

REVISTA DE ESPIRITUALIDADE

RE

PORTUGAL, Alpoim Alves
«Tudo é graça»

REIS, Manuel Fernandes
*A Santíssima Trindade
na vida de Teresa de Lisieux*

TEIXEIRA, Joaquim da Silva
*Conhecimento místico
em Dalila Pereira da Costa*

DOMINGUES, Fr. Bernardo
Bem e Mal existem – Porquê?

REVISTA DE ESPIRITUALIDADE

SUMÁRIO

ALPOIM ALVES PORTUGAL

«Tudo é graça» 163

MANUEL FERNANDES DOS REIS

A Santíssima Trindade

na vida de Teresa de Lisieux 165

JOAQUIM DA SILVA TEIXEIRA

Conhecimento místico

em Dalila Pereira da Costa 209

FR. BERNARDO DOMINGUES

Bem e Mal existem – Porquê? 235

NÚMERO 35

Julho – Setembro 2001

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

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

«TUDO É GRAÇA»

ALPOIM ALVES PORTUGAL

«Ora nós sabemos que *Deus concorre em tudo para o bem daqueles que O amam*, daqueles que, segundo o Seu desígnio, são eleitos. Porque os que de antemão conheceu, também os predestinou para serem conformes à imagem de Seu Filho, a fim de que Este fosse o Primogénito de muitos irmãos. E aos que predestinou, a estes também os chamou; e aos que chamou, a esses justificou; e àqueles que justificou também os glorificou».¹

«Minha mãezinha, já que me preparou para a minha Primeira Comunhão, prepare-me agora para morrer... Se numa destas manhãs me encontrar morta, não tenha pena: o bom Papá Deus veio simplesmente buscar-me. Sem dúvida que é uma graça receber os Sacramentos; mas quando Deus não o permite, mesmo assim está bem; *tudo é graça*».²

A Santa de Lisieux, Teresa do Menino Jesus continua a ser tema de inspiração, visto continuar a ser ela a «maior santa dos tempos modernos» (Pio XI).

Aliás, a leitura das suas obras, pois ela é uma grande doutora da Igreja, feita no contexto social e eclesial do nosso tempo e a partir da

¹ Rom 8, 28-30.

² Santa Teresa do Menino Jesus, «Últimos Conselhos e Recordações», 5 de Junho, em *Obras Completas*, Edições Carmelo, Paço de Arcos, 1996, p. 1129.

nossa própria cultura, pode ajudar-nos verdadeiramente a centrar-nos naquilo que é o essencial na nossa vida de cristãos, e na nossa vida espiritual: a abertura confiada a Deus, Pai amoroso, que nos ama e compreende; o seguimento de Jesus, nosso irmão, presente e próximo, caminho, verdade e vida; a docilidade ao Espírito Santo, que conduz a história eclesial e a nossa própria pequena história pessoal. E tudo isso na aceitação da nossa pobreza e fraqueza, com a certeza de que nada, nem ninguém nos poderá separar do amor de Deus em Jesus Cristo.³

Teresa do Menino Jesus não escreve, propriamente, a sua vida mas as *misericórdias do Senhor*, ou seja, as muitas e grandes maravilhas que o Senhor realizou nela, a acção de Deus na sua pequena vida, do princípio até ao fim da sua vida. Desta experiência teresiana podemos concluir que Deus pensou em cada um de nós desde toda a eternidade e que foi por amor que nos criou. Sobre e para cada um de nós Ele tem um plano, um projecto, um desígnio de amor que Ele próprio, através do seu Espírito e em colaboração connosco vai realizar. O único trabalho do homem, de cada um de nós, consiste em descobrir esse projecto de Deus, acolhê-lo, acertar o passo com o seu passo, seguir o seu ritmo. E não quer dispensar-nos deste trabalho, desta colaboração generosa.

Por isso, Santa Teresinha, sem deixar de insistir no esforço próprio que se deve pôr para alcançar a santidade, coloca o acento na receptividade e no abandono: pois «o Espírito vem em ajuda da nossa fraqueza».⁴ O esforço é condição necessária, mas nada mais. Deus é que salva. “*Tudo é graça*”, tudo é dom. Deus é que vem ao encontro do homem e a ele se entrega como dom.

Que esta descoberta, que pode ser fruto da leitura deste número da Revista de Espiritualidade, seja realizada por cada um dos leitores a quem chegam estas palavras sempre reconfortantes e cheias de sabedoria, como são as desta ainda novíssima Doutora da Igreja, sobretudo nestes tempos em que vivemos tão desorientados e ofuscados por tantos acontecimentos menos agradáveis e que vêm como que enegrecendo a história da nossa humanidade.

³ Rom 8, 26.

⁴ Cf. Rom 8, 35-39.

A SANTÍSSIMA TRINDADE

NA VIDA DE TERESA DE LISIEUX

MANUEL FERNANDES DOS REIS

– «Ó Trindade! Vós sois Prisioneira
Do meu Amor!» (P 17, 2).

– «O meu Céu, encontrei-o na Trindade Santíssima
Que habita no meu coração, prisioneira de amor» (P 32, 5).

«Deus realiza a sua auto-comunicação como manifestação da sua realidade eterna e como integração do homem ao seu próprio conhecimento e amor. Deus dá-se como é: na plenitude de vida originária (Pai), na relação expressiva de seu ser como Palavra e Sentido (Filho) e na relação de gratuidade devolutiva entre ambos (Espírito Santo)... A Trindade prolonga a sua própria vida nos homens pela encarnação e pela graça.»¹

A glória de Deus revelou-se na Encarnação do Verbo de Deus: «E nós contemplamos a sua glória (Jo 1, 14). Jesus, o Verbo encarnado, é o «Evangelho da glória» de Deus (2 Co 3, 4). A cristologia do N. T. descobriu a glorificação da Santíssima Trindade no mistério da Encarnação do Filho Unigénito do Pai.² Na «missão trinitária» da Encarnação apenas o *Filho* se fez homem, enviado pelo *Pai*, na força do *Espírito*

¹ Olegario González de Cardedal, *La entraña del cristianismo*, Secretariado Trinitário, Salamanca, 1997, p. 8.

² Cf. Fil 2, 5-8; Hb 10, 5-7; 1 Jo 4, 2; 1 Tm 3, 16. Cf. J. Monteiro, «A Encarnação, glorificação da Santíssima Trindade», em *Bíblica*, série científica n. 8, Ano VIII, Novembro de 1999, pp. 9-11.

Santo (Lc 1, 35). Os sacramentos são prolongamento da santa humanidade do Verbo encarnado.³ «Os sacramentos, como “sinais sagrados”, estão ordenados à santificação dos homens, à edificação da Igreja e, enfim, para *dar glória a Deus*».⁴ No dizer do místico poeta S. João da Cruz, toda a glória da Santíssima Trindade resplandece quer na Encarnação – «Na qual *a Trindade / de carne ao Verbo vestia; / e embora três façam a obra, / no uno se fazia; / e ficou o Verbo encarnado / no ventre de Maria*»⁵ – quer na Eucaristia: «*Aquela eterna fonte está escondida (...). Esta eterna fonte está escondida / neste vivo pão para nos dar vida*».⁶ Para Teresa de Lisieux, a Encarnação e a Eucaristia são, ao mesmo tempo, «acontecimentos cristológicos» e «acontecimentos trinitários». A Eucaristia, foi, para S. Ireneu, no século II, a verdadeira maneira de identificar a ortodoxia do mistério de Cristo e do mistério da Trindade. De facto, na Encarnação e na Eucaristia manifesta-se a grandeza do amor da Trindade por nós.⁷

«Embora a encarnação tenha sido obra das três pessoas divinas, a pessoa do Filho foi a única que Se fez carne, a única que assumiu a carne como sua propriedade. Ele é, portanto, a única que doa a sua própria presença de carne. *Tanto no caso da Eucaristia, como da encarnação, devemos reconhecer a intervenção das três pessoas divinas.* Contudo, a acção própria do Filho tem a particularidade da entrega da sua carne. A presença pessoal, comunicada no banquete eucarístico, é, portanto, presença do Filho incarnado (...). Como é natural, *no mistério eucarístico a Trindade não perde nada da sua unidade.* O facto de a presença eucarística ser exclusiva do Filho não anula, de modo algum, a perfeita união entre o Filho e o Pai, união que se desenvolve e se afirma no próprio dom da Eucaristia. *A Trindade mantém-se actuante em todos os aspectos do mistério, mas de maneira a valorizar a presença da pessoa de Cristo na sua carne, presença que tem um carácter muito específico*».⁸

Teresa de Lisieux, cuja vida foi toda ela «um acto de perfeito amor» à Santíssima Trindade, pode ajudar-nos a contemplar com um

³ S. Tomás, *Summa Theologiae*, III, q. 80. a. 5.

⁴ SC 59.

⁵ S. João da Cruz, R 8, 273-278.

⁶ S. João da Cruz. P 4, 1. 9.

⁷ A. Pinho, «A Eucaristia continuidade da encarnação do Filho de Deus», em *Bíblica*, série científica n. 8, Ano VIII, Novembro de 1999, pp. 188-189.

⁸ Comissão Teológico-Histórica do Grande Jubileu do Ano 2000, *Eucaristia sacramento de vida nova*, Ed. Paulinas, Lisboa, 1999, pp. 76-77.

olhar sempre novo o mistério da Trindade, da Encarnação e da Eucaristia, a graça de Deus que salva a humanidade.

«O Jubileu do ano 2000, ao mesmo tempo que introduz os cristãos no terceiro milénio da sua história, fá-los contemplar com um olhar sempre novo o mistério da encarnação de Deus. Em Jesus de Nazaré, Deus fez-Se homem **para revelar o mistério trinitário do seu amor** e salvar a humanidade».⁹

Se abrirmos o *Archivum Bibliographicum Carmeli Teresiani*, do *Teresianum* de Roma, do ano de 1999, e consultarmos, por exemplo, a abundante bibliografia sobre S. Teresa do Menino Jesus e da Santa Face, em língua italiana, na secção sobre o Mistério de Deus (pp. 207-329), observamos que não há quase nenhum estudo referente a Teresa de Lisieux e o mistério da Santíssima Trindade, a não ser com carácter de divulgação.¹⁰ O mesmo se pode constatar se consultarmos o mesmo *Archivum* na sua bibliografia em língua espanhola (pp. 331-389). Se abrirmos também o *Diccionario de Santa Teresa de Lisieux*, da Editorial Monte Carmelo de Burgos, verificaremos como os responsáveis do projecto ao chegarem à voz «Trinidad» (p. 664) remetem para a voz «Dios» (pp. 196-199) que, por sua vez, manda ver a voz «Jesús» (pp. 344-347), a única onde se faz um breve aceno à Trindade. Porquê esta carência? Parece-nos que se deve a uma leitura *reductora* de Teresa de Lisieux, até agora predominantemente centrada na «infância espiritual». Uma leitura *integral* da sua experiência, pensamento e mensagem justifica de sobra um estudo da sua «teologia existencial», da sua «vida teologal» como «mística trinitária». Foi o que fez J. F. Six, é o que pretendemos fazer nós agora a seguir.

Creemos que no mínimo da insignificância aparente da vida de Santa de Teresa de Lisieux se deu o máximo de revelação trinitária. É o que pretendemos evidenciar com este texto sobre *Teresa de Lisieux e a Santíssima Trindade*, no qual traçaremos cronologicamente as estações da sua «via Trinitatis», e não um pequeno tratado especulativo sobre a Trindade, como Deus Uno e Trino, mas, a Boa Nova de que o Amor Misericordioso do Pai nos enviou a Graça de Jesus Cristo, seu Filho, e

⁹ Documento preparatório para o 47º Congresso Eucarístico Internacional (18-25 de Junho de 2000), Roma, em *L'Osservatore Romano*, 05 / 06 / 1999, p. 5.

¹⁰ Girolamo di S. Teresina, «Centenario della morte di S. Teresa di Gesù Bambino. – O mio Dio, Trinità beata» em *Il Messaggero* 6, Giugno 1995, pp. 21-29 (I-VIII).

a Comunhão do Espírito Santo. «Qual é o coração da espiritualidade de Teresa»? perguntava-se J. F. Six. E respondia: «A Santíssima Trindade é, na verdade, o coração da mística teresiana».¹¹

A Ir. Genoveva recorda um objecto misterioso da sua infância – o caleidoscópio –, com o qual jogava e brincava com sua irmã Teresa. Tal objecto, diz Teresa, «causava a sua admiração», de tal modo que se interrogava sobre a causa de «tão encantador fenómeno». Depois de um «exame sério» deparou com os fragmentos de papel e lã. Continuando a sua «pesquisa», «descobriu os três espelhos». Tinha encontrado, diz ela, «a chave do *problema*». Os «três espelhos» eram para ela «a imagem do grande *mistério*» da Santíssima Trindade.

«Falava-me ela numa ocasião dum jogo muito conhecido, *conta a Ir. Genoveva*, com que brincávamos na nossa infância. Era um *caleidoscópio*, espécie de óculo, em cuja extremidade se viam lindos desenhos de diversas cores; andando à volta com o instrumento, estes desenhos variam até ao infinito. «Este objecto, diz Teresa, *causava a minha admiração*. Perguntava-me a mim mesma o que poderia produzir tão encantador fenómeno, até que um dia, depois de um exame sério, vi que eram simplesmente pedacinhos de papel e de lã aqui e ali, e cortados de qualquer maneira. Continuei as minhas pesquisas e descobri *três espelhos no interior do tubo*. Tinha a chave do problema. Foi isto para mim *a imagem dum grande mistério*. Enquanto as nossas acções, mesmo as mais pequenas, saem da **fogueira do amor, a Santíssima Trindade**, figurada pelos espelhos convergentes, dá-lhes um reflexo e uma beleza admiráveis. Sim, enquanto que o amor está no nosso coração, enquanto não nos afastamos do seu centro, tudo está bem e, como diz S. João da Cruz: «O amor sabe tirar proveito de tudo, do bem e do mal que encontra em mim e transformar em si todas as coisas». O bom Deus, olhando-nos pelo pequeno óculo, quer dizer, através de Si mesmo, encontra as nossas miseráveis palhas e as nossas acções mais insignificantes sempre belas».¹²

Na verdade, a Trindade, no seu infinito Amor Misericordioso – «é próprio do amor baixar-se» (A 2 v) –, «olha-nos pelo pequeno

¹¹ J. F. Six, «El corazón de la mística teresiana», em *Teresa de Lisieux. Profeta de Dios, Doctora de la Iglesia*, em Actas del Congreso Internacional (Salamanca, 30 de noviembre – 4 de diciembre de 1998), Salamanca, 1999, pp. 263-283.

¹² CSG, 70.

óculo», pelos «três espelhos» da Encarnação, da Cruz e da Eucaristia para «dar beleza à nossas pequenas acções» e nos «transformar em Si». «A Trindade prolonga a sua própria vida nos homens pela encarnação e pela graça. Trindade, encarnação e graça constituem o miolo do cristianismo», afirma o teólogo Olegario de Cardedal. Teresa de Lisieux confirma-o ao recordar, aos seus vinte e dois anos, «o dia inesquecível de Natal» de 1886 como sendo, para dizer com palavras de outro místico trinitário, o dia no qual «a Trindade de carne ao Verbo vestia».¹³ «Nessa noite luminosa que faz as delícias da Santíssima Trindade» (Trindade), «nessa *noite* em que Ele se fez *fraco* e sofreu por meu amor» (Encarnação), diz ela, «recebi a graça de sair da infância, a graça da minha completa conversão» (graça). Teresa de Lisieux é uma grande mística que tem o sentido do «Verbo feito criança».

«Não sei como acalentava o doce pensamento de entrar para o Carmelo, estando ainda nas *fraldas* da *infância*!... Foi preciso Deus fazer um pequeno milagre para me fazer *crescer* num instante, e esse milagre fê-lo no dia inesquecível de Natal. Nessa *noite* luminosa que esclarece **as delícias da Santíssima Trindade**, Jesus, o doce *pequeno* Menino de uma hora, mudou a noite da minha alma em torrentes de luz...».¹⁴

De facto, a Trindade actualizou na Eucaristia a Encarnação do Verbo na alma de Teresa: «Na missa da meia-noite, em que tivera a felicidade de receber o Deus *forte e poderoso*». O «Autor da graça» «fez um pequeno milagre para a fazer crescer num instante»: «Jesus, o doce *pequeno* Menino de uma hora, mudou a noite da minha alma em torrentes de luz», «tornou-a *forte* e corajosa, revestiu-a com as suas armas».

Mais tarde, Teresa falou do seu caminho e precisou em que consistia: «O bom Deus continua a dirigir-me pelo mesmo *caminho*» (Ct 176). «Já que vemos o *caminho* corramos juntas» (Ct 197). «O meu caminho é inteiramente de confiança e de amor» (Ct 226). «Sigo o *caminho* que Ele me prepara» (Ct 247). Qual é este caminho a que se refere Teresa? «O *caminho* da confiança simples e amorosa» (Ct 261). O «pequeno *caminho* inteiramente novo» – o «caminho do Amor» (A 84 v) – é *universal* e *moderno* (C 2 v). Jesus disse: «Eu sou o caminho»

¹³ S. João da Cruz, Rom 8, 273-274.

¹⁴ A 44 v - 45 v.

(Jo 14, 6). O caminho inclui o princípio (a origem), o meio (o percurso) e o *fim* (o termo, a meta, o objectivo); a união de amor com a *Santíssima Trindade*: «o Eterno Fogo da Trindade Bem-aventurada» (B 5 v); «o Fogo divino da Santíssima Trindade» (B 5 r). O caminho de Teresa de Lisieux é, pois, um caminho de «configuração com Jesus», que recupera o sentido de Cristo.

«Ainda que Teresa não apresente um verdadeiro e próprio corpo doutrinal, contudo *particulares fulgores de doutrina* derivam dos seus escritos que, como por um carisma do Espírito Santo, captam o centro mesmo da mensagem da revelação numa visão original e inédita, apresentando um ensinamento qualitativamente eminente.

O núcleo da sua mensagem, com efeito, é o próprio mistério de Deus Amor, de Deus Trindade, infinitamente perfeito em Si mesmo. Se a genuína experiência espiritual cristã deve coincidir com as verdades reveladas, nas quais Deus Se comunica a Si mesmo e dá a conhecer o mistério da Sua vontade (D V 2), é necessário afirmar que Teresa fez experiência da revelação divina, chegando a contemplar as realidades fundamentais da nossa fé, unidas no mistério da vida trinitária». ¹⁵

Teresa de Lisieux, porque fez a experiência da revelação de Deus como Amor Misericordioso das três Pessoas divinas, é «uma grande mística trinitária». ¹⁶ A sua «mística trinitária» fundamenta-se principalmente em S. João, o teólogo trinitário do N. T., ¹⁷ e em S. João da Cruz, o místico e poeta da Trindade. A 2 de Janeiro de 1894, na Recriação Piedosa *A Missão de Joana d'Arc*, faz dizer à pastora de Domrémy que quer «ficar sempre pequenina e humilde», «a fim de se assemelhar a Jesus e que Ele faça em mim a sua morada». A finalidade não é ser pequena para ser pequena, pois não está a falar da infância espiritual, pois só em 1895 é que Teresa descobriu a sua fórmula definitiva – «ficar pequena, ficar pequenina» – mas a santidade, a

¹⁵ J. P. Paulo II, Carta Apostólica de sua Santidade João Paulo II, «Divini Amoris Scientia», n. 8.

¹⁶ «Muitos perderam-se no caminho da pretensa «infância espiritual» e passaram de lado o essencial: a inhabitação trinitária, que é a verdadeira chave da experiência mística de Teresa e o próprio coração da sua mensagem espiritual» (Six, p. 234). Cf. Six, *Combat*, p. 422-424. 426.

¹⁷ «A comunhão entre a Trindade e o homem é, podemos dizer, como o núcleo da mensagem joanina (...). É num contexto de inhabitação trinitária que convém compreender as advertências feitas por Jesus aos apóstolos para que permaneçam nele e no seu amor (Jo 15, 4. 9)» (R. Moretti, «Inhabitation», *Dictionnaire de spiritualité*).

comunhão com Deus por meio da inabituação trinitária. O próprio Deus vem estabelecer a sua morada na alma. Como Jesus convidou Zaquê a descer depressa ao profundo do seu coração, para Lhe dar hospitalidade, pois tinha de ficar em sua casa» (Lc 19, 1-10), também Teresa convida sua irmã Celina a fazer outro tanto: «Devemos descer para poder servir de *morada* a Jesus» (Ct 137). Eis como a pequenez, isto é, um coração vazio de si mesmo – «uma tenda vazia» – se torna acolhimento e recebimento de Jesus. Em carta a Celina, dizia-Lhe que Jesus «gosta de a ver no deserto, sem outra ocupação além de amar sem mesmo *sentir* que *ama*» (Ct 157). O deserto, a pequenez, o sofrimento servem apenas para poder oferecer a Jesus uma «morada». É sempre até aqui questão de «alojar» Jesus. Mas quando passa Teresa à dimensão trinitária? A nível de experiência, não o sabemos exactamente; a nível de expressão, remontamos à carta de 7 / 7 / 1894 a Celina, na qual Teresa, apoiada na promessa de Jesus (Jo14, 23), refere, pela primeira vez, que «*Deus, a Trindade* inteira nos vê, que está em nós e se compraz em nos *considerar*» (Ct 165).

«Que chamamento o do nosso Esposo!... O quê! já não ousamos sequer *olhar-nos* de tal maneira pensávamos estar sem brilho e sem enfeites e Jesus chama-nos, Ele quer *considerar-nos* à vontade, mas não está só, com Ele as outras duas pessoas da Santíssima Trindade vêm tomar posse da nossa alma... Mas também que felicidade pensar que *Deus, a Trindade* inteira nos vê, que está em nós e se compraz em nos *considerar*.¹⁸

Na contemplação do mistério trinitário, que mora em nós, realça a dimensão cristológica da graça da inabituação trinitária. Para que haja inabituação da Trindade em nós, é preciso «guardar a palavra de Jesus», que é Ele mesmo... Ele Jesus, o Verbo, a Palavra de Deus». A «*Palavra* que devemos guardar» confere sentido cristológico à inabituação, pois, equivale a «guardamos Jesus nos nossos corações». É por meio de Jesus que participamos no mistério trinitário: «Que felicidade pensar que *Deus, a Trindade* inteira nos vê, que está em nós e se compraz em nos *considerar*». Todavia, não esquece a dimensão pneumatológica de inabituação divina na alma, fundamento e plenitude

¹⁸ Ct 165. «Se a Trindade é o subsolo de onde dimana a *Água viva*, o Jesus do Evangelho e o seu coração é o lugar onde a *Fonte* se manifesta» (C. de Meester, «El genio espiritual de Teresa de Lisieux», em *Teresa de Lisieux. Profeta de Dios, Doctora de la Iglesia*, Salamanca 1999, p. 350).

da salvação cristã e da nossa deificação,¹⁹ nem ainda a sua dimensão antropológica, a capacidade trinitária da pessoa humana.

«“Nós não sabemos pedir como convém, mas o próprio Espírito pede a Deus por nós com gemidos que não se podem exprimir” (S. Paulo). Não temos pois mais nada a fazer senão entregar a nossa alma, *abandoná-la* ao nosso grande Deus. Que importa então que ela não tenha qualidades que brilham no exterior se no seu interior brilha o Rei dos Reis com toda a sua glória! Que *grande tem de ser uma alma para conter um Deus!*... ».²⁰

Inhabitação trinitária-cristológica – «fazer dos corações seus *tronos*» – e deificação antropológica – «fazer dos pecadores seus amigos, seus íntimos e seus *semelhantes*» – são o núcleo da salvação cristã, realizada pela «loucura» do amor misericordioso de Jesus.

«Sim era *loucura* procurar os pobres coraçõezitos dos mortais para deles fazer seus *tronos*, Ele o Rei de Glória que está sentado sobre os querubins... Ele a quem nem os céus podem conter... Estava *louco* o nosso Bem-amado ao vir à terra procurar pecadores para deles fazer os seus amigos, os seus íntimos, os seus *semelhantes*, Ele que **era perfeitamente feliz com as duas pessoas adoráveis da Trindade!**...».²¹

Teresa volta a falar deste «personalismo trinitário» na sua «Carta-Convite para as núpcias da irmã Teresa do Menino Jesus e da Santa Face», núpcias que ocorreram no dia 8 de Setembro de 1890, na montanha do Carmelo. «Jesus o Verbo de Deus, segunda Pessoa da Adorável Trindade» (Trindade) que, pela actuação do Espírito Santo se fez Homem e Filho de Maria (Encarnação), casa-se, na profissão religiosa, com Teresa, que, aqui e agora, «não fala do *momento da união*, porque as palavras não podem exprimir este mistério incompreensível que só no Céu nos será revelado». Contudo, é como uma «encarnação da

¹⁹ «Nas quartas Moradas começa a segunda fase, que é propriamente a grande aventura da divinização do homem, até ao cume da santidade nas sétimas Moradas. Na perspectiva de Teresa, a divinização aparece principalmente como dilatação e transformação do coração humano em Cristo pela acção do Espírito Santo». (F. M. Léthel, «“Demeurez en moi, comme moi en vous» (Jn 15, 4). L'intériorité chrétienne selon Catherine de Sienne et Thérèse d'Avila», em *Théologie de l'Amour de Jésus*, Éditions du Carmel, Venasque, 1996, pp. 97.99. 102).

²⁰ Ct 165. Sobre o tema da inhabitação trinitária na alma em graça (Cf. Mariacher M. Noemi, «L'inabitazione divina nell'esperienza mistica del Carmelo – II. Dimensione pasquale dell'esperienza della inabitazione trinitária», em *Rivista di Vita Spirituale* 51 (1997), pp. 340-346).

²¹ Ct 169.

Trindade», que faz de Teresa, parafraseando Isabel da Trindade, «uma Trindade de acréscimo», «o templo vivo da adorável Trindade»: ²² «Sei apenas que neste momento a Trindade descera à alma da minha querida Celina, e *possuí-la-á totalmente*, dando-lhe um esplendor e uma inocência *superior* à do Baptismo» (Ct 182).

«O Deus Todo-Poderoso, Criador do Céu e da terra, Soberano Dominador do mundo e a gloriosíssima Virgem Maria, Rainha da Corte celeste, têm o gosto de vos anunciar o casamento do seu augusto Filho, Jesus, Rei dos reis e Senhor dos senhores, com a Menina Teresa Martin, agora Dama e Princesa dos reinos trazidos em dote pelo seu divino Esposo, a saber: a Infância de Jesus e a sua Paixão, sendo seus títulos de nobreza: do Menino Jesus e da Santa Face...». ²³

A salvação cristã, enquanto deificação do ser humano, pressupõe, segundo Teresa, a inabituação trinitária, recebida no baptismo e actualizada na profissão religiosa como uma «tomada de posse» da vida por parte da Trindade.

«Precedendo imediatamente a **Adorável Trindade**, a Virgem Maria avançará trazendo as vestes reais da Esposa, sua amada filha (...). Não falarei do *próprio momento* da união, porque as palavras não podem exprimir este mistério incompreensível que só no Céu nos será revelado... Sei apenas que neste momento **a Trindade descera** à alma da minha querida Celina, e *possuí-la-á totalmente*, dando-lhe um esplendor e uma inocência *superior* à do Baptismo». ²⁴

Além disso, a nossa deificação, enquanto plenitude da nossa vocação à glória, que é a nossa salvação, será a participação definitiva na vida da Santíssima Trindade. A divinização do homem é a comunhão com Deus. O «personalismo trinitário» de Teresa não se restringe ao *ontem* do baptismo e ao *hoje* da profissão religiosa, mas abre-se ao *amanhã* da eternidade.

«AMANHÃ, DIA DA ETERNIDADE, erguerei o Elmo... A minha Bem-amada verá o fulgor da minha Face Adorável... Ouvirá o Nome Novo que lhe reservo... Receberá por sua Grande recompensa a **TRINDADE BEM-AVENTURADA!**». ²⁵

²² A 48 v.

²³ A 77 v.

²⁴ Ct 182.

²⁵ Ct 183.

Pondo em verso as palavras de Jesus aquando do seu discurso da Ceia no Evangelho de S. João, Teresa apoia-se na promessa de Jesus sobre a visitação (“viremos”) e a inhabitação (“faremos nele morada”) da Trindade naquele que faz a vontade de Deus (P 17, 1). Teresa deseja ardentemente que a Trindade a invada, o que é possível porque Jesus o prometeu; não há que ser puramente passivos, mas «fazer» a vontade de Deus, isto é, amá-Lo com actos. É preciso, dizia Teresa a Leónia, «ganhar Jesus pelo Coração» (Ct 191), como lhe ensinara o P. Pichon. É preciso, ensina ela ao P. Bellière, «ganhar Deus pelo coração» (Ct 258), como fez, por exemplo, Maria Madalena (Ct 247). Só o amor pode ganhar, prender, tornar cativa e «prisioneira» a Trindade do nosso coração.

Como vimos, a 7 / 7 / 1894, Teresa falou em prosa, numa carta a Celina, da inhabitação da Santíssima Trindade na alma em graça, isto é, da morada da Trindade na alma em graça, conforme a promessa de Jesus (Jo 14, 23): «Jesus tinha-o prometido outrora quando estava prestes a subir para o seu e nosso Pai; Ele dizia com uma ternura inefável: «Se alguém *Me ama, guardará* a minha *palavra* e Nós viremos a ele e faremos nele *a nossa morada*» (Ct 165). Por um lado, a promessa de Jesus segundo o Evangelho de S. João; por outro lado, um olhar sobre o próprio Jesus, acompanhado pelas outras duas divinas Pessoas: «Não está só, com Ele as *outras duas pessoas da Santíssima Trindade* vêm tomar posse da nossa alma» (Ct 165). A seguir, o desejo do próprio Deus vir habitar uma alma, na condição dela ser uma «*tenda VAZIA*». As provações surgirão para esvaziar a alma dela mesma; é preciso «abandonar-se»: «Não temos pois mais nada a fazer senão entregar a nossa alma, *abandoná-la* ao nosso grande Deus». Teresa já tinha citado Jo 14, 23 e falado deste abandono a Jesus, um ano antes, a 6 / 7 / 1893, em carta a Celina.

«Se alguém Me ama, guardará a minha palavra (isto é, fará a minha vontade) e meu Pai o amará, e viremos a ele e faremos nele a nossa morada» (Ct 142). Amar, explica Teresa a Celina, não são belos sentimentos, mas «fazer» a vontade de Deus. É o amor traduzido em obras: «Guardar a *palavra* de Jesus, eis a única condição para a nossa felicidade, a prova do nosso amor por Ele». Jesus promete que a Trindade virá fazer do coração do homem a sua morada: «Não está só, com Ele as *outras duas pessoas da Santíssima Trindade* vêm tomar posse da nossa alma» (Ct 165).

Aceitar o tempo de não consolação pessoal é prova de verdadeiro amor: «Muitos servem a Jesus quando Ele os consola, mas poucos

consentem em fazer companhia a Jesus quando dorme sobre as ondas ou quando sofre no jardim da agonia!... Quem querará servir a Jesus só por Ele?... Ah! seremos nós».

Contempla tanto a «grandeza de Deus» a quem se abandona, quanto a *grandeza* do coração humano, capaz de conter um Deus, de sofrer para roubar o coração do Amado: «Que grande tem de ser uma alma para conter um Deus!... e se a alma de uma criança de um dia é para Ele um Paraíso de delícias, o que não serão as nossas almas que lutaram, sofreram para arrebataram o coração do Bem-amado?» (Ct 165). É o grito extraordinário de Teresa: a grandeza da Trindade, de Deus Amor, e a grandeza do coração do homem: «*elevado* pela religião e capaz de amar, de *amar com um amor quase infinito*» (Ct 166). Teresa quer fazer do seu coração a morada de Deus, o seu Paraíso. O Céu encerra-o Teresa dentro do coração humano. Logo, cada homem pode receber no seu coração o Amor Trinitário. Teresa quer dar espaço no seu coração à Trindade para que ela se instale numa tenda vazia e possa encontrar dentro «*um* paraíso de delícias»: «A mais pequena alma que me ama / converte-se para mim *no Paraíso*» (RP 2, 6 v). Já não *um* Paraíso mas *o* Paraíso. Para Deus, o Paraíso encontra-se num coração que ama e não noutras esferas. A Trindade mora não nos espaços infinitos, mas quer morar no nosso coração. Na opinião de Teresa, o Paraíso é para a Trindade o coração daqueles que a amam: «A Trindade é Prisioneira do seu Amor». ²⁶ É preciso, pois, fazer do nosso coração amante «um Paraíso de delícias» para «a Trindade toda inteira». Jesus vem, e com Ele o Pai e o Espírito Santo, para «divinizar» os corações: «Farei deles outro *deuses* / pois a minha vida ali lhes dou» (RP 2, 21). Teresa descobriu, no Verão de 1894, o seu «caminho»: o seu «coração», que se esvazia de si mesmo e que ama, e permite à Trindade morar nele, como seu Paraíso. Temos que dizer «sim» ao desejo da Trindade que quer morar no nosso limitado coração humano e sermos, como diz Teresa, «o templo vivo da adorável Trindade» (A 48 v).

²⁶ Para Teresa, o «Jesus da Eucaristia» é o «Prisioneiro de amor» (P 19, 1). Cristo é o «Divino Prisioneiro de Amor» (Ct 189; Ct 201). Teresa recebeu de Celina para a sua Primeira Comunhão uma imagem com a poesia *A Florzinha do Divino Prisioneiro*, onde reaparece o tema de Jesus prisioneiro do tabernáculo: «Ah! meu soberano Mestre, no fundo do tabernáculo / Desde há 1 800 anos, prisioneiro por amor». Com a fórmula «a Trindade Prisioneira do seu amor», Teresa refere o mistério da inabituação da Santíssima Trindade na sua alma, segundo a palavra-promessa de Jesus (Jo 14, 23). Quando Teresa comunga a Jesus, comunga a Santíssima Trindade: «O meu Céu, encontrei-o na Trindade Santíssima / Que habita no meu coração, prisioneira de amor» (P 32, 5).

A 2 de Janeiro, Teresa tem 22 anos. Se em 1894, aos 21 anos, nos seus «desejos infinitos», suspirava para que toda a Trindade viesse fazer nela a sua «morada»,²⁷ agora, em 1895, com 22 anos, adquire a certeza de que a Trindade fez em si a sua morada. A 2 / 1895, compôs o poema «Viver de Amor» (P 17), onde cita novamente a Jo 14, 23-27 e retoma a temática da carta de 7 / 7 / 1894 a Celina. A primeira estrofe expõe a palavra e a promessa trinitária de Jesus.

«Na tarde de Amor, falando sem parábola
 Jesus dizia: «Se alguém quiser amar-Me
 «Por toda a sua vida, guarde a minha Palavra
 «O meu Pai e Eu viremos visitá-lo.
 «E do seu coração fazendo a nossa morada
 «Unido a ele, amá-lo-emos sempre!...
 «Cheio de paz, queremos que ele permaneça
 «No nosso Amor!...

Viver de Amor, é guardar-Te a Ti mesmo
 Verbo incriado, Palavra do meu Deus,
 Ah! Tu sabe-lo, Divino Jesus, eu amo-Te
 O Espírito de Amor abrasa-me com o seu fogo
 Amando-Te eu atraio o Pai
 O meu pobre coração guarda-O para sempre.
 Ó Trindade! Vós sois Prisioneira
 Do meu Amor!...» (P 17, 1-2).

A segunda estrofe expõe a dinâmica trinitária. O Pai chama ao mistério da comunhão trinitária inserindo-nos em Cristo pelo dom do Espírito. O amor de Teresa a Jesus passa pelo Espírito de Amor – «Ah! Tu sabe-lo, Divino Jesus, eu amo-Te / O Espírito de Amor abrasa-me com o seu fogo». Possuída pelo Espírito de Amor, e amando Jesus, atrai o Pai: «É amando-Te que atraio o Pai». E Teresa torna-se não só a morada do Pai – «o meu pobre coração guarda-O para sempre» –, mas também da Trindade, que vem sobre ela, conforme a palavra de Jesus em S. João: «e viremos a ele e faremos nele a nossa morada». Teresa exclama: «Ó Trindade! Vós sois Prisioneira / Do meu Amor!...». A Trindade, na experiência mística de Teresa, aparece como «Prisioneira

²⁷ «O ponto essencial é que Teresa, chegada a este momento, deseja como uma verdadeira apaixonada, mais que tudo no mundo, que Deus, Amor Trinitário, venha a ela, habite nela» (Six, Combat p. 216).

do seu amor» (P 17, 2). A Trindade vive prisioneira do nosso coração, porque, no dizer de Teresa, tem sede de amor.

«Tu, o Deus grande, que todo o Céu adora
Vives em mim, Prisioneiro noite e dia
E a tua doce voz a toda a hora me chama
E me repete: «Tenho sede... tenho sede de Amor!...» (P 31, 5).

As outras estrofes da P 17 enumeram os actos necessários para cumprir a condição posta por Jesus, para que a Trindade venha fazer do nosso coração a sua «morada». Eis a prática quotidiana de Teresa: «esconder-se» (3); aceitar a cruz e as provações (4); viver a gratuidade (5); vencer os medos e os escrúpulos (6); aceitar a sua fraqueza (7); viver a caridade fraterna: «semeando a paz, a alegria nos corações»(8); viver em fé: «deixar dormir Jesus, aceitar que Ele se cale e se faça ausente (9); rezar pelos sacerdotes (10); rezar para alcançar o perdão para os pecadores (11); embalsamar Jesus com o perfume do amor, amá-lo com a loucura do amor, como Maria Madalena (12); tudo dar em pura perda, porque morrer de amor é uma perda fecunda, na vida quotidiana, e no fim da vida (13). No fim do poema, aspira pela visão beatífica que tornará a alma «semelhante a Deus, porque o verá como Ele é» (1 Jo 3, 2). O seu desejo é ser então totalmente abrasada pelo amor de Deus. Aproveitou da brevidade da vida terrena para amar e fazer do seu coração um «Paraíso» para Deus. A loucura do seu desejo é agora, ao ver o seu exílio terminar, passar da face escondida ao Face a Face, do pobre amor de cada dia ao Braseiro do Amor, da Trindade da fé à Trindade da glória.

«Morrer de Amor, eis a minha esperança
Quando vir quebrarem-se os meus laços
O Meu Deus será a minha grande Recompensa
Não anseio possuir outros bens.
Quero ser abrasada pelo seu amor
Quero vê-Lo, unir-me a Ele para sempre
Eis o meu Céu... eis o meu destino:
Viver de Amor!!!.....» (P 17, 15).

Para que a Trindade faça do nosso coração a sua morada é necessário a semelhança, a presença e o abandono do Céu da nossa alma. O seu Céu, ou seja, a sua felicidade na terra, é a inabituação trinitária na sua alma, a qual justifica o seu «Viver de Amor». Amar é a imensa «felicidade» do Céu, mas também a «dependência» em relação ao Amado.

«O meu Céu é sentir em mim a semelhança
Do Deus que me criou com o seu Sopro Poderoso
O meu Céu é ficar sempre na sua presença
Chamar-Lhe meu Pai e ser sua filha
Nos seus braços Divinos, não receio a tempestade
O total abandono é a minha única lei.
Dormitar no seu Coração, bem junto do seu Rosto
Eis o meu Céu!...

*O meu Céu, encontrei-o na Trindade Santíssima
Que habita no meu coração, prisioneira de amor*
Aí, contemplando o meu Deus, repito-Lhe sem receio
Que o quero servir e amar para sempre.
O meu Céu é sorrir a este Deus que adoro
Quando Ele quer esconder-Se para me provar a fé
Sofrer enquanto espero que Ele me olhe de novo
Eis o meu Céu!...» (P 32, 4-5).²⁸

A 9 / 6 / 1895, «compôs a fórmula» da oração trinitária «Ó meu Deus! Trindade bem-aventurada!», diz ela, como «Oferecimento de mim mesma ao Amor» e não à Justiça Divina (Or 6). O termo «Amor Misericordioso» aparece aqui pela primeira vez e é aplicado a Deus (Ct 197). Teresa começa a sua oração pela invocação: «Ó meu Deus! Trindade Bem-aventurada!». «A expressão “ó meu Deus” refere-se a toda a Trindade». O Deus de Teresa de Lisieux, o Deus do «Amor Misericordioso», é a «Trindade Bem-aventurada».²⁹ Teresa ofereceu-se a Jesus na Trindade, no fogo do Espírito, como resposta ao Amor do Pai que nos deu o seu Filho único.

A Trindade à qual no Espírito Teresa se oferece é a «Trindade *Bem-aventurada*» (repete-o duas vezes no seu oferecimento), não a «Santíssima Trindade» nem a «Trindade *adorável*» de Isabel da Trindade.³⁰ Teresa,

²⁸ «Como ela é uma grande amante, sabe que o amor torna dependente do objecto amado. O Deus que ela contempla, é a Trindade, ser de relação» (Six, p. 233).

²⁹ «Ó meu Deus! Trindade Bem-aventurada»: são as primeiríssimas palavras do seu texto de oferecimento, e reencontramos aqui juntamente, desde o começo desta intensa oração, o que descobrimos na carta a Celina de 7 / 7 / 1894 e no poema Viver de Amor: a invasão de Teresa, no seu coração e no seu espírito, pela Trindade, a consciência intensa que tem dela.» (Six, p. 241).

³⁰ Isabel da Trindade dirigir-se-á, oito anos depois de Teresa de Lisieux, a 21 de Novembro de 1904, numa oração de oferecimento de si mesma, à Trindade adorável: «Ó meu Deus, Trindade que eu adoro» (NI 15). Isabel contempla a «adorável Trindade», que é aos seus olhos objecto de reverência extrema.

que contempla na Trindade a sua «felicidade», que advém da relação de amor entre as «divinas pessoas» – «Ele que era perfeitamente *feliz* com as duas pessoas *adoráveis* da Trindade!» (Ct 170) –, quer ser a morada da felicidade trinitária, quer que a Trindade seja feliz, não só em si mesma, mas também nela, por poder «invadir a sua alma» com «as ondas da sua ternura infinita».

«Ó meu Deus! o vosso Amor desprezado vai ficar no vosso Coração? Parece-me que se encontrásseis almas que se oferecessem como vítimas de holocausto ao vosso amor, rapidamente as consumiríeis. Parece-me que ficaríeis contente (“seriez *heureux*” = “seríeis [ficaríeis] **feliz**”) por não comprimir as ondas de infinita ternura que há em vós... Se a vossa *Justiça* gosta de se aliviar, ela que não se estende senão sobre a terra, quanto mais não desejará o vosso Amor misericordioso *abrasar* as almas, pois a vossa Misericórdia se eleva até aos Céus... Ó meu Jesus! que seja *eu* essa **feliz** vítima, *consumi* o vosso holocausto pelo *fogo do vosso Divino Amor!*...» (A 84 r).

A 9 de Junho de 1895, domingo, na missa da Santíssima Trindade,³¹ Teresa «recebeu a inspiração» do Espírito Santo para se oferecer a Deus,³² tal como Jesus a recebera para se oferecer em sacrifício ao Pai.

«A Ir. Teresa do Menino Jesus tinha **uma grande devoção pela Santíssima Trindade**. Ela tinha desejado que a sua festa fosse elevada a um rito superior. Quando eu estava ainda no mundo, ela tinha pensado então chamar-me Maria da Trindade, antes de me escolher o nome de Maria da Santa Face, que levei, de facto, alguns meses no Carmelo. Mas o primeiro nome foi atribuído a uma outra noviça, e ela ficou muito consolada. Foi no dia da festa da Santíssima Trindade, a 9 de Junho de 1895, durante a Missa, que ela foi inspirada a oferecer-se como *vítima de holocausto ao Amor misericordioso de Deus*».³³

A visão de Teresa na terra é a «Misericórdia infinita» de Jesus.³⁴ O que agrada a Jesus em Teresa é precisamente «vê-la amar a sua pequenez e a sua pobreza, é a esperança cega que tenho na sua misericórdia».³⁵ Nos primeiros meses de 1895, Teresa «está inundada de luzes». Recebeu uma luz excepcional na festa da Santíssima Trindade, a saber, a de

³¹ «É a própria Trindade que a conduz a esta suprema oblação ao Amor Misericordioso. Teresa expressa a Deus a intenção (desejo), cujo *cumprimento* ela lhe confia» (A. Combes, *Misión*, p. 193).

³² CSG, 75.

³³ CSG, p. 81.

³⁴ A 83 v.

³⁵ Ct 197.

reconhecer quanto Jesus nos ama e quer amar, e espera a resposta do nosso amor agradecido.

De uma «mística trinitária», fundamentada numa «teologia trinitária», apenas se pode esperar uma «oração trinitária». ³⁶ «Estes dois textos – Oferecimento ao Amor misericordioso (Or 6) e a sua narração (A 84 r) – constituem como o *De Deo Uno et Trino* de Teresa, na sua perspectiva sempre cristocêntrica e sempre caracterizada pelo amor de Jesus». ³⁷ É um oferecimento feito a Jesus, mas abrange todo o mistério trinitário.

Este oferecimento responde ao amor do Pai: «Já que Vós me amastes até me dardes o vosso Filho único para ser meu Salvador e o meu Esposo» e é feito no Espírito Santo: o «Fogo do holocausto».

Antes de considerar a Jesus na Trindade, contempla primeiro a divindade que Jesus tem em comum com o Pai e com o Espírito Santo. Eis o essencial do *De Deo Uno teresiano*, da sua teologia da essência e dos atributos divinos:

«A mim deu-me a sua *Misericórdia infinita* e é através dela que contemplo e adoro as demais perfeições Divinas!... Assim, todas se me apresentam resplandecentes de *amor*. A própria Justiça (e talvez mais ainda que qualquer outra) me parece revestida de *amor*». ³⁸

Teresa recebeu «a graça de compreender» o coração de Jesus desejoso de prodigar «as ondas de infinita ternura» que há nele, de nos «consumar pelo fogo do seu Divino Amor».

«Este ano, no dia 9 de Junho, festa da Santíssima Trindade, recebi a *graça de compreender* mais do que nunca *quanto* Jesus deseja *ser amado*». ³⁹

Mas, «em toda a parte» este «Amor misericordioso» é «desconhecido», «rejeitado» e «desprezado». ⁴⁰ Como Madalena, é preciso antes de tudo «compreender os abismos de amor e de misericórdia do Coração de Jesus», ⁴¹ este «tão terno Amigo», ⁴² «compreender a ternura do Coração de

³⁶ «O Oferecimento ao Amor Misericordioso começa por se dirigir a Deus Trindade» (L. Aróstegui. *a. c.*, em RE 58 (1999) p. 227).

³⁷ F. M. Léthel, «Teresa teóloga, según la *Positio* de su Doctorado», em *Teresa de Lisieux, Profeta de Dios, Doctora de la Iglesia*, Salamanca, 1999, p. 396.

³⁸ A 83 v.

³⁹ A 84 r.

⁴⁰ A 84 r.

⁴¹ Ct 247.

⁴² Ct 226.

Jesus» e «o que Ele espera de nós». ⁴³ Mas, infelizmente, «como a bondade, o amor misericordioso de Jesus são pouco conhecidos!». ⁴⁴ Não admira, que o coração agradecido de Teresa se sentisse levado a amar misericordiosamente o próprio Jesus, porque, diz ela, «compreendi que nada há a fazer senão *ganhar Jesus pelo Coração*». ⁴⁵

«Teve como que compaixão do bom Deus e foi inspirada a oferecer-se como Vítima ao seu Amor a fim de o compensar, permitindo-lhe derramar no seu coração de filha, as ondas de Amor comprimidas no Coração d’Ele». ⁴⁶

Fê-lo, sozinha, sem a fórmula... Pediu licença à Madre Inês, que sem se dar conta da importância da intuição de Teresa, respondeu: “Bien sûr!” (“Certamente!”). Avisada a Madre Inês, consentiu como quem não faz caso e não dá importância ao assunto: «Minha querida Madre, vós que me permitistes oferecer-me deste modo a Deus». ⁴⁷ Avisada a Madre Maria de Gonzaga, respondeu: «Vive o seu tambor e o seu turlututu!». A 11 de Junho, terça-feira, na antecâmara da sua cela, diante da imagem da Virgem do Sorriso, as duas irmãs, Teresa e Celina, ajoelhadas, ofereciam-se “juntas”, não como «vítimas à Justiça de Deus, mas ao seu Amor misericordioso (A 84 r). Teresa torna-se, assim, pelo seu «oferecimento ao Amor Misericordioso», na primeira santa santificada pelo Amor Misericordioso.

Teresa pretende, com o seu oferecimento, amar Jesus e fazê-l’O amar por todos como Filho de um Pai misericordioso. A missão de Teresa é, portanto, ser vítima do Amor misericordioso de Jesus e do Amor misericordioso da Trindade. Escreveu, pois, a fórmula da sua consagração entre o dia 9 e o dia 11 de Junho. Estamos perante a loucura do amor de Teresa a Jesus em relação à loucura do amor de Jesus a Teresa: «... O teu amor vai até à loucura... Como queres que perante tal loucura o meu coração não se lance para ti?». ⁴⁸ O seu Ascensor funciona perfeitamente. O Amor misericordioso trabalha no seu coração. A jovem santa, na espontaneidade do Espírito, usou de misericórdia com o próprio Deus e deu o seu «sim» à Trindade. Ofereceu-se para ser «essa feliz vítima da «S. Trindade prisioneira do seu Amor» e, assim, fazer da sua vida uma «confissão da Trindade», «fonte

⁴³ Ct 258.

⁴⁴ Ct 261.

⁴⁵ Ct 191.

⁴⁶ CRG, p. 215 ss.

⁴⁷ A 84 r.

⁴⁸ B 5 v.

da sua santidade».⁴⁹ A 11 de Junho de 1895, tendo diante dos olhos os Olhos Misericordiosos do Pai, do Filho e do Espírito Santo,⁵⁰ ofereceu-se ao Amor para, como cantara a 26 de Fevereiro de 1895, «Viver de amor» e «Morrer de Amor».

Jesus, que «veio lançar fogo sobre a terra e quer que ele arda» (Lc 12,49), a 14 de Junho de 1895, durante a Via-Sacra, «mergulhou-a completamente no fogo». Teresa confidencia : «Oh! que fogo e que suavidade ao mesmo tempo! Ardia em amor».⁵¹ Esta única «ferida de amor»⁵² é sintoma de que Deus aceitou o seu oferecimento. Foi o «sim» da Trindade a Teresa. O dom de si – «infelizmente o Amor não é amado, são poucos os corações que se entregam sem reservas, que compreendem toda a ternura do seu Amor infinito» (B 1 v) – a Deus é necessário para acolher o dom de Deus, para beber abundantemente a Água viva do Espírito.⁵³ «Ao “sim” de Teresa à Trindade, responde a Trindade *invadindo* a sua alma e, por ela, o mundo, com todo o seu amor».⁵⁴ Porquê não faz Teresa alusão à invasão trinitária nos seus Manuscritos? Entre Junho e Julho, Teresa fez a proposta do seu oferecimento ao Amor misericordioso à Ir. Maria do Sagrado Coração, que aceitou, depois de algumas hesitações.

Teresa deixou-se, pouco a pouco, invadir pela Trindade, o Amor que a transformou em Si. Fala de Deus como Fogo que se abaixa até o seu nada, como Braseiro que abrasa o seu ser, como Chama que arde no seu coração. O seu combate espiritual limitou-se a uma colaboração com este «Fogo de Amor». Teresa deseja receber «uma frágil centelha» deste «Fogo do Céu», para «acender um enorme incêndio» de Amor e «levar longe o Fogo» da Trindade. São os desejos que perpassam pela sua alma, a 21 de Outubro de 1895, no poema *Jesus meu Bem-amado, lembra-Te*, composto para a Ir. Genoveva, onde lhe recorda «os sacrifícios» que Jesus fez por ela.

⁴⁹ «Teresa de Lisieux compreende que a fonte da sua oração, da sua vida virtuosa, da animação da sua vida contemplativa e apostólica é trinitária» (B. Bro, *o. c.*, p. 87).

⁵⁰ «Que alegria pensar que o *Bom Deus*, a *Trindade* toda inteira nos olha, que está em nós e se compraz em *considerar-nos*» (Ct 165). «Ó Trindade! vós sois Prisioneira / Do meu Amor!» (P 17, 2). Outra perspectiva : «Meu Céu... A Trindade prisioneira de amor» (P 32, 5).

⁵¹ UC 7.7.2. Eis como o Espírito Santo veio sobre Teresa e santificou a sua vida, fazendo-a viver, sem cessar, num acto de Amor perfeito.

⁵² UC 7. 7. 2: CG, pp. 808-810.

⁵³ A Madre Inês respondeu a um sacerdote a 15 de Março de 1945 que, “para Teresinha, a consagração ao amor misericordioso era a consagração ao Espírito Santo”. Por isso, é o modelo da Renovação Carismática hoje» (Daniel-Ange, *o. c.*, p. 46, n. 3).

⁵⁴ A. Combes, *Misión*, p. 195.

«Lembra-Te da dulcíssima Chama
Que querias acender nos corações
Este Fogo do Céu, puseste-o na minha alma
Quero também derramar os seus ardores
Uma frágil centelha, ó mistério de vida
Basta para acender um enorme incêndio
Quero, ó meu Deus
Levar longe o teu Fogo
Lembra-Te» (P 24, 17).

Seis meses depois da ferida de amor, em Dezembro, recorda, à Madre Inês, «os oceanos de graça que lhe inundaram a alma», e a «deixaram sem rasto de pecado». Santificada no «purificador» do amor, não necessita do «purgatório» para «entrar no Céu». A Santíssima Trindade «santifica» a Teresa.

«Ah! depois deste dia feliz, parece-me que o *Amor* me penetra, e me envolve : parece-me que, a cada instante, este *Amor Misericordioso* me renova, me purifica a alma e não deixa nela nenhum rasto de pecado, e portanto não posso temer o purgatório... Sei que por mim mesma não merecia sequer entrar neste lugar de expiação pois só as almas santas aí podem ter acesso, mas sei também que o Fogo do Amor é mais santificante que o do purgatório, sei que Jesus não pode desejar para nós sofrimentos inúteis e que não me inspiraria os desejos que sinto, se não quisesse satisfazê-los... ».⁵⁵

Para Teresa, o Amor de Jesus é a realidade trinitária por excelência e é ao dizer «Jesus, amo-Te» que ela exprime a sua comunhão mais profunda com toda a Trindade. «Quem tem Jesus tem tudo» (P 18 bis), equivale a «quem tem Jesus tem toda a Trindade». Teresa é mais «cristocêntrica» que «trinitária»,⁵⁶ conforme o denota a sua oração como «prática da familiaridade com Jesus»,⁵⁷ pois «n'Ele habita corporalmente toda a plenitude da divindade» (Cl 2, 9). «Teresa encontra em Jesus o Pai, o Espírito e a Trindade».⁵⁸

⁵⁵ A 84 r - 84 v. «Deus é um fogo consumidor. E, retomando estas últimas páginas, comentou-as com emoção» (CSG, p. 71).

⁵⁶ C. de Meester, *Dynamique de la Confiance*, p. 424. Contudo, o seu é um «cristocentrismo trinitário».

⁵⁷ Ct 258.

⁵⁸ *La doctora más joven de la Iglesia: Teresa de Lisieux*. Congregación para las Causas de los Santos, Monte Carmelo, Burgos, pp. 110-112.

Teresa contempla Cristo na sua divindade e na sua humanidade inseparavelmente unidas. O nome de Jesus, usado mais de 1600 vezes nos seus escritos, designa sempre a pessoa divina do Verbo encarnado. Antes de ser um nome humano, «económico», é primeiramente um Nome divino, «teológico»; não designa em primeiro lugar «a santa humanidade», mas a Pessoa divina que tomou esta humanidade – o «Divino Jesus» (P 17, 2) – e que subsiste na divindade,⁵⁹ a saber, na Trindade.

Foi certamente em Novembro, e sob o impulso de Celina, que gostava de relatos cavaleirescos e de expressões medievais, que Teresa compôs as suas «armas». Logo a seguir, colocou os seus «brasões» como apêndice às suas «recordações de infância». É uma forma de «teologia simbólica» da Trindade.

«O triângulo luminoso representa a adorável Trindade, que não cessa de derramar os seus dons inestimáveis na alma da pobre Teresinha; e assim no seu reconhecimento, nunca esquecerá esta divisa: “O Amor só se paga com Amor”».⁶⁰

Na perspectiva dos Símbolos mais antigos dos Apóstolos e de Niceia-Constantinopla, em que o Nome de Jesus abarca todos os mistérios da sua Divindade e da sua humanidade, a cristologia identifica-se com a teologia trinitária. Mais tarde, no Ocidente, na sequela do símbolo agostiniano *Quicumque*, ilustrado por S. Tomás e Teresa de Ávila, o Nome de Jesus será mais limitado, usado para designar o Filho de Deus, mas unicamente «enquanto homem», na expressão de S. Tomás, ou na «sagrada Humanidade», no dizer de Teresa de Ávila. Excepção à regra é no Ocidente o Cardeal Bérulle, fundador da Escola francesa, que inspirado nos Padres gregos, especialmente em Dionísio e Cirilo de Alexandria, reencontrou toda a amplitude do Nome de Jesus. O seu admirável cristocentrismo é a maior expressão do teocentrismo; é um cristocentrismo teocêntrico e trinitário. Basta «respirar» o Nome de Jesus, o Amor de Jesus, para estar mergulhado no coração da Trindade. Do ponto de vista cristológico, Teresa de Lisieux está mais próxima de Bérulle que de Teresa de Ávila, com a mesma omnipresença do Nome de Jesus a maioria das vezes usado em equivalência ao Nome de Deus⁶¹. Teresa identifica o nome de Jesus

⁵⁹ «Para Dionísio Areopagita, como para todos os Padres gregos, o Nome de Jesus designa a Pessoa divina do Verbo Incarnado, “um da Trindade” (*Nomes divinos*, I, 4).

⁶⁰ A 85 v.

⁶¹ F. M. Léthel, «Denys l’Areopagite et les Saints du Carmel», em *Théologie de l’Amour de*

como de Deus Criador que declara não precisar de nada e, no entanto, «mendiga» um pouco de água à Samaritana.

«Porque o mesmo Deus que declara não ter necessidade nenhuma de nos dizer se tem fome, não recebeu *mendigar* um pouco de água à Samaritana. Tinha sede... Mas ao dizer: “Dá-me de beber”, era o *amor* da sua pobre criatura que o Criador do universo reclamava. Tinha sede de amor... Ah! sinto mais do que nunca que Jesus está *sedento*. Não encontra senão ingratos e indiferentes entre os discípulos do mundo; e entre os seus *próprios discípulos* encontra, infelizmente, poucos corações que a Ele se entreguem sem reserva, que compreendam toda a ternura do seu Amor infinito».⁶²

O seu «cristocentrismo dinâmico» de «amar Jesus e de fazê-Lo amar» é, pois, essencialmente teocêntrico.⁶³ O nome de Jesus é, nos seus escritos, o Nome divino por excelência, como o denota o paralelismo das expressões: «Meu Deus / Meu Jesus». O nome de Deus designa por vezes toda a Trindade, ou a pessoa do Pai ou a do Espírito, mas sempre numa perspectiva cristológica e cristocêntrica. Deus é Jesus na maioria dos seus textos.

Por outro lado, podemos dizer que o seu é um «cristocentrismo trinitário» de Jesus na Trindade como Filho do Pai e Fonte do Espírito.⁶⁴ O Pai é a fonte de tudo, de toda a teologia – a geração do Filho e a processão do Espírito – e de toda a economia, as missões do Filho e do Espírito do Filho. Por isso, o Oferecimento ao Amor Misericordioso é o oferecimento a toda a Trindade, mas o centro deste oferecimento é sempre Jesus.

O Oferecimento corresponde também particularmente ao Mistério do Espírito, Fogo de Amor e Rio de Água viva. O *Amor Misericordioso* designa o dom do Espírito Santo. Embora Teresa não o nomeie explicitamente no seu *Oferecimento*, nem na sua oração a Jesus, que é o coração do seu *Ms B*, a sua obra mestra, usa de uma pneumatologia

Jésus. Écrits sur la Théologie des Saints, Éditions du Carmel, Venasque, 1996, pp. 53-54.

⁶² B 1 v.

⁶³ Ottaviani Giovanni, *Il Cristocentrismo dinamico come mistero di amore in santa Teresa di Gesù Bambino*, Roma, Teresianum, 1988.

⁶⁴ O cristocentrismo trinitário da carmelita francesa é muito mais “bérulliano” que “teresiano”, quer dizer mais próximo de Bérulle que de Teresa de Ávila» (F. M. Léthel, *La Théologie de l'Amour de Jésus*, p. 111).

implícita ao utilizar o símbolo do fogo do holocausto e da água das ondas da infinita ternura contidas no coração de Jesus, prontas para se derramar nos nossos corações. A *Or 6* e o *Ms B* são os dois textos mais pneumatológicos de Teresa, nos quais o Espírito Santo é significado pelo símbolo do fogo, na mesma expressão do «Coração ardente de Amor». No *Oferecimento* é o «Coração ardente de Jesus», e no *Ms B* é o «Coração da Igreja que arde de amor». Uma vez alcançada a santidade, vive no Coração da Igreja-Esposa ao ponto de se identificar com ela, com o amor que arde nela.

«Considerando o corpo místico da Igreja, não me tinha reconhecido em nenhum dos membros descritos por S. Paulo; ou melhor, queria reconhecer-me em *todos*... A caridade deu-me a chave da minha *vocação*. Compreendi que se a Igreja tinha um corpo composto de diversos membros, o mais necessário, o mais nobre de todos não lhe faltava: compreendi que a Igreja tinha um coração, e que esse coração estava ardendo de amor. Compreendi que *só o Amor* fazia agir os membros da Igreja; que se o Amor se apagasse, os apóstolos já não anunciariam mais o Evangelho, os mártires recusar-se-iam a derramar o seu sangue... Compreendi que o *Amor* encerrava todas as *Vocações*, que o Amor é tudo, que abarca todos os tempos e todos os lugares... numa palavra, que é Eterno!... Então, num transporte de alegria delirante, exclamei : Ó Jesus, meu Amor! encontrei finalmente a minha *vocação*: a minha *vocação* é o Amor!... Sim, encontrei o meu lugar na Igreja, e esse lugar, ó meu Deus, fostes Vós que mo destes... No coração da Igreja, minha Mãe, eu serei o Amor... Assim serei tudo..., assim o meu sonho será realizado!!!...».⁶⁵

O Fogo de amor que arde na Igreja é verdadeiramente o fogo do Pentecostes, o próprio Espírito Santo. O mesmo Fogo que arde no Coração de Jesus e no Coração da Igreja, sua Esposa, arde também no coração da sua esposa Teresa: «O Espírito de Amor abraça-me com o seu fogo».⁶⁶ O mesmo Fogo há-de arder também nos nossos corações: «É preciso que nela habite o verdadeiro Deus / É preciso que o *Espírito Santo seja a vida do teu coração*» (P 3, 63-64).

«É um texto ao mesmo tempo trinitário e cristocêntrico, a expressão mais bela e completa do cristocentrismo trinitário de Teresa, como a dilatação da breve oração escrita em Fevereiro de

⁶⁵ B 3 v.

⁶⁶ P 17, 2.

1895: “Ah! Tu sabe-lo, Divino Jesus, eu amo-Te / O Espírito de Amor abraça-me com o seu fogo / Amando-te eu atraio o Pai» (P 17, 2). Teresa experimenta no presente o Amor de Jesus em toda a sua realidade trinitária. É principalmente amando Jesus como Teresa vive em comunhão com a Trindade. Este desenvolvimento trinitário do Amor de Jesus é a principal característica da união transformante, quer dizer, a plena realização da santidade. A santa vive agora plenamente a realidade do seu baptismo, “baptizada em Cristo”, “baptizada no Nome do Pai e do Filho e do Espírito Santo”.⁶⁷

O *mistério trinitário* é fonte e plenitude do mistério cristão. Recorda a Celina a grandeza da nossa «vocação divina» para ela não desanimar na luta que trava no mundo: «Somos maiores do que o universo inteiro, um dia nós próprias teremos uma *existência divina*». ⁶⁸ A nossa vocação divina é a divinização do nosso ser, a participação na vida da Trindade: «A vida passa... A eternidade avança a passos largos... bem depressa viveremos da mesma vida de Jesus... depois de termos sido dessedentadas na fonte de todas as amarguras, seremos *deificadas* na própria fonte de todas as alegrias, de todas as delícias. Em breve, irmãzinha, com um só olhar poderemos compreender o que se passa no íntimo do nosso ser!...». ⁶⁹

O Acto de Oferecimento é eminentemente trinitário, na sua abertura ou invocação inicial – «Ó meu Deus, Trindade Bem-aventurada» – no seu desenvolvimento ou invocação das Três Pessoas divinas, e no seu fecho, a festa da Santíssima Trindade. Assina com o nome do seu baptismo: «Maria, Francisca, Teresa do Menino Jesus e da Santa Face». Põe a data: «Festa da Santíssima Trindade. Domingo, 9 de Junho de 1895».

«Durante a hora de adoração diante do Santíssimo sacramento exposto para as “Quarenta Horas” – na terça-feira, dia 26 de Fevereiro de 1895 – Teresa tinha composto de uma só vez o seu cântico “Viver d’Amor”. No Domingo, 9 de Junho de 1895 – na festa da Santíssima Trindade – durante a missa, foi inspirada a oferecer-se como vítima de holocausto ao Amor misericordioso

⁶⁷ *Positio*, p. 219.

⁶⁸ Ct 83. Diz a Celina que a grandeza da sua vocação é ser chamada a reproduzir fielmente a «sombra de Jesus»: «Pensei que a minha Celina devia ser a sombra de alguma coisa, mas de quê? (...). Só o próprio Jesus deve ser *divina realidade*» (Ct 86).

⁶⁹ Ct 85.

do bom Deus para receber, no seu coração, todo o *Amor* desprezado pelas criaturas às quais Ele quereria prodigá-lo...: “Nada temos a temer do Oferecimento ao Amor misericordioso, dizia ela com força, porque, deste Amor, não podemos esperar *senão misericórdia*”. Acrescentava apenas que este oferecimento requeria a boa vontade e a generosidade. “Boa vontade e generosidade” sustidas pela *graça apegada ao momento presente*. O Acto de doação ao Amor tem como efeito reforçar consideravelmente esta graça e a ajuda divina é tanto mais imediata e eficaz quanto é mais total o oferecimento»⁷⁰.

O segundo membro da frase – «como Vítima de Holocausto» –, a modalidade do «oferecimento de si mesma», significa «totalmente queimada», tal como no A.T. a vítima de holocausto oferecida em sacrifício era totalmente queimada em honra de Deus (Ex 29). Como «Cristo nos amou e se entregou por nós», também nós, cristãos, somos chamados a «morrer para a Lei» e a «viver para Cristo» (Gl 2, 19-20).

«Quando alguém promete a Deus onnipotente *tudo* o que tem, *toda* a sua vida e *tudo* o que ama, oferece um *holocausto*».⁷¹ A missão de Teresa neste mundo é dar um *toque de alarme* também aos religiosos: «Chamam-se por antonomásia religiosos os que se consagram *totalmente* ao serviço de Deus, *oferecendo-se* a Ele em *holocausto*»⁷². «A perfeição da vida religiosa exige, segundo S. Gregório, consagrar a Deus *toda* a vida. Mas o homem não pode entregar de uma vez toda a sua vida a Deus, porque não existe inteira num momento, mas é sucessiva».⁷³ «Teresa entrega a Deus toda a sua vida em cada momento,

⁷⁰ CSG, pp. 66-69. «A oração à Santíssima Trindade é um prodígio de síntese de toda a sua espiritualidade evangélica. Na sua órbita existencial existe apenas Deus e o seu amor misericordioso, e desapareceram a justiça de Deus, os méritos de Teresa, os horizontes mundanos, a sua comunidade de irmãs. Só resta ela com o seu corpo e a sua alma em pura dor de noite escura, com os seus infinitos desejos e esperanças, o altar do sacrifício, Deus Pai, Filho e Espírito Santo (a Santíssima Trindade e a sua «justiça» santificante, os méritos de Cristo, da Virgem e dos santos, as almas a salvar para construir uma Igreja de santos. Retorna ela com as suas “mãos vazias”, com o coração em puro amor, vendo os céus abertos depois de uma tensão agónica que desemboca na morte. No momento dessa oração tudo estava consumado. O que lhe resta de vida desde 9 de Junho de 1895 (festa da Santíssima Trindade) até 30 de Setembro de 1897 (dia da morte) é pura agonia, tempo suficiente para se consumir o oferecimento do seu corpo e a purificação da sua alma» (D. P. Maroto, «Francisco de Asís y Teresa de Lisieux: Dos cumbres de espiritualidad evangélica», em *Teresa de Lisieux, Profeta de Dios, Doctora de la Iglesia*, Salamanca, 1999, p. 682).

⁷¹ S. Tomás, S. Th., 2, 2, q. 186, a 6 (cita a S. Gregório).

⁷² S. Tomás, S. Th., 2, 2, q. 186, a 1.

⁷³ S. Tomás, S. Th., 2, 2, q. 186, a 6 ad 2.

esquecendo-se de que o *holocausto* se faz ao final. Quando? Esse *holocausto de cada instante* é a sua nota característica. A soma de tantos *holocaustos* como *instantes vividos* no claustro será a perfeição da vida religiosa». ⁷⁴

Teresa fala de *vítima* e *holocausto*, noutro contexto bem diferente, no do seu oferecimento ao amor, não para expiar, nem reparar, mas simplesmente para amar, porque o seu Deus, não é um Deus de ira, mas um Deus de Amor misericordioso, que espera tão só amar e ser amado. Poderíamos dizer, que o Deus de Teresa não quer vítimas, mas apenas amigos que acolham a sua ternura e lhe correspondam com ternura, uma vez que «amor com amor se paga». A vítima de holocausto, neste caso Teresa, ofereceu-se a Deus para ser consumida pelas chamas do seu amor divino a fim de se tornar num «acto de amor». ⁷⁵

Na lógica da reciprocidade amorosa, Teresa, é tanto um sujeito ímpar da «loucura do amor de Deus» pela humanidade, quanto um exemplar singular da «loucura do amor dos santos» por Jesus. Ela é a santa que cometeu a loucura de amar Jesus, na confiança e abandono ao poder do amor louco de Jesus.

«Ó Jesus! deixa-me no excesso do meu reconhecimento, deixa-me dizer-te que o teu amor vai até à loucura... Como queres que perante esta Loucura, o coração não se me atire para ti? Como poderia a minha confiança ter limites?... Ah! por ti, bem o sei, também os Santos cometeram *loucuras*, realizaram grandes coisas porque eram águias... Jesus sou demasiado pequena para realizar grandes coisas... e a minha *loucura*, é esperar que o teu Amor me aceite como vítima... A minha *loucura* consiste em suplicar às águias minhas irmãs que me obtenham o favor de voar até ao Sol do Amor com as próprias asas da Águia Divina... Por tanto tempo quanto quiseres, ó meu Bem-Amado, a tua avezinha continuará sem forças

⁷⁴ B. Moneo, *Martir*, p. 346.

⁷⁵ «Por esta página, na qual Teresa sai da religião do temor e passa à gratuidade do amor (A 84 r) e inverte o sentido do vitimismo sacrificial do ambiente (da Igreja do século XIX), ela pode elevar-se e apresentar-se como uma das grandes testemunhas do amor gratuito, gozoso, pessoal, cristão, nos finais do século XX (no nosso tempo, perante o terceiro milénio...). Só por ter superado, no amor, a espiritualidade vitimista do século XIX, Teresa de Lisieux pode aparecer e aparece como verdadeira criadora, mestra de espírito» (X. Pikaza, «Civilización del amor. Teresa de Lisieux, el camino del amor cristiano», em *Teresa de Lisieux. Profeta de Dios, Doctora de la Iglesia*, Actas del Congreso Internacional (Salamanca, 30 de noviembre – 4 de diciembre de 1998), Universidad Pontificia de Salamanca – Centro Internacional de Ávila, Salamanca, 1999, p. 541).

e sem asas, permanecerá sempre com os olhos fixos em ti, quer ser *fascinada* pelo teu olhar divino, quer tornar-se a *presa* do teu Amor... Um dia, assim o espero, Águia Adorada, virás procurar a tua avezinha, e subindo com ela ao Lar do Amor, mergulhá-la-ás para a eternidade no ardente Abismo d'Este *Amor a quem se ofereceu como vítima...*».⁷⁶

Teresa deseja o essencial: que todos, como ela, os fracos, os pobres, os incapazes, se abandonem com inteira confiança à misericórdia infinita de Deus, para que sejam cumulados dos favores da «Trindade Bem-aventurada», invadidos por ela.

«Ó Jesus! se eu pudesse dizer a todas as *pequenas almas* quão inefável é a tua condescendência!... Sinto que, se por um impossível, encontrasses uma alma mais débil, mais fraca do que a minha, deleitar-Te-ias a cumulá-la de favores ainda maiores, se ela se abandonasse com inteira confiança à tua misericórdia infinita».⁷⁷

Descreve, em 1896, o «pequeno caminho» para chegar ao Amor,⁷⁸ como a «audácia» da «criança» que se «oferece ao Amor», motivada pela consciência profunda da sua «fraqueza», e pela nova economia da salvação de um Deus de amor, que infunde confiança, e não de um Deus de justiça, que gera o temor. «Sendo próprio do amor baixar-se»⁷⁹ «é preciso que Ele se abaixe até ao nada, e transforme esse nada em fogo».⁸⁰

«Ó Farol luminoso do Amor, eu sei como hei-de alcançar-Te; encontrei o segredo para me apropriar da tua chama!!!... Não passo de uma criança impotente e fraca. Contudo, é a minha própria fraqueza que me dá a audácia para *me oferecer como vítima ao teu Amor*, ó Jesus! Antigamente, só as hóstias puras e sem mancha eram aceites pelo Deus forte e poderoso. Para *satisfazer a Justiça* divina, eram precisas *vítimas perfeitas*. Mas à lei do temor sucedeu a lei do Amor, e *o Amor escolheu-me como holocausto*, a mim, fraca e imperfeita criatura... Não é tal escolha digna do Amor?... Sim. Para

⁷⁶ B 5 v. «A *santidade* de Teresa obriga-nos a respeitá-la no fundo da sua oração, que é uma *atitude* de alma simples e viva, sempre *orientada* para Deus, por meio de um olhar penetrante e afectuoso, obstinadamente fixo no Sol divino que a fascina» (P. M. Eugène, *a. c.*, p. 353).

⁷⁷ B 5 v.

⁷⁸ «O seu “pequeno caminho” é uma tradução original da “Subida do Monte Carmelo” de S. João da Cruz, com as mesmas exigências de *entrega total*» (J. E. Bifet, *a. c.*, p. 165).

⁷⁹ A 2 v.

⁸⁰ B 3 v.

que o Amor fique plenamente satisfeito, é preciso que Ele se abaixe até ao nada, e transforme esse nada em fogo... Ó Jesus! bem sei, o amor só com amor se paga. Por isso procurei e encontrei a maneira de aliviar o meu coração dando-Te Amor por Amor».⁸¹

Deus, ao estabelecer o regime do amor, decidiu abaixar-se e humilhar-se na Encarnação, na Cruz e na Eucaristia. De facto, Deus, no seu amor misericordioso compraz-se e vê-se forçado a descer e a condescender, porque nós somos incapazes de subir até Ele e sair da nossa condição de fragilidade, de pequenez e pecado. «Tão profunda é a humildade e a ternura de Deus» para connosco.⁸² Encontramos a mesma lógica de pensamento e de atitude no relato da descoberta do «pequeno caminho» para santidade e no Acto de Oferecimento ao Amor misericordioso. Este processo místico-ascético de santificação, obra tanto do Amor misericordioso de Deus quanto do esforço de Teresa, é o «coração do pequeno caminho e a sua dedução lógica».⁸³

«Este lugar, ó meu Deus, fostes vós quem mo deu». De facto, Jesus, na Loucura do seu amor por Teresa, ao «atraí-la» para o seu Amor – «és tu a Águia adorada que amo e que me *atrai*» – «deu» a Teresa «os olhos e o coração» da Águia – «como queres que o coração não se me atire para ti?» –, «alimentou-a com a substância da hóstia branca», «comunicou-lhe a vida a cada instante», chamou-a a arder de Amor. Deste modo, «o Amor escolheu-a» a ela, «fraca e imperfeita criatura», – «escolha digna do Amor» –, «abaixando-se até ao nada e transformando-o em *fogo*», a saber, em Amor. E foi, assim, como o Amor misericordioso de Jesus santificou Teresa de Lisieux com a missão de amar no coração da Igreja.⁸⁴ «No Coração da Igreja, minha Mãe, eu serei o Amor». O Amor é Jesus, é «o Jesus da paz e do amor», o «Jesus da EUCARISTIA». A Eucaristia, enquanto loucura do amor de Jesus por Teresa e loucura do amor de Teresa por Jesus, é o sacramento por excelência da sua santificação no amor.

⁸¹ B 3 v. «O amor faz igualdade e semelhança, e ainda põe mais baixo ao que ama» (S. João da Cruz, 1 S 4, 4).

⁸² S. João da Cruz, CB 27, 1.

⁸³ C. de Meester, *Les Mains vides*, Cerf, 1972, p. 99.

⁸⁴ «Na missão que cada um recebe, encontra-se essencialmente a forma de *santidade* que se lhe dá e se lhe exige. O cumprimento dessa missão identifica-se para ele com a santidade a que se lhe destina e que pode ser por ele alcançada (...) A *essência* da *santidade* é entendida *missionalmente*» (H. U. von Balthasar, *o.c.*, pp. 16.35).

A «loucura» de Teresa é «esperar» no «poder do Amor» de Jesus para satisfazer os seus «desejos maiores que o universo», para realizar as suas «esperanças que tocam o infinito», para possibilitar a sua «aspiração a possuir a plenitude do Amor». Consciente de que «o mais pequeno acto de *puro amor* agrada mais a Jesus e é mais útil à Igreja», Teresa ao perguntar-se se «o *puro amor* estará de facto no seu coração», denota que, por maior que seja o seu amor, ainda se encontra em vias de perfeição. Ilustra a sua «pequena doutrina», com a parábola do «pequeno pássaro», outra «síntese do seu pequeno caminho» para a santidade. Partilha da clarividência e da intrepidez do amor dos «grandes santos» pela «Santíssima Trindade», tal como S. Teresa de Ávila e S. João da Cruz, mas reconhece a sua impotência de voar até ao Sol do Amor.

«Ah! perdoa-me Jesus se não sou razoável ao querer exprimir os meus desejos, as minhas esperanças que tocam o infinito, perdoa-me e cura-me a alma dando-lhe o que ela espera!!!... Como aliar estes contrastes? Como realizar os desejos da minha *pequena alma*?... Que respondereis a todas as minhas loucuras?... Mas o *puro amor* existe realmente no meu coração? Não são os meus desejos um sonho, uma loucura?... Se é tão delicioso o *desejo* de te *Amar*, que será o possuir, o gozar o Amor?... Como pode uma alma tão imperfeita como a minha aspirar a possuir a plenitude do Amor? ... Ó Jesus, *meu primeiro, meu único Amigo*, tu que eu UNICAMENTE *amo*, diz-me que mistério é este?... Porque não reservas estas imensas aspirações às grandes almas, às Águias que pairam nas alturas?... Eu considero-me um débil passarinho, coberto por uma leve penugem. Não sou Águia. Dela tenho simplesmente os *olhos* e o *coração*, pois, apesar da minha extrema pequenez, ousou fixar o Sol Divino, o Sol do Amor, e o meu coração sente em si todas as aspirações da Águia... O passarinho quereria *voar* para o Sol brilhante que lhe fascina o olhar; quereria imitar as Águias, suas irmãs, que vê elevarem-se até ao **fogo divino da Santíssima Trindade**... Pobre dele! tudo quanto pode fazer é *agitar as suas pequenas asas*; mas levantar voo, isso não está no seu *pequeno poder!*»⁸⁵.

Teresa descobriu o Amor Misericordioso de Deus reflectido na imagem do amor da mãe para com o seu pequeno filho, segundo os textos das Sagradas Escrituras Is 66, 13.23; Prov 9, 4; Sb 6,6, que

⁸⁵ B 4 v.

faziam parte do caderno de Celina, e que são um convite feito aos pequenos para confiar em Deus e se entregarem nos seus braços, como a criança nos braços de sua mãe. Esta descoberta leva-a a cantar o seu «Magnificat da Misericórdia de Deus»: «Ó meu Deus! excedestes a minha esperança, e eu quero cantar as vossas misericórdias». ⁸⁶ Estava convencida, diz ela, que o Pai dos Céus «queria fazer brilhar em mim a sua misericórdia, porque eu era pequena e fraca, Ele abaixava-se para mim e instruía-me em segredo sobre as *coisas* do seu amor». ⁸⁷

«Ó meu Deus! como sois meigo para com a vitimazinha do vosso amor misericordioso! Nem sequer agora que Vós juntaís o sofrimento exterior às provações da minha alma, posso dizer: “Rodearam-me as angústias da morte” mas exclamo com gratidão: “Desci até ao vale da sombra da morte, mas não receio nenhum mal: porque Vós estais comigo, Senhor!”». ⁸⁸

A 21 / 1 / 1896, Teresa mostra-se «possuída» pela chama do *Amor Trinitário*: «Nunca se apagará o fogo do amor que consome a minha alma» (P 26, 9). A 23 / 2 / 1896, em carta à Ir. Genoveva, «diz-lhe como se passarão as coisas no Céu no dias das suas núpcias».

«Não falarei do *próprio momento* da união, porque as palavras não podem exprimir este mistério incompreensível que só no Céu nos será revelado... Sei apenas que neste momento **a Trindade descera à alma da minha Celina querida**, e *possuí-la-á totalmente*, dando-lhe um esplendor e uma inocência *superior* à do Baptismo... (Ct 182).

No dia seguinte, a 24 / 2 / 1896, escreve-lhe novamente, e deixa transparecer como busca a *união de amor com a Trindade Bem-aventurada* no tempo e na eternidade.

«Genoveva suportará pacientemente a ausência do seu Cavaleiro, deixando-o combater sozinho para que só Ele tenha as honras da vitória; ela contentar-se-á com manejar a espada do Amor. Como uma doce melodia a sua voz encantar-me-á no meio dos combates. O mais leve dos seus suspiros de Amor abrasará com um ardor inteiramente novo, os meus soldados de escol (...). AMANHÃ, DIA DA ETERNIDADE, erguerei o Elmo... A minha Bem-amada verá o fulgor da minha Face adorável... Ouvirá o NOME novo que lhe reservo... **Receberá por sua Grande**

⁸⁶ C 3 r.

⁸⁷ A 49 r.

⁸⁸ Ct 262.

Recompensa a BEM-AVENTURADA TRINDADE! Depois de ter partilhado a mesma Vida oculta, gozaremos no nosso Reino das mesmas GLÓRIAS, do mesmo TRONO, da mesma PALMA e da mesma COROA... Os nossos dois Corações unidos para a Eternidade Amar-se-ão com o mesmo ETERNO AMOR!!!» (Ct 183).

Na Páscoa de 1896, o «pensamento do Céu», que era a sua *felicidade*, tornou-se «motivo de *combate* e de *tormento*»: «Digo-lhe que estou feliz de não gozar deste belo Céu sobre a terra a fim de que o abra para a eternidade aos pobres incrédulos». É *a fé na noite*, são os «actos de fé» e as «obras da fé» que Teresa faz mais intensamente. A prova da Páscoa de 1896 indica que Teresa chegou ao *cume da união com Deus Trindade*. Tomada pelo fogo trinitário, nas trevas, quer que o fogo a consuma, transforme a sua alma em Si.⁸⁹

Fala desta «transformação trinitária», a 30 / 4 / 1896, num poema: «Sem arrimo e com arrimo / sem luz e às escuras vivendo / todo me vou consumindo», composto para «festejar a Profissão da sua querida Irmã Maria da Trindade e da Santa Face».

«O Amor, tenho a experiência
O bem, o mal que encontra em mim
Sabe aproveitar (que poder!)
Transforma a minha alma em Si.
Este Fogo que arde na minha alma
Penetra o meu coração para sempre
Assim na sua chama viva
Vou-me consumindo de Amor!...» (P 30, 3).

Recorda o «baptismo em nome da Trindade»: «Outrora olhando a vossa alma / **a Bem-aventurada Trindade** / marcou-vos com a sua Chama» (P 29, 3). Compõe para a festa da sua noiva, a Ir. Maria da Trindade, que acaba de fazer a profissão e de tomar o véu, «O Cântico da Irmã Maria da Trindade e da Sta. Face». Neste poema de 31 / 5 / 1896, domingo da Trindade, fala da «presença trinitária» contínua na alma *seja de noite ou de dia* a pedir amor: «Vives em mim, *Prisioneiro noite e dia* / Tenho sede de Amor». Um ano antes, no domingo da Santíssima

⁸⁹ «Se a certeza vivida da união com a Trindade não é mais, como antes, objecto de alegria sentida em plenitude, a realidade desta união, os frutos provam-no, é mais profunda do que nunca» (Six, *Combat*, p. 287).

Trindade de 1895, tinha feito o seu oferecimento ao Amor Misericordioso no jubilo da sua fé. Agora está mergulhada nas «mais espessas trevas» (C 5 v). Narra profundamente a «noite do nada» (C 6 v). Por isso, desde esse «profundo abismo» pede a «Jesus, o Senhor, que a guie no seu caminho» (P 31, 2). «Na solidão da sua paz» (P 31, 4), canta a profundidade da sua vida trinitária.

«Tu, o Deus grande, que todo o Céu adora
Vives em mim, Prisioneiro noite e dia
 E a tua doce voz a toda a hora me chama
 E me repete: «Tenho sede... tenho sede de Amor!...»
Também sou a tua prisioneira,
 E quero repetir sempre
 A tua terna e divina oração:
 «Meu Bem-amado, meu Irmão
 Tenho sede de Amor!...» (P 31, 5).

A expressão é a mesma de Fevereiro de 1895 – «Ó Trindade! Sois Prisioneira / Do meu Amor!» (P 17, 2) –, mas, nesta festa da Trindade de 1896, encontra-se nas trevas e já não canta na luz a alegria da habitação da Trindade nela. «Canta – aqui – o que quer crer». Teresa «quer crer» no essencial: que a Trindade vive nela. Em relação a Fevereiro de 1895, acrescenta um inciso preciso: o «noite e dia» indica que ela quer crer que a habitação trinitária nunca cessa, apesar das trevas não cessarem (Six, 291).⁹⁰

O diálogo místico entre Teresa e a Trindade realiza-se tendo Jesus como mediador. É mais uma prova do seu cristocentrismo trinitário. *A Trindade tem sede de Amor* (Or 12). Teresa só lhe pede: «Aumenta em mim o teu Divino Fogo».

«Tenho sede de Amor, enche a minha esperança
 Aumenta em mim, Senhor, o teu Divino Fogo
 Tenho sede de Amor, é grande o meu sofrimento
 Ah! quisera voar para ti, ó meu Deus!...
 O teu Amor é o meu martírio
 Quanto mais se acende em mim
 Mais a minha alma Te deseja...
 Jesus, faz que eu morra
 De Amor por Ti!!!...» (P 31, 6).

⁹⁰ Six, Combat, p. 291.

A 7 / 6 / 1896, o céu de Teresa é, como vimos acima, na «provação contra a fé», «a Trindade que reside no seu coração, Prisioneira de amor». É toda a fé de Teresa: a Trindade é Amor e, por Amor, tornou-se presente nela.

«*O meu Céu, encontrei-o na Trindade Santíssima*
 Que habita no meu coração, prisioneira de amor
 Aí, contemplando o meu Deus, repito-Lhe sem receio
 Que o quero servir e amar para sempre.
 O meu Céu é sorrir a este Deus que adoro
 Quando Ele quer esconder-Se para me provar a fé
 Sofrer enquanto espero que Ele me olhe de novo
 Eis o meu Céu!...» (P 32, 5).

Teresa arde no Fogo do Amor Trinitário, ela sabe-o, mas agora não o sente, apesar dele estar no mais íntimo de si mesma. Espera «em breve» voar para o Céu para ver e amar Jesus. Mas quanto menos sente o Céu e a sua felicidade, tanto mais canta o que quer crer, esperar e amar.⁹¹

«Tu bem sabes que o meu único martírio
 É o teu amor, Coração Sagrado de Jesus.
 Pelo teu belo Céu, se a minha alma anseia
 É para te amar, amar cada vez mais!...
 No Céu, sempre inebriada de ternura
 Amar-Te-ei sem medida nem leis
 A minha felicidade parecer-me-á sem cessar
 Tão nova como a primeira vez!!!...» (P 33, 4).

A 28 / 6 / 1896, pede ao P. Roulland: «Peça-lhe que *me abrase no fogo do seu Amor* a fim de que possa ajudá-lo a acendê-lo nos corações» (Ct 189). E o P. Roulland reza por Teresa: «Meu Deus que *a minha irmã se abrase no vosso Amor*» (Ct 220).

A 6 / 8 / 1896, aos 23 anos, está enamorada da Trindade, que é uma Fogueira de Amor, e quer pagar Amor com amor: «Compreendo que a sede que o consome é uma *sede de amor*, quereríamos para apagar a sua sede possuir um *Amor infinito*» (Or 12). Teresa quer «possuir um Amor infinito» para corresponder ao Amor Trinitário. O

⁹¹ «Teresa decidiu simplesmente continuar a cantar a mesma canção de amor que antes, com as mesmas palavras, que conhecia de memória; mas já não há música» (Six, p. 293). «A perspectiva de ir ver Aquele que amo na sua inefável beleza e de me *abismar nesta Trindade* que constitui já *o meu Céu* aqui em baixo» (Isabel da Trindade, Ct 271).

«Amor infinito» deve ser infinitamente amado, e unicamente Deus ama infinitamente a Deus. *Só há uma solução* ao seu desejo de *amar a Trindade*: que a *própria Trindade a abrase no seu amor*, ou como ela disse a 9 / 6 / 1895, «sejais Vós mesmo a minha Santidade» (Or 6). Por isso, pede ao Deus trinitário que venha tomar posse do seu coração, habitar nela, para ela poder viver «num acto de perfeito amor», como dissera a 9 de Junho de 1895. Aqui, a 6 de Agosto de 1896, pede à Trindade: «dai-nos este *amor* e vinde saciar-Vos nas vossas humildes esposas». Teresa exprime, no meio das mais espessas trevas, o que quer crer, isto é, que o verdadeiro caminho do amor é o caminho do Amor infinito, e que o «Amor infinito» quer amar, amar-se trinitariamente de maneira infinita, como um braseiro inextinguível, no próprio coração dos seres humanos tão imperfeitos. Esta vontade amorosa do «Amor infinito» é o coração da espiritualidade teresiana. O oferecimento de Teresa ao Amor Misericordioso de Deus é implícita, mas realmente, um «oferecimento à Trindade».

«Quero na minha curta vida
Salvar os pecadores meus irmãos,
Ó Formoso Anjo da Pátria
Dá-me os teus santos ardores!
Tenho apenas os meus sacrifícios
E a minha pobreza austera
Com as tuas celestes delícias
Oferece-os à **Trindade**» (P 46, 4).

Daí que, o «caminho inteiramente novo» que Teresa inventou é o *deixar-se levar (amar)* pelo poder do Amor Trinitário, «porque, diz ela, sou muito pequena para subir a dura escada da perfeição». O «caminho» de Teresa é *esperar*, com toda a confiança e amor que o próprio Deus Trindade lhe invada o seu coração e o abrase no seu Amor. Teresa fala da dinâmica do Deus Trindade: «Para que o Amor seja plenamente satisfeito, tem que abaixar-se até ao nada e transforme em *fogo* o nada» (B 3 v). O «débil passarinho», que não é «águia», queria imitar as águias suas irmãs, que se elevam até ao Fogo da Santíssima Trindade (B 5 r). Mas sabe que isto não lhe é possível. Olha, já não para os grandes místicos, mas para a Águia Eterna, cujo amor vai até à loucura e entende todo o *sentido trinitário* da Encarnação: «Ó Verbo divino! És Tu a Águia adorada que amo e que me atrai! És Tu que, descendo à terra do exílio, quisestes *sofrer e morrer* para *atraíres* as almas até ao seio do *Eterno Fogo da Bem-aventurada Trindade*» (B 5 v).

Olhando para a «loucura do amor de Jesus», pede a graça de «voar para o sol do Amor com as próprias asas da Águia divina... a Águia adorada mergulha-a para a eternidade no ardente Abismo deste Amor» (B 5 v). «Jesus pede o abandono... mendiga o amor da sua pobre criatura... Tinha sede de Amor» (B 1 v). Fala, em carta de 18 / 9 / 1896, a sua irmã Maria, que reduz o caminho de Teresa ao que ela chama a sua «pequena doutrina», das «operações deste Amor consumidor e transformante (...). *Ele vos transformará em chama de amor (...).* Só a confiança e nada mais do que a confiança deve conduzir-nos ao Amor (...). Já que vemos o *caminho*, corramos juntas. Tenho a certeza de que Deus não vos daria o desejo de ser POSSUÍDA *por Ele*, pelo seu *Amor Misericordioso* se não vos reservasse este favor» (Ct 197). Cristo, a Águia Divina, não se cansa de atrair almas para o seio «deste fogo», para transformar em fogo trinitário «a baixeza, o nada» das nossas vidas. A proposta do *Deus de justiça* conduz ao *temor* e torna o caminho uma «dura escada da perfeição» (Ct 197). Teresa apresenta *Deus como Trindade*, o Deus Trinitário, e, por isso, um *caminho de confiança*, de *abandono*, de *esperança* e de *amor* aberto e acessível a todos.⁹²

O *Deus Trinitário* está mais além da «grande devoção à Santíssima Trindade» de Teresa, como afirmava a Ir. Genoveva, ou de um grau litúrgico. Teresa, ao saber-se invadida pela Trindade, ao saber que vai morrer, tem apenas um desejo de ser mais e mais *como* a Trindade – «um Coração **ardendo** de amor» –, *como* a Igreja, «um Coração **ardente** de amor», como escreve ao Ir. Simeão: «A única coisa que vos rogo que peçais para a minha alma é a graça de *amar* a Jesus e de *O fazer amar tanto quanto me é possível*» (Ct 218). Mas, depois da sua morte, unida ao «fogo divino da Santíssima Trindade» poderá «trabalhar ainda para *fazer amar* a este Deus sobre a terra? Poderá, no céu, continuar a fazer amar Jesus? Amá-Lo, sim, será a plenitude do amor. Mas fazê-Lo amar sobre a terra, desde o alto? Pede, a 24 / 2 / 1897, ao P. Bellière, que lhe prometeu rezar por ela *toda a sua vida*, que reze por ela, não só durante toda a sua vida, mas também depois da sua morte, para que seja sem cessar mais abrasada pelo Amor. Unida a Deus, Teresa ama os seus irmãos na medida em que está invadida pelo amor: «Se o Senhor me levar depressa com Ele, peço-vos que continueis a rezar todos os dias a

⁹² «O essencial é que todos, como ela, sejam alcançados pela “Trindade Bem-aventurada”, invadidos por Ela» (Six, *Combat*, p. 319).

mesma oraçãozinha, porque desejarei no Céu o mesmo que na terra: *Amar Jesus e fazê-Lo amar*» (Ct 220). «Fazer a amar a Jesus» para que as almas sejam levadas pela «Águia Divina» para o «Fogo da Bem-aventurada Trindade». E qual é essa «oraçãozinha» que ela a 24 / 2 / 1897, compôs para o P. Bellière?

«Pai misericordioso, em nome do nosso Doce Jesus, da Virgem Maria e dos santos, suplico-Vos que *abraseis a minha Irmã no vosso Espírito de Amor* e que lhe concedais a *graça de vos fazer amar muito*» (Ct 220).

É uma *oração eminentemente trinitária*, eclesial, missionária e escatológica. É uma «oraçãozinha» admiravelmente trinitária: o «Pai misericordioso», o «Doce Jesus», o «Espírito de Amor», e a extraordinária circulação de amor comunicado a todos os filhos de Deus. É uma oração verdadeira, porque só o Pai pode conceder a *graça* de fazer amar Jesus na terra. Mas Teresa deseja a graça de «fazer amar *muito*» o Amor. A finalidade é bem indicada por Teresa, que apenas quer a graça de poder, mesmo no Céu, trabalhar para fazer amar sobre a terra o Deus Amor trinitário. O caminho de fé, de confiança e de esperança, é que o Pai, por Jesus, abrase os nossos corações com o seu Espírito de Amor, a cada instante, na terra como no céu, no tempo como na eternidade. É uma oração intensamente missionária: «Teresa quer trabalhar para «fazer amar Jesus» na terra, e ajudar aqueles que nela trabalham. Teresa quer trabalhar, no próprio Céu, para fazer amar na terra o Deus trinitário». ⁹³

Teresa contemplou, ao final da sua vida, o mistério da Santíssima Trindade e o de Maria na Encarnação do Verbo. Jesus, o Unigénito do Pai, é o tesouro de Maria. Maria é verdadeiramente a mãe espiritual de Teresa. Maria possui um tesouro – Jesus nela, a Trindade nela – que é também o de Teresa. No seu poema *Porque te amo, ó Maria* realçou o movimento da inabituação do Amor Trinitário na alma humilde e escondida de Maria: «Esta virtude *escondida* torna-te onipotente / *Atrai* ao teu coração a *Santíssima Trindade*». A «pobreza» de Maria fez com que a Trindade viesse habitar na sua alma.

«Oh! amo-te, Maria, quando te dizes a serva
Do Deus que tu deslumbras com a tua humildade

⁹³ Six, Combat, p. 341.

Esta virtude oculta torna-te omnipotente
 Atrai ao teu coração a **Santíssima Trindade**
 Então o *Espírito de Amor* cobrindo-te com a sua sombra
 O Filho igual ao Pai em ti encarnou...
 Grande será o número dos seus irmãos pecadores
 Já que se lhe há-de chamar: Jesus, o teu primogénito!...» (P 54, 4).

O mistério trinitário é plenamente revelado em Jesus e no dom do Espírito Santo, quando Deus enviou o seu Filho e o Espírito de seu Filho (Gl 4, 4-6). O Pai envia o seu Filho a encarnar-se no seio da Virgem. O Filho, «igual ao Pai», encarna-se em Maria. O Espírito de Amor cobre-a com a sua sombra. Maria, na sua humildade, atraiu ao seu coração, não só o Verbo, mas também, como diz Isabel da Trindade, toda a Trindade.⁹⁴ A Trindade vem habitar em Maria por causa da sua humildade.⁹⁵ Teresa *identifica-se* com Maria e na sua «vida escondida» atraiu sobre ela a Santíssima Trindade: «Ó Mãe bem-amada, apesar da minha *pequenez* / Como tu possuo em mim o Omnipotente».

«Ó Mãe bem-amada, apesar da minha pequenez
 Como tu possuo O Omnipotente
 Mas eu tremo ao ver a minha fraqueza:
 O tesouro da mãe pertence ao filho
 E eu sou tua filha, ó minha Mãe querida!
 As tuas virtudes, o teu amor, acaso não são meus?
 Por isso quando a Hóstia branca vem ao meu coração
 Jesus, o teu Doce Cordeiro, julga repousar em ti!...» (P 54, 5).

Teresa «possui», como Maria, a «Trindade toda inteira». «O Todo-Poderoso (a Santíssima Trindade) agrada-se da sua «pequenez» e da sua «vida escondida», porque a sua «fraqueza atrai» a Santíssima Trindade. Tem plena confiança no que Deus fez por ela e, como Maria, a sua humildade consiste em *reconhecer os dons de Deus* (Ct 224), as grandes coisas que Deus fez nela (C 4 r), tal como o facto de a ter «rodeado de amor» na sua infância (A 4 v), de lhe ter «perdoado tudo» por antecipado (A 39 r), de a «alimentar com a mais pura farinha (A 47 r), etc...

⁹⁴ «A Virgem fiel... mantinha-se tão pequena, tão recolhida em face de Deus, no segredo do templo, que *atraía* as complacências da *Santíssima Trindade*» (CF 39). Por isso, Maria tornou-se o *ícone* da Trindade: «Há uma criatura que foi também o *grande louvor de glória da Santíssima Trindade*» (UR 40).

⁹⁵ «O Deus todo-poderoso é atraído pela toda-poderosa humildade de Maria. A Trindade vem habitar nos «pequenos», atraída por eles. Estamos longe da pieguice infantil da «infância espiritual»: os «pequenos» têm direito à Trindade, diz-nos Teresa, e a Trindade gosta de morar neles» (Six, Combat, p. 357).

Belém e Nazaré são lugares de extrema pobreza, e, por isso, lugares benditos com a «bênção» da «visitação» do Anjo do Senhor à «mais pequena e última de todas as criaturas», e com a «graça» da «encarnação do Verbo Divino, a segunda pessoa da Adorável Trindade», o «Divino Salvador», no seio de Maria. Só o «doce perfume» do Espírito Santo, que levou a fé de Maria e de José, dos pastores e dos magos, a «adorar» «a segunda pessoa da Adorável Trindade», nos pode revelar a Sua presença nos pobres de hoje.

«[A Santíssima Virgem] Divino Menino! Como é doce para mim embalar-Te nesta querida casinha de Nazaré!... Aqui como em Belém, a pobreza é muito grande; mas este abrigo é menos indigno de Ti do que o curral abandonado. (*A Santíssima Virgem olha à sua volta com um ar enternecido.*) Ó lugares benditos! Que inefáveis recordações me trazeis! Aqui o Anjo do Senhor visitou a mais pequena, a última de todas as criaturas, aquela que pedia como graça única poder servir a ditosa Mãe de Deus. Aqui o Verbo Divino, **a segunda pessoa da Adorável Trindade**, incarnou por obra do Espírito Santo e durante nove meses permaneceu escondido aos olhos dos mortais. (*Olhando para o Menino Jesus*). O mundo ignorava então a tua presença, ó Divino Salvador! Agora trago-Te nos meus braços como um leve fardo e as tuas criaturas ainda não Te reconhecem... Desde que os pastores e os magos se afastaram, ninguém pensa em vir adorar-Te. Em breve a primavera vai esmaltar-se de mil flores, mas nenhuma delas igualará a beleza da Flor que desabrocha em Nazaré longe dos olhares humanos. Ó Flor divinamente perfumada! Como é que o teu doce perfume não revela a tua presença?...» (RP 6, 1 r).

A Trindade vem habitar nos «pequenos», pois é atraída por eles. Os «pequenos» da vida humana e da vida espiritual têm direito à Trindade – são os primeiros a receber Deus (Mt 5, 8) – e a Trindade gosta de morar neles.⁹⁶ A humildade, a virtude escondida, atrai ao nosso coração a Trindade e, como Maria, torna-nos «omnipotentes». É a «via comum» que te apraz *caminhar* guiando-os para o Céu.

«Sei que em Nazaré, Mãe cheia de graça
Viveste pobrememente, não querendo nada mais

⁹⁶ «A recepção de Deus efectua-se a partir da recepção de um qualquer dos mais pequenos. Assim, o *mistério trinitário* fica religado ao mais simples da terra: o grão de mostarda, o copo de água, o pobre, a criança» (Josep María Rovira Belloso, *Dios, el Padre*, Secretariado Trinitário, Salamanca, 1999, p. 129).

Nem arroubamentos, nem milagres, nem êxtases
Embelezam a tua vida, ó Rainha dos Eleitos!...
 O número dos pequenos é bem grande na terra
 Eles podem sem receio erguer os olhos para ti
 É pela *via comum*, incomparável Mãe
 Que te apraz caminhar guiando-os para o Céu» (P 54, 17).

O «pequeno caminho» de Teresa, o mesmo de Maria de Nazaré, é para os «pequenos», porque não só foram criados à imagem de Deus, mas também porque Jesus veio, não para os justos, mas para os pecadores. Grandeza dos «pequenos», capazes de acolher Deus em si, alegria dos «pecadores» por saber que Deus os vem acolher e salvar.

«Se dais a sabedoria em herança
 Ao ignorante, ao mais pequeno coração
 É porque qualquer alma é feita à vossa imagem
 E vindes para salvar os pecadores».⁹⁷

O caminho de Teresa é a *vida de Nazaré*, o caminho de confiança e de abandono seguido por *Jesus, Maria e José*. A «petite voie» de Teresa é a do «abandono nos braços de Jesus», nos «abismos de amor do Coração de Jesus que a elevaram até aos cumes da contemplação» (Ct 247), a «elevaram para Deus pelo ascensor do amor e não pela rude escada da perfeição» (Ct 258); é a entrega aos Abismos do Amor (B 5 v), para com o próprio Amor de Deus amar a Deus (C 35 r) e entrar na comunhão do «Fogo divino da Santíssima Trindade» (B 5 r).

«Só o Abandono me entrega
 Aos teus braços, ó Jesus!
 É ele que me faz viver
 Da vida dos Eleitos» (P 52, 7).

Em Julho de 1895, faz dizer a Jesus: «Sim, a vida escondida é-Me mais querida / Do que toda a glória dos Céus» (RP 4, 33). É, pois, na *via comum*, na vida ordinária de cada dia, oculta e escondida, que devemos *atrair* a Santíssima Trindade, com a onipotência da humildade, com toda a confiança, para ela, nos *abrasar* com a chama viva do Amor Trinitário.

A 6 de Junho de 1897, dia de Pentecostes, pede à Ir. Maria da Trindade que reze e faça rezar para «aumentar o Fogo que a deve

⁹⁷ RP 6, 11 r.

consumir» (Ct 242). A 21 de Junho, convida o P. Bellière a lançar os seus pecados na «Fogueira do Amor» e fala-lhe de Maria Madalena, cujo «coração compreendeu os abismos do amor do Coração de Jesus», que está disposto não só a perdoar-lhe, mas também, a cumulá-la dos bens da sua intimidade divina» (Ct 247), como aconteceu com Teresa, «cumulada gratuitamente, sem nenhum mérito da sua parte» (C 35). Os pecadores, pobres e pequenos, são chamados a deixar-se invadir pelo Amor Trinitário, cume da vida mística. Afinal de contas, todos, pecadores autênticos ou considerados, como no caso de Joana d'Arc, estamos sob a misericórdia e o perdão da «Santíssima Trindade».

«[Joana] Senhor Bispo, é por vossa causa que eu morro!... Não sou uma herética, sou filha da Igreja, e o rei pelo qual combati é um rei muito cristão... Quanto ao meu estandarte, não era justo que tendo estado na luta, estivesse também na glória?... Oh! se eu tivesse sido levada a Roma, o Santo Padre facilmente teria reconhecido que estou inocente, mas sou feliz por morrer pela minha pátria e peço a Deus que não castigue os meus inimigos. Peço perdão a todas as pessoas a quem ofendi sem saber e eu própria perdoe a todas aquelas que causaram a minha morte... **Santíssima Trindade**, tende piedade de mim!... S. Miguel, S. Gabriel... Santa Catarina e Santa Margarida, rogai por mim» (RP 3, 22 r).

Teresa, possuída pelo Espírito de Amor, é impelida para Deus e para os homens. Ela é um grande sacerdote, que, na sua Quinta-feira santa, ama os seus até ao fim. Na sua «última noite», Teresa é Jesus a orar ao Pai para que ame os seus como a amou a ela. Um homem pode santificar e salvar outro homem (1 Cor 7, 12-16). Um cristão que ama santifica no seu coração aqueles que ama (Jo 17, 19). Antes de morrer Teresa fez sua a oração de Jesus ao Pai, faz sua a oração da Santíssima Trindade. Teresa é Jesus, é um grande sacerdote que une o Céu e a terra. A oração sacerdotal de Teresa, eminentemente trinitária, contém o desejo de todos os santos de glorificar a Trindade e reunir os homens na Eucaristia.

«Senhor, bem o sabeis, não tenho mais nenhum tesouro a não ser as almas que Vos aprouve unir à minha. Estes tesouros fostes Vós que mos confiastes, por isso, ouse servir-me das palavras que dirigistes ao Pai celeste, na última noite que Vos viu ainda na nossa terra, peregrino e mortal. Jesus, meu Bem-amado, não sei quando acabará o meu exílio... Mais que uma noite me verá cantar ainda no exílio as vossas misericórdias. Mas finalmente,

também para mim virá *a última noite*. Então gostaria de poder dizer-vos, ó meu Deus: “Glorifiquei-vos sobre a terra; cumpri a obra que me confiastes, dei a conhecer o vosso nome àqueles que Me destes. Eles eram vossos, e Vós Mos destes. E agora eles sabem que tudo o que Me destes vem de Vós; pois Eu comuniquei-lhes as palavras que Vós Me comunicastes; eles receberam-nas e acreditaram que fostes Vós que Me enviastes. Rezo por aqueles que Me destes, porque são vossos. Já não estou no mundo; quanto a eles, estão no mundo e Eu volto para Vós. Pai Santo, por causa do vosso nome, conservai aqueles que Me destes. Agora vou para Vós, e é para que a alegria que vem de Vós seja perfeita neles, que digo isto enquanto estou no mundo. Não Vos peço que os retireis do mundo, mas que os preserveis do mal. Eles não são do mundo, assim como Eu já não sou do mundo. Não é somente por eles que rogo, mas também por aqueles que hão-de acreditar em Vós pelo que lhes ouvirem dizer. “Meu Pai, desejo que, onde Eu estiver, aí estejam comigo aqueles que Me destes, e que o mundo conheça que os amastes como Me amastes a Mim mesmo. Sim, Senhor, eis o que gostaria de repetir convosco, antes de voar para os vossos braços. Será temeridade? Ah, não! Há muito tempo que me permitistes ser audaciosa convosco. Como o pai do filho pródigo, falando ao filho mais velho, Vós dissestes-me: “Tudo o que é meu, é teu”. As vossas palavras, ó Jesus, são, portanto, minhas, e posso servir-me delas para atrair sobre as almas que estão unidas a mim os favores do Pai celeste». ⁹⁸

A «comunhão com a Trindade» há-de ser vivida segundo a lógica do mandamento novo da caridade fraterna como «*signum fraternitatis*»: «Assim como Eu vos amei, vós também vos deveis amar uns aos outros» (Jo 13, 34).

«Quando Jesus deu aos Apóstolos um mandamento novo, *o seu mandamento*, não fala já de amar o próximo como a si mesmo, mas de o amar como *Ele, Jesus, o amou*, como o amará até à consumação dos séculos». Ela que pedira ao Deus trinitário para ser Ele mesmo o seu coração, a sua santidade, o seu amor, desejou que o Deus trinitário habite nela e se ame a Si mesmo nela. Do mesmo modo, não podendo cumprir os dois mandamentos por si mesma, devido à sua «fraqueza», diz: «Nunca poderia amar as minhas Irmãs como Vós as amais, se *Vós mesmo*, ó meu

⁹⁸ C 34 r - 34 v.

Jesus, não as *amásseis* também *em mim*. Foi porque me queríeis conceder esta graça que ditastes um mandamento *novo*. – Oh! como gosto dele, já que me dá a certeza de que a vossa vontade é *amardes em mim* todos aqueles a quem me mandais amar!» (C 12 v).

A «vontade (de Jesus) é amar em mim», diz Teresa. É o que ela constata em si mesma: «Sim, eu sinto que quando sou caridosa, é só Jesus que age *em mim*; quanto mais estiver unida a Ele, tanto mais amo também as minhas Irmãs» (C 12 v). A Trindade não só quer amar-nos, mas amar *em nós* os outros. Teresa quer amar os outros, mas o seu coração é a própria «fraqueza». No seu desejo ardente, Teresa pede a Jesus: «Peço a Jesus que me *atraia* para as chamas do seu amor, que *me una tão estreitamente a Ele*, que viva e actue *em mim* (...). Quanto mais o seu coração está abrasado, tanto mais atrairá os corações: «uma alma abrasada de amor não pode ficar inactiva» (C 36 r). É o cume da união mística de Teresa com a Trindade. A união com Jesus é já a união com a Trindade: «Podes portanto como nós ocupar-te da “única coisa necessária”, quer dizer que mesmo entregando-te com dedicação às obras exteriores seja teu único fim: Agradar a Jesus, *unir-te mais intimamente a Ele*» (Ct 257). Apesar de mergulhada numa íntima união com o Deus Trindade, Teresa permanece Teresa, sem se fundir com a Divindade. Pede aos seus irmãos espirituais que rezem por ela depois da sua morte para que receba da Trindade a graça de poder continuar a acender sobre a terra as chamas do Amor. «Conto não ficar inactiva no Céu» (Ct 254).

«Aquele que se quer missionário do Amor deve em primeiro lugar ver que o Deus Trindade está em misteriosa convivência (*convivium*) com aqueles aos que vai. Aquele reconhece que tem a receber o Deus Trindade daquele mesmo que o ignora ou o recusa. O missionário é esperado pelo Deus Trindade, por este “Coração ardendo de amor”, quando avança para aqueles e aquelas, tantos dos nossos contemporâneos, que estão a mil léguas de O reconhecer. Não pode fazer o menor trabalho missionário se não está convencido de que aquele a quem vai tem a capacidade radical de reconhecer, à sua maneira, o Deus Trindade. Todo o missionário, diz Teresa, não é senão um terceiro: chega em terceiro lugar na história de amor que tecem invisivelmente o Deus Trindade e aquele de quem vai ao encontro».⁹⁹

⁹⁹ Six, Combat, p. 428.

O ponto central da espiritualidade teresiana é o desejo de ser abrasada pelo Amor Trinitário. A «oração que abraça com fogo de amor» é o pedido ardente de ser penetrada pelo Amor Trinitário. Exprime o seu desejo veemente de união com o Deus Trinitário, consciente do seu «nada» e, no meio da «noite», vive a inabituação trinitária. Jesus prometera: «Viremos a ele e faremos nele a nossa morada». Teresa confia e espera em Deus. Desenvolveu uma prodigiosa inteligência trinitária e é principalmente desta «mística trinitária» que é doutora da Igreja na «Ciência do Amor Divino». Faz dizer Jesus acerca dos eleitos: «Farei deles outros tantos *deuses!*»? (RP 2, 21). O tema tradicional da «divinização do homem» no mais além é, para ela, a inabituação de Deus Trindade nos corações na «via comum» de cada dia. Acreditou na Palavra de Deus de que a Trindade viria viver nela o seu Amor Trinitário. Apesar da sua fragilidade, reconheceu a sua grandeza e sentiu-se «capax Trinitatis». O coração humano é grande, é capaz de receber toda a Trindade no dinamismo do seu amor.¹⁰⁰

Teresa contemplou a Deus, a Trindade bem-aventurada, cuja *felicidade é dar-se*. Contempla a Trindade na sua própria felicidade ou a própria felicidade de Deus na própria Trindade. No meio da noite da fé, sabe que a Trindade quer morar no mais profundo dela. Tem que esvaziar-se de si mesma, dando lugar ao Hóspede divino. Como «tenda vazia», deve consentir que o Amor Trinitário abraça o seu coração. O Amor Trinitário constituiu a intuição mística essencial de Teresa de Lisieux. Parece que não a recebeu do Carmelo de Lisieux, pois, para a Ir. Genoveva, a Trindade era uma «grande devoção» de Teresa, e, a M. Inês não fala da Trindade nas *Últimas Conversas*. Os processos de beatificação e de canonização falam de tudo, menos do Amor trinitário. A mensagem de Teresa, na sua essência de um *Deus Trindade*, louco de amor pela humanidade, por cada homem, pelos últimos dos homens, os

¹⁰⁰ «É esta a grandeza do homem: foi criado com um coração capaz de “receber», de arrebatado o Amor que existe na própria Trindade, foi criado com um coração capaz de amar com o coração de Deus, capaz de ser invadido pela onda incandescente do Amor trinitário, de arder ao seu contacto. Teresa é desejo: sede de dessedentar o Deus Trindade permitindo-Lhe de se amar infinitamente nela, sede de saciar assim o próprio desejo deste Deus Trindade (...). Ela manifesta assim quem é este Deus Trindade: não a presença em nós de uma estátua a ser venerada, mas a própria Vida, uma Vida que em nada é estranha à existência de cada um e à história do mundo. Teresa manifesta que a vida mística mais profunda pode ser vivida em toda a parte, em todo o acto, desenvolver-se em todo o coração humano: basta abandonar-se nas nossas pequenas vidas ao Amor, utilizar estes anos de graça para se deixar amar, amá-Lo em reciprocidade e dele dar o único verdadeiro sinal: o amor a todos os seres humanos» (Six, Combat, pp. 428-429).

pecadores e os *incrédulos*, é urgente para o terceiro milénio. O mundo necessita da mensagem teresiana da Fogueira do Amor Trinitário, que é Deus, mendigo de amor, um Fogo que pede para nos abrasar a todos. Assim seja.

Se «o núcleo da sua mensagem é, como afirma J. Paulo II, o próprio mistério de Deus Amor, de Deus Trindade, infinitamente perfeito em Si mesmo», não será que «a mística do terceiro milénio será enfim, com Teresa, a mística trinitária?».¹⁰¹

No final de cada Eucaristia, inclinamo-nos para receber «a bênção de Deus Todo-Poderoso, Pai, Filho e Espírito Santo». No final desta exposição, sabendo «quanto a Trindade deseja ser amada», ou seja, «quanto deseja amar», deveríamos suplicar com fé, em cada Eucaristia, ao sacerdote, «o amor do Pai, a graça do Filho e a comunicação e comunhão do Espírito Santo».

«[IRMÃO AUGUSTI, *ajoelhando-se ao lado de Santo Estanislau*].

Meu Padre, que vossa Reverência se digne abençoar-nos.

[S. Francisco] Queridos filhos, que **a Santíssima Trindade vos abençoe** como eu mesmo vos abençoo de todo o coração» (RP 8, 4 v).

Com a «benção da Santíssima Trindade» podemos e devemos trabalhar, no início deste terceiro milénio, pela sua glória», uma vez que o objectivo deste Ano Jubilar 2000 é precisamente *a glorificação da Santíssima Trindade*.¹⁰²

«Bendito sejais, ó Pai, porque, no vosso amor infinito, nos destes o vosso Filho Unigénito, que encarnou por obra do Espírito Santo no seio puríssimo da Virgem Maria e nasceu em Belém há dois mil anos. Ele fez-se nosso companheiro de viagem e deu novo significado à História, que é um caminho a percorrer unidos na aflição e no sofrimento, na fidelidade e no amor, rumo àqueles

¹⁰¹ Six, *Combat*, p. 429.

¹⁰² Na fase celebrativa do ano jubilar de 1999-2001, sobretudo do Natal de 1999 até à Epifania de 2001, o «objectivo é a *glorificação da Santíssima Trindade*, da Qual tudo procede e à Qual tudo se orienta no mundo e na história. Para esse mistério apontam os três anos de preparação imediata: em Cristo e por Cristo, no Espírito Santo, ao Pai. Neste sentido, a celebração actualiza e simultaneamente antecipa a meta e o cumprimento da vida do cristão e da Igreja em Deus uno e trino» (J. Paulo II, *TMA* 55).

novos céus e nova terra onde, vencida a morte, Vós sereis tudo em todos». ¹⁰³

Na linguagem de Teresa, este «caminho a percorrer» rumo à Trindade – «como vemos o *caminho*, corramos juntas» (Ct 197) –, proposto à Ir. Maria do Sagrado Coração, há-de ser o caminho da Nova Evangelização, que deve centrar-se no mistério trinitário de Deus, que vive em comunhão de Amor do Pai, do Filho e do Espírito Santo: «Três Pessoas e um amado / entre todos três havia / e um amor em todas elas / e um amante as fazia». ¹⁰⁴ Teresa de Lisieux ajudará certamente a Igreja do terceiro milénio na sua «oração de louvor e agradecimento à Santíssima Trindade», pelo dom da Encarnação do Filho e pela obra da Redenção, actualizadas e continuadas na Eucaristia. A Igreja há-de glorificar a Trindade e colaborar na redenção do mundo.

«O Jubileu do ano 2000 pretende ser uma grande *oração de louvor e agradecimento* sobretudo pelo *dom da Encarnação do Filho de Deus e da Redenção por Ele operada*». ¹⁰⁵

Os «desejos infinitos» de «amar e fazer amar» a «Santíssima Trindade», a «Trindade Adorável», a «Bem-aventurada Trindade», que saíram do coração de Teresa de Lisieux, hão-de ser os nossos, que, como ela, também queremos «ser o Amor no Coração da Igreja». Façamos da sua *Homenagem à Santíssima Trindade* a nossa prece.

«Ó meu Deus, eis-nos prostrados diante de Vós. Vimos implorar a graça de trabalharmos para a vossa glória. As blasfémias dos pecadores ecoaram dolorosamente nos nossos ouvidos; para Vos consolar e reparar as injúrias que Vos fazem sofrer as almas por Vós resgatadas, ó **Trindade adorável!** queremos formar um *concerto* com todos os pequenos sacrifícios que fizemos por vosso amor... Ó **bem-aventurada Trindade**, concedei-nos a graça de sermos fiéis e de Vos possuímos quando terminar o desterro desta vida... Amen» (Or 4).

¹⁰³ J. Paulo II, Oração para o Jubileu 2000.

¹⁰⁴ S. João da Cruz, R 1, 27-30.

¹⁰⁵ J. Paulo II, *TMA* 32.

CONHECIMENTO MÍSTICO EM DALILA PEREIRA DA COSTA¹

JOAQUIM DA SILVA TEIXEIRA

Introdução

Dalila Lello Pereira da Costa é um caso único na sua identidade e singularidade pessoal, sem deixar se ser devedora ao contexto socio-cultural que a gerou. É devedora mas contribui, numa modéstia confessada, com uma visão singular sobre o homem, o sentido da sua permanência sobre a terra e sobre as vias de acesso ao Real. Explora em profundidade as potencialidades duma gnoseologia mística como meio de ultrapassar os limites do racionalismo e positivismo. A sua vida e obra são um protesto veemente contra o silenciar das dimensões mais ricas do ser humano: a intuição, o amor, a poesia, as artes...

Ao estudar o conhecimento místico, plasmado na obra de Dalila, deparamos com a descrição do processo do mesmo, desde o momento da apreensão do dom oferecido no instante da iluminação extática,

¹ Este trabalho é parte de um conjunto de artigos que a Revista de Espiritualidade tem vindo a publicar, extraídos da tese de Mestrado que o autor apresentou na Universidade Católica Portuguesa, com o tema: A Experiência Mística na Obra de Dalila L. Pereira da Costa. Fenomenologia e Hermenêutica. Porto: 1999.

passando pela meditação e formulação do recebido passivamente, até à sua transmissão numa linguagem mística, onde o símbolo e a poesia desempenham papel preponderante.

Dalila aprofunda assim a gnoseologia própria da mística, uma forma de conhecimento predominantemente intuitivo, afectivo, distante do racionalismo lógico-matemático. Nesta obra, a gnoseologia é ainda imaginativa, imediata, experiencial, contemplativa, dada...

Esta hermeneuta da mística perfila-se na corrente afectiva do conhecimento em detrimento da linha intelectualista, com o expoente em S. Tomás, pelo qual Dalila não revela a mínima simpatia. Havemos, por isso, de filiar a autora na corrente afectiva iniciada por Santo Agostinho, corporizada e desenvolvida pelo franciscanismo, pelos místicos alemães do séc. XIV e espanhóis do séc. XVI.²

É uma pensadora mística, imersa na cultura e filosofia portuguesas, predominantemente marcadas por uma gnoseologia aberta às raízes pátrias e aos valores do Espírito. Para elucidar este posicionamento de Dalila, recuperemos as suas próprias palavras:

«Gnoseologicamente, não será a nossa estrutura de pensamento vinda de concepções racionalizantes e sujeitas a uma exigência de causalidade, que é a do nosso mundo, conhecido aqui, deslocada neste campo, não por ele ser irracional, mas para além da razão e porventura fora da área do determinismo causal? E aí portanto não mais aplicáveis tais métodos de conhecimento e estruturas lógicas?».³

A ensaísta portuense situa-se, conscientemente, num movimento de reacção aos pressupostos gnoseológicos do positivismo, racionalismo, utilitarismo e cientismo dos autores dos séculos XIX e XX. Nesta reacção constrói a sua própria via, pautada pelos valores do espírito, da alma, da intuição, do conhecimento vivencial... do primado do afecto sobre o intelecto, da imaginação sobre a inteligência, do coração sobre a razão, do mito sobre a explicação.

² Cf. MAROTO, Daniel Pablo – *Amor y Conocimiento en la Vida Mística*. Madrid: Fundación Universitaria Española. 1980, pp. 12-29. Neste estudo o autor coloca em confronto estas duas correntes que perpassam toda a história da espiritualidade. Apresenta ainda os protagonistas da corrente intelectualista e da corrente afectiva em cada fase da história, relevando os aspectos polémicos entre os mesmos.

³ COSTA, Dalila L. Pereira da – *A Força do Mundo*. Porto: Lello & Irmão Editores. 1972, p. 46.

Nesta nova lógica, a poesia, exaltada por esta poetisa portuense, é tomada como ponto privilegiado de acesso e contacto à realidade. Dalila apresenta ainda um tipo de conhecimento que se obtém pela via poética e contemplativa, e que se exprime não pela linguagem conceptual e racional mas pela poética e simbólica.

Pressuposto este sucinto quadro referencial, podemos começar por evidenciar, na obra de Dalila, três momentos no processo gnoseológico místico, nos quais a autora conscientemente se estrutura:

- . o primeiro consiste na «apreensão de um conhecimento»;
- . o segundo, na «formulação desse conhecimento»;
- . e o terceiro, na «sua transmissão», como uma «ordem imposta».⁴

Nesta breve passagem podemos confirmar como em Dalila se verifica este movimento ternário:

«Tudo é ainda passivo somente: um acto de **receber**, escutar e transmitir tal qual, sem nenhum outro trabalho complementar, de exacta **reflexão**: pois que nesta última fidelidade, haveria o esforço de condensação, ou concentração sobre um núcleo central. Engano-me: esta vontade de não mais tocar, não mais intervir pela minha parte no que se ouviu pela primeira vez, de o **transmitir** tal qual, intacto, não será antes uma traição?».⁵

1. A apreensão. «Tudo nos advém passivamente»

Esta visionária acede através do êxtase a um conhecimento superior que se processa de duas formas: pela imediata experiência e pela sua ulterior meditação. Esta meditação sobre o dado original consiste num saborear e desdobrar a graça recebida. Contudo, esta meditação faz a

⁴ Cf. COSTA – *A Força do Mundo*, p. 53. Este esquema clássico é consagrado pelos principais espirituais e estudiosos da vida espiritual. Santa Teresa de Jesus distingue o «dom da inteligência», ou seja a graça de compreender e a «gratia sermonis», ou seja, o dom de o «saber dizer». Cf. SANTA TERESA DE JESUS – *Livro da Vida*, 12,6. E mais adiante afirma: «porque uma coisa é o Senhor dar a mercê e outra é entender que mercê é e que graça, outra (ainda) é saber dizê-la e dar a entender como é». *Ibidem*, 17,5.

⁵ COSTA, Dalila L. Pereira da – *Encontro na Noite*. Porto: Lello & Irmão Editores. 197, pp. 131-132. O negrito é da nossa responsabilidade para ressaltar os três momentos do processo gnoseológico místico.

passagem para a segunda fase do processo gnoseológico, e de certa forma já lhe pertence.

Dalila vive este desdobramento rítmico ao longo de toda a sua vida, como quem descobre o tesouro e nele contempla a beleza do eternamente novo. Escutemo-la:

«A principal fase da experiência, o puro dom (...) na segunda, ao longo da vida e do tempo, que é puro desabrochar, atualização de possibilidades, surgir de conhecimentos latentes, escondidos e até então desconhecidos, que é uma meditação sobre um saber dado nesse longínquo dia, mas que urge descobrir, por um trabalho de iluminação, um aproximar e formular, preciso e rigoroso, diríamos, implacável».⁶

1.1 Pela via extática

Dalila passa a tomar esses momentos extáticos como paradigma de vida. Como meios excepcionais de conhecimento, de acesso ao mundo do real.⁷ Os êxtases místicos deixaram marcas inesquecíveis, gravaram verdades inefáveis e misteriosas no mais íntimo do seu ser. Destas vivências espirituais únicas Dalila vai extraíndo, ao longo da vida, novos conhecimentos que vai tentando, num esforço doloroso, verter para a linguagem humana. Mas uma linguagem humana tocada pelo divino: uma linguagem santa.

Esta violenta irrupção do mistério na sua vida, permite-lhe falar do novo mundo, realidade nova a que tem acesso durante a experiência dos êxtases. Esta novidade dá origem a um

«conhecimento pleno de gozo, total, mas dum Ser que no seu centro se esquivava...»,⁸ um conhecimento que se opera «como um

⁶ COSTA – *A Força do Mundo*, p. 53.

⁷ Sem querer pôr em questão a natureza mística e divina dos êxtases testemunhados por Dalila, convém recordar que para o cristão que procura êxtases, visões, audições... S. João da Cruz adverte que o Pai lhe poderia recordar: «Já te disse todas as coisas na minha Palavra, que é o meu Filho, e não tenho outra. Que te posso responder ou revelar mais do que isso? Põe os olhos apenas n'Ele, porque n'Ele disse revelei-te tudo e tudo te disse, e n'Ele encontrarás mais do que pedes e desejas. Porque tu pedes locuções e revelações em parte, e se fixas os olhos n'Ele, encontrarás tudo: porque Ele é toda a minha locução e resposta e é toda a minha visão e revelação. D'Ele já vos falei, respondi, manifestei e revelei, oferecendo-vô-lo como Irmão, Companheiro e Mestre». S. JOÃO DA CRUZ – 2 *Subida*, 22,5.

⁸ COSTA – *A Força do Mundo*, pp. 13-14.

desdobrar contínuo mas intermitente, de novos, um a um, e este aproximar de corações ardentes, nunca possuídos». ⁹ «No êxtase, conhecemos de maneira global e unitiva». ¹⁰ Ele permite-nos «a mais preciosa e subida modalidade do conhecimento. Como se conhecer fosse idêntico a ver». ¹¹

Dalila apresenta esta forma de conhecimento supra-sensível, visionário, afectivo como a forma mais excelente de conhecimento da divindade. Este conhecimento é puro dom a gozar e contemplar, diante do qual a intervenção humana só danificaria. O homem há-de receber de forma passiva esta preciosa e gratuita oferta. A acção discursiva ou reflexiva sobre ele é uma violência que o podem deturpar e mesmo aniquilar, pois

«Na experiência espiritual suprema, o êxtase, a impossibilidade da nossa intervenção nesse justo instante, será o perigo da acção discursiva do nosso pensamento, que sobre o êxtase agiria como um frenador, ou elemento esterelizante». ¹²

Nesta apreensão do conhecimento místico anula-se, ou assume novos contornos, o dualismo sujeito/objecto. ¹³ Sujeito e objecto estão um perante o outro «numa reciprocidade que é união, de tal forma indiscernível que é identidade». ¹⁴ Identidade que não anula a transcendência do amado, de Deus, nem violenta a liberdade humana.

Há uma imediatidade no acto de conhecer, não-dualidade, identidade, onde o objecto e o sujeito são um todo... são notas distintivas da gnoseologia mística presente em Dalila, que a integram no mundo da mística. ¹⁵

Perante o clássico problema gnoseológico: pode o sujeito apreender o objecto? Encontramos novas respostas, pois esta questão ganha na

⁹ Ibidem, p. 69.

¹⁰ Ibidem, p. 32.

¹¹ COSTA – *A Força do Mundo*, p. 29.

¹² Ibidem, p. 95.

¹³ Cf. Ibidem, pp. 51-54.

¹⁴ Ibidem, p. 52.

¹⁵ Por natureza, os místicos tendem a rejeitar o dualismo e a identificar-se com o monismo, porque se apresenta como a solução mais lógica, dado que os místicos também tendem a anular os intermediários na experiência directa com Deus. Contudo, não desprezam as mediações naturais, humanas, históricas e sobrenaturais.

experiência dos êxtases, narrados por Dalila, novos contornos. Verifica-se a pura abertura, receptividade, aceitação, acolhimento... E não será esta uma actividade, um meio privilegiado de conhecimento? A autora atesta-nos que esta *passividade activa* é efectivamente fonte de conhecimento. O sujeito do conhecimento místico apreende-o, acolhe-o como graça, porque criou em si condições únicas de receptividade. Despiu-se de si mesmo, libertou-se de esquemas redutores de pensamento e permitiu que aquilo que muitos atingem pela via discursiva e marcadamente racionalizante, ele o recebesse como dom num acto livre e espontâneo. Este modo directo de conhecimento advém da perfeita união, então atingida pelo místico, nesse instante, entre a alma do homem e o Ser absoluto.

O dualismo fé e razão também perde sentido, porque o conhecimento, pelo interior e imediato da experiência, dá-se no plano do Real, da evidência... onde se dará o encontro entre sujeito e objecto numa nova união, onde «haverá um conhecimento vivo dos dogmas; e que será a sua exaltação, e como sua destruição»,¹⁶ onde fé e gnose se tornam cooperantes:

«tudo aí então será dado para uma crença em que gnose e fé, nunca opostas, serão dois movimentos simultâneos e complementares; uma gerando a outra reciprocamente, continuamente».¹⁷

Aqui processa-se um conhecimento por via não racional, intuitiva e experimental. Não passa pelo conhecimento discursivo mas pelo amor. Dá-se aquilo que os teóricos da mística chamam de conhecimento por conaturalidade. É o conhecimento que se verifica entre a mãe e o filho, entre os verdadeiros amigos. É o conhecimento comunal intraduzível e intransmissível.

Nesta apreensão e tentativa de formulação do conhecimento obtido pelo êxtase, sujeito e objecto sentem-se uma e a mesma coisa. Opera-se uma comunhão mais perfeita entre conhecido e cognoscente, ao ponto de Dalila afirmar:

«que nesse instante, a apreensão, o conhecimento se faz de forma não dual. Não havia nem sujeito nem objecto distintos (...) eu era o objecto ele mesmo, o Ser, e também o conhecimento».¹⁸

¹⁶ COSTA – *A Força do Mundo*, p. 139.

¹⁷ Idem – *Encontro na Noite*, p. 171.

¹⁸ Idem – *A Força do Mundo*, pp. 20-21.

Esta via extática de acesso à verdade, aqui dado, não se confunde com uma ilusão sentimental ou um produto do subconsciente, mas a própria Dalila afirma que este saber se lhe depara com um grau de evidência inquestionável:

«... neste acto de apreensão e testemunho, nada haverá de escritura automática (...) nada se faz ao nível da linguagem ou vindo das camadas do eu individual inconsciente e separado. (...) e aqui a propriedade é fidelidade – a palavra ultrapasse-se a si mesma, refere-se à Realidade, a esse completamente outro».¹⁹

1.2 Pela via poética

A seguir à experiência mística e extática, Dalila apresenta a experiência poética como forma privilegiada de aceder e apreender o real.

«A imagem poética (...) é a verdade, traz em si mesma ou é ela mesma, o Ser. E assim, a poesia como fenómeno de liberdade, mostrará e conterà em si mesmo uma nova e específica forma de conhecer e de ser. E de que os poetas poderão ser na actualidade precursores e conquistadores».²⁰

A poesia possui uma fecundidade e finalidade intrínsecas: favorecer o conhecimento e a metafísica experimental. A poesia, tal como a mística e o sonho, são as vias mais directas e reais que permitem esta experiência. São autênticas portas abertas que o homem deve passar para aceder a outros mundos.

«A revelação poética, a revelação extática, o sonho, a pintura, a música, serão como tantos outros caminhos ou portas abertas, para a comunicação com um mundo agora perdido: ou assim, a sua reactação. Eles serão como meios de acesso, simultaneamente, de conhecimento e liberdade. Porque de conhecimento de livração, salvação».²¹

Será a revalorização destas novas vias do conhecimento que, segundo Dalila, nos permitirão aderir ao real quente e distanciar do

¹⁹ COSTA – *Encontro na Noite*, p. 134.

²⁰ Idem – *A Força do Mundo*, p. 100.

²¹ Idem – *A Nova Atlântida*. Porto: Lello & Irmão Editores. 1977, p. 28. É por estas vias (adicionando a saudade) que o português será sempre teocêntrico, unindo Natureza e Deus, imanência e transcendência. O seu convívio com os poetas permite-lhe viver num constante estado de vigiância perante o real e suas duas faces: natural e sobrenatural. Cf. *Ibidem*, pp. 71 e 334-341.

pensamento ocidental, racionalista e frio. Quando a poesia e a mística se encontram na mesma pessoa, então dá-se a sua exultação:

«toda a meditação mística como todo o poema, é a presentificação, inteira e íntegra, duma parcela de vida; numa tensão derradeira».²² «A poesia, tal como a morte, nos leva, é ao Reino».²³ «A poesia será sempre uma forma de União. De atingir a eternidade».²⁴ Um poema é um acto de Aliança. «O acto poético, como o místico e profético, é um acto de Graça. Nele, o homem é justificado. Gratuita e em superabundância. Pelo amor, na participação a Deus».²⁵ «O dom dum poema é, tal como o do êxtase, uma promessa escatológica, arras e antegoço do pão da vida com que seremos fartos no céu».²⁶

Por estas afirmações podemos concluir da grandiloquência que a poesia representa para Dalila, pois também ela descobre na poesia, como grande parte dos místicos, um veículo de expressão das vivências mais profundas e englobantes de todo o ser humano. Mas a poesia é gerada na dor, pois também ela se revela incapaz de esgotar e assumir plenamente a torrente de sentido que a poetisa aspirava transmitir. Só na eternidade será ultrapassada esta barreira que teima em persistir.

«E também depois vencido será o sofrimento na criação da poesia, essa sensação de frustração, de distância entre o conhecido ou recebido, e o dito ou transmitido».²⁷ «Onde a poesia, tal como a morte, nos leva, é ao Reino».²⁸

Relevado o seu tom profético, esta vidente e sibila, compara os poetas aos autênticos sacerdotes, apontando sempre o mais além, os domínios mais profundos da realidade:

«Nestes tempos presentes e próximos, a tarefa que outrora incumbia partilhadamente aos sacerdotes, videntes, aos profetas,

²² COSTA – *A Força do Mundo*, p. 101. S. João da Cruz é um dos mais sublimes expoentes desta síntese entre poesia e mística. A poesia apresenta-se-lhe como a linguagem ferida que melhor acede, sem a esgotar, a experiência mística. Cf. PACHO – *Vértice de la Poesia Mística. El Cântico Espiritual de San Juan de la Cruz*. Burgos: Ed. Monte Carmelo. 1983, p.177.

²³ COSTA – *Encontro na Noite*, p. 163.

²⁴ *Ibidem*, p. 180.

²⁵ *Ibidem*, p. 186.

²⁶ *Ibidem*, p. 187.

²⁷ *Idem* – *Os Jardins da Alvorada*. Porto: Lello & Irmão Editores. 1981, p. 121.

²⁸ *Idem* – *Encontro na Noite*, p. 163.

cairá agora em grande parte sobre os poetas. Eles terão nestes tempos (por quanto tempo ainda, em proeminência) esta tarefa suprema, sagrada. Como intermediários, reveladores e difusores do Espírito no mundo. Para a sua descida no mundo e a impregnação do mundo por ele».²⁹ «Talvez que os tempos próximos sejam aqueles da revelação da poesia e da mística nesta cultura».³⁰ Os poetas são a promessa dum novo ciclo no mundo «abrindo e permitindo um novo e verdadeiro acesso ao Ser, directo».³¹

A experiência poética emparceira com a mística e com a profecia, confirmando que «todo o verdadeiro conhecimento é amor»,³² e fora deste conhecimento – amor –, atinge-se apenas visões parciais e fragmentadas do real. E mesmo este novo conhecimento relança sempre o poeta e o místico para o mais além, transcendendo-se a si próprios. Este conhecimento-amor será uma «nova vitória do homem sobre as trevas». Nesta tensão, conhecer e amar passa a ser uma e mesma coisa. Esta união entre conhecimento e vida, razão e intuição, pelo amor passa a conferir ao homem uma verdadeira força sobre a terra, uma mais valia para o atingimento do sentido e fundamento mais profundo do real.³³ Mas para que o homem aceda a esta união mais perfeita entre conhecimento e amor, afirma Dalila que «o cerco intelectual, tem de ser abandonado; ou ultrapassado»,³⁴ e assim dar-se-á a passagem do conhecimento mediato, conceptual, racionalizante para o conhecimento mais intuitivo e imediato, supramental, onde a intuição é a primeira forma de contacto com o Real, complementada pela razão, pois Dalila nunca fala em supressão da razão mas ultrapassagem da mesma. Ou seja, o homem há-de extremar as potencialidades que a razão oferece na procura da verdade, mas, desde início do processo gnoseológico, está na predisposição e abertura para acolher o saber último que ultrapassa os limites da razão.

²⁹ COSTA – *Encontro na Noite*, p. 153.

³⁰ Idem – *A Força do Mundo*, p. 100.

³¹ Ibidem, pp. 100-101.

³² Ibidem, p. 102.

³³ Dalila afirma rotundamente o verdadeiro conhecimento só pode existir com amor e pelo amor. Daniel Maroto estuda estas relações entre conhecimento e amor em autores espirituais como Hugo de Palma, Henrique Herps e Bernardino Laredo e mostra as tensões que se operam entre estas duas grandezas e como é a síntese entre ambas que gera os resultados mais fecundos nesta luta de acesso ao real. Cf. MAROTO – *Amor y Conocimiento en la Vida Mística*.

³⁴ COSTA – *A Força do Mundo*, pp. 109-110.

Para corroborar a importância que Dalila atribui à poesia, retoma o caso de Fernando Pessoa, a quem toma como o seu alter-ego, com quem empatiza de forma única, o que nos leva a concluir que só alguém com uma experiência semelhante ao poeta, poderia ousar penetrar os textos esotéricos deste poeta místico e gnóstico português. A autora do *Esoterismo em Fernando Pessoa* afirma:

«Todo o conhecimento do sagrado em Fernando Pessoa, este conhecimento se fará também por experiência, por contacto directo e vivido».³⁵ «Seu acto será tentar traduzir em palavras o inefável do conhecimento então atingido – eis o que será o fim da sua poesia.

Para Pessoa a poesia é sempre conhecimento. É sempre um modo exemplar de aproximação do Ser. Na sua dupla forma imanente e transcendente».³⁶

A poesia é para este poeta «um movimento de descida ao interior do seu eu (...) uma descida aí, onde o mais profundo do eu interior se abre sobre o absoluto e se identifica com ele; e as suas linguagens são uma única. Aí, onde o eu individual é um com o Eu universal».³⁷ «Todo o acto poético é acto cósmico que ultrapassa os limites do poeta: então ele cria e refaz para o mundo, em repetição, a união do Pai e do Verbo». Que toda a poesia seja sempre em primeiro lugar, «serviço: trabalho de e para Deus».³⁸

Fernando Pessoa fez, realmente, uma conjugação das vias poética e mística, que lhe permitiram um acesso imediato e directo a Deus.

Dalila aceita estas vias várias de acesso ao Real, ao Ser e ao próprio Deus. Ao referir-se ao percurso espiritual feito por Fernando Pessoa, apresenta o esoterismo, de tendência gnóstica como um caminho, percorrido pelo poeta, que lhe permite o acesso directo ao Deus vivo, numa identificação salvífica do «eu individual» com o «eu universal», em grau semelhante ao percurso e união que os grandes místicos do cristianismo nos apresentam.

³⁵ COSTA, Dalila L. Pereira da – *O Esoterismo em Fernando Pessoa*. Porto: Lello & Irmão Editores. 1996 (4ª ed.) p. 96.

³⁶ *Ibidem*, p. 115.

³⁷ *Ibidem*, p. 119.

³⁸ *Idem* – *Encontro na Noite*, p. 114.

1.3 Pela via da imaginação

Dalila concede, segundo António Cândido Franco,³⁹ o primado à imaginação em detrimento de todas as outras faculdades do ser humano, e realmente Dalila afirma a respeito de Fernando Pessoa:

«é a imaginação que cumpre este especial conhecimento (o do oculto) e que não inclui nada de arbitrário, mas somente liberdade. Uma liberdade que se desenvolve, desabrocha dentro duma lógica específica e irredutível – a dos símbolos».⁴⁰

Dada a importância que Dalila atribui à imaginação,⁴¹ ao mundo das imagens, símbolos, rituais, aos espíritos intermediários (recorde-se o especial relevo que concede à angelologia) poderíamos identificá-la com o mais puro esoterismo e conseqüentemente distanciá-la da mística, enquanto experiência imediata que é e tende a superar rapidamente as imagens e mediações.

No entanto, havemos de distinguir a imaginação tradicional que cultiva a percepção de coisas reais, vivida por Dalila, da imaginação fantasmagórica que distancia o homem do mundo real, entretendo-o apenas nas aparências do fenoménico, que realiza uma percepção de coisas irreais.⁴² Dalila, apesar de conceder especial relevo à imaginação do esoterismo,⁴³ que cultiva, ultrapassa-o e cria uma simbiose riquíssima com a mística nas suas mais ricas expressões.

³⁹ FRANCO, António Cândido – *A Palavra da Sibila*. In Dalila Pereira da Costa e as Raízes Matriciais da Pátria (Colóquio). Lisboa: Fundação Lusíada. 1998, pp. 85-86.

⁴⁰ COSTA – *O Esoterismo em Fernando Pessoa*, p. 42.

⁴¹ Cf. Idem – *A Nova Atlântida*, pp. 300-311. Dalila exalta o poder gnoseológico da imaginação, como «faculdade de rasgar a aparência e ver o real transcendente: ultrapassando espaço e tempo», a exemplo de Fernando Pessoa e dos *Metaphysical Poets* que ela leu e conheceu em profundidade.

⁴² Cf. FAIVRE, Antoine – *Theosophie*. In *DSp*. Paris: Beauchesne. 1991, Vol. XV, p. 550; e VOSS, Karen-Claire – *Imagination in Mysticism and Esoterism: Marsilio Ficino, Ignatius Loyola and Alchemy*. In *Studies In Spirituality*. 1996, 6, pp. 103-130; e ainda BERNARD, Charles André – *La Perception Mystiques Visionnaire*. In *Studies In Spirituality*. 1996, 6, pp. 168 – 193, atendendo sobretudo ao conteúdo da imaginação e visão místicas.

⁴³ «Porque é ele que escolhe o caminho para vir até nós, porque só ele o conhece, o secreto», por ele se aproxima, invade-nos e fala-nos «na sua linguagem secreta (...) naquela ternura secreta». COSTA – *A Força do Mundo*, p. 75. A ideia do secretismo, presente em Dalila, é própria dos movimentos esotéricos, pois o cristianismo apresenta-se como exotérico, este secretismo desaparece para dar lugar ao Deus para todos revelado em Jesus Cristo, Ele próprio o Caminho de todos conhecido. Ainda que muitos mistólogos não abdicam de classificar toda a mística, inclusive a cristã, de um certo esoterismo.

Tal como Fernando Pessoa, também Dalila toma a imaginação como uma das principais vias de percepção, onde a intuição, a poética e simbólica exercem uma presença relevante, pelo seu poder de revelar e esconder. O mito e a tradição exercem aqui a função de animadores e dinamizadores da imaginação, são o seu alimento e fonte de inspiração criativa e mobilizadora.⁴⁴

Este primado concedido à imaginação, insere-se numa reacção ao positivismo que gerou uma cultura de morte, uma leitura redutora e arqueológica da realidade, ao passo que a imaginação faz uma hermenêutica instauradora, amplificadora e escatológica da mesma realidade.⁴⁵

Dalila, na esteira dos «poetas amados», Fernando Pessoa, Pascoaes e de outros da «escola portuguesa» tenta uma transcendência pelas forças da imaginação, fora de todo o intelectualismo, expressando uma mundividência que só pela poesia poderia ser expressa. Empreendendo sempre uma viagem de interiorização⁴⁶ e transcendentalização.

1.4 Pela via musical

Neste processo de apreensão do real, em que tudo advém passivamente a Dalila, há outras vias de acesso ao mesmo real às quais concede especial realce: junto à mística coloca, além da poesia, a música.

«Muitos dos grandes místicos serão poetas, e músicos, buscando e encontrando na música uma forma de atingirem e manifestarem a essência dessa Realidade, e a sua união com ela».⁴⁷

São os místicos que oferecem a voz à «Música antes nunca ouvida das estrelas vinda e às estrelas ida».⁴⁸ A respeito desta experiência musical, Dalila exemplifica com o caso do Mestre André Dias, no séc. XV, como aquele que melhor uniu no seu interior a

⁴⁴ Dalila como leitora e «discípula» de Mircea Eliade faz das suas obras uma aplicação pertinente à história pátria, revalorizando os seus mitos, lendas e símbolos para os quais os tratados de Eliade a relançam. Tomando em mãos alguma obra do citado autor, Dalila imediatamente o elege como motivo de confronto com os temas abordados nas suas obras. Recordemos a título de exemplo: ELIADE, Mircea – *Aspectos do Mito*. Lisboa: Edições 70. 1986.

⁴⁵ Cf. DURAND, Gilbert – *A Imaginação Simbólica*. Lisboa: Ed. 70. 1995, p. 97.

⁴⁶ Também a concepção de interiorização em Dalila aponta para influências do esoterismo, pois esta viagem ao interior opera-se a partir de uma iniciação e iluminação, dando origem a um novo nascimento numa vida renovada. Cf. COSTA – *A Força do Mundo*, pp. 58-59.

⁴⁷ Idem – *Místicos Portugueses do Século XVI*. Porto: Lello & Irmão Editores. 1986, p. 47.

⁴⁸ Idem – *Hora de Prima*. Lisboa: Fundação Lusfada. 1993, pp. 92-93

«música da sua alma à música de Deus, em uníssono: e assim atingindo a harmonia do universo. Deus sendo para este místico conhecido, vivido e louvado através sobretudo da música».⁴⁹

«toda a época histórica tendo uma forma particular de manifestação do sagrado, neste século, será a música essa específica e eleita forma».⁵⁰

Em conclusão: para Dalila, ensaísta e poeta, o conhecimento é questão de recepção que pressupõe a abertura como predisposição ou seja a capacidade de receptividade na mais pura liberdade. É dom. Vive momentos de pura iluminação, êxtases fulgurantes e fugazes que lhe abrem acesso à verdade do Real e do seu fundamento. Esta percepção deixa rastros de luz marcantes para toda a sua vida. Redundam num conhecimento do Ser, para além dos seres, num nível superior, inacessível à maior parte dos humanos. Podemos-nos perguntar sempre: e qual o papel da razão neste processo de conhecimento? Dalila situa-se no domínio da pós-razão, ou seja, não a exclui, antes a cultiva, mas apela para estas novas vias do conhecimento, supra-rationais, não anti-rationais, que o positivismo e racionalismo esqueceram e menosprezaram. E será a síntese de razão e mística que permitirão um conhecimento superior, holístico e globalizante.

Depois de nos termos detido na forma como Dalila apreende, ou melhor como lhe é dado apreender a realidade pela via dos êxtases místicos, da poesia, da imaginação, da música...⁵¹ vamos agora constatar como este conhecimento amoroso recebido passivamente é meditado em ordem a desvendar o mistério nele contido, para, num outro momento ser transmitido.

2. Meditação sobre um saber

Dalila, após ter sido agraciada na sua juventude com os êxtases e, conseqüentemente, ter tido acesso a uma nova realidade, ao «coração

⁴⁹ COSTA – *Místicos Portugueses do Século XVI*, p. 47.

⁵⁰ Idem – *A Força do Mundo*, p. 112.

⁵¹ Outras vias de acesso à realidade poderiam ser realçadas na obra de Dalila, tais como a profecia, a saudade e os estados oníricos. No entanto os referidos são os predominantes.

de tudo», e um novo conhecimento da mesma, guarda para si estas verdades e vai-as meditando no silêncio e solidão da sua interioridade, durante uns longos anos.

Tal como os demais místicos, sente a necessidade de favorecer a paz e a calma para que serenem no seu espírito as multiformes novidades e saberes com que os êxtases a inundaram e turbaram. Dalila sentiu a necessidade de calar, de guardar para si o recebido, meditar sobre ele e viver dele. Só mais tarde é que não pode conter mais para si estas verdades e irrompe num intenso labor editorial. Dalila acolhe estas investidas do divino

«como semente escondida na terra durante muito tempo (...) que foi um tesouro que se dá para ser usufruído, não totalmente num momento, num só dia, mas durante toda a vida: um dia e depois outro, esquecido hoje, ocluso; e rememorado amanhã, desvendado: nesta presença escondida, sempre aqui, a meu lado».⁵²

Esta meditação do dom oferecido perdura ao longo da sua vida até ao presente. Ao falar desta fonte de vida inesgotável, quando «um quarto de século já passou», pergunta-se:

«Esgotará ele alguma vez a sua essência para mim? Irei um dia completar o seu conhecimento, terminá-lo? Pois que o vejo renascendo eternamente, inesgotável (...), *Fons Vitae*».⁵³

A vida mística assume assim um carácter dinâmico, uma fonte inesgotável de conhecimento e sabedoria. Jamais o místico deixa de encontrar matéria sobre a qual meditar, como quem contempla um tesouro ou desvenda, pouco a pouco, o Mistério, sem nunca O esgotar.

Durante este longo período de meditação sobre o dom do êxtase, Dalila vai amadurecendo e assimilando o que lhe foi dado. Esta meditação permite-lhe crescer em auto-conhecimento e em vida interior. Permite-lhe uma viagem ao interior, ao centro, perpassando várias camadas do seu ser para ver mais fundo, e a partir daí reconstruir tudo de novo. Permitiu-lhe «Ver mais profundamente: como um esforço de penetrar meios onde habitualmente não vivemos, que não são os nossos».⁵⁴

⁵² COSTA – *A Força do Mundo*, pp. 19-20.

⁵³ *Ibidem*, p. 20.

⁵⁴ COSTA – *A Força do Mundo*, p. 20.

Esta meditação é fonte de gozo e júbilo. O místico usufrui e conhece o que a mais ninguém é dado ver. Esta plena novidade remete a mística Dalila para os umbrais da eternidade e da glória. Estabelece pontes com o limiar do perceptível aos sentidos humanos. Por isso, afirma que, antes que «meditação: melhor seria dizer usufruição, gozo».

Esta meditação favorece pelo amor um conhecimento integral e holístico da realidade, das coisas, de Deus, de si mesmo, pois, como veremos no apartado sobre a antropologia, esta meditação gera uma personalidade integral, onde se processa a reintegração de todas as dimensões mais profundas do ser humano. A própria Dalila afirma que se opera no seu espírito

«um conhecimento por intuição, que se faz através de todos os sentidos, ou melhor, todos os poderes, e planos do meu ser. Uma apreensão, não por contacto, exterior, mas interior, por identificação».⁵⁵ Trata-se de um «conhecimento integral feito por um ser integral: ver essa Realidade e ao mesmo tempo ser essa mesma Realidade - nela transmutada».⁵⁶

Nesta perene e eterna meditação, o sujeito cognoscente sente-se instrumento e meio de passagem de um saber dado e meditado para mais tarde ser transmitido, após um processo de depuração, simplificação ou abstracção? Questiona Dalila, enquanto nega todas estas possibilidades.

Esta fase da meditação é o momento mais longo da sua vida dentro do processo gnoseológico de apreensão do objecto. Porque ele resiste a uma posse controlada encerrada na lógica humana. Por isso, apesar de ser a fase mais longa, cronologicamente falando, é também a fase de que Dalila menos nos fala. O que desta fase nos dirá, como veremos a seguir remete sempre para o não dito, porque inefável.

Esta fase é ainda o tempo de formular o vivido, de o descodificar e, recorrendo aos diferentes níveis de linguagem, o verter em códigos linguísticos perceptíveis pelo leitor. Daí que, como veremos no ponto seguinte, Dalila utiliza todos os recursos estilísticos literários para comunicar o incomunicável. Usa as vias afirmativa, negativa, dubitativa ou interrogativa. Quando afirma, acrescenta que nada está dito para sempre e de forma definitiva, porque sabe que a afirmação

⁵⁵ Ibidem, p. 21.

⁵⁶ Ibidem, p. 21.

não esgota o conteúdo, daí que nos remeta muitas vezes para o calado silêncio contemplativo.

3. O problema da linguagem na comunicação mística

A mística é na sua essência essencialmente contemplação, silêncio, «música calada»... então como falar do inaudito e inefável? Que linguagem utilizar? A linguagem é para o místico um problema. O mito, o símbolo, o conceito, ou, em última instância, o silêncio são os ingredientes da linguagem mística.⁵⁷

Ao meditar sobre os êxtases, Dalila depara, como todo o místico, com a dificuldade da comunicação de uma experiência profunda através da linguagem comum. E mais, depara-se com uma linguagem marcadamente lógico-racional, que se não adequa de todo ao mundo da mística. A própria autora se questiona perante esta dificuldade:

«E agora, o que procuro eu? Definir, explicar, compreender? - Nunca o ousei. Talvez elucidar: tentar ver, somente».⁵⁸

«Pode-se o êxtase comunicar, ou é inefável?»⁵⁹ «Como transmitir um saber que se faz na esfera do indizível, do incomunicável?».⁶⁰

Estas interrogações que coloca a si mesma são a evidência das barreiras com que esta experimentalista do divino e todo o místico se depara à hora de comunicar. A uns é dado apenas o dom da experiência mística inefável, a outros, entre os quais se encontra Dalila Pereira da Costa, é concedido também o dom da efabilidade da experiência vivida. Por isso, não desiste e ousa encontrar a palavra certa, a linguagem nova que exerça este serviço sagrado, numa tentativa imperiosa de partilhar uma vivência.

⁵⁷ Cf. PATTARO, Germano – *Il Linguaggio Mistico*. In *La Mistica*. (Dir. Ermanno Ancilli e Maurizio Paparozzi). Roma: Città Nuova Editrice. 1984, Vol. II, pp. 483-506; DAN, Joseph – *The Language of Mystical Prayer*. In *Studies In Spirituality*. 1995, 5, pp. 40-60. Recorda este estudo como a mística representa a condenação da capacidade linguística para veicular a divina verdade, a qual convida sobretudo à «oração silenciosa».

⁵⁸ COSTA – *A Força do Mundo*, p. 20.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 25.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 23.

A própria Dalila faz uma proposta metodológica que funciona como chave hermenêutica de toda esta temática:

«porque aqui duas partes haverá: a transmissão, pura e independente dos símbolos vistos; e a meditação, interpretação, do que neles está incluso e ocluso».⁶¹

Apresenta-se assim a nossa autora como uma mística e uma hermeneuta da sua própria experiência mística. Não só o faz em relação aos conteúdos da sua experiência, mas também interpreta e aprofunda os conteúdos e leituras de outros autores que beneficiaram de experiência idêntica.⁶²

Apreensão, meditação/interpretação e transmissão são os três momentos de um mesmo processo do conhecimento místico. Estes três momentos que tentamos distinguir são como que simultâneos, por isso, a mística portuense os apresenta aleatoriamente.

Mas agora, detemo-nos no imperativo que a autora manifesta de transmitir e fazer os seus leitores comungar o conhecido e vivido por ela. Estas verdades a comunicar apresentam-se como

«Flor frágil que nos diz olhai-me mas não me toqueis: eu sou o mistério. (...) É este mistério impossuído e impartilhável que queremos sempre partilhar com aquele que amamos».⁶³

Mas neste imperativo de transmissão, o problema da linguagem acompanha o místico. É um meio precioso, mas insuficiente e limitado. A última fase do processo gnoseológico místico é a fase mais penosa de todo o processo. Esta terceira fase irrompe como «uma ordem imposta», com «o sentimento de dever inadiável de transmitir e de fazer conhecer

⁶¹ COSTA – *Os Jardins da Alvorada*, p. 73.

⁶² Cf. HALLET, Garth – *Mística e Filosofia Linguística*. Mística e Misticismo Oggi (Semana de Estudos). Roma: Ed. Passionisti-Cipi. 1979, p. 106. Este filósofo da mística distingue a linguagem dos escritos místicos da linguagem dos escritos dos teóricos da mística. O místico fala de forma espontânea e ingénua da sua experiência, enquanto que o teórico da mística tende a «corrigir», «traduzir» e conceptualizar aquilo que o místico disse. Dalila harmoniza no conjunto da sua obra estas duas formas de abordar a mística, pois se apresenta como paciente de uma experiência mística e intérprete da mesma, tentando sistematizar tanto quanto possível o conteúdo dos êxtases místicos. Também S. Breton, a partir duma leitura dos sinais do tempos, apresenta a liberdade e universalidade da mística como um «lugar» e uma instância crítica para a linguagem. Cf. BRETON, Stanislas - *Crítica Rivoluzione e Mística nel Linguaggio D'oggi*. In *Mística e Misticismo Oggi* (Semana de Estudos). Roma: Ed. Passionisti-Cipi. 1979, pp. 119-122.

⁶³ COSTA – *Encontro na Noite*, p. 149.

o que um dia foi conhecido»,⁶⁴ a necessidade de desvendar o que foi dado, perante o qual Dalila se continua a interrogar:

«Que analogia tomar no nosso mundo, aquele onde vivemos todos os dias, para tentar elucidar esta presença, esta realidade? Procuo-a mas não a encontro em parte alguma (...) Como dizer tudo isto, este súbito desvendar duma serena violência?».⁶⁵

Contudo, a autora de «A Força do Mundo» recorre a todos os artifícios literários e linguísticos para dar cumprimento ao forte imperativo de comunicar, pois o que em si contém, sem possuir, é demasiado grande para que o reserve só para si. Quanto mais se adentra no mistério tanto maior é a vontade de comunicar. Ela é apenas uma mediação da graça, um instrumento receptor e imperativamente transmissor.

«Assim, neste mundo, sentimo-nos unicamente como um instrumento receptor e transmissor. Não seremos nunca o possessor. O que aqui se poderá fazer, será na linha do profetismo, não da santidade. A força dispõe de nós, ou possui-nos, mas nós não dispomos dela, nem a possuímos: não nos sentimos dono de nada. (...) sentimo-nos só um captador (intermitente) e transmissor (imperfeito)».⁶⁶

O místico torna-se assim um mediador, é palavra a proclamar, é palavra que convoca e provoca o leitor, arrastando-o para ingressar também ele nesta dinâmica de vida. Dalila, como todo o místico, passa a criar, a dar à luz uma nova linguagem, porque vive no mais profundo centro e a partir daqui tudo vê diferente, com um novo sentido, integrado e unificado.

«Os poetas apresentarão por eles próprios, tais como os místicos, um conhecimento transpessoal. Pois que aqui, eles não são senão transmissores, não criadores.

Desse instante (o do êxtase), eles trazem um conhecimento que na sua precisa apreensão, não contém dúvida ou hesitação. Aí não se põe nunca perguntas sobre o que é verdadeiro ou não: uma verdade, imediata e irrefutável surgiu, logo após, inseparável e idêntica a esse conhecimento»⁶⁷.

⁶⁴ Cf. COSTA – *A Força do Mundo*, pp. 53-54.

⁶⁵ *Ibidem*, pp. 9-10.

⁶⁶ *Idem* – *Encontro na Noite*, p. 134.

⁶⁷ COSTA – *A Força do Mundo*, p. 103.

O místico torna-se consciente da presença de uma verdade irrefutável que lhe foi gratuitamente oferecida. Nunca coloca em questão esta verdade, tão pouco o que dela diz, ainda que alerte sempre para o abismo entre o vivido e o dito. Daí que a vida mística conceba um conhecimento que é um não-saber, um afirmar e negar simultaneamente, uma douta ignorância, intuição negativa. É a «Nuvem do Não Saber» do anónimo inglês, ou «um não sabendo toda a ciência transcendendo», como glosa S. João da Cruz.⁶⁸

Dalila é consciente do subjectivismo da sua experiência mas com conteúdos objectivos, que se lhe impõem com toda a força e poder de evidência. Portanto, a experiência mística concede um conhecimento objectivo, verdadeiro e próprio, que provém do alto, é obra da graça e não fruto do simples intelecto humano. Não se trata de objectividade, nem de subjectividade, mas antes de transsubjectividade como Dalila prefere falar. Apesar da distância que separa a meditação dos próprios êxtases, são inevitáveis neste processo de transmissão o psicologismo, a narrativa e descrição apaixonados, ainda que com um grande sentido de humildade, que garante a fidelidade na transmissão. «Precisão e fidelidade» no testemunho são compromissos solenes de Dalila: «Aprender, segurar e transmitir com o máximo de rigor a Realidade, entrevista nesse instante».⁶⁹

A torrente de novidade que habita o coração do místico é tão avassaladora que terá que irromper, seja de forma mais ou menos consciente, ao ponto de Dalila afirmar que mesmo que se não queira se continua a colocar em linguagem escrita o vivido:

«Esta força que um dia nos toma...

Ela leva-nos onde ela quer e como quer. Nesse dia, ao acordar, até à noite, não se pode fazer nada de outro senão escrever o que ela diz. Mesmo até quando se pára continua-se a escrever dentro de nós».⁷⁰

Dalila não pode calar mais esta força provocadora que a induz à comunicação que é sempre apaixonada e efervescente, daí que se

⁶⁸ S. JOÃO DA CRUZ – *Coplas Compostas sobre um Êxtase de Elevada Contemplação*. (In *Obras Completas*. Madrid: Editorial de Espiritualidad. 1980 2ªed), p. 104.

⁶⁹ COSTA – *A Força do Mundo*, p. 20.

⁷⁰ Idem – *Encontro na Noite*, p. 173.

constitua uma constante provocação para o leitor. S. João da Cruz, ao viver esta dificuldade de encontrar uma nova linguagem capaz, ordena e adverte ao iniciar os *Ditos de Luz e Amor*:

«Fique pois longe da retórica do mundo. Cessem o palavreado e a eloquência seca da humana sabedoria, fraca e engenhosa, de que nunca Vós gostais, e falemos palavras ao coração banhadas em doçura e amor, de que Vós bem gostais».⁷¹

Esforço inqualificável de conceptualização e transmissão de uma vivência. Tenta expressar com conceitos aquilo que supera e resiste à formulação conceptual, esgota as potencialidades que a razão humana oferece, pois o místico enfrenta-se com o que já não é mundo, mas com a razão de ser do mundo.

A própria experiência se faz linguagem numa junção íntima, uma aderência ao Ser mais que ao pensamento, como é próprio da linguagem dos místicos e dos poetas.⁷² E esta poetisa mística expressa-se assim:

«É a realidade do mundo invisível que se quer transmitir. A escolha das palavras, sua ordem, precedência, organização, não terá nada de arbitrário, de puro gosto pessoal. Tudo se quer na mais rigorosa objectividade. A precisão que se procura, não, conservar, na linguagem, é para esta finalidade, na intenção de tudo transmitir o mais fielmente possível».⁷³

Apesar de toda esta dificuldade linguística, o místico não obedece ao aforismo de Wittgenstein, segundo o qual «do que se não pode falar, o melhor é calar-se»,⁷⁴ pelo contrário, não para de falar, precisamente porque *quer* dizer o que ninguém *sabe* dizer. Num lento processo de composição literária, acompanhado de um esforço de conceptualização, o mais fiel possível, o místico vai gerando para a luz o inefável. Sem desprezar o discurso racional e conceptual, considera-o insuficiente e inadequado para transmitir a novidade recebida. É certo que tal como o poeta, parente do místico, ambos sempre se sentem frustrados pelo texto obtido:

⁷¹ S. JOÃO DA CRUZ – *Ditos de Luz e Amor*, 162. (In Obras Completas. Madrid: Editorial de Espiritualidad. 1980 2ªed).

⁷² COSTA – *A Força do Mundo*, pp. 23-24.

⁷³ Idem – *Encontro na Noite*, p. 168.

⁷⁴ WITTGENSTEIN, Ludwig – *Tractatus logico-philosophicus*. Madrid: Alianza Universidad. 1973, p.203.

«E também depois vencido será o sofrimento na criação da poesia, essa sensação de frustração, de distância entre o conhecido ou recebido, e o dito ou transmitido».⁷⁵

Além da poesia e da mística, com a sua forte carga simbólica, como formas de veiculação privilegiada de uma experiência humana profunda, Dalila apresenta ainda a música como meio privilegiado de testemunhar este

«estado supremo: vivido na simplicidade da unidade (...) a música será mesmo a mais perfeita: nela surgirá (...) essa clareza e rigor específicos. (...) E assim a música, como forma de revelação através do homem será uma das mais perfeitas, como a captação mais directa e mais próxima dessa Realidade ou estado último».⁷⁶

A música aparece também como um meio de formulação, de plasmar a experiência única vivida. Dalila recorre aos grandes clássicos e às suas diferentes composições para desvendar e transmitir a intensidade e profundidade da experiência vivida.⁷⁷

Profundamente conhecedora dos místicos espanhóis sabe como a poesia e a música eram formas nobres escolhidas para se expressarem. S. João da Cruz, por exemplo, entoava no seu Cântico Espiritual «A música calada, a solidão sonora» que provoca a união de amor da alma com Deus. E Dalila continua:

«A música será uma das formas mais poderosas que o sagrado elegeu para se manifestar aos homens (...). A música (...) é um culto. A um tempo, aproximação, captação, presentificação e louvor duma potência, e identificação com ela».⁷⁸

Mozart com as suas obras sublimes, por exemplo, é para Dalila não a partilha dos problemas filosóficos dos seus contemporâneos, mas a expressão «de problemas solucionados porque aí se chegou ao ponto central do mundo onde eles não mais existem»,⁷⁹ atinge o coração do mundo, o cerne, a iluminação. A música não funciona como um despoletar de sentimentos e emoções, mas como uma transmissão de

⁷⁵ COSTA – *Os Jardins da Alvorada*, p. 121.

⁷⁶ Idem – *A Força do Mundo*, p. 111.

⁷⁷ Cf. Idem – *Os Jardins da Alvorada*, pp. 103-107.

⁷⁸ COSTA – *A Força do Mundo*, p. 113.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 113.

uma intensa experiência espiritual, numa aproximação à Realidade e não ao seu eu.

Entre os místicos portugueses do séc. XVI, que Dalila estudou mais em pormenor, apresenta-se-nos o caso do Mestre André Dias como um místico que elegeu

«a música como o meio mais próprio para a (sua experiência mística) expressar».⁸⁰

«No fundo de todo este uso da música pelos místicos, estará sempre este mesmo fim: unir a alma e o corpo humano ao ritmo divino, o que rege todo o cosmos».⁸¹

As diferentes linguagens, que prestam um serviço à difícil transmissão da experiência mística apresentam-se não apenas como um meio, mas como união entre nós e o Outro, e esta união é feita no verbo.

«Assim, o Verbo será sempre em si, a passagem do Criador à criatura. A Pessoa da Transubstanciação. O ponto onde se fecha o círculo da potência do mundo».⁸²

Daqui advém um novo tipo de conhecimento e de linguagem que havemos de aplicar à história, à filosofia, à pátria, à literatura, à arqueologia... onde se recuperem os mitos, as lendas... que apreendem a realidade e totalidade da vida, no que ela possui de mais profundo, misterioso e transcendente. A linguagem recuperará a poética, a simbólica e a mística que servirão as grandes narrativas que reintegrarão o homem num mundo cheio de sentido. Nesta nova linguagem predominam, na obra de Dalila, algumas constelações simbólicas em torno do centro, força/energia, oculto, luz, fogo, trevas, noite, alma, universo... que se constituem num conjunto de metáforas geralmente comuns a todos os místicos, pela necessidade que têm em transcender a própria linguagem.

Ao percorrermos o processo gnoseológico místico de Dalila, segundo o ritmo ternário de apreensão, meditação/interpretação e transmissão, por ela adoptado, verificamos como o místico atinge o núcleo da realidade, atinge uma visão integral do objecto. Esta apreensão de uma torrente de novidades insondáveis leva o místico a calar, silenciar e meditar na grandeza do recebido. Mas um dia... não pode

⁸⁰ Idem – *Místicos Portugueses do Século XVI*, p. 49.

⁸¹ Ibidem, p. 51.

⁸² Idem – *A Força do Mundo*, p. 107.

conter mais para si o dado e meditado e, então, sacrifica – ultrapassando – a linguagem lógico-conceptualizante e vai ao encontro de uma linguagem poética, simbólica, divina e santa, que oferece maior fidelidade ao mistério de que o místico se sente portador.

Após a apresentação desta nova gnoseologia, Dalila aponta-nos uma nova teoria do conhecimento para o futuro, pela via poética e profética, mas sobretudo pela mística, a qual não resistimos a apresentar neste extenso período:

«O futuro próximo poderá ser para o homem o do maior alargamento do seu conhecimento, como talvez ele jamais possuiu (...). Porque então nesse conhecimento, a experiência se fará pela interioridade (...). Ele será o duma experiência espiritual: e de uma referência transcendente e teocêntrica. (...) é a possessão e usufruição da alteridade, aquilo que o caminho através do homem, da via interior, pela experiência espiritual, na verticalidade, poderá dar. A possibilidade para o homem de, doravante, poder viver na simultaneidade, em dois mundos, tal como o anjo vigoroso do Apocalipse: “Segurava na mão um livrinho aberto. Pousava o pé direito sobre o mar e o esquerdo sobre a terra.

Será essa a verdadeira e futura possessão do mundo. Porque a do mundo inteiro. Nas suas duas faces. E não só nesta daqui, a do real aparente. O conhecimento futuro será o da Revelação».⁸³

«Mas este conhecimento, como todo o verdadeiro conhecimento, será feito no amor. (...) Fora do amor, só existirá um falso conhecimento. Truncado».⁸⁴ «De futuro, toda a percepção realizando-se a frio, o verdadeiro conhecimento não existe. Pois que este, ou é ardente, ou não existe».⁸⁵

⁸³ COSTA – *A Força do Mundo*, pp. 126-127. Ao afirmar que o conhecimento do futuro será o da revelação, mais uma vez nos podemos questionar pelo papel atribuído por Dalila à razão. Não será a razão sempre necessária à filosofia, à teologia, à ciência e à própria experiência mística? Dalila não menospreza a razão e o seu carácter de instância crítica das várias dimensões do humano. Parece-me que Dalila se situa num domínio conceptual e linguístico supra-racional, sem desprezo da razão, mas numa superação dos seus limites, aberta ao divino que se revela pela via racional e pela Revelação, numa relação não de indiferença ou de hostilidade mas de cooperação. Podemos afirmar que sintoniza com o espírito da Encíclica de João Paulo II, *Fé e Razão*: «De facto a Igreja continua profundamente convencida de que fé e razão se ajudam mutuamente». Cf. IGREJA CATÓLICA. João Paulo II (Papa) - Encíclica *Fé e Razão*, 100. Ângelo Alves conclui que Filosofia e religião «têm uma relação dialéctica ascensional, ao serviço da plenitude do Homem, uma relação de abertura e complementaridade mútuas, orientando o homem para a Verdade e o Bem absolutos». Cf. ALVES, Ângelo – *Filosofia e Religião: Quadro Formal da sua Interferência*. In *Humanística e Teológica*. 1997, 18, 3-9.

⁸⁴ COSTA – *A Força do Mundo*, p. 128.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 101. Esta gnoseologia será mística, revelada, eivada de assentimento amoroso.

Nesta nova concepção gnoseológica aberta a novos horizontes e integradora de todas as dimensões do ser humano, Dalila espera de alguns arautos portugueses, entre os quais destaca Teixeira de Pascoaes, Leonardo Coimbra e Jaime Cortesão, um especial contributo, para que, após uma transmutação ou conversão, desenvolvam:

«potências e qualidade psíquicas e gnoseológicas até então latentes, como adormecidas, só conhecidas, usadas e desenvolvidas por esses seus raros e heróicos pioneiros, os místicos, e ainda, mas em menor grau, os poetas e profetas».⁸⁶

Estes protagonistas mais recentes do Portugal de então estão chamados a dar continuidade a um tipo de conhecimento que remonta a tempos passados da nacionalidade e revitalizá-los no presente e no novo milénio que se avizinha:

«D. Duarte tendo iniciado na cultura portuguesa, e já no século XV, a via do conhecimento que a humanidade espera para o terceiro milénio, como saber supremo feito de experiência directa e vivida. Breve se iniciando, para além desses estreitos e cediços liames da única racionalidade, cartesiana, iluminista, hegeliana, positivista e materialista, que ao longo destes últimos séculos tem regido em teor absolutista o pensamento do Ocidente; e que agora se mostra exaurida nas suas forças criadoras. Como possibilidade cognoscente, sempre em aberto, ela deverá desde então unir-se a formas extra-rationais, tais as da poesia, mística, mítica, simbólica, como as nascidas da intuição e iluminação».⁸⁷

A gnoseologia mística abre assim novos horizontes ao homem fechado sobre si mesmo. Faz despertar e libertar o oprimido, dá voz ao que antes não possuía uma linguagem. Transmite o que está para além do domínio do lógico e racional. O conhecimento místico sulca novos horizontes integradores das diferentes dimensões do conhecer e saber humanos, onde conhecer é sobretudo um exercício de amor. Já acerca desta novidade que irrompe e desnorteia, nos afirmava o mestre da Noite Escura, S. João da Cruz:

Dalila não se cansa de repetir esta necessidade de abrir novos horizontes ao conhecimento humano para que se possa continuar a sonhar com o advento do homem integral. Não com a abolição da razão mas com a sua ultrapassagem. Cf. COSTA – *A Força do Mundo*, pp. 40 - 41.

⁸⁶ Idem – *Místicos Portugueses do Século XVI*, p. 17.

⁸⁷ COSTA – *Entre Desengano e Esperança*. Porto: Lello & Irmão Editores. 1996, pp. 127-128.

«Quando a alma vai recebendo em maior abundância o novo e progredindo, é por donde ela menos se entende; antes, e com frequência, pensa que se perde; porque como ela nunca experimentou aquela novidade que a faz sair e deslumbrar e distanciar do seu primeiro modo de proceder...». ⁸⁸

O homem que anseia sempre por penetrar nas camadas mais profunda da realidade, encontra no conhecimento místico uma oportunidade para «entrar mais adentro na espessura». Este tipo de conhecimento pressupõe mas supera as outras formas de conhecimento racional e científico. A gnoseologia mística aprofundado por Dalila L. Pereira da Costa testemunha-nos que através deste processo de conhecimento se obtém uma visão mais profunda, integral e holística da realidade do homem, do cosmos e de Deus.

⁸⁸ S. JOÃO DA CRUZ – 2 *Noite Escura*, 16,8.

«Muitos
dos grandes místicos
serão poetas,
e músicos,
buscando e encontrando
na música
uma forma de
atingirem
e manifestarem
a essência
dessa Realidade,
e a sua união
com ela».

BEM E MAL EXISTEM - PORQUÊ?

FR. BERNARDO DOMINGUES

1. À partida não diria que existem duas entidades ontologicamente diferentes e opostas, em conflito permanente, com vitórias e derrotas, num equilíbrio instável, sem solução à vista, como um fatalismo...

Por outro lado é uma experiência universal explícita que há realidades com perfeições e outras com defeitos. E entre o perfeito e o com defeito, apercebemo-nos que se trata de *questões quantitativas, qualitativas ou de ordenação* entre seres que são comparáveis e se referenciam mutuamente.

Frequentemente dizemos, em situações negativas envolventes, «do mal o menos» ou, em casos de diferente valoração, objectiva ou subjectiva, afirmamos: «Vão-se os anéis e fiquem os dedos», ou seja, é frequente que as escolhas, mais do que opção pela positiva, se tornam uma *fuga pelo mal menor* entre vários a enfrentar e a sofrer.

A experiência de bem e de mal é universal, mas não é homogénea a explicação causal nem a avaliação ética. Experimentamos em nós e à nossa volta, na interioridade e na exterioridade, na consciência psicossomática e na relação com os elementos cósmicos, que ora somos causa limitada do mal, ora somos vítimas, sem hipótese de controlo conhecida.

2. Nas constatações do que está bem ou mal deparamos com questões materiais, psicológicas, estéticas, éticas, sociais, ecológicas, etc. E parece quase evidente que o *bem é plenitude, perfeição de ser e o mal é ausência, vazio, descontrolo na ordenação intrínseca ou externa* dos seres. Todavia, o *mal aparece como deficiência nos seres bons*, mas limitados e sujeitos à perturbação. Mas parece plausível dizer que

não há seres ontologicamente maus; nos seres bons pode haver e há deficiências físicas, psicológicas e morais.

Neste sentido o mal físico, psicológico, estético ou moral é pertinentemente definido como sendo a *ausência do bem devido a um ser* numa determinada situação significativa e determinante nas referências recíprocas da ordenação dos seres. As deficiências, sofridas e causadas, precisam de ter uma explicação plausível ou racional. As filosofias aplicaram-se a encontrar explicações; os resultados não têm sido conclusivos ou definitivos. E mesmo as teologias, incluindo a judeo-cristã com várias acentuações, remetem para uma *desordem introduzida no macro e no micro-cosmos* pelo confronto ingénuo dos seres humanos com o Criador.

3. Mas continuamos a ter em aberto questionamentos que exigem leal confronto e busca de respostas, mais ou menos coerentes e afinadas, para satisfazerem a inteligência e darem orientação à vida pessoal e social.

O que significa que determinada acção ou omissão dum decisão foi boa ou má? Que garantias inteligíveis são possíveis para ter a certeza que uma escolha foi eticamente pertinente?

Se as pessoas são tão diferentes, que razões válidas poderemos fornecer para as tratarmos a todas de modo fraterno e adequado às necessidades de cada uma, ajustando-nos às suas carências? Em que se fundamenta a *comum dignidade humana* que serviu de filosofia orientadora da declaração dos comuns direitos humanos, em 12/10/1948?

A ética, a moral e a deontologia, que fornecem «normas» coerentes para a vida pessoal e social, serão fruto de preconceitos, de ajustamentos e acordos ocasionais e circunstanciais ou têm razões fundamentadas na percepção e avaliação de certas pessoas e na intuição social? Parece claro que desde que despertou o desenvolvimento reflexivo do ser humano, recorrendo à linguagem abstracta manifestada na descoberta e apuramento de instrumentos de trabalho organizado, com o recurso ao uso sistemático do fogo, à arte rupestre e à funeração intencional e religiosa dos mortos, com o recurso à linguagem simbólica universalizante, a *humanidade revela-se a si mesma como livre e responsável*, com capacidade de invenção, execução e avaliação crítica, de que resultou uma percepção pessoal e colectiva de dependência e de auto-responsabilização.

4. *As teorias sobre ética e religião* são múltiplas. Cada época, cultura e contexto social e histórico decantam informação e desenvolvimento distintos. *A consciência ética pode pois aparecer como um dever ou é fruto de virtude*, o que implica liberdade e responsabilidade paralelas e assumidas.

A experiência da *liberdade* e da *responsabilidade* é uma das constatações que vamos fazendo ao longo da nossa evolução pessoal e progresso da vida comunitária em que surge a necessidade de regras éticas e corentes.

A *liberdade física, psicológica e ética envolve a capacidade actual, objectiva e subjectiva de se auto-determinar* face aos objectivos particulares conhecidos e que se descobrem como aptos a responder às nossas carências. Nos contextos de vida, devido aos conceitos de direitos e deveres, progressivamente estabelecem-se normas para tornar a vida social interessante e justa. Todavia a ignorância, os medos, as manipulações, as ditaduras, as carências e sofrimento, os tóxicos e as paixões negativas e consumistas perturbam a vida pessoal e social, com incidências na consciência ética e social. Os direitos são determinados pela comum estrutura e pelas necessidades de cada pessoa, cujos deveres são proporcionais às capacidades de cada um para concorrer para o bem comum que a todos deveria incluir, proporcionando voz e vez a todos.

5. Rapidamente aflorámos aspectos do bem e do mal na base da plenitude conseguida e da deficiência sofrida com a respectiva causalidade directa ou indirecta. De facto, não é lógico que haja dois absolutos, um princípio do bem e outro do mal; e também seria contraditório que houvesse dois princípios relativos em mútuo equilíbrio entre o bem e o mal; é que os relativos postulam um absoluto que explique a causalidade eficiente e final e que por essa dinâmica desencadeie o começo e a orientação evolutiva e dinâmica para a cosumação e a plenitude pessoal e global.

Visto que nos experimentamos como livres, também é lógico que assumamos a tarefa dos deveres, como acontece na vida profissional e relacional, ou seja, com ciência, competência e honestidade deontológica. A moral ocidental, que se difundiu e influenciou positivamente as várias culturas, insiste na *confluência entre direitos e correspondentes deveres* a partir do respeito pelo criador e legislador e pelas pessoas idênticas em dignidade, com vocação de felicidade pela auto-realização e a efectiva solidariedade.

O decálogo, como lista primordial dos *direitos e deveres naturais universais*, indica o que deve ser feito e evitado. Jesus Cristo aperfeiçoou esta dinâmica da moral na base: «ama o teu próximo como a ti próprio» ou faz por ele e com ele o que razoavelmente queres para ti. Há coincidência entre o que Deus manda e explicita como resposta coerente à ordem da criação e da razão que são criadas com participação e expressão relativa do Criador.

6. A filosofia greco-romana, no domínio da ética, formalizou princípios e normas interessantes a partir da identificação da inclinação

humana comum e pelos valores homogéneos de respeito pelos outros e pela cooperação solidária; entretanto apareceram múltiplas propostas diversificadas. Mas foi sobretudo E. Kant que insistiu na fundamentação ética a partir da *consciência pessoal e respectiva motivação* determinante dos comportamentos. Assim, a única fundamentação correcta para levar a pessoa a ver, discernir, ponderar, decidir e agir bem, seria o *estrito sentido do dever* assumido de modo teórico-prático.

A pessoa normal é razoável e portanto moralmente responsável, para cumprir os seus deveres. O imperativo categórico de *viver de tal modo que se torne um modelo universal* implica sempre a motivação de realmente cumprir o dever; ainda que os resultados concretos, acidentalmente, não correspondam à motivação e decisão, o comportamento seria moralmente correcto visto que a intencionalidade fora adequada.

Mesmo não contestando a afirmação de que as pessoas, enquanto seres racionais, têm sempre deveres, denominados *categóricos, enquanto são sempre válidos*, porque são absolutos e incondicionais, isto não deixa de estar sujeito ao subjectivismo e ao relativismo porque a pessoa parte sempre de si mesma como primeira e última instância: «age apenas segundo o *máximo*» que puder, e mesmo querer como leis universais, ou seja, o princípio da *universalidade*; o que implicaria que as pessoas não estariam sujeitas à parcialidade, à apreciação subjectiva. Ora não é isso que sempre e universalmente acontece na vida pessoal e social. Daí que esta proposta sofra de real vacuidade na sua fundamentação moral, embora tenha negativamente influenciado certos moralistas e a jurisprudência que nos envolve.

7. Por outro lado a opção ética do *consequencialismo* parece inadequada, porque o comportamento ético seria avaliado a partir das melhores consequências previstas e promovidas, como sendo as adequadas. É evidente que viveríamos na permanente dúvida do acerto subjectivo ou objectivo. O *utilitarismo* está nesta mesma direcção e é uma forma aplicada; baseando-se no pressuposto de que a finalidade humana é o *hedonismo*, ou seja, algo é bom na medida em que desencadear, promover e conseguir a *maior felicidade global*. Nesta perspectiva o que é acentuado é o princípio da utilidade ou da maior felicidade global; a acção seria boa na medida em que, ponderadamente tiver mais hipóteses de conseguir o máximo de felicidade e o mínimo de infelicidade.

Parece claro que esta *atitude pragmática* assenta na perspectiva da probabilidade e sujeita a permanentes erros de previsões subjectivas, sem ter em conta as opiniões e situações psicossomáticas daqueles com quem partilhamos os riscos da vida, que terão critérios diferentes de felicidade. Daí que nem seria possível ser esclarecidamente justo nem generoso

porque os critérios de felicidade são subjectivos e mutáveis, até para cada pessoa. Daí que o *cálculo* de maior ou menor bem não dispõe de aferições credíveis, universais e englobantes para a comunidade. Também não parece viável aplicar outro princípio negativo: decidir e agir para conseguir o menor grau de infelicidade para o maior número de pessoas; essa atitude é que seria a melhor decisão ética, buscando a felicidade possível

Outra perspectiva desta proposta seria o *utilitarismo das regras e dos actos*, ou seja: estabelecer regras reguladoras das atitudes deontologicamente científicas e socialmente aceitáveis para conseguir consensos e sujeitarem-se todos a regras objectivas, deixando de ter de reflectir antes de decidir qual a máxima felicidade e a menor infelicidade consequente à nova acção.

8. É muito conhecida e discutida a chamada *ética das virtudes*, ou seja, a pessoa virtuosa, sendo boa, age bem, como propôs Aristóteles na famosa Carta a Nicómaco; nela defende que a pessoa como um todo deve tornar-se apta a *pensar, decidir e agir bem*. O princípio básico é de que a acção traduz a qualidade do ser; por isso quem assimilar as virtudes, ou forças de bem, torna-se pessoa boa e de bem.

A palavra chave, na ética aristotélica é «eudaimonia» que tem tido traduções variadas como busca de felicidade e de total prosperidade; de facto no contexto referido, a palavra significa *conseguir o desenvolvimento integral e integrado durante toda a vida pessoal*. Para se conseguir este objectivo de desenvolvimento pessoal, tem de ser cultivado, estudando e assimilando as virtudes que se tornarão hábitos sadios, traduzidos em actividades correctas: *pensar logicamente, discernir com ponderação e decidir ajustadamente, a tempo e horas, para orientar a acção nas respectivas vertentes pessoais e sociais*; ou seja, sem nunca esquecer a pessoa ao serviço do bem comum, como animal racional e social. Nesta perspectiva o ideal ético é pois a constante promoção das virtudes incorporadas e harmonizadas que tornam cada vez melhor a pessoa virtuosa, cada vez mais apta a agir correctamente na aplicação à vida pessoal, familiar, profissional e sócio-política, ultrapassando o utilitarismo e imperativo categórico.

Este modelo parece lógico e operativo. Mas isto supõe que seja aceite que há uma natureza humana comum a todas as pessoas e que é possível um acordo irrecusável dos padrões de sentimentos com escalão homogéneo de virtudes, em contrapeso com o contrário que seriam defeitos ou vícios.

9. Mais recentemente têm-se abordado questões com outra perspectiva, a saber: *qual pode e deve ser o estatuto das teorias éticas*, ou

seja, a meta-ética; ela aborda primeiramente a questão do *significado e valor dos sistemas* que foram surgindo por acção das filosofias e religiões. A questão central volta-se sobre a questão metafísica e ética: *o que é bem e o que é mal?* A solução naturalista defende que os juízos éticos devem estar directamente ligados e dependentes dos factos predominantemente científicos acerca dos seres humanos; como consequência deve seguir-se a dinâmica utilitarista já referida, ou seja, buscar fundamentos antropológicos para estabelecer medidas e critérios acerca da qualidade e quantidade da felicidade pessoal e social.

Como já observámos, os factos e os valores seriam subjectiva e falaciosamente determinados. O relativismo acentua o que é diferente entre as pessoas, culturas e religiões, mas esquece o que une e é comum a todos os seres humanos do mesmo género e espécie.

10. Em suma: o que é pessoal é relativo à própria identidade psicossomática, cultural, religiosa e circunstancial; todavia não oferece especiais dificuldades reconhecer que o género animal e a espécie racional nos seres humanos é comum a todos; por isso será possível descobrir valores que caracterizam o desenvolvimento evolutivo do género e da espécie, cultivando conscientemente as virtudes e integrando as referências dos valores homogéneos à original qualidade de vida pessoal e social, *segundo a recta razão*.

E porque tudo deve ser esclarecido, aferido e desenvolvido, *estimulando pertinentemente a interioridade e a exterioridade* pelas ciências, as técnicas, as filosofias e as religiões, é importante que cada pessoa vá esclarecidamente afinando a consciência valorativa para que assim a *consciência moral pessoal, rectamente esclarecida e criteriosamente apta* a ver, julgar e agir, *se torna a regra imediata do agir moral*: consciente, responsável e virtuosa na complementariedade social. Assim poderá com discernimento e sentido do real, acerca do bem e do mal, aprender a ser, a decidir e a agir sadiamente.

Efectivamente o bem e o mal moral, o mérito ou culpa, são proporcionais à efectiva e cultivada liberdade pessoal que com lucidez pode e deve esclarecidamente ponderar as situações ou circunstâncias para fazer opções e aplicar os devidos meios em vista do melhor bem possível no concreto, para si e para os outros; no caso de ter de enfrentar situações, todas com aspectos negativos, deverá avaliar objectivamente e optar pelo menor mal, que não deseja, mas enfrenta com responsabilidade esclarecida.

