Hoje o *transcender-se*, a «viagem de ida», está ameaçado e, por consequência, o *compromisso cristão com o mundo*, a «viagem de volta», ameaçado está também. A nossa cultura está marcada pelo secularismo e pelo cientificismo empirista que apenas permitem «leituras horizontais» da realidade. Matando o mais interior e o mais profundo que é, ao mesmo tempo, o mais elevado, acaba-se por morrer à superfície. A falta de inter-comunhão e a impossibilidade de *encontro* é fruto das nossas sociedades consumistas, tecnificadas, construídas pela razão, o trabalho e a manipulação dos homens e das coisas. O consumismo e o utilitarismo privam-nos de contemplar o rosto de Deus. E sem Deus que fraternidade ou que salvação podemos esperar?

Santa Teresa de Jesus não pretendeu convencer social ou intelectualmente os seus leitores sobre o valor da oração. Apenas quis apresentá-la como «um assunto do coração» como Rahner gosta hoje de repetir. A oração pertence àquelas coisas que não se podem demonstrar, mas experimentar; inútil é falar delas a quem não tem coração, nem as sentiu ou gostou, pois é isto mesmo o que se entende por «experiência»: esse sentir, saborear, intuir a presença de um Deus-Amor, saber-se iluminado na fé e comprometido pelo e no amor. Certamente que o homem de hoje ao aproximar-se de Santa Teresa para aprender a orar encontrar-se-á com o que não esperava: *a pessoa de Jesus* e não respostas a questões culturais ou sociais.

O homem crente que quiser encontrar-se com Deus poderá eleger o método que mais lhe agrada e a forma de orar que mais se acomode à sua psicologia, à sua religiosidade, talvez sem continuar a especular sobre os graus de oração explicados por Santa Teresa. O importante é

que tenha vida de oração em dinâmica de amizade e verdade. A decoração externa não é necessária para a santificação pessoal, e nem sequer é indicativa, em muitos casos, da verdadeira mística, porque pode aparecer sofisticada no pseudo-misticismo. Santa Teresa, apesar de a apreciar muito na sua própria vida, nunca mediu a sua santidade nem a de ninguém por ela: «De uma coisa vos aviso, que não penseis, mesmo que sejam de Deus, que sois melhores por isso» (6M 3, 4); «E que não pense uma irmã que por ter coisas semelhantes é melhor que as outras... antes olhe para as virtudes, e a quem com mais mortificação e humildade e limpeza de consciência servir a nosso Senhor, que esta será a mais santa» (6M 8, 10).

Alguns autores dizem que a mística está de moda; outros afirmam que ela caiu em desuso. Não falta quem a justifique incredulamente a partir de deficiências psíquicas, taras hereditárias, tendências congénitas ou ambientais ou fenómenos físicos extraordinários. Devemos afirmar, porém, – e Santa Teresa repetiu-o insistentemente – que o importante não são os fenómenos físicos do misticismo mas os efeitos morais e religiosos que deixam na pessoa: «Será bom dizer-vos, irmãs, qual o fim para que o Senhor fez tantas mercês neste mundo... não é só para regalar essas almas... e assim tenho por certo serem estas mercês para fortalecer a nossa fraqueza... para podê-Lo imitar muito no padecer (7M 4, 4).

A questão da oração, da vida interior, da amizade com Deus, da graça divina ou do compromisso histórico não são questões que tenham a ver com a moda, a actualidade ou a linguagem. Cada tempo expressa de forma e em linguagem diferente aquilo que é desde sempre e para sempre: Deus é um vocativo, um Tu que volta o seu rosto para nós em Jesus Cristo e estabelece uma relação amorosa e dialogante com o homem. Não é um Deus estático mas dinâmico: «Meu Pai trabalha sempre», disse Jesus (Jo 5, 1).

Finalmente, com Teresa de Jesus, podemos perceber a importância da oração para chegarmos a uma verdadeira interiorização. Na nossa cultura contemporânea está-se a perder parte da nossa personalidade porque se está a diminuir a capacidade de profundidade e de perceber as sensações e sentimentos mais íntimos. Orar é, pois, recuperar a capacidade de escutar e interiorizar.

*Muitos problemas,
para se resolverem,
têm que se deixar cair por si mesmos.*

*Nos momentos obscuros,
é preciso saber crer.*

*O Senhor permite a obscuridade
para nos fazer crescer
nas virtudes teologais
que nos unem a Deus.*

*É necessário ser sempre
mais espirituais*

(P. Gabriel de Sta. Maria Madalena de Pazzi, O.C.D.)

EM ESPÍRITO E VERDADE

O EVANGELHO DA INTERIORIDADE

P. MÁRIO VAZ

«Vai chegar a hora – e já chegou – em que os verdadeiros adoradores não-de adorar o Pai em espírito e verdade, pois são esses os adoradores que o Pai deseja. Deus é espírito e os seus adoradores devem adorá-l’O em espírito e verdade» (Jo 4, 23-24).

O evangelho de Jesus é boa nova e mensagem de salvação para o homem de todos os tempos e de todas as épocas, independentemente dos condicionalismos históricos a que, por vezes, inesperadamente, se vê submetido.

Ao longo de quase dois mil anos de cristianismo, a história revela-nos que nem sempre o homem cristão viveu com a mesma força e convicção a mensagem de que era herdeiro e transmissor. Nem sempre o evangelho foi vivido com o mesmo espírito e a mesma liberdade com que Jesus o anunciou. Períodos houve em que a mensagem evangélica se perdeu por detrás de doutas mas mesquinhas interpretações teológicas e exegéticas que lhe roubavam o genuíno sabor da espontaneidade.

A época em que vivemos não será, neste campo, nem pior nem melhor, mais favorável ou menos, que as que nos precederam, mas é

certamente uma época em que o cristão, se quiser fazer face à onda de superficialidade que a caracteriza, terá de se reencontrar consigo mesmo, partir ao encontro do seu mundo interior, para aí descobrir o Absoluto da sua vida, porque a mensagem evangélica só será efectivamente «boa nova» quando percebermos que a nossa realização humana e cristã, à semelhança de Jesus passa necessariamente por uma aliança com Deus, por um encontro fontal e final com o Pai, encontro que se opera sempre no mais recôndito do ser humano.

Interiorizar a mensagem evangélica, viver o evangelho «*em espírito e verdade*», viver a vida com os mesmos critérios de Jesus, é desafio nada fácil para os cristãos do nosso tempo, mas é tarefa urgente se queremos que, do cristianismo massificado deste final do séc. XX, surjam os alicerces de uma fé mais esclarecida, mais comprometida e mais evangélica que, no dealbar do novo século que se avizinha dê ao mundo razões bem fundamentadas para a esperança e o optimismo em Cristo salvador do homem.

No presente estudo, partimos de uma apresentação daquilo que aqui entendemos por «*interioridade*» ou «*vida interior*», pondo em evidência as diferentes acepções em que tais termos podem ser usados. Depois, sem pretendermos ser exaustivos, através da análise exegética da expressão joanina «*em espírito e verdade*» pela qual Jesus, no diálogo com a Samaritana, caracterizava o novo culto dos tempos messiânicos, deduzimos que o movimento de interioridade próprio do homem evangélico, daquele que faz do evangelho a norma suprema da sua vida e da sua conduta, não pode ser outro que o de uma continuada referência fontal a Cristo, Verdade revelada, de que o Espírito Santo é inspirador e princípio. Finalmente, tentaremos caracterizar que «*espírito*» e que «*verdade*» o evangelho de Jesus nos apresenta para justificarmos a expressão «*evangelho da interioridade*».

Que entendemos por «*interioridade*»?

Investigando o que nos dicionários teológicos se dizia sobre a palavra «*interioridade*» ou sobre a expressão «*vida interior*», que me pudesse ajudar a elaborar um esquema ou umas linhas de orientação na

reflexão que pretendia fazer, eis que me encontrei com um absoluto silêncio, uma total ausência de referências, por mínimas que fossem, a tais vocábulos, como se a vida interior ou a interioridade humana não interessassem à reflexão teológica; apenas num deles encontrei, da mesma raiz, o verbo «interiorizar-se» como sinónimo de «tornar-se mais espiritual», «levar uma vida espiritual mais intensa», «afastar-se do que é puramente exterior»¹.

Não convencido com tais significados, consultei então um dicionário etimológico de língua portuguesa² onde encontrei algo que vinha ao encontro do que eu pensava; etimologicamente, «interior» significa: «mais pessoal», «que respeita mais de perto a alguém»; «mais íntimo», «que não pertence ao domínio comum»; e, para ilustrar esta última acepção da palavra, o autor citava Fr. Bartolomeu dos Mártires: «a paz, consolação interior, e gozo espiritual sempre moram nos homens perfeitos». Penso que, efectivamente, quando falamos de «*interioridade*» ou de «*vida interior*» estamos a falar de algo «mais íntimo» ao ser do homem, de algo «que não pertence ao domínio comum», de algo que é meu e só meu, que faz parte da minha individualidade, onde apenas eu posso entrar, mas também do lugar onde, querendo encontrar-me a mim próprio, mais facilmente me posso encontrar com Deus.

Contudo, o conceito de «*interioridade*» não tem o mesmo sentido e o mesmo significado em todos os quadrantes do pensamento humano, e menos do pensamento religioso. Por isso, vamos tentar exprimir o que entendemos por «*interioridade*» no cristianismo, à luz da revelação bíblica, estabelecendo o confronto com o que este mesmo termo pretende significar noutras religiões, particularmente nas orientais, que nutrem uma particular simpatia pelos métodos e pelas técnicas de interiorização.

a) O conceito de «interioridade» nas religiões orientais

As religiões orientais, sobretudo o induísmo e o budismo, desenvolveram um modelo de interioridade a partir de parâmetros fundamentados na filosofia platónica. Apresentamos aqui uma breve síntese do seu pensamento.

¹ AA. VÁRIOS, *Diccionario del cristianismo*, Ed. Herder, Barcelona 1986.

² MACHADO, José Pedro, *Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa*, Lisboa 1977.

Partem do seguinte postulado: por cima deste mundo existe outro mundo superior, divino, que levamos como que inscrito na nossa vida mais profunda (*a alma*). Esse outro mundo é que tem valor; o exterior é secundário, é como que um cárcere onde estamos condenados por um certo tempo ao ciclo cego e indiferente da morte. O que importa é a verdade da existência interna: o equilíbrio da «alma» que descobre a sua própria dignidade divina e se realiza como eterna num caminho de libertação que ultrapassa todos os esquemas e processos exteriores do mundo e da história. Sobre esta falsa eternidade do mundo, que é simples sucessão indefinida de ciclos onde o homem se encontra aprisionado (processo de reencarnações, retorno ao mundo) procura-se a verdadeira eternidade da alma ou da vida libertada que transcende o cárcere deste mundo e se integra no divino (Deus, Brahma, Nirvana); de modo que o divino pode considerar-se como o estado superior do homem que, buscando no seu interior, aí descobre a plenitude (eternidade) do sagrado por cima das mudanças deste mundo.

Segundo este modelo, a religião é entendida como um processo de libertação cósmica em que os homens, vencendo as limitações do tempo material (vital), interpretado como espaço de dor e cadeia de reencarnações, se podem realizar totalmente na sua profundidade e salvação eterna. Com efeito, por uma série de processos difícil de precisar, os homens caíram da sua altura original, esqueceram a sua verdade, de tal modo que se encontram presos a uma vida de dor e de mentira, de ansiedade e de luta; em sentido estrito, o homem é uma realidade divina, uma alma que abandonou a sua altura originária para cair e se perder nos processos da vida limitada e enganadora deste mundo.

Pois bem, por meio de um caminho de retorno criador, em profunda atitude de reconhecimento espiritual, o homem religioso penetra na profundidade divina da sua vida, superando deste modo o ciclo (ou túnel) da morte em que se encontrava mergulhado devido à sua anterior existência terrena. Ou seja, para se libertar do cárcere deste mundo, o homem religioso deve procurar a sua realidade divina, a sua verdade final e originária num caminho de criatividade pessoal e de encontro sagrado que supera todos os caminhos do cosmos e da história; é como se o próprio Deus (o divino em plenitude) viesse explicitar-se e desenvolver-se dentro do humano, devendo o crente descobri-lo e encontrá-lo.

A caminhada religiosa interpreta-se, portanto, como um processo de realização interior, em perspectiva «gnóstica»; é um conheci-

mento libertador. Abandonando o cosmos e a sua história sempre destruidora, o fiel encontra e cultiva a sua própria eternidade divina (humana) como uma vitória que o liberta da morte; o «eterno», aquilo que buscamos e nos salva é, nesta perspectiva, a *interioridade* sagrada da vida (na forma do que poderíamos chamar alma).

Estas religiões da interioridade podem ser e são muito diferentes: umas são monistas (tudo acaba fundido no divino), outras são dualistas (as almas conservam a sua identidade); umas condenam a forma actual do mundo (matéria) como má, numa evasão espiritualizante, outras concebem este mundo e a sua estrutura social como sinal do mundo superior do divino, à semelhança do que afirmava Platão na sua *República*. Mas todas elas estabelecem uma espécie de rotura entre o mundo actual e o mundo verdadeiro. Por isso tendem a entender a morte como «lucro»; se está purificado, o homem rompe as cadeias do processo cósmico exterior para se integrar já de maneira definitiva no mistério superior do divino que é a sua essência fontal e verdadeira.

Segundo esta visão, o homem que segue as religiões da interioridade não precisa de «fazer-se»; já está feito em Deus desde o princípio. Por isso limita-se a «conhecer-se», encontrando-se a si mesmo ou descobrindo a sua verdadeira essência no divino (eterno). Não há, portanto, criação antropológica, não existe um processo pessoal aberto ao risco da vida ou da morte em dimensão histórica. No termo do caminho, se o processo estiver bem feito, o homem liberta-se deste mundo e consegue assim chegar a si mesmo: volta a ser o que antes era, descobre o seu sentido originário, conforme os princípios da «reminiscência» platónica (conhecer é recordar o que fomos e somos no mundo radical do divino).

Então, à «interioridade» ou à «vida interior» acede-se, segundo estas religiões, por meio de um conhecimento, uma gnose, pela qual o homem se liberta das contingências deste mundo e consegue atingir o divino.

b) A «interioridade» cristã

Ora, contrariamente a tudo isto, o evangelho de Jesus interpreta o homem como criador, num processo de humanização que se realiza ao longo da sua vida e da sua história. A vida actual não é sombra da outra

vida. A morte não é um regresso ao que antes fomos. A vida é criação, é busca do reino porque Deus nos fez criadores: colocou nas nossas mãos a vida, de modo que, apoiados na sua graça, podemos realizar-nos ao longo de uma história aberta ao futuro. O homem pode e deve realizar-se, é livre, pode mesmo correr o risco de arruinar a sua vida e de se destruir.

Nesta perspectiva, o homem cristão não olha para o seu interior para aí encontrar o seu mistério, segundo o modelo socrático «conhece-te a ti mesmo», nem modera ou domina os seus impulsos num plano de conhecimento introspectivo (na linha indú e budista). O homem cristão sabe manter-se aberto no caminhar da história, buscando-se a si mesmo na tarefa de recriar esperanças para o seu povo. Para o cristão, Deus é sobretudo uma pessoa, alguém que o liberta da sua escravidão cósmica (o eterno retorno da natureza) para o elevar à sua singularidade histórica, numa linha de realização aberta ao futuro (primeiro num plano comunitário, e depois também ao nível individual).

Na perspectiva das religiões orientais, o homem é «alma» ou interioridade que se busca a si mesma, num processo de identificação com o divino, onde o valor individual da alma não tem qualquer importância. Segundo a Bíblia, o homem é sempre um ser inacabado; um ser em processo de realização, um ser que deve criar-se a si mesmo, que deve poder escolher e optar em liberdade, e que descobre a sua verdade mais profunda na medida em que, iluminado por Deus, avança para o futuro de si mesmo, futuro de realização definitiva, de triunfo pessoal e social sobre a morte. O homem bíblico não se sabe nem se conhece olhando para o exterior (para o mundo), nem olhando para a sua própria vida interna. Mas faz-se homem na medida em que, assumindo a força criadora de Deus, se vai realizando a si mesmo e permitindo que o próprio Deus se revele como amigo e salvador na sua existência.

O processo de realização humana deve, pois, interpretar-se numa perspectiva, ao mesmo tempo, teológica e antropológica. Teológica, porquanto Deus, sendo o transcendente, o que está em cima, desce e dialoga com os homens; estando sempre no futuro, vai-se mostrando presente, pois caminha connosco no próprio centro da história; é um Deus de rosto humano, é o Deus da Aliança que estabelece um pacto de amor e de solidariedade com os homens. Antropológica, porquanto a religiosidade humana não é algo que se possa acrescentar ao ser do homem; não existe primeiro humanidade, em forma neutral, racionalista, e depois religiosidade,

como verdade acrescentada. A religião é a verdade do ser humano, a sua maneira de existir e de se realizar no mundo; o homem é religioso como ser que se vai fazendo em diálogo com Deus numa abertura ao futuro da sua realização total, humana; de modo que, se o homem perde esse futuro de si mesmo, se pretende fechar-se no presente das coisas da terra, perderá o seu ser humano, a sua essência, destruir-se-á no sentido mais radical do termo. Foi já esta a experiência que os profetas bíblicos viveram e transmitiram ao povo de Israel; e é também esta a experiência que constitui o núcleo central da mensagem de Jesus, ao anunciar-nos a chegada de um Deus amigo e salvador que oferece o seu Reino a todos os homens.

A visão dualista do homem, como um ser de alma e corpo, é manifestamente insuficiente para compreender todo o alcance da revelação bíblica. O homem é mais que um «*corpo*», se por corpo se entende aquela realidade que está ajustada ao mundo, instalada no finito; mas, ao mesmo tempo, o homem é mais que uma «*alma*», se por alma se entende uma interioridade espiritual que se possa desligar da matéria cósmica para desse modo se realizar no divino.

O homem é uma «*história*», um ser vivente que se realiza em aliança com Deus, de tal modo que só nessa «*aliança*», nesse encontro frontal e final com Deus, encontra a sua verdade e o seu sentido. O homem é «*diálogo*», um ser vivente chamado a realizar-se num processo em que influem de modo decisivo três aspectos ou três níveis:

. *No plano histórico*, o homem vive distendido entre o agora e o depois, o presente e o futuro. Existe já, mas a sua essência só se realiza e termina num processo que está fundado em Deus e se explicita como história. Essa história pertence ao ser do homem: é um momento integral da sua realização.

. *No plano teológico*, o homem só existe em relação com o divino. Se empregamos a linguagem da interioridade e dizemos que o homem «*tem uma alma*» (ou que é alma), devemos acrescentar que a verdade ou essência dessa alma consiste na sua abertura ao divino: o homem é alma porque dialoga com Deus e nesse diálogo realiza-se e permanece.

. *No plano social*, o homem só existe em diálogo com os demais, com a humanidade. A sua vida é, portanto, uma vida solidária.

Quando estes três momentos se integram é então que surge o homem como ser histórico: alicerça-se em Deus e dirige-se para o futuro da sua

própria vida, num processo de humanização onde confluem e se integram as restantes pessoas do seu povo. Isso significa que não existe uma definição essencialista do homem, em linha de clausura para o cosmos ou para Deus (o interior). O homem é um ser que vive distendido, buscando a sua própria realidade, num caminho aberto ao reino.

Então, numa visão cristã, a busca da «*interioridade*» ou a «*vida interior*» consiste em incarnar os valores do reino, em assumir o projecto de homem novo modelado na vida e experiência de Jesus.

Jesus, recordemo-lo, não morreu como morrem os místicos das grandes religiões da interioridade: reconciliado consigo mesmo, devolvendo em paz o seu ser ao divino. Assim morria Sócrates condenado pelos atenienses; assim morria Buda, envenenado por umas ostras contaminadas. Jesus morreu gritando a Deus, pregado numa cruz a que os homens o condenaram. Morreu para consumir o seu projecto, colocando a sua vida e a sua esperança nas mãos do Pai. Toda a sua existência anterior se converte assim em semente que o próprio Deus semeou no mundo. Jesus morreu numa atitude de fidelidade ao seu projecto de amor, num gesto de abertura ao Reino. Morreu em atitude de aposta e de confiança, e Deus recebe-O convertendo-O em Messias, princípio e fundamento do seu Reino para todos os homens.

Por isso, todo aquele que quiser dar à sua vida uma expressão de interioridade, encontrará no evangelho, na vida e no exemplo de Jesus um modelo e um caminho de realização perfeita; basta-lhe, para tal, assumir, viver e incarnar o evangelho do mesmo modo que Jesus o fez e o recomendou, ou seja, «em espírito e verdade».

«Adorar o Pai em espírito e verdade» (Jo 4, 23-24)

Jesus respondia a uma pergunta que a Samaritana lhe fazia após comprovar a clarividência do seu interlocutor; tratava-se de um velho problema que dividia judeus e samaritanos desde os tempos de Jeroboão, que proibiu os samaritanos de peregrinarem a Jerusalém (cfr. 1Rs 12, 25-33), uma medida que levou à erecção de um santuário próprio, rival do de Jerusalém, no monte Garizim, que era considerado como lugar santo (cfr. Dt 27, 4-8).

A samaritana pretende saber qual é o culto verdadeiro, se o que se presta em Jerusalém, se o que se faz em Garizim. Para tal, apela aos antepassados, pensando que a solução deve ser encontrada dentro da tradição que os samaritanos invocam e que é anterior à centralização do culto no templo de Jerusalém com a proibição da existência de qualquer outro santuário (cfr. Dt 12, 1-14).

Jesus, no entanto, responde distanciando-se dos postulados da mulher e anunciando uma novidade radical, uma mudança de orientação no culto que tornará inútil qualquer tentativa de o ligar a um determinado lugar. Já não se trata de escolher entre as duas possibilidades históricas, Jerusalém ou Garizim, porque o culto já não vai estar ligado a um lugar geográfico ou sagrado. Nem sequer vai ser necessário o vínculo genealógico com Jacob, em quem se encontram os judeus e os samaritanos. A paternidade de Deus, invocada por Jesus como suprema direcção do culto, está por cima dos antepassados e da própria pertença ao povo eleito, se bem que a salvação vem dos judeus (Jo 4, 22b), isto é, de Jesus, como, no final, reconhecem os samaritanos (4, 42; cfr. 4, 26; etc).

A novidade e a mudança no culto chegam com a morte do Senhor, mas S. João recorda várias vezes que essa *hora* foi antecipada (cfr. 2, 4; 13, 1; 17, 1). «Vai chegar a hora e já chegou, em que os verdadeiros adoradores hão-de adorar o Pai em espírito e verdade» (4, 23a). Portanto, o nó da questão posta pela samaritana continuava a ser o *lugar* do verdadeiro culto; e Jesus revela-lhe que desde esse momento, ao menos para ela, a quem foi antecipada a novidade que a *hora* de Jesus vai supôr, já existe outro lugar diferente de Jerusalém e de Garizim, um lugar «*em espírito e verdade*», adequado a Deus que é Espírito (4, 24), e ao modo como Deus quer ser adorado (4, 23b).

Estamos em presença de uma passagem muito importante e que é, ao mesmo tempo, a mais controversa de todas aquelas em que S. João utiliza a expressão «*em verdade*». Comentando este versículo, L. Bouyer escrevia: «Esta frase é provavelmente a mais torturada do evangelho, a ponto de lhe fazer contradizer o seu significado profundo. O uso desta fórmula «*em espírito e verdade*» é sem dúvida um dos mais graves abusos que se fizeram da Bíblia».

Dada a grande importância destes versículos no plano teológico, e porque o sentido que dermos a esta expressão ajuda-nos a entender melhor a razão por que falamos de um «evangelho da interioridade»,

parece-nos importante apresentar aqui uma breve síntese das diferentes interpretações que lhe foram dadas no decurso da tradição³. Para maior clareza, tratamos separadamente os dois membros da dupla expressão «em espírito e verdade».

a) «*Em espírito*»

As palavras «em espírito» foram interpretadas de três maneiras diferentes, conforme se tratasse do espírito em sentido abstracto, do espírito humano (= alma) ou do Espírito de Deus.

A primeira explicação estava largamente difundida entre os antigos, sobretudo nos Gregos. Sob a influência da filosofia platónica, entendiam *espírito* por oposição ao corpo ou à matéria: o culto deve ser «espiritual», «incorpóreo», porque o próprio Deus é «puro espírito».

Os Padres Gregos interpretavam este culto espiritual da vida moral dos cristãos como consistindo na pureza da consciência, na rectidão de intenções, na prática das virtudes; os Padres Latinos, na esteira de S. Agostinho, interpretavam-no em sentido psicológico: consiste em adorar a Deus na intimidade do coração, por oposição ao culto num lugar «corporal», o monte Garizim ou Jerusalém⁴.

Uma segunda explicação, bastante próxima da precedente, dá ao termo *espírito* um sentido mais concreto, aplicando-o ao espírito do homem, à alma humana ou simplesmente às boas disposições do coração⁵.

Hoje em dia, os exegetas reconhecem quase unanimemente que *espírito* se deve aqui entender como referido ao Espírito de Deus, ao Espírito Santo. Isto é particularmente evidente no v. 24, onde a expressão «Deus é espírito» não é utilizada para descrever a «natureza espiritual de Deus, mas a sua acção nos homens, particularmente na prática do culto:

³ Para esta síntese seguimos o trabalho de I. DE LA POTERIE, *La Verité dans Saint Jean, II em Le croyant et la verité* (Analecta Biblica 74; Biblical Institute Press; Roma 1977) pp. 673-706.

⁴ Com o Renascimento reaparecem explicações do mesmo tipo, mas com uma aplicação concreta a um problema novo, posto pela Reforma: este texto de João permitirá ainda o uso de ritos exteriores no culto? Até uma época mais recente, alguns protestantes respondiam negativamente, como se este texto evangélico recomendasse um culto puramente espiritual e interior. Mas esta posição está hoje praticamente abandonada.

⁵ Esta exegese não é mais plausível que a precedente, porque a expressão «em espírito e verdade» lê-se duas vezes nos vv. 23-24, mas entre as duas está intercalada, a modo de explicação, a declaração de Jesus: «Deus é espírito». Tudo indica que a palavra «espírito» se deve aplicar nos três casos à mesma realidade e que portanto não pode ser interpretada como tratando-se do espírito humano.

Deus comunica-se a nós pelo dom do Espírito. O culto «em espírito» não é, pois, simplesmente um culto «espiritual»; é um culto suscitado em nós pelo Espírito de Deus, um culto de que o próprio Espírito Santo é o inspirador, o princípio. A nova adoração descrita pela fórmula em análise é, portanto, a adoração que se faz «no Espírito Santo»; tal adoração é apenas possível para os que «nasceram do Espírito» (Jo 3, 3-8).

Então, à luz desta interpretação, viver o evangelho «em espírito» não é vivê-lo de um modo espiritualista, intimista, descomprometido, piegas, mas vivê-lo com a força, a energia, a audácia e a alegria que o Espírito Santo suscita em nós.

b) «*Em verdade*»

Quanto à expressão «em verdade», as opiniões são mais difíceis de classificar, dado o seu número e a sua diversidade. Podemos no entanto agrupá-las em cinco tipos principais.

- Alguns querem ver aqui apenas uma exigência de *sinceridade*⁶ no culto: é preciso adorar o Pai com sinceras disposições, com uma intenção pura. Mas é evidente que S. João não se limita a este ponto de vista moral e subjectivo. Por um lado, um tal sentido dado a esta expressão, característica nos textos pré-cristãos, não reaparece nos escritos joânicos; por outro, uma tal declaração de Jesus pareceria um tanto ou quanto banal, pois a sinceridade é requerida em todo o culto autêntico. Como acreditar que ela pudesse ser a nota característica da nova adoração dos tempos messiânicos?

Contudo, e em rigor, poder-se-ia entender «em verdade» como a expressão de uma verdadeira «sinceridade», mas então, num sentido muito mais teológico: o culto «em Verdade» é um culto sincero no sentido de que é directamente inspirado pela verdade interior, a verdade de Jesus presente em nós; é uma oração em que o cristão exprime livre e plenamente a sua fé.

- Na patrística grega, interpreta-se a «verdade» como significando a *realidade* do culto cristão, em oposição aos *tipos ou figuras* do

⁶ É assim que alguns autores entendem a «verdade» em 2Jo 1 e 1Jo 3, 18.

A.T, realçando a oposição entre as prefigurações do antigo culto e a «realidade» cristã. Tal interpretação baseia-se em que todo o discurso acentua a grande diferença entre o culto judeu e o culto cristão. No entanto, o termo «verdade», pelo seu carácter semântico em S. João, nunca por si mesmo significa «realidade», em oposição aos «tipos»⁷; indica, mais profundamente, a revelação cristã realizada em Jesus. É necessário, pois, especificar o que significa concretamente esta «realidade cristã» de que falavam os Padres gregos: trata-se da revelação de Cristo, fonte da adoração nos tempos messiânicos.

- Alguns autores modernos partem por vezes do mesmo pressuposto da interpretação precedente: também eles dão à «verdade» o sentido grego de *ser*, de *realidade*, muito especialmente de *realidade divina*. Mas acrescentam que se trata da realidade divina enquanto revelada em Cristo. Dão à expressão «em verdade» um sentido adverbial, significando «verdadeiramente», ou «de modo real, verdadeiro».

Para uns, «em verdade» determina a fórmula precedente «em espírito»: com esta dupla expressão, S. João quererá dizer que a adoração em espírito é o único culto verdadeiro; outros, bastante numerosos, vêem na «verdade» o ser divino, a própria realidade de Deus: o culto «em verdade» é então o culto que corresponde à própria realidade de Deus, à natureza divina; ou ainda, é o culto que se pratica com a força do ser divino.

Mas a este tipo de exegese deve fazer-se uma grave objecção: é que a fórmula «em verdade», pela sua origem, não é grega, mas bíblica e judaica; na estrutura do discurso, a adoração «em verdade» aparece ligada aos temas do dom de Deus e da água viva, dois temas também eles tipicamente judaicos, que fazem parte de uma reflexão teológica sobre a Lei; por outra parte, a união dos termos «verdade» e «espírito» numa mesma expressão não tem verdadeiros antecedentes senão no judaísmo.

Concordamos que «a verdade» seja um tema da revelação e que esteja muito especialmente unida com a pessoa de Jesus. Mas é preciso notar que esta «verdade» não indica a «realidade divina» presente n'Ele, a

⁷ No N.T., a relação entre a Lei antiga e as realidades cristãs é, mais de uma vez, considerada efectivamente como uma relação tipológica; no entanto, verificamos que o anti-tipo cristão não é aqui designado pelo termo «verdade»: o tipo é indicado por «figura» (tipós) (Rom 5, 14) ou por «sombra» (Col 2, 17; Heb 10, 1); e o anti-tipo por «o que havia de vir» (Rom 5, 14; Col 2, 17), «os bens futuros» (Heb 10, 1), o «corpo» (Col 2, 17) ou «a expressão real das coisas» (Heb 10, 1), mas nunca por «verdade».

sua natureza divina e transcendente (como se verdade significasse essência). A verdade designa a palavra da revelação enquanto tal, esta revelação que o homem Jesus nos traz, e que ao mesmo tempo nos comunica na sua própria pessoa de Verbo feito carne «cheio de graça e de verdade».

- Outros autores quiseram entender o termo «verdade» no sentido de *verdadeiro conhecimento de Deus*. É uma interpretação com fortes ressonâncias filosóficas ou epistemológicas, certamente estranhas à concepção joânica. Se entendermos «verdade» no sentido de revelação, é evidente que o termo exprime de certo modo a ideia de «verdadeiro conhecimento»; todavia, trata-se de um conhecimento obtido pela revelação; e o seu objecto não é «Deus», mas a pessoa de Jesus e, por Ele, a pessoa do Pai.

- Finalmente, uma quinta interpretação, com a qual estamos perfeitamente de acordo, vê na «verdade» a *revelação presente em Jesus*⁸. Portanto, «em espírito» significa «no Espírito Santo» e «em verdade» significa «na Verdade», isto é, em Cristo que, em si mesmo, é a Verdade, o Filho de Deus, o novo Templo.

Então, podemos também dizer que viver o evangelho «*em verdade*» significa vivê-lo em Jesus Cristo, ou seja, como Jesus Cristo, que é a Verdade, o viveu: em atitude de fidelidade e obediência total ao projecto do Pai.

Muitas vezes entendeu-se o culto «*em espírito e verdade*» como tratando-se de um culto *espiritual e interior*. Tal interpretação seria certamente falsa se com ela se pretendesse dizer que a nova adoração não deve doravante praticar-se num templo, mas somente no interior da alma, como se «espírito» designasse aqui a interioridade como tal. Há, no entanto, algo de verdade em tal exegese: mesmo quando se exprime em ritos exteriores e num lugar de culto, a adoração, para ser autenticamente cristã, deve sempre proceder «do interior», do «coração» do crente, porque é aí que habita o Espírito Santo, é aí também que, sob a acção do Espírito, está presente Jesus-Verdade (cfr. 1Jo 3, 18-19).

Acresce ainda dizer que um estudo sobre o emprego da construção dupla⁹ em S. João revelou que nestes grupos de dois

⁸ É uma interpretação em sentido pessoal e trinitário que vê no termo «verdade» uma referência à revelação divina trazida por Cristo.

⁹ Alguns exemplos de construção dupla com o termo «verdade»: «a graça e a verdade» (1, 14,17), «a verdade e a vida» (14, 6); «em obras e em verdade» (1Jo 3, 18), «na verdade e no amor» (2Jo 3).

termos, como é o nosso caso, o acento recai habitualmente sobre o segundo ¹⁰. Contrariamente à opção de muitos comentadores – que se interessam quase exclusivamente pelo «em espírito», ao ponto de nada dizerem do «em verdade» – é importante considerar esta segunda fórmula como a mais importante, porque é nela que aparece o carácter cristológico do novo culto e para ela converge, por conseguinte, todo o desenvolvimento: a adoração «no Espírito» surge mencionada em função da adoração «na Verdade»; é sobretudo em razão desta adoração «na Verdade» que Jesus é apresentado como o novo Templo, o novo lugar onde o Pai deve ser adorado.

Pelo exposto, podemos já aperceber-nos do carácter profundamente teológico da expressão «adorar o Pai em Espírito e em Verdade». Trata-se da adoração característica dos tempos messiânicos. Não há dúvida de que tal adoração se situa no prolongamento do culto judeu, mais especificamente da piedade que a Lei de Moisés suscitava e alimentava ¹¹. Mas doravante, o «dom de Deus», a «água viva» já não é a Lei judaica, mas o que a substitui nos tempos messiânicos: a verdade de Jesus Cristo, a Verdade que é Ele mesmo. Todavia, esta verdade deve ainda interiorizar-se, sob a acção do «Espírito»; o Espírito deve penetrar no coração dos crentes, para poder «jorrar para a vida eterna». Então, só a partir da glorificação de Jesus, da sua hora, será plenamente possível a «adoração em Espírito e em Verdade»; e só o será para os que «nascem do Espírito», os que crêem em Jesus-Verdade e se deixam inspirar e dirigir interiormente por um profundo conhecimento da verdade de Jesus.

¹⁰ Tal estudo foi feito por M. BARTH, *Die Taufe - ein Sakrament?*, Zurich, 1951, 443-445, citado em I. DE LA POTTERIE, *op. cit.*, p. 704.

¹¹ É interessante verificar que na literatura judaica e rabínica, a expressão «em verdade» encontra-se mais de uma vez num contexto cultual. Assim, por ex., onde o texto massorético, no livro do Génesis, diz de um justo ou de um patriarca que «andou na presença do Senhor», os Targums transpõem muitas vezes da seguinte forma: «serviu (prestou culto) ao Senhor na verdade». Esta transposição targúmica de «andar na verdade» para «prestar culto (servir) na verdade» é significativa. Coloca o próprio culto sob o impulso da Lei. É muito provável que este movimento de reinterpretação, já manifesto nos Targums, tenha continuado em S. João porque, efectivamente, em João, a fórmula «andar na verdade» não tem o simples sentido moral que tinha na Bíblia ou no Judaísmo, senão que descreve a existência cristã como um caminhar na luz, na verdade de Cristo. «Adorar na verdade» parece, pois, designar uma adoração do Pai inspirada pela verdade de Cristo, pela sua palavra revelada.

O «espírito» e a «verdade» do Evangelho.

a) Os evangelhos e o Evangelho.

Antes de mais julgamos importante circunscrever o que entendemos aqui por «evangelho», pois com o decorrer dos tempos deu-se à palavra «evangelho» um conceito quase exclusivamente literário e utilizou-se este vocábulo não só para significar a mensagem ou a doutrina de Jesus, mas também para designar um ou vários livros que narram determinadas histórias protagonizadas pelo mesmo Jesus de Nazaré.

Em primeiro lugar, convém não esquecer que os evangelhos nasceram da fé e para a fé, para a despertar, para a fortalecer ou para a defender. O texto mais chamativo a este respeito vem-nos no quarto evangelho: «Muitos outros sinais fez ainda Jesus, que não estão escritos neste livro. Estes foram escritos para que acrediteis que Jesus é o Cristo, o Filho de Deus, e para que, crendo, tenhais a vida em seu nome.» (Jo 20, 30s).

Por conseguinte, os evangelhos não são livros para os historiadores, mas para os crentes, para as comunidades cristãs, para a reflexão pessoal do crente, para o aprofundamento teológico, para a leitura em reuniões litúrgicas, etc.

Em segundo lugar, e conforme o testemunho de Paulo, o evangelho centra-se no acontecimento cristão essencial, a morte e ressurreição de Jesus: «Recordo-vos, irmãos, o evangelho que vos anunciei, o qual recebestes e no qual perseverais. Por ele sereis salvos, se o tiverdes como vo-lo transmiti; de outra forma, tereis acreditado em vão. Transmiti-vos, em primeiro lugar, o que eu mesmo tinha recebido: que Cristo morreu pelos nossos pecados, segundo as Escrituras, foi sepultado e ressuscitou ao terceiro dia, segundo as Escrituras, e apareceu a Pedro e em seguida aos Doze» (1Cor 15, 1-5). O evangelho é, pois, o acontecimento cristão fundamental, que gira à volta da morte e da ressurreição, e não à volta de um ou de uns livros.

Outro exemplo bem eloquente do significado fundamental do «evangelho» encontramos-lo na Carta aos Romanos: «Não me envergonho do evangelho, o qual é poder de Deus para salvação de todo o crente, em primeiro lugar do judeu, e depois do grego. Porque nele se revela a justiça de Deus, que tem origem na fé e conduz à fé, conforme está escrito: o justo viverá da fé» (Rom 1, 16s).

Segundo este célebre texto de Paulo, o evangelho é o poder de Deus manifestado em Cristo; a sua finalidade é a salvação do homem; a condição para a sua eficácia é a fé; os seus destinatários são todos os homens (todo o crente); o evangelho é a plenitude da justiça de Deus ou da sua actividade salvadora (é isto o que significa na Bíblia a justiça de Deus); realça-se, portanto, a continuidade do evangelho dentro do plano salvador de Deus, fazendo referência ao Antigo Testamento por meio da frase «conforme está escrito». Esta apresentação do evangelho supõe que caíram por terra todos os privilégios e fronteiras de separação. Trata-se de uma possibilidade concedida a todo o homem, sem qualquer acepção de pessoas. Precisamente por isso, a palavra «evangelho», por sua natureza mais específica, não podia ser utilizada no plural. Não existe senão um evangelho (Gal 1, 16). A única coisa que se permite será acrescentar alguma precisão que indique, ou a sua origem (o evangelho «de Deus») ou o seu conteúdo (o evangelho de «Jesus Cristo»). E isto porque o evangelho é fundamentalmente «proclamação»: anúncio do acontecimento salvador de Deus na missão, morte e ressurreição de Cristo, que deve ser aceite na fé.

Em Marcos, o primeiro evangelho a ser escrito, a palavra evangelho tem o mesmo significado que nos textos paulinos a que fizemos referência. Marcos propôs-se dar a conhecer o evangelho, isto é, descrever a salvação religiosa operada por Deus em Cristo para o homem. Uma boa nova, cuja origem está em Deus e cujos destinatários são os homens. Daí que, no evangelho de Marcos, se chegue a estabelecer uma identidade entre Jesus e o evangelho, entre o evangelho e Jesus: «quem quiser salvar a sua vida, perdê-la-á, e quem perder a sua vida por Mim e pelo evangelho, salvá-la-á» (Mc 8, 35). A grande notícia, procedente de Deus e anunciada por Jesus, tem como centro de gravidade a pessoa de Jesus, e muito particularmente o mistério da sua paixão, morte e ressurreição.

Há, pois, que distinguir entre Evangelho e evangelhos antes de aprofundarmos no estudo do «espírito» e da «verdade» do Evangelho.

O evangelho é a boa nova; os evangelhos são a encenação dessa boa nova; o evangelho é a proclamação confessional, o credo abreviado do povo de Deus; os evangelhos são narrações históricas que enraizam a fé na história e que, num grau muito importante, justificam a aceitação do evangelho. O evangelho é a afirmação do essencial; os evangelhos são descrição que tenta tornar credível o simplesmente afirmado. O evangelho é

anúncio da morte e ressurreição, os dois acontecimentos que constituem o verdadeiro centro de interesse; os evangelhos são a história terrena de Jesus que tem o seu ponto culminante nos relatos da paixão e da ressurreição. O evangelho é o poder de Deus para a salvação de todo aquele que o aceita na fé; os evangelhos são manifestações concretas e tangíveis, ao menos até certo ponto, deste poder. Ao evangelho apenas se acede por meio da fé; aos evangelhos tem-se acesso por meio do estudo e da investigação.

Talvez estas diferenças entre evangelho e evangelhos possam parecer excessivas, mas julgamos importante insistir neste aspecto para se restituir à palavra «evangelho» o seu sentido original; para a tirarmos do terreno literário a que tinha sido confinada, e a colocarmos no plano teológico, a que originariamente pertenceu; para que tomemos consciência de que, ao falar do evangelho, não nos referimos a uns escritos, mas à acção levada a termo por Deus em Cristo para salvação do homem. As obras chamadas evangelhos apenas pretendem noticiar este acontecimento, esta acção de Deus.

b) O «espírito» do Evangelho

Hoje define-se habitualmente «*espírito*» por oposição ao corpóreo, ao instinto, à forma exterior das coisas e a outras realidades análogas. Tal concepção manifesta-se, por exemplo, através das duas doutrinas que hoje atacam o cristianismo e que o obrigam a um confronto não apenas crítico, mas também autocrítico: a marxista e a de alguns representantes da psicologia profunda. Ambas vêm no cristianismo, considerado como uma religião do espírito, a causa originária essencial de um espiritualismo que assumiu uma atitude totalmente negativa face à realidade não espiritual, quer na dimensão da matéria, quer na esfera dos instintos. Mas além disso, e mesmo entre os cristãos, o conceito neotestamentário de espírito ameaça converter-se simplesmente num nome próprio que designa a terceira pessoa da Santíssima Trindade, sem o menor conteúdo, ou, como nas comunidades pentecostais – ficar vinculado à experiência extática de um grupo.

Sentimo-nos, pois, obrigados a descrever o conceito neotestamentário de «espírito», para melhor compreendermos que «espírito» está subjacente ao Evangelho de Jesus. No Novo Testamento, e numa consideração muito global, o *espírito* designa a *doação de Deus ao homem e o acontecimento da sua acção presente*. Ora bem, uma vez que esta doação situa

aqueles a quem diz respeito num contexto vital completamente novo e nele os mantém, então tal doação não acontece apenas através de actos singulares sempre novos, mas antes, numa história determinada pelas acções de Deus. Por isso, só no contexto deste acontecer que parte de Deus se pode falar claramente do espírito do ponto de vista teológico.

Entenderemos melhor este discurso teológico se nos lembrarmos que Jesus, enquanto Messias prometido, está sob a influência total de Deus e que, através dele, nos vem a salvação. Enlaçando isto com as profecias veterotestamentárias, diremos que o facto, aí anunciado programaticamente, de que Jesus está revestido do Espírito evidencia que este Jesus é aquele por mediação do qual Deus realiza de modo definitivo a sua obra no meio do seu povo; e as afirmações de que Jesus foi concebido pelo Espírito Santo não pretendem senão indicar que a existência de Jesus é já este mesmo acontecimento. Não devemos dizer apenas que Deus age por meio do Espírito, mas, sobretudo, que o Espírito é o próprio agir de Deus, e que a ressurreição e exaltação do ressuscitado são o verdadeiro centro desta acção de Deus.

Deus dá a vida, o sopro vital, a todos os homens; por conseguinte, desde este ponto de vista, o espírito de Deus actua em toda a criação. Porém, a doação amorosa de Deus encontra a sua expressão especial e central no facto de, no evangelho, chamar todos os homens a serem seus filhos, para que configurem a sua vontade com a vontade divina, para os renovar no seu espírito. Deste modo, o espírito de Deus só é acolhido, reconhecido e correspondido de maneira consciente por aqueles para quem a sua acção é o fundamento do seu querer e do seu agir, isto é, para aqueles que «andam segundo o espírito» (Gal 5, 25). Portanto, ao falarmos do espírito de Deus devemos fazê-lo desde este ponto de vista soteriológico: o *espírito* é Aquele que põe de manifesto a falsa orientação do nosso ser egoísta e nos abre a possibilidade de sermos criaturas novas através da identificação sempre renovada com o espírito de Deus.

A auto-doação de Deus no espírito é directamente experimentável por quem é afectado por ela, pois experimenta a superação de si mesmo, a manifestação em si de uma força que infinitamente o supera. Tal como aparece na Bíblia ao longo da sua história, esta manifestação vai tomando formas cada vez mais nítidas. Reparemos, por exemplo, nos profetas extáticos que dançam como dervixes ao redor de Saúl impelidos por esta força; e também em profetas como Amós que, arrebatados da sua profissão

e do seu contexto natural, se vêem forçados a opôr-se à corrente geral dos seus correlegionários, tornando-se assim manifestações viventes do não de Deus à injustiça dos seus semelhantes.

É, pois, evidente que a característica fundamental da manifestação do espírito de Deus não é a vivência de um poder superior, mas a conformidade, por parte daqueles que são tocados por Ele, com a justiça e a bondade de Deus, tal como se revelaram em Jesus Cristo e tal como encontram a sua expressão no amor. É este o motivo pelo qual Paulo adopta uma posição contrária aos extáticos de Corinto: o facto de se sobrestimarem a si próprios devido a tais experiências, levou-os a afastarem-se do espírito.

O sinal característico do espírito é a união da justiça e da bondade manifestadas em Jesus, ou seja, o amor. Ora, este amor de Deus é o mesmo que se revela por qualquer gesto de amor ao próximo, por mínimo que seja. Então podemos dizer que experimentamos a acção de Deus em nós (o seu espírito) através do agir permanente do amor de Deus em nós, entre nós, e por meio de nós, e não através de experiências extáticas. O conhecimento de que a presença viva de Deus, que nos sustenta, nos abre ao outro e para o outro, pertence necessariamente à experiência do espírito. Por isso é que na teologia paulina o espírito toma as duas formas concretas seguintes: por um lado, os dons espirituais (1Cor 12), que se medem pelo amor (1Cor 13), pois é assim que o espírito move e situa os filhos de Deus no corpo de Cristo; e, por outro, o comportamento do «homem novo», que o catálogo de Gal 5, 22 menciona como fruto do espírito, e que também, no fundo, se mede pelo amor.

c) A «verdade» do Evangelho

A definição de «verdade», corrente nos nossos dias, provém já de Aristóteles e S. Tomás de Aquino, ou seja, do pensamento grego e escolástico: verdade é a *coincidência entre o que se pensa e a realidade*. Num julgamento entendemos que uma testemunha diz a verdade quando expõe um facto tal como realmente sucedeu. A verdade da sua declaração mede-se pela realidade dada, acessível a todos, e fica confirmada como verdadeira, isto é, exacta, apenas após a sua verificação; caso contrário é considerada como não verdadeira, ou seja, falsa. É nesta maneira de pensar que se apoiam todas as ciências empíricas modernas. A verdade, concebi-

da como algo demonstrável e verificável, tem, pois, o carácter de exacta; e permite, por conseguinte, substituir o termo «verdadeiro» por «exacto» e o de «verdade» por «exactidão».

No entanto a questão decisiva acerca da verdade surge quando se formula a pergunta pela realidade definitiva da vida, pergunta que, no dizer de Camus, é a «mais importante de todas as questões»: a questão do sentido ou sem-sentido que a vida possa ter.

Ora é a esta pergunta sobre a verdade assim formulada que a concepção bíblica de verdade responde, e que pode ser resumida na declaração do Jesus joânico: «Eu sou a Verdade». Quem é a verdade ou o que é a verdade só pode, na perspectiva cristã, ser decidido perante a pessoa de Jesus. Não estão apenas em jogo factos demonstráveis ou proposições verdadeiras, mas algo que a sua pessoa reclama. Porque a verdade de Jesus não se esgota no dizer a verdade; contém mais bem um ser, isto é, um viver na verdade. Não é apenas a verdade do dizer, mas a verdade da existência como um todo. Significa isto que a «verdade cristã» não representa uma, ou se quisermos, várias ideias a-temporais e eternas, no sentido da filosofia platónica, senão que tal verdade aconteceu neste lado de cá e, de maneira contingente e concreta, na história irrepitível de Jesus.

Verdade e realidade estão, portanto, aqui inseparavelmente unidas. A verdade da história de Jesus que abrange toda a realidade e a ela apela, manifesta-se, por um lado, em que Jesus reclamou para si sem reservas a realidade de Deus; e, por outro, o destino de Jesus constituído de morte e ressurreição significa a antecipação da última realidade, de salvação ou de perdição, porquanto a ressurreição de Jesus antecipa a verdade escatológica em que Deus manifestará o seu poder a tudo e a todos.

Verdade não significa, por isso mesmo, uma dimensão ou uma doutrina «objectiva» de que nos possamos apropriar «subjectivamente», mas o chamamento divino comprometedor que apela a uma resposta existencial e universalmente comprometida. O anúncio de Jesus como Messias, o dom da justificação e o poder do espírito proporcionam-nos a verdade de Jesus no momento presente, e conduzem a nossa existência humana para a verdade que «nos tornará livres». Viver na verdade significa, então, como disse Bonhoeffer, a libertação que vem pela participação no ser de Jesus e no viver para os outros.

Às vezes esquecemo-nos que no NT como no AT, «verdade» significa também «veracidade». A este respeito diz Hans Kung que «a veracidade do homem não é outra coisa que a exigência ética, que vem a ser o imperativo totalmente evidente do indicativo da nova realidade: a vida na verdade ou realidade de Deus exige a veracidade do homem». Isso implica a sinceridade, a honradez e a autenticidade para consigo mesmo, para com Deus e para com os homens.

Veracidade, autenticidade e sinceridade converteram-se em ideias fundamentais do século XX, que, reagindo contra a hipocrisia da época vitoriana, se caracteriza pela procura de uma nova veracidade nos diversos âmbitos da vida, tais como a literatura, a arte, a vida privada ou a vida pública. Mas importa compreender que, para o cristão, veracidade significa essencialmente viver comprometido com a verdade libertadora, tal como se realizou na vida e nas obras de Jesus.

O Evangelho da interioridade

Finalizamos este trabalho apresentando algumas conclusões que não serão mais que um resumo daquilo que nas páginas anteriores já fomos sugerindo.

- Não é fácil delimitar o conceito de «interioridade» ou de «vida interior». Importa, no entanto, reter que, na revelação bíblica, não cabe a ideia de um processo de interiorização entendido como busca de si mesmo ou realização interior em perspectiva gnóstica; o homem não se salva pelo conhecimento daquilo que era ou pelo reencontro com a sua realidade original, clausurando-se no seu interior para aí encontrar o seu mistério, mas na medida em que se abre à força criadora de Deus e se mantém em diálogo com o Criador.

- Pela análise exegética das palavras de Jesus à Samaritana pudemos perceber que se nos tempos messiânicos inaugurados pela «hora» de Jesus a adoração do Pai deixou de estar ligada a um lugar particular ou a um espaço determinado mas deve fazer-se em «espírito e verdade», isto é, no Espírito Santo e na Verdade que é o próprio Jesus, isso significa que também todas as outras realidades que configuram o cristão-homem novo, deverão ser vividas nesse espírito e nessa verdade. Neste sentido, a «interioridade» ou a «vida interior»

serão para o cristão, não um «lugar» onde Deus habite, mas uma dimensão existencial e vital caracterizada por uma identificação plena e total com o evangelho de Jesus.

- Este evangelho de Jesus não o identificamos com uns livros, nem sequer com umas normas ou uma doutrina. É antes, na expressão de Paulo, «poder de Deus para salvação dos homens» (Rom 1, 16), poder que pela acção do Espírito Santo se revelou na vida e obra de Jesus.

- Esta obra do Espírito, que em Jesus se manifestou pela união da justiça e da bondade, ou seja, pelo amor, será também experimentável na nossa vida cristã através do agir permanente do amor de Deus em nós e por meio de nós, e não pela vivência de um poder ou de uma força superior que nos isole e afaste do mundo.

- Pela expressão «evangelho da interioridade» apenas quise-mos afirmar que existirá vida interior no cristão quando esta se ilumina e fortalece tão somente pelo processo de uma encarnação viva do evangelho de Jesus, entendido não como verdades ou dogmas que devamos praticar, mas como chamamento divino comprometedor que nos reclama uma resposta existencial e universalmente comprometida.

Tal como Jesus precisou, a fé é um novo modo de existência. Não se trata de aceitar verdades gerais sobre Deus ou sobre a alma. Não se trata sequer de imitar Jesus num âmbito intimista, de purificação interior. A fé é aquela forma de existência que surge do acolher e cultivar humanamente o dom de Deus, o reino, desde o próprio presente da história.

Fé é vivência e compromisso, é acolhimento e manifestação do reino de Deus no caminho dos homens. Só assim se pode entender a mensagem e acção de Jesus a quem Heb 12, 2 apresentou justamente como «autor e consumidor da fé». Autor, porque começa a viver em âmbito de reino, em gratuidade, em transparência de amor. Consumidor, porque percorreu até ao fim o grande caminho da abertura e da entrega, da confiança e do dom do reino, tornando assim possível que outros o possam percorrer.

