

REVISTA DE ESPIRITUALIDADE

Ano VIII – Nº 32 – Outubro / Dezembro 2000 – Preço 900\$00 (IVA incluído)

RE

PORTUGAL, Alpoim Alves
À imagem da Trindade

SILVA, Carlos Henrique do Carmo
*Abertura Trinitária do Homem,
ou Pedagogia Mimética da Imago Dei?*

FERNANDES, Joaquim Ferreira
*Creio em Deus
Pai, Filho e Espírito Santo*

VECHINA, Jeremias Carlos
*Santa Teresa de Jesus mais próxima
Um Mestre Espiritual para o nosso tempo*

REIS, Manuel Fernandes
*Teresa de Lisieux,
Missionária Contemplativa - II*

REVISTA DE ESPIRITUALIDADE

SUMÁRIO

ALPOIM ALVES PORTUGAL

À imagem da Trindade 243

CARLOS HENRIQUE DO CARMO SILVA

*Abertura Trinitária do homem
ou Pedagogia Mimética da Imago Dei* 245

JOAQUIM FERREIRA FERNANDES

Creio em Deus Pai, Filho e Espírito Santo 279

JEREMIAS CARLOS VECHINA

Santa Teresa de Jesus mais próxima 291

Um Mestre Espiritual para o nosso tempo 295

MANUEL FERNANDES DOS REIS

Teresa de Lisieux, Missionária Contemplativa - II 299

NÚMERO 32

Outubro – Dezembro 2000

REVISTA DE ESPIRITUALIDADE

Publicação trimestral

Propriedade

EDIÇÕES CARMELO

Ordem dos Padres Carmelitas Descalços em Portugal

Director

P. Alpoim Alves Portugal
Centro de Espiritualidade - Ap. 141- Avessadas
4634-909 MARCO DE CANAVESES
Tel. 255 538150 – Fax 255 538151
E-Mail: ocdavessadas@mail.telepac.pt

Conselho da Direcção

P. Pedro Lourenço Ferreira
P. Jeremias Carlos Vechina
P. Manuel Fernandes dos Reis
P. Agostinho dos Reis Leal
P. Joaquim da Silva Teixeira

Redacção e Administração

Edições Carmelo
Rua de Angola, 6
2780-564 PAÇO DE ARCOS
Tel. 21 4433706 – Fax 21 4438779

Assinatura Anual (2001)	3.350\$00
Espanha	Ptas 3.200
Estrangeiro	USA \$ 39
Número avulso	900\$00

Impresso na ARTIPOL - Barrosinhas - 3750 ÁGUEDA

Depósito Legal: 56907/92

À IMAGEM DA TRINDADE

ALPOIM ALVES PORTUGAL

«Deus, a seguir, disse: “Façamos o homem à Nossa semelhança...” Deus criou o homem à Sua imagem, criou-o à imagem de Deus; Ele os criou homem e mulher. Abençoando-os, Deus disse-lhes: “Crescei e multiplicai-vos, enchei e dominai a terra...” Deus, vendo toda a Sua obra, considerou-a muito boa». (Gn 1, 26-28.31).

Deus é Pai e Criador do homem. A sua alegria é vê-lo dignificado e feliz. Criou-o nada menos que à Sua imagem e semelhança, e assim o havemos de ver, considerar e respeitar, em todos os lugares, em todas as épocas. E aqui reside toda a sua dignidade e grandeza: no pertencer e no ser de Deus. Independentemente da cor, da idade, das capacidades intelectuais... O ser humano é mais do que qualquer outra criatura: nenhuma outra foi criada nestes termos: «façamos o homem à Nossa imagem... Ele os criou homem e mulher». E a vida de qualquer pessoa humana, seja qual for a situação em que se encontre, há-de ser vista sempre como um dom e nunca como uma ameaça.

Estamos quase a terminar este Ano Santo Jubilar. E esta celebração, já desde a sua fase preparatória, convidáva-nos e era um desafio a todo o cristão para descobrir a sua própria identidade, para predispô-lo mental e interiormente, a fim de que o Jubileu da Encarnação de Jesus Cristo incidisse forte e significativamente sobre o seu modo de pensar e de viver. Mas esta proposta não se circunscrevia só aos cristãos, ela ia mais longe, queria ser também uma proposta para cada homem de

procurar no encontro com a pessoa de Jesus Cristo, a fonte da verdade sobre si próprio e do sentido da sua própria vida.

Com efeito, a celebração deste Jubileu centrou-se sobre o mistério do homem Jesus Cristo, Filho natural de Deus por obra do Espírito Santo no seio de Maria, e nosso Salvador. Isto mostra como tal acontecimento tem um alcance universal, não circunscrito à comunidade cristã, mas aberto e dirigido a cada homem de boa vontade, que procura com honestidade de mente e de coração a verdade sobre si e o sentido da sua existência. E essa verdade e esse sentido é Deus mesmo, revelado em Jesus Cristo, o Qual, Ele próprio é a «identidade do homem» na Sua encarnação.

A dinâmica deste mistério oferece-nos a perspectiva para traçar o caminho da actuação e da identidade do homem que se apresenta na dinâmica do chamamento e da resposta. Por um lado, Jesus Cristo que dá continuamente ao homem a sua relação pessoal e, por outro, o homem que responde e adere à construção da relação com Jesus na reciprocidade do amor. O caminho do homem para a actuação da sua identidade adquire a forma do seguimento de Cristo. Para o homem, seguir a pessoa de Jesus, é seguir a verdade sobre si mesmo e confiar n'Ele é realizar-se e encontrar-se a si mesmo. Percorrer o caminho andado por Aquele que é a verdade sobre si, significa ter a garantia de encher de significado a própria existência e de chegar àquele grau de glória que, Deus Pai no seu Filho Jesus Cristo lhe predestinou desde toda a eternidade: ser Sua imagem e semelhança plena e perfeita.

Quase no fim deste Jubileu, um ano pleno de graças para todos, este número de *Revista de Espiritualidade* vem dar mais uma pequena ajuda a todos os que desejam continuar na descoberta de sentido e de valores. Temos os grandes mestres que, na sua paciência, e com a sua sabedoria continuam a dar-nos pistas para a nossa caminhada. Aí estão as reflexões da nossa última Semana de Espiritualidade (duas, de momento); e ainda a continuação dos ensinamentos da pequena-grande Doutora da Igreja, nas reflexões do Pe. Manuel Reis. E como se não bastasse ainda, encontramos também neste número a apresentação de duas obras de dois grandes mestres: a inconfundível Santa Teresa de Jesus e o novo, pelo menos para nós, Pe. Eugénio Maria do Menino Jesus.

Finalmente, e porque a época que estamos a viver o exige, fazemos votos para que este Natal Jubilar seja um momento de grande graça para todos os nossos leitores e amigos. Santo Natal! Boas Festas!

ABERTURA TRINITÁRIA DO HUMANO OU PEDAGOGIA MIMÉTICA DA *IMAGO DEI?*

- Perspectivação espiritual do tema do Homem,
como imagem da Trindade, em Edith Stein*

DR. CARLOS HENRIQUE DO CARMO SILVA

1. – Introdução: Situação da questão e sua delimitação prévia.

Mais do que celebração tão só jubilar, o verdadeiro júbilo espiritual exprime-se na glorificação do Mistério divino da Vida, ou seja na Santíssima Trindade de Deus, tal se refere no tema geral desta Semana de Espiritualidade.¹ Por conseguinte é em ordem a esse supremo âmbito que deve apontar esta meditação acerca da condição antropológica de imagem trinitária segundo o pensamento de Edith Stein.

* Conferência subordinada ao título geral: “O Homem, imagem da Trindade, em Edith Stein” (3^ªf. 22.Ag.:10hs.) por: Carlos H. do C. Silva, (Depart. Filosofia, Faculd.Ciências Humanas, Univ. Católica Portug., Lisboa) no âmbito da “XVII Semana de Espiritualidade” – Padres Carmelitas Descalços.

¹ A XVII SEMANA DE ESPIRITUALIDADE-, Avessadas, (Marco de Canaveses), 21-26 de Agosto, 2000, org^a. pelos Padres Carmelitas Descalços, e subordinada ao Tema geral: «*Deus é Amor. A glorificação da Santíssima Trindade*».

Trata-se de trazer inicialmente a este ciclo de meditação carmelitana a figura da mártir de Auschwitz (aos 51 anos), hoje canonizada, Teresia Benedicta a Cruce, – mais conhecida pelo seu nome laico de judia e filósofa, Edith Stein (12 Out^o 1891 – + 9 Ag^o 1942), – naquilo em que a sua *reflexão sobre o humano lhe descobre essa mesma constitutiva imagem trinitária*. Afinal recuando do Mistério de Deus sobre o mistério do Homem, da Ontologia sobre a Antropologia, da experiência ingénua ou graça da *inhabitação trinitária*, presente noutras almas místicas,² sobre a inteligência das capacidades e virtudes próprias do humano acolhimento desse Dom...

Porém, em alternativa ao critério teológico-bíblico da determinação revelacional do tema trinitário e da sua ponderação como *doctrina*, importa, seguindo aliás o *método* daquela filósofa carmelita, manifestar a imagem da Trindade a partir da estrutura mais profunda do humano, dessa marca implícita na *imagem Dei*, a que a reflexão sobre a criatura e o ser do homem haviam conduzido. Posições do humanismo existencial e até do personalismo cristão que remetem para toda uma tradição antropológica desde o trinitarismo dos Padres da Igreja e, em especial, do *modelo psicológico* do *De Trinitate* de Santo Agostinho. No entanto, tradição agora renovada pelo equacionamento *fenomenológico* a que o método de Edith Stein obedece, mesmo quando faz confluír a Fenomenologia com a ordem da Ontologia, ou sempre que conjuga a lição da descrição de intencionalidades de Husserl com o teor judicativo do conhecimento e a metafísica da verdade segundo S. Tomás de Aquino.

O teor da reflexão antropológica de Edith Stein tem, pois, a sua precisa caracterização como *co-mentário*, mais do que como elaboração original ao modo, por exemplo, de *Sein und Zeit* (1927) do seu contemporâneo e grande filósofo, Martin Heidegger... E deve atender-se aos *limites linguísticos e lógicos* de um tal período de reflexão sobretudo tendo em conta o seu confronto com as novas perspectivas científicas, tecnológicas e a própria actual *mutação de consciência*, o que implicará

² Em especial, também na carmelita, Bt^a. Elisabeth de la Trinité (1880- +1906)... Cf. nossa "Apresentação": Carlos H. do C. SILVA, "A Diafania de uma Presença: A Bem-Aventurada Irmã Isabel da Trindade (O.C.D.)", in: *ISABEL DA TRINDADE, Obras Espirituais*, ed. P. Manuel F. Reis, O.C.D. e Carlos H. do C. Silva, Oeiras, Carmelo, 1989, pp. XIX- LII; ainda Id., "Oração da Presença – Tempo psicológico e experiência mística da *inhabitatio* divina em Isabel da Trindade", in: Várs. Auts., *O Homem Orante*, II Semana de Espiritualidade, Paço de Arcos/ Oeiras, ed. Carmelo, 1987, pp. 71- 149 (com Bibliografia).

um diverso equacionamento do valor das formulações de Edith Stein: Saber se se encontra uma *real compreensão espiritual* do trinitário mistério do humano, se, apenas, uma *pedagogia mimética* do tema do homem *imago Dei*, posto que em linguagem fenomenológica.

A nossa abordagem visa, pois, dar que pensar e sentir estas mesmas dificuldades com que, actualmente, novos quadros mentais se deparam perante o tema do humano daquele modo delineado, abrindo, então, para plurímodas dimensões cósmicas, vitais e espirituais do mistério da existência.

Afinal, sem estas justificações e de forma mais simples, (que não mais fácil), resumir-se-iam estas nossas intenções em questões fundamentais que a todos nós se podem pôr, quando a pseudo-segurança de respostas predeterminadas por certa catequese cultural ou certa retórica filosófica e religiosa se desmorona:

- Que falar de Deus pode ser pretensão nossa, e mais referir a Sua descoberta como Trindade Santíssima!... – “queremos crer”, dizêmo-lo por tradição, confessamos assim uma fé, mas entre isso e a realidade, por mínima que fosse, mesmo duma lúcida fé, ainda que vivida na ‘noite purificadora’... vai um imenso passo!

- Então, se não sabemos Quem é Deus, enquanto Ele assim não se nos der a um tal conhecimento e, talvez mais, a uma *experiência de amor*, de comunhão espiritual, porventura será preferível pôr a *questão acerca da nossa condição*, o que não é menos confuso: a banalidade do quotidiano, do convencimento vulgar de sermos ‘humanos’, da sua convenção jurídica na ordem das palavras e do empírico... não chega de modo algum para dar conta dos ‘abismos’ desse *Homem desconhecido* (como disse Alexis Carrell...) exterior e interior...

- Porém, se se estiver muito atento reconhecer-se-á que o próprio modo de interrogar em termos de realidade humana, do mundo e da vida, de acordo com tais parâmetros do quotidiano ou de certa ontologia antropológica, fica dependendo da *linguagem* dessa mesma teoria da realidade, no caso de Edith Stein de uma onticidade de base substancialista e aristotélica. Ou seja, que se impõe perceber que *o nosso modo de perguntar condiciona mentalmente a representação do que assim se procura*.

- Que, enfim, o importante talvez seja *a ternária conjugação de faculdades, ou níveis de consciência no humano, percebendo aí o que*

excede a mera racionalidade, o unitarismo dum discurso, e, antes, descubra o menos e mais do que tal sensata concepção humanista.

Será a renovação do pasmo de Édipo perante a Esfinge, ou a paulina ‘loucura da Cruz’, em que as coerências se rasgam e se abre para, não apenas uma nova compreensão do humano, mas cósmica e até, quiçá, do autêntico trinitarismo divino.

2. – O tríplice testemunho humano: judia, filósofa e carmelita, ou a vontade, a inteligência e o amor oblato até ao martírio.

Edith Stein, filha duma família judaica, cujas virtudes lembrará num texto quase auto-biográfico³ e de testemunho como protesto contra as discriminações nazis então em curso, há-de caracterizar a sua juventude⁴ por uma exigência e rigor a que a própria educação judia inculcava.⁵ Essa sua experiência como escolar briosa, mesmo que com

³ Cf. *Aus dem Leben einer Jüdischen Familie*, escrito já no Carmelo de Köln c. 1931-33, hoje integrada nas “Werke” ed. pelo Archivum Carmelitanum Edith Stein, conjuntamente com o esboço: *Das Leben Edith Stein: Kindheit und Jugend*: Freiburg, Herder V., 1965 e reed. Sobre esta dimensão judia da sua vida e pensamento, entre outros, cf. Ezequiel GARCÍA ROJO, “El judaísmo en Edith Stein”, in: W. HERBSRITH, E. GARCÍA ROJO e M. A. NEYER, (eds.), *En el Camino de la Verdad: Edith Stein*, Madrid, ed. Espiritualidad, 1987, pp. 87-45; Xavier TILLETTE, “Edith Stein, trait d’union entre juifs et chrétiens” in: *Actualité religieuse dans le monde* (15 avril 1987), pp. 36-37; Bernard MOLTER, *Edith Stein, martyre juive de confession chrétienne*, Paris, Cana, 1998; e Waltraud HERBSTTRITH, O.C.D., (ed.), *Erinnere dich – vergiss es nicht: edith Stein – christlichjüdische Perspektiven*, Essen, Plöger V., 1990 e reed. : e Harry James CARGAS, (ed.), *The Unnecessary Problem of Edith Stein*, N.Y, Univ. Pr., 1993. Remeta-se ainda para n. 19 *infra*.

⁴ Entretanto orfã do pai desde os dois anos... Cf., entre outros, os esboços biográficos: Elisabeth ENDRES, *Edith Stein, Christliche Philosophin und jüdische Märtyrerin*, München/ Zürich, Piper, 1987; ainda Elisabeth de MIRIBEL, *Edith Stein 1891-1942*, Paris, Seuil, 1954 e, sobretudo, a documentação reunida pela sua Madre: Maria Amata NEYER, (ed.), *Edith Stein. Ihr Leben in Dokumenten und Bildern*, Würzburg, Echter V., 1987.

⁵ Também pela disciplina austera da família, a força disciplinadora quase-‘patriarcal’ de sua mãe; sendo a última de sete irmãos que chegam à idade adulta, dum todo de onze filhos... Cf. *supra* n. 3. Salientámos alguns desses traços numa Apresentação da figura de Edith Stein: Carlos H. do C. SILVA, “Edith Stein (Teresia Benedicta a Cruce), Santa (12 Outº. – 9 Agº. 1942 – Um perfil intelectual da Fé”, Conferência na Capelania da Universidade Católica Portuguesa, Lisboa, em 15 de Outubro de 1998; também depois Id., “O Amor da Verdade – Realismo do diálogo com o divino em Stª. Catarina de Sena e crucial inteligência do humano em Edith Stein”, Conf. na U.C.P., Fac. de Teologia, em 8 de Maio de 2000, (a publicar); e Id.,

a interrupção da escola por um ano, numa crise de adolescência e ainda de fé,⁶ que se há-de agravar com a tensão intelectual dos estudos superiores em linguística germanística, psicologia e humanidades, potencia uma atitude de tenacidade na procura, no desejo da verdade. Caminho que na reflexão psicológica e filosófica representa essa busca intelectual de um voluntarismo, de certo modo excepcional na mulher que ela era, e sobre cuja condição há-de reflectir e exprimir ainda numa reivindicação de autonomia do feminino,⁷ caminho esse que a conduzirá ao limite não só do estudo, mas do testemunho, então, de vida no martírio final.⁸

Não será de postergar esta *tríplice dimensão da sua experiência humana*, como *judia*, como *pensadora* e, enfim, no compromisso espiritual da sua conversão cristã e da sua vida como religiosa *carmelita*.⁹ E, por muito que nos possa surpreender o modo por demais intelectual da sua mesma conversão, aliás ainda sob o signo da busca da *verdade*,¹⁰ a

“A Cruz de Cristo, entre o Martírio Judaico e a Inteligência Científica – Testemunho de Santa Teresa Bendita da Cruz, ou Edith Stein (n. 12 Outº 1891 – +9 Agº. 1942)”, Conf. no 6º *Simpósio sobre Aspectos Teológicos e Antropológicos da Vida Consagrada*, nas Monjas Dominicanas em 20 de Maio de 2000.

⁶ Em 1906/7, quando vai para Hamburgo, para casa duma irmã casada ajudando na nova prole dessa família...Cf. *supra* n. 3.

⁷ Conjunto de conferências e textos hoje reunidos em *Die Frau. Ihre Aufgabe nach Natur und Gnade*, publicado nas “Werke”, V, em Louvain/ Freiburg, Herder V., 1959. Sobre esta temática, entre outros, *vide*: Angela ALES BELLO, “Uomo e donna li creò: Filosofia e Teologia della Femminilità in Edith Stein”, In: *Simposio Internazionale*, Roma 7-9 ottobre, 1998; Sylvie COURTINE-DENAMY, *Trois femmes dans de sombres temps – Edith Stein, Hannah Arendt, Simone Weil, ou Amor fati, amor mundi*, Paris, Albin Michel, 1997; Rachel Feldhay BRENNER, *Writing as Resistance: Four Women Confronting the Holocaust: Edith Stein, Simone Weil, Anne Frank, Etty Hillesum*, Pennsylvania, State Univ. Pr., 1997; cf. ainda: Sophie BINGELLI, “Vers une anthropologie de la femme”, in: Várs. Auts., *Edith Stein, La quête de la vérité*, Saint-Maur, Parole et Silence, 1999, pp. 101- 113.

⁸ Ecos, que preanunciam esse martírio, em trechos espirituais por ocasião da festa de Elevação da Santa Cruz, ainda em Cartas, etc. Remeta-se para esses textos compendiados nas “Werke” t. XI: *Verborgenes Leben, Hagiographische Essays, Meditationen, Geistliche Texte*, Freiburg, Herder V., 1987. Cf. nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “A Cruz de Cristo, entre o Martírio Judaico e a Inteligência Científica – Testemunho de Santa Teresa Bendita da Cruz, ou Edith Stein (n. 12 Outº 1891 – +9 Agº. 1942)”, Conf. no 6º *Simpósio sobre Aspectos Teológicos e Antropológicos da Vida Consagrada*, nas Monjas Dominicanas em 20 de Maio de 2000.

⁹ Como bem intuiu Christian FELDMANN, no seu esboço biográfico: *Liebe, die das Leben kostet. Edith Stein: Jüdin, Philosophin, Ordensfrau*, Freiburg, Herder V., 1987. Cf. *supra* n. 4.

¹⁰ “Isto é a verdade (*Wahrheit*)” – como teria exclamado na sequência da leitura do *Livro da Vida* de S.ta Teresa de Ávila... Cf. testemunho em memória da sua Madre prioreza em C, 68, reproduzido em E. MIRIBEL, *op. cit.*, pp. 59-60. Cf. nossas reflexões em: Carlos H. do C. SILVA, “Edith Stein (Teresia Benedicta a Cruce), Santa (12 Outº. – 9 Agº. 1942 – Um perfil intelectual da Fé”, Conferência na Capelania da Universidade Católica Portuguesa, Lisboa, em 15 de Outubro de 1998.

exigência e intensidade da sua determinação judaica e filosófica mantém-se mesmo mais tarde como que sob o hábito de carmelita.¹¹



A própria oração, de que nos deixa testemunho mais como vida meditativa, busca dum silêncio de recolhimento¹² em que se apaziguem as *tensões psíquicas e mentais* do seu intenso labor intelectual, é nela mais *o eco comentado duma inteligência* que pela fenomenologia e

¹¹ Segundo o testemunho de ex-colegas filósofos que a visitavam no locutório continuava a ser a “filósofa” sob as vestes monásticas. Cf. Maria Amata NEYER, *op. cit.*, *vide supra* n. 4.

¹² Cf. W. HERBSTTRITH, (ed.), *Wege zur inneren Stille*, ed. em Frankfurt, 1978; reed. Aschaffenburg, Kaffke, 1987; ainda Vincent AUCANTE (ed.), *Edith Stein – Chemins vers le silence intérieur*, Saint- Maur, Parole et Silence, 1998; e *vide* Francisco Javier SANCHO FERMÍN, (ed.), *EDITH STEIN, Escritos Espirituales*, Madrid, B.A.C., 1998.

prática atenta das intencionalidades da consciência detecta o relevo íntimo da compreensão do humano e da abertura à Transcendência nele íncita.¹³

Mas será sobretudo em textos de ‘beneditina’ paciência analítica e de árduo prosseguimento do método fenomenológico que Edith Stein irá conjugar a tradição dos grandes temas da antropologia cristã, de St°. Agostinho ou de S. Tomás de Aquino, com essas novas exigências da *descrição e constituição dos significados* aprendidas directamente na escola de Husserl,¹⁴ já nos interesses psicológicos que a haviam feito preferir este professor e defender uma tese “Sobre o problema da Empatia”,¹⁵ se notaria a preocupação dum auto-conhecimento, dum tentativa de compreensão intimista¹⁶ do humano além do que iria ler ainda num condiscípulo de Husserl, em Martin Heidegger e na sua visão de finitude, do *Sein zum Tode*.¹⁷

No entanto, se chamamos a atenção para este percurso pessoal de experiência humana e de busca dum auto-compreensão, inclusive para o seu papel de interventora, em conferências e no ensino, já numa fase após a sua conversão e, de algum modo, de militância por temas do humanismo cristão, da pedagogia, da defesa da mulher¹⁸ e dos judeus,¹⁹

¹³ Não há nela, expressa, propriamente uma *experiência espiritual* no sentido dum directa vivência mística, outrossim uma *análise*, um *comentário* inteligente da mesma, como em *Kreuzeswissenschaft...* Dificuldade já por nós analisada (cf. Carlos H. do C. SILVA, “A Cruz de Cristo, entre o Martírio Judaico e a Inteligência Científica – Testemunho de Santa Teresa Bendita da Cruz, ou Edith Stein (n. 12 Outº 1891 – +9 Agº. 1942)”, Conf. no 6º *Simpósio sobre Aspectos Teológicos e Antropológicos da Vida Consagrada*, nas Monjas Dominicanas em 20 de Maio de 2000) em relação à pretensa vida mística de Edith Stein e à natureza espiritual de alguns dos seus textos; *vide* por oposição aos critérios da selecção, por exemplo, de Francisco Javier SANCHO FERMÍN, em *EDITH STEIN, Escritos Espirituales*, Madrid, B.A.C., 1998, etc.

¹⁴ Aliás, como uma das mais dilectas discípulas e até assistente do mestre de Göttingen (de notar a carta de recomendação, que Husserl lhe dá em 1918, com rasgados elogios ao seu talento investigativo, infelizmente inútil na época para as pretensões dela no seguimento da docência universitária...) Cf. Maria Amata NEYER, *op. cit. supra*.

¹⁵ *Zum Problem der Einfühlung*, (1916) publicada no ano seguinte, em Halle, no *Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologie Forschung*. *Vide infra* ns. 32 e segs.

¹⁶ Pela *ein-fühlung*, qual “intro-patia”, espécie de intuição afectiva, *insight emocional...* como já ia sendo também trabalhado por Max Scheler... numa perspectiva *axiológica* a que Edith Stein não será insensível: cf. M. SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, (de 1913).

¹⁷ O “ser para a morte” da *finitude* do *Da-sein* como condição do Homem... Cf. Edith STREIN, “Martin Heideggers Existenzialphilosophie” (1934-36), depois ed. em *Welt und Person. Beitrag zum Christlichen Wahrheitsstreben*, in: “Werke”, VI, 1962.

¹⁸ Cf. *Frauenbildung und Frauenberuf* – “Formação e Vocação da Mulher”, 1932, depois ed. nas “Werke” em *Die Frau*, suprarreferido n. 7.

¹⁹ Chega a escrever ao Papa Pio XI, pedindo-lhe uma encíclica em defesa dos judeus, não obtendo, no entanto, resposta... Cf. referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “A Cruz de Cristo, entre o Martírio Judaico e a Inteligência Científica – Testemunho de Santa Teresa Bendita da Cruz, ou Edith Stein (n. 12 Outº 1891 – +9 Agº. 1942)”, Conf. no 6º

não quer isto dizer que, mesmo mais tarde, ainda na sua vida conventual,²⁰ tudo isso lhe tenha trazido uma essencial renovação de vida. Outrossim, nela é *a vida intelectual o núcleo* que se exprime ao longo dessas diversas tarefas e estados de vida, como bem o testemunham certos textos relativos à vida no Carmelo.

E os textos essenciais que nos deixa naquela compreensão duma *antropologia fenomenológica* são ainda expressão desse percurso intelectual que permitiu articular o método aprendido na Universidade com os temas fornecidos pela tradição do *De veritate*, que aliás traduziu a pedido do erudito P. Erich Pryzwara e lhe haveriam de dar o suporte intelectual da *metafísica concepção da pessoa humana (rationalis naturae individua substantia...)* na tradição cristã.²¹

Alguém poderia dizer que, se não fora, entretanto, o trágico destino no Holocausto que veio realçar toda a sua vida, e essa mesma parte mais elaborada da sua obra ficaria porventura tão escassamente notória quanto a de outros fenomenólogos seus contemporâneos, caso de Edwig Conrad-Martius, mesmo de Theodor Lipps, de Adolf Reinach, ainda de Peter Wust, etc.²² Isto é, que não foi a marcante ênfase nem originalidade da sua obra e pensamento a determinar o valor do seu testemunho, mas, muito curiosamente, o que parecia menos intelectualmente elaborado, a sua capacidade de oblação, de amor cristão e de vontade mártir: “Vamos pelo nosso povo”, – como teria exclamado para a sua irmã Rosa, quando de saída do Convento de Echt, na Holanda, onde foram presas pelos SS.²³

Simpósio sobre Aspectos Teológicos e Antropológicos da Vida Consagrada, nas Monjas Dominicanas em 20 de Maio de 2000; cf. Joachim BOUFLET, “Edith Stein, fille d’Israël”, in: Várs. Auts., *Edith Stein, La quête de vérité*, ed. cit., pp. 21-36.

²⁰ Vejam-se, desta fase, os opúsculos sobre a história, algumas figuras e espírito do Carmelo: *Teresia von Jesus; Margareta Redi; Das Gebet der Kirche...*(1934...); in “*Werke*”, t. XI; ainda trad. em Francisco Javier SANCHO FERMÍN, em *EDITH STEIN, Escritos Spirituales*, Madrid, B.A.C., 1998; e, também, a selecção: Id. (ed.), *Edith Stein – Obras Selectas*, Burgos, Monte Carmelo, 1998².

²¹ A definição escolástica de *pessoa* que ela refere: cf. *Endliches und ewiges Sein*, VII, § 1... O erudito P. Erich Pryzwara, S.J., havia-a encarregado desta tarefa de tradução não apenas das *Quaestiones de Veritate* de S. Tomás, mas também de alguns textos do Cardeal Newman: *John Henry Newman: Letters and Diaries until his Conversion*.

²² Cf. a importante e clássica obra de Herbert SPIEGELBERG sobre *The Phenomenological Movement*, (in: *Phaenomenologica*), Hague, M. Nijhoff, 1969, t. I, pp. 223-5 a dedicar apenas duas páginas a Edith Stein, entre outros dos fenomenólogos do Círculo de Göttingen...

²³ Cf., entre outros, a síntese destes últimos momentos em Christian FELD, *op. cit.*, pp. 130 e segs. Cf. Joachim BOUFLET, “Le sens de l’offrande d’Edith Stein pour son peuple”, in: Várs. Auts., *Edith Stein, La quête de vérité*, ed. cit., pp. 187 e segs.; P. Felix M. SCHANDL.

3. – A filosofia cristã e o trinitarismo na reflexão de Edith Stein

Entre as obras que ela nos deixou, e que ainda estão em curso de publicação na edição completa das *Werke*,²⁴ para além doutros textos de índole histórico-hagiográfica e de comentário espiritual, como também cartas, em que se pode vislumbrar a constante das suas preocupações humanísticas²⁵ e, depois, trinitárias adentro no que irá ser ainda o seu comentário a S. João da Cruz²⁶ – devem salientar-se para o tema antropológico-teológico em causa a sua obra fundamental *Endliches und ewiges Sein*, completado só no Carmelo²⁷ e justamente acrescentado desse estudo da figura trinitária implícita no humano, ainda com base na doutrina teresiana das *Moradas del castillo interior*.²⁸ Além desse texto longo que havia surgido como uma meditação mais circunscrita a partir da doutrina aristotélica e do comentário tomista, sob o título de *Akt und Potenz* (1931),²⁹ e que se haveria de desenvolver como a sua obra fundamental, síntese do método fenomenológico com a temática metafísica escolástica, devem ainda merecer especial atenção os textos: *Die ontische Struktur der Person und ihre erkenntnistheoretische Problematik*³⁰ e, sobretudo, *Der Aufbau der menschlichen Person*.³¹

O. Carm., “«Ho visto crescere la Chiesa dal mio popolo – Proposte ecclesiologiche d’Edith Stein”, in: *Simposio Internazionale Edith Stein*, Roma, 7-9 ottobre, 1998.

²⁴ Sobre o estado actual das “Obras”, cf. P. Michael LINSSEN, O.C.D., “Le Opere di Edith Stein, Oggi: Manoscritti, Scritti, Traduzioni, Studi”, in: *Simposio Internazionale Edith Stein*, Roma, 7-9 ottobre, 1998.

²⁵ Cf. *Selbstbildnis in Briefen: Erster Teil, 1916-1934; Selbstbildnis in Briefen: Zweiter Teil, 1934-1942*, respectivamente eds. nas “Werke”, t. VIII e IX, Freiburg, Herder V., 1987.

²⁶ Deixado inacabado, *Kreuzeswissenschaft*, (1942); pensado como texto que servisse para homenagem ao Centenário de S. João da Cruz...

²⁷ Mercê de situação de excepção em relação à rotina da Regra carmelitana em que lhe foi concedido um tempo especial para escrever e acabar essa obra, concluída em 1936; porém, como seria óbvio não publicável na altura, dada o seu nome judeu...; só postumamente ed. em 1950, nas “Werke”, t. II.

²⁸ Cf. *Seelenburg*, ed. em “Werke”, t. VI: *Der Aufbau der menschlichen Person*, pp. 39-68. Vide infra n. 32; cf. Ulrich DOBHAN, O.C.D., “Teresa d’Avila ed Edith Stein”, in: *Simposio Internazionale Edith Stein*, Roma, 7-9 ottobre, 1998.

²⁹ Aquando do seu labor na tradução das *Quaestiones disputatae de veritate* do Doutor Angélico (1929...). Cf. *supra* n. 21.

³⁰ Publicada no t. VI das “Werke”.

³¹ E também “*Was ist der Mensch?*”: *Eine Theologische Anthropologie*, in: “Werke”, t. XVI, Freiburg, Herder V., 1994.

É claro que estas e outras meditações que glosam o tema essencial do *ser* do homem e do estudo da sua estrutura ainda depois em diálogo com Santa Teresa de Ávila em *Seelenburg*,³² com S. João da Cruz (em *Kreuzeswissenschaft*), têm já a sua origem no período de estudos de Göttingen,³³ bem assim mesmo da sua tese doutoral sobre a *Empatia* e a procura duma legitimidade fenomenológica para o conhecimento espiritual: *Zum Problem der Einfühlung*.³⁴

O ponto de partida reflexivo de Edith Stein é, pois, o do *estudo relacional das intencionalidades* que permitam o conhecimento do *outro*, tal como se estabelecerá ainda na problemática das *Cartesianisches Meditationen* de Husserl³⁵ e se achava ainda retomado na *Sympathiegefühle* (1913) de Max Scheler, cujo pensamento também ela muito apreciava.³⁶ No IV capítulo da sua tese sobre a *Empatia* pondera justamente tal conhecimento como *compreensão das pessoas espirituais* antecipando já as dimensões profundas da redução da consciência fenomenológica pura e a necessidade duma captação mais integral, emocional, espiritual da pessoa humana.³⁷

Vamos, no entanto, situar-nos em textos fundamentais para a reflexão sobre a Trindade implícita na estrutura antropológica, para tal havendo de referir a importância da descrição da pessoa humana. Em *Die ontische Struktur der Person und ihre erkenntnistheoretische Problematik*, Edith Stein parte duma caracterização da vida psíquica no jogo de *impressões* e *reações*,³⁸ concebendo todas as vivências emocionais, intelectuais, volitivas, a partir desta primeira referência

³² Cf. *supra* n. 28. *Seelenburg*, como comentário às “Moradas”, primeiro como Apêndice a *Ser finito e eterno*.

³³ Cf. *Beiträge zur Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften* (de 1922).

³⁴ De 1916 e publicada em 1917, em Halle, como se disse: *vide supra* n. 15. Cf. *infra* n. 36.

³⁵ Publicadas primeiro em francês só em 1931: E. HUSSERL, *Méditations cartésiennes, Introduction à la phénoménologie*, reed. Paris, Vrin, 1966; depois, com alterações, ed. Elisabeth STRÖKER, E. HUSSERL, *Cartesianische Meditationen*, Hamburg, F. Meiner, 19771.

³⁶ Cf. *supra* n. 16.

³⁷ Cf. *Zur Problem der Einfühlung*, in: “Werke”, III, pp. 107 e segs. Cf. Reinhard KÖRNER, O.C.D., “L’«Empatia» nel senso di Edith Stein: Un atto fondamentale della persona nel processo cristiano della fede.”, in: *Simposio Interazionale Edith Stein*, Roma, 7-9 ottobre 1998. Waltraut STEIN, “Translator’s Introduction” in: *E.S., On The Problem of Empathy* (in: “The Collected Works of E. S.”), Washington, ICS Publ., 1989, pp. XVI- XXIII.

³⁸ ...Von *Impressionen und Reaktionen...* (*Die ontische Struktur der Person und ihre erkenntnistheoretische Problematik*, (doravante abreviado: *Die ontische Struktur...*) in: “Werke”, VI, p. 137).

ingénua. Dá-se, entretanto, conta que a vida *liberta*, a dimensão autonómica transcende a mera reactividade psicológica e exige uma outra esfera de abordagem do humano, não tanto animal, mas *espiritual*.³⁹ Porém, é certo que, ainda que Edith Stein não pareça estar atenta às subdeterminações da pseudo-vontade, por exemplo ao nível das *petites perceptions*,⁴⁰ não deixa de atender ao risco, à insegurança ou verdadeira aventura, da vida espiritual, roçando pelo não-razoável, sendo ela mesma o espontâneo, o incondicional e o *Ungeborgen* (o “não-abrigado”).⁴¹

A liberdade do humano definida, entretanto, como o horizonte em que se suprime a tutela da determinação da natureza (ainda segundo o clássico modelo de pensamento kantiano),⁴² abre assim o humano para uma autonomia, não apenas psíquica, mas moral, social e espiritual que Edith Stein irá caracterizar, aliás ainda de acordo com o modelo tradicional, sobretudo agostiniano, também da triplicidade das funções e faculdades do homem.⁴³ Não só o corpo, alma e espírito, desde a tradição paulina, mas o sentido da natureza passiva dos sentidos, das impressões e da vida emocional patética, da alma como inteligência e capacidade analítica, e, enfim da dimensão propriamente volitiva, amorosa da vida espiritual. É ao nível *intermédio* da *alma*, em particular das suas *funções*, que se tem de operar uma metamorfose espiritual das diversas faculdades como era já doutrina em St^o. Agostinho, mas também em S. João da Cruz: a passagem do *entendimento*, da *memória* e da *vontade*, do seu uso finito, decaído e natural, como discursividade, dependência afectiva, ordem dos desejos, para a ordem de abertura ao infinito numa operação espiritual como *inteligência intuitiva*, como *memória purgada em puro sentimento*, e *vontade de bem*, o *benevolere* do puro amor.⁴⁴

³⁹ É curioso que a análise da liberdade se cifre apenas na evidência vulgar de aceitar ou recusar, de livre arbítrio, sem problematizar as eventuais condicionantes e profundas determinações da mesma, tal como já o tinha pensado Leibniz, entre outros. *Vide n. seguinte.*

⁴⁰ Cf. LEIBNIZ, *Nouveaux essais...*, II, 9, 1, in: C.J.Gerhardt, ed., *Die philosophischen Schriften*, reed. Hildesheim, G. Olms, 1965, t. V, p. 121...

⁴¹ “Der Gefahr, der Vernunftlosigkeit anheimzufallen, bleibt die Person ständig ausgeliefert, die auf ihrer Freiheit stehen und ihr eigener Herr sein will. Ihr Seelenleben ist das spezifisch ungeborene.” (*Die ontische Struktur...*, I, in: “Werke”, p. 143.)

⁴² Cf. Victor DELBOS, *La philosophie pratique de Kant*, Paris, P.U.F., 19693, pp. 124 e segs.; Bernard CARNOIS, *La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté*, Paris, Seuil, 1973, pp. 79 e segs.

⁴³ Toda a tradição a partir do *De Trinitate...* Cf. *infra* n. 42 e seg. e *vide* P. A. GARDEIL, *La Structure de l'Âme et l'Expérience Mystique*, Paris, Gabalda, 1927, 2ts., I, pp. 45 e segs.

⁴⁴ Doutrina bem conhecida de S. JOÃO DA CRUZ, *Subida del Monte Carmelo*, II, 1 e segs. *Vide infra* n. seguinte. Cf. também: Jesús M. GARCÍA ROJO, “Juan de la Cruz y Edith Stein. Caminos convergentes”, in: *Rev. de Espiritualidad*, 50 (1991), pp. 419- 442.

Como diz Edith Stein: “De facto, não há dúvida alguma de que a alma, quando *renasça do Espírito*, sofre uma transformação radical. A vida em que primeiro se exprimia e dava curso ao seu temperamento cessa. Primeiro desaparecendo da sua presença, à medida que a graça se expande, o que permitia ao mal as zonas de fraqueza – que, no entanto, faziam parte dela. Depois o liame à razão natural e às reacções que ela prescreve vai diminuindo. E, no entanto, o que chamamos a *individualidade*, o mais próprio da alma, não é apagado. A individualidade não é uma disposição para certas reacções, nem uma faculdade psíquica. Mantém-se *atrás* de todas as *disposições* e reacções naturais”.⁴⁵

Mas, tudo isto que é já bem conhecido da tradição e que inspira ainda profundas sínteses doutrinárias até da ascético-mística,⁴⁶ reflecte ainda o sentido *entitativo*, postulativo da realidade essencial da alma, como em S. Tomás e desde a solução individualista apresentada às aporias da Psicologia do Estagirita.⁴⁷

É na *abertura ao mundo*, nesta perspectiva da *graça*, que Edith Stein vai caracterizar, então, o amplo horizonte da vida da pessoa humana, o seu diálogo com o Mediador,⁴⁸ que se não generaliza a experiência no sentido duma *responsabilidade colectiva*,⁴⁹ ou confundindo a realidade eclesial numa vida social, entretanto remete para uma valência universalista de tal liberdade e dom de ser, fazendo da comunidade de pessoas o que o nosso Leonardo Coimbra, diria na sua leitura de uma floresta de mônadas individuais mas comunicantes.⁵⁰

⁴⁵ Cf. *Die ontische Struktur...*, pp. 151-2.

⁴⁶ Como seja a obra do dominicano P. A. Gardeil sobre *La Structure de l'Âme et l'Expérience Mystique*, Paris, Gabalda, 1927, 2 ts.; ainda de P. Régis G. GEREST, O.P., *Traité de la vie intérieure ou petite somme de Théologie ascétique et mystique...*, Paris, Lethielleux, 1934; Barthélémy FROGET, O.P., *De l'habitation du Saint-Esprit dans les âmes justes d'après la doctrine de saint Thomas d'Aquin*, Paris, Lethielleux, 1938; etc.

⁴⁷ A questão da discussão sobre a individuação ou não do Intelecto Agente, ainda a partir dos comentadores gregos e árabes...Cf. O. HAMELIN, *La théorie de l'Intellect d'après Aristote et ses commentateurs*, Paris, Vrin, reed. 1981.

⁴⁸ Cf. *Die ontische Struktur...*, III, pp. 160 e segs.

⁴⁹ “Es ist im strengen Sinne des Wortes nicht richtig, von einer *gemeinschaftlichen Verantwortung* zu sprechen.” (*Die ontische Struktur...*p. 163).

⁵⁰ No seu *Criacionismo – Síntese Filosófica* (1912), in: *Obras de L.C.*, Porto, Lello, 1983, vol. I, p. 394: “A vida é uma imensa floresta rumorosa, onde se erguem as copas das mônadas religiosas. O imenso e constelado espaço não é cerrado ao coração humano; em todo ele vibra a mesma insaciada aspiração, o mesmo profundo trabalho de humana virtude.”; cf. ainda Edith STEIN, *Die ontische Struktur...*, pp. 143 e segs.

DES HL. THOMAS VON AQUINO
UNTERSUCHUNGEN ÜBER DIE
WAHRHEIT

(QUAESTIONES DISPUTATAE DE VERITATE)

IN DEUTSCHER ÜBERTRAGUNG
VON
EDITH STEIN

MIT EINEM GELEITWORT
VON
MARTIN GRABMANN

I. BAND
(QUAESTIO 1-13)

VERLAG VON
OTTO BORGMEYER / BUCHHANDLUNG / Breslau
1931

Todavia esta inflexão no sentido relacional da pessoa envolve ainda segundo Edith Stein e de acordo com a tradição tomista a inevitável expressão *corpórea*, pelo que numa última parte deste texto sobre “A estrutura ôntica da Pessoa” aquela pensadora se debruça sobre a condição encarnacional e realista de tal metamorfose espiritual da pessoa humana.⁵¹ É certo que, como dirá em *Beiträge zur Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften* (1922), o espírito não tem de seu o *peso* que lhe permita essa plenitude da pessoa encarnada, necessitando segundo a definição que Edith Stein dá de alma, dessa referência “individual que se exprime por qualidades designáveis”,⁵² desse núcleo

⁵¹ Cf. *Die ontische Struktur...* IV, pp. 172 e segs.

⁵² *Beiträge...*, ed. cit., p. 89. Trata-se da consideração axiológica que *pondera a alma*: essas

aglutinante ou dessa raiz psicológica da vida. Por isso, o desenvolvimento da pessoa não se faz apenas pela dimensão espiritual, mas neste trabalho evolutivo das qualidades (*virtudes* ou erradicação de vícios e fraquezas) da alma. Diz, ainda no mesmo texto, Edith Stein: “Sempre que a alma seja excluída da actualidade da vida, falta ao comportamento e ao ser visível do indivíduo a nota individual ou, como dizemos, “pessoal”; e isto, mesmo se continuar a viver no seu estilo próprio e, de fora, conservar o seu porte, tal estilo vem tocado de inautenticidade”.⁵³

Mas é no texto de *Endliches und ewiges Sein* que se explicita de forma mais clara esta triplicidade do homem como *corpo, alma e espírito*, mostrando-se como “a pessoa humana suporta e envolve o *seu* corpo e a *sua* alma, mas é simultaneamente levada e envolvida por eles. A sua vida espiritual elevando-se dum fundo obscuro, ascende como a chama dum círio que ilumina, mas em que é alimentada por uma matéria que em si mesma não dá luz.”⁵⁴ Reconhece, aliás, não apenas este dualismo matéria-espírito tradicional, mas que “a vida consciente na sua inteireza não equivale ao *meu ser* – apenas se assemelhando a uma superfície iluminada acima dum sombrio abismo que tal superfície revela.” Por isso acrescentando que “se quisermos compreender o ser que é a pessoa humana, devemos tentar penetrar nesta profundidade tenebrosa”.⁵⁵

Trata-se da convicção que ultrapassa a ordem de evidências husserlianas da consciência própria e pressente além deste plano de intencionalidades um núcleo profundo à semelhança do que Hedwig Conrad Martius via na alma como “o *cerne* do ser” do vivente, a fonte oculta do mais interior.⁵⁶ E, percebendo, assim, que a vida psíquica se

qualidades definem-lhe o valor primordial... Em oposição a este tipo de pensamento axiológico veja-se a nossa reflexão: Carlos H. do C. SILVA, “Valores e contra-valores – Os valores no mundo contemporâneo e a atitude crítica do filósofo”, in: *Enciclop. Luso-Brasileira de Cultura*, vol. 23, pp. 469- 485.

⁵³ *Beiträge...*, p. 76 e seg. Neste sentido antecipe-se a reflexão de Philibert SECRETAN, sobre as virtualidades “espirituais” (morais) da Fenomenologia: “La phénoménologie comme amour d’intelligence spirituelle”, in: Várs. Auts., *Edith Stein, La quête de vérité*, ed. cit., pp. 189- 190. E vide a obra de síntese de Reuben GUILLEAD, *De la phénoménologie à la science de la Croix, L’itinéraire d’Edith Stein*, Louvain/ Paris, Nauwelaerts, 1974.

⁵⁴ *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*, (1950) (“Ser finito e eterno”), in: “Werke”, (Louvain/ Freiburg, 1986), t. II, c. VII, § 3, p. 336.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 337.

⁵⁶ Cf. *Endliches und ewiges Sein*, §§ 4, 2 e 5, 2... Cf. Hanna Barbara GERL-FALKOVITZ, “Essere Finito ed Eterno: L’Uomo come immagine della Trinità”, in: *Simposio Internazionale Edith Stein*, Roma, 7-9 ottobre, 1998.

detecta já, ainda que desse modo obscuro, na instância corpórea da vida, nunca tão só “corpo físico” (*Korps*, matéria inanimada, corpo-cadáver...), mas vivente (*Leib*, vida, “corpo vivo”...) valoriza o patamar do humano como o dessa possibilidade autonômica, menos do tal auto-conhecimento intencional, gnóstico, do que ‘dum conhecer, amar e servir que constitua a expressão plena da sua beatitude de vida’⁵⁷. Ou seja, sublinha o carácter harmonizante, coordenador e central da *alma*, como o *lugar* de confluência do físico e do espiritual, de irradiação psíquica, quer do animal, quer do anjo que o homem não é, mas assim, de algum modo sintetiza compreensivamente.

Seria inevitável na reflexão de Edith Stein, assim tão apoiada em S. Tomás de Aquino, que não se encontrasse também com o expressivo simbolismo das Moradas da alma de Santa Teresa de Ávila, pelo que nesta alma como “casa de Deus” se começa a melhor caracterizar a tal *imago Dei* trinitária implícita na realidade do humano.⁵⁸ Passando em revisão os limites da própria fenomenologia da consciência de Husserl, desde os seus antecedentes de Dilthey e Brentano, até à recuperação da *philosophia perennis* que revê na herança medieval, Edith Stein sublinhando a importância da psicologia de Alexander Pfänder⁵⁹ mantém, no diálogo com o inspirador texto das *Moradas* da Santa Madre, a destriça fundamental entre *o ponto móvel da consciência de si e o centro*, a raiz desse espaço, morada de Deus, *que é a alma e o seu cerne espiritual*.⁶⁰

E é a partir desse centro que determina o próprio acesso e possível condição de escuta da voz da consciência como lugar de autonomia e decisão individual.⁶¹ Na alma assim oculta manifesta-se a epifania do espírito e essa tangência extática em que a alguém assim liberto é proposto o “diálogo de amizade”, o comércio amoroso, da união com Deus, ou os sponsais dessa mesma alma...

⁵⁷ Cf. *Endliches und ewiges Sein*, p. 342.

⁵⁸ Cf. *supra* ns. 28 e 32.

⁵⁹ Alexander PFÄNDER, (1870-1941), sobretudo em *Die Seele der Mensch*, de 1933. Cf. Herbert SPIEGELBERG, *The Phenomenological Movement*, (in: *Phaenomenologica*), ed. cit., t. I, pp. 173 e segs.

⁶⁰ “Das Ich erscheint als ein beweglicher Punkt im Raum der seele; wo es jeweils seinen Standort nimmt, da leuchtet das Licht des Bewusstseins auf und erhellt einem gewissen Umkreis: sowohl im Innern der Seele wie in der gegenständliche Welt, der das Ich zugewendet ist.” (*Die Seelenburg*, p.67)

⁶¹ Cf. “Die Seelenburg” in: *Welt und Person*, em “Werke”, t, VI, pp. 66 e segs.

Em comparação com a doutrina ainda retomada noutros textos,⁶² o que se destaca é o *intento pedagógico*, moral, mesmo que suposto determinado pelo esclarecimento antropológico. A própria consideração em *Der Aufbau...* dos diversos patamares de compreensão da realidade humana, desde o *material* e o *vital*, ao *animal* e o *social*, e até ao *pessoal* e o *espiritual*, na constituição “teológica” do humano, não deixa de ser por si só um intento didáctico, aliás discutível nesta orientação do ‘simples’ para o ‘complexo’, de relevância pedagógica, afinal circular sobre si mesma: “do carácter indispensável da verdade revelada sobre o homem para o labor educativo e a pedagogia”.⁶³

Na circularidade habitual do comentário teológico, que parte muitas vezes da conclusão para o encontro das premissas necessárias a tal conclusão, Edith Stein constata que os próprios mistérios da Trindade e da Encarnação, como substância da nossa fé, terão tido uma função pedagógica essencial ao ser do homem: “O que é que poderia ter levado Deus a levantar um pouco para nós o véu dos seus segredos, senão o facto disso necessitarmos para viver a vida à qual fomos chamados?”⁶⁴

Então, retomando as páginas essenciais de *Endliches und ewiges Sein*, em que Edith Stein se refere à Trindade implícita nas criaturas, compreende-se o teor pedagógico, como na dialéctica exemplarista bonaventuriana, elevando-se desde os *vestigia* à *imago*, desde a imagem nas coisas materiais inanimadas e nos viventes não-pessoais, até à plena *imago* no homem.⁶⁵ Edith Stein revê as tríades ontológicas aristotélicas e tomistas da doutrina do *ente*, da *essência* e do seu *acto* ou perfeição, como marca da Trindade expressa mesmo no ser material: *matéria*, *forma* e *perfeição* de ser, etc. Depois, vê nos animais e seres viventes, ao modo do ser móvel do Estagirita, já um princípio dinâmico, como se o *acto* (a vida permanente do *Pai*), a *potência* (carregada de

⁶² Na *Kreuzeswissenschaft*, in: “Werke”, t. I, pp. 142 e segs.; ainda em *Der Aufbau der menschlichen Person*, etc.

⁶³ Cf. *Der Aufbau der menschlichen Person*, in: “Werke”, t. XVI, c. IX: “Überleitung von der philosophischen zur theologischen Betrachtung des Menschen”, pp. 193 e segs.

⁶⁴ Cf. *Der Aufbau der menschlichen Person*, IX: “Von der philosophischen zur theologischen Betrachtung des Menschen”, p. 196: “Wer aber wollte behaupten, dass die Mysterien für der Erdenweg des Menschen und damit für seine Erziehung ohne Bedeutung seien? Aus welschem anderen Grund sollte Gott die Schleier von Seinen Geheimnissen für uns gelüftet haben, als weil sie für uns zum Leben notwendig sind, zu dem Leben, zu dem wir berufen sind?”

⁶⁵ Cf. *Endliches und ewiges Sein*, VII, § 9, 6...

sentidos do *Filho*) e a *enteléquia* (a exteriorização, a manifestação da essência, do *Espírito Santo*) pudessem constituir uma outra glosa desse trinitarismo vital.⁶⁶

Observando, enfim, a *alma humana* e comparando-a com as formas inferiores não individualizadas, bem assim com os *espíritos puros* (supra-individuais), reconhece nela a mais plena *imago Dei*.⁶⁷ Este reconhecimento apresenta-se pelo dinamismo pedagógico do *homo viator* (na expressão de Gabriel Marcel...), numa realização que parte do seu acontecimento primeiro e involuntário e que, por via da *informação*, da *Selbstgestaltung* ou da assunção de si mesmo, conquista esse mesmo auto-conhecimento que é também visão de Deus em si.⁶⁸

Distinguindo os vários níveis desse auto-conhecimento, desde os mais peliculares e típicos do idealismo subjectivista, vai apontando para aquela profundidade, aquele lastro de realidade ou *presença própria*. A essência da alma, mais do que como energia do corpo, a título de identidade indissolúvel, é depois referida às diversas forças ou faculdades do seu exercício, e é nesse estudo dinâmico e funcional diferenciado que se capta a marca íntima trinitária.

É nesta vida interior que Deus habita e como diz Edith Stein “a mística é a confirmação experimental do que ensina a fé”.⁶⁹ Tanto o *poder* espiritual correspondido nesta intimidade, como o próprio *dever* de amor como suprema lei de liberdade assim atingida podem ser indícios da realidade do encontro interior com *Deus-Amor* e dessa pujança da vida divina participada. “Quando a alma está cheia da vida divina constitui-se, então, à imagem do Deus trinitário num sentido novo e superior ao que respeita às demais criaturas e lhe diz respeito segundo a sua mesma estrutura natural”.⁷⁰ Edith Stein parte da doutrina agostiniana da tríade das faculdades a partir da *imago* de Deus-Amor: para que o Amor se ame a si próprio há a exigência de um auto-conhecimento.⁷¹ Donde que o espírito de Amor, o Amor e o conhecimento

⁶⁶ Cf. também *Der Aufbau der menschlichen Person*, III, pp. 56 e segs.

⁶⁷ Cf. *Endliches und ewiges Sein*, VII, §§ 10 e 11...

⁶⁸ *Ibid.* Cf. Philibert SECRETAN, “Le problème de la personne chez Edith Stein”, in: Várs. Auts., *Edith Stein, La quête de vérité*, ed. cit., pp. 73- 85.

⁶⁹ *Ibid.*, VII, § 7, 4.

⁷⁰ *Ibid.*, VII, § 7, 5, pp. 404 e seg.

⁷¹ Mais determinado, no caso, pelo intelectualismo tomista, que pelo voluntarismo agostiniano... Cf. *Ibid.*, VII, § 7, 7...

sejam os Três em Um: como o Princípio, o Verbo e o reconhecimento do mesmo.

“Espírito [ou *vontade*], amor e conhecimento são cada um inteiramente ele próprio e também inteiramente no outro: o espírito conhece-se e ama-se totalmente; o conhecimento esclarece-se a si mesmo assim como o amor e, por conseguinte ilumina o espírito conhecedor e o espírito amante; o amor engloba tudo por si mesmo assim como o conhecimento e daí o espírito amante e o espírito conhecido”.⁷² Esta versão da *pericorese* das divinas Pessoas, antecipada nesta complementaridade e reversibilidade das diversas faculdades da alma, não está, entretanto, isenta de ambiguidades, quer pela variação das tríades agostinianas *intellectus, memoria, voluntas*, também *mens, memoria, voluntas...etc.* (mais propriamente: 1^a – *Mens, notitia e amor*; 2^a – *Memoria, intelligentia e voluntas*; e 3^a – *Meminisse Dei, intelligere Deum, e velle Deum...* de acordo com as variações ainda do *De Trinitate*⁷³ e os vários planos de realidade), quer pela redução que delas o tomismo acabou por fazer ao mais sobrevalorizar a *razão* e a *vontade* e menosprezando a vida sensitiva e passional.⁷⁴

Por isso, retomando a pretensão de Theodor Haecker⁷⁵ de procurar ainda ao modo agostiniano a *analogia trinitatis* na vida ternária do psiquismo humano, Edith Stein reconhece que “a tríade autêntica da vida espiritual seria: *pensamento, sentimento e vontade*”.⁷⁶ Deslocar-se-ia, assim, o Amor numa consideração demasiado intelectual (*amor intellectualis Dei*) ou volitiva (*benevolere, charitas...*), para a recuperação na moderna psicologia do amor afectivo e como *puro sentimento*, tal já na mística devocional e afectiva ia sendo descoberto.⁷⁷

Assim se estrutura, como na tradição medieva da concepção eterna do Verbo a partir do Pai na analogia com a geração do conhecimento a

⁷² *Ibid.*, p. 407.

⁷³ *De Trinitate*, VIII, 7 e segs. Cf. A. GARDEIL, *La Structure de l'Âme et l'Expérience Mystique*, t. I, pp. 49 e segs. Cf. Ezequiel GARCÍA ROJO, “Presupuestos para una filosofía de la persona en Edith Stein”, in: *Teresianum*, XXXV (1984), 2, pp. 359- 384.

⁷⁴ *Vide* S. TOMÁS DE AQUINO, *Sum Theol.* I, q. 93...

⁷⁵ Cf. Theodor HAECKER, em *Schöpfer und Schöpfung*, Leipzig, 1934, p. 145.

⁷⁶ Cf. *Endliches und ewiges Sein*, VII, §§ 10 e 11...p. 446. Cf. Ezequiel GARCÍA ROJO, “La constitución de la persona en Edith Stein”, in: *Rev. de Espiritualidad*, 50 (1991), pp. 333-357.

⁷⁷ Cf. *ibid.*, pp. 450 e segs.

partir da mente, da palavra a partir da inteligência..., um dinamismo que repercute do humano ao símile divino da perfeita harmonia de todas estas instâncias. A *memoria*, ainda na agostiniana acepção da forma mais perfeita do conhecer, o próprio *desejo* de conhecimento e o amor apontam para um bem, uma perfeição que significa essa plenitude de amor, de liberdade, cuja excelência só em Deus se poderá supor total. Mais do que tal plenitude no homem deve atender-se a que, nesta condição, existe ainda um desacerto e uma não-total conveniência entre essas três dimensões: donde que St^o. Agostinho tenha traduzido em termos de *memoria*, *mens (intelligentia)* e *voluntas*, sem referir a perfeição do *amor* outra leitura da tríade psicológica e dessa *imagem* imperfeita da Trindade na alma.⁷⁸

Porém, a consciência disto mesmo e da possibilidade quase reminiscente dessa memória essencial da *imago Dei* no íncito do trinitarismo das faculdades exige, ainda segundo a doutrina agostiniana que Edith Stein recorda, que se capte pela *inteligência da fé*, por essa subtil *memoria Dei*, o que um dia venha a ser a perfeita visão, a perfeita *caridade* da união, da plena *participação* na Vida divina. Apesar de muito o humano se poder assim abrir a essa Vida trinitária, a recursividade das faculdades sobre si mesmas, como *memoria sui*, *intelligentia sui*, ou *voluntas sui*, prejudicam aquele uso dadivoso e plenamente unitivo com a divina operação.⁷⁹

Enfim, Edith Stein considera que a imagem sobrenatural de Deus na alma pode advir por uma especial graça e *transformação espiritual*. “A vida divina que se desenvolve na alma amante de Deus não pode diferir da vida trinitária da divindade. A alma dá-se ao ser trinitário. Entrega-se à vontade paterna de Deus que, por assim dizer, engendra de novo o seu Filho nela. Une-se ao Filho e n’Ele se quereria perder a fim de que o Pai nela mais nada visse senão o Filho. E a sua vida une-se ao Espírito Santo, transformando-se em *expansão de divino amor*”.⁸⁰ Neste caso já não nos encontramos na dimensão analógica da *imagem*, mas na directa participação da filiação adoptiva, da *unio amoris* com Deus.

⁷⁸ Cf. P. A. GARDEIL, *op. cit.*, *supra* e n. 73.

⁷⁹ Cf. *Endliches und ewiges Sein*, pp. 451 e segs.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 454. Cf. Celso PRIETO BERMEJO, “El Dios de Edith Stein”, in: *Rev. de Espiritualidad*, 50 (1991), pp. 397-418.

Pode concluir-se que no comentário de Edith Stein, para além deste nível trinitário e simbólico das faculdades da alma, ela reconhece ainda a partir da antropologia paulina, que “a tripla forma dinâmica da alma deve ser considerada como uma unidade trinitária, mas o que é informado, *corpo – alma – espírito*, deve igualmente ser visado da mesma maneira”, donde o carácter abrangente da triádica integração do ser humano, analogando a alma com o Pai, o corpo com o Filho e a vida espiritual com a pessoa do Espírito Santo.⁸¹ Mas sendo sempre de salientar que na condição do homem, do seu serviço e sua expressão para o exterior, se não se encontra a imagem mais perfeita da Trindade tal nos espíritos puros e na sua união de amor *ad intra*, surge a abertura co-criadora, a liberalidade ou não do dom de si, numa palavra a liberdade que assim melhor resume a *imago* e *similitudo* de Deus.⁸²

Mas será esta uma responsável abertura trinitária na espiritual descoberta do humano, ou uma mera reprodutividade pedagógica do tema da *imago Dei* assim ainda glosado?

4. – Limites críticos desta concepção humanista face às exigências cósmicas da vida espiritual.

Ao contrário de Georges Boole, de Gotlob Frege ou de Kurt Gödel, que como matemáticos interpelaram a filosofia, o matemático E. Husserl, autor da *Philosophie der Arithmetik*, afasta-se desse mesmo tipo de rigor e pauta as suas investigações fenomenológicas por uma Lógica, que desvaloriza o carácter operatório e eficaz da *mathesis científica*.⁸³ Donde que o método fenomenológico no essencial descritivo tenda progressivamente para a literatura, seja sobretudo um “mostrar”, uma interpretação, que não um “demonstrar” nem um juízo. O seu plano próprio é o da pre-reflexividade e, apesar de abrir para uma

⁸¹ *Ibid.*, p. 459.

⁸² Ainda: Philibert SECRETAN, “Le problème de la personne chez Edith Stein”, in: Várs. Auts., *Edith Stein, La quête de vérité*, ed. cit., pp. 73- 85.

⁸³ Cf. E. HUSSERL, *Philosophie der Arithmetik*, I – *Psychologische und logische Untersuchungen*, Halle, Pfeffer, 1891. Cf. ainda o seu projecto da “Filosofia como Ciência de rigor” – *Philosophie als strenge Wissenschaft*, in: “Logos”, Tübingen, 1911 (trad. port. com prefácio J. de Carvalho, Coimbra, Atlântida, 1952).

amplitude hermenêutica, que ultrapassa as estreitezas teóricas do racionalismo, nem por isso deixa de contagiar aquelas intencionalidades da consciência por um menor idealismo essencialista, uma procura de “essências” ou paradigmas ideais de interpretação.⁸⁴

Ora, é adentro de tal confinamento reflexivo e teórico que se deve situar ainda o intento de Edith Stein e da sua linguagem a propósito do humano e da compreensão da sua abertura ao Mistério mesmo da Vida. Fala-se *acerca da vida*, descrevem-se estruturas existenciais e constitutivas, mas nada disso se prova *experencialmente*; apenas na coerência interior, no jogo interpretativo, ainda que no círculo hermenêutico e/ou em aberto.⁸⁵

E, poder-se-ia dizer que a Fenomenologia não fez dar a ciência um passo adiante, não serve ‘para descobrir nada de novo’, ou não possui mesmo qualquer possibilidade de realização, de *prática aplicação* (conduzindo apenas à literária situação pessimista do incontornável absurdo (Jean-Paul Sartre, Albert Camus...), ou à otimista consolação de um subjectivo entendimento... Gabriel Marcel...) Pretende ser uma última “moral”, tão só *estética* (ao modo de M. Merleau-Ponty...), epidérmica, do destronado corpo duma metafísica clássica ou da convicção antiga da *intuição intelectual* e da efectiva especulação: um último “avatar” da posição kantiana, agora rebatida do seu mesmo plano axiológico, para um plano de meras *intencionalidades antepredicativas* (*Urphänomenon*...), de compreensão de situações vivenciais, de fenómenos vividos.⁸⁶

Assim, no que respeita à identidade própria e do ser, da noção ontológica e sua analítica pessoal, etc. o que se pode notar é a sua determinação a partir do âmbito dito da linguagem vulgar e da *atitude natural*, a qual, se é sujeita à *epoché* numa “redução fenomenológica” e ainda transcendental, nem por isso é posta em causa como *referencial óbvio do mundo e da vida*,⁸⁷ de nós mesmos, etc.

⁸⁴ Cf. Júlio FRAGATA, *A Fenomenologia de Husserl como Fundamento da Filosofia*, Braga, Livr. Cruz, 1959; Reinhardt GROSSMANN, *Phenomenology and Existentialism, An Introduction*, London/ Boston/ Melbourne..., Routledge, 1984, pp. 101 e segs. Vide Edith STEIN, *Phénoménologie et philosophie chrétienne*,

⁸⁵ Cf. M. HEIDEGGER, na análise da “circularidade” íncita ao *jogo da Razão e do Princípio*...: *Der Satz vom Grund*, Pfullingen, G. Neske, 1957/1, 1965/3, pp. 171 e segs.

⁸⁶ Entre outros, consulte-se de Jean WAHL, *Les philosophies de l'existence*, trad. port., Mem Martins, Europa América, 1962 e vide H. SPIELGEBERG, *op. cit supra*.

⁸⁷ Vide o célebre: “le monde est déjà là”... Cf. *Avant-Propos de Phénoménologie de la perception* de Merleau-Ponty...

É esta base afinal grosseira, banal e objectual, da *escala empírica* e da ordem de referência da fenomenologia das vivências que é radicalmente posta em causa na mutação de escala operada, quer pelo pensamento científico da física, da biologia, inclusive da matemática, etc., quer pelas alternativas espirituais, meditativas e místicas, de uma superação dos quadros daquela racionalidade e dessa mundividência assim fenomenologicamente constituída.⁸⁸

Pensa-se, nesta época da primeira metade do século, ainda segundo o divórcio entre as Ciências da Natureza e as do Espírito, no que ainda chega a ser notório no confronto que Martin Heidegger estabelece entre *Wissenschaft* e *Besinnung*,⁸⁹ em polémica com Shrödinger e os cientistas, retomando, aliás, o que por outro lado Charles Snow diagnosticara como *duas culturas*.⁹⁰ E, por importante que tenha sido, mesmo no após Guerras Mundiais, a questão do sentido do *humano*, a dita querela dos humanismos, o testemunho vivencial da busca de sentido onde parecia ter-se desmoronado toda a razão, todo o significado, num mundo em escombros, também morais, certo é que o renovo civilizacional se ficou mais devendo aos progressos científico-tecnológicos e não tanto ao debate humanístico.⁹¹ Edith Stein já não presenciou esta fase, por exemplo, do plano Marshall de recuperação da Europa, em que o planeamento científico e os avanços técnicos foram decisivos para o futuro, porém era já da sua época o debate científico da nova física e das novas teorias também no campo do evolucionismo biológico, a que a sua reflexão se mantém alheia, seguindo o distanciamento de Husserl a propósito da ciência objectiva (positivista) e teórica (no seu formalismo judicativo). No entanto, sabe-se que no contacto, na primeira Universidade que começa a frequentar ainda em Hamburg, através dos Cursos de Psicologia de W. Stern com a nova psico-física se exprime negativamente em relação a essa *psicologia sem alma*, que não a satisfaz filosófica e humanamente.⁹²

⁸⁸ O que está em causa é o próprio paradigma da *Wissenschaft*. Cf. Hans-Georg GADAMER, *Kleine Schriften*, Tübingen, G. Mohr, 1970; Dagfinn FOLLESDAL, "Husserl's Notion of *Noema*", in: Hubert L. DREYFUS e Harrison HALL, (eds.), *Husserl Intentionality and Cognitive Science*, Cambridge (Mass.)/ London, MIT Pr., 1984, pp. 73-80.

⁸⁹ Cf. M. HEIDEGGER, "Wissenschaft und Besinnung", in: Id., *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, G. Neske, 19673, t. I, pp. 37 e segs.

⁹⁰ Cf. Charles SNOW, *The Cultures: and a Second Look*, Cambridge, Cambr. Univ. Pr., 1959, reed. 1963 (e trad. port., Lisboa, Dom Quixote, 1965).

⁹¹ Vide Henri LEFEBVRE, *Introduction à la modernité*, Paris, Minuit, 1962, pp. 121 e segs.

⁹² Cf. referências históricas em: Raymond E. FANCHER, *Pioneers of Psychology*, N.Y./ London, W.W. Norton & Co., 1996, pp. 172 e segs. ["Gestalt Psychology"]

A crítica ao positivismo científico, a certo materialismo dialéctico, a uma visão nihilista que até se prolonga na fenomenologia na ala dos existencialistas ou de pensadores da existência como seja Heidegger com a sua tese de angústia e de finitude acerca do humano⁹³ terá feito com que esta corrente filosófica se tenha alheado da criatividade científica, mesmo no desprezo da ordem quantificacional e do rigor da linguagem matemática, bem assim das virtualidades tradicionais do platonismo e do pitagorismo, que, aliás, estão de novo na ordem do dia no mundo moderno.⁹⁴ O humanismo levou a um reencontro mais fácil com as teses qualitativas da visão do mundo escolástica, quer na neo-escolástica,⁹⁵ quer no mais amplo referencial aristotélico de concepção *substancialista* e em termos de *natureza*.⁹⁶ Quer dizer que um certo tipo de pensamento qualitativo, vago e literário, afecto a essa corrente filosófica na sua mesma compatibilidade com a lógica da escolástica, e aliás os desenvolvimentos da Teologia, seja mais directamente na inspiração heideggeriana como em Bultmann, seja na linhagem de Karl Rahner ou de Hans Urs Von Balthasar e da sua *Theodramatik*, se inclinam para um âmbito de Ciências Humanas pensadas em detrimento da poética criativa de um outro saber de eficácia e transformação real como o que se encontra na *mathesis* de outros saberes naturais.⁹⁷

Ora, a espiritualidade sempre esteve muito mais do lado da *saber fazer*, do sentido da *scientia practica*, do que do lado da teoria da *Vorstellung*, da *repraesentatio* do mundo e da vida, numa mera

⁹³ Com o qual, aliás, Edith Stein há-de polemizar, rejeitando as suas teses mais pessimistas, cf. *Martin Heideggers Existentialphilosophie*, ed. cit. (primeiro como Apêndice a *Endliches und ewiges Sein*) e vide: Vincent AUCANTE, “La mort et le néant chez Edith Stein et Martin Heidegger”, in: Várs. Aut., *Edith Stein, La quête de vérité*, ed. cit., pp. 87- 99.

⁹⁴ Cf. Alexandre KOYRÉ, “Galilée et Platon”, in: Id., *Études d’Histoire de la pensée scientifique*, Paris, P.U.F., 1966, pp. 147- 175, sobre a importância do *paradigma* pitagórico-platónico desde o começo da modernidade.

⁹⁵ Em cuja corrente de pensamento, aliás, Jacques Maritain chega a pôr reservas em aceitar a síntese de Edith Stein da fenomenologia com a doutrina de S. Tomás. Cf. Philibert SECRETAN, “Le recours à une scolastique non thomiste”, in: *EDITH STEIN, Phénoménologie et Philosophie chrétienne*, ed. Philibert Secretan, Paris, Cerf, 1987, pp. 165 e segs. [Edith Stein au carrefour de la phénoménologie et de la scolastique].

⁹⁶ Cf. Pierre AUBENQUE, *Le problème de l’être chez Aristote, Essai sur la problématique aristotélicienne*, Paris, P.U.F., 1966.

⁹⁷ Recorde-se a reflexão *onto-teológica* de Paul TILLICH, *Religion biblique et ontologie*, trad. do ingl., Paris, P.U.F., 1970; também Id., *Writings in the Philosophy of Culture*, Berlin/ N.Y., De Gruyter / Evangelisches V., 1990.

Weltanschauung que pensa a realidade mas nada pode fazer com ela; por outras palavras, a vida espiritual, tocada pela eminente criatividade do Espírito ⁹⁸ é tão objectivante, tão pouco interpretativa ou subjectiva, que exige uma construtividade rigorosa, inclusive uma universalidade estrutural, como o souberam detectar os monges no seu “laboratório” de vida interior, em que distinguiram os *estados e estações da espiritual metamorfose* que, posto que diferentemente equacionados pela vida única de cada um, não sendo arbitrários ou variáveis, mas prefigurando um “organismo espiritual” com as suas próprias leis.⁹⁹

Por isso, como já Bertrand Russell intuíra ¹⁰⁰ e Ludwig Wittgenstein chega a extremar no seu primeiro pensamento,¹⁰¹ a Lógica e a Mística são parentes próximos, mais do que a Metafísica ou a Ciência Teológica e tal espiritualidade, já que ali por Lógica se entenda o sentido ainda duma *mathesis*, mais do “número de alma” como se diria pelo contorno rigoroso do dizível, do pensável, e não apenas do avaliável no “jogo de linguagem” das metáforas, dum pensamento analógico, duma hermenêutica meramente aproximativa e tradutora. Ora a reflexão de Edith Stein na ordem duma Ontologia fica mais neste último âmbito dum discurso acerca das próprias implicações espirituais, do que de si mesmo espiritual, metamórfico ou eficaz, ao modo típico, por exemplo, dos *Exercícios Espirituais* de Santo Inácio, ou de *técnicas* dessa “poesia de ser” que é o Senhor quem inspira nas almas suas autenticamente devotas.¹⁰²

Na reflexão de Edith Stein uma ‘analítica da linguagem’ diagnosticaria todo esse iterativo jogo de significações, os limites duma lógica da linguagem e o carácter literário de grande parte da pseudo-ciência metafísica ¹⁰³ ali exposta, porém o que mais torna datado o intento

⁹⁸ Espírito “que sopra onde ou quando quer...” (Jo 3, 8) Cf. Marie E. ISAACS, *The Concept of Spirit, A Study of Pneuma in Hellenistic Judaism and its Bearing on the New Testament*, London, Heythrop Monographs, 1976.

⁹⁹ Também o Corpo Místico de Cristo, ou o sentido católico da Igreja assim espiritual e liturgicamente descoberto... Sobre tal “organismo espiritual” cf., entre outros, Antonio ROYO MARÍN, O.P., *Teología de la Perfección Cristiana*, Madrid, B.A.C., 19947, pp. 112 e segs.

¹⁰⁰ Em *Mysticism and Logic*, (19101) London, Unwin, 1963, pp. 9 e segs.

¹⁰¹ Do *Tractatus Logico-Philosophicus*, (ed. D. F. Pears e B. F. McGuinness, London/ N.Y., Routledge, 1961) Props. 6.432... 6.5; e 7.

¹⁰² Cf. Santiago ARZUBIALDE, S.J., *Ejercicios Espirituales de S. Ignacio, Historia y Análisis*, Bilbao/ Santander, Mensajero/ Sal Terrae, 1991.

¹⁰³ Ao modo também das críticas *neopositivistas* de R. CARNAP, “Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache”, in: *Erkenntnis* (1932).

reflexivo em causa é a questão da escala de referência, dos dados básicos – “as coisas mesmas”, como referia E. Husserl –, os fenómenos, como *situações vivenciais*, vivências originárias... De facto, a *mudança de escala* deste mundo macroscópico e habitual de certa visão “antropomórfica” da realidade já havia sido praticada pela micro-física, ainda por outra via no campo da estética, na revolução das artes, da pintura, da música, etc. e só no domínio das ditas Ciências Humanas se continuava com esta concepção do ser, a título de “coisa”,¹⁰⁴ de *ente determinado* para a consciência na sua intencionalidade habitual. Mesmo na Biologia, na época já de Edith Stein, os avanços no estudo da célula e da microbiologia apontavam para uma outra métrica possível do real,¹⁰⁵ e no âmbito da Psicologia a teoria do *Gestalt*, o condutismo que visava uma quantificação mais rigorosa de situações que, noutras perspectivas (por exemplo da Psicanálise) poderiam ter uma leitura mais sedutora, porém vaga.¹⁰⁶

Mas o que está em causa não é apenas tal mudança de escala, já que também no sentido do conhecimento das *grandes medidas dos espaços e tempos do Universo* se dão passos significativos na ciência da época; é toda uma *mutação de paradigma de compreensão do real* que em grande parte se pode simbolizar em torno da noção de “relatividade”, já generalizada e do campo da Física, para o do conhecimento em geral.¹⁰⁷ Era, aliás, a intuição que desde Leibniz e até desde Descartes se perfilava numa “álgebra lógica”, dum raciocínio de $f(x)$, de funções relacionais que dispensava o princípio entitativo como *substantia*, *subjectum* ou em termos de *natureza* qualitativamente determinada. A escala de variações, de relações ajudaria a definir por *quantificação* o que inicialmente no nível sensível parecia qualitativamente distinto, e retomava-se neste cerne do pensar científico o que, afinal, era a sabedoria milenar de muitos dos regimes sapienciais do Oriente, como por exemplo

¹⁰⁴ De lembrar a sua crítica como “cousismo” no *Criacionismo* de Leonardo Coimbra... *Vide supra* n. 50.

¹⁰⁵ Ou, ao menos, para a complexidade vital do Organismo: *vide* o clássico estudo de Kurt GOLDSTEIN, *Organismus...* (1934).

¹⁰⁶ Cf. Olivier LACOMBE, “Technique et contemplation”, in: Várs. Auts., *Technique et contemplation*, (“Les études carmélitaines”), Bruges, Desclée de Brouwer, 1949, pp. 11-16.

¹⁰⁷ O seu equivalente é hoje o “princípio antrópico”, a que ainda se poderia remeter a *relatividade* em sentido amplo: John D. BARROW e Frank J. TIPLER, *The Anthropic Cosmological Principle*, Oxford/ N.Y., Oxford Univ. Pr., 1986.

se notava no Taoísmo e na sua determinação relacional e de mutações da realidade: ‘isto em função daquilo’, ‘aquilo em função disto’...¹⁰⁸

Este tipo de pensamento alternativo à ‘lógica da não-contradição’ ainda muito gramatológica (como diria J. Derrida...) ou literária, sempre outrossim presente no balanceamento da frase sapiencial,¹⁰⁹ na métrica variável dum universo pulsátil, de uma concepção energética e conjugatória da Vida na sua globalidade, – pensamento que há-de fazer interessar Carl Gustav Jung sobre o princípio *a-causal* da *sincronicidade* como se poderia ainda observar na estrutura do *Yi King*,¹¹⁰ – bem assim os recentes desenvolvimentos de outros percursos da inteligência da lógica do “terceiro incluído”,¹¹¹ etc., é ainda alheio ao horizonte mental da *Formale und Transcendentale Logik* de E. Husserl, ou das *Logische Untersuchungen* que moldam a reflexão filosófica de Edith Stein.¹¹² Por isso a filosofia depois cristã desta judia discípula de Husserl coloca aquele tipo de interrogações acerca do humano, do fenómeno e da vivência, adentro do ciclo do *lógos*, mais afim ao destino do pensamento grego e da pergunta clássica *tis estín*; “o que é?”, dando como suposto o *ser*, entendido já como *tóde ti*, “ente determinado” (ao modo aristotélico) ou *positio, tesis...* (mesmo na moderna reflexão crítica kantiana ou pós-kantiana).¹¹³ Levado mais longe tal questionamento ficaria porventura na aporética de *Sein und Zeit*,

¹⁰⁸ Foi o que LEIBNIZ apurou ainda a propósito da “novidade” do pensar (neo-confuciano) chinês com que contactou no seu tempo, através dos Jesuítas: cf. *Lettre de M. G. G. de Leibniz sur la philosophie chinoise à M. de Rémond* (1716), trad. port. A. Cardoso, Lisboa, Colibri, 1991; cf. também G.W. LEIBNIZ, *Opusculs et fragments inédits*, ed. Louis Couturat, reed. Hildesheim, G. Olms, 1966; L. COUTURAT, *La logique de Leibniz*, Hildesheim, G. Olms, 1969, pp. 283 e segs.: “La mathématique universelle”.

¹⁰⁹ Tal o salienta Marcel Jousse em *Anthropologie du geste*, Paris, Gallimard, 1974, t. I, pp. 201 e segs.

¹¹⁰ Cf. C.G. JUNG, *Natureerklärung und Psyche*, Zurich, Rascher V., 1952; trad. *Synchronicity – An Acausal Connecting Principle*, London, Ark, reed. 1995; ainda Roderick MAIN, (ed.), *Jung on Synchronicity and the Paranormal*, London, Routledge, 1997, pp. 79 e segs. (sobre o *Yi King* tal ele o estudou a partir da versão de Richard Wilhelm), etc.

¹¹¹ Cf. Stéphane LUPASCO, *L’expérience microphysique et la pensée humaine*, Monaco, Rocher, 1989.

¹¹² Cf. E. HUSSERL, *Formale und transzendente Logik*, in: “Husserliana”; Id., *Logische Untersuchungen*, Halle, Max Niemeyer, 1913 e segs.

¹¹³ Vide a interpretação heideggeriana: *Kant These über das Sein*, Frankfurt, V. Klostermann, 1963; a relacionar ainda com a “delimitação” do *ser* em: Id., *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, Max Niemeyer, 1966, pp. 71 e segs.: “Die Beschränkung des Seins”.

lembrado da lição nietzscheana do “cíclico retorno do mesmo”, da construção e abatimento de razões, no círculo hermenêutico sem fim...¹¹⁴

Mesmo o contacto fecundante da metafísica cristã na obra de Edith Stein não deixa de estar isenta do equívoco de pensar a Transcendência, como superação de tal bloqueamento de significação última, mais do que contagiar de *transcendência* o próprio pensar: mais um pensar *finito* do Infinito, um fazer *imagem*, do que uma inteligência infinitizada, aberta ao Infinito (tal em Nicolau de Cusa, Giordano Bruno...),¹¹⁵ ainda que orientada a propósito do mais finito, como, por outra parte, se nota na atitude dos místicos capazes de verem em cada mínima criatura essa glória do mesmo Criador, esse ver Deus em todas as coisas de um olhar assim transfigurado de amorosa compreensão e dom do Espírito (como em Francisco de Assis, em Teresa de Lisieux...)¹¹⁶

E que dizer do confronto do pensamento de Edith Stein com a actual crise de paradigma científico e de realidade, de necessária *mudança de consciência*¹¹⁷ e não apenas uma outra *cultura*, mas uma diferente *civilização*,¹¹⁸ já não baseada no *lógos*, nem na unidade racional, mas nas versatilidades e pluridimensionalidades do *técnico*, e sobretudo da regência inteligível da *imagem*? Nota-se uma incompatibilidade de escala, de quadros de identidade e de proximidade, de possibilidades reais ainda que no recente mundo da *virtualidade*.¹¹⁹

Por um lado, que muito do que se supunha e se descrevia literariamente ao nível do “humano” encontra no micro-biológico, nas infra determinações moleculares e genéticas, neurofisiológicas e ainda na química cerebral, um plano de entendimento mais objectivo e mesmo

¹¹⁴Cf. M. HEIDEGGER, “Die ewige Wiederkehr des Gleichen” in: Id., *Nietzsche*, Pfullingen, G. Neske, 19612, t. I, pp. 255 e segs.

¹¹⁵Vide Paul-Henri MICHEL, *La cosmologie de Giordano Bruno*, Paris Hermann, 1962, pp. 165 e segs. : “L’univers infini”.

¹¹⁶Cf. Jean de MENASCE, “The Experience of the Spirit in Christian Mysticism”, in: Várs. Auts., *The Mystic Vision*, (“Eranos Yearbooks”), London, Routledge, 1969, pp. 324 e segs.

¹¹⁷Cf. J. KRISHNAMURTI, *The Only Revolution*, London, Victor Gollancz, 1973; Id., *The Urgency of Change*, London, V. Gollancz, 1971, pp. 100 e segs.

¹¹⁸Cf. nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “Dimensões essenciais da Cultura – Um seu estudo diferencial e categorial – Elementos para uma filosofia da cultura”, in: *Didaskalia*, XXIX (1999), pp. 189-226.

¹¹⁹Vide, entre outros, Tomás MALDONADO, *Reale e virtuale*, Milano, Feltrinelli, 1992, pp. 50 e segs.

operatório, capaz de modificações determinadas e possibilitante até de novos quadros de inteligibilidade de referenciação de realidade, etc.¹²⁰

Por outro lado, que a consciência da complexidade,¹²¹ das teorias do todo, das hierarquias multiformes e holísticas, que o paradigma de espaços-tempos *n-dimensionais* apontam para uma aparente equivocidade do “real”, diferenciando-o em ordens de criatividade e virtualidade capazes de apontarem para uma diversa razão de identidade múltipla, de *descoberta heteronímica de si mesmo*, de pluralidade relativa de situações.¹²²

O que mostra, ainda numa abertura convergente aos modelos do pensamento oriental, em particular do hinduísmo do Samkhya, do Budismo e ainda do Taoísmo, uma neo-idealidade do real,¹²³ em que o jogo dos arquétipos, das formas, das *essências digitais ou pulsantes, dum mundo assim matematicamente ordenado*, determina tudo quanto seja. A mostrá-lo estando a própria evidência tecnológica da tradução contemporânea de todas as sensações, condições físicas, químicas, biológicas... por séries ao modo das álgebras de Boole (e da linguagem computatorial...).¹²⁴

Dizer *homem* é hoje uma nomeação que tem alguma pertinência social, no âmbito axiológico-jurídico da definição dos Direitos Humanos, duma pretensão moral e literária, mas não passa cientificamente de

¹²⁰Perspectiva que tem contornos redutores em Patricia Smith CHURCHLAND, *Neurophilosophy, Toward a Unified Science of the Mind/Brain*, Cambridge/ London, MIT Pr., 1989; Bernard ANDRIEU, *La neurophilosophie*, Paris, P.U.F., 1998; mas que pode abrir para novos quadros de compreensão em: Mark JOHNSON, *The Body in the Mind, The Bodily Basis of Meaning, Imagination, and Reason*, Chicago// London, Chicago Univ. Pr., 1987.

¹²¹Cf. Edgar MORIN e outros, *O problema epistemológico da Complexidade*, Mem-Martins, Europa-América, 1983; Id., *Science avec conscience*, Paris, Fayard, 1982; Id., *La Connaissance de la Connaissance, – Anthropologie de la connaissance (“La Méthode”*, t. 3), Paris, Seuil, 1986; Patrick TORT, *La pensée hiérarchique et l’évolution*, Paris, Aubier-Montaigne, 1983; também: Peter GODFREY-SMITH, *Complexity and the Function of Mind in Nature*, Cambridge, Cambr. Univ. Pr., 1996.

¹²²Entre outros, cf. Stephen E. BRAUDE, *First Person Plural, Multiple Personality and the Philosophy of Mind*, N.Y., Routledge, 1991; Ian HACKING, *Rewriting the Soul, Multiple Personality and the Sciences of Memory*, Princeton, Princeton Univ. Pr., 1995.

¹²³Cf., entre outros: F. CAPRA, *The Tao of Physics*, N.Y. Fontana, 1975; Ken WILBER, *No Boundary – Eastern and Western Approaches to Personal Growth*, Boulder/ London, Shambhala Pr., 1981; ainda Roger PENROSE, *The Emperor’s New Mind, Concerning Computers, Minds and the Laws of Physics*, N.Y., Vintage, 1990.

¹²⁴Cf. n. anterior e vide Freeman DYSON, *Infinite in all Directions*, Harmondsworth, Penguin B., 1990.

algo que longe dessa imagem retórica do *animal racional*¹²⁵ se deve entender a partir do *entrecruzamento*¹²⁶ de muitas outras possibilidades desde a socio-biologia¹²⁷ e da genética, até ao plano revolucionário do conhecimento mais minucioso das estruturas neuro-fisiológicas, endócrinas e cerebrais dum seu ancestral condicionamento. E, pretender adentro deste “aquário” habitual do espaço-tempo, dos hábitos e da tradição do *humano*, captar uma *essência* do mesmo, será o equivalente a confundir tal ou tal máscara, personalidade, pretensa valorização de certo humanismo, com o que não é justamente dessa escala, mas habita no mais fundo, ou, então, transcende o “humano, demasiado humano”.¹²⁸

Será nessa alternativa experiência do *menos* ou *mais* do que *humano* que, não só se poderá adquirir a *provisória e pragmática noção da condição humana*,¹²⁹ mas ainda se tangem os limites, como disse o pensador matemático B. Pascal no seu *l’homme, ni ange, ni bête*, duma *transcendência* que assim se implica na escala duma diversa consideração.¹³⁰ Tal se herda de Platão e do pitagorismo mesmo dos neoplatónicos é no exercício da meditação dialéctica de *diversos níveis de consciência*, de diferentes ‘números de alma’, que se almeja a básica estrutura ternária *noérica, noética e noemática* que tipifica a relação do *eídos*, da instância virtual e criativa, desse universo espécie de ideias em Deus, ou das ditas “verdades eternas”, mas cuja combinatória explica todas as coisas.¹³¹ É nessa tecitura entre o inteligível, o inteligir e o inteligido que se entende a própria configuração hipostática dos primeiros “números” ou “princípios”, desde a Mônada simples e

¹²⁵Menos do *zôon lógon ékhon* que M. Heidegger salvaguarda num entendimento mais fundamental em “Ein Brief über den »Humanismus«” in: *Platons Lehre von der Wahrheit, mit einem Brief über den »Humanismus«*, Bern, Francke V., 19542, pp. 98 e segs.

¹²⁶Quais *skhandas* do Budismo... Cf. Lynn A. de SILVA, *The Problem of the Self in Buddhism and Christianity*, London, Methuen, 1979, pp. 37 e segs.

¹²⁷Qual neo-darwinismo actual: de Edward O. Wilson, *On Human Nature*, Cambridge (Mass.)/ London, Harvard Univ. Pr., 1978...; Id., *Consilience*, N.Y., A. Knopf, 1998 e trad. port., Rio de Janeiro, Campus, 1999...

¹²⁸Cf. F. Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches* (in: “Sämtliche Werke”, ed. G. Colli e M. Montinari, t. II).

¹²⁹Quase ao modo da ‘moral provisória’ de Descartes, ou do ‘contrato social’ de Rousseau...

¹³⁰Cf. B. PASCAL, *Pensées*, ed. Brunschvicg 358/ ed. Lafuma 678.

¹³¹Cf., entre outros, Annick CHARLES-SAGET, *L’architecture du divin, Mathématique et philosophie chez Plotin et Proclus*, Paris, Belles Lettres, 1982.

inenarrável, até à dialéctica ternária da Vida, passando pela Díade duma Inteligência de si mesma, na dualidade mesma iterativa e sem fim...¹³²

Transposta para os Modernos grande parte desta problemática idealista, perde o seu carácter especulativo metafísico, mas ganha a operatividade das teorias do infinito, aplicadas por certo ainda no eco da compreensão da *Transcendência* do Deus bíblico e sobretudo da *ordo charitatis*, do *Amor divino* assim aberto a essa outra escala do indeterminável no âmbito do não-contraditório e da Razão.¹³³ A inteligência intuitiva, o pensar criativo, a capacidade do Outro e Diferente, que aliás se hão-de manter mais na linhagem judaica do pensamento moderno da filosofia da acção, em Franz Von Rosenzweig, em Martin Buber ou mesmo em Emmanuel Lévinas (*Autrement qu'être...*), virá pôr à reflexão contemporânea o repto duma *compreensão transformadora*, não apenas dum *interpretar o mundo*, como dizia Karl Marx a propósito de L. Feuerbach, mas de o *modificar*.¹³⁴

Ora, também aqui converge a lição dos espirituais, menos teóricos, e, mais do que práticos, poetas dessa metamorfose, consentindo nessa criatividade, nessa espontaneidade ou nesse reino de liberdade que caracteriza o Espírito, e, como se vê, por exemplo em Santa Teresa do Menino Jesus, mas ainda em Teilhard de Chardin e outros, a via do *abandono*, o caminho de *activa passividade*,¹³⁵ de docilidade às moções dessa inspiração transcendente, abre para a autêntica realização do mistério encarnacional da mística cristã. É aquele “tudo é graça” de Teresa de Lisieux,¹³⁶ ou este *milieu divin* cuja métrica material e científica casa com o realismo das “santas potências da matéria”¹³⁷ ... –

¹³²Cf. entre outros a síntese de Jâmblico: ed. R. Waterfield (trad.), *JAMBLICUS, The Theology of Arithmetic...*

¹³³Vejam-se as categorias alternativas bíblicas, cf. Claude TRESMONTANT, *Études de Métaphysique biblique*, Paris, Gabalda, 1955...

¹³⁴Cf. Emmanuel LÉVINAS, *transcendance et Intelligibilité*, Genève, Labor et Fides, 1984; ainda Id., *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Hague, M. Nijhoff/ Kluwer Ac., 1974; e cf. Éliane Amado LÉVY-VALENSI, *Les niveaux de l'être, la connaissance et le mal*, Paris, P.U.F., 1962, pp. 553 e segs.

¹³⁵Como no *wou wei* dos Taoístas, cf. LAO-TSEU, *Tao Tö King*, c. 63 (ed. J.-J.-L. DUYVENDAK, Paris, Maisonneuve, 1981, p. 147).

¹³⁶Cf. *Derniers Entretiens*, (Carnet Jaune, 5.6.4), in: “Oeuvres Complètes”, ed. N.E.C., p. 221. Vide nossa reflexão: Carlos H. do C. SILVA, “A «via rápida» de auto-realização numa óptica transpessoal – Exemplo da experiência mística de Teresa de Lisieux”, in: Várs. Auts., *A Vivência do Sagrado*, Lisboa, Huguin, 1998, pp. 65- 99.

¹³⁷Cf. P. TEILHARD DE CHARDIN, *Le milieu divin, Essai de vie intérieure*, in: “Oeuvres”, Paris, Seuil, 1957, pp. 121 e segs.: “La puissance spirituelle de la matière”.

numa palavra, o sentido evangélico, mais económico de meios, mais ao modo de Francisco de Assis, daquela admonição de que ‘não são salvos os que clamam Senhor, Senhor, mas os que ponham em prática os ensinamentos’¹³⁸ É o primado da *experiência* no espiritual sentido de uma inteligência da fé, duma *lúcida confiança* que não se bloqueia por “representações do mundo”, mas ousa diversos outros planos de exercício da vida e da consciência no aprofundamento do vivo mistério da Vida.

5.–Nota conclusiva: Interpelações ulteriores do questionamento antropológico proposto a partir de Edith Stein.

E sem pretender aqui fazer ficção futuroológica talvez seja de salientar o sentido desta maleabilidade e adaptação que se reconhece na via espiritual ao que, por outra parte, serão as grandes modificações que se antevêm no plano mais material e básico desta nova civilização “tecnocrónica”.¹³⁹ De facto, quer no âmbito do trabalho e da política, quer da educação e da família, mesmo da linguagem e da cultura, etc. as alterações são imensas (o teletrabalho, a democracia global e electrónica, a escola virtual, as comunidades definidas por novas relações de proximidade, a neo-cultura oral ou semiótica e o novo impacto da imagem como eficácia até espiritual...) e daí advém já não o espaço unidimensional do Estado ou da nação, da condição humana, da sua identidade “normal” psicológica, da sua pertença cultural, religiosa, etc. Tudo ganha dimensões plurais e complexas num quadro não centrado, mas pluricêntrico de várias redes (as *nets*, a *internet*, etc.) e reticulados de interferência e contagia-se de outros alinhamentos possíveis de alargamento da experiência do humano: no sub-liminar, no sensorial e segundo a sua lei de pluralização própria, mas também no supra-liminar, nos estados alterados de consciência que remetem para a experiência mística, as formas de alargamento cósmico da consciência, etc.¹⁴⁰

¹³⁸ Cf. *Mt* 7, 21.

¹³⁹ Como lhe chamou Alvin Toffler, *The third Wave*, N.Y., 1980...

¹⁴⁰ Cf. Peter RUSSELL, *The Awakening Earth, The Global Brain*, London/ Melbourne/ Henley, Ark Pr., 1985; Joël de ROSNAY, *Le macroscope vers une vision globale*, Paris, Seuil, 1975,

O *humano* deixa de ser o *substantivo*, para passar a ser essencialmente adjetivo, relacional e relativo dentro de certo grau de individuação possível a partir dum fundo comum, seja de arquétipos dum subconsciente colectivo, seja dum património geral genético, ou apenas de tradição cultural inter-subjectiva. E o Deus deixa menos de ser pensado como *ídolo mental*,¹⁴¹ do que ainda nessa coloração indelével duma consciência *divina*, contagiada como *dom espiritual*, inspiração que potencia e catapulta o humano para o além de si, ou seja, para o *Homem Novo*,¹⁴² pneumático, cristificado por esse sobrenatural encontro.

Donde que o equacionamento da Trindade não advenha tanto duma especulação dogmática, nem daquela tipologia lida na básica fenomenologia antropológica, mas, outrossim, *demande a conjugação espiritual dessa vida plural revista na ternária pulsação presente em todas as dimensões da complexidade real*. Descoberta amantíssima, mas também numérica e rigorosíssima, das instâncias divinas construtivas universais, representáveis em vários momentos da escala cósmica, já na versão económica duma *imagem Dei* ou dum plano *analógico*, seja o dos *quarks* da Física das partículas, seja do alfabeto básico da Vida no ADN,¹⁴³ seja na estrutura sexual da família Pai-Mãe-Filho..., seja na conjugatória básica da lógica de *tese- antítese e síntese*, etc.

O mistério revelado da relação trinitária em Deus Uno resta, por ora impossível de útil entendimento a partir da concepção do homem como “pessoa” com três faculdades principais, pois o que ‘ali’ está indicado são Três Pessoas, fontes distintas e irredutíveis, ainda que na mesma realidade, na própria unidade de ser. Mais útil pareceria recuperar o efeito de tal trinitário dinamismo ao modo como na Teologia oriental se prefere designar mais por *energeiai* ou “energias” o que no substancialismo da linguagem ocidental se cristaliza em “hipóstases –

pp. 189 e segs. Vide nossos estudos: Carlos H. do C. SILVA, “Estrutura do pensar e Consciência”, in: *1º Simpósio da Fundação Bial, “Aquém e Além do Cérebro”*, Porto, Fundação Bial, 1996, pp. 212- 244; Id., “Caos e experiência espiritual” in: Várs. Auts., *Caos & Meta-Psicologia*, Lisboa, Fenda, 1992; Id., “Transdisciplinarité et Mutation de Conscience”, in: Várs. Auts., *Transdisciplinarity/ Transdisciplinarité*, (1st World Congress at Arrabida [1994]), Lisboa, Huguin, 1999, pp. 181-192.

¹⁴¹ Como disse Jean Luc Marion, em *Dieu sans l’Être*, Paris, Fayard, 1982.

¹⁴² Vide: Thomas MERTON, *The New Man*, Turnbridge Wells, Burns & Oates, 1962, pp. 35 e segs.

¹⁴³ Cf. Holmes ROLSTON III, *Genes, Genesis and God, Values and Their Origin in Natural and Human History*, Cambridge, Cambr. Univ. Pr., 1999...

peças”.¹⁴⁴ Então permitindo-se que algo se possa constituir como exercício de *inhabitação trinitária*, como potenciação sobrenatural de uma consciência geradora, criadora e conciliadora, ou emanante, expressiva e exemplar, que se manifesta nas *estruturas estruturantes* (até simbólicas) do mais profundo do psiquismo e da vida criativa.

Não terá sido um acaso a convergência de formulações triádicas do panteão de deuses supremos de antigas religiões (Osíris, Ísis e Horus; Brahma, Vixnu e Xiva...), ou o triádico dos princípios (Atma, Buddhi e Manas...) na economia simbólica dos grandes “sistemas” míticos, mas a manifestação quase arquetípica desse modelo divino de estruturação última que no Amor se revê no círculo perfeito de *Amante-Amado e Amor*.¹⁴⁵ Porém a Teologia, se pode hoje estar atenta a estas dimensões histórico-genéticas da consciência *económica* trinitária,¹⁴⁶ ainda o faz adentro no paradigma logóico da ciência e não parece preparada para a *mutação simbólica*, a linguagem icónica e a mudança de escala para referir toda a verdade cristã a um nível *micro-lógico de instâncias minimais de consciência*, porventura determináveis a partir dum modelo de neurofilosofia ou de socio-biologia da própria cultura do religioso.¹⁴⁷

Importa, no entanto, salvaguardar que a experiência espiritual no seu mesmo *hic et nunc* não se reduz a tais quadros amplos de explicação de condicionamentos milenares do homem e da vida,¹⁴⁸ e que, indômita, abre a possibilidade para um *diferente uso (meditativo)*, porventura analogável ao que se designava de *inhabitação trinitária*¹⁴⁹ duma visão

¹⁴⁴ Cf. Vladimir LOSSKY, *Essai sur la théologie de l'Église d'Orient*, Paris, Montaigne, 1944 e reed., pp. 65 e segs.

¹⁴⁵ Sem aqui poder desenvolver este imenso tema, remeta-se para o “simbolismo” cf. René GUÉNON, *La Grande Triade*, Paris, Gallimard, 1957; Id., *Symboles fondamentaux de la Science sacrée*, Paris, Gallimard, 1962... e tenha-se presente a *infra-estruturação* da tríplice função, sobretudo nas sociedades indo-árias: cf. Georges DUMÉZIL, *Mythe et épopée, L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens*, Paris, Gallimard, 1968.

¹⁴⁶ Cf. Karl RAHNER, *Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte* in: “Mysterium Salutis”, II; vide Vincent HOLZER, *Le Dieu Trinité dans l'Histoire – Le différend théologique Balthasar – Rahner*, Paris, Cerf, 1995.

¹⁴⁷ Cf., entre outros, Edward O. WILSON, *op. cit.*; Eugene G. d'AQUILI e Andrew B. NEWBERG, *The Mystical Mind, Probing the Biology of Religious Experience*, Minneapolis, Fortress Pr., 1999;...

¹⁴⁸ Cf. J. KRISHNAMURTI, David BOHM..., entre outras obras: *The Limits of Thought*, London/ N.Y., Routledge, 1999.

¹⁴⁹ Cf. *supra* ns. 2 e 46; e vide: R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Les trois étapes de la vie intérieure*, Paris, Cerf, trad. cast., Madrid.Palabra, 1992, t. I, pp. 109 e segs.

incondicional, dum estado de consciência espontâneo ou gratuito, duma liberdade apenas onde se poderá compreender o verdadeiro Amor, a autêntica serenidade e paz universal.

Todavia, apontar para estas dimensões, quer de alteração civilizacional, quer de imprevisibilidade da “revolução interior”, do acometimento espiritual, será referir algo que está fora do quadro da reflexão cristã de Edith Stein em quem ainda está presente uma *filosofia da História* que, se concede ao real o seu dinamismo epifânico em termos de historicidade, não deixa de lhe exigir uma coesão ontológica de *um mesmo ser do tempo*, que não de *um mesmo tempo* em que *o ser, a história, a vida...*, como na evolução arborescente da mesma, divirjam e se complexifiquem numa pluridimensionalidade real.

Não será por demais redutor valorizar o discurso religioso, mesmo que dotado duma inteligência metafísica, que afinal *apenas fala à medida da família e da pessoa, das relações psicológicas, das vivências ditas culturalmente humanas*, etc., esquecido do âmbito universalista da cosmologia cristã medieva, dum cosmos todo ele falante de Deus, ou que fica hoje à margem doutra numerológica, virtual compreensão do universo científico e epistémico? Como legitimar, então, a formulação da Trindade cristã, já não na moldura lógica e escolástica de Edith Stein, mas numa *interpelação viva do heteronímico do humano, do mundo não dos Universos, mas dos “Diversos”*¹⁵⁰ a que a concepção tecnológica do real inculca e que o realismo da vida espiritual exige?

¹⁵⁰Entre outros, vide John LESLIE, *Universes*, London/ N.Y., Routledge, 1989...

CREIO EM DEUS

PAI, FILHO E ESPÍRITO SANTO

JOAQUIM FERRERIA FERNANDES

A temática pretendida e que me foi assignada em epígrafe, afigura-se-me excessivamente extensa para ser tratada em tão curto espaço de tempo.

Procurarei ser breve, deixando espaço ao debate, se for o caso, não só para não ser maçador com uma árida exposição teológica-filosófica, mas também porque filosofia, religião e política cada um tem a sua.

A experiência da fé, supondo embora um suporte teológico-filosófico, assenta fundamentalmente na vivência pessoal e colectiva balizada pela riqueza do depósito dos padrões sócio-culturais de cada pessoa.

Com efeito, o homem, como pessoa situada no espaço e no tempo, nasce enculturado e usufrui dessa riqueza cultural da comunidade onde se realiza a sua história pessoal e colectiva.

Terá duas partes distintas e complementares a nossa abordagem ou tratamento da temática. Uma primeira parte de tematização do problema de Deus no nosso contexto actual, onde as “*imagens de Deus*” reflectem o sentimento de angústia da modernidade inquieta, materialista e ateia, que vive o imediato e procura na ciência a resposta para a sua angústia existencial e/ou a mesma angústia ou sede de infinito e de respostas imediatas ao problema do homem numa viragem, sem precedentes, na projecção da transcendência na imanência.

Não podemos esquecer que o nosso contexto cultural ocidental está permeado por três vectores dominantes, coincidentes com as três grandes capitais do saber balizado: *Atenas* ou a dimensão do racional (logos); *Roma* e a sua jurisprudência; *Jerusalém* com a sua influência de cariz religioso (judaico-cristão).

Se a racionalidade e o direito – disso fazemos gala – são apanágio do ocidente e marcam a nossa maneira de ser e de estar na vida, não menos importante é o influxo do vector religioso judaico-cristão, tendo em linha de conta que o islamismo goza da mesma paternidade que o judaísmo em Abraão, o emigrante de Ur da Caldeia, que estabeleceu o seu acampamento no vale do rio Jordão e de que nasceram dois filhos: Ismael e Isaac, que deram origem a dois grandes povos. Na narração bíblica (Gen 21) o filho da mulher livre (Sara) deu origem ao povo escolhido ou da aliança e o filho da escrava (Agar), deu origem ao povo do deserto ou ismaelitas.

Ora a frontal, inevitável e quase sagrada questão que os homens do nosso tempo, final e começo de milénio, como aliás de todos os tempos, se colocam é: *Existe Deus?* E por extensão, *Quem é Deus?*

Sem pretensões nem preciosismos académicos exaustivos de quem quer dirimir a questão, mais do que dar uma resposta, nem é essa a questão, vamos, em primeiro lugar clarificar o conceito de *Deus*.

Importa, desde já, esclarecer que o termo *DEUS* corresponde a um conceito da área da religião e que não se pode reduzir ao *ser primeiro, primeira causa*, etc., da Ontologia. Deus é, para nós, o *Absoluto, Transmundano, e Pessoal* que ultrapassa a dimensão ontológica e se projecta na dimensão metafísica e teológica.

A fé é, por definição, a adesão racional e livre a uma verdade que a razão não pode compreender. O fulcro desta adesão situa-se no plano de confiança que nos merece o *mensageiro*. E isto é válido para a nossa fé cristã, onde o mensageiro é Jesus Cristo, como para qualquer outra fé, mesmo a humana, histórica e até económica. Qualquer que seja a perspectiva em que nos situemos, a fé é dado adquirido. Quer queiramos quer não, vivemos de *fé* – sublinho o termo fé. Com efeito, aceitamos e acreditamos na nossa origem familiar, sem dela termos experiência directa (só porque alguém nos disse quem são os nossos pais) acreditamos no valor monetário de um pedaço de papel ou de metal ou na existência de Continentes e personagens da história que não nos são coetâneos.

O homem procura desesperadamente uma verdade fundante, referencial e aferidor das suas *verdades*. O homem hodierno pauta a sua existência por crenças concretas. Renunciou ao plano do divino substituindo-o pelo frontispício do *sagrado*, fachada de valores redutores do essencial, transcendental. O desafio é inevitável. O divino está intrincado com toda a vida humana. Está presente pelo rito, em todas as actividades e acontecimentos da nossa vida social, estabelecendo a divisão do tempo. Cria um tempo (*Kayros*) e um espaço novo e liberta o homem da angústia da morte eterna. Nunca desaparecerá, porque dá ao homem a verdade originária, que lhe é intrínseca e que nem a ciência nem a filosofia conseguem superar. Não é o homem o *eterno insatisfeito* à procura da verdade do ser?

Mas, qual é o *crivo da verdade*, requerido por Descartes (*Meditações cartesianas*)? Será a *tábua rasa* postulada pela Revolução francesa? Ou a *rejeição do apolíneo* de Nietzsche?

Não tentemos enganar-nos. Hoje, mais do que nunca, o ateísmo abalrou a quietude da verdade adquirida, abrindo brechas que exigem reparação. Pede à fé uma explicação. A “*Saída de Ítaca*” levou ao ateísmo de massas, fenómeno do nosso tempo. A mediocridade massiva de uma cultura moderna sem risco de ser, toda ela pautada por um já secular humanismo, o *homo humanus*, mimético, que constrói lado a lado com a natureza, ou mesmo contra a natureza, a civilização em que se revê a economia de meios, que poupa e, sobretudo, a crença de que progride. Iluminismo cultural de um mundo sem Deus, desacralizado, rebatimento do *animal metafísico*, nesta dita *razão lógica do pão e do trabalho*.

Ainda não estamos longe do questionamento profundo dos expoentes, já superados, do materialismo ateu do “*Deus, originariamente projecção do homem*” (Feurbach) ou da “*religião ópio do povo*” (Marx), “*do ressentimento fracassado*” (Nietzsche) ou da “*ilusão de infantilóides*” (Freud).

Se o mundo moderno tão levemente rejeitou e rejeita Deus é porque com igual leveza o tinha recebido. Sobrevive, porém, certa perplexidade como que a fazer sentir que o progresso da civilização e do humano culturalista são como que formas subjectivas de esvaziar o medo face ao desconhecido.

Na estrutura do pensamento mítico, como o das antigas civilizações sapienciais e religiosas, existia uma pedagogia que não deixava os homens com certos medos infantis e que os preparava para o *mysterium tremens et fascinatum*.

A horizontalização dos processos de cultura moderna e a estruturação, apenas histórica, de uma suposta maturidade ou desenvolvimento do homem, subverteu a breve trecho, *o que é ou o que há-de ser no que deve ser, ou tem que ser*. É o enfatuar ôntico do ser que redundava na sua redução e na excedência do ente num pretensível valor ontológico.

Nesta problemática tão árdua quanto fascinante, entram em lide, ao mesmo tempo, a Revolução francesa e a teoria da relatividade, as Ciências naturais e a Política, a teoria das Ciências e a Psicanálise, a História das Religiões e a Crítica da Religião. É a *Saída de Ítaca* numa afirmação antropológica crescente e no afastamento da Ontologia e da Metafísica.

Urge checar, sem pretensões exaustivas, na História da Filosofia, onde outra coisa não há que filósofos que engendram filósofos e ideias que alumiam ideias, alguns traços residuais de homens de carne e osso que viveram a sua fé ou descrença com a sua abrumadora luta e carga de interrogações insolúveis e de sofrimento. Na modernidade, nenhum desde Descartes, Pascal ou Espinoza, passando por Kant e Hegel, Nietzsche e Heidegger, Boloch e Marx, até mesmo Teillard de Chardin, só para citar alguns, deixaram de enfrentar o problema de Deus.

Neste jogo histórico entram, também, Santo Agostinho – Agostinho de Hipona, para os alérgicos à santidade – um dos maiores génios do pensamento ocidental, Santo Anselmo ou São Tomás de Aquino, Comte e Schopenhauer, Darwin e Strauss, o positivismo e o existencialismo e, finalmente, a Filosofia da Linguagem de Carnap, Wittgenstein e Davidson e/ou o racionalismo crítico de Popper e Abril ao lado da angústia de Kierkegaard e o pensamento intersubjectivo de Buber e Levinas.

Hoje em dia a questão da existência de Deus, o Ser Absoluto, Transmundano e Pessoal – características ou atributos de Deus, na conceptualização possível do pensado – não cai sob a alçada do *vivido ao pensado*, outrossim da *experiência experienciada* da vivência mística de Teresa de Jesus ou João da Cruz. Aí sim, onde o silêncio se faz sonoro e as densas trevas da contingência cedem lugar à luminosidade da transcendência indizível, apenas experienciável na contemplação mística.

Em auxílio da fé ocorre a Razão para evitar o sentido niilista, sem sentido. Fé e razão de mãos dadas para uma resposta possível à angústia existencial, que não desespere, de Santo Agostinho, Kierkegaard, Teresa de Jesus, João da Cruz ou Edith Stein... O lancinante grito agostiniano «*criaste-nos para Ti, Senhor, e inquieto anda o nosso coração até que repousa em Ti*» (Conf. I,1,1) na reciprocidade do *compreender para crer e crer para compreender* ou na adesão voluntária do “*credo quia absurdum*” de Tertuliano, conjuga-se com o “*fides quaerens intellectum*” “*intellectum quaerens fides*” anselmiano, conducente ao *argumento ontológico*, múltiplas vezes retomado na história, ora contrariado ora defendido e finalmente assumido por Descartes e Kant, provativo de uma realidade conatural e inata na mente humana, mas que ultrapassa a verdade científica.

As sucessivas viragens e revoluções do pensamento, aliadas às convulsões sociais, conlevaram inexoravelmente à *morte de Deus*, permuta fulcral do referencial metafísico para o ontológico e deste para o ôntico.

«*Deus morreu e fomos nós que o matamos*» paradigma de imergência nietzscheana do apareciemtno do *super-homem*, arquétipo dionisíaco do vitalismo exuberante «*com a terra e sem o céu*» (*Gaia Ciência e Assim falava Zaratrusta*).

A parábola do *homem louco* reproduzida na *Gaia Ciência* e a consciência da morte de Deus é uma firme declaração do ateísmo futuro. Nietzsche tem consciência das consequências futuras inerentes à proclamação da *Morte de Deus*. Não é isso, porém, o que o preocupa. «*Uma nova espécie de luz, felicidade, alívio, satisfação, estímulo, aurora...*» (*Gaia Ciência*, V) é essencialmente isto que defende Nietzsche ao proclamar a morte de Deus.

«*Aprendendo que ‘o velho Deus morreu’, sentimo-nos como aspergidos de luz para uma nova aurora; o nosso coração transborda de gratidão, pressentimento e esperança – finalmente o horizonte aparece-nos livre de novo (...) o nosso mar está outra vez ali aberto, talvez não tenha havido um tão ‘aberto mar’*» (*Gaia Ciência*, V).

No *Anticristo* podemos ler “*Com Deus declaramos guerra à Vida, à natureza e à vontade de viver. Deus é a fórmula de toda a calúnia contra este mundo e de toda a mentira relacionada com o além*” (*Anticristo*). É evidente que Nietzsche considera importante que o homem

defenda o ateísmo com vista a um melhor futuro, porque a fé é sinal de fraqueza, covardia e decadência. Uma atitude negativa perante a vida.

O grande ódio, comenta Hans Küng (*Existe Deus?*) que Nietzsche nutre pelo cristianismo, deve-se em grande parte à influência que a religião cristã tem sobre a cultura ocidental, impeditiva do desenvolvimento dos indivíduos e afirmação da “*vontade de domínio dos senhores*”.

Não resisto a transcrever a *parábola do homem louco*, onde estão patentes as dramáticas consequências da *morte de Deus*.

«*Nunca ouviram falar daquele louco que, à luz clara da manhã, acendeu uma lanterna (paralelismo com Diógenes, o cínico, à procura do homem), correu para a praça do mercado e se pôs a gritar incessantemente: ‘ando à procura de Deus!’ Estando reunidos na praça muitos daqueles que, precisamente, não acreditavam em Deus, o homem provocou grande hilaridade. ‘Será que se perdeu?’*, dizia um. *‘Será que se enganou no caminho, como se fosse uma criança?’*, perguntou outro. *‘Ou estará escondido?’*. *‘Terá medo de nós?’*. *‘Terá embarcado?’*. *‘Terá partido para sempre?’*, assim exclamavam e riam todos ao mesmo tempo. O louco saltou para o meio deles e trespassou-os com o olhar. *‘Quem vos vai dizer o que é feito de Deus sou eu’*, gritou! *‘Quem o matou fomos todos nós, vós mesmos e eu! Os seus algozes somos nós todos! E como o fizemos? Como conseguimos engolir todo o mar? Quem nos deu a esponja para apagar todo o horizonte? Que fizemos nós quando soltámos a corrente que ligava esta terra ao seu sol? Para onde se dirige ela agora? Para onde vamos nós? Para longe de todos os sóis? Não estaremos a precipitar-nos para trás, para os lados, para a frente, para todos os lados? Será que ainda existe um em cima de um em baixo? Não andaremos errantes através de um nada infinito? Não estaremos a seguir o sopro do espaço vazio? Não estará agora a fazer mais frio? Não estará a ser noite para todo o sempre, e cada vez mais noite? Não teremos de acender lanternas em pleno dia? Será que ainda não estamos a ouvir o ruído que fazem os coveiros a enterrar a Deus? Ainda não nos terá chegado o cheiro da decomposição divina? Porque até os deuses se decompõem! Deus está morto! Deus permanece morto! E quem o matou fomos nós! Como havemos de nos consolar, nós os algozes dos algozes? O que o mundo possuiu, até agora, de mais sagrado e de mais poderoso, sucumbiu exangue aos golpes das nossas lâminas. Quem nos limpará desse sangue? Qual a água que os lavará? Que solenidades de desagravo, que jogos sagrados haveremos de*

inventar? A grandiosidade deste acto não será demasiada para nós? Nunca existiu acto mais grandioso e, quem quer que nasça depois de nós, passará a fazer parte, mercê deste acto, de uma história superior a toda a história de hoje!

Aqui o louco fitou de novo os seus ouvintes; eles também calaram e olharam espantados. Ele, por fim, lançou ao chão a lanterna, que se desfez em pedaços e se apagou. ‘Cheguei cedo demais’, disse então, ‘o meu tempo ainda não é este. Este acontecimento extraordinário há-de vir ainda, transita ainda, não chegou ainda aos ouvidos dos homens. O relâmpago e o trovão levam o seu tempo, a luz dos astros leva o seu tempo, os actos, mesmo depois de executados, levam o seu tempo a ser vistos e ouvidos. E este acto está ainda mais longe dos homens do que os astros mais longínquos. E, no entanto, foram os homens que o praticaram!’

Conta-se ainda que, o louco, entrou nesse mesmo dia em várias igrejas e aí cantou o seu requiem aeternum deo.

Expulso dos templos e interrogado, ripostou sempre apenas isto: ‘Que são agora ainda estas igrejas senão os túmulos e os monumentos funerários de Deus?’» (Gaia Ciência, III).

Nietzsche nesta parábola não nos apresenta uma teoria, mas antes um acontecimento: *a morte de Deus*. Esta morte, porém, não é um simples acontecimento interior de ordem filosófica, mas sim uma realidade que trás repercussões na história do homem.

«A morte de Deus significa o grande derrubamento! Um vazio desolador: o mar plenamente vazio. Um espaço visível sem esperanças: o horizonte apagado» no comentário de Hanz Küng (*Existe Diós?*).

E agora para onde vamos?

Se por um lado não se deve desclassificar moralmente o ateísmo, tão pouco, por outro lado, é lícito mimá-lo por compromisso ou frivolidade. A negação de Deus – a morte de Deus – pretendida pelo ateísmo, no plano pragmático, social e ético compreende-se; no plano noético comporta contradição: **um Deus que morre, mas que nunca existiu.**

É o próprio Nietzsche que se insurge contra o ateísmo dos senhores da Física e da Filosofia: *«falta-lhe, diz Nietzsche, a paixão pelas coisas, sofrer com elas» (Anticristo).*

Não deixa de ser interessante e contraditória a afirmação de Luíz Buñuel *«Graças a Deus, não tenho fé»*. Não menos curiosa é a afirmação

do nosso prémio Nobel de literatura, José Saramago, «*Deus morrerá, quando morrer o último homem*».

Não há dúvida que o conceito humano de Deus desaparecerá quando já não houver quem o utilize. Nisto estamos de acordo, mas a realidade permanecerá para além da conceptualização.

Sendo produto imperfeito da mente humana, o conceito de Deus só é válido para o crónos humano.

O homem contemporâneo vive angustiado não pela **morte de Deus**, mas sim **pelo silêncio de Deus**. Este silêncio é que o incomoda porque, como afirma Jacques Leclercq «*A Ele se reduzem todos os problemas*» (*Dialogue de l'home et de Dieu*, p. 19).

Eu Creio, nós cremos

Sob este título se inicia a primeira secção do *Catecismo da Igreja Católica*, publicado pelo Papa João Paulo II no dia 11 de Outubro de 1992. Neste Catecismo se recolhem os fundamentos da nossa fé católica.

No nº 26 começa o Catecismo por questionar o valor da palavra **crer**, uma vez que a fé é, diz o Catecismo, «*a resposta do homem a Deus que a ele Se revela e Se oferece, resposta que ao mesmo tempo, traz uma luz superabundante ao homem que busca o sentido último da sua vida*».

Quem somos? Donde vimos e para onde vamos? São as questões nucleares que resumem a angústia, que não desespere, do homem, **ser no mundo com...** ou, se preferimos remeter-nos para a filosofia kantiana: *o que posso saber, o que me é permitido esperar, o que é o homem?*

Mais do que *o que é o homem*, devemos questionar-nos **quem é o homem?**

É isso mesmo: *quem é o homem?*

Embora, como nos diz Moltmann «*não é fácil falar do homem, quando se é homem*» (*Antropologia teológica*). A filosofia procurou, através dos tempos, uma resposta. Umhas vezes reduzindo-o a um combinado de matéria e forma, objecto entre objectos da natureza, outras elevando-o à categoria e dignidade de pessoa e até à exaltação da filiação divina «*imagem e semelhança de Deus*».

Como pessoa, o homem além de gozar das prerrogativas do indivíduo – unidade, interioridade e autonomia – goza ainda ou é-lhe requerido um projecto e uma abertura. Este ser-aí, *Dasein*, como o define Heidegger, diferencia-se do simples indivíduo, fechado sobre si mesmo, pela sua ex-sistência, sentimento de imperfeição e abertura à comunhão.

O sentimento de imperfeição e finitude faz com que o homem procure e ambicione a plenitude, o infinito, a perfeição. Lembremos, novamente, Santo Agostinho nas *Confissões* (*Conf. I, 1,1*): «*Criaste-nos para Ti, Senhor, e inquieto anda o nosso coração até que repousa em Ti*».

Esta sublime vocação da dignidade humana à união com Deus, como afirma o Concílio Vaticano II na *Gaudium et Spes*, «*é a razão que leva o homem a procurar o sentido da sua existência no diálogo com Deus*».

Através da história humana, como nos lembra o Catecismo (nº 28), «*os homens deram expressão a esta busca de Deus pelas crenças e comportamentos religiosos (orações, sacrifícios, cultos, meditações, etc.). Apesar das ambiguidades de que podem enfermar, estas formas de expressão são tão universais que bem podemos chamar ao homem um ser religioso...*» E, como nos lembra o Livro dos Actos dos Apóstolos (17, 28): «*É n'Ele que vivemos, nos movemos e existimos*».

Esta busca, porém, «*exige do homem todo o esforço da sua inteligência, a rectidão da vontade, 'um coração recto' e o testemunho dos outros que o ensinam a procurar Deus*» (nº 30).

Não obstante, de entre as criaturas, o homem, porque é livre, é o único que pode dizer **não** a Deus. O resto da criação, como que programada, cumpre inexoravelmente o plano Criador.

Podíamos pôr aqui um ponto final, limitando-nos à simples leitura do Catecismo da Igreja Católica, tal é a sua riqueza teológico-filosófica, fundamento da nossa fé.

Independentemente do contexto sócio-cultural, perante o mistério da vida e da morte, do bem e do mal, o homem de todos os tempos procura uma resposta. Não gostamos de não saber, mas querer racionalizar e explicar, em vez de compreender tudo, é uma atitude redutora que pode atirar o homem para o solipsismo ou para o desespero.

À medida que a ciência avança as respostas da ciência originam novas questões, que inquietam e despoletam no homem novas interro-

gações com respostas dispares e até antagônicas. Um cientista inglês, prêmio Nobel de Física, inquirido sobre a sua fé em Deus respondeu: «*Claro que não acredito, sou um cientista*». Por seu turno, um prêmio Nobel de Química, paquistanês e de religião islâmica, questionado sobre o mesmo assunto, respondeu: «*quanto mais estudo uma maçã mais acredito em Alá*».

Santo Agostinho viveu este drama. Como harmonizar a existência *do bem e do mal* com Deus, Autor de toda a criação? É o drama do ateísmo, que prefere negar a existência de Deus, Ser perfeito e princípio de todas as coisas, com a existência do mal no mundo. Santo Agostinho, que aderiu inicialmente ao Maniqueísmo, encontrou a resposta na permissão de Deus e no respeito pelo mau uso que o homem faz da sua liberdade.

Harmonizar a fé e a ciência, a razão, é o tema central da Encíclica «*Fides et ratio*» do Papa João Paulo II. Já Teilhard de Chardin tentou traçar a bissetriz entre a horizontalidade da ciência e a verticalidade da fé, que não devem estar em oposição, mas em complementariedade.

Claro que a fé nunca será racional, perderia o seu estatuto, mas a fé deve ser fundamentada ou, se preferimos, racionalizada, para não correr o risco de se tornar fideísmo, alienação ou fundamentalismo. A fé é, como já vimos, «**uma adesão racional a uma verdade que não se explica racionalmente**».

Aqui apresenta-se-nos outra questão fulcral: **Que é a verdade?**

Quem o podia clarificar, diante de Pilatos, não o quis fazer, limitando-se a dizer: «**Eu sou o Caminho, a Verdade e a Vida**». Mas o que é a **verdade**? Existirá uma verdade humana? Alguém é detentor da verdade?

João Paulo II dedicou a esta questão uma outra sua Encíclica, «*Veritatis splendor*», onde, sem pretensões de dirimir a questão, apresenta a doutrina da Igreja acerca desta temática, remetendo para a Verdade – com maiúscula – a garantia da verdade ou verdades humanas.

Na sua abertura à verdade e à ânsia de infinito, o homem interroga-se sobre a existência de Deus e procura os caminhos de acesso ao conhecimento de Deus. A experiência e consciência de limite e de que não é o Ser-em-si, levam o homem, como nos lembra São Tomás de Aquino, a admitir e aceitar esse Ser-em-Si, Causa incausada, Motor imóvel, Necessário, Perfeito e Ordenador «*a quem chamamos Deus*» (St I, 2,3).

As faculdades do homem tornam-no capaz de conhecer a existência de um Deus Pessoal, Transmundano. Ao Ser Primeiro podemos chegar pela razão. Ao Ser Pessoal e Transmundano, chegamos pela fé. As provas da existência de Deus podem abrir o caminho à fé e ajudar a concluir que a fé não se opõe à razão humana (cf. *Catecismo*, nº 35). É, porém, na base da credibilidade que nos merece o **mensageiro**, que se alicerça a fé, como já referimos.

No seu *Itinerário da mente para Deus* São Boaventura apresenta-nos os sucessivos degraus de acesso ao conhecimento de Deus, desde os vestígios ao Bem. São Tomás de Aquino, nas *Summa Theologica* apresenta-nos cinco vias para provar a sua existência, partindo, como bom aristotélico, da experiência para a transcendência. Cinco vias que individualmente nada provam, para alguns, e que no seu conjunto, para outros, provam a existência do Ser a que chamamos DEUS.

Se as provas cosmológicas e as psicológicas, apresentadas por Cafarena (*Diós y Razón*), nos ajudam à compreensão de Deus como SER (com maiúsculas) Deus permanece fora da abrangência da conceptualização humana, limitada, imperfeita. Dele, como afirma Nicolau de Cusa, no seu opúsculo *De Deo abscondito* só e apenas podemos dizer **o que Ele não é**, utilizando, para isso a *linguagem apofática*. Dizer, pela negativa, o indizível em linguagem humana.

Com efeito, a nossa linguagem humana não nos permite dizer o infinito. Se, porventura, pudéssemos dizer DEUS, esgotando a sua realidade transcendente, matávamos Deus. Apoderar-se de Deus, esgotando a sua essência na nossa compreensão equivalia à sua destruição.

Temos, por isso, de contentar-nos com a nossa *teologia apofática*.

Deus não é dizível, é experienciável. Nisto Santa Teresa de Jesus, São João da Cruz, Isabel da Trindade, Edith Stein e toda a plêiade de místicos Carmelitas, e não só, *dão cartas na matéria*, como se costuma dizer.

A vivência a partir da *experiência experienciada* é, com efeito, a única via segura e séria para provar a existência de Deus. Aí, como diria S. João da Cruz, «*onde o silêncio se faz sonoro*» reside o segredo da nossa fé.

A revelação divina, que vem ao encontro do homem, ultrapassa as forças do próprio homem. Lembremos a este respeito o nº 50 do Catecismo: «*Pela razão natural, o homem pode conhecer Deus com*

certeza, a partir das suas obras. Mas existe outra ordem de conhecimento, que o homem de modo nenhum pode atingir pelas suas próprias forças: a Revelação divina. Por sua vontade absolutamente livre, Deus revela-Se e dá-Se ao homem».

Esta Revelação divina realiza-se por acções e palavras contextualizadas. É a «*pedagogia divina*» com as suas implicações linguísticas. Os hagiógrafos ou escritores sagrados são instrumentos humanos ao serviço de Deus. Daí a necessidade da procura dos sentidos bíblicos das afirmações produzidas e a consequente necessidade da hermenêutica e exegese bíblicas.

As etapas da Revelação vão desde a criação (livro do Génesis) à visão apocalíptica (livro do Apocalipse) com que se encerra a Revelação divina.

Jesus Cristo é o Mediador e plenitude de toda a revelação. Ele é o Verbo, a Palavra pronunciada por Deus desde toda a eternidade. Ele resume em Si toda a História da Salvação. Não vamos entrar, aqui, na questão da herança da Revelação divina confiada à Igreja.

Aqui interessa-nos apenas, para terminar, que a nossa fé em **Deus Pai, Filho e Espírito Santo**, outra coisa não é que o pilar da nossa realidade existencial.

É nesta fé, que é dom – não fomos nós que escolhemos o nosso contexto sociocultural da nossa enculturação – que se fundamenta o nosso agir, como seres no tempo a caminho da eternidade. Uma fé que não é racional, mas que necessita de ser cultivada, alimentada e vivida com todos os riscos inerentes. Uma fé que dá vida, que é vida.

Enxertados em Cristo pelo baptismo, d’Ele fazemos parte. Somos os Cristo da era nova. «*Sois templos de Deus* – lembra S. Paulo (1Cor 6,19) – e a Santíssima Trindade habita em vós».

Eu creio. A minha vida não é autonomia rebelde, nem heteronomia escravizante, mas sim teonomia libertadora, garantia da minha liberdade e responsabilidade.

Digamos com Pedro (Lc 17,5): «*Eu creio, Senhor, mas aumenta a minha fé*».

SANTA TERESA DE JESUS

MAIS PRÓXIMA

JEREMIAS CARLOS VECHINA

Estamos a assistir ao despertar duma nova sensibilidade para as dimensões místicas da vida humana,¹ não só nos adultos mas também em determinados grupos de jovens.² O homem do nosso tempo não pede provas da existência de Deus, pede uma experiência de Deus.³ É um facto fácil de constatar: estamos perante “um crescente interesse pela experiência”.⁴ Não existindo esta experiência de Deus a palavra “Deus” corre o perigo de se converter numa pálida abstracção. E “fome de experiência” é fome de pessoas de experiência, fome de místicos. Por isso os místicos da tradição cristã, principalmente Santa Teresa de Jesus e S. João da Cruz, voltam a estar de moda.

As edições e traduções das *Obras espirituais* desta mulher sucedem-se a um ritmo inusitado. Teresa sabe dizer, ela é exímia na comunicação. Apesar de não ter estudos, não “ser letrada”, era amiga de letras e gostava de tratar com quem as tinha. E tratou com os melhores teólogos da época. Isto capacitou-a e possibilitou a comunicação, mas não explica tudo.

¹ Cf. E. SCHILLEBEECKX – B. VAN YERSEL, *Un Dios Personal?* em *Concilium*, 123, 1977, 277.

² Cf. Conferência episcopal francesa, em *Iglesia que celebra y ora*, Sal Terrae, Santander, 1976, 100.

³ Cf. M. ENOMIYA LASSALLE, *Meditación y oración cristiana*

⁴ W. KASPERS, *Espíritu, Cristo, Iglesia*, em *Concilium* 10, 1974, 30.

Apesar de toda esta ilustração que lhe vem do contacto com os bons teólogos, Teresa tem clara consciência da origem carismática da sua palavra. Se “pode dar a entender” o que por ela passa e acontece é porque Deus lhe concedeu a graça mística de “de dar nome” às comunicações que recebe.

Santa Teresa de Jesus distinguiu com precisão três graças distintas, sucessivas e distantes no tempo: “Uma coisa é dar o Senhor a mercê; outra, entender qual é a mercê e qual a graça; e outra, o sabê-la dizer e dar a compreender como é”.⁵ Portanto temos:

- vivência mística – Teresa recebe;
- inteligência mística – Teresa entende;
- palavra mística – Teresa comunica.

Isto na psicologia moderna corresponde aos três momentos: sentir, entender, comunicar.

Teresa não comunica nenhuma teoria, narra uma vida, uma experiência. “Não direi coisa que não tenha experimentado muito”.⁶ E teve experiência como poucas pessoas: “Creio haver poucos que tenham chegado a ter experiência de tantas coisas”.⁷

Se para narrar certas coisas que acontecem na sua vida é necessária a experiência, a mesma experiência se exige para compreender uma comunicação de experiência. Não existe verdadeiro e profundo diálogo se não se fala e escuta desde a experiência. A pobreza da palavra para fazer chegar ao outro a própria experiência é compensada quando se escuta a partir da própria experiência. Desta maneira tudo se torna claro e transparente. Por isso Teresa exige do seu interlocutor a experiência para ser compreendida. “Entender-me-á quem tiver alguma experiência”.⁸ São João da Cruz é do mesmo parecer: “Não acabará de entender bem quem o não houver experimentado”.⁹

Teresa de Jesus não é fácil de compreender por duas razões principais. A primeira por aquilo que já dissemos. A matéria a tratar é

⁵ *Vida* 17,5.

⁶ *Vida* 18,5.

⁷ *Vida* 40,8.

⁸ *Vida* 12,5.

⁹ *Cântico espiritual* 7,10.

bem difícil. “Impossível me parecia saber tratar alguma coisa dela do que falar em grego, pois tão dificultoso é”¹⁰. Perante esta dificuldade Teresa faz um esforço: “Estou-me desfazendo ... para vos dar a entender esta operação de amor”¹¹ e ao mesmo tempo um pedido aos seus leitores: “É necessário terem paciência quando isto lerem, pois eu a tenho para escrever o que não sei; e certo é algumas vezes tomar o papel, como uma pessoa tonta, sem saber que dizer nem mesmo começar”.¹²

A segunda razão é muito simples de compreender: estamos perante uma escritora do século XVI. E esta dificuldade é extensiva a todos os autores em idênticas circunstâncias. O próprio espanhol sente a mesma dificuldade e pede hoje uma tradução em castelhano actual das *Obras* de Santa Teresa, coisa que até à data não foi feito e, creio, não será.

O tradutor ao pôr mãos à obra debate-se com dois problemas: o conteúdo e a forma. O conteúdo é difícil muitas vezes de entender e a forma é arcaica. E o tradutor tem que fazer uma opção. Para que não se converta em traidor opta pela fidelidade ao conteúdo sacrificando a forma de *bem dizer* e a tradução torna-se um pouco pesada.

As *Edições Carmelo* acabam de apresentar ao público português uma nova edição das *Obras Completas* de Santa Teresa de Jesus. Quisemos fazer uma nova tradução para satisfazer alguns pedidos. Um sacerdote, apaixonado de Santa Teresa, pôs mãos à obra. Embora não faltasse muito não a acabou, pois Deus chamou-o a Si.

Entre a anteriormente publicada e a nova a publicar, os entendidos inclinaram-se pela anterior. Pedimos, então, ao P. Vasco Dias Ribeiro que fizesse uma nova tradução. Como ele já tinha colaborado na tradução anterior, tradução literal por fidelidade ao conteúdo, fez bastantes correcções, cuidando principalmente a pontuação.

Para compensar a dificuldade da tradução e a compreensão do pensamento teresiano, fizemos preceder os diversos livros com óptimas introduções. As notas que acompanham o discurso da Santa são em grande número, coisa que facilita a compreensão do texto.

¹⁰ *Vida* 18,8.

¹¹ *6 Moradas* 2,3.

¹² *1 Moradas* 2,7.

Cuidámos muito o epistolário teresiano. Como escreve o P. Tomás Álvarez: “O seu epistolário constitui um marco de história natural, modesta e humilde, mas verdadeira, e de uma lição de vida humana e cristã, na sua integridade, sem adornos nem arrebites. ‘Deus está entre as panelas’, tinha ela escrito. A sublimidade das experiências místicas das *Moradas* nasce das vivências entre a barafunda dos carteiros e das carroças, tal como fica bem documentado neste epistolário”.

Como em Teresa tudo o que ela escreveu é biográfico, as cartas são retalhos da sua alma. Não é possível conhecer a alma teresiana sem uma leitura meditada do seu epistolário.

Das 449 cartas que compõem o epistolário teresiano apresentamos ao leitor as 107 melhores, escolhidas pelo grande teresianista P. Tomás Álvarez e por ele catalogadas.

Com esta nova edição temos Santa Teresa mais próxima dos seus leitores.

UM MESTRE ESPIRITUAL PARA O NOSSO TEMPO

JEREMIAS CARLOS VECHINA

As *Edições Carmelo*, que têm como fito a apresentação ao povo português da espiritualidade do Carmelo, estava em dívida com os seus leitores. Para satisfazer essa dívida acaba de apresentar um livro sobre o P. Maria Eugénio do Menino Jesus, Carmelita Descalço.

O Carmelita

Henri Grialou nasceu a 2 de Dezembro de 1894, num modesto lugar de Aveyron (França). Sendo criança ainda orientou-se para o sacerdócio entrando na Congregação dos Padres do Espírito Santo. A primeira guerra mundial interrompe-lhe a formação. Parte como voluntário para a frente, em substituição de um pai de família. Tem o grau de cabo de infantaria, mas regressará tenente, condecorado com a cruz de guerra e da Legião de Honra “pela sua coragem e intrepidez”. Na rude escola da guerra adquirirá “a experiência dos homens”. Na guerra experimenta a poderosa protecção de Santa Teresa do Menino Jesus.

Recomeça os seus estudos no Seminário, dando mostras de uma profunda vida espiritual. A leitura da vida de S. João da Cruz levanta-lhe o problema vocacional revelando-lhe a vocação para o Carmelo no qual ingressa recém ordenado sacerdote, em Fevereiro de 1922, tomando o nome de *Maria Eugénio do Menino Jesus*.

Apanhado fortemente pelo espírito profético e mariano do Carmelo, com o seu duplo movimento de contemplação e acção, o Padre Maria Eugénio intui bem depressa a sua missão. Servirá apaixonadamente a Ordem e a Igreja.

Desde o início do seu ministério dedica-se a difundir a espiritualidade dos mestres do Carmelo. Convencido da actualidade desta espiritualidade, trabalha incansavelmente para reforçar a vitalidade dos Carmelos franceses, dos quais é nomeado pelo Papa Pio XII Visitador Apostólico em 1948.

Em Abril de 1937 o P. Maria Eugénio vai para Roma onde permanece até 1955. Eleito terceiro Definidor Geral, depois primeiro, em 1947, será Vigário Geral da Ordem em 1954, após o falecimento do Padre Silvério de Santa Teresa.

A sua permanência em Roma foi abreviada por causa da guerra de 1939 que o faz regressar a França. Capitão ajudante de Major, comanda um batalhão nos Alpes. Desmobilizado em finais de 1940 e não podendo voltar para Roma fixa residência em Petit Castelet até ao fim das hostilidades em 1945.

O conferencista

Por ocasião do quarto centenário do nascimento de S. João da Cruz (Dezembro de 1942 a 1943) dedica-se a dar conferências em Montpellier, na Sociedade de Filosofia de Marseille, da qual Gaston Berger é Presidente, na Faculdade de Aix com Jacques Paliard, Aimé Forest e Gustave Thibon entre outros.

Acompanhou, com muito interesse, os congressos de psicologia de Avon e todos os trabalhos do Padre Bruno de Jesus Maria, também Carmelita Descalço, director de "*Etudes carmelitaines*". Presidiu aos quinto, sexto, sétimo e oitavo congressos. O P. Geral da Ordem mandou-o especialmente para o de 1948, cujo tema "Técnica e contemplação" analisava as místicas comparadas.

As numerosas conferências proferidas pelo P. Maria Eugénio deram a possibilidade, como ele escreve, "de verificar que a sede de Deus não é apanágio da cultura, que Deus a suscita, felizmente, em muitas almas e que basta tê-la recebido para compreender a linguagem

dos mestres que nos traçaram as sendas escarpadas que conduzem à fonte de água viva”.

O escritor

Para dar resposta a esta “sede de Deus” nasceram os livros do Padre Maria Eugénio. Autor de várias obras entre as quais contamos como principais: “Je veux voir Dieu” (1949) – Quero ver a Deus – e “Je suis fille de l’Eglise” (1951) – Sou filha da Igreja – reunidas mais tarde num só volume com o título: “Je veux voir Dieu”.

Sobre esta obra escreverá Maria Pila sua confidente e braço direito na fundação do Instituto Notre-Dame de Vie: “Conhecimento perfeito e posto em prática dos mestres do Carmelo, ciência teológica segura e vasta, capaz de manter o pensamento na ortodoxia e não temendo impeli-lo até cumes ainda pouco explorados, simpatia clarividente pelo pensamento contemporâneo. Sobretudo, uma rara experiência das almas. Se não tivesse convivido, como providencialmente aconteceu, com toda a espécie de ambientes – religiosos, universitários, filosóficos, juvenis e de pessoas do mundo de todos os graus da escala social – o Padre Maria Eugénio não teria podido suportar o peso da sua tarefa”.

Esta obra é uma síntese magistral do ensinamento de Teresa de Jesus, João da Cruz e Teresa do Menino Jesus. Já se tornou uma obra clássica que gostaríamos de a ver traduzida à língua portuguesa.

O fundador

Na segunda-feira de Pentecostes de 1929, vem ter com o P. Maria Eugénio um grupo de senhoras ainda jovens que dirigiam em Marseille o Curso Notre-Dame de France e que tinham fundado em 1919. Ávidas de vida espiritual, acalentavam um desejo de consagração ainda por descobrir, pois tinham sido tocadas por Santa Teresa do Menino Jesus e S. João da Cruz. Aquilo que as movia era o desejo de conhecer a espiritualidade do Carmelo e a ciência da contemplação. Estas senhoras virão a ser as primeiras pedras do Instituto Notre-Dame de Vie, fundado pelo P. Maria Eugénio e uma delas, Maria Pila, será a sua colaboradora por excelência e co-fundadora do Instituto.

O homem do Espírito

Toda a vida do P. Maria Eugénio esteve marcada por uma acção muito poderosa do Espírito Santo por quem nutria uma devoção muito particular. Desde o princípio da sua vocação, sob o signo de João da Cruz, de quem dizia: “no fundo da minha alma é com S. João da Cruz que vivo”, entregou-se ao amor fazendo o “jogo” do Espírito Santo: “O Espírito Santo pede muitas coisas, contraria-nos ... Durante toda a vida me desconcertou, nunca fez o que eu queria, antes pelo contrário, e creio que continua ... Eu partia, pensava num caminho a direito e depois ... era preciso parar de repente, voltar à direita ou esquerda ...”.

Mas acrescentava: “Tudo o que quiserdes. Que a vossa vontade seja feita”.

Desta maneira ultrapassou todas as coisas, podendo observar antes de morrer, o que veio a acontecer no dia 27 de Março de 1967, segunda-feira de Páscoa: “Há quarenta e cinco anos que estou morto”.

O P. Maria Eugénio não está morto. Pelo contrário, está bem vivo. O processo de beatificação já foi introduzido e esperamos o seu dia.

TERESA DE LISIEUX

MISSIONÁRIA CONTEMPLATIVA - II

MANUEL FERNANDES DOS REIS

(Continuação do nº 31)

6. «Um santo missionário»

Pouco depois, a 23 de Junho de 1896, escreve-lhe ainda para lhe testemunhar a sua presença missionária junto dele e com ele.

«É a esta Venerada Madre que devo a alegria íntima de estar unida a si pelos laços apostólicos da oração e da mortificação... Sinto-me muito indigna de estar associada especialmente a um dos Missionários do nosso Adorável Jesus; mas visto que a obediência me confia esta doce função, estou segura que o Meu Celeste Esposo suprirá os meus fracos méritos (sobre os quais não me apoio nada) e atenderá os desejos da minha alma fecundando o seu apostolado».⁹⁴

Quatro meses depois volta a escrever-lhe, a 1 de Novembro, voltando a assegurar-lhe a sua unidade apostólica com ele.

«Tudo o que peço a Jesus para mim, peço-o também para si; quando ofereço o meu fraco amor ao Bem-Amado, permito-me oferecer-lhe ao mesmo tempo o seu. Como Josué, combateis na planície, eu sou o seu pequeno Moisés, e sem cessar o meu coração eleva-se ao Céu para obter a vitória...».⁹⁵

⁹⁴ Ct 189.

⁹⁵ Ct 201.

A vida do Beato T. Vénard,⁹⁶ decapitado em 2 de Fevereiro de 1861, a do P. Nempon, morto aos 27 anos, e a do P. Mazel, morto aos 26 anos,⁹⁷ orientaram a sua atenção e preocupação missionárias para o Vietname (Indochina), como ela canta, a 2 de Fevereiro de 1897, no poema missionário, dedicado a Vénard.

«Amo-a também, essa praia infiel
 Que foi objecto do teu ardente amor
 Com gosto, voaria para ela
 Se Deus para lá me chamasse um dia...
 Mas aos seus olhos, não há distâncias
 Todo o universo diante d'Ele não é senão um ponto
 Meu fraco amor, meus pequenos sofrimentos
 Abençoados por Ele, fazem-n' O amar longe!».⁹⁸

O Carmelo de Lisieux, que vivia em pleno clima missionário e fundou o de Saigão em 1861, favoreceu o desenvolvimento das aspirações apostólicas de Teresa, que a partir dos quinze anos está imbuida da missão *ad gentes*: «Desde a minha entrada na arca bendita, sempre pensei que se Jesus me não levasse muito depressa para o Céu, a minha sorte seria a da pombinha de Noé; que um dia o Senhor abriria a janela da arca e *me mandaria voar para longe, muito longe, para as regiões infieis*, levando comigo o raminho de oliveira».⁹⁹ Em 1890 revelou as suas ânsias missionárias ao P. Pichon, que lhe respondeu: «Essa ambição do seu exílio mais exilado encomendá-la-ei a Nosso Senhor».¹⁰⁰ Não faltavam os apelos de lá «longe, muito longe», das «terras infieis».

«Um dia M. Filomena – confessa a M. Amada de Jesus – pediu-me para escrever em seu nome a Lisieux para agradecer a última poesia recebida. Assim o fiz. Mas como estávamos a preparar a fundação do Carmelo de Hanói, acrescentei na minha carta que se nós éramos ditosas recebendo as poesias da Ir. Teresa do Menino Jesus, *seríamos ainda mais felizes recebendo a autora dessas poesias*. Este chamamento não tinha caído no vazio. Tinha dado ocasião à M. Maria de Gonzaga para falar com a Ir. Teresa do Menino Jesus do nosso desejo de a ter em Hanói».¹⁰¹

⁹⁶ Teresa leu a vida de vários missionários, mas foi a de T. Vénard que mais lhe interessou (Ct 221). «A minha vida parece-se com a dele» (UC 21 / 26.5.1).

⁹⁷ «Ao saber da morte deste jovem Missionário que ouvia nomear pela primeira vez, senti-me levada a invocá-lo, parecia-me vê-lo no Céu no glorioso coro dos Mártires» (Ct 226).

⁹⁸ P 47, 6.

⁹⁹ C 9 v.

¹⁰⁰ Ct 177.

¹⁰¹ MA., II, 61.

Em 1896 funda-se o de Hanói, para onde se pensou enviar Teresa, que espera a sorte da pombinha de Noé.

«Desde a minha entrada na arca bendita, sempre pensei que se Jesus me não levasse muito depressa para o Céu, a minha sorte seria a da pombinha de Noé; que um dia o Senhor abriria a janela da arca e me mandaria voar para longe, muito longe, para as regiões infiéis, levando comigo o raminho de oliveira. *Este pensamento fez crescer a minha alma*, fez-me pairar mais alto do que todo o criado...».¹⁰²

Mais que a «utilidade» da «funcionalidade» da sua actividade missionária, está preocupada com a «gratuidade» – «é só o amor que conta»¹⁰³ – da sua presença e sacrifício, em terras de missão.

«Estou contente por combater *em família* pela glória do Rei dos Céus. Mas *estou também pronta para voar para outro campo de batalha*, se o Divino General me exprimir esse desejo. Não seria necessária uma ordem; bastaria um olhar, um simples gesto».¹⁰⁴

7. «Queria ser missionário»

«Queria muito ir para Hanói, para sofrer muito pelo bom Deus. Queria ir para lá para estar totalmente só, para não ter nenhuma consolação na terra. Quanto ao pensamento de lá me tornar útil, não me passa sequer pelo espírito, sei muito bem que não faria absolutamente nada».¹⁰⁵

Em Agosto de 1896, tinha cantado a sua própria vocação missionária, no papel do guerreiro e da criança que amam nas pequenas coisas e nos pequenos sacrifícios.

«Quero amar-te como uma pequena criança
Quero lutar como um valente guerreiro
Como uma criança cheia de delicadezas
Quero, Senhor, colmar-te de carícias

¹⁰² C 9 v-10 v.

¹⁰³ *De outra vez, eu dizia-lhe: – Já que queria ir para Saigão, talvez quando estiver no Céu, vá eu no seu lugar para completar a sua obra; teremos realizado as duas uma obra perfeita.* (OPT / Genoveva, Julho).

¹⁰⁴ C 9 r.

¹⁰⁵ UC 15.5.6. Cf. A 84 v.

E no campo de meu apostolado
 Como um guerreiro lanço-me ao combate!...». ¹⁰⁶

O seu espírito e a sua intenção missionárias aparecem, em Setembro de 1896, nos seus grandes desejos apostólicos. Na verdade, os seus «*desejos maiores* do que o universo» traduzem o seu desejo de ser, desde sempre e para sempre, missionária universal. A sua paixão missionária de «amar Jesus e fazê-lo amar», tende sempre e só para anunciar Cristo, pois «a salvação só pode vir de Jesus Cristo». ¹⁰⁷

«Ah, apesar da minha pequenez... tenho a vocação de ser Apóstolo... queria percorrer a terra, pregar o teu nome e plantar no solo infiel a tua Cruz gloriosa, porém, ó meu *Bem-Amado*, uma só missão não me seria bastante, queria ao mesmo tempo anunciar o Evangelho nas cinco partes do mundo e mesmo nas ilhas mais afastadas... Queria ser Missionário não apenas durante alguns anos, mas queria tê-lo sido desde a criação do mundo e sê-lo até à consumação dos séculos... Mas acima de tudo queria, ó meu Bem-Amado Salvador, queria derramar o sangue por ti até à última gota...». ¹⁰⁸

«Amo a Igreja minha Mãe». «Eu sou Filha da Igreja». No seu ardor missionário Teresa amou a Igreja como Teresa de Ávila, que se dizia e queria «filha da Igreja», e como S. João da Cruz, para quem «um pouquinho de amor puro é mais útil à Igreja que muitas obras juntas». Viveu intensamente o mistério da Igreja como comunhão de santos, onde a riqueza espiritual de um membro enriquecerá todos os outros membros, para que ela seja «a nova Jerusalém, adornada como noiva para o seu esposo» (Jo 21, 2). Para além do conhecimento e da vivência da Igreja como Corpo Místico, cujo coração arde de amor, teve dela, para usar a terminologia de Paulo VI, uma «experiência conatural». ¹⁰⁹

«A Irmã Maria da Eucaristia queria acender as velas para uma procissão; não tinha fósforos, mas, vendo a pequena lamparina que arde diante das relíquias, aproxima-se. Infelizmente encontrou-a meia apagada; apenas resta uma luzinha frouxa no pavio queimado. Conseguir, no entanto, acender a vela e, por esta todas as da

¹⁰⁶ P 36, 3.

¹⁰⁷ R Mi 5.

¹⁰⁸ B 3 r. «O amor exige-lhe sair do seu Carmelo e partir em missão para «anunciar o Evangelho» em todo o espaço e em todo o tempo» (Daniel-Ange, *As feridas que o amor cicatriza*, Éd. Loyola, S. Paulo, 1983, p. 51).

¹⁰⁹ Paulo VI, *Ecclesiam suam*, n. 35.

comunidade ficaram acesas. Foi, portanto, esta pequena lamparina semi-apagada que produziu aquelas lindas chamas que, por sua vez, podem produzir uma infinidade de outras até abrasar o universo. Mas seria sempre à pequena lamparina que se deveria a causa primeira deste incêndio. Como é que as lindas chamas se poderiam gloriar sabendo isso, de terem feito um incêndio semelhante, já que elas só ficaram acesas pela ligação com a centelhazinha?... Acontece o mesmo com a Comunhão dos Santos...». ¹¹⁰

Contemplou a presença do amor (Espírito Santo) no coração da Igreja, que anima todas as vocações. Amou-a como «Cristo amou a Igreja» (Ef 5, 25). Dá-nos a «compreensão» da sua vocação missionária em termos sobejamente conhecidos: «ser o amor no coração da Igreja». O amor, coração da sua vocação, é também o coração da sua missão de «fazer amar Jesus».

«A Caridade deu-me a chave da minha *vocação*... Compreendi que o *Amor* encerrava todas as Vocações, que o Amor era tudo, que abraçava a todos os tempos e a todos os lugares... numa palavra, que ele é Eterno!... no Coração da Igreja, minha Mãe, eu serei o Amor... assim serei tudo... assim o meu sonho será realizado!!!...». ¹¹¹

Se é certo, como é, que só o amor é que conta, ela «atira as suas flores» a Jesus, que lhes comunica um valor infinito, para alcançarem «todas as paragens», como escreve, ainda no mesmo mês, à Ir. Maria de S. José.

«Ah, como a vocação da Criancinha é bela! Não é *uma missão* que ela tem de evangelizar, mas *todas as missões*. Como?... *Amando, dormindo, ATIRANDO FLORES* a Jesus quando ele dormita. Então Jesus pegará nessas flores e comunicando-lhes um valor incalculável, atirá-las-á por sua vez; fá-las-á voar sobre todas as paragens e salvará as almas, com as flores, com o *amor da filhinha*, que nada verá mas que sorrirá sempre mesmo através das suas lágrimas!... (Uma criança, missionária e soldado, que maravilha!)». ¹¹²

¹¹⁰ UC 15.7.5. CF. M. Drouzy, *A dupla vocação de Santa Teresa de Lisieux*, Braga, 1997, pp. 90-91; 107; 109).

¹¹¹ B 3 v.

¹¹² Ct 194. «É a maravilha da comunhão dos santos que Teresa canta e vive na «noite do nada». Continua «atirando flores a Jesus quando ele dormita» e continua «a sorrir mesmo através das suas lágrimas» (Ct 194), que são as «tentações contra a fé» (A. Olea, *Crer amando o el mensaje de Teresa de Lisieux*, Monte Carmelo, Burgos, 1996, p. 218).

Estes textos missionários, que contêm o seu desejo de abraçar o universo, que é o desejo de Cristo de salvar todos os homens, não são textos de exaltação megalómana e/ou sonho de uma carmelita, mas desejos que Deus colocou no seu coração,¹¹³ e que estiveram a ponto de se concretizarem se, entretanto, a Providência não lhe abrisse outra possibilidade de configuração com o Enviado do Pai.¹¹⁴ Refiro-me à prova da sua fé e da sua esperança, no último ano e meio da sua vida, que é uma provação essencialmente missionária, não tanto como no anterior sentido de missão *ad gentes*, mas *ad intra*, isto é, anunciar o Evangelho aos *descrentes* do seu próprio país. Já no seu tempo «França era país de missão».

«Senhor a vossa filha compreendeu a vossa divina Luz. Pede-Vos perdão para os seus irmãos e aceita comer por quanto tempo quiserdes o pão da dor, e de maneira nenhuma se quer levantar desta mesa cheia de amargura, à qual comem os pobres pecadores, antes do dia que vós destinastes...».¹¹⁵

E hoje, «em que a Igreja deve enfrentar outros desafios... o da nova evangelização dos povos que já receberam o anúncio de Cristo»,¹¹⁶ Teresa pode ser considerada «Padroeira da Nova Evangelização»,¹¹⁷ que é fundamentalmente o anúncio de que «o homem é amado por Deus»,¹¹⁸ pois, ardor não lhe falta, «sendo o Amor (missionário) no Coração da Igreja»,¹¹⁹ até ao «holocausto de si mesma».¹²⁰

8. «Eu tinha essa vocação»

No seu poema missionário, de 16 de Julho de 1896, titulado «Nossa Senhora das Vitórias, Rainha das Virgens, dos Apóstolos e dos

¹¹³ B 4 v.

¹¹⁴ Cf. UC 27.5.10).

¹¹⁵ C 6 r.

¹¹⁶ *R Mi* n. 30.

¹¹⁷ «A Missão de França tem hoje cinquenta anos, mas não é certamente a única: toda a Igreja, todos nós temos à nossa frente a «nova evangelização», de que Teresa é padroeira, por ter vivido em si mesma uma espécie de paixão profética pelo que nós estamos actualmente a enfrentar» (G. Gaucher, *a. c.*, p. 32).

¹¹⁸ *CFL* n. 34.

¹¹⁹ B 3 v. «Ela compreendeu que o amor a situava no lugar de nascimento da Igreja: o coração de Cristo; na fonte eterna de toda a missão: esta angústia na vida de Cristo, na paixão, por um povo a salvar e que se recusa» (B. Bro, *o. c.*, p. 159). «Deus dá a Teresa o seu lugar e a sua função no coração da Igreja: ser o Amor, que torna possível e fecunda a actividade de todos os missionários em todos os campos do apostolado» (A. Combes, *o. c.*, p. 197).

¹²⁰ Or 6.

Mártires», composto para o P. Roulland, canta a sua vocação apostólica e a sua fraternidade missionária.

«Às obras d'um Missionário
 Vós me unistes para sempre
 Pelos laços da oração
 Do sofrimento e do amor.
 A palma que minha alma deseja
 Por Ele a poderei colher,
 Oh que espera! Mãe Querida
 Serei a irmã d'um Mártir!!!».¹²¹

Esta «pequena irmã d'um Missionário», cantou ainda, a 2 de Fevereiro de 1897, no poema a T. Vénard, o seu projecto missionário, o seu desejo de identificação com o seu espírito apostólico e com o seu martírio na juventude da vida.

«Amo também, esta praia infiel
 Que foi objecto do seu ardente amor
 Com alegria, voaria para ela
 Se o Bom Deus aí me chamar um dia...».¹²²

Este poema, dedicado ao Padre das Missões estrangeiras, martirizado em Tonkin, com 31 anos de idade, enviou-o ela ao P. Roulland, seu irmão missionário, a 19 de Março de 1897.

«Depois da sua partida, li a vida de vários missionários (...). Li, entre outras, a de Teófano Vénard que me interessou e tocou mais do que saberia dizer; sob esta impressão, compus alguns versos que são totalmente pessoais; envio-lhos agora, pois a nossa boa Madre disse-me que pensava que estes versos seriam agradáveis ao meu irmão de Sutchuen. O penúltimo verso exige algumas explicações: digo que com alegria partiria para Tonkin se Deus se dignasse chamar-me. Isto o surpreenderá talvez, não é um sonho que uma carmelita pense em partir para Tonkin? Pois bem, não, não é um sonho e posso mesmo assegurar-lhe que se Jesus não vem em breve buscar-me para o Carmelo do Céu, partirei um dia para o de Hanói, porque agora há um Carmelo nesta cidade, fundado recentemente pelo de Saigão...».¹²³

¹²¹ P. 35, 2 e 10.

¹²² P. 47, 6.

¹²³ Ct 221. Teresa deseja partir para Hanói, apesar das notícias não serem nada agradáveis, nem entusiasmantes: cf. C 10 r-10 v. «Tinha querido ser *missionária*, para *dar a conhecer em todas as partes o amor do bom Deus*» (Maria do S. Coração, *Proc.* II, 231).

Ela, que tinha descoberto a sua vocação eclesial – «no Coração da Igreja, minha Mãe eu serei o Amor» – que já só quer «Viver de Amor»,¹²⁴ espera apenas a graça da fidelidade ao Senhor e da fecundidade apostólica da sua vida contemplativa: «a única coisa que lhe rogo que peça para a minha alma é a graça de *amar Jesus* e de o *fazer amar* tanto quanto me seja possível».¹²⁵

9. Fazer amar Jesus

Nos últimos meses da sua vida, manifesta um desejo maior de se abraçar no amor, para provocar um incêndio espiritual de amor à sua volta, encontre-se ela na terra ou no céu. É o que pede ao P. Bellière.

«Ficarei muito feliz se cada dia consente em fazer por mim esta oração que encerra todos os meus desejos: «Pai misericordioso, em nome do nosso Doce Jesus, da Virgem Maria e dos Santos, peço-vos que abraçais a minha irmã do vosso Espírito de Amor e que lhe concedais a graça de vos fazer amar muito...».¹²⁶

Uma vez na glória, esta filha do espírito apostólico teresiano, deseja continuar a sua missão salvífica.

«Esta palavra – “que me importa a mim ficar até ao fim do mundo no purgatório se pelas minhas orações salvo uma única alma!” – encontrou eco no meu coração; queria salvar almas e esquecer-me por elas...».¹²⁷

Porém, enquanto peregrina na terra, afloram-lhe as suas «vozes», que a incitam à missão e ao combate real: «Ouvi no fundo da minha alma uma voz mais doce, mais forte ainda, a do Esposo das Virgens que me chamava a outras façanhas, a conquistas mais gloriosas e, na solidão do Carmelo, compreendi que a minha missão, não era fazer coroar um rei mortal, mas fazer amar o Rei do Céu, submeter-lhe o reino dos corações».¹²⁸ Ela, que pediu a graça de amar Jesus, como os

¹²⁴P 17 .

¹²⁵Ct 218. O Cardeal Pacelli dizia aos seminaristas franceses: «... Ela (Teresa) vos ensinará que o grande segredo do zelo, é amar Deus em tal modo de o fazer amar – e com paixão – pelos outros, por todos os outros, pela humanidade inteira e até ao fim do mundo» (E. Pacelli, *Discorsi e Panegirici*, 2, Tipografia Poliglotta Vaticana, 1939, 681-693).

¹²⁶Ct 220.

¹²⁷ Ct 221.

¹²⁸ Ct 224.

santos, até à loucura, possui bem este amoroso espírito missionário: «Peça ainda a Jesus que eu faça sempre a sua vontade, para isso estou pronta para atravessar o mundo... e também estou pronta para morrer».¹²⁹ Este seu «abandono missionário», é a sua disposição para «ir à Cochinchina se Deus quiser»,¹³⁰ se não desde a terra, ao menos do céu: «Irei, irei proximamente; se soubesses como faria depressa a minha volta!».¹³¹

Nesta fase final da sua vida, enquanto aguardava a bem-aventurada eternidade, expôs o seu pensamento missionário,¹³² e sentiu a sua «inutilidade útil» de ser, mais que protagonista, colaboradora da missão, na esperança activa de trabalhar conjuntamente com os seus missionários na salvação das almas. Noutros termos, reconheceu ser o pequeno «zero» posto do «bom lado»: «Foi bem aí que Jesus me colocou e espero aí ficar sempre, seguindo-o de longe, pela oração e o sacrifício».¹³³ Este acompanhamento fraterno missionário torna-se, na maturidade dos seus 24 anos, lucidez de comunicação espiritual, na hora da despedida:

«A vossa Irmãzinha estará unida a Jesus para sempre, será então que ela poderá alcançar-vos graças e voar convosco para as missões longínquas (...). Queria dizer-lhe, meu caro Irmãozinho, mil coisas que compreendo estando às portas da eternidade, mas eu não morro, entro na vida e tudo o que não posso dizer-lhe aqui, vo-lo farei compreender do alto dos Céus...».¹³⁴

10. «A minha missão vai começar»

Por vezes, a iminência da hora, obriga-a à confiança do que lhe vai na alma, já que a boca fala da abundância do coração, dos «pensamentos do seu coração», que manifestam a consciência da sua «missão póstuma», a abrangência universal da sua missão.

«Se soubesses como faço projectos, como farei coisas quando estiver no Céu... *Começarei a minha missão...* Projectos de voltar para as minhas irmãzinhas e de ir lá longe para ajudar os missionários e impedir os meninos selvagens de morrer antes de ser baptizados».¹³⁵

¹²⁹ Ct 225. Cf. C 10 v.

¹³² Cf. Ct 226.

¹³⁵ DE / MSC 13.7.1.

¹³⁰ UC 21 / 26.5.2.

¹³³ Ct 226.

¹³¹ UC 2.9.5.

¹³⁴ Ct 244.

Contudo, mais que projecção da sua psicologia enamorada, estamos ante uma verdadeira atracção para uma vocação e uma missão escatológicas e, por isso, póstumas:

«Não posso pensar muito na felicidade que me espera no Céu; uma só espera faz bater o meu coração, é o amor que receberei e o que poderei dar. E depois em todo o bem que poderia fazer depois da minha morte: fazer baptizar as crianças, ajudar os sacerdotes, os missionários, toda a Igreja... e, especialmente, consolar as minhas irmãzinhas...».¹³⁶

Esta «revolução no Céu», operada por Teresa, permite-lhe «estar perto» de «toda a Igreja», mas, em especial, «estar presente» ao seu missionário, «até ao último dia da sua vida».

«Estou feliz por morrer, porque sinto que esta é a vontade de Deus e que, muito mais que neste mundo, serei útil às almas que me são queridas, muito especialmente à sua... estarei *pertinho* de si, verei tudo o que lhe é necessário e não darei descanso a Deus sem que Ele me tenha concedido tudo o que eu quiser!... Quando o meu querido Irmãozinho partir para a África, seguí-lo-ei não já com o pensamento, com a oração, a minha alma estará sempre consigo e a sua fé saberá descobrir a presença de uma irmãzinha, que Jesus lhe deu, não para ser o seu apoio somente durante dois anos, mas *até ao último dia da sua vida*».¹³⁷

Da conjunção desta projecção e desta atracção parece resultar não aquele espírito de renovação contínua – «agora começamos, e procurem ir começando sempre, de bem em melhor»¹³⁸ –, mas este outro início permanente da missão, por ela claramente pressentido, aos 24 anos, quando a sua missão na terra estava a terminar.

«Espero bem não ficar inactiva no Céu, o meu desejo é de trabalhar ainda pela Igreja e pelas almas, peço-o ao bom Deus e estou certa que Ele me atenderá».¹³⁹

A 12 de Junho de 1896, na festa do Sagrado Coração de Jesus, no poema «O que verei em breve pela Primeira vez!», manifestou o seu desejo do Céu: «Quero ver-te, ó meu Divino Tesouro!».¹⁴⁰ «Ela, porém, revolucionou a concepção do Céu», como permanente presença

¹³⁶ UC 13.7.17. É necessária também a «plantatio Ecclesiae», o estabelecimento de Comunidades cristãs em cada lugar (*R Mi* n. 49).

¹³⁷ Ct 253.

¹³⁸ S. Teresa de Jesus, *Fundações*, 29, 32.

¹³⁹ Ct 254.

¹⁴⁰ P 33, 2.

evangelizadora do mundo (J. Guitton). Eis como nos resume genialmente a sua missão póstuma.

«Sinto que vou entrar no repouso... Mas sinto sobretudo que *a minha missão vai começar*, a minha missão de fazer amar o bom Deus como eu o amo, de dar o meu pequeno caminho às almas. Se o bom Deus escuta os meus desejos, o meu Céu será passado na terra *até ao fim do mundo*. Sim, quero passar o meu Céu a fazer bem na terra...».¹⁴¹

Estamos, não diante do conceito de evangelização, nem sequer de uma nova evangelização, mas de uma evangelização «nova», a saber, especificamente póstuma, em benefício da Igreja.¹⁴²

«O Senhor, na sua infinita misericórdia, ter-me-á aberto o seu reino e poderei beber nos seus tesouros para os prodigar às almas que me são queridas. Creia, meu Irmão, que a sua irmãzinha cumprirá as suas promessas...».¹⁴³

Esta perspectiva de uma operatividade eclesial *post mortem*,¹⁴⁴ que foi confirmada posteriormente pela sua «chuva de rosas», relembra que o tempo da Igreja é o tempo da missão e da salvação do mundo.¹⁴⁵

11. «Mais útil no Céu que na terra»

Enquanto não vier a Parusia, haverá trabalho para todos (Mt 20, 1-16), sem interrupção, até ao «fim do mundo»,¹⁴⁶ como no caso de Teresa.

«Não posso fazer uma festa de gozo, não posso repousar enquanto houver almas para salvar... Porém, quando o Anjo disser: «O tempo já não existe!», então, repousarei, poderei gozar, porque o número dos eleitos estará completo e todos terão entrado na alegria e no repouso. O meu coração estremece com este pensamento...».¹⁴⁷

¹⁴¹ UC 17.7. O *Catecismo da Igreja Católica* ao falar, no n. 956, da «intercessão dos santos», cita este mesmo texto de Teresa: «Quero passar o meu Céu a fazer o bem na terra». «Não é isso que me atrai (a bem-aventurança do Céu)... – *Então o que é? - perguntei*. – Oh! é o Amor! Amar, ser amada e voltar à terra para fazer amar o amor...» (UC / G 4.7).

¹⁴² Cf. UC 10.8.4.

¹⁴³ Ct 254.

¹⁴⁴ Cf. Ct 221

¹⁴⁵ Cf. Ct 220.

¹⁴⁶ O Concílio Vaticano II, fala assim do carácter escatológico da acção missionária : «O tempo da actividade missionária situa-se entre o primeiro advento do Senhor e o segundo, no qual a Igreja, como uma colheita, será recolhida, dos quatro ventos, no reino de Deus. É necessário, porém, pregar o Evangelho a todos os povos antes da vinda do Senhor» (AG n. 9).

¹⁴⁷ UC 17.7.

Este «estremecimento» teresiano ante a urgência de trabalhar por um universalismo salvífico – «a salvação é oferecida a todos os homens»¹⁴⁸ – é o seu «estanislariano» não saber ser feliz no Céu se o seu tão grande desejo apostólico e missionário não é realizado. Interroga, por isso, a sua Mãe querida, perguntando-lhe se os bem-aventurados podem ainda trabalhar pela salvação das almas, que lhe responde afirmativamente, mas em terno tom poético.

«Sim, meu filho, os Bem-aventurados
Podem ainda salvar almas
Do seu amor as doces chamas
Atraem os corações para os Céus». ¹⁴⁹

Abre-se-lhe, então, o horizonte da eternidade, não como plenitude da felicidade, mas como ajuda eficaz à Igreja peregrina. É a permitida possibilidade de voltar à terra para proteger as almas santas, cuja longevidade prolongará a dela.

«Caro filho, protegerás
As almas lutando neste mundo
Quanto mais a colheita for fecunda
Tanto mais no Céu trabalharás». ¹⁵⁰

O célebre «furação de glória» e a «chuva de rosas» indiciam que as suas promessas se cumpriram desde a sua morte até aos nossos dias e, tudo indica, que continuarão a cumprir-se pelo tempo fora.¹⁵¹ Estamos, pois, no tempo da realização dos seus desejos, por certo, inspirados por Deus ¹⁵² e, como tal, certos de serem realizados.¹⁵³

«Existirá acaso alma mais *pequena*, mais impotente do que a minha!... Contudo, exactamente por causa da minha fraqueza, tivestes por bem, Senhor, colmar os meus *pequenos desejos infantis*, e queres hoje colmar outros *desejos maiores* que o universo». ¹⁵⁴

Outrora, como agora, é nesta pequenez que está a infinidade dos seus desejos: «o seu caminho é a infinidade dos desejos na total impotência» (J. Daniélou). Não é Teresa quem salva, é Jesus. Ela, cuja vida foi «um lançar flores» a Jesus,¹⁵⁵ não disse que deitaria uma

¹⁴⁸ *R Mi* n. 10.

¹⁴⁹ *RP* 8, 6 r.

¹⁵⁰ *RP* 8, 6 v.

¹⁵¹ «Estamos no começo das maravilhas de Teresa e no terceiro milénio veremos grandes coisas» (P. M. Eugénio, 1935).

¹⁵² *UC* 13.7.15.

¹⁵³ *UC* 18.7.1.

¹⁵⁴ *B* 3 r.

¹⁵⁵ *P*, 34.

«chuva de rosas» sobre o mundo,¹⁵⁶ mas que «a criancinha atirá flores, envolverá com perfumes o trono real, cantará com voz argentina o cântico do Amor». É o seu único meio de Lhe provar o seu amor: «atirar flores é não deixar escapar nenhum pequeno sacrifício, nenhum olhar, nenhuma palavra, valer-me de todas as mais pequeninas coisas e fazê-las por amor».¹⁵⁷ O amoroso sofrimento, ou o «sofrer amando», unido à paixão de Cristo, é redentor e salvador das almas.

«Ofereçamos bem os nossos sofrimentos a Jesus para salvar as almas, pobres almas!... elas têm menos graças que nós e, por isso, todo o sangue de um Deus foi vertido para as salvar... por isso, Jesus quer muito fazer depender a sua salvação de um suspiro do nosso coração... Que mistério!... Se um suspiro pode salvar *uma alma*, que poderão fazer os sofrimentos como os nossos?... Não recusemos nada a Jesus!...».¹⁵⁸

As flores são «as suas penas e as suas alegrias»,¹⁵⁹ oferecidas a Jesus, em cujo sangue, adquirem valor infinito, para a salvação do mundo.¹⁶⁰ Esta «flor», que é o sorriso de Deus,¹⁶¹ mesmo depois da sua morte, permanecerá sempre activa, na sua pequena-grande forma de amar Jesus e o mundo: «Oh, não, vereis... será como uma *chuva de rosas*... Depois da minha morte, ireis à caixa do correio e aí encontrareis consolações».¹⁶²

12. «Atirar flores»

As rosas simbolizam a sua vida – «desfolhando por ti a rosa primaveril»¹⁶³ – de absoluta oblatividade – «*Esta rosa desfolhada é a fiel imagem / Divino Menino / Do coração que por ti se quer imolar sem partilha / A cada instante*»¹⁶⁴ –, aliás, como ela o fazia com suas

¹⁵⁶ «Oh, não! Não-de ver... será como uma chuva de rosas...» (OPT, M. Inês, Junho). «Depois da minha morte farei cair sobre o mundo uma chuva de rosas» (HA, XII, 38).

¹⁵⁷ B 4 v.

¹⁵⁸ Ct 85.

¹⁵⁹ P. 34, 1.

¹⁶⁰ Ct 194; P. 24, 21.

¹⁶¹ Cf. RP 2, 1 v.

¹⁶² OPT, M. Inês, Maio. Noutra versão: «Quando estiver no Céu, será preciso encher muitas vezes as minhas pequenas mãos de orações e sacrifícios para me dar o prazer de os lançar em *chuva de graças* sobre as almas» (OPT, M. da Trindade, Agosto).

¹⁶³ P 34, 1.

¹⁶⁴ P 51, 2.

noviças, lançando pétalas ao Crucificado, no jardim do Carmelo de Lisieux.¹⁶⁵ Na verdade, a «rosa desfolhada» é ela mesma dando-se a Jesus – «Amar é tudo dar e dar-se a si mesmo»¹⁶⁶ – para bem do mundo: «O Criador espera pela oração de uma pequena alma para salvar uma multidão de outras».¹⁶⁷ Numa palavra, diz ela: «O meu desejo é ser desfolhada para sempre para dar alegria a Deus».¹⁶⁸ Tem também em vista as almas em perigo de perder-se: «dou-lhes tudo o que possuo».¹⁶⁹ Sobretudo, ela é uma «rosa» cujo perfume – «o bom perfume de Cristo» (2 Cor 2, 15) – misturado com o de Jesus,¹⁷⁰ alcança a longitude mais distante: «Sabeis o que me dá forças? Pois bem, caminho por um missionário. Penso que lá longe, bem longe, um deles está talvez esgotado nas suas corridas apostólicas, e, para diminuir as suas fadigas, ofereço as minhas ao bom Deus».¹⁷¹

«Que mistério! Pelas nossas pequenas virtudes, pela nossa caridade praticada na sombra, nós converteremos *ao longe* as almas... ajudamos os missionários... e mesmo, no último dia, talvez se diga que nós construímos as moradas *materiais* de Jesus e preparámos os seus caminhos...».¹⁷²

Mais que isso, sabendo que «há mais alegria em dar que em receber» (Act 20, 35), quer dar até a sua ajuda económica e material, como oferta a Deus *na* celebração eucarística *para* todas as missões do mundo, quando, às portas da morte, ainda tem humor missionário: «Depois da minha morte, não será preciso encher-me de coroas... prefiro que metam este dinheiro para resgatar pequenos negros».¹⁷³

13. «Um meio simples»

A oração contemplativa e apostólica de Teresa não é complexa, mas simples, não é extensa, mas breve e intensa. Diríamos que é uma «oração-grito»,¹⁷⁴ o pedido do pobre,¹⁷⁵ o abandono da criança que, na

¹⁶⁵ Cf. UC 14.9.1.

¹⁶⁶P. 54, 22.

¹⁶⁷ Ct 135.

¹⁶⁸ OPT, M. da Trindade, Maio.

¹⁶⁹ UC 14.7.2.

¹⁷⁰ Cf. Ct 259; UC 1.8.

¹⁷¹ OPT, MSC, Maio. «A mil léguas de distância, que não existe para Deus, o sacrifício de S. Teresa do Menino Jesus, caminhando por um missionário, levava a cabo a sua obra silenciosa» (F. de Santa Inés, *o. c.*, p. 63).

¹⁷² CRG, p. 103.

¹⁷³ UC 21 / 26.5.3.

¹⁷⁴ Or 1; 11; 19; 13; 14.

¹⁷⁵ Cf. Ct 99; Ct 131.

secura da noite,¹⁷⁶ ou na ausência não distante,¹⁷⁷ fixa o seu olhar no Sol do Amor.¹⁷⁸ É uma oração de atracção universal (Jo 12, 32), uma epifania do amor de Deus que levanta o mundo.¹⁷⁹

Dirigida a um «Deus demasiado *bom* para fazer partilhas», converte todos os seus pedidos num pedido – «não julgueis que me perco em longas enumerações» –, segura de ser abundantemente atendida: «é tão rico que dá sem medida tudo o que lhe peço».¹⁸⁰ Daí, ser pela oração que Teresa comparte a aventura missionária, não só dos seus *dois*, o P. Bellière¹⁸¹ e o P. Roulland,¹⁸² mas de *todos* os missionários.

«Desde que tenho dois irmãos e as minhas irmãzinhas noviças, se quisesse pedir para cada alma aquilo que ela precisa e especificá-lo bem, os dias seriam demasiado curtos e recearia muito esquecer qualquer coisa de importante. Para as almas simples, não são precisos meios complicados... quando uma alma se deixou cativar pelo odor inebriante dos vossos perfumes, não poderá correr só, todas as almas que ama serão arrastadas atrás de si; isto faz-se sem constrangimento, sem esforço, é uma consequência natural da sua atracção para vós...».¹⁸³

Alma simples, com o meio simples da contemplação, aparentemente «sem fazer nada», mas, na realidade «fazendo tudo», eis como a carmelita, na sua audácia de esposa e no dom de si mesma, se torna missionária pela oração,¹⁸⁴ super-activa na oração pelos seus.¹⁸⁵ É a sua «oração sacerdotal»,¹⁸⁶ a sua despedida de Quinta-feira Santa.¹⁸⁷ Ao apropriar-se da «oração sacerdotal»,¹⁸⁸ assume todo o sentido missionário da vida de Jesus, contido no Evangelho de S. João.¹⁸⁹ Na sua luz, projecta¹⁹⁰ e recapitula¹⁹¹ toda a sua actividade missionária como esperança orante:

¹⁷⁶ «A sua oração tinha como que dois pólos: a súplica da criança que tudo espera de seu Pai, e que descansa também nos seus braços, porque se sente amada e ouvida. Teresa gostava, sobretudo, daquela oração de silêncio e de abandono em que ficava imóvel sob o olhar do Pai» (J. Lafrance, *A minha vocação é o amor*, ed. Paulistas, Lisboa, 1986, p. 107).

¹⁷⁷ S. João da Cruz, CB 1, 16.

¹⁷⁸ B 5 r.

¹⁷⁹ C 36 v.

¹⁸⁰ Cf. UC 4.8.8.

¹⁸¹ Cf. Ct 220.

¹⁸² Cf. Ct 193.

¹⁸³ C 33 v-34 r. «Centrada sobre a própria pessoa do Salvador e incorporada pelo desejo de ser atraída por Ele, Teresa pensa que *o ser apostólica pertence à essência da contemplação...* No fundo da própria contemplação cristocêntrica entra em jogo esta atracção universal que faz com que *todas* as almas que ela ama tomem parte nesta corrida secreta da alma atraída por Jesus... » (A. Combes, *o. c.*, pp. 132-133. 138).

¹⁸⁴ Cf. *R Mi* 78.

¹⁸⁵ Cf. C 35 v.

¹⁸⁶ Cf. C 34 r-34 v.

¹⁸⁷ Cf. C 34 v.

¹⁸⁸ Cf. C 34 r.

¹⁸⁹ Cf. *R Mi* n. 23.

¹⁹⁰ Cf. C 34 v.

¹⁹¹ Cf. C 34 v e *R Mi* n. 26.

«Ouso pedir-vos para amardes os que me destes como vós me amastes a mim». ¹⁹² É que «o ferro, identificado com o fogo» sabe que «ser Atraído é unir-se de maneira íntima ao objecto que seduz o coração»: «Quanto mais estou unida a Ele, tanto mais amo também as minhas irmãs». ¹⁹³

14. «Eis a minha oração»

A sua é, pois, uma «contemplação comprometida», uma subida ao monte para orar, ¹⁹⁴ como um «pequeno Moisés», ¹⁹⁵ e, uma descida à planície, para na alegria e na dor amar e salvar o mundo. ¹⁹⁶ É, de facto, a partir da oração teresiana ¹⁹⁷ e da contemplação sãojoanina, ¹⁹⁸ que Teresa compreende a dimensão missionária universal e o valor apostólico da sua vida contemplativa.

«Eis a minha oração, peço a Jesus que me atraia para as chamas do seu amor, que me una estreitamente a Si, que viva e opere em mim. Sinto que quanto mais o fogo do amor me abrasar o coração, tanto mais direi: Atraí-me, tanto mais também as almas que se aproximarem de mim (...), tanto mais estas almas correrão com rapidez no odor dos perfumes do seu Bem-Amado, ...». ¹⁹⁹

Do mesmo modo, como outrora «o amor de Cristo impeliu» Paulo (2 Co 5, 14), assim agora, o amor, que «é e permanece o verdadeiro motor da missão» ²⁰⁰ –, «só o Amor fazia agir os membros da Igreja» ²⁰¹ –, aprendido e recebido na oração – «o ofício do amor» ²⁰² –, onde «a caridade, que lançou raízes profundas na alma, se manifesta no exterior», ²⁰³ é a força da sua actividade apostólica, ²⁰⁴ a energia do ardor missionário que levanta o mundo. ²⁰⁵

¹⁹² C 35 r.

¹⁹³ C 12 v.

¹⁹⁴ Ct 135.

¹⁹⁵ Ct 201.

¹⁹⁶ Ct 213.

¹⁹⁷ J. E. Bifet, «Dimensión misionera de la oración en Santa Teresa de Avila», em *Teresa de Avila... 35 Semana Española de Misionología*, Burgos, 1982, 129 - 147.

¹⁹⁸ *Id.*, «Dimensión misionera de la contemplación en San Juan de la Cruz», em *Burguense* 33 / 1 (1992) 49-67.

¹⁹⁹ C 36 r. Cf VC 9.

²⁰⁰ *R Mi* n. 60.

²⁰¹ B 3 v.

²⁰² B 5 r.

²⁰³ C 18 r.

²⁰⁴ «Aquele desejo tantas vezes manifestado por Teresa de Lisieux: «amar-te e fazer-te amar»...manifesta a irreprimível tensão missionária que determina e qualifica a vida consagrada» (J. Paulo II, *Vita Consecrata*, Roma, 1996, n. 77).

²⁰⁵ «A oração é o serviço espiritual do próximo. A oração dos «Santos ainda militantes» é uma oração de substituição que deve sair do coração da Igreja peregrina: «matar-se de oração pelos outros» (J. Maritain), pois, «orar pelos homens é verter o seu sangue» (S. Silvano).

«Todos os santos o compreenderam e mais especialmente aqueles que encheram o universo com a iluminação da doutrina evangélica. Não foi acaso na oração que os S. tos Paulo, Agostinho, João da Cruz, Tomás de Aquino, Francisco, Domingos e tantos outros ilustres Amigos de Deus adquiriram esta ciência Divina que arrebatava os maiores génios?... O Todo-Poderoso deu-lhes como ponto de apoio: *Ele mesmo e só Ele*. Para alavanca: a oração que abraça com fogo de amor, e foi assim que eles levantaram o mundo; é assim que os Santos ainda militantes o levantam e que, *até ao fim do mundo*, os Santos do futuro o levantarão também».²⁰⁶

Não admira, pois, que Teresa, na sua oração contemplativa e apostólica, adquirisse o ardor de Cristo pelas almas – «sentia-me também devorada pela *sede de almas*»²⁰⁷ –, a chama do Espírito Santo, o único Missionário – «Ele é o protagonista da missão»²⁰⁸ –, que sopra onde e quando quer (Jo 3, 8), que nela é autor do desejo de ser missionária em todo o espaço do mundo e em todo o tempo da história.²⁰⁹ Também nela «o fruto da missão depende em grande parte da contemplação»²¹⁰ e, vice-versa, o espírito apostólico, que é o «cooperar com Deus na salvação das almas», como fruto e efeito da perfeita oração e contemplação,²¹¹ é a alma de toda a sua contemplação: «a oração é a alma do apostolado, mas também *o apostolado vivifica e estimula a oração*».²¹²

À luz desta grande contemplativa²¹³ e desta grande missionária,²¹⁴ compreende-se melhor que todo o missionário deve ser contemplativo, para poder anunciar Cristo de modo credível.²¹⁵ A consciência teresiana de que «sem o auxílio de Deus é impossível fazer bem», obrigou-a a não se «apoiar minimamente nas suas próprias forças», mas a «unir-se cada vez mais a Jesus» de quem lhe veio a sabedoria de fazer o bem bem feito:²¹⁶ «a criancinha mantém-se juntinho do trono do Rei e da Rainha e *ama* pelos irmãos que combatem».²¹⁷

²⁰⁶ C 36 r-36 v.

²⁰⁷ A 45 v.

²⁰⁸ R Mi nn. 30. 21.

²⁰⁹ B 3 r.

²¹⁰ R Mi n. 91.

²¹¹ S. João da Cruz, *Dict.*, 10.

²¹² J. Paulo II, *V C* n. 67.

²¹³ «Será uma grande *teóloga*?... A pequena Teresa é uma grandíssima teóloga espiritual, porque o seu olhar penetrou em Deus em tais *profundidades*, viu numa tão grande claridade o caminho que a ele conduz que pode exprimir as suas descobertas numa linguagem de uma *simplicidade* de criança. Possui em alto grau a ciência da salvação e comunicou-a com uma rara perfeição» (P. M. Eugène, *Ton amour a grandi avec moi. Un génie spirituel Thérèse de Lisieux*, Ed. du Carmel, Venasque, 1987, pp.121-122).

²¹⁴ «Teresa não é uma contemplativa, é um Apóstolo: talvez o primeiro Apóstolo dos últimos tempos, que descobre no amor *como carisma* o único *apostolado sem limites*» (M. D. Molinié, *o. c.*, p. 114).

²¹⁵ R Mi n. 91.

²¹⁶ C 22 v.

²¹⁷ B 4 r.

14. «Da tua sede partilho o ardor»

Em razão da sua consagração religiosa,²¹⁸ Teresa estava obrigada a prestar o seu serviço à Igreja, especialmente na acção missionária, dentro do estilo próprio da vida contemplativa, neste caso carmelita.²¹⁹ Ela cumpriu bem a sua parte na missão da Igreja e na sua actividade missionária,²²⁰ como pudemos observar nestas páginas, repassadas de amor apostólico.²²¹

É óbvio, como nela, de modo eminente, a graça da santidade,²²² se manifestou como singular impulso missionário.²²³ Se «a espiritualidade missionária é um caminho orientado para a santidade», se «o verdadeiro missionário é o santo», quem melhor que esta «contemplativa na pequena acção» é missionária santa, que pode ajudar a «suscitar um novo «ardor de santidade» entre os missionários e em toda a comunidade cristã?».²²⁴

«Aqui no Carmelo..., Teresa sentiu-se especialmente unida a *todas as missões e missionários da Igreja* no mundo inteiro. Sentiu-se ela mesma «missionária», presente pela força e a graça particulares do Espírito de amor a todos os lugares missionários, próxima de todos os missionários, homens e mulheres, no mundo. Ela foi proclamada pela Igreja a *padroeira das missões*, sim, ela, a pequena Teresa de Lisieux, encerrada na clausura carmelita, aparentemente separada do mundo...».²²⁵

No limiar do terceiro milénio, hora de um «novo advento missionário»,²²⁶ «alvorecer de uma época missionária»,²²⁷ quem tanto como Teresa, esta «alma de fogo»,²²⁸ esta «alma apostólica»,²²⁹ «apóstola dos apóstolos»,²³⁰ com a «arma da Caridade»,²³¹ fonte da sua «vocação missionária»,²³² «pode convidar a Igreja a um renovado empenhamento missionário?».²³³

²¹⁸ Cf. VC, n. 72.

²¹⁹ C.I.C. cân. 783.

²²⁰ Cf. AG n.2; EN n.14.

²²¹ Cf. R Mi n. 89.

²²² Cf. Or 6; C 2 v.

²²³ B 3 r.

²²⁴ Teresa confirma à perfeição a verdade teológica de que «a *universal vocação à santidade* está estritamente ligada à *universal vocação à missão*». E vice-versa, «o verdadeiro missionário é o santo» (R Mi n. 90).

²²⁵ J. Paulo II, *Discurso em Lisieux*, 2 / 6 / 1980.

²²⁶ Cf. R Mi n. 86.

²²⁷ Cf. R Mi n. 92.

²²⁸ Cf. Ct 129.

²²⁹ Ct 201.Cf. Ct 247.

²³⁰ A 56 r.

²³¹ Ct 200.

²³² Ct 221.

²³³ R Mi n. 2.

«Lembra-Te do amoroso projecto
 Que na cruz escapa do teu Coração.
 Ah, no meu, Jesus, ele está imprimido
 E da tua sede partilho o ardor
 Quanto mais me sinto queimada por tuas divinas chamas
 Mais desejosa estou de te dar almas
 Que de uma sede d'amor
 Ardo noite e dia
 Lembra-Te». ²³⁴

Como poucos, compreendeu a natureza teológica do apostolado contemplativo, ²³⁵ ao descobrir que o Amor activo – «só o Amor fazia agir os membros da Igreja» ²³⁶ – e passivo – «quando uma alma se deixa cativar... todas as almas que ama serão arrastadas atrás de si» ²³⁷ – é que move a Igreja: «no Coração da Igreja, minha Mãe, serei o Amor». ²³⁸

«As pessoas consagradas têm o dever de tornar presente, mesmo entre os não cristãos, Jesus Cristo casto, pobre, obediente, orante e missionário (...). Aquele desejo tantas vezes manifestado por Teresa de Lisieux: «amar-Te e fazer-Te amar»; o ardente desejo de S. Francisco Xavier (...). E outros testemunhos semelhantes de inumeráveis almas santas manifestam a irreprimível tensão missionária que determina e qualifica a vida consagrada». ²³⁹

A urgência da missão – «Ele quer que comece *já* a sua missão» ²⁴⁰ – não pode ofuscar a sua necessária gratuidade: «Que Ele nos faça a graça de O amar e de lhe salvar almas», ²⁴¹ nem a sua «nova encarnação» ou «inculturação». ²⁴²

«A quem foi concedido o dom de seguir mais de perto o Senhor Jesus, é óbvio que Ele possa e deva ser amado com coração indiviso, que se lhe possa dedicar a vida toda e não apenas alguns gestos, alguns momentos ou algumas actividades...». ²⁴³

A sua vida, toda ela «perdida» ²⁴⁴ e «desfolhada» para amar «o Jesus da Eucaristia... o Jesus do amor» ²⁴⁵, que pode dizer-se «um acto de caridade» – «procuro fazer que a minha vida seja um acto de

²³⁴ P 24, 25.

²³⁷ C 34 r.

²⁴⁰ Ct 213.

²⁴³ VC n. 104. Teresa, a nova Maria, perfumou o Doce Rosto de Cristo com o seu Amor (P 17, 12).

²⁴⁴ «Amar-te, Jesus, que perda fecunda» (P 17, 13).

²³⁵ Cf. Ct 169.

²³⁸ B 3 v. Cf. RP 4, 2 v.

²⁴¹ Ct 263. Cf. P 17, 5.

²³⁶ B 3 v.

²³⁹ J. Paulo II, VC n. 78.

²⁴² Cf. Ct 201.

²⁴⁵ Ct 92.

amor»²⁴⁶ – ou «um fraterno banquete espiritual de caridade amável e alegre»,²⁴⁷ enquanto vocação privilegiada,²⁴⁸ centrada no carisma eclesial do amor,²⁴⁹ é missão específica de carmelita-apóstolo,²⁵⁰ é unidade de vida desta Marta-Maria que canta «o cântico do amor»,²⁵¹ «a sua melodia de amor».²⁵²

«Jesus, para vos agradar, quero *em toda a vida*
 Desprezar as honras, a glória dos humanos
 Trabalhando por vós, imitarei Maria
 Procurando somente os vossos olhares divinos.
 Assim, salvareis as almas
 E as atraireis para mim
 Levareis muito longe as minhas chamas
 Com o facho da fé».²⁵³

De facto, Jesus, que não olha o tempo, mas ao amor – «o amor pode suprir uma longa vida»²⁵⁴ – é «o tudo unicamente amável» de Teresa.²⁵⁵

Da tua beleza a minha alma enamorou-se,
 Quero oferecer-Te os meus aromas e flores
 Ao lançá-las para Ti nas asas do vento
 Quisera inflamar os corações!...
 As pétalas das flores, afagando-Te o Rosto
 Dizem-Te que o meu coração é teu para sempre
 Da minha rosa desfolhada entendes a linguagem
 E sorris ao meu amor²⁵⁶.

15. «Amá-lo como nunca foi amado»

Ela, consciente de que «um só acto de amor nos fará conhecer melhor Jesus»,²⁵⁷ quis «amá-Lo como nunca foi amado»²⁵⁸ e passou a sua vida a fazê-lo amar.²⁵⁹ Como esta «alma pura amou mais que uma

²⁴⁶ Ct 224.

²⁴⁹ Cf. B 3 v.

²⁵² Ct 139.

²⁵⁵ Ct 109.

²⁵⁷ Ct 84.

²⁴⁷ C 28 v.

²⁵⁰ C.f Ct 198.

²⁵³ RP 4, 4 r.

²⁵⁶ P 34, 2. 3.

²⁵⁸ Ct 74.

²⁴⁸ Cf. A 2 r.

²⁵¹ Ct 220.

²⁵⁴ Ct 114.

²⁵⁹ Cf. Ct 96; Ct 221.

alma arrependida, porque amada com amor de inefável providência»,²⁶⁰ não admira que fosse preferida de Jesus, a sua flor mais amada.²⁶¹

«Tu vês a flor aberta
Ao sopro da primavera
Mas eu vejo a rosa
Do teu amor ardente.
Esta rosa purpúrea
Soube cativar-me o coração
Por mim ela é amada
Mais do que qualquer flor».²⁶²

A sua breve vida – «Vivo d’Amor»²⁶³ –, de comunhão amorosa com o Senhor,²⁶⁴ foi toda ela cooperação missionária com o seu irmão sacerdote para a salvação das almas.²⁶⁵ Estava ciente de que «é pela oração e o sacrifício que somente podemos ser úteis à Igreja»,²⁶⁶ de que «era pela cruz que Jesus lhe queria dar almas»,²⁶⁷ uma vez que é a paixão que salva o mundo.²⁶⁸

«Quando rezo pelos meus irmãos missionários e ofereço os meus sofrimentos, digo muito simplesmente: Meu Deus, dai-lhes tudo o que desejo para mim».²⁶⁹

Ante «a missão divina»²⁷⁰ desta «religiosa toda abrasada de amor»,²⁷¹ cuja «espada não é outra que o Amor»,²⁷² «não é lícito a ninguém ficar inactivo»,²⁷³ como «vara que não dá fruto» (Jo 15, 2), mas, «ir também para a vinha» (Mt 20, 4), com «as Armas na mão»,²⁷⁴ sejam elas as da vida contemplativa – «o amor e o sofrimento» –, sejam elas as de uma «espiritualidade da acção»,²⁷⁵ a saber, «a espada da palavra e os trabalhos apostólicos». ²⁷⁶ Somente, sendo o amor no

²⁶⁰ A 39 r.

²⁶¹ Cf. RP 4, 1 v, 6.

²⁶² RP 4, 1 v, 8; Cf. C 35 r.

²⁶³ P 17, 6.

²⁶⁴ Cf. Ct 245.

²⁶⁵ Cf. Ct 213. «A Padroeira de todas as missões ensinou-nos a fazer da nossa vida cristã de todos os dias um oferecimento apostólico altamente meritório e eficaz» (Pio XII, A colaboradores missionários (28/4/1952), em *Discorsi e radiomessaggi*, vol XIV (1952 - 1953) p. 124).

²⁶⁶ UC 8.7.16.

²⁶⁷ A 69 r.

²⁶⁸ Cf. Ct 213.

²⁶⁹ UC 4.8.8.

²⁷⁰ Cf. RP 3, 13 v; 16 v.

²⁷¹ Or 8.

²⁷² Or 17; Ct 183.

²⁷³ CFL n. 3.

²⁷⁴ P 48, 5.

²⁷⁵ O Concílio Vaticano II fala de «espiritualidade missionária» (AG 29), a Exortação Apostólica *Evangelii Nuntiandi* de Paulo VI fala de «o espírito da evangelização» (EN 74-80) e a Carta Encíclica *Redemptoris Missio* de João Paulo II fala de «a espiritualidade missionária» (R Mi 87-91).

²⁷⁶ Ct 193.

coração da Igreja, continuaremos a missão de Teresa, já no limiar do terceiro milénio.²⁷⁷

«Há uma só coisa a fazer durante a noite... é amar, Amar Jesus com todas as forças do nosso coração e salvar-lhe almas para que seja amado... Oh, fazer amar Jesus!...».²⁷⁸

Teresa é Teresa, na terra como no céu: «Desejarei no Céu o mesmo que na terra: amar Jesus e fazê-lo amar».²⁷⁹ Com Teresa, pois, a vocação ao amor e a missão de amar «não morreram, entraram na vida».²⁸⁰ Teresa «possui – agora e para sempre – o que esperou».²⁸¹ Realizou «o seu sonho de *ser* o Amor no Coração da Igreja».²⁸² Realizará «a sua missão de «*fazer* amar o Amor» no coração do Mundo.²⁸³

«Teresinha, ó grande Santa!
Das Missões és **Padroeira**
Nossa alma te reza e canta:
– Cobre-as com tua bandeira!».²⁸⁴
«E foi assim que Teresa
Se fez santa extraordinária:
Toda amor, toda beleza,
E alma grande **missionária!**».²⁸⁵

²⁷⁷ «Realize-se em cada uma de vós aquilo que foi o programa de vida de S. Teresa do Menino Jesus: «in corde Ecclesiae amor ero» - no coração da Igreja serei o amor» (J. Paulo II, A um grupo de Abadesas beneditinas de Itália (22 / 5 / 1980), em *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, Vol I (1978) p.131).

²⁷⁸ Ct 96.

²⁷⁹ Ct 220.

²⁸⁰ Ct 244.

²⁸¹ Ct 245.

²⁸² B 3 v.

²⁸³ Ct 221

²⁸⁴ S. Ferreira, *Luz e Trevas*, 2ª ed., Poema *Santa Teresinha*, estrofe n. 5, Edit. Missões, Cucujães, p. 153.

²⁸⁵ S. Ferreira, *o. c.*, Poema *Rosas de Amor*, estrofe n. 11, p. 85.

