



# Revista de Espiritualidade

**A BELEZA ESPIRITUAL DE MARIA**



# REVISTA DE ESPIRITUALIDADE

## SUMÁRIO

ALPOIM ALVES PORTUGAL

*A beleza espiritual de Maria* ..... 163

CARLOS HENRIQUE DO CARMO SILVA

*Virtudes Marianas*

– *Estrutura da alma*

*e apassivantes sinergias espirituais* ..... 165

ANTÓNIO JOSÉ GOMES MACHADO

*Santa Teresa Margarida Redi*

– *Uma jovem carmelita*

*escondida no Coração de Jesus* ..... 221

---

NÚMERO 67

Julho – Setembro 2009

# REVISTA DE ESPIRITUALIDADE

Publicação trimestral

---

---

## Propriedade

EDIÇÕES CARMELO

Ordem dos Padres Carmelitas Descalços em Portugal

## Director

P. Alpoim Alves Portugal

## Conselho da Direcção

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

## Redacção e Administração

Edições Carmelo  
Convento de Avessadas  
Apartado 141  
4634-909 MARCO DE CANAVESES  
Tel. 255 531 354 – Fax 255 531 359  
E-Mail: [editorial@carmelo.pt](mailto:editorial@carmelo.pt)

Assinatura Anual (2009) .....	€ 20,00
Europa .....	€ 27,00
Fora da Europa .....	€ 46,00
Número avulso .....	€ 5,00

Impresso na ARTIPOL - Mourisca do Vouga - 3750 ÁGUEDA

Depósito Legal: 56907/92

## A BELEZA ESPIRITUAL DE MARIA

ALPOIM ALVES PORTUGAL

“Em Maria, o reflexo da beleza de Deus mostra-se mais perto de nós, mais directo. A sua beleza é tipicamente espiritual: a beleza da Imaculada Conceição, prerrogativa única e exclusiva da Virgem de Nazaré...

A contemplação da Imaculada, ícone da santidade da Igreja, chama-nos à graça do Baptismo e desafia-nos a uma renovação contínua da vida”

(João Paulo II, discurso de 08 de Dezembro de 1996).

Estas palavras do inesquecível Papa João Paulo II pronunciadas já no longínquo 1996 vêm avivar em nós, certamente, a admiração, a devoção, o carinho e o amor que sentimos por Maria nossa Senhora, nossa Mãe e Mãe de Jesus. Falar de Maria é sempre, para nós, difícil porque a vemos sempre tão rodeada de grandes maravilhas, dons e graças particulares que recebeu directamente de Deus, desde o seu princípio, desde a sua concepção. As suas vitudes são incontáveis e impossíveis de imitar, tanto é que, como cremos, ela foi revestida e agraciada de modo especial com todas elas e ainda há-de nascer quem seja capaz de enumerar todas essas virtudes de Maria. Porém, o Papa faz-nos um convite animador ao apresentar-nos Maria tão perto de nós, diria, à maneira de Santa Teresa do Menino Jesus e da Santa Face, tão imitável.

De facto, Teresa ama Maria e admira-a até ao excesso. Maria acompanha-a, protege-a, inspira-a. A sua companhia e presença são uma alegria e felicidade permanentes para Teresa. O nome de Maria é citado muitas vezes nos seus escritos, e dedica-lhe uma bela poesia: «Porquê Te amo, ó Maria!».

No evangelho de S. Lucas, Maria é-nos apresentada como um ser em diálogo. Ela dialoga, É alguém que está aberto, que escuta e que responde. A Igreja primitiva, os primeiros cristãos, já viam Maria nesta perspectiva e com estes dotes maravilhosos. Ela foi proclamada «bem-aventurada» porque tinham a convicção de que «todas as gerações» o repetiriam.

«Eis a serva do Senhor, faça-se em mim segundo a tua palavra». É esta a visão da jovem filha de Israel: Javé é o seu «Senhor» e ela é a sua «serva». E daqui deriva a sua atitude fundamental: conceber a sua vida em diálogo e em adesão ao desejo de Deus. Maria determina a sua vida deixando-a modelar livremente por Deus.

A resposta de Maria está em harmonia perfeita com a atitude dos grandes heróis da fé do seu povo que ela ouve contar e ler nas Sagradas Escrituras. Abraão, Jacob, José, Moisés... E o jovem Samuel que responde a Javé: «Falai, Senhor, que o vosso servo escuta...» (1Sam 3,10). Todo o bom judeu conhecia a passagem de Samuel e daqueles que lhe sucederam: Saúl e David. David recebe a promessa de que a sua descendência seria para sempre, que o seu reinado não teria fim e que Javé seria para ele um pai e ele um filho para Javé (2Sam 7,12-16).

Maria está pronta a abandonar-se para ser, em todas as circunstâncias, a serva do desejo de Deus. O seu ser mais profundo resume-se numa única palavra: «oferecimento». Oferecimento ao Senhor e, a partir deste dom fundamental, oferecimento igualmente, a todos os seres humanos: nesta tarefa ela vai crescer toda a sua vida. A sua atitude positiva está profundamente enraizada na vida de todos os dias, independentemente do que possa vir a acontecer, do que lhe possa aparecer no caminho. Ela é a primeira verdadeiramente crente.

Teresa do Menino Jesus virá a confirmar, na sua intuição mística – pois que interrogou o Evangelho com o seu amor atento e com um dom de observação extraordinário –, que Maria viveu com muita fé toda a sua vida e não conheceu nunca o conteúdo concreto do plano de Deus<sup>1</sup>.

Esta é também a atitude em que vive cada um dos cristãos de hoje. Só numa disponibilidade total diante do amanhã que Deus nos vai dando como «presente» é que poderemos ser verdadeiramente imitadores de Maria enquanto filhos-servos de Deus.

<sup>1</sup> Texto composto a partir do artigo «Marie, en qui l'Incrovable s'est accompli», de Conrad de Meester, ocd, em *Kerit*, 89, Nov. Dec. 1989, pp. 33-38.

## VIRTUDES MARIANAS

### - Estrutura da alma e *apassivantes* *sinergias espirituais\**

CARLOS HENRIQUE DO CARMO SILVA

*Ao Rev.º P. Estanislau Szymański,  
da Ordem dos Marianos da Imaculada Conceição*

*“...je sais que les dévotions à la Vierge sont un puissant moyen pour le salut, et que les moindres sont d’un grand mérite, quand elles partent d’un mouvement de foi et de charité, comme dans les saints qui les ont pratiquées. Mais de faire accroire à ceux qui en usent sans changer leur mauvaise vie, qu’ils se convertiront à la mort, ou que Dieu les ressuscitera, c’est ce que je trouve bien propre à entretenir les pécheurs dans leurs désordres, par la fausse paix que cette confiance téméraire apporte, qu’à les en retirer par une véritable conversion que la grâce seule peut produire.”*

(Blaise PASCAL, *Les Provinciales*, IX lettre ; in: J. Chevalier (éd.), «Œuvres complètes», Paris, Gallimard, “Pléiade” (vol. I), 1954, pp. 754-755.

\* Meditação sobre a específica *temporalidade pedagógica* das “virtudes marianas”, tendo em conta o paradigma da *Ordem dos prazeres* de Maria, das Anunciadas de Thiais (e do Bt.º Gabriel Maria, sobretudo da *Règle des vertus et plaisirs de la Vierge Marie* (1502)), mas sobretudo o *discernimento* de instâncias sinérgicas na *metamorfose espiritual da consciência*. Sobre outras referências de nossos estudos *vide infra* n. 16. Dedicamos humildemente este estudo, com muita amizade, ao Rev.º Padre Estanislau Szymanski, M.I.C., que muito testemunha – mais do que a reflexão sobre este tema (ao qual também nos introduziu) – o exemplo vivido do que mais importa, *no amor a Maria* e no seguimento orante da Infinda Misericórdia de Deus.

## Introdução: *Apologética e linguagem do dinamismo interior*

*‘kai légei autêi ho Iesoûs: tí emoi kai soí, gýnai; oúpo hékei he hóra mou.’*

(Jo 2, 4: “e disse-lhe Jesus: «Que tem a ver comigo e contigo, mulher? Ainda não chegou a minha hora.»”)

Entre as ‘bodas’ do *aparente* real e a *realidade* do ‘momento presente’ estabelece-se aquele hiato da «hora», como se ainda da (in)diferença entre Jesus e Maria no diferir disso que por ora não tem nome...<sup>1</sup> De facto, os nomes tecem a aparência de relação e a concomitância do que depois possa ser dito e redito, como ciclo de palavra e memória, até piedosa como *lectio divina* de uma “ruminação” sem fim apressado.<sup>2</sup>

A *apologética* vem em grande parte desta necessidade de *nomear*, mesmo que o inefável, desde a dedução “teológica” dos Nomes divinos até outras aplicações cosmológicas, antropológicas... criaturais e morais que permitam ainda ser *scala coeli* de novo enlevo de compreensão.<sup>3</sup> Entre o Verbo encarnado, falante depois no próprio silêncio de Deus, emudecido afinal na morte e na Cruz em que o eterno redime o tempo dessa narrativa

<sup>1</sup> O episódio, invocado no *exergo* acima, das núpcias de Caná tem também o simbolismo a que aqui remetemos. Na tradição do *Cântico* a linguagem “nupcial” é ela mesma reversível sobre si própria (como em alguns casos tem sido saliente: cf. André CHOURAQUI, *Le Cantique des cantiques* suivi des *Psaumes*, introd. e trad., Paris, PUF, 1970, pp. 6 e segs.), aquém ou além do *acontecimento* espiritual *literal*, ou seja, nesse puro hiato de *misteriosa presença*. A *feita* faz-se, como na vida assim entendida temporalmente, de palavras, de *parábola*, e de tal jogo de aparência real...

<sup>2</sup> Do ponto de vista *profano* a linguagem é absoluta das ocasiões únicas numa “conversa sem fim”, tal se equaciona em Maurice BLANCHOT, *L’Entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969. Porém, também no âmbito piedoso da *sacra pagina*, e sobretudo da *lectio*, se estabelece essa *continuidade* do que se mantém *por ser dito, repetido, redito*, segundo a *ruminatio* orante. É ocasião para se declarar que o modo de tal celebração *faz tempo*, alonga ou protela numa gradualidade pedagógica. Cf. Armino dos Santos VAZ, *A arte de ler a Bíblia – Em louvor da lectio divina*, Avessadas/ Lisboa, Ed. Carmelo/ Fundação «Ajuda à Igreja que Sofre», 2008<sup>2</sup>.

<sup>3</sup> Particularmente na ênfase moderna de uma *retórica sacra* (cf., por exemplo, Anne FERRARI, *Figures de la contemplation, La «rhetorique divine» de Pierre de Bérulle*, Paris, Cerf, 1997), já no declínio da sobriedade intelectualista da Escolástica medieva, ou na superação do impasse *apofático* da teologia negativa por um superlativo louvor que preencha a vida. *Vide* a dita “theologia superlativa” ou “hiperbólica”, desde Escoto Erigena e sobretudo manifesta no simbolismo cisterciense, depois franciscano, etc. O «Livro» da Natureza e o *Livro* da Revelação correspondem-se nessa *omnímoda leitura*... Cf., por exemplo: Ernst Robert CURTIUS, *Europäischer Literatur uns lateinisches Mittelaltur*, Bern, Francke V., 1948, c. XVI, pp. 420 e segs.; J. LECLERCQ, *Initiation aux auteurs monastiques du moyen âge – L’amour des lettres et le désir de Dieu*, Paris, Cerf, 1963, pp. 126 et *passim* «Le Livre de la Nature»...



sem fim<sup>4</sup>, e aquela que guardava todas essas coisas em seu coração, a Virgem do silêncio, entretanto loquaz na própria tradição da Igreja e da transbordante piedade popular<sup>5</sup>, há um tal hiato bem significativo da descontinuidade dos graus da expressividade devota.

Em primeiro lugar, em relação à Mãe de Jesus, a devida *veneração*, por causa dessa *maternidade* especial<sup>6</sup>; depois uma *invocação* em que a palavra suplica, a prece se faz *meio* em ordem à ajuda por Ela<sup>7</sup>; enfim, uma *imitação* em termos reais (já não na distância reverente da ideia, ainda que da Imaculada Conceição<sup>8</sup>; ou da meia-distância da palavra da *ladainha* de prece ou mesmo do oferecimento e consagração por tal promessa...)<sup>9</sup>.

<sup>4</sup> Cf. S. JOÃO DA CRUZ, *Subida (del Monte Carmelo)*, II, 22, 4: “En lo cual da a entender el Apóstol que Dios há quedado como mudo y no tiene más que hablar, porque lo que hablaba antes en partes a los profetas ya lo ha hablado en él todo, dándonos al Todo, que es su Hijo.” (in: Lucinio RUANO DE LA IGLESIA, O.C.D., *S. J. de la Cruz, Obras Completas*, ed. crítica, Madrid, B.A.C., 1989<sup>12</sup>, p. 201).

<sup>5</sup> Cf. a compreensão bem significativa dessa *escuta mariana*: Ignacio LARRAÑAGA, *El silencio de Maria*, trad. port., São Paulo, Ed. Paulistas, 1978; por outro lado, veja-se a volumosa documentação e a bibliografia vastíssima relativa aos cultos, liturgia, doutrina e sobretudo formas de piedade e de **multiformes devoções** marianas, falantes de tantos modos, tal se sintetiza nos grossos oito volumes publicados sob a direcção de D’Hubert Du MANOIR, S.J., *Maria – Études sur la sainte Vierge*, Paris, Beauchesne, 1949- 1964 (doravante abreviado: *Maria*, seguido de t. e p.); cf. *infra* n. 117.

<sup>6</sup> Sobretudo como *Theotókos*, Mãe (Mamã) de Deus, tal bem se sublinhou, desde cedo, no culto oriental... Cf. M.J. NICOLAS, O.P., *Theotokos – Le mystère de Marie*, Tournai, Desclée, 1965, pp. 34 e segs.; ainda Paul EVDOKIMOV, *La femme et le salut du monde*, Paris, Desclée, 1978, pp. 211 e segs.: «La Théotokos – archétype du féminin».

<sup>7</sup> *Por Maria...* - assim “*Advocata*”, suplicada para estar ao lado e nos guiar... tal se salienta sobretudo na piedade mariana pós-devotio moderna. No entanto, já da tradição cisterciense anterior: cf. Andreas HEINZ, *Domina et Advocatrix, Zeugnisse zisterziensischer Marienfrömmigkeit in einer Gebetbuchhandschrift aus St. Thomas (Eifel), um 1300...*, St. Thomas, 1980. Cf. também o magistério pontifício de Leão XIII, *Enc. Adiutricem populi*, (1896); S. Pio X, *Enc. Ad diem illum*, (1904); Pio XI, *Enc. Misericordissimus*, (1928); Pio XII, *Radiomensagem* (1946)... *apud* Vaticano II, *Lumen Gentium*, c. VIII, § 62: “...depois de elevada ao céu, não abandonou esta missão salvadora, mas, com a sua multiforme intercessão, continua a alcançar-nos os dons da salvação eterna. (...) Por isso, a Virgem é invocada na Igreja com os títulos de *advogada*, *auxiliadora*, *socorro*, *medianeira*.” (sublinhámos).

<sup>8</sup> A **Imaculada Conceição** não apenas no privilégio de nascimento sem mácula, mas como Ideia de Deus assim impecável, sem obstrução nem sequer delonga. “Eis-me aqui!” (*Ecce...*) – poderia ser esta a “resposta” da concepção imaculada que, na estética profana, chegou a ser tocada na intuição surrealista de André BRETON e de Paul ÉLUARD, *L’Immaculé Conception*, Paris, Seghers, 1961 e reed. Noutro registo *espiritualista* cf. Maximiliano KOLBE, *vide infra*, n. 119.

<sup>9</sup> Entre outras recorde-se a *ladainha lauretana* com as variadas invocações e sobretudo o ritmo de louvor cadenciado e repetitivo da Virgem, como já na estrutura sálmica se encontra e, depois, se há-de reencontrar no *Rosário*, nas 150 Ave-Marias... ou noutros exercícios de piedade. Na *Ladainha* de N. Sr.<sup>a</sup> (do Loreto), após o intróito de invocação cristocêntrica e trinitária, passam-se em rememoração os “nomes” de N. Sr.<sup>a</sup>, Mãe de Deus, Virgem das Virgens, Mãe da divina Graça... e elencam-se, desde logo, as “glórias” ou as formas de virtuosa qualidade da Mãe divina: *puríssima*, *castíssima*, *imaculada*, *intemerata*, *amável*, *admirável*, *do bom conselho*...*prudentíssima*, *veneranda*, *louvável*, *poderosa*, *clemente*, *fiel*. Excluído deste inventário de (13) *virtudes marianas* assim verbalmente explicitadas, outros conhecidos epítetos que provêm do Antigo Testamento mas que se consideram

Neste grau de *ser*; e já não de conhecimento ou sequer de afectiva piedade expressa, encontra-se o seguimento de *forças* que podem conduzir mimeticamente a uma *identificação* que será antes uma “assimilação” energética com a realidade pessoal, ou perfeição, da Virgem.<sup>10</sup>

Normalmente a identificação faz-se *ad extra* e num registo alienatório em relação ao *si próprio*, até desconhecendo-se essa identidade profunda; mas, no caso da imitação da *realidade* da criatura perfeita, o que está em causa é justamente um “molde” de perfeição próprio, perfeitíssimo e que ajuda a integrar o ser anímico, a alma própria.<sup>11</sup> A imitação das virtudes marianas tem, assim, o sentido de *transferência medianeira* da força espiritual dessa Alma perfeitíssima sobre cada esforço e prática de tal conformação.<sup>12</sup>

antecipadores da *figura* da Virgem: *Espelho de Justiça, Sede de Sabedoria, Causa da nossa alegria, Vaso espiritual, Vaso digno de honra, Vaso insigne de devoção, Rosa mística, Torre de David, Torre de marfim, Casa de ouro, Arca da Aliança, Porta do céu, Estrela da manhã...*, *Rainha dos Anjos, Rainha dos Patriarcas, Rainha dos Profetas, Rainha dos Apóstolos, Rainha dos Mártires, Rainha dos Confessores...* De facto, como se verá, mais do que estes tradicionais *lugares* marianos a própria invocação sentimental de *Saúde dos enfermos, Consoladora dos aflitos...*, mostra como se deve regressar àquelas qualidades imitáveis. Cf. Mons. André BARON, “Le culte de la très sainte Vierge à Lorette”, in: *Maria*, t. IV, pp. 98 e segs. : «Les litanies» em que se salienta o privilégio desta Ladainha do Loreto a ser mantida sem alterações, excepto quando autorizadas pelo magistério pontifício (caso de *Regina sine labe originali concepta, Regina Sacratissimi Rosarii, Mater Boni Consilli, Regina Pacis, Regina in caellum assumpta* em avocações ligadas até com novos desenvolvimentos dogmáticos). O texto “clássico” está já fixo no séc. XVI.

<sup>10</sup> O que está em causa é de nível *ontológico* e não apenas de “retórica” piedosa e chama a atenção para essas excelsas condições da Virgem como *pessoa modelo*. Cf. P. R. BERNARD, O.P., *Le mystère de Marie – Les origines et les grands actes de la maternité de grâce de la sainte Vierge*, Bruges, Desclée, 1954, pp. 31 e segs.: «Où la Très Sainte Vierge est considérée dans sa dignité suréminente de son être».

<sup>11</sup> A expressão “molde”, como tradução de *modus* está esclarecida e complementada no “exemplarismo” de S. BERNARDO, *Sent.* III, § 87, n.º 127: “*Ipsa [Virgo Maria] est enim forma, modus, speculum et exemplar digne Deo vivendi, in ipsa nimirum pigmentaria virtutum gratia et omnium dotes meritorum speciali praeitebant praerogativa. (...)*” Nem se trata propriamente do Modelo, que é o *Exemplar*, imitável, segundo a fé, em Cristo; mas do *molde* daquele Modelo, do que empresta *visibilidade e sensibilidade* à operação espiritual, prosseguindo a “maternidade” do Verbo, agora na “maternidade espiritual” da humanidade. Cf. nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “*Mater misericordiae* e mística mariana, ou da via espiritual feminina no sonho cristão”, Confer. na *IX Semana de Espiritualidade sobre a Misericórdia de Deus: «Maria, Mãe de Misericórdia»*, org.º Padres Marianos da Imac.ª Conceição, Convento de Balsamão, 18-23 de Abril de 2006 (em publicação).

<sup>12</sup> E, no entanto, não fica claro por muito que se use do conceito de *imitatio* (ou da *mimesis* grega), o que *efectivamente* se passa quando algo seja assim *imitável*, pois imitar não é igualar, nem adquirir uma mera semelhança analógica, mas parece implicar uma *participação* que permanece misteriosa, tal como a noção de *influência*... Sobre o conceito antigo e filosófico cf. W. J. VERDENIUS, *Mimesis, Plato’s Doctrine of Artistic Imitation and its Meaning to us*, Leiden, E.J. Brill, 1972. Para os antecedentes da tradição da Ordem das Virtudes, tenha-se presente o *exemplarismo* bonaventuriano e as expressões em que o Bt.º Gabriel Maria compara tal imitação com uma pintura, baseado na *imago et similitudo*, perfeita no modelo da Virgem. Como disse Guy de Bougerol, esta imitação da Virgem é destituída de especulação sobre a *imago* e insere-se no timbre da simplicidade franciscana na vivência do modelo evangélico. Cf. *Fraternité Annonciade – Chemin de Paix*, n.º 25 janv. (2007); e *vide infra* n. 87, 88...

Chega a ser tão *essencial*, este intermédio *potencial* (das virtudes de N. Sr.<sup>a</sup>), que se comporta como uma *sinergia* participada do mundo espiritual sobre a natureza, ou do sobrenatural em relação ao plano da liberdade do esforço humano.<sup>13</sup> É compreensível que, para os Jansenistas e até a sensibilidade protestante, haja o sublinhar deste realismo de *seguimento de Maria*, porém sem avocação ou prescindindo da devoção ou veneração, como se dizia, da *religião da Virgem*.<sup>14</sup>

O Evangelho, ainda que num outro abismo de significação, parece escassíssimo nas referências a Maria<sup>15</sup>, mas foi, apesar disso, a fonte principal para a nomenclatura de toda uma dedução, depois piedosa e até popular, dos nomes, atributos, sobretudo dos *dinamismos* implícitos na sua figura. Longe da identidade da pessoa ou da sua interpretação teológica numa Mariologia dogmática, aquela perspectiva *prática*, ainda que derivada do simbolismo litúrgico e de *formas orantes* de dizer tais *virtudes* manifesta-se exactamente nas *virtualidades* de uma transformação espiritual nessa *alma mariana*.<sup>16</sup>

<sup>13</sup> Quanto a este nível do “**sobrenatural**” e seu questionamento, cf. Cardinal Henri de LUBAC, *Le mystère du surnaturel*, (in: «Euvres complètes», XII) Paris, Cerf, 2000, pp. 104 e segs.: «Le “donum perfectum”».

<sup>14</sup> Cf. a palavra ali *religião* na acepção francesa antiga de *via devota*, como acontece com a “*religion des dix plaisirs de la bienheureuse Vierge Marie*” (a que se fará referência mais pormenorizada *infra*): P. GABRIEL-MARIA, O.V.M., “La spiritualité mariale de sainte Jehanne de France”, in: *Maria*, t. IV, pp. 158 e segs. *Vide* também Henri BREMOND, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France, depuis la Guerre de religion jusqu’à nos jours*, reed. Grenoble, Jérôme Millon, 2006, vol. IV, c. iii: «La dévotion à la sainte Vierge pendant la seconde moitié du XVII<sup>e</sup> siècle – Déclin ou progrès ?», sobretudo pp. 195 e segs.

<sup>15</sup> Vale a pena lembrar essas **referências evangélicas**, já que estarão na base do elenco das *virtudes* marianas, e que são *dez!* passagens: *Mt* 1; 2 e 12; *Mc* 3 (|| *Mt* 12); *Lc* 1; 2; 8 e 11; e *Jo* 2 e 19 (*Stabat Mater*). Cf. A. FEUILLET, “La Vierge Marie dans le Nouveau Testament”, in: *Maria*, t. VI, pp. 15-69. Aparte estas citações canónicas também importa para a espiritualidade mariana o complemento dos textos considerados apócrifos. *Vide*, por exemplo: E. COTHENET, “Marie dans les Apocryphes”, in: *Maria*, t. VI, pp. 71-156; Aurélio de SANTOS OTERO, *Los Evangelios Apócrifos, (Colección de textos griegos y latinos)*, versión crítica..., Madrid, B.A.C., 1984, pp. 70 *et passim*.

<sup>16</sup> Esta nossa meditação não se debruça sobre esse lado especulativo “mariológico” (sobre este tema *vide*, por exemplo, Mgr. Marcel-Marie DUBOIS, *Petite somme Mariale*, Paris, Bonne Presse, 1957; J. B. CAROL, O.F.M., *Maryology*, 2 vols., Milwaukee, The Bruce Pbl. Co., 1955-57; ou mais recentemente: Dominique CERBELAUD, *Marie, Un parcours dogmatique*, Paris, Cerf, 2004...), nem sequer sobre as formas devotas e litúrgicas (Cf. vários estudos em *Maria*, t. I, (livre II), pp. 215 e segs., mas atem-se à **economia pedagógica e espiritual**. Sobre alguns desses outros aspectos *vide* referências em outros nossos estudos:

- Carlos H. do C. SILVA, “Do Simbolismo Mariano e sua Expressão Estética”, in: *Exposição Imagens de Nossa Senhora*, Lisboa, Cent. Univ. Catol. Lisboa, 1988;
- Id., “*Philosophari in Maria* ou das exigências intelectivas e espirituais de uma sapiência filosófica transracional – Uma leitura da Carta Encíclica: «A Fé e a Razão»” (Comun. Mesa-redonda sobre a

Entre o processo *pneumático* de “invenção” do espírito na *mutação de consciência* crística, ou nesse “nascer do Alto”<sup>17</sup>, segundo a *imitação de Cristo*<sup>18</sup>, pela morte e ressurreição, por Sua virtude, (melhor dizendo, na singularidade desse “centro da alma” e disso que é puro *dom de Deus*, ou gratuidade espiritual<sup>19</sup>), e a via mariana *apassivante* ou de metamorfose purificante e “sofredora”, como *intercessora*, há uma diferença e uma possível complementaridade que se deixou traduzir na fórmula de *por Maria até Cristo*.<sup>20</sup>

É claro que os Nomes derivam, neste clima revelacional, do próprio Verbo de Deus<sup>21</sup> antes de serem “linguagem”, e só em instâncias metafísicas ou como *arquétipos absolutos*, encontram a sua primeira métrica, seja no

Encíclica «*Fé e Razão*», org. Sociedade Científica da U.C.P., 3 Dez. 1998), in: *Itinerarium*, XLV, nº 164, Maio-Ag. (1999), pp. 183-193;

- Id., “A simbologia da alma e do feminino na experiência marial de Frei Casimiro Wiszinsky”, in: *Rev. de Espiritualidade*, XIII, nº 50, Abril/ Junho (2005), pp. 91-119;
- Id., “Da ambiguidade devota à espiritualidade concepcional – O feminino em Santa Beatriz da Silva e Santa Joana de Valois”, in: *Rev. de Espiritualidade*, XIII, nº 49, Jan./ Março (2005), pp. 43-72
- Id., “A Mulher do Oriente e a Mãe Ocidental - Traços exóticos do simbolismo do 'feminino' e 'novas origens' da espiritualidade mariana”, in: *Rev. de Espiritualidade*, XIII, nº 51, Julho/ Setembro (2005), pp.179-216
- Id., “O recolhimento orante de Maria (A Oração silenciosa Mariana)”, (Conf. na *V Semana de Espiritualidade: «Maria, a Mulher orante»*, org. P. Carmelitas Descalços (Aves./ M. de Can., 4/25.08.1988) (inédito);
- Id., “*Mater misericordiae* e mística mariana, ou da via espiritual feminina no sonho cristão”, Confer. na *IX Semana de Espiritualidade sobre a Misericórdia de Deus: «Maria, Mãe de Misericórdia»*, org.º Pa. Dres Marianos da Imac. Conceição, Convento de Balsamão, 18-23 de Abril de 2006 (em publicação).

<sup>17</sup> Cf. *Jo* 3, 5: ‘*amèn amèn lego soi, eàn mé tis gennethêi ex hýdatos kai pneúmatos, ou dýnatai eiseltheîn eis tèn basileían tou theou.*’

<sup>18</sup> É também por autonomasia o **modelo da piedade** do livro de Thomas de Kempis que tipifica a *devotio moderna*, ao arripio da meditação da *Wesennystik* de Eckhart, ou dos outros místicos renanos e do tema do “re-nascimento interior do Verbo na alma *imaculada*”... Cf. vários estudos em: Marie-Anne VANNIER, (dir.), *La naissance de Dieu dans l'âme chez Eckhart et Nicolas de Cues*, Paris, Cerf, 2006; e *vide* referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “Renascer para uma Vida Nova ou do *tempo* do *Lógos*”, in: *Rev. Práxis*, 1, nº 2, (2004), pp. 79-142.

<sup>19</sup> A expressão “centro da alma”, indicando o **lugar do espírito** aparece em S. JOÃO DA CRUZ, *vide* também *Llana (de amor viva)* 2, 11: “...*pues que el alma se ve hecha como un inmenso fuego de amor que nace de aquel punto encendido del corazón del espíritu*”; 1, 12: “*El centro de el alma es Dios...*”; 3, 10...; in: ed. cit., pp, 780 *et passim*. Cf. *Jo* 3, 8; 4, 10.

<sup>20</sup> Várias vezes retomada nos Documentos eclesiais de catequese sobre Maria. Para um conspecto geral, ao longo dos tempos, dos **Documentos da Igreja** sobre Maria, cf. Hilário MARÍN, S.I., *Doctrina Pontificia*, t. IV: *Documentos Marianos*, Madrid, B.A.C., 1954; e síntese em F. de Sales BAPTISTA, S.J., (org.), *Vaticano II, Paulo VI, João Paulo II – Maria nos Documentos actuais da Igreja*, Braga, Ed. A.O., 1981, sobretudo a *Lumen Gentium*, c. VIII, e *Redemptor Hominis*, § 22, bem como *Catechesi tradendae*, de João Paulo II...

<sup>21</sup> Cf. a propósito a reflexão complementar de Marcel VIAU, *Le Dieu du verbe*, Paris/ Montréal, Cerf/ Médiaspaul, 1997, sobretudo pp. 137 e segs.: «Mécanisme de l'inférence», tendo presente a lição de John Henry NEWMAN, *An Essay in aid of a Grammar of Assent*, (1880), Notre Dame, Univ. of Notre Dame Pr., reed. 2001.

tema dos *atributos divinos* em árvore simbólica do Nome inominável de Deus<sup>22</sup>, seja no *speculum* da Criação, não só no cosmos visível e ordenado, mas na estrutura paradigmática dos *invisíveis* e celestes.<sup>23</sup> Entre a psicologia antropológica e essa psicologia astral, ou até angélica, há uma *aritmologia* comum que parte habitualmente da dualidade e sua duplicidade, como quadratura de mundos, naturezas ou até partes do homem, também seus temperamentos, suas linhas de desenvolvimento, como paradigma universal.<sup>24</sup> É nessa *imago* que se revê a articulação de todas as possibilidades etiológicas e de evolução espiritual, como *transformação* inversa à da Criação, por conseguinte, da *matéria* à *Vida* (também psíquica), desta, à ordem *mental* e, enfim, à *espiritual* num “retorno à casa do Pai”.<sup>25</sup>

<sup>22</sup> A “dedução teológica” de tais **Nomes Divinos** repercute o pudor hebraico de não-nomear *Deus* senão pelos Atributos, ainda como escala de intermediações (dos *Sephiroth* do ulterior simbolismo cabalístico), mas também representa o esforço especulativo de uma *contemplação* das perfeições divinas, segundo a *intelligentia fidei* tipificada em S. TOMÁS DE AQUINO, *Sum. Theol.*, I-2, q. 56, a. 3... e q. 69, a. 1 e segs.

<sup>23</sup> Leitura angelológica, também de matriz judaica e até oriental (persa e indo-iraniana), que recebe nova exegese em DIONÍSIO, O PSEUDO-AREOPAGITA, *Coelestis Hierarchia*, c. I e II, in: PG t. III, cols. 121 a e segs.; e cols. 136 d e segs., numa doutrina neoplatônica de *intermediações* e “escada do Céu” (S. João Climaco), que igualmente acompanha os Padres da Igreja (S. Gregório de Nissa, St.º Agostinho...) e o simbolismo “ascensional” da alma (cf. René ROQUES, *L’univers dyonisien, Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*, Paris, Cerf, 1983, pp. 92 evsegs.; Ioan Petru CULIANU, *Psychanodia I – A Survey of the Evidence concerning the Ascension of the Soul and its Relevance*, Leiden, E. J. Brill, 1983... no *itinerário para Deus*... (S. Boaventura...). É neste “andamento” que se reconhecerá Maria como *Regina angelorum* e Guia supremo neste mundo celeste dos *invisibilia*...

<sup>24</sup> Mais do que “duas partes do homem” (corpo e alma, num modelo mais grego do que bíblico – cf. Claude TRESMONTANT, *Essai sur la pensée hébraïque*, Paris, Cerf, 1962<sup>2</sup>, pp. 89 e segs.: «Schéma de l’anthropologie biblique» - aliás num *hylemorfismo* incompleto), o que está suposto é a **estrutura esfíngica** (de sensibilidade, emoção, razão e vontade, dita ou não por outros termos e sobretudo pelo simbolismo “animal” do Touro, Leão, Águia e Homem, que desde a Antiguidade hão-de ainda representar os quatro evangelistas...; cf. Gérard de CHAMPEAUX e Dom Sébastien STERCKX, O.S.B., *Introduction au monde des symboles*, Abbaye Sainte-Marie de la Pierre-qui-vire, Pr. Monastiques de La Pierre-qui-vire, 1966, pp. 435 e segs.: «L’iconographie du tétramorphe»...). Ora, esta “quadratura” do humano tem o seu correlato nos “quatro mundos”: sub-mundo (infernai), terreno, intermediário ou dos *meteora*, e celeste ou supra-mundo (espiritual). Mas, para lá deste paralelo “mitológico” tradicional há a estrutura do *Hexaemeron* e da Criação septenária que também se repercute no microcosmos humano: os quatro elementos-humores, mesmo a sensibilidade que os culmina (*sensus communis*) e a tríade superior da “alma”, como *razão*, *inteligência* e *vontade*, ou *memória*, *intelecto* e *vontade*, ou ainda, como “alma”, “mente” e “espírito” em paralelo com as instâncias teológicas “trinitárias”: da Fé, da Esperança e da Caridade... Mas sejam estas ou outras estruturas da *oitava* do humano adentro na correlação com o grande cosmos, certo é que a *perfeita medida*, o acorde perfeito se diz em Maria, como criatura excelsa e em que todas aquelas instâncias se encontram em absoluta *harmonia*. É, neste sentido, *harmônica* e *harmonizante* por virtude daquele paralelismo cósmico de toda a natureza, do Universo, sendo com justa razão chamada *Mãe do Mundo*, ou Senhora do Universo... (invocação de Medjugorje), ou “de todos os Povos”, como nas mensagens na Holanda – *de Vrouwe van alle Volkeren* (cf. [Fondation «Dame de tous les Peuples»], *Les messages de la Dame de tous les peuples*, Saint-Cénére, Éd. Pierre Téqui, 2006).

<sup>25</sup> Tal o nexa ascendente segundo o esquema “evolutivo” de P. TEILHARD DE CHARDIN, *Le phénomène humain*, Paris, Seuil, 1955, pp. 282 e segs.: «Au-delà du Collectif. l’Hyper-personnel», ou



Velásquez, «Imaculada Conceição»

A criatura em que esta perfeição se revela *sem mácula*, sem marca da queda ou do “pecado original”<sup>26</sup>, é a Virgem como expressão da *Sabedoria divina* advinda na concepção imaculada da máxima simplicidade e pureza, servindo, pois, de modelo a toda a criação, Rainha dos Santos e dos Anjos.<sup>27</sup>

também a complementaridade, já neoplatónica, de *ánodos* (ou *regressus*) após o *próodos* (como ‘processio’ ou *progressus*) (cf. Jean TROUILLARD, *La procession plotinienne*, Paris, PUF, 1955), manifestando que ao invés de uma *Creatio* se está na economia de *transformatio* ou mesmo de “salvação” por “inversão” daquele ritmo... É neste **movimento anatréptico** que tem sentido a economia espiritual da *ímag*o e, afinal, do misterioso poder da *imaginação* capaz de romper com a “hipnose” do realismo ingénuo e converter à realização celestial, segundo a graça e a esperança de bem-aventurança de tal libertação celeste...

<sup>26</sup> Por diversa que possa ser a actual releitura deste tema clássico e sobretudo na fórmula agostiniana do **pecado original**. Cf. Armindo dos Santos VAZ, *A Visão das Origens em Génesis 2, 4b- 3, 24 – Coerência temática e unidade literária*, Lisboa, Ed. Didaskalia/ Ed. Carmelo, 1996, pp. 381 e segs. *et passim*; vide outras reflexões em Christophe BOUREUX, Cristoph THEOBALD, (eds.), *Le péché originel – Heurs et malheurs d’un dogme*, Paris, Bayard/ Centurion, 2005 ; Jean-Michel MALDAMÉ, *Le Péché originel – Foi chrétienne, mythe et métaphysique*, Paris, Cerf, 2008 ...

<sup>27</sup> Sem aqui se desenvolver esta indicação, não se pode deixar de sublinhar que muitos dos **atributos marianos** se decalcam sobre os do Espírito Santo, sobretudo entendido no timbre “feminino” da sua nomenclatura hebraica *ruah* (e árabe *ruh*) no género feminino. Cf. Dom Pierre MIQUEL. O.S.B., Soeur Agnès EGRON, O.S.B., e Soeur Paula PICARD, O.S.B., *Les Mots-Clés de la Bible*, Paris, Beauchesne, 1996, p. 229 e seg.; René GUÉNON, «Er-Rûh», in: *Études traditionnelles*, 43, n° 224-225, (août-sept., 1938), pp. 287-291.



Trata-se de um ser que espelha de modo exacto a presença de Deus desde a humanidade (e Santa Humanidade), até à condição assumpta e celeste da metamorfose psíquica e espiritual.<sup>28</sup> E todo este desenvolvimento por *domínio do tempo*, em termos de *continuidade* de adveniência como *Stella maris*, não como *Crux* de interrupção dos caminhos, ou sequer suspensão da Hora.<sup>29</sup> Sem Transfiguração própria, Crucifixão ou Ascensão, a Virgem acolhe o Verbo como maternidade, mesmo no *stabat mater* junto “está” e deixa-se *assumir* ao Céu, ainda numa *dormição* que bem se poderia alargar a toda a sua vida *in bagnum Mariae*.<sup>30</sup>

É toda uma via mariana apassivante, voluntariamente capaz desse *fiat*<sup>31</sup>, que aparece como complemento místico da operação crística e como *meio* (não assim *mediador*, mas *medianeiro*) do processo espiritual: se o fogo do Espírito ficaria infecundo face à mera matéria (física), só a pureza psíquica, essa alma marieforme, pode “diluir” o espiritual, concebendo sempre de novo o Verbo de Deus.<sup>32</sup> Caminho cujas possibilidades não-de ser reconhecidas como formas também de realização cristã.

<sup>28</sup> Percorre-se, assim, a “**definição**” **dogmática** desde a Santa Maternidade até à Assunção, salientando a ligação à Humanidade do Verbo mas também à Divindade que torna assimétrica, privilegiada e única este caso *imaculado*... Assimetria difícil de ser aceite na ordem intelectual da reflexão sobre a Fé tal ecoa em S. Boaventura ou S. Tomás de Aquino... Cf. Aidan CARR, O.F.M. Conv. e Germain WILLIAMS, O.F.M. Conv., “Inmaculada Concepción de Maria”, in: J. B. CAROL, O.F.M. (ed.), *Maryology*, trad. cast., Madrid, B.A.C., 1964, pp. 341 e segs.

<sup>29</sup> **Potência apassivante**, balsâmica – dir-se-ia – já que “faz tempo”, ora preparando, ora conservando, ora repetindo a oportunidade *conversiva* e salvífica. Representa o lado *psíquico* e da continuidade mnésica em relação ao abrupto do *eterno no tempo* e da exaustão última de todo o resíduo psicológico, como na *Abescheidenheit* (na expressão de Eckhart), ou seja, na via de total *abandono*. Cf. Donatella Bremer BUONO, “Le langage de la mystique dans l’oeuvre allemande de Maître Eckhart”, in: Emilie Zum BRUNN, (ed.), *Voici Maître Eckhart*, Grenoble, Jérôme Millon, 1994, pp. 243 e segs.

<sup>30</sup> São as expressões “complementares” dos Mistérios de Cristo, aqui como outros tantos **Mistérios marianos** (assim retomados no Rosário...), sob certo ponto de vista de simbolismo cósmico dizíveis como *maiores*, pois assim “universais”, atingindo o que P. TEILHARD DE CHARDIN, *Le Milieu divin – Essai de vie intérieure*, Paris, Seuil, 1957, pp. 121 e segs.: «La puissance spirituelle de la Matière», chegou a designar por “santas potências da matéria”...

<sup>31</sup> Cf. *Lc* 1, 38: ‘*eipen dè Mariám: idou he doule kyriou: génoitò moi katà tò phêmà sou.*’

<sup>32</sup> No **simbolismo “alquímico”** da referida dimensão cósmica do Mistério mariano, pode figurar-se a importância decisiva da capacidade lábil, aquosa ou purificante, mais até diluente do ardor espiritual, convertendo a operação pneumática a uma ordem vital e metamórfica. Cf. Guy BÉATRICE, *Saint Anne d’alchimie, Provence hermétique et tradition chrétienne*, Paris, Trédaniel/La Maisnie, 1978, pp. 93 e segs.: «De la Vierge minérale à Notre Mère celeste». Donde ainda o rigoroso simbolismo de *Stella maris*, sobretudo como A que vem trazer o socorro de graças e o lenitivo do *mar de almas* em incêndio do Purgatório, ou no *incendium amoris* e também de dor. Cf. o que poeticamente entoa Alexandre Neckham, alientando *luz e doçura*...: “*Stella maris, silla mellis, / Sed plus radiosa stellis, / Plus stillis dulciflua, / Mella procul dans et late/ Terras omnes bonitate/ Serenat perpetua. (...)*”, *apud* Henry SPITZMULLER, (ed.), *Carmina Sacra Medii Aevi*, saec. III-XV, Bruges, Desclée, 1971, p. 746.

E, se é certo que no ser cristão não se dispensa “o nascer do Alto”<sup>33</sup>, “o tomar a cruz e o denegar-se a si mesmo”<sup>34</sup>, em ruptura até com todas essas formas apassivantes e de *continuidade da natureza* nesta *graça do diferente* e ressurrecto como diverso, também a dimensão mariana, propedêutica, eclesial ou mesmo moral, acaba por culminar o mistério de Cristo. Coroação até como mistério maior da “cristificação” cósmica do Universo, tal aparece Maria como *Regina Mundi* e conversão das “opostas tendências da natureza e da graça” na perfeita docilidade da *materia prima*, dessa água puríssima, ao fogo do Espírito.<sup>35</sup> Culminância cósmica da Virgem face ao Príncipe deste Mundo e em directa correspondência com esta tendência oposta.<sup>36</sup>

Por isso, se a linguagem da moral implica a polaridade de *possibilidades* do agir, então nas tendências *entrópicas negativas* do pecado ou da ‘denegação’ de tal evolução possível está o quadro simétrico das possibilidades de desenvolvimento positivo, em Maria, ou através das suas virtudes assim excelsas.<sup>37</sup> Enquanto o processo espiritual, advém numa “lógica” extra-temporal, ou a contra-tempo, por meio de *dons* ou

<sup>33</sup> Cf. Jo 3, 3: ‘...«*èàn mè tis gennethêi ánothen, ou dýnatai ideîn tèn basileían toû theoû.*»’

<sup>34</sup> Cf. Mc 8, 34: ‘...«*é tis thêlei opíso mou akoloutheîn, aparnesástho eautòn kai aráto tòn stauròn autoû kai akoloutheïto moi.*»’

<sup>35</sup> Cf. *supra* ns. 30 e 32. Aquele sublinhado do contrastante entre o dinamismo da natureza e o da Graça está tipificado na *Imitação de Jesus Cristo*, «Livro da Consolação Interior», c. LXIV: “*De diversis motibus naturae et gratiae*”; e cf. *supra* n. 13.

<sup>36</sup> Tem particular significado este **combate** da bondade da **Criatura bendita** e Imaculada ou perfeita, com o **Príncipe deste Mundo**, Pai da Mentira, como se costuma referir e cuja etiologia arcangélica, na sua origem até pode ser dita de Maria, como fez St.º António de Lisboa: *Ave Lucifer, Stella matutina*... E o que está presente é, depois, o modo inverso como Satã encapsula a Luz de Deus e N. Sr.ª a reflecte plenamente; donde a contradição entre a serpente ardilosa e o calcanhar virginal de Maria, vencedora do mal. Cf. referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “O simbolismo da «Nuvem» e a doutrina mística antoniana: o tempo diferencial do «assombramento»”, (Com. ao «Colóquio Antoniano», Comem. 750º da morte de S. António de Lisboa, U.C.P., 8-11/6/1982), in: *Colóquio Antoniano*, Lisboa, Câmara Municipal de Lisboa, 1982, pp.155-194.

<sup>37</sup> Discutível a feliz solução filosófica, em St.º Agostinho, para a **questão do mal** como o “bem menor”, uma negatividade ou carência de ser, já que na *malignidade* mesma comissa e de extrema “afirmação” se depara com a *substancialidade* (ou o ser mesmo como “sujeito” de maldade, seja Satã, Lúcifer ou simplesmente o *Diabo*). Cf., entre outros, Régis JOLIVET, *Le problème du mal d’après saint Augustin*, Paris, Beauchesne, 1936, pp. 73 e segs.: «Le mal moral»; e *vide* também: Raniero CANTALAMESSA, *Il canto dello Spirito – Meditazioni sul Veni creator*, Milano, Ancora Ed., 1998, p. 318 citando o Papa PAULO VI, «Discorso su “Liberaci dal male”» (de 15 de Novembro de 1972), in: *Insegnamenti di Paolo VI*, vol. X, Tipografia Poliglotta Vaticana, p. 1969): “*Il male non è più soltanto una deficienza, ma un’efficienza, un essere vivo, spirituale, perversito e perversitore. (...)*” Diríamos, numa perspectiva filosófica pessoal, que a própria *noção de ser* é em bom rigor “satânica”, pois pretende *persistir no seu ser*, de alguma maneira num *conatus* fechado e sem *dom de si*. A “ontologia” como uma teoria óntica fundamental esquece a ordem do *Ser* fundante ou da Transcendência e também obstaculiza uma outra *diafanía* do mistério, uma evanescência, dir-se-ia, mariana.



“energias completas” em si mesmas, contagiando essa outra instância, sem propriamente *transformar*<sup>38</sup>, a via mariana caracteriza-se essencialmente pelas *metamorfoses* e pelo dinamismo dessas mesmas virtudes que são forças capazes de realizarem a perfeição dos actos éticos.<sup>39</sup>

Uma realização cristã sem Maria seria semelhante, *mutatis mutandi*, ao *marga* budista de Buddha como *arahat* e sem a dimensão universal – do *mahayana* – que vem dada pelo ideal de *bodhisattva*, ou “compaixão universal”.<sup>40</sup> A dimensão mariana dá ao mistério cristão a amplitude cósmica da Vida e da própria temporalidade, como *tempo* também de *purificação* (*purgatio*, mas também *fecundatio*...) que admite a metamorfose “divina” do mundo... ou, pelo menos, arcangélica.<sup>41</sup> Trata-se de recuperar o *Anjo*

<sup>38</sup> Donde a perplexidade no acolhimento do *dom*, mesmo sem condições de pureza e de santidade, outrossim exigidas na *colaboração* e transformação virtuosa. O critério de santidade como *heroicidade* de atitude refere-se, portanto, às virtudes ou ao modo como ainda se usa dessas graças. Outras referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “Perfeição e modelo: - Santidade e tipologia espiritual a propósito de Edith Stein e Faustina Kowalska”, (Confer. na *XIX Semana de Espirit.*: «A Santidade», org. Padres Carmelitas Descalços, «Centro de Espiritualidade», Avesadas, Marco de Canaveses, 26-31 Agosto, 2002), in: *Rev. de Espiritualidade*, X, nº 40, Outº/ Dez., (2002), pp. 272-306; Id., “Perfeição e modelo (II): -A Santidade segundo Edith Stein e Faustina Kowalska”, in: *Rev. de Espiritualidade*, XI, nº 41, Jan./ Mar., (2003), pp. 27-54 (2ª parte); e Id., “Perfeição e modelo (III): -A aporia do modelo e a linguagem da exemplaridade”, in: *Rev. de Espiritualidade*, XI, nº 42, Abril/ Junho, (2003), pp. 109-134 (3ª parte e última).

<sup>39</sup> Sublinhe-se aqui a temporalidade deste processo, a *invenção do tempo* que permite adquirir a configuração de **perfeição**, ainda que tal *duração seja apenas um esboço*, uma mera aproximação da perfeição, cuja infinitude seria inalcançável. Prova de humildade antes do mais... Cf. *infra* n. 138.

<sup>40</sup> Na **acese budista**, sobretudo do *Hinayana*, ou “Pequeno Veículo”, o *marga* (ou *caminho*) de iluminação exige sobretudo o aperfeiçoamento de virtudes “próprias” (estados sublimes de *dana* ou “dom”, dadivosidade, de *metta*, “mansidão”, “ternura”..., ainda de *upekkhā* ou “equanimidade”, mesmo de *caruna* ou “caridade”...; *vide infra* n. 118...), isto é, que levam à libertação do ser individual (*anatta*: cf. Michel HULIN, *Les principes de l'ego dans la pensée indienne classique, la notion d'ahamkāra*, Paris, Collège de France/ Institut de Civ. Indienne, 1978, pp. 41 e segs.: «Le bouddhisme et la négation de l'âtman»). É o ideal de *arahat* ou de “santo” assim *em fusão com buddhi* ou em iluminação, porém não o sentido universal do *caminho largo* (*Mahayāna*) de realização da Compaixão universal, exigindo até que o *bodhisattva* seja aquele que assim se dispõe a “iluminar” todos os outros seres, aguardando-os na libertação final. Cf., entre outros, Jeffrey HOPKINS, (ed. e trad.), *Compassion in Tibetan Buddhism*, Tsong-ka-pa, London/ Melbourne/ Sydney, Rider, 1980, pp. 40 e segs. Este último ideal, envolvendo até superiores perfeições espirituais chegou várias vezes a ser historicamente confundido com o sentido cristão do supremo Dom de si, em *Compaixão por todos os que se encontram neste mundo de dor...* Cf. Daisetz Teitaro SUZUKI, (ed. e trad.), *The Lankavatara Sūtra – A Mahayana Text*, London, Routledge, 1973 reed., pp. 38 e segs.; e *vide* outras referências em nossos estudos: Carlos H. do C. SILVA, “Jesus oriental – Para um diálogo cristão místico ecumênico”, in: (vol. de homenagem ao Prof. Doutor P. Joaquim Carreira das Neves), *Didaskalia*, XXXV, (2005), pp. 225-284; Id., “A Mulher do Oriente e a Mãe Ocidental - Traços exóticos do simbolismo do ‘feminino’ e ‘novas origens’ da espiritualidade mariana”, in: *Rev. de Espiritualidade*, XIII, nº 51, Julho/ Setembro (2005), pp.179-216; e *vide infra* ns. 124, 125.

<sup>41</sup> Entra-se aqui no *mistério mariano*, não só na referida nota apassivante, mas de *dolorosa passagem pela noite*, ou seja, pelo **estado de purgação e de fecundação**. Não são só as “dores de parto” da Criação inteira (*Rom* 8, 22), mas o drama que fermenta no lado “nocturno” ou feminino assim deste passo espiritual. Poder-se-ia invocar antes da Senhora ‘da Aurora’, esta Senhora ‘da Noite’ (cf. as inspira-

da Presença divina, mais até a própria expressão da Sua *Sabedoria*, para a manifestar neste *speculum* imaculado da Virgem humílima.<sup>42</sup>

## 1. A questão das virtudes e sua enumeração

‘...*hóti dýnamis par’autoû exérkheto kai iáto pántas.*’

(Lc 6, 19: “...pois uma virtude saía d’Ele e curava muitos”)

O reconhecimento de uma força dá-se pela fraqueza e carência da mesma, ou, então, pelos efeitos que revelem a sua actualização eficaz.<sup>43</sup> A noção de *força*, seja como ‘poder’, seja como mera ‘tendência’, não deixa de estar envolta numa névoa tão parecida com a de outras instâncias menos claras de nível “metafísico”, seja a alma, o espiritual, o próprio *numen*..., como tal *força do sagrado*...<sup>44</sup> Independentemente da arqueologia nocional da força, até pela sua verbalidade ou capacidade activa, certo é que o que leva a supô-la será o *efeito* ou a “consequência”.<sup>45</sup> Há como que uma presunção *causal* na etiologia da própria força, como tal *dinamismo* depois analisado na relação de *potência a acto* ou, melhor dizendo, de *dýnamis a enérgia*, já de acordo com a teoria da mudança em Aristóteles.<sup>46</sup> De

ções e abordagens poéticas em Novalis, (*Hymnen na die Nacht*), também em Rilke (*Geburt Maria...*), em Lydie Dattas, *La Nuit spirituelle*, afinal numa tradição simbólica e mística (vide Maurice BESSET, *Novalis et la pensée mystique*, Paris, Aubier, 1947), que também estudámos a propósito da *via de sombra* em S. João da Cruz e no *siglo d’oro* (cf. Carlos H. do C. SILVA, “«Esconde-te, ó Amado» (C (B) 19, 3) – Do conhecimento místico pela *sombra* em S. João da Cruz”, in: *Rev. de Espiritualidade*, XV, nº 60 (2007), pp. 245-316) e sobretudo simbolicamente vestida do manto escuro (também de denso cerúleo...) por onde ainda se não vê, mas se crê e sente a Sua maternal protecção.

<sup>42</sup> Repare-se sempre na **proximidade angélica** da criatura perfeita, sem denegar a humanidade mas ornando-a (verdadeiro *decorum*...) de atributos dos ordens dos seres invisíveis ou da perfeição que irradia de Deus. Cf. também Antonio ROYO MARÍN, O.P., *Teología de la Perfección Cristiana*, Madrid, B.A.C., 1994<sup>7</sup>, pp. 168 e segs.; vide Id., *Teología de la Salvación*, Madrid, B.A.C., 1997, pp. 199 e segs. *et passim*.

<sup>43</sup> A ideia é a de que **o possível** só pode ser conhecido a partir *do actual* ou, como diria Aristóteles, que a “potência” só se pode realizar tendo em conta o “acto” prévio, ou melhor, a perfeição do seu acto. ARISTÓT., *Metaph.* IX, 8, 1049b 4 e segs., também a lição da *Física*: cf. Robert WARDY, *The Chain of Change, A Study of Aristotle’s Physics*, Cambridge/ N.Y./ Melbourne, Camb. Univ. Pr., 1990...

<sup>44</sup> De facto, por muitas que sejam as “leituras” filosóficas e as tentativas racionais de compreensão da **força**, restaria “psicanalisar” o seu conceito e, mesmo assim, haveria o enigmático daquele sentido de *pressentimento* do poder do Sagrado. O que está em causa não é só o *mais*, o excessivo, o superlativo..., mas algo de *diferente* ou cuja transcendência se pode apenas indirectamente conhecer: não da ordem “substantiva”, mas “adjectiva” ou até verbal. Algo de suposto que, de facto, se presente *como devendo vir a manifestar-se*.

<sup>45</sup> Vê-se a “árvore” pelos ‘seus frutos’... cf. *Mt* 7, 16: ‘...*apò tòn karpón autòn epignósesthe autoús... hópos pân déndron agathòn karpous kalous poiéi, tò dè sapròn déndron karpous ponerous poiéi.*’; *Lc* 6, 44...

<sup>46</sup> Cf. *supra* n. 43 e vide ainda D. S. HUTCHINSON, *The Virtues of Aristotle*, London/ N.Y., Routledge, 1986, pp. 8 e segs.

qualquer modo sempre aquela “realidade” que tem em si o poder para se tornar noutra, para determinar o desenvolvimento como *inerência* antecipada desse “futuro” efeito.

Tal capacidade, sentida como força física, motriz e de movimento, depois como faculdade psíquica e até moral, qual *vis animae* de uma atitude, etc., representa uma excelência possível do homem e, como tal, no horizonte da *práxis*; <sup>47</sup> já que para agir não basta a *liberdade do agente*, a *finalidade* em vista, sequer a *boa deliberação* e a *decisão*, mas fica a faltar a *mediação virtuosa*, a capacidade adquirida para realizar esse acto. <sup>48</sup> Mas, seja como *areté* mais ou menos destinada ou mercê de alguns eleitos ou que excepcionalmente se fazem heróis, ainda que como modelos a imitar numa *paideia* antiga, seja como *uirtus* do homem viril, adestramento em forças básicas e comuns de desenvolvimento pessoal (e social), a virtude aparece como maneira de potenciar e, desse modo, realizar uma certa perfeição. <sup>49</sup>

<sup>47</sup> A palavra *uirtus* repercute a força física, o poder varonil, ou o que, afinal, é característico do homem como *vis, viri*. O étimo grego de *areté*, que por *uirtus* ou “virtude” se traduz, remete para essa “excelência” que é dita como o que há de melhor: *áristos*, típico ainda dos *ários*, etc. A transposição deste contexto clássico para o mundo cristão, não deixa de permitir reconhecer a forte influência (da moral) estoica nos Padres da Igreja e da plena aculturação da noção de virtude, havendo, entretanto, de conjugar inversamente essa excelência, não de exaltação de si, mas de abatimento, sendo aqui “pedra de toque” a *humilitas*. Vide, entre nós, a tese de António CAEIRO, *A areté como possibilidade extrema do humano – Fenomenologia da práxis em Platão e Aristóteles*, Lisboa, IN-CM, 2002. Para um conspecto geral sobre as *virtudes*, cf. Jean-Marie AUBERT, art. “Vertus”, in: *Diction de Spiritualité*, t. XVI, cols. 485-497; A. MICHEL, art. “Vertu”, in: *Dict. de Théol. Catholique*, t. XV-2, cols. 2739-2799; e vide ainda Th. DEMAN, O.P., art. “Acroissement des vertus [dans saint Thomas et dans l’école thomiste]”, in: *Diction de Spiritualité*, t. I, cols. 138-156...

<sup>48</sup> De acordo com este inventário de elementos na *sinergia* do “acto moral” (o sujeito livre, o fim elegido, o raciocínio dialéctico “prático”, a própria decisão da vontade...) não se poderiam esquecer os *meios* adquiridos e viabilizantes ou facilitadores do acto: as *virtudes*. No entanto, pode haver discussão quanto ao carácter mais ou menos *habitual* da definição da *virtude* como tal força ou *disposição adquirida*, sobretudo pondo-se em causa que não basta haver virtudes para se agir bem; não são *causas* do bem agir, mas *condições* coadjuvantes... Cf. n. anterior e vide *infra* ns. 105, 107...

<sup>49</sup> Cf. *supra* n. 47. Numa concepção *heróica* (ou também profética) poder-se-ia pensar que a *virtude* seria “dom” ou “inspiração” de alguns privilegiando-os de forma *prometeica* (cf. PLATÃO, *Protag.* 320c e segs.); ora as virtudes simbolizam-se na condição comum ou universal de uma consciência moral, como reforma “hermética” dos caprichos da sorte ou da arte. (Ainda *ibid.* 322c..., e vide Jacqueline DUCHEMIN, *Prométhée, Histoire du Mythe, de ses Origines orientales à ses Incarnations modernes*, Paris, Belles Lettres, 1974, pp. 33 et *passim*) Virtude, pois, como *estrutura mediana* do que se pode desenvolver, possibilidade de *desenvolvimento* futuro do homem. Porém, deve-se ter sempre presente o essencial da Vontade e da *ordem da caridade* (a *ordo amoris* desde St.º Agostinho...) como central e irreduzível à “gnosologia” (predominantemente grega) das virtudes, como crítica P. Joaquim Cerqueira GONÇALVES, “Franciscanismo e Cultura”, in: Id., *Humanismo Medieval*, Braga, Ed. Franciscana, 1971, pp. 173 e segs.; vide pp. 180-181: “... porque a natureza não é o fim de si mesma, o cultivo da virtude pela virtude, que parecia ser a melhor forma de realizar a felicidade do homem culto antigo, passa a ser um exercício provisório, a preparar a consumação das virtudes da natureza a outro nível.”

O *ser perfeito* não *tem* virtude, pois *é*, o seu ser pleno, como *entelêquia* ou “acto perfeito”, dispensa de toda a virtude, ainda como potência para tal aperfeiçoamento.<sup>50</sup> Porém, como não se podem conhecer as possibilidades senão a partir do seu resultado, ou seja como “actos”, quando se presumem virtudes só é possível falar delas com base nos efeitos “energéticos”, ou seja, nas realizações ou perfeições éticas respectivas.<sup>51</sup> É por isso que se segue aqui o critério de só se “poder conhecer a árvore pelos seus frutos” ou, se se considerarem as virtudes como “flores”, cujo “fruto” sejam os dons espirituais, e mais propriamente as perfeições ou bem-aventuranças, apenas a partir destas se determinar aquela germinação das virtudes.<sup>52</sup>

Por outras palavras: só a partir das perfeições em Cristo, ou no perfeito dizer do Verbo, se encontra critério para a diversificação do “dom” ou mais propriamente para o diálogo entre o sobrenatural e a natureza, gerando toda uma escala intermédia e intermediária de tais possibilidades chamadas *virtudes*.<sup>53</sup>

<sup>50</sup> Esta maneira de dizer, coerente com a doutrina clássica do “acto e da potência”, permite sublinhar que o **ser perfeito** já absorveu em si todas as propriedades ou se *identifica* com essas virtudes, deixando de as «ter», pois já não na relatividade do seu exercício... Cf. *supra*, n. 46, D. S. HUTCHINSON, *The Virtues of Aristotle*, ed. cit.

<sup>51</sup> Como já referido, cf. n. 43. *Vide* também Servais-Théodore PINCKAERS, *La vie selon l'Esprit, Essai de théologie spirituelle selon saint Paul et saint Thomas*, Luxembourg/ Paris, Éd. Saint-Paul/ Cerf, 1996, pp. 201 e segs. : «L'organisme des vertus et des dons du Saint-Esprit » ; *vide* também J.-M. AUBERT, art. «Vertus», in : *Diction. de Spiritualité*, t. 16, cols. 485-497...; e *vide infra* n. 57.

<sup>52</sup> “Mas o fruto do Espírito é: caridade, alegria, paz, paciência, benignidade, bondade, fidelidade, mansidão, temperança.” – como também diz S. Paulo, *Gal* 5, 22 (sublinhámos e *vide esquema relacional* no nosso texto). Linguagem “floral”, como já antecipada acima em n. 45, que traduz bem o **clima vitalista** desta simbolização espiritual, ou seja, “transusão” de vida, no clima das imagens evangélicas do “grão que terá de morrer para dar fruto” (*Jo* 12, 24), mas *por via* deste florescimento, desta beleza – mariana – que manifesta ainda a *antecipação* do Reino de Deus: “vede os lírios do campo...” (*Mt* 6, 28; *Lc* 12, 27...) Urs Von BALTHASAR, salientou bem esta *aproximação* da via mariana por meio da *beleza* e da *estética* do divino... Cf. *Herrlichkeit: Eine theologische Ästhetik*, I: *Schau der Gestalt*, Einsiedeln, Johannes V., 1967 reed., pp. 562 e segs. Em que é caracterizada Maria como *ars Dei*.

<sup>53</sup> A *Mediação* é única, embora como alguns místicos reconheçam Cristo ‘venha sempre de novo, como se a chegar descontinuadamente pela primeira vez’ (cf. J. Van RUUSBROEC, *Die Gheestelike Brulocht [=Orn. spir. nup.]*, III, 2: “Ende die toecomst des Brudegoms es also snel, dat Hi altoes comen es ende in-blivende met grondeloser rijcheit; ende persoenlijc, sonder onderlaet, nuwe met alsulker nuwer claetheit comende es. Rechte ochte Hi vore nie comen en ware. Want sijn comen bestee, sonder tijt, in eenen eewighen nu, dat altoes in nuwer ghelost ende in nuwer vrouwen wert ontfaen.” (in: J. B. POUKENS, S.J. e L. REYPENS, S.J., (eds.), *J. v. RUUSBROEC, Werken, Genootschap te Antwerpen*, Tiel, Dr. Uitgeverij Lannoo, 1944, vol. I, p.243; trad.: “A chegada do Esposo é tão rápida que está sempre presente, permanecendo numa riqueza sem fundo, e que está sempre *a chegar*, em pessoa, sempre diferente e numa nova claridade que pareceria nunca ter chegado até então. Pois o seu advento, é fora do tempo, no eterno *agora*, e de cada vez acolhido com novo prazer e nova alegria.”), ou seja, no *instantâneo* que assim se absolutiza. Já o ritmo da “**história**” de Maria é o da expectativa maternal, da diligência intermédia, do periférico e ulterior de uma **presença medianeira**... Cf., entre



Friso do portal de Chartres de representação de Virtudes esmagando aos pés os vícios contrários

Na linguagem de S. Paulo só a *vida teologal*, em Fé, Esperança e Caridade traduz essa *união com Cristo*, que *cristifica* assim trinitariamente, embora o resumo de outras possibilidades de dons e carismas da sabedoria de Deus se cinjam mormente na Caridade, como perfeição suprema.<sup>54</sup> A *via mariana*, não ali referida como tal, virá manifestar mais do que este Amor activo de Deus, a *misericórdia* que os carismas atestam no diverso socorro do mundo e, em particular, na ‘*Sedes Sapientiae*’ que Maria representa como escuta e compreensão de tudo isto.<sup>55</sup> Ela, então, como magistério deste

outros, Eamon R. CARROLL, O. Carm., “María en el magisterio de la Iglesia”, in: J. B. CAROL, *Mariologia*, ed. cit., pp. 35 e segs.: «Mediadora con el Mediador»; e cf. *infra* E. DRUWÉ, n. 72.

<sup>54</sup> Cf. *ICor* 13, 1 e segs., 2: “*Ainda que eu tenha o dom da profecia e conheça todos os mistérios e toda a ciência, ainda que possua a fé em plenitude, a ponto de transportar montanhas, se não tiver caridade, nada sou.*” Vide nossa reflexão: Carlos H. do C. SILVA, “Do espírito de Caridade à caridade do Espírito”, in: Várs. Aut., *Espírito Santo e Misericórdia* (Actas, Comunicações e Conclusões do II Congresso do Espírito Santo, Fundão/Covilhã, 13 de Junho de 1998), Fundão, Santa Casa da Misericórdia, 2001, pp. 299-313.

<sup>55</sup> Sem aqui se poder desenvolver esta via de compreensão da *Sabedoria* também assim personificada na Virgem (*Virgo prudentissima*...), aliás num eco que vem desde os primeiros Padres da Igreja, bastará remeter para um significativo estudo e bem documentada investigação: Cón. Étienne CATTÀ, “*Sedes sapientiae*”, in: *Maria*, t. VI, pp. 689-866; vide também: Francis J. CONNELL, “La Ciencia de Nuestra Señora”, in: J. B. CAROL, (ed.), *Mariologia*, ed. cit., pp. 700-710. Há que observar a destrinça entre o *dom de sapiência*, acerca do qual dizia S. BOAVENTURA, *Comm. in Sap.*, V, 14: «*Vera sapientia inveniri potest, non praeveniri.*» e a correlata *virtude da prudentia*, excelsa na Virgem, dita por S. Luís Maria GRIGNÓN DE MONTFORT, *Traité de la vraie dévotion*, c. 4, § 4, como «Amor da Eterna Sabedoria»... Para a iconografia já desde a Alta Idade Média, cf. Jean WIRTH, *L’image à l’époque romane*, Paris, Cerf, 1999, p. 57 e seg., associando normalmente a Virgem com o Menino no Trono da Sabedoria, rodeado do Tetramorfo... o que aponta para um indicativo de *valor analógico* de tal Sede de Sabedoria e não literalmente *transcendente*, donde Maria como a *suma contempladora*... (cf. ainda E. CATTÀ, *op. cit.*, p. 816 e seg.; e pp. 842 e segs.).

mesmo ensinamento evangélico a título de *mestra de virtude*... e virtude de acolhimento do Amor em tal (activa) passividade misericordiosa.<sup>56</sup>

Quer dizer que as virtudes hão-de ser descobertas *na relação* das possibilidades básicas da *natureza* com as possibilidades assim dedutíveis de *sobrenatural* âmbito: *capacidades humanas hipertrofiadas*, ou dons divinos *apassivados em potências celestes advindas*, dir-se-ia *por Maria*. Virtudes cardeais e teologais entre cujos extremos se captam essas *modalidades* sapienciais da *via mariana*, celeste e angélica que tanto excedem a natural condição humana, como reflectem no mundo a singularidade divina da perfeita “virtude” de Cristo, qual *dýnamis* por inteiro salvífica.<sup>57</sup>

A base do ser humano tem uma estrutura “ternária” junta com o seu *organon* somático e de sensibilidade, pelo que se obtém um paradigma quaternário: *corpo, alma, mente e espírito* ou, dito de outro modo, *sensibilidade, memória* (afectividade e desejo), *entendimento e vontade*.<sup>58</sup> Donde que, tendo em conta este “psiquismo” complexo, ou mesmo os *elementos* tradicionais (terra, água, ar e fogo), os *humores* (sanguíneo, linfático ou colérico, fleumático, e nervoso...), ou até a “quadratura” do

<sup>56</sup> Desde já importa sublinhar *não* o que pudesse ser entendido num *quietismo*, numa demissão de vontade, num falso anulamento próprio, por omissão, e esta outra atitude de Maria, exemplar da *suma vontade, por via da Sua inteira obediência, num estar activamente passiva*, consentindo que se faça, ensinando assim o caminho de voluntário sofrimento no assumir a Vontade celeste sobre Si mesma. O que não se pode confundir com eventual *sentimentalismo dolorista do spasmos* (“convulsão” ou “desmaio”) de Maria perante a Cruz... Cf. não seria esse o tom de S. BERNARDO, *Serm. sobre as doze estrelas*, PL, t. 183, col. 437 e segs., quando se refere “martírio e mais que martírio” da Virgem, mas que devém na sensibilidade fixa nas «Sete Dores» de Maria (Festa), e no *de spasmo*, criticada por Cajetan e outros teólogos: Cf. M.-J. CONGAR, “Cajetan et la dévotion à la Compassion de Marie: l’opuscule «De Spasmo»”, in: *Vie spirituelle*, t. 38 (1934), pp. 142-160.

<sup>57</sup> Será este um modo de compreender por aproximação relacional o que, afinal, nesse intermédio é a *vera medida* de toda a “virtude”. Não, como se costuma referir, o critério aristotélico depois dito na tradição pelo *in medio virtus*, pois só sendo válido para as virtudes éticas, ou de hábito não-racional. (cf. ARISTÓTELES, *Eth. Nic.*, II, 6, 1106b e segs.) De facto, nas **virtudes superiores** ou racionais (*dianoéticas*) a medida é a do “quanto mais melhor”, como se dirá da arte, da intuição, da sabedoria ou do discernimento... Por isso, a meditação do cerne da virtude entre tal mediania e tal infinitude inteligível, há-de ainda enriquecer-se com as perfeições dos actos sobrenaturais, completos em si mesmos (*energeiai*), mostrando-se que é no “resultado” das ditas *virtudes marianas* assim duplamente relacionais que se encontra a urdidura típica da virtude: qual finita infinitude e, também, **infinda continuidade** de tal qualidade... Se a “qualidade” (transcendente) pertencerá ao Criador e a Cristo, o “quanto” parece ficar mormente confiado a esta Mãe das Graças, N. Sr.<sup>a</sup> das Mercês... sobretudo na manifestação da *infinda Misericórdia*, ainda como N. Sr.<sup>a</sup> da Misericórdia.

<sup>58</sup> Outras alternativas desta **estruturação** encontram-se convergentes, embora com diverso vocabulário, na comum doutrina da antropologia teológica da experiência espiritual e mística. Cf. entre outros, A. GARDEIL, O.P., *La Structure de l’Âme et l’Expérience Mystique*, Paris, Gabalda, 1927, 2ts., t. II, pp. 125 e segs.



*espaço-tempo* da identidade e da relação...<sup>59</sup> - as virtudes se comecem por apresentar referidas a dois eixos fundamentais que se cruzam.<sup>60</sup> O da *actividade*, positiva ou negativa, e o da *passividade* ou receptividade, também ora positiva, ora negativa, o que, por combinatória, dá quatro quadrantes:

Assinala (1) a *actividade positiva*, a *justiça* como capacidade de decidir rectamente; assinala (2) a *actividade passiva* ou negativa, a *coragem* como capacidade de resistir com heroicidade, de fazer face a força contrária (seja por excesso ou defeito); complementarmente indica (3) a *passividade activa*, a *prudência* como capacidade de bem discernir, de *phrónesis* ou sabedoria prática face à opção; e indica (4) a *passividade passiva* ou negativa, a *temperança* ou capacidade de equilíbrio e de mediania, como comensuração.<sup>61</sup>

<sup>59</sup> Estas e outras variantes da *quadratura* têm amplo simbolismo não só na cultura clássica, mas na tradição judaica, como ainda se manifesta, por exemplo, na relevância dada à numerologia bíblica por St.º AGOSTINHO, *De Trinitate*, IV, 4, 7 e segs., na referência ao “seis”, como número do Verbo, assim revelador da Trindade, ou, no caso, da importância do *quatro* e do *três*, na composição do septenário da Criação, etc. Cf. Gérard de CHAMPEAUX e Dom Sébastien STERCKX, O.S.B., *Introduction au monde des symboles*, ed. cit., pp. 239 e segs. Vide nosso estudo sobre St.º Agostinho e o relacionamento destes números e graus da alma, com as virtudes, dons e bem-aventuranças: Carlos H. do C. SILVA, “A doutrina diferencial dos *graus de perfeição* segundo Santo Agostinho – Ascensão dialéctica e mediação crística” (elaborado em 1986 e rev.), in: *Didaskalia*, XXVI - 1 (1996), pp. 117-193.

<sup>60</sup> O **eixo da actividade** (vida activa) do desejo (*eros*, como “carência condicionada” e impulso assim correlativo do não-desejo...), ou depois assimilável ao incondicionado da *pura vontade*; e o **da afectividade** (como predominante *emoção*) no sentido do atraente ou do repulsivo... De alguma forma antecipada esta estrutura, já desde EMPÉDOCLES DE AGRIGENTO, *frag.* B 6...; in: H. DIELS e W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Dublin/ Zürich, Weidmann, 1966<sup>12</sup>, t. I, pp. 311 e segs.; cf. D. O'BRIEN, *Empedocles' Cosmic Cycle, - A reconstruction from the Fragments and secondary sources*, Cambridge, Cambr. Univ. Pr., 1969, pp. 146 e segs.: «The Separated Elements», e da corrente pré-socrática acerca de “qualidades” elementares referidas ainda a variações de índole psico-fisiológica (cf. John I. BEARE, *Greek Theories of Elementary Cognition – From Alcmaeon to Aristotle*, Oxford, Clarendon Pr., 1906 e reed., pp. 9 *et passim*), há-de persistir no debate tradicional acerca das “paixões da alma”, que chega até Descartes e ainda se atesta nos autores místicos como S. JOÃO DA CRUZ, *Subida*, Prol. 7: “gozos, penas y esperanzas y dolores”...(in: ed. cit., p. 91)

<sup>61</sup> Esta estrutura básica mantém-se mesmo para modernas reflexões sobre **as virtudes**, como acontece com Vladimir JANKÉLÉVITCH, *Traité des vertus*, Paris, Bordas/ Flammarion, 1970 e segs., 4 ts., em que a ordenação segue desde a heroicidade da virtude da coragem, até às formas mais elevadas do amor de generosidade, ou de amizade, passando pela área das virtudes de temperança ou moderação e de justiça... A novidade estará sobretudo no diálogo “estético” de algumas virtudes com o *estilo de ser*; reduzindo a carga ética e explorando a “beleza” do esforço e do seu relacionamento até *evangélico*, ora com a pobreza e a simplicidade, ora com o dom de si... (“Le mouvement infini de l'humiliation”, in: *Ibid.*, *Les Vertus et l'Amour*, vol. I (*Traité des vertus* t. II), ed. cit., pp. 343 e segs.) Também se considera interessante, até para relação com o tema das “virtudes marianas” o lado de *aparente fracasso*, de “despojamento” como virtude, outrossim, presente, bem como o caminho de intervalo, ou de lugar intermédio (“De l'instant à l'intervalle”, in: *Ibid.*, *Les Vertus et l'Amour*, vol. I (*Traité des vertus* t. II), ed. cit., pp. 12 e segs.) da possível descontinuidade que a virtude assinala... Cf. *Traité des vertus*, t. III - *L'innocence et la méchanceté*, pp. 1213 e segs. Vide *infra* n. 66.

É claro que a *coragem* está mais relacionada com a *força* física e de base corporal, a *temperança* com um doseamento *psíquico*, a *justiça* com a *vontade* espiritual e a *prudência* com o *discernimento* mental, havendo ainda outras possíveis correspondências derivadas, porém sendo essencial reconhecer que na antropologia antiga estas *virtudes cardeais* estavam ligadas com vocações ou qualidades hierárquicas do humano, desde o mago, o asceta ou mesmo o atleta, até ao guerreiro, ao santo ou ao herói, passando pelo profeta, o sacerdote ou o artífice e ainda o mestre (o *yogui*...), o pastor ou o mentor...<sup>62</sup>

A estrutura destas virtudes *cardeais*, assim também ditas por serem ‘em círculo’, ou ‘rodando’ segundo os pontos cardeais da exaustão da totalidade, neste caso, ética e básica da natureza humana, diz-se muitas vezes deduzida das principais deficiências, reconhecidas como *paixões da alma* ou como tipos habituais de pecado, isto é, de vícios.<sup>63</sup> É *em contraponto aos vícios* que as *virtudes* se podem *identificar*, tendo em conta sobretudo o facto de, antinomicamente, só se reconhecer a saúde pela doença; ou o que se manifesta na condição não paradisíaca ou neutral de beatitude, mas como necessidade de força moral e capacidade virtuosa para colaborar na salvação em geral.<sup>64</sup>

A enumeração tradicional dos *vícios* em sete (ou oito) tipos: soberba (ou vanglória e ambição), avareza, ira, luxúria, gula e preguiça (ou ainda, acédia ou tristeza), seria ‘compensada’ com as *virtudes opostas*: humildade, liberalidade, paciência (ou justiça e rectidão...), castidade, temperança (ou

<sup>62</sup> Cf. René SCHAEFER, *Le héros, le sage et l'événement*, Paris, Aubier, 1964; vide também Max SCHELLER, «Vorbilder und Führer», in: *Schriften aus dem Nachlass*, («Gesammelte Werke», vol X), Bern, Francke, 1957, pp. 255-343; e vide **antecedentes** «arqueológicos» xamânicos segundo Angeles ARRIEN, *The Four-Fold Way, Walking the Paths of the Warrior, Teacher, Healer and Visionary*, San Francisco, HarperCollins Publ., 1993.

<sup>63</sup> Doutrina comum, vide síntese em A. TANQUÉREY, *Compêndio de Teologia Ascética e Mística*, ed. cit., pp. 474 e segs. Vai ser este ainda um *topos* da iconografia medieval e posterior que já vem da *psychomachia* clássica (de Prudência): cf. M.-M. DAVY, *Initiation à la symbolique romane, (XII<sup>e</sup> siècle)*, Paris, Flammarion, 1977, pp. 167 e segs.

<sup>64</sup> No entanto, por óbvio tal **reconhecimento por antinomia**, não se considera senão derivado e já do âmbito do acerto do “jogo” vocabular comum, pois o que *pela positiva* define a possibilidade virtuosa não é apenas a resolução de uma *carência oposta* ou uma denegação correlativa. As virtudes constituem modos de assinalar “energias” a desenvolver além de toda a sua limitação “doentia” ou *passional negativa*. Vide ainda doutrina tradicional particularmente associada à simbólica das “artes” (liberais), das “musas” (transpostas para a tradição cristã), que desde Martianus Capella, Rabanus Mauro, Beda, etc. se repercutiu no enciclopedismo “devoto” depois desenvolvido no séc. XII, sobretudo com os Victorinos... cf. M.-M. DAVY, *Initiation médiévale – La philosophie au douzième siècle*, Paris, Albin Michel, 1980, pp. 38 et passim.



moderação, sobriedade...), diligência (ou coragem...).<sup>65</sup> Entendendo-se que aqueles vícios se referem a formas dominantes de *emoções negativas* ou de “paixões” que também tradicionalmente se referem a dois eixos fundamentais de (des)equilíbrio do psiquismo humano: *atração e repulsa*; e *prazer e dor* (ou desprazer).<sup>66</sup> O primeiro par exprime actividade, quer suscitando o desejo quer a pena; o segundo, a dominância passiva do efeito de espera ou de desespero...

Independentemente da nomenclatura variável que depois se encontra, parece importante a estrutura quaternária e a subordinada combinatória das virtudes e vícios derivados. O que está em causa é, tanto o *excesso* de afirmação própria (soberba), quanto o seu *defeito* (indolência) e, de permeio, a *neutralidade afectiva* (a acédia ou até a pura tristeza, como desinteresse).<sup>67</sup> Por outro lado, as virtudes também se organizam desde o que mais é atinente ao corpo e à sensibilidade, passando pela emoção e pelo desejo, até às dimensões intelectivas e até de realização espiritual, donde que, além da coragem, da temperança e da justiça, se refira a prudência e as *virtudes dianoéticas*, ou que assim convertam o homem superior, obstando ao orgulho, à vaidade, à ira.<sup>68</sup>

<sup>65</sup> Estruturação que é do *Catecismo da Igreja Católica*, §§ 1803 e segs.: «**As virtudes**», mas se pode apoiar em João CASSIANO, em S. GREGÓRIO MAGNO, etc., com aportação, ou não, da doutrina de EVAGRO PÔNTICO, cf. *infra* n. 67.

<sup>66</sup> Cf. *supra* n. 60. Vide R. DESCARTES, *Les passions de l'âme*, I, art. 69: «Qu'il n'y a que six passions primitives»... E cf. Jean-Marie AUBERT, art. “Vertus”, in: *Diction. de Spiritualité*, t. XVI, cols. 491-492: “Et c'est alors le double rapport possible qui peut lier une passion avec la régulation rationnelle. Les unes, éveillant des désirs (appétit concupiscible), plus ou moins intenses (tel le sexuel), ont besoin d'être modérées, soit comme attrait, soit comme répulsions; c'est alors le rôle de la vertu de tempérance (qui groupe autour d'elle de nombreuses autres vertus selon le degré de puissance et la nature des passions (...)). Par contre, d'autres passions risquent d'inhiber l'énergie vitale, face aux obstacles et aux dangers de l'existence; face à son affectivité ainsi débilitée, l'homme décidé doit faire preuve d'une sorte de «rage de vaincre», qu'est la vertu de force (mettant en branle l'appétit irascible), synonyme de maîtrise de soi, de lucidité, pouvant se manifester en d'autres sous-vertus, la grandeur de l'âme, la patience, la constance, la persévérance, etc.”

<sup>67</sup> Haverá assim uma *escala de “negatividades”*, seja por excesso, por defeito, ou por indiferença, como a da acédia (também dita do “demonio do meio-dia”), como aridez e desesperança espiritual nesse ponto intermédio ou “zero” dessa escala. Não deixará de ser oportuno interpretar todas estas emoções negativas, ainda *logismoí* ou pensamentos obsessivos e assim obstaculizantes da graça, como *demónios* contrários ao que fossem as virtudes “angélicas” da Mãe celeste... Cf. EVAGRO PÔNTICO, *Praktikós* § 6 – *Peri tôn oktô logismôn*, (in: Antoine e Claire GUILLAUMONT, (éd.), *É. le P., Traité pratique ou le Moine*, t. II, («Sources chrétiennes», 171), Paris, Cerf, 1971, pp. 506 e segs.

<sup>68</sup> *Escala das virtudes*, sujeita a diversa classificação na Ética, mas que tem paralelismo inverso aos das emoções negativas e da ordem das tentações; o que agora está presente é o desenvolvimento das possibilidades do homem cristificado, desde o restauro da natureza até essa participação em capacidades superiores, para o que muito contribuem as *influências intermédias*, da “arte”, da “ciência”, da “sapiência”, da “devoção” expressas nas *virtudes* de Maria. Cf. ainda Maurice ZUNDEL, *Notre Dame de la Sagesse*, Paris, Cerf, 1979, pp. 11 e segs.

Mas, se toda esta estruturação das virtudes fica dependendo de uma antropologia e até de uma psicofisiologia das emoções, que melhor diagnostica a dupla incompletude de afecto e de desejo, passiva e activa, da alma natural, serão os *dinamismos espirituais*, das *virtudes* ditas *teologais* aqueles que virão complementar o exercício das forças de uma alma estoíca, porém limitada a um ponto apenas neutral ou de equilíbrio de autonomia e *tranquilas*.<sup>69</sup> De alguma maneira, estas virtudes superiores ou que traduzem a Trindade ao nível dessa graça *trinitária*, como interpelação transformante das principais faculdades têm a iniciativa de justificar o dinamismo moral em termos de uma finalidade espiritual. A *Fé* como iluminação *sobrevinda ao entendimento*, a *Esperança*, à *memória*, e a *Caridade*, à *vontade*<sup>70</sup>, não dispensando a colaboração e o exercício virtuoso exprimem desde logo a ideia de que o mundo espiritual *está pronto* sendo apenas necessário que se *acuda à carne que é fraca*.<sup>71</sup> Ou, por outras palavras, que entre as virtudes ainda humanas e estas outras inspiradas, ou derivadas como meios de um perfeito agir, se devem atender às sinergias da *alma* como capacidades *medianeiras* que façam ponte entre as virtudes éticas e as virtudes teologais, nomeadamente como *forças intelectivas*, virtudes da compreensão e que preparam para o pleno *incendium amoris* sobretudo da *caridade*.<sup>72</sup>

<sup>69</sup> À Ética aristotélica ou à justificação que o Estoicismo dá ao **ideal de virtude**, como um viver harmónico com a natureza, sobrepõe-se e contrasta o sentido cristão da *energética* do Amor, como um Bem-querer, uma Vontade pura, um Dom de si, que, entretanto, se diz como *Fé*, *Esperança* e *Caridade* já em virtuosas possibilidades assim sobrenaturalmente fecundas nas diversas principais faculdades da alma. Cf. F. PRAT, *La théologie de saint Paul*, Paris, Beauchesne, 1961, t. II, pp. 401 e segs. : «Les trois vertus théologiques». As *virtudes teologais* vão ser veneradas na Virgem, até em devoções tão simples quanto a das “três Ave-Marias”, invocando as graças da infusão de *Potentia* (do Pai), de *Sapientia* (do Filho, ou Verbo) e da *Misericórdia* (do Espírito Santo), num eco do trinitarismo agostiniano da *voluntas, mens e memoria Dei*, etc., que transfigura do plano de desenvolvimento moral para o exemplarismo espiritual da Virgem. Sobre a teologia da relação com a Trindade, cf. M.-J. NICOLAS, O.P., “Marie et la Trinité”, in: *Maria*, t. VII, pp. 423-430. Além de outras referências à prática destas devoções, cf. iconografia em quadro reproduzido in: Bernard BERTHOD e Elisabeth HARDOUIN-FUGIER, *Dictionnaire iconographique des Saints*, Paris, L’Amateur, 1999, p. 444: «N. D. des Trois Ave-Maria. Image de dévotion, coll. Archevêché de Lyon».

<sup>70</sup> Vide ainda S. JOÃO DA CRUZ, *Subida*, II, 6, 2...: “Las cuales tres virtudes todas hacen...vacío en las potencias. La fe en el entendimiento vacío y oscuridad de entender; la esperanza hace en la memoria vacío de toda posesión, y la caridad vacío en la voluntad y desnudez de todo afecto y gozo de todo lo que no es Dios.” (in: ed. cit., p. 139). A doutrina da relação da Esperança **com a memória**, ainda que com sabor agostiniano, diverge da relação tomista: cf. André BORD, *Mémoire et Espérance chez Jean de la Croix*, Paris, Beauchesne, 1971, pp. 100 e segs.

<sup>71</sup> Cf. Mt 26, 41: ‘...tò mèn pneüma próthymon he dè sàrx asthenés.’

<sup>72</sup> É nesta **intermediação** que aqui se insiste, deixando outras análises das virtudes “naturais” ou dos *hábitos sobrenaturais infusos*, tentando compreender o lugar central, afinal tantas vezes quase silenciado das *medianeiras* condições para a metamorfose espiritual. Noutra complementar sentido,

A *triade* das virtudes espirituais, aliás espiritualizantes do homem todo, e o *quaternário* das virtudes cardeais, somadas ao que é o *duplo reflexo de umas nas outras* na referida sinergia produz um efeito espectral não apenas de outras tantas *quatro*, ou sequer *oito*, virtudes *medianeiras*, mas de *dez* (ou *doze*) virtudes reconhecidas como marianas.<sup>73</sup> O que está

universalizado por S. AFONSO MARIA DE LIGUORI, *Glorias de Maria...*: Maria é a *medianeira* de todas as graças. Cf. E. DRUWÉ, S.J., “La médiation universelle de Marie”, in: *Maria*, ed. cit., t. I, pp. 550 e segs.

<sup>73</sup> A referência às **10 virtudes** vem de St.<sup>a</sup> Joana de Valois (que lhes chama o *psaltério de dez cordas*) e do Bt.<sup>o</sup> Gabriel Maria (que as designa pela “harpa da vida”), na Ordem das Anunciadas de Thiais, mas o enumerado é antigo, sobretudo de devoção medieval, paralelo ao número das (7) *dores* de Maria, das 7 virtudes culminadas pelas 3 *teologais*, ou segundo a *própria dezena* modelar e “evangélica” dos louvores do Rosário, etc. Não é, entretanto, número arbitrário, já que corresponde à “perfeição” (até segundo a pitagórica origem da *tetrakhtys*...), do somatório da Unidade, da dualidade, da triade e do quaternário... resumindo em si o símile do universo todo. Mas tal “árvore” de virtudes reflecte ainda o que conecta o *quaternário* (das virtudes cardeais) e a *triade* (das teologais), pois: *a-b, b-c, c-d* e *e-f, f-g*, (assim lidos dá 1-2; 3-4; 5-6; 7-8; 9-10). Cf. nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “O pensamento da diferença no «*De divisione naturae*» de Escoto Eriúgena”, in: *Didaskalia* (Rev. Fac. de Teologia da U.C.P.), III, 2 (1973), pp. 247-304.

Por outro lado, como salienta Mgr. VILLEPELET, “Sainte Jeanne de France et la spiritualité mariale”, in: *Pax-Charitas* (Boletim paroquial dos Membros da Ordem da Paz, filiados do Mosteiro da Anunciada de Thiais [Ordem terceira], (1954), *apud* R. M. GABRIEL-MARIA, O.V.M., “La spiritualité mariale de sainte Jehanne de France”, in: *Maria*, t. IV, pp. 161-162: “*Ce chiffre était chargé d’un lourd symbolisme dans la mathématique sacrée: il était l’addition de sept et de trois, c’est-à-dire de la perfection terrestre jointe à la perfection divine. Un auteur du moyen âge voit développé ce thème dans un traité des dix vierges. La dizaine était en outre la quinzième fraction du psautier composé de cent cinquante psaumes; et le psautier des fidèles qu’était le Rosaire, alors en plein essor, se composait de quinze dizaines d’Ave Maria. Et surout, en dehors de toute considération aussi subtile, le nombre dix est un nombre commode, si l’on peut dire, à l’échelle humaine: ni trop ni trop peu...*”

Todavia, apesar daquelas relações simbólicas, até invocando as 10 virgens, 5 sábias e 5 loucas, em paráfrase também da base sensitiva e espiritual do humano, o que melhor pareceria convir a *coroa mariana* das prerrogativas, seriam as 12 virtudes de tais privilégios, tendo em conta também tradição medieval como seja a do sermão de S. BERNARDO, *Serm. sobre as Doze prerrogativas da Bem-Aventurada Virgem Maria*, in: PL, t. 183, cols. 429-430; e *Serm. do Dom. da oitava da Assunção*, 3, in: PL, t. 183, col. 431, onde revê Maria na luz beatífica das **12 prerrogativas gloriosas**, ornada pelas doze estrelas, como no Apocalipse (cf. *Ap 12*, 1: “*uma mulher revestida de Sol, tendo a Lua debaixo dos seus pés e uma coroa de doze estrelas sobre a cabeça*” - em contraponto ao Dragão (também a Besta) “*com sete cabeças, dez chifres com 7 diademas...*” - *Ap 12*, 3; ou *Ap 13*, 1: “*com 10 diademas*”, etc....))...

Sem haver uma sistematização clara, nota-se esta crescente glosa mariana em Seu louvor desde as *virtudes* (antes do mais a *caridade* que também trespassa o Seu coração...), depois *modéstia*, *pureza* ou *castidade*, ainda *reserva* ou *prudência*, *humildade*, *magnanimidade* na fé, *bondade*, *generosidade*, *misericórdia*... e *martírio*) às *glórias* (quais frutos do Espírito) de Bem-Aventurada e celeste (ou como se refere no rito da Profissão das Anunciadas, como investidura da “dama de honor” da Virgem - num sabor tipicamente medievo e cavaleiresco - quando se recordam os 12 títulos de glória, ou *privilégios* de Maria: *Sancta Maria, ancilla Sanctae Trinitatis... Sponsa Spiritus Sancti... Mater Domini nostri Jesu Christi... Soror Angelorum... Promissio Prophetarum... Regina Patriarchum... Magistra Evangelistarum... Doctrinx Apostolorum... Confortatrix Martyrum... Decus et corona Virginum... Salus et consolatrix vivorum et mortuorum*), salientando-se ainda essa *sinergia transcendente* de capacidades intelectivas e espirituais da Virgem. Como diz Um moine de Sept-Fons, “Cîteaux et Notre-Dame”, in: *Maria*, t. II, p. 596: “*Bernard reconnaît à la grandeur, aux privilèges et aux vertus de la Vierge Mère, un caractère d’élévation transcendante qui dépasse la connaissance humaine.*”

em causa não é uma superação de *forças naturais*, mas o modo como nestas incarnam as *forças espirituais*, sem o imediato efeito místico de entreamento do entendimento, da memória e da vontade, mas de *iluminação gradual* destas faculdades e da própria sensibilidade por *metamorfose sapiencial*.<sup>74</sup>

Quer isto dizer que há na figura de Maria o lugar simbólico para a elevação da vida natural à sobrenatural, não a confundindo com a vida teologal enquanto acção já perfeita ou bem-aventurada, mas ainda *no trânsito das virtualidades* do seu aperfeiçoamento, ou seja do que justamente pode ser dito, conversado *antecipadamente nos Céus*.<sup>75</sup> De facto, se a ordem do

*C'est pourquoi il déclare que rien ne lui cause à la fois plus de joie et plus de crainte que d'avoir à parler d'elle.*" Cf. *Ibid.*, pp. 597-598 e segs. *Vide* ainda *infra* n. 88 e também n. 92, 93...

<sup>74</sup> As forças naturais são *purificadas*; as intelectivas servem depois de meios de *iluminação* pela graça; enfim, as virtudes teologais, em si mesmas, implicam já uma *transformação* do "receptor" no "recebido", ou seja, uma participação espiritual. Há uma **gradação na série das dez virtudes** de acordo com o Beato Gabriel Maria (nas *Déclaration générale des mêmes vertus*) que, seguindo a legenda de St<sup>a</sup>. Joana de Valois, relaciona cada uma delas com o passo bíblico correspondente, fundamentando ainda assim esse enumerado distinto:

1<sup>a</sup>: PUREZA virginal – «*Como será isso se eu não conheço homem?*» (Lc 1, 34);

2<sup>a</sup>: PRUDÊNCIA – «*Quanto a Maria, conservava todas estas coisas, ponderando-as no seu coração.*» (Lc 2, 19);

3<sup>a</sup>: HUMILDADE – «*Eis a escrava do Senhor, faça-se em mim segundo a tua palavra.*» (Lc 1, 38) e «*Porque olhou para a humilde condição da Sua Serva.*» (Lc 1, 48);

4<sup>a</sup>: FIDELIDADE ou FÉ e verdade – «*Feliz daquela que acreditou...*» (Lc 1, 45);

5<sup>a</sup>: RECONHECIMENTO e louvores a Deus - «*A minha alma glorifica ao Senhor...*»;

6<sup>a</sup>: OBEDIÊNCIA: Viagem feita a Belém quando do recenseamento (Lc 2, 5-6);

7<sup>a</sup>: POBREZA – «*para oferecerem em sacrificio...um par de rolas ou duas pombinhas?*» (Lc 2, 24);

8<sup>a</sup>: PACIÊNCIA - «*Filho, porque nos fizeste isto?...*» (Lc 2, 48);

9<sup>a</sup>: PIEDADE – «*Eles não têm vinho?*» (Jo 2, 3);

10<sup>a</sup>: MARTÍRIO interior – «*uma espada trespassará a tua alma...*» (Lc 2, 35) e «*Junto da cruz estava Sua mãe... «Mulher, eis aí o teu filho.*» (Jo 19, 25-26).

Cf. R.M GABRIEL-MARIA, O.V.M, «La spiritualité mariale de sainte Jehanne de France», in : *Maria*, t. IV, pp. 162-163. Note-se que as primeiras três virtudes representam a *purgatio*, as três a seguir a *illuminatio*, e as três demais antes da última, a *contemplatio* ou já a *unio*; a derradeira, como a plena Caridade (e Misericórdia), indica essa plena comunhão com o Sacrificio no *sofrimento oblativo*. Mas nem sempre esta glosa ao sabor do ensino evangélico segue a mesma ordem, como se reconhece no *Ofício dos Dez Prazeres*, na sequência das cinco antifonas de Vésperas, que mantém uma *primitiva seriação* (da 1<sup>a</sup> Regra) dessas virtudes. Transcrevemos apenas os respectivos versos latinos onde aparecem essas menções: «...*Prudens excelsa regina./ Virgo pura, rubens rosa...// Imperatrix humillima/ In cujus ore veritas, ...// Quasi stella matutina/ Semper Deum magnificans./ Laudes pró tuis propina/ ...Obediens velus rota...// Pauperem in praesepio/ Pauper Natum tu reclinans;/ Compatis corde pio, // O Maria piíssima/ Quam fixit mortis gladius,/ Te vulnerat duríssima...*» *Vide infra* n. 88.

<sup>75</sup> Desde início que a reflexão sobre o privilégio **imaculado** de Maria suscitaria algumas dificuldades (casos clássicos de S. Tomás, mesmo de S. Boaventura...), por causa da aquisição de virtudes como combate da comum criatura pecadora contra as suas deficiências, seu pecado, e parecer não poder assim a criatura excelsa e perfeita constituir **exemplum** fecundo. A perfeição de virtudes é também,

*pensamento* pode contemplar por iluminação em Cristo e se *em obras* os actos realizam pela virtude da graça a misericórdia corporal e espiritual de acordo com a escala “cósmica” da condição vivida, é *na ordem das palavras*, melhor dizendo, *da oração* que se podem identificar e recortar as virtudes intermédias e especificamente marianas.<sup>76</sup>

Não se confundem com os *graus de oração*, nem com a pretensão de ver na prece uma ‘acção’, pois é antes um *exercício* que, *só pela sinergia da intenção e da virtude*, também inteligível da mesma, lhe traz uma *eficácia ética*, mais até, um efeito espiritual.<sup>77</sup> A palavra no seu estrito rigor de formulação orante e de louvor, mesmo quando de prece ou rogo,

---

como já dito, superação das mesmas no sentido vulgar delas, pelo que apareceria ao futuro reducionismo jansenista, protestante da figura de Maria à da mulher judia *destinada* pela virtude de Jesus, mas não *predestinada* como Imaculada, que tais qualidades assim melhor pudessem ser imitáveis (estando mais próximas da comum condição humana). Repare-se que foram ainda argumentos análogos que suscitaram a Hans Urs von BALTHASAR, em *Therese von Lisieux. Geschichte einer Sendung*, Köln, 1950, pp. 104 e segs., (a propósito da afirmação do confessor de St.<sup>a</sup> Teresa do Menino Jesus de que ela nunca tinha pecado mortalmente – a *Sündenlosigkeit* –, e, por conseguinte, deste privilégio espiritual), que a Santa de Lisieux menos poderia ser apresentada como *exemplo* a seguir. Cf. crítica deste ponto de vista em Conrad De MEESTER, O.C.D., *Dynamique de la confiance, Gènes e structure de la «voie d'enfance spirituelle» de sainte Thérèse de Lisieux*, Paris, Cerf, 1952, pp. 389 e segs. *Mutatis mutandi* e no caso incomparável da *perfeição* de Maria Santíssima, deve chamar-se a atenção para um outro sentido de exemplaridade das *virtudes*, como “formas habituais” já de actos que constituem *sinergias* estimulantes à realização do bem, ou seja, ao modo de *causas finais*, porém no concurso passivo das mesmas. A causa da santidade é crística, Maria reflecte sem mácula essa graça, mas no seu próprio *meio virtuoso*, serve de perfeita reflexão ou exemplar forma *medianeira*...

<sup>76</sup> Mesmo quando se trate de pensamentos (da alma de Maria) ou de actos, revelados por obras marianas, o lugar essencial para se escutarem e seguirem as virtudes de Maria é a *oração*, não tanto como exercício próprio, mas consentimento naquela que se faz “vaso honorífico” dessas mesmas *graças de oração* providas de Deus. Escuta, pois, na alma, do Verbo de Deus e oração que reflecte tal irradiação suprema de forma gradual, e até muito especialmente por via “subconsciente” (cf. Jean-Claude LARCHET, *L'inconscient spirituel*, Paris, Cerf, 2005, pp. 105 e segs.) em muitas das formas, aparentemente populares e menos esclarecidas, quer da *devoção* mariana, quer em relação às *aparições* de N. Sr.<sup>a</sup>; *vide*, entre outros, Anne-Marie TURI, *Pourquoi la Vierge apparaît aujourd'hui*, trad. do ital., Paris, Félin, 1988; René LAURENTIN- René LEJEUNE, *Message et pédagogie de Marie à Medjugorje – Corpus chronologique des messages, Urgence du retour à Dieu*, Paris. O.E.I.L., 1988; Ingo SWANN, *The Great Apparitions of Mary, An Examination of Twenty-two Supernormal Appearances*, N.Y., Crossroad Publ. Co., 1996... Do ponto de vista histórico, e para uma muito frequente *tipologia* das aparições marianas, estudadas em muitos casos peninsulares, cf. William A. CHRISTIAN, Jr., *Apparitions in Late Medieval and Renaissance Spain*, Princeton, Princ. Univ. Pr., 1981. Sobre o tema *vide* outras referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “Aparições e experiências místicas – Reflexão sobre o fenómeno de Fátima e contributo para uma sua renovada meditação espiritual”, in: Várs. Auts., *Fenomenologia e Teologia das Aparições*, («Actas do Congresso Internacional de Fátima», 9-12 Outubro de 1997), Fátima, ed. do Santuário de Fátima, 1998, pp. 353- 393.

<sup>77</sup> No sentido estrito a oração não é uma *acção* (*práxis*); prepara-a, ou antecipa-a, por aquela intencionalidade advinda ou concomitante: não se “*age*” uma oração, mas *faz-se oração*, sendo pois especificamente do âmbito “técnico” dos exercícios espirituais e do realismo propedêutico (também litúrgico), como arte de fazer (*poiesis*) caminho para Deus... Cf. nossa reflexão: Carlos H. do C. SILVA, “Oração – linguagem do essencial”, in: *Itinerarium*, LII, nº 186, Set.-Dez. (2006), pp. 597-645.

predetermina quer o que se há-de pensar em tal *intelligentia fidei* (sendo certa a equação: *lex orandi, lex credendi*), quer o como se agir, sabendo-se embora que nada se pode, nem sabe ou se quer, por si mesmo.<sup>78</sup> Só com o ‘fermento’ da graça e, neste caso, com a *capacidade receptiva do seu acolhimento*, como se disse, por via do *bagnum Mariae*, é que se realiza ainda que em tal velamento a prefiguração do reino dos Céus.<sup>79</sup>

Como se se dissesse, por paradoxal que pareça, que o lugar próprio da virtude mariana é não a corporalidade densa, nem o puro céu, mas *o meio diáfano*, o quase-“incorporal” de um mundo angélico no qual a palavra é a coisa, ou em que a intenção é já a realização *ad modum* da temporalidade angélica.<sup>80</sup> Donde que, embora esteja presente a referência à Encarnação e também aos actos de dons do Espírito antecipados no mistério de Deus-humanado, por outro lado se *dizem* ainda longínquos os *frutos* do Espírito Santo, ficando-se pela economia central da aquisição das virtudes desta *sede de Sabedoria* que leva pela mão, que guia em ordem àqueles frutos espirituais.<sup>81</sup>

<sup>78</sup> A estrutura do *fenómeno espiritual* vem referida à **linguagem** (ainda quando dita inefável ou irredutível à expressão linguística); donde a importância de uma *fé* assim “conversada” e sobretudo da *narrativa mariana*, sobre a fé e sobre o próprio acontecimento que assim ganha *expressão*. Não é só o carácter *litúrgico* assim operante e “poético”, mas a *fé* como **performance** de tal compreensão “confessada”... Cf. Philip STOLTFUS, *Theology as Performance, Music, Aesthetics, and God in Western Thought*, N.Y./ London, T & T Clark, 2006; também Michel de CERTEAU, *La Fable mystique*, Paris, Gallimard, 1982.

<sup>79</sup> É a precisa **simbólica “aquosa”** arquetípica do nocturno e feminino, como se indicativa de uma absolvição subconsciente ou ainda de diluição das formas da racionalidade viril, que mais convém a esta representação de Maria, seja por esse “banho alquímico” apassivante (cf. *supra* n. 32; e vide C. G. JUNG, *Psychologie und Alchemie*, Zürich, Rascher V., 1969, pp. 92 *et passim*; Id., *Mysterium Coniunctionis: Untersuchung über die Trennung und Zusammensetzung der seelischen Gegensätze in der Alchemie*, Zürich, Rascher v., 1955, I, pp. 100 e segs.; etc.) seja como ainda de forma mais explícita se assinala em S. BERNARDO, *Sermo* (pelo nascimento da Virgem Maria), como a Virgem tal um *aqueduto*, um canal para as graças divinas...: “Desceu por um aqueduto aquela veia celestial, não oferecendo, em tudo isso, a cópia de uma fonte, mas infundindo nos nossos áridos corações as gotas da graça, a uns, por certo, mais do que a outros. O aqueduto, sem dúvida, cheio está para que os demais recebam da plenitude, embora não a plenitude.” (*apud* P. Gregório DIEZ RAMOS, O.P., *Obras Completas de S. B.*, t. I, Madrid, B.A.C., 1953, p. 739). Também cristal reflector, espelho, vidraça... - outros tantos símbolos dessa instância reflexa que não interfere mas consente a perfeita *transparência* das graças. *Vide* n. seguinte.

<sup>80</sup> Será esta nota particularmente importante para se compreender o modo de **alteração da temporalidade** celeste, ou assim dita também mariana, já que, tanto o esquema do devir histórico, como de uma economia do “eterno agora”, não convém ao *aevum* angélico... Cf. A. ROYO MARÍN, *Teología de la Salvación*, Madrid, B.A.C., 1997, pp. 199 e segs. *et passim*. Por outro lado, não se estará também longe da projecção imaginária e da tradicional *prosopopeia* das qualidades morais, virtudes, etc. “personificadas”, ainda que no âmbito da “hierarquia celeste” e, por conseguinte, numa *condição de um mundo angélico*...

<sup>81</sup> *Sedes Sapientiae*, cf. *supra* n. 55 e *vide* mais tarde o sentido do *cerne* do Coração sapientíssimo louvado nas invocações de S. JOÃO EUDES, *Le Coeur admirable de la très sainte Mère de Dieu...*, Paris, 1834, t. II, pp. 319 e segs.: “*Ave, Cor sapientissimum... Cor prudentissimum, Domus sapien-*



Não se deixa de reconhecer no enumerado tradicional desses “frutos” uma pauta que, outrossim, também ajuda a determinar as virtudes marianas, embora seja claro que estas representam *potências* ou *dinamismos* nela perfeitos (não tanto, v.g. a *humildade de Maria*, mas a *humildade* que Maria assim “ensina” pelo superlativo da sua perfeição...) mas que, por isso mesmo restam a ser desenvolvidos por quem ainda esteja no caminho, e não sejam *actos* ou *energias* completas.

Há que distinguir entre as *virtudes* como específicos dinamismos, ainda que infusos, que caracterizam Maria numa *santidade* mais humana ou *in fieri*, e a sua perspectivação à luz da singular predestinação e acabada perfeição numa visão beatífica antecipada, então, nos *privilégios* ou prerrogativas, também derivadas dos *dons* que completam essa plena santidade de virtude.<sup>82</sup> Entre as *virtudes* e estas perfeições não apenas superlativas, mas até da contemplação dos dons celestes, como *glórias* de Maria, existe mais do que essa dupla orientação mariológica, porventura exclusiva (histórica, ou dinâmica, e de predestinação, ou de mariolatria mística...) <sup>83</sup>, uma *sinergia* especial. Nem o “desde sempre” de um tempo, afinal *terreno*, para “avaliar” um privilégio *eterno*, nem o “pouco a pouco” do aprendizado da Virgem ao longo dos episódios-tipo do Evangelho, como *momentos* graduais de aperfeiçoamento de graça: outrossim, a intensificação “celeste” de instantes diferenciais, como da qualidade de cada virtude, numa *temporalização da sua possibilidade eterna* mas descontínua.<sup>84</sup> Será

---

*tiae...*”; apud Étienne CATTÀ, “*Sedes Sapientiae*”, in: *Maria*, t. VI, pp. 792 e segs. Compare-se com outras glosas do tema da *Sabedoria Divina* no sentido *sophiológico* e *gnóstico*: P. Serge BOULGAKOV, *La Sagesse de Dieu, Résumé de Sophiologie*, trad. do rus., Lausanne, L’Âge d’Homme, 1983, pp. 75 e segs.; Várs. Aut., *Sophia et l’Âme du Monde*, Paris, Albin Michel, 1983.

<sup>82</sup> Sem aqui se desenvolver o debate mariológico, bastará sublinhar certa conciliação entre a visão da **plenitude inicial da graça** em Maria, com o seu **desenvolvimento como progresso espiritual**, por exemplo em P. Réginald GARRIGOU-LAGRANGE, O.P., *Mariologie – La Mère du Sauveur et notre vie intérieure*, Paris/ Montréal, Cerf/ Éd. du Lévrier, 1948 e reed., c. III, pp. 83 e segs.: «La plenitude de grâce à l’instant de l’Incarnation et après – Le progrès spirituel en Marie jusqu’à l’Annonciation»...

<sup>83</sup> *Vide* referências actualizadas em Dominique CERBELAUD, *Marie – Un parcours dogmatique*, Paris, Cerf, 2004, pp. 197 e segs.: «Minimalisme ou maximalisme marial dans le catholicisme contemporain?»

<sup>84</sup> S. TOMÁS DE AQUINO, in *Ep. ad Hebr.* X, 25, terá dado conta deste **outro ritmo descontínuo da moção da graça**: “*Motus naturalis quanto plus accedit ad terminum magis intenditur. Contrarium est de (motu) violento Gratia autem inclinatur in modum naturae. Ergo qui sunt in gratia, quanto plus accedunt ad finem, plus crescere debent.*” – como se houvesse uma máxima *aceleração* da graça pela antecipação desse *fim* espiritual de *permeio*... O crescimento na virtude não teria a ver com a “quantidade” e menos ainda com a “qualidade”, já possuída, mas com a *intensidade* justamente *sinérgica*, como “grau” de passagem para mais perfeita “estação” de alma.

na relação entre a energia deste *dom* e o hiato qualitativo, assim admitido como virtude em sua correspondência, que se dará a momentânea captação da *perfeita virtude* (porque, note-se, assim *perfectível*) no que será como que a visão “gloriosa” da criatura, ou seja, dos privilégios *medianeiros* de tal sinergia *temporal* ainda. Donde, simbolicamente o *coração* transfixo da Virgem, numa tal *caridade* que perpassa<sup>85</sup>, ganhando toda a paleta de *virtudes*, assim “privilégios” sinérgicos de uma *graduação* catalizadora do *sem medida* de tal Amor.<sup>86</sup>

<sup>85</sup> Aquela visão do vulnerado Coração da Virgem (no eco de *Cant 2, 5* na trad. dos LXX: “*Vulnerata caritate ego sum.*”), pelo gládio do Amor divino, é de S. BERNARDO (*Serm. in Cant.*, XXIX, 8: “*Est etiam sagitta electa amor Christi, quae Mariam animam non modo confixit, sed etiam pertransivit, ut nullam in pectore virginali particulam vacuum amore relinqueret, sed toto corde, tota anima, tota virtute diligeret, et esset gratia plena.*”, in: P.L., t. 183, cols. 932-933), e está na linha agostiniana do paralelo com o *Lado aberto* de Jesus por onde fluem todas as graças... no caso de Maria, como a que foi *cheia de Graça*, por isso depois *medianeira*... Porém, mais do que no tema da Virgem como o *aqueduto*, hipertrofia-se ulteriormente este privilégio de *medianeira de toda a Graça*, chegando a afirmar-se que “todas as graças nos vêm pelas mãos de Maria” (St.º AFONSO MARIA DE LIGUORI, *As Glórias de Maria*)...

Porém, é bem clara a posição *mariana* do ‘Mestre’ dos Templários, que também foi S. BERNARDO, *Sent. II*, § 109: **Maria é uma das três vias de perfeita “reflexão” da Graça**: “*Vitreae per quas solis radius nobis infunditur tres sunt: caritatis integritas, per quam peccatrici remissio se infundit* caminho real da *caridade* e de Cristo Salvador, até por tal remissão dos pecados...]; *humilitatis puritas, per quam Mariae gratia coelestis illapsa est* [via *passiva* de tal pureza humilha da “vidraça” mariana na Graça assim *advinda*, ou “descida” sobre Maria]; *intellectus subtilitas, per quem radius sapientiae cor illustrat* [caminho do *intellecto contemplativo* ou da sabedoria “que ilumina o coração”].” Note-se que esta triplíce *transparência* tem diferenciados efeitos: *redentor*, *purificante* e *iluminativo*, ou seja, pode ser posto em relação com o “doseamento” cristocêntrico, mariano e pneumatológico, ou de *acção*, *contemplação* e *união*, etc... que atesta um interior caminho *diferencial* e até hierarquizável desde a *via simples* de Maria, que conduz ao Verbo, do caminho de Cristo, ao de uma sabedoria *espiritual* unitiva. Aliás, grande parte daquele pretense protagonismo celeste ou *angélico*, e até da «divinização» de Maria, poderia ser revisto à luz do **caminho místico** do *renascimento interior* do Verbo na alma, à maneira de Eckhart e outros (cf. referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “*Théosis – Divinização espiritual ou diferente absolvição da alma?*”, in: *Rev. Praxis* (Dioc. de Aveiro), em publicação), todavia por um prisma, porventura de “*dormição*” ou de apassivante virtualidade: um *consentir* que se faça... qual geração silenciosa.

<sup>86</sup> O *cerne* das faculdades, por potenciado que seja o *coração*, *alma* ou *força* (*uirtus*), (“entendimento”, “memória”, “vontade”, etc.) é ainda um “limite” no qual se reconheça o *ilimitado* da “energia da Caridade”, não numa abstracta absolutização, mas no **absoluto de cada relação**, na descontinuidade de *cada virtude*, de cada gesto possível de *perfeição*... *Vide* algumas referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “Do «amor absoluto» ou da relatividade do Amor como diferenciação do Infinito? – Uma reflexão crítica”, in: *Rev. de Espiritualidade*, XVI, nº 62, Abril-Junho (2008), pp. 107-153. Donde as virtudes marianas como *limiares diferenciais* de uma concreta e *encarnacional* realização espiritual, não apenas de contemplação de *funções* espirituais, mas na *geração* do “organismo espiritual” para tal *caridade activa*. Cf. Antonio ROYO MARÍN, *Teologia da Perfeição Cristiana*, ed. cit., pp. 112 e segs.: “Naturaleza y organismo de la vida sobrenatural”. As *virtudes marianas*, como possibilidades de acolhimento da respectiva perfeição, são sobretudo **disposições conformes à virtude** que podem ser encaradas como o ingrediente indispensável para o *crescimento das virtudes teológicas* (e também das outras) tal como requerido por S. TOMÁS, *Sum. Theol.*, II-2, q. 24, a. 6... da proporção ou adequabilidade entre o *acto moral* (virtuoso) e, no caso infuso, o *receptor* (i.e. das *disposições* para o acolhimento) do mesmo. Tomamos estas *disposições* integradas na virtu-



Assim, quando se fala da *castidade, continência, modéstia, fidelidade, mansidão, benignidade, longanimidade, bondade, paciência, paz, alegria e caridade*, aliás como tantas outras “deduções” da *caridade* em que se resume a “energia fundamental” do Espírito (são os “actos” do Espírito), não deixa de se poder relacionar com as virtudes marianas: *pureza, prudência, humildade, fidelidade, obediência, gratidão, paciência, pobreza, piedade e martírio*.<sup>87</sup> A ordem e o número, neste enumerado de dez, não é inteiramente paralelo, mas a correspondência é bastante significativa até porque, no fundo, a nomenclatura dos “efeitos espirituais” será derivável dessa *caridade em acto* que se realiza pela virtude teologal mas assim mediada por Maria.<sup>88</sup>

*de mariana* justamente como sinergias da realização moral essencial e, não como meras “aquisições” *ad extra*, já que são *actos catalisadores* ou de consentimento num mérito *de condigno*.

<sup>87</sup> Cf. *supra* n. 74. Cada uma das virtudes de Maria era salientada num **retrato específico**, constituindo os dez capítulos da *Regra* dos prazeres da Virgem... assim *imitáveis* num contexto evangélico: não apenas de Suas palavras, pensamentos e acções, mas destas *virtudes* que n’Ela estão presentes. Cf. R.M GABRIEL-MARIA, O.V.M., “La spiritualité mariale de sainte Jehanne de France”, in : *Maria*, t. IV, p. 163-164. Vide também, pelo Mosteiro de Thiais : « Sainte Jeanne de France – Historique de l’Ordre... », <http://pagesperso-orange.fr/annonciade/ieuf.htm> Vide também «Fraternité Annonciade – Chemin de Paix », n.ºs 25-31 entre janv. (2007) e oct. (2008) : « Avec quels mots le Bx. Père Gabriel-Marie parle-t-il de la Vierge Marie ? ». A **enumeração** já está presente em S. BERNARDO, em vários Sermões sobre a Virgem (*vide* “Da Casa da Divina Sabedoria, isto é, da Virgem Maria” § 4: “Foi, pois, a Bem-Aventurada Virgem Maria, forte no propósito, temperada no silêncio, prudente na interrogação, justa na confissão. Portanto, com estas quatro colunas e as três ditas [teologais], da fé, construiu nela a Sabedoria celestial uma casa para si. (...) Também nós, se quisermos ser feitos casa desta sabedoria, devemos talhar em nós as mesmas sete colunas, isto é, devemos preparar-nos para ela com a fé e os costumes [as virtudes teologais e morais]...” (in: ed. cit., p. 1072). Cf. *supra* ns. 73, 79.

<sup>88</sup> Sobre o número cf. *supra* ns. 73, 74 e n. anterior ; *vide* também R. M. GABRIEL-MARIA, O.V.M., “La spiritualité mariale de sainte Jehanne de France”, in : *Maria*, t. IV, pp. 164: “...*bien que la Vierge Marie fut remplie de toutes grâces et vertus, le Saint-Esprit a néanmoins voulu et fait que les Évangélistes ne fissent mention que de dix seulement. Ces dix vertus que, selon l’Évangile, la Vierge a possédées, vous devez les posséder...*”. Não deixa de ser também significativo o contexto de piedade mais vasto – das «**três coroas**» – em que se insere a prática das 10 Ave-Marias, na originária relação que St.ª Joana de Valois estabelecia no louvor da Virgem e de suas (dez) virtudes : De facto, segundo o *Traité des Trois couronnes* do Bt.º Gabriel Maria, hierarquiza-se essa:

1ª COROA (um Pai-Nosso e 10 Ave-Marias) ; depois, a

2ª COROA, toda dedicada à devoção às Cinco Chagas e à meditação da Paixão de Cristo (5 Pater e 5 Ave) ; e, enfim, a

3ª COROA dedicada – essa sim – aos 12 frutos do Espírito Santo (cf. *Gal* 5, 22...) – também antecipadamente *eucarística*.

Embora este contexto mais amplo do *tríplice grau* não se tenha mantido na prática comum das Anunciadas, entre outras formas de piedade relacionadas com a Coroa de índole franciscana, talvez este «enumerado», particularmente estrutural de 10, 5 e 12, justifiquem que a Regra seja *dos Dez Prazeres ou Virtudes* da Virgem e não das *doze prerrogativas* de N. Sr.ª *Vide* a propósito Hans Urs Von BALTHASAR, *Triple couronne, - Le salut du monde dans la prière mariale*, trad. franc., Paris, 1978. Porém, na economia espiritual a perfeita *vida teologal* de Maria relaciona-a directa e unitivamente com a Trindade ou com a plena *inhabitação trinitária* em si. Cf. M.-J. NICOLAS, O.P., “Marie et la Sainte Trinité », in : *Maria*, t. VII, pp. 421-430.

Pode-se conferir a *nomenclatura* dessas virtudes no seguinte esquema exemplificativo e comparado (seguindo a ordem dominante da ‘Regra das Dez Virtudes’):

Terminologia clássica (greco)-latina; da trad. neo-testamentária [apenas exemplos] e monástica antiga	Vocabulário cisterciense séc.XII (S. Bernardo)	Expressões latinas da ‘Regra das Dez Virtudes’ da Virgem	Versões francesas e herdadas na espiritualidade moderna	Traduções portuguesas propostas
Puritas (cordis), castitas ( <i>hagnotés</i> ); continentia, temperantia( <i>sophrosýne</i> ), modestia ( <i>epieikeía</i> ) [1Tim 4, 12...]	Puritas, modestia	I. <b>pura</b> , purissima	<i>Pureté virgineale</i>	<u>Pureza</u> , castidade, virgindade
Prudentia ( <i>phrónesis</i> ), Discretio( <i>diácrisis</i> ); Scientia( <i>gnósis</i> )	Prudentia, reservatio <i>gravis habito</i>	II. <b>prudens</b> , prudentissima	<i>Prudence</i>	<u>Prudência</u> (sabedoria prática), discernimento
Humilitas ( <i>tapeino-phrosýne</i> )	Humilitas <i>corde humilis</i>	III. <b>humilis</b> , humillima	<i>Humilité</i>	<u>Humildade</u>
Fidelitas ( <i>pistós en lógoi...</i> ); fides ( <i>pistis</i> ) Firmitas, fortitudo, ( <i>andreía</i> ); verus ( <i>alethés</i> )	Fidelitas, magnanimitas <i>incesso pradicabilis</i>	IV. <b>veritas</b> Fidelis, fidelissima	<i>Foi (attitude de vie) et Vérité à croire et de coeur</i>	<u>Confiança</u> , fidelidade, sinceridade, firmeza, coragem
Pietas, devotio ( <i>eusebeía</i> ); iustitia( <i>dikaíosýne</i> ); benignitas, amicitia... [Tit 1, 8; 1Tim 6, 11...]	Pietas, devotio <i>verbo matura</i>	V. <b>magnificans</b> , devotissima	<i>Reconnais-sance et louanges – Prière</i>	Devoção ou piedade; gratidão, justiça
Oboedientia ( <i>hypakoé</i> ); Persuasio ( <i>peitho</i> )	Obedientia	VI. <b>obediens</b> , obedientissima	<i>Obéissance</i>	<u>Obediência</u>
Paupertas ( <i>ptokheía</i> )	Paupertas	VII. <b>pauper</b> , pauperissima	<i>Pauvreté</i>	<u>Pobreza</u> , despojamento
Patientia( <i>hypomoné</i> , também <i>páthos</i> ); compatio ( <i>sympatheía</i> ) spes ( <i>elpís</i> ); longanimitas ( <i>makrothymía</i> ) [2Tim 2, 24...]	Patientia, compatio	VIII. <b>compatiens</b> , patientissima	<i>Patience</i>	<u>Paciência</u> , “compaixão” (simpatia)

Caritas ( <i>kháris</i> ), dilectio ( <i>agápe</i> ); bonitas ( <i>agathosýne</i> ), amor fraternitatis	Pietas, caritas	IX. <b>pia</b> , piíssima	<i>Charité, Paix, pitié</i>	Caridade, amor, “piiedade”
Mortificatio, misericórdia ( <i>elemosýne</i> ) [Col 3, 12; 1Ped 3, 8...]	Misericórdia	X. <b>martyrium</b> misericors, misericordiosíssima	<i>Compassion (Martyre)</i>	Compaixão ou misericórdia, e martírio ou dom de si
Mansuetudo ou dulcedo ( <i>praútes</i> ) [Ef 4, 2...; 1Tim 6, 11; Tit 3, 8...]	Dulcedo, mansuetudo	(XI) -	-	Doçura, mansidão
Sapientia ( <i>sophía</i> )	Sapientia	(XII) -	-	Sabedoria

#### NOTA DE LEGENDA:

A oscilação terminológica e certa *relatividade de nexos de correspondência* não deixa, todavia, de ilustrar uma determinada *estrutura de fundo* que releva, não só do que se pretendesse considerar a *inspiração cristã*, mas do que até permite contextualizar esta tradição no âmbito dos *quadros mentais da cultura linguística de matriz greco-latina*. Afinal, a nomenclatura das virtudes, aparte o seu real descobrimento e prática (independentemente da sua etiqueta), redundava nas *virtualidades ambíguas* da própria linguagem, tanto construindo e projectando recortes morais que repercutem uma base cultural condicionada, quanto estabelecendo muitas vezes por mecânica repetição, ou monótono automatismo de rotina religiosa, um mero *estilo* de espiritualidade. No caso, as “virtudes” não elencadas entre as *dez* de referência, indicadas como a “doçura” (*dulcedo*) e também a “sapiência” (na acepção de *sedes Sapientiae...*), podem ilustrar o que, de alguma maneira representa *hiatos* ou “apassivantes” momentos de *silêncio, simplificação...* suspensivos e determinantes, quer para as sinergias que analisamos, quer neste âmbito de linguagem como *dimensões indizíveis*, ainda que assim afluentes a esta “fala” e sua virtude... É, aliás, adentro neste ‘estilo’ (que diagnosticamos essencialmente como de ‘sabor’ *medieval...*) até de narratividade dos *topoi* da mística que se constrói a retórica duma espiritualidade (até marial moderna) do que já se designou por “*fábula mística*” (M. Cerateau, cf. *supra* n. 78). Recomenda-se, pois, atenção ao uso *funcional* da terminologia em causa, e não propriamente de um valor descritivo, de ingénua “objectividade”, nessas *representações* da linguagem.

Encontra-se, por outro lado, nesse *modelo de virtude* a elevação do que sejam as *forças naturais*, desde o corpo e sensibilidade (mais no âmbito do aperfeiçoamento individual) até às *dimensões abertas ao infinito* (de referência a Deus) pelas capacidades de *virtude dianoética* (também no âmbito de relação com o próximo), amplificando a natureza ou mostrando como ela, em si mesma, não tem uma definição estável. Além disso, mostram-se as estruturas da inteligibilidade diferencial entre a virtude *que é* sem ser dita e aquela que *já não é* apesar de ter sido dita, ou seja, o limiar do que se viva sem se pensar (em esforço infra-racional) e do que transcenda a razão (como supra-racional) tal no *reino do Espírito*.<sup>89</sup> Porém, ao invés da *cruz* do caminho, qual hiato abissal de *mutação de consciência*, a visão mariana, melhor dizendo, o seu *discurso* (ainda que no paradoxo da Senhora do Silêncio...) vai tecendo graus sucessivos de possível aperfeiçoamento da alma.

De facto, como já na catequese neotestamentária se esboçava<sup>90</sup>, e que foi prosseguido na tradição da *via das virtudes e erradicação dos vícios*<sup>91</sup>, o que se delineia são as estruturas de coalescência derivativa entre as diversas virtudes, formando a *catena* gradual<sup>92</sup>, adequada à mnemónica

<sup>89</sup> O limiar da linguagem, sobretudo *dianoética* ou “intelectiva”, como também problematização da questão *filosófica* da **unidade da virtude**, ou sua real diversidade... Sem aqui se discutir esta questão, relevando outrossim da coalescência entre as várias virtudes como processo intermédio de “interrelação”, *vide* seu louvor global em Francisco de Assis, cf. *infra* n. 127. Não confundir a **abertura ao infinito** de tal virtude, com as “petites vertus” de uma mediocridade que tende para o iterativo e sentimental (cf. P. ROBERTI, S.J., *Tratado das pequenas virtudes*, trad. do francês, Porto, Livr. Apostolado da Imprensa, 1958, pp. 33 e segs...), em contraste com a *mudança de escala* – “miniatural”, como estudámos (cf. Carlos H. do C. SILVA, “O miniatural em Santa Teresa do Menino Jesus – Da mudança de escala na via de santidade”, in: *Didaskalia*, XXXII – 2, (2002), pp. 147-243”) – do dinamismo espiritual que se encontra em Teresa de Lisieux; cf. Jean GUITTON, *Le Génie de Thérèse de Lisieux*, Paris, Éd. de l’Emmanuel, 1995, p. 76: “Chez Thérèse on remarque que l’ascétisme est sans cesse rappelé: elle enseigne l’exercice incessant des vertus infinitésimales, par application inconnue de l’idée leibnizienne de «l’infiniment petit» du sacrifice.”

<sup>90</sup> Cf., por exemplo, 2Ped 5-8: “...esforçai-vos, quanto possível, por unir à vossa fé a virtude [a firmeza ou coragem], à virtude a ciência, à ciência a temperança, à temperança a paciência, à paciência a piedade, à piedade o amor fraterno e ao amor fraterno a caridade.” Fé, coragem, discernimento, temperança, paciência, devoção, benevolência (ou amizade) e caridade – eis o “**encadeado**” **septenário**, ou da *oitava* gradual, aqui indicado e culminando na perfeita Caridade.

<sup>91</sup> Cf. MELQUIADES ANDRES, *La teologia espanhola en el siglo XVI*, Madrid, B.A.C., 1977, t. II, pp. 293 e segs.: «La vía tradicional de la práctica de las virtudes y desarraigo de los vicios», advertindo também para o risco de tomar tais *hábitos* “mediativos” como finalidades em si, no que se incorporariam as conhecidas influências *estóicas* e, na tradição peninsular, em particular *senequista*. (*Vide ibid.*, p. 604).

<sup>92</sup> Há uma única virtude, ou uma unidade de virtudes?... Independentemente da discussão da *totalidade* (platónica das *aretai*) ou da especificidade irredutível das mesmas, importa realçar a interdependência e a *gradualidade* entre elas: Segundo a tradição “experimentalista” monástica há uma *estrutura*

e prática litúrgica das “sequências”, mas também reveladora das referidas *sinergias* no interior deste organismo espiritual em formação.<sup>93</sup>

## 2. A pedagogia mariana e os prazeres virtuosos

*‘légei he meter autoû toîs diakónois: hó ti àn légei hymîn poiésate.’*

(Jo 2, 5; “Disse a mãe d’Ele aos servidores: «fazei o que Ele vos disser»”)

Esta pedagogia é *sapiencial* e está ligada, antes da instância mariana eclesial, à própria glosa da *Hagía Sophia* e atributos dessa *Presença de*

**em cadeia** (como o era a *catena aurea* homérica, a sequência dos poetas e das Musas..., a *translatio studii*, etc.). De acordo com S. MACÁRIO, *Hom. spir.* 40, 1: “A oração depende da *caridade*, a caridade do *gozo* (alegria); a alegria, da *mansidão*; a mansidão, da *humildade*, a humildade, da *disponibilidade*; a disponibilidade, da *esperança*, a esperança, da *fê*; a fê, da *obediência*; a obediência, da *simplicidade*.” Em EVAGRO PÔNTICO, *Praktikós*, Prol., § 8, ed. cit., p. 492: a *fê* vem fortalecida pelo *temor de Deus*, e também pela *abstinência*; este grau torna-se flexível pela *perseverança* e pela *esperança*, das que nasce a *apátheia*, “impassibilidade”; deste outro grau surge a *caridade*, que é ‘porta’ da *gnose* natural, culminando-as a *theologia* (contemplação) e a *bem-aventurança*. Estas (dez) instâncias, organizadas em três tríades e pelo fecho da *unio* não esgotam outras enumerações reveladoras da especificidade das *virtudes monásticas*, mais ligadas com *conselhos evangélicos* de perfeição como seja o discernimento, a pobreza e a humildade, a obediência e a mansidão... Sublinhe-se, entretanto, o carácter *sapiencial* desta busca de uma “ciência espiritual” e do modelo supremo da *gnose* da *theologia*. Cf. Garcia M. COLOMBÁS, O.S.B., *El monacato primitivo*, ed. cit., pp. 634-635: “En la literatura monástica primitiva no faltan (...) listas de virtudes. Sin embargo, sería inútil buscar en ella un catálogo completo, metódico y esencialmente invariable de las virtudes, paralelo al tratado de los vicios. Ni en Evagro Póntico, siempre tan sistemático, ni en Casiano, más completo, se halla nada parecido. (...)”

<sup>93</sup> Cf. *supra* n. anterior e n. 90. Ainda em S. Paulo: *verdade, honestidade, justiça, pureza, amabilidade, boa fama*, tudo o que é virtuoso e *louvável*... culminando no Deus da Paz ou na *Caridade* (cf. *Fil* 4, 8 e segs.), se encontra tal nexos entre a *inteligência*, a *afectividade* e a *vontade* na vida virtuosa que reflecte a teologal, lembrando sobretudo *1Cor* 13, 2 e segs. Mas é em *2Cor* 6, 6, que parece encontrar-se um **esquema concatenado** mais próximo da *estruturação* das virtudes Marianas segundo a inspiração de Joana de Valois: “[...] [1.] *pela castidade*, [2.] *pela ciência* (gnôsis), [3.] *pela paciência* (*makrothymia* ou longanimitas), [4.] *pela bondade* (*khestotés* ou suavitas), [5.] *pelo Espírito Santo*, [6.] *por uma caridade não fingida*, [7.] *pela palavra da verdade* (*lógos aletheias* e sinceritas), [8.] *pelo poder* (*dýnamis*) *de Deus; com as armas da justiça, as da mão direita e as da esquerda; na honra e na desonra, na boa e má fama* (*euphemia* e *dysphemia*); (...) [9.] *como agonizantes* (lit. “como moribundos”)...; *mas sempre alegres* (*khairontes*); [10.] *pobres, ainda que tenhamos enriquecido a muitos; como nada tendo* (*medên ékhontes*...), *mas possuindo tudo*.” Lembre-se a sequência na “Ordem das Virtudes”: [1.] *pureza*, [2.] *prudência*, [3.] *humildade*, [4.] *verdade*, [5.] *devoção*, [6.] *obediência*, [7.] *pobreza*, [8.] *devoção* (e culto da justiça...), [9.] *caridade* (também “dom de si”, “martírio”...) e [10.] *misericórdia* também “espírito de pobreza”... Claro que não há um decalque sistemático, mas reconhece-se na sabedoria paulina a **combinatória “sinérgica”** de uma *força* activa, depois outra passiva e uma terceira neutra, forjando tríades equilibradas no desenvolvimento ascético-místico das facultades humanas; veja-se [1+; 2-; e 3+-]; [4+; 5- (passividade da operação do Espírito); e 6+-]; ainda [7-; 8+; e 9+-] e resolvendo os “vários resultados” neutrais no aparente supremo *vazio*, do [10 =0, 1] *despojamento* e *unio* simples.

*Deus* assim “maternal”.<sup>94</sup> E, sem aqui se poder ou dever retomar a história dos dogmas marianos nesta perspectiva também de Mestra virginal ou da Sua Imaculada Conceição, mais tarde da Assunção e do seu lugar culminando os Céus, certo é que a pureza, a prudência, a bondade..., etc. representam *possibilidades*, como se disse, não apenas de *reverenciar* ou sequer de *invocar* a Virgem, mas de *imitação* como começa a esboçar-se no desenvolvimento mariano da fé na tradição medieval.<sup>95</sup> Contemplação dos lugares e “horas” marianas, exercícios de piedade associados com os *novissima* e o receio de desamparo escatológico, ainda do desenvolvimento do *rosarium* como forma de prece que transpõe dos Salmos para os louvores por e com Maria... *em Maria*<sup>96</sup> - tudo se conjugando para que, sobretudo com o surgimento de Ordens marianas, e mormente em torno da Imaculada, advenham os *exercícios das virtudes* de Nossa Senhora.<sup>97</sup>

<sup>94</sup> Cf. *supra* n. 81. É a pedagogia que ainda se propõe na Ordem dos prazeres da Virgem: “*imiter la Vierge de trois manières: de coeur, de bouche et d’oeuvre.*” Cf. ainda R.M GABRIEL-MARIA, O.V.M., “La spiritualité mariale de sainte Jehanne de France”, in: *Maria*, t. IV, pp. 164.

<sup>95</sup> Também a *Lumen Gentium*, c. VIII, iv, § 66, distingue entre *veneração e no amor, na invocação e na imitação*... Diferença fundamental que **transita da palavra, ou do pensamento, para a ação**, como um decidir *imitar* a virtude, melhor, realizar também a *virtude* de tal imitação, ainda quando se fique, aparentemente, na “doutrina” *verbal, narrativa*... ou catequética dessas mesmas virtudes. Donde que a distinção se coloque sobretudo na diferença entre o que vulgarmente se diz ser a virtude, e essa outra escuta na *schuola Mariae* do sobreeminente do seu testemunho vivido e assim narrado. Relacione-se também este triplice louvor com o que era a *via espiritual* preparatória (em Maria), realizativa (por Jesus) e culminante (no Pai), já referida por S. Bernardo como a “escada dos pecadores”, que tem no Beato Gabriel Maria a tradução devota nas Três Coroas, desde a pacificação da natureza pelas *virtudes* (ou *alegrias*) de Maria, até à plenitude em Graça da *unio mystica* nos “frutos do Espírito Santo”, passando pela *mediação* da virtude de Cristo, isto é, sua Paixão venerada e seguida pela *economia dolorosa*. Seria ocasião de rever a esta luz o título e o teor da reflexão filosófica de Leonardo COIMBRA, *A Alegria, a Dor e a Graça*, (in: Sant’Anna DIONÍSIO, (ed.), *Obras de L.C.*, Porto, Lello, 1983, vol. I, pp. 397 e segs.) correspondendo *em síntese* ao fundo desta “dialéctica” de vários graus de *virtude*...

<sup>96</sup> Utiliza-se em analogia à fórmula “*avec Marie, en Marie, par Marie et pour Marie*” de S. LUIS MARIA GRIGNON DE MONFORT, *Secret de Marie*, § 28 (trad. port., Vila do Conde, Centro Mariano Monfortino, s.d., pp. 29 e segs.) e *Traité de la Vrai Dévotion à la Sainte Vierge*, §§ 120-134 (trad. port., Petrópolis, Ed. Vozes, 1984, pp. 119 e segs.)..., não na aceção do dom ou *oblação* (especialmente como *oferimento* e até específico voto “de servidão” – ou *d’esclavage*, de “escravidão” à Virgem, que já provém das Concepcionistas de St.<sup>a</sup> Beatriz da Silva...), mas de *imitação* das virtudes. Cf. J. M. HUPPERTS, S.M.M., “Saint Louis-Maria de Montfort et sa spiritualité mariale”, in: *Maria*, t. III, pp. 251-274 e sobretudo pp. 265 e segs.; JEAN DE DIEU, O.F.M. Cap., “La Vierge et l’Ordre des Frères mineurs”, in: *Maria*, t. II, p. 810 ; ainda Théodule REY-MERMET, C. SS. R., *Louis-Marie Grignon de Monfort (1637-1716)*, Montrouge, Nouvelle Cité, 1984, 1996, pp. 228 et *passim*. Vide n. seguinte.

<sup>97</sup> O incremento deste tipo de devoção, particularmente intensificado contra o espírito protestante, tem em S. LUÍS MARIA GRIGNON DE MONFORT o momento *marialátrico* talvez mais completo, porém mais datado até pela linguagem da época em que se acreditava na retórica sacra como meio de estimular a fé. Conjuntamente com a catequese dos Redentoristas, muito especialmente em torno das *Glórias de Maria* de St.<sup>o</sup> AFONSO MARIA LIGUORI, esta espiritualidade traduz-se em nume-



Representação das Virtudes franciscanas

Num dos casos mais significativos de linhagem franciscana mas consubstanciado nas fórmulas de Santa Joana de Valois (e das Anunciadas), explicitadas pelo Beato Gabriel Maria, bem como também em Santa Beatriz da Silva (e nas Concepcionistas), encontram-se aquelas *dez virtudes* de Maria entendidas como *prazeres* divinos, ou seja, como disposições a “dar prazer” a Deus, porque tornando-O descido a esta sensibilidade moral, conversada e, sobretudo, unida em Maria.<sup>98</sup> São, por isso, os *prazeres* de Maria

rosas práticas devotas que tipificam tal “linguagem” apologética e moral. Cf. Paul HITZ, C.S.S.R., «Le culte marial chez les rédemptoristes», in : *Maria*, t. III, pp. 275-305, sobretudo pp. 284 e segs., sobre *Glorie di Maria* (de 1750). São devoções marianas: a prática das três Ave-Marias; a recitação do Rosário; o culto de N. Sr.<sup>a</sup> do Perpétuo Socorro..., que se vêm juntar às práticas de desagravo, da Imaculada, e da *Mater misericordiae*... Cf. Pierre POURRAT, P.S.S., «La dévotion à Marie dans la Compagnie de Saint-Sulpice», in : *Maria*, t. III, pp. 153-162, sobretudo pp. 158 : «Pratiques de la dévotion à la vie intérieure de Marie». Saliente-se, entretanto, o futuro enumerado das *virtudes* de N. Sr.<sup>a</sup>, segundo este Autor de *Des Vertus de Marie* : (1) *De l'humilité* ; (2) *De l'amour envers Dieu* ; (3) *De la charité* ; (4) *De la foi* ; (5) *De l'espérance* ; (6) *De la chasteté* ; (7) *De la pauvreté* ; (8) *De l'obéissance* ; (9) *De la patience* ; (10) *De l'esprit d'oraison*. O estilo desta exposição reflecte já o dominante propósito moralista.

<sup>98</sup> O Beato Gabriel Maria, imbuído da doutrina bonaventuriana da *triplici via* (*purgativa, illuminativa et unitiva*) pretende que o louvor de N. Sr.<sup>a</sup> siga também essa *scala coeli*, sendo que os actos e a imitação das virtudes podem ser entendidos nestes três patamares:

I - No primeiro nível – ainda de purificação – enumera três virtudes: a *pureza*, a *prudência* e a *humildade*.

II - Depois adquire a *confiança* (*firmeza na fé*), a  *piedade* e sobretudo a perfeita obediência, num encontro com Jesus.



nessa sua plenitude de graça e directo reflexo do Coração divino – no que se dirá pelos Corações unidos – mas, desde logo, pela *assimilação* divina nesta *santa Humanidade* que directamente se refere à concepção n’Ela.<sup>99</sup>

Deste modo muito concreto, quase mítico pelo lado dos emblemas devotos, as virtudes marianas aparecem como graus de *satisfatória compreensão* crescente do mistério de Deus, traduzindo-se em *prazeres* no duplo sentido do que compraz a Deus e do que é em si mesmo um resultado, uma energia já de perfeição da virtude, como que a pretender significar que característico destas virtudes de Maria é que contêm em si o seu mesmo fim – prerrogativas por eminência de tal perfeição, ou simplesmente, as “alegrias” de Maria –, ou seja, que são absolutentes de toda a demais mediação.<sup>100</sup> Não será este o fulcro mediano das *virtudes* de Maria, assim transformadas em “dons” antecipados, como *coroa* de

---

III - Enfim, é no abandono, na paciência e no amor oblato que é plenamente iluminada pelo Espírito Santo. A vida unitiva dá-se na plena caridade... (*Vide*, todavia, o nosso esquema e respectivo comentário).

As virtudes servem, pois, de escada para um caminho ascético-místico, mais do que apenas moral, e representam nesta espécie de tríplice triade (9, ou uma novena) culminada por essa *caridade* que tudo envolve até ao martírio, a década desses *benelácitos divinos* de Maria Santíssima. Cf. R. M. GABRIEL-MARIE, O.V.M., “La spiritualité mariale de sainte Jehanne de France”, in: *Maria*, t. IV, pp. 165 e segs.: «L’échelle mystique». *Vide* ainda outras referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “Da ambiguidade devota à espiritualidade concepcional – O feminino em Santa Beatriz da Silva e Santa Joana de Valois”, in: *Rev. de Espiritualidade*, XIII, nº 49, Jan./ Março (2005), pp. 43-72.

<sup>99</sup> Particularmente pelo apostolado do Sagrado Coração, a que se associa o Imaculado Coração de Maria, segundo S. JOÃO EUDES, *Œuvres choisies*, t. VII, pp. 431 e segs (*apud* Mgr. Marcel-Marie DUBOIS, *Petite Somme Mariale*, éd. cit., pp. 290 e segs.): onde salienta o *amor*; a *generosidade universal*, a *vigilância* no socorro, o *amor terno* («*tota suavis est*»), a *invencibilidade* de tal amor e a *magnanimidade* do mesmo; enfim, salienta-se a *imolação* ou o **martírio de amor**, mesmo junto à cruz: «*Quot laesiones in corpore Christi, tot vulnera in corde Matris*».

<sup>100</sup> **Alegrias** de Maria... como prática devota, que embora derivada do séc. XIII e de inspiração ainda franciscana (embora também dos louvores marianos do *salterio* cisterciense... cf. ainda o Abade ENGELBERTO, que já no séc. XIV, redige o *De gratiis ex virtutibus B. V. M.*, etc.; *vide* George W. SHEA, “La mariologia en la Edad Media y Moderna”, in: J. B. CAROL, (ed.), *Mariologia*, ed. cit., pp. 288 e seg.) se firma sobretudo como uma transposição da *prática das dez Alegrias* ou *Prazeres da Virgem* na Cofraternidade ou segunda Ordem da Anunciada, a partir do séc. XVI. Na 1ª Regra da Anunciada esclarece-se: “*On appelle plaisirs, les vertus de la Vierge au moyen desquels elle s’est rendue grandement agréable à la Sainte Trinité*.” Está associada com a formação da Coroa franciscana, na medida em que as, então 7 Alegrias se combinam com as setenta e duas Ave-Marias e os sete Pai-Nossos. Para a história documental, cf. ainda JEAN DE DIEU, O.F.M. Cap., “La Vierge et l’ordre des frères mineurs”, in: *Maria*, t. II, pp. 808 e segs. Para o que aqui nos importa, saliente-se a redução das *10 às 7 Alegrias*, no que pode indiciar a harmonização também com o número tradicional das *virtudes*, embora, por outro lado, se amplifique a sua expressão no Rosário. Em S. LUIS MARIA GRIGNION DE MONTFORT, na pequena “Coroa da SS. Virgem”, explicita-se um andamento de quatro *alegrias* em cada uma das três partes deste *rosário*, donde as 12 “alegrias”, *Gaude, Maria Virgo!*, o que pode ser sinal da transformação normal das *10*, no número simbólico das *12* estrelas e da perfeição virtuosa de Maria. Cf. Andreas HEINZ, *Lob der Mysterien Christi, - Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte des Leben-Jesu-Rosenkranzes*, in: *Liturgie und Dichtung* (H. Becker und R. Kaczynski), St. Ottilien, EOS V., 1983, t. I, pp. 609-639.



“glórias” de Maria, como *actos virtuosos que fazem tempo* face a esse eterno “resultado” de celeste louvor.<sup>101</sup> Aqui se diria que não só a “hora” seria chegada, mas até ultrapassada, transcendido o tempo da *virtude* esforçada, nesta ‘eterna’ disponibilidade de uma *mercê* a qualquer hora, pois de acordo com os *prazeres* ou do que assim plenamente convém à Hora de Deus.<sup>102</sup>

Compraz-se Deus neste acerto da natureza com a sua mesma morte e ressurreição, neste caso, por metamorfose e dormição...<sup>103</sup> E o esforço

<sup>101</sup> Mais do que *virtudes* serão *prerrogativas*, ou “privilégios”, dada tão grande proximidade entre as perfeições adquiridas ou as graças respectivas recebidas como *dons*. É de salientar que o símbolo da *coroa*, quer na sua rotundidade, assinalando a infinda circulação da vida orante, como “roda” também de orações (sem fim no tempo), quer como “grinalda” de glória através de tais flores de oração que estão até na base do “rosário”, etc., sublinha o carácter da cadeia de louvores assim indicados ou da interdependência das virtudes assim conexas. Segundo P. JEAN DE DIEU, O.F.M. Cap., “La Vierge et l’ordre des frères mineurs – Conventuels, franciscans, capucins”, in: *Maria*, ed. cit., t. II, p. 808 e seg., a tradição da *Coroa* deve ter tido origem legendaria na tradição mendicante ou cisterciense como “grinaldas” não de flores, mas de orações em série: poderiam ser os sete Pai-Nossos e as *setenta e duas Ave-Marias* (em honra dos supostos 72 anos da Sua vida terrena), ainda as *sete alegrias* da Virgem, etc. Cf. G. G. *Der Hymnos Akathistos im Abendland*, Freiburg, 1958-1960, 2 ts., apud René LAURENTIN, art. «Marie (Vierge)», in: *Diction. de Spiritualité*, t. X, cols. 452 e seg., onde se salienta como os hinos e piedade marial das Ave, e principalmente das Alegrias (as 5, 7, 14 ou 15 *Gaude*), estão na base das litanias em especial a Lauretana. Donde, depois, a “coroa franciscana” de sete dezenas, com adaptações, neste seráfico louvor a N. Sr.<sup>a</sup>. Cf. ainda L. BRACALONI, O.F.M., “Origine, evolutione ed affermazione della Corona francescana mariana”, in: *Studi Franc.*, 29 (1932), pp. 257-295 (apud JEAN DE DIEU, art. cit. *supra*). Sobre a tradição de *rosários*, como “terços” e “dezenas” de oração, muito ligados ao louvor mariano, substitutivo do salmodiar tradicional e num costume de *enumeração* de orações rítmicas e repetitivas que também se encontra entre hindus, budistas e muçulmanos, vide *Ibid.*, p. 808: “L’usage de compter les prières qu’on recite sur les menus objets, enfilés ou non, pierres, osselets ou grains, est universel. On le trouve en Orient comme en Occident; chez les Hindous, les Musulmans, comme chez les Chrétiens. Saint François et sainte Claire comptaient ainsi leurs prières et, puisqu’il s’agissait surtout du Notre Père, on appela «patenôtres» ces enfilades. Le cercueil de saint François d’Assise en contenait une.” Cf. Andreas HEINZ, *Lob der Mysterien Christi*, - *Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte des Leben-Jesu-Rosenkranzes*, in: *Liturgie und Dichtung* (H. Becker und R. Kaczynski), St. Ottilien, EOS V., 1983, t. I, pp. 609-639; e vide Louis GOUGAUD, O.S.B., art. «Chapelet», in: *Diction. de Spiritualité*, t. II, cols. 478-480.

<sup>102</sup> A *temporalidade da repetição* é extraordinariamente significativa da vida no seu ritmo iterativo, em cada momento, e não de uma vez por todas, como na economia mental e conceptual. Donde este *compasso* das Horas, não já na simples liturgia das Horas, mas no *mariano louvor* de acordo com a aparente continuação, o tempo como ocasião de “eternidade” assim “*virginalmente gerada*”... Cf. Sören KIERKEGAARD, *La répétition*, trad. do dinam. in: *Œuvres complètes*, Paris, éd. de l’Orante, 1972, pp. 3 e segs. e vide *supra* n. 61.

<sup>103</sup> Ambiguidade “amorosa” de Quem se compraz ou a Quem se dá prazer, mais propriamente glória... Os *prazeres* ou “virtudes” de N. Sr.<sup>a</sup>, são-no sempre em Deus, como aliás todo o verdadeiro gozo místico, distinto de mero *contentamento* (ou gosto) “subjectivo” (como se lembraria da distinção feita por St.<sup>a</sup> Teresa de Jesus, *Moradas (del Castillo interior)*, III, 2, 10; ed. EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS e Otger STEGGINK, O. Carm., *St.<sup>a</sup> T. de J., Obras Completas*, Madrid, B.A.C., 1986, p. 493). Mas os prazeres representam as alegrias ou os privilégios e dons especiais de Maria que devem ser louvados na e pela transformação espiritual por imitação de Cristo, mas também por este seguimento de Maria, a perfeita imitadora do dom de Deus. Donde o paralelo místico entre o mistério

por imitar a virtude é ajudado pelo prazer de acolher essa inspiração, esse mesmo dinamismo mediano de tais virtudes. Por outras palavras: convém o discurso da virtude à virtude do próprio discurso na verdade de tal realização, assim presumida por meio de tal ‘sono’ intermédio.<sup>104</sup>

Podem comparar-se essas virtudes *marianas*, quer com a estrutura básica do desenvolvimento natural do carácter humano e até a partir de deveres fundamentais inscritos na natureza, como se exemplificaria em ordem de *mandamentos*, quer com as energias livres e a variedade de dons do Espírito, no que, neste caso, não tem em conta o que desde Santo Agostinho ou de S. Tomás foi o directo relacionamento das virtudes principais com os sete dons do Espírito Santo, mas, outrossim, com os frutos de tal acção superveniente.<sup>105</sup> Entre as virtualidades telúricas e esta ‘chuva’ de ajudas celestes fica o terreno básico do trabalho de acolhimento do dom sob a forma híbrida da virtude ainda a desenvolver; em Maria, como criatura perfeita, dá-se o paradoxo da perfeita virtude, ou seja, do que já não será *stricto sensu* virtude mas glória ou excelência realizada.<sup>106</sup>

-----

Em esquema do enumerado tradicional, e tendo em conta os níveis de consciência desde a mor proximidade do sensível até às dimensões propriamente éticas e espirituais da vontade, poder-se-á observar a correlação dúplici e *intermédia* entre as virtudes naturais e teológicas e os “resultados” espirituais (também correlacionáveis com as perfeições eternas ou as beatitudes).

da Morte e Ressurreição e o da *Dormição e Assunção*. Cf. Simon C. MIMOUNI e Sever J. VOICU, (eds.), *La tradition grecque de la Dormition et de l'Assomption de Marie*, Paris, Cerf, 2003.

<sup>104</sup> Mesmo aqui a consciência crítica de que todo este percurso está aqui antecipado em mapa *de lingua-gem e como tal*; que o simbolismo em suas diversas correspondências permite esta leitura, que mais não será do que ainda *uma poética* do mistério vivo da Vida... Cf. James F. KEENAN, *Les vertus, Un art de vivre*, Paris, De l'Atelier, 2002. Descobre-se neste mesmo *dizer* uma nota importante da abordagem *orante* que é a do *prazer* no louvor e a reversibilidade deste mesmo louvor em tal *comprazimento*, seja pela harmonia dos vários termos do “sistema” teológico, seja pelo efeito ritual desta liturgia em *palavras*. Cf. *supra* n. 78 e *vide* Jean-Yves HAMELINE, *Une poétique du rituel*, Paris, Cerf, 1997, pp. 142 e segs.

<sup>105</sup> Cf. S. TOMÁS DE AQUINO, *Sum. Theol.*, I-2, q. 68, a. 1; a. 5... e a síntese doutrinal do a. 8, *resp.*; retomando também a lição de S. GREGÓRIO MAGNO, *Moralia*, I, 27... na classificação diversificada, porém correspondente, das sete **virtudes e dos dons** do Espírito. Para vários deste relacionamento, a propósito de St<sup>o</sup>. Agostinho, *vide* referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “A doutrina diferencial dos *graus de perfeição* segundo Santo Agostinho – Ascensão dialéctica e mediação crística”, in: *Didaskalia*, XXVI - 1 (1996), pp. 117-193.

<sup>106</sup> Donde o uso linguístico sintomático dos *superlativos absolutos* a propósito de Maria: *puríssima. prudentíssima...piíssima, misericordiosíssima...* Cf. *supra* ns. 75, 76... e *vide* n. 152.

Níveis de consciência	Virtudes naturais e teológicas	Virtudes de Maria (o nº romano é o da ordem segundo a Regra das Virtudes)	Frutos do Espírito e relação com as Bem-aventuranças
Vontade - dom de si (um estar activamente passivo: <i>sofrimento voluntário</i> )	Caridade (para a vontade)	<b>1. Martírio, (X)</b> <i>Compaixão</i> ou <i>Misericórdia</i> (de Dor – N. Sr.ª das Dores; e de Amor – N. Sr.ª da Graça(s) )	Caridade ou Misericórdia divina 8. B.-A. os que padecem perseguição por amor da justiça...
Espiritual- união		<b>2. Caridade ou Gratidão (IX)</b> (ante-gosto de eternidade)	Gozo ou Alegria 5. B.-A. os que usam de misericórdia...
Sentimento- memória		<b>3. Devoção (V) ou Piedade</b> (respeito sagrado)	Paz 7. B.-A. os pacíficos...
(um estar passivamente activo)	Esperança (para a memória)	- <b>Paciência (VIII)</b> (o <i>fiat</i> de Maria)	Paciência 3. B.-A. os que choram...
Inteligência (Intelecto prático ou <i>phrónesis</i> )	Prudência (ou discernimento)	<b>4. Prudência (II)</b>	Benignidade
Razão objectiva	Justiça	<b>5. Obediência (VI)</b>	Bondade 4. B.-A. os que têm fome e sede de justiça...
Consciência de si		- Sinceridade, verdade	Longanimidade
Juízo		<b>6. Doçura, mansidão</b>	Mansidão 2. B.-A. os mansos...
Entendimento (também a “fé racional” ou a <i>confiança lúcida</i> )	Fé (para o entendimento)	<b>7. Fidelidade (IV)</b> ( <i>firmeza</i> e ‘ <i>fiducia</i> ’ ou <i>confiança</i> )	Fé, Fidelidade
Desejo		<b>8. Pobreza (VII)</b> (despojamento)	Modéstia 1. B.-A. os pobres...
Afecto- emoção	Temperança	<b>9. Pureza (I)</b> ( <i>puritas cordis</i> ou <i>simplicidade</i> )	Castidade 6. B.-A. os puros de coração...
Sensibilidade	Coragem	<b>10. Humildade (III)</b>	Continência

#### LEGENDA DO ESQUEMA:

Vale a pena breve *legenda* de comentário desta listagem, até por não termos seguido a ordem justificada na «Regra das virtudes» pelo

Bt.º Gabriel Maria, ao incluir a *prudência* na primeira “tríade” *purgativa*, enquanto aqui se antecipa a *pobreza* e se retoma o esquema beneditino de colocar como fundamento a *humilitas*.

Repare-se que, embora se possa dar em leitura hodierna um sentido lato (menos casuístico) a cada uma destas virtudes, por exemplo, da *pureza* como apenas “integralidade” de vida, ausência de vaidade ou de outros excessos, isso acaba por diluir a *especificidade* da “força” de *castidade* contra a *concupiscência* e não numa *pureza* metafórica (em relação à gula, à avareza, etc.). Alargamento semântico esse que, aliás, não está em causa quando se trata da *puritas cordis*, já que é justamente nesse centro que se situa a sinergia concreta para a *virtude da castidade*. O mesmo reparo se poderia pôr a propósito da *prudência*, que não se reduz a um juízo moral, mas supõe o centro intuitivo de uma *inteligência superior*, etc.

Também para lá da *fidelidade* (mais como *firmeza da fé*, ou *confiança*) se fez seguir a *devotio* (ou *pietas* de oração e *religio*), que ao arrepio de uma perspectiva mais redutora e até “jurídica”, como em S. Tomás de Aquino (a *religio* como parte da virtude da *iustitia*), nos leva a considerar já como expoente da tríade superior ou, no limite, na transição dos *actos* dessa *recta ratio*, para a largueza da *vita contemplativa*. E, isto, porque se trata sobretudo da oração silenciosa de Maria, tal como se aponta nos *Statuts de sainte Jeanne*, nº 92 e segs., etc. O louvor, a oração, a escuta da Palavra, a vida de silêncio e a perseverança na vida litúrgica estão nesse “trânsito” do *activo* para o *passivo* do caminho espiritual.

Mas, dever-se-á questionar, como se sabe o que é cada virtude, não de uma mera nomenclatura mais ou menos consensual, mas de um “sabor” de experiência, sendo certo que “conselhos evangélicos”, como sejam a pobreza, a castidade e a obediência, se ligam e só se deixam esclarecer à luz das *virtutes sobrenaturais* que directa, ou indirectamente, lhe correspondem. É assim que a *obediência* tem um sentido bem revelador desta *vontade de bem*, como dinamismo central da “árvore” das virtudes.

Esta advertência da “qualidade” ética em causa faz atender a diferenças *análogas* que justificam, ora a *pobreza* como condição de “purificação”, ora como estado de virtude bem superior que, mais do que o despojamento, até traduziria o *abandono* espiritual (na linha do que tem a *Dama Pobreza* na sensibilidade de Francisco de Assis). Por isso, os vários *graus* da humildade, da obediência, da pobreza..., como será

diagnosticado e praticado nos *exercícios* da tradição inaciana, constituem uma maneira de entender a mobilidade posicional destas virtudes no esquema apresentado.

A leitura que é feita da *paciência* já nessa superior vida “marieforme” como de procura de Deus e numa catequese larga, frustra o exacto sentido e a específica *operação* de “suportar” as impressões negativas, de desenvolver esta capacidade de *sintonizar* com o que não se aprecia, mas assim firmemente se *espera*.

Segundo a catequese gradual do Bt.º Gabriel Maria à tríade purgativa seguir-se-ia não tanto uma segunda ‘tríade’, mas o que incluiria cinco virtudes (as já referenciadas de firmeza, de devoção, de obediência, de pobreza e de paciência), deixando, pois, assimétrica a culminância da *caridade* e do *martírio*. Independentemente desta estruturação, de outro modo justificada, como se faz ao longo do nosso texto, resta sublinhar a graduação de *níveis de consciência* que convergem para a superior “geometria” destas virtudes *sinérgicas* dos “frutos” do Espírito, nomeadamente referindo a *caridade à paz*... É para tal “geometria transcendente” que se aponta na *compaixão*, dom de si, ou misericórdia – ( como simboliza S. Bernardo, no *IV Serm. sobre a Assunção*, quando fala do *comprimento* da Misericórdia, como Maria auxiliadora, da sua *largura*, que enche a terra inteira, da *altura* capaz de restaurar as ruínas da cidade celeste, e da *profundidade*, que faz esvaziar os infernos)... – até à virtude do *martírio* da Virgem, manifestando em complementaridade com o extremo da *humildade* – qual “grandeza do ínfimo” –, o infinitamente diferencial desta *mercê* última do Dom de Deus.

-----

No sentido estrito só em Cristo ou na *mediação* do Verbo encarnado se encontra a fonte ou causa essencial de virtude, sendo toda a demais possibilidade derivada por Criação a que assim acresce a *virtualidade teologal* de qual nova criação. Porém, em sentido relativo e pedagógico, a possibilidade de um grau de perfeição da humanidade pode em sentido até passivo constituir a condição para ulterior desenvolvimento dessa virtude crística.<sup>107</sup> Ao contrário da *hipertrofia heróica* da moral antiga que faz

<sup>107</sup> A “virtude” do Altíssimo dá-se *ex abrupto*, ou seja, nesse “nacer do Alto” sem tempo ou hiato, sendo afinal toda a *Mediação interior* a essa mesma sua descontinuidade, porque assim sinal de *transcendência*. De um ponto de vista *espiritual* ou “já lá se está”, ou “nunca lá se chega”... Porém,

da virtude a *excelência apoteótica*, o dinamismo cristão, especialmente monástico e mariano, faz da virtude – ao arpejo do estoicismo – uma ocasião de aceitação de um outro dinamismo em si.<sup>108</sup> Ou seja, estabelece toda a ‘árvore’ das virtudes não sobre a raiz de uma afirmação própria (da personalidade, do sujeito...), mas da *denegação* desse «eu», sendo a *humilitas* a raiz de toda essa ramificação de ulteriores possibilidades.<sup>109</sup>

Paradoxalmente, entre a afirmação *virtuosa* da natureza e a recepção *passiva* dos dons ou perfeições do espírito, o plano das virtudes é o de uma ‘denegação’ mútua, como horizonte suspensivo em que a pura e simples realidade criatural se mostra na sua *excelência originária*, dir-se-ia por isso virginal e imaculada em Maria. As virtudes marianas são assim em relação à ordem natural “anti-virtudes” e a respeito dos dons espirituais, como se dons potenciais, actos de perfeição assim antecipados. É isto que poderia até em sentido estrito levar a evitar falar de *virtudes* marianas, preferindo-lhe a linguagem de *glórias* ou, melhor ainda, a dos *prazeres* como já justificado.<sup>110</sup>

É ainda neste sentido que se podem levantar algumas objecções à *imitação* de tais instâncias já que *de si mesmas elas são imitações* do Modelo divino, do Cristo Exemplar, e a imitação da imitação não só perde valor, como poderia até constituir um obstáculo ao seu *directo* fim.<sup>111</sup> Em

o modo *medianeiro* ou, de algum modo, extrínseco dá azo às aporias da *continuidade*, tornando a perfeição *infindamente gradativa* mas também assim numa *imanência* temporal que, sem aquele toque de eternidade, se poderia manter como *reflexo infecundo*: Mais “anjo de luz” (2Cor 11,14) do que iniciação e *orientação* da ‘Mulher vestida de Sol’ (Ap 12, 1)... É, pois, na *reconversão* deste processo imanente que se vislumbra a pedagogia de um acolhimento do *diferente e transcendente*.

<sup>108</sup> Como sabido grande parte da *moral cristã* é, de facto, estoíca, embora depois adaptada à nova vivência teologal. Cf., entre outros: Michel SPANNEUT, *Le stoïcisme des Pères de l'Église – De Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*, Paris, Seuil, 1957 ; e Id., *Les Pères de l'Église*, Paris, Desclée, 1999...

<sup>109</sup> É doutrina comum da *ascético-mística*, que aqui não se desenvolverá. Basta remeter para A. TAN-QUEREY, *Compêndio de Teologia Ascética e Mística*, Porto, Livr. Apostolado da Imprensa, 1961, §§ 787 e segs., pp. 378 e segs.

<sup>110</sup> Porém, não deixa de ter um certo ‘sabor’ medieval o tema destes *prazeres* da Virgem e da insistência, pouco actual, sobre os privilégios e prerrogativas de N. Sr.<sup>a</sup>. Diz René LAURENTIN, art. “Marie (Vierge)”, in: *Diction. de Spiritualité*, t. X, col. 476: “Il y a des changements d'accent, dans la ligne du concile : on insiste moins sur les privilèges de Marie, davantage sur ses fonctions ; moins sur sa royauté, davantage sur sa condition de servante (...)”.

<sup>111</sup> Como se ao negar-se a negação se estivesse, afinal, a afirmar-se algo, ou como se o espessamento do *imitável* reconduzisse do seu “ser” icónico, re-velador, ao seu inverso *idolátrico* ou de obstáculo da visão em cego “olhar” (compare-se com a conhecida crítica de Platão aos “artistas”; e vide Jean-Luc MARION, “L'idole et l'icône”, in: *Théologiques – Dieu sans l'être*, Paris, Fayard/ Communio, 1982, pp. 15-37 e *Ibid.*, “La double idolâtrie”, pp. 39 e segs.)... Donde assim a compreensão de certa crítica a uma *perspectivação idólatra* de Maria, esquecida a vibração pura e simples da sua mesma

Nossa Senhora está a inspiração, a orientação, sendo ela a Mestra ou a Guia, mas que justamente *se anula* perante o caminho ou a via imitativa, participativa de Cristo, que é o lado positivo, realizativo espiritual. Imitar as virtudes da Virgem equivale, então, a uma *propedêutica* da escuta, do suspensivo e até do anulamento próprio como modo essencialmente ascético, tal foi bem compreendido na renúncia monástica.<sup>112</sup>

Mais do que referir a “imitação” de virtudes marianas, do que se trata é de *participar na suspensão do imitável*, dando conta do carácter viático desta mesma *mimesis* mariana, ou seja, do carácter reflexo das suas perfeições, justamente por *virtude de Cristo* e do mistério de Deus em si.<sup>113</sup> É mais uma “transfiguração”, susceptível de ser revista à luz da *Transfiguração* de Jesus, na acepção agora de um *ser transfigurada*, uma transparência à graça – a “cheia de graça” – que haja de ser seguida. A virtude não está na imitação do impossível (do dom transcendente e sobrenatural), mas no não-imitável de tal possibilidade, isto é, no *desenvolvimento de atitudes ou hábitos de passividade*, de docilidade e de aceitação a que a operação do Espírito se faça sem resistência natural.<sup>114</sup>

Exemplificando: não se trata da virtude da castidade por desenvolvimento extremo da temperança atingindo o nível da perfeita abstinência e virgindade, mas da pureza mariana que anula todo o ‘combate’ contra o vício, abrindo espaço para a realização da perfeição do *dom de pureza de coração*. Ou não se trata da prudência como desenvolvimento do

---

*manifestação da imagem* do Verbo. Mariolatria que como imitação de imitação se sobreponha à Luz que A ilumina... Lembre-se o *exergo* inicial de toda esta nossa reflexão em que B. Pascal chama a atenção para as condições de *exigência espiritual* no culto mariano. Não bastará o *Sub tuum praesidium*... não vá uma atitude *orante* reduzir-se ao “dicionário” psicológico mítico de uma “segurança” anti-espiritual.

<sup>112</sup> A *tranquilidade da alma* e sobretudo a *ataraxia* (ou *indiferença*), no sentido de um estado de “abandono”, representam, mais do que *virtudes*, “estados” ou até “**estações**” de *alma* assim adquiridas e *estáveis*. Será ainda este o *eco* das “virtudes teológicas”, que trazem consigo *paz e alegria*... *Vide* ainda A. TANQUÉREY, *Compêndio de Ascética e de Mística*, ed. cit., pp. 475 e segs.

<sup>113</sup> Cf. *supra* n. 102. Numa linguagem técnica e escolástica dir-se-ia estar presente em Maria *ex opere operantis* (por via do mérito das obras), mas também *ex opere operato* (mesmo sem aquelas obras) a perfeita realização da *virtude de Cristo* n’Ela. Cf. *Lumen Gentium*, c. VIII, § 67: “... expliquem como convém as funções e os privilégios da Santíssima Virgem, os quais dizem todos respeito a Cristo, origem de toda a verdade, santidade e piedade.”

<sup>114</sup> A “cheia de Graça” (*kekharitoméne*), como tanto se salienta pós-conciliarmente pondo mais em relevo a *exemplaridade* de Maria, do que o seu “poder”, ou sublinhando mais o dever ser *imitada* do que apenas “identificada”, como seria mais o timbre ainda do séc. XIX do “*viver da vida de Maria*” no lema de Jean-Claude Colin, fundador da Sociedade de Maria (os Maristas). Cf. René LAURENTIN, art. “Marie (Vierge)”, in: *Diction. de Spiritualité*, t. X, cols. 476e segs. e col. 470 e seg.



discernimento, mas como ‘suspensão’ de todo o juízo, qual *vazio mental*, do ‘silêncio’ de Maria que dá lugar ao *dom de bom conselho* ou ao fruto da benignidade.<sup>115</sup> Análogo processo se podendo referir a propósito de outras virtudes, assim entendíveis como âmbitos de suspensão, de denegação própria e sobretudo de libertação das cadeias da finitude e do pecado. Em sentido próprio serão virtudes impecáveis, não só porque não imitáveis na sua expressão positiva, como apenas compreensíveis pela ascese e contemplação do que é comprazimento perfeito na criatura excelsa: “bendita tu entre as mulheres”...<sup>116</sup>

Talvez se pudessem melhor assimilar tais virtudes como *suspensivos dinamismos*, numa “lógica” de purificações e de despojamento, pelo que ficava dito em termos de “conselhos de perfeição”, relacionando o seu carácter mariano justamente com o carácter *paráclito*, isto é, de ajuda lateral, como *advocata nostra*, tal se reza na *Salve Regina*.<sup>117</sup> Sem

<sup>115</sup> Lembre-se a monástica caracterização da *puritas cordis*, ou ainda da “**vigilância de coração**” (*térésis tês kardias*), trata-se da *népsis* ou também da *diácrisis* (vide infra) como clareza de **discernimento**... Cf. García M. COLOMBÁS, O.S.B., *El Monacato primitivo*, Madrid, B.A.C., 1998<sup>2</sup>, pp. 622 e segs.: «Vigilância»...; outras referências em nossa investigação: Carlos H. do C. SILVA, “A ascese na espiritualidade de S. Bento de Núrcia – Do valor rítmico da vida monástica segundo a *Regula*”, in: *Didaskalia*, X, (1980), pp.363-372; e tenha-se também presente o sentido do dom do *conselho* na “arte” de *direcção espiritual*, sobretudo tendo em conta a necessidade de *discernir os ‘espíritos’* (ou *diákrisis*...). Vide outras referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “Da diferença pensada ao discernimento vivido”, in: *Rev. Port. Filos.*, 50 (1994), pp. 411-441. Porém, na *espiritualidade mariana* estas virtudes tornam-se *puras capacidades* de adquirir o *dom* respectivo.

<sup>116</sup> Cf. *Lc* 1, 42: ‘*eulogeméne s’y en gynaixîn kai eulogeménos ho karpòs tês koilias sou.*’ A questão está em saber se é o estado de tais virtudes que possibilita *reconhecer* o excelso de Maria, em tal *visitação*, ou se são as *virtudes Marianas* a operarem tal *sobressalto* de consciência... A compreensão pela *passiva operação* implica reconhecer que toda a virtude vem do Verbo divino, como força de perfeição, mas é naquelas condições *sinérgicas*, justamente da “visitação” em que haja *assimetria* de estado, que, então, se revelam como *possibilidades* de tal aperfeiçoamento. Será no clima *relacional* que se actualizam as *virtualidades* “perfeitas” na Virgem e “perfeíveis” em quem assim A imite. Mas como os processos *passivos* são normalmente “inconscientes” ou ocultos, permanece o mistério acerca dessa *geração marieforme* do Dom de Deus...

<sup>117</sup> Esta sensibilidade são carácter *intermediário* e assim de *mediatrix* referido a Maria, acentuada a partir do Concílio de Trento nas formas devocionais e de oração a partir de então, suscita reflexão teológica a propósito das consequências espirituais dessa afirmação de *também mediadora*, ou *co-redentora*. Sem aqui desenvolver o tema, cf. *Lumen Gentium*, §§ 62... onde se afirma *Advogada*, *Auxiliadora*, *Socorro* e *medianeira* (em sentido limitado) ... vide, entre outros: J. B. CAROL, “Corredención de Nuestra Señora”, in: Id., *Mariología*, ed. cit., pp. 760-804; e discussão recente em Hendro MUNSTERMAN, *Maria Corédemptrice? – Débat sur un titre marial controversé*, Paris, Cerf, 2006, pp. 51 e segs.; vide *supra* ns. 7, 53, 72... Sublinhe-se que a interpretação de *medianeira* como *co-redentora* tem também raízes na piedade medieval, sendo que a palavra *co-rentora* já é atestada pela primeira vez num franciscano do séc. XIV: cf. J.-B. CAROL, O.F.M., “*De Corredemptione B. M. V.*”, in: *Franciscan Institute Publications*, Theol- Ser. I, Civitas Vaticana, (1950), pp. 172, *apud* JEAN DE DIEU, O.F.M. Cap., “La Vierge et l’Ordre des Frères Mineurs...”, in: *Maria*, t. II, p. 804.

se pretender assimilar o carácter do dinamismo aqui em causa com o do Espírito “que sopra onde ou quando quer”<sup>118</sup>, e não ousando o frequente paralelo da piedade mariana de entender a virtude de Maria como uma “encarnação” do próprio Espírito<sup>119</sup>, não deixa de se sublinhar o caminho de *conselho*, de orientação ou de guia, que faz da instância mariana um *canal privilegiado* da realização espiritual.<sup>120</sup> A *pedagogia dos votos*, adentro nestes conselhos básicos de perfeição: pobreza voluntária, perpétua castidade e perfeita obediência – está presente na vertente feminina da sua “potência obediencial”.

Por mais que se possa contemplar Maria nesse fundo do Espírito, como transparência das perfeições ou dons d’Ele, não há que confundir a *medianeira* sobretudo do mistério de Cristo, com a Sabedoria divina em si mesma. E é esta derivação, seja nesta ou noutra linguagem, animada por este vocabulário de personagens sacras e tais conceitos teológicos, ou por outros, que permite identificar o *locus mariano* como o do *conselho*, de tal magistério, inclusive desta mesma linguagem.<sup>121</sup> O despojamento, o silêncio, este acolhimento no coração... numa via toda *de interioridade* parece, então, contrastar com o que paradoxalmente é a imensa mariologia e também os multiplicados louvores, bem assim os exercícios de piedade marianos.<sup>122</sup>

<sup>118</sup> Cf. Jo 3, 8: ‘*tó pneúma hópou thélei pneí...*’ **Gratuidade** e plena liberdade do Espírito, sem sequer relação aqui referida a qualquer *conceição* por “imaculada” que seja, pois do domínio do *puro dom...* (cf. Jo 4, 10...).

<sup>119</sup> A expressão, naturalmente da devoção extremada de S. MAXIMILIANO KOLBE, *Entretiens spirituels inédits – L’Immaculé révèle l’Esprit-Saint*, Paris, Lethielleux, 2003, pp. 47 e segs.: «L’Immaculée et les trois Personnes divines, L’Immaculé et le Saint-Esprit», aponta a aproximação tão desejada entre o **Espírito Santo** (o divino Imaculado “Conceber”) e **Maria** (a reveladora Imaculada Conceição)... Também numa também frequente assimilação de “atributos” comuns, cf. René LAURENTIN, art. “Marie”, in: *Diction. de Spiritualité*, t. X, cols. 409-482, sobretudo cols. 478 e segs.

<sup>120</sup> Cf. *supra* n. 79.

<sup>121</sup> O *Lógos* de Deus, neste **seio da linguagem** que é já a “tradução” mariana do Mistério de Cristo...

<sup>122</sup> Aliás, na intuição *linguística*, melhor dizendo, do **louvor infindo**, até da monástica *oração sem fim*, como se depreende do dito cisterciense: *de Maria nunquam satis* (S. Bernardo). Para a contemporaneidade parece mais *simples* a posição de TERESA DE LISIEUX, *Histoire d’une Âme – Ms C 25<sup>re</sup>*: “...j’aime tant la Sainte Vierge qu’il devrait m’être facile de faire en son honneur des prières qui lui sont agréables. Maintenant je me desole moins, je pense que la Reine des Cieux étant ma Mère, elle doit voir ma bonne volonté et qu’elle s’en contente.” (in: Sainte THÉRÈSE DE L’ENFANT-JÉSUS ET DE LA SAINTE-FACE, *Manuscrits autobiographiques*, ed. critique, Nouv. Éd. du Centenaire, «*Euvres complètes*», Paris, Cerf/ Desclée, 1992, p. 390) também: Id., *Poésies*, PN 54 : «Pourquoi je t’aime, ô Marie !», in : ed. cit., Nouv. Éd. du Cent., pp. 242 e segs. ; e *Carnet Jaune* 21.8.13 : «...plus Mère que reine, et il ne faut pas dire à cause de ses prérogatives qu’elle éclipse la gloire de tous les saints, comme le soleil à son lever fait disparaître les étoiles. Mon Dieu ! que cela est

### 3. Os dinamismos do *acolhimento* espiritual e sua ciência na *direção espiritual*

*‘ho dè apokritheis eîpen tòi légonti autôî: tis estin he méter mou kai tines eisín hoi adelphoí mou? Kai ekteínastén kheíra autoû epì toús mathetàs autoû eîpen: idoù he meter mou kai hoi adelphoí mou. Hostis gàr àn poiései tò thélema toû patrós mou toû en ouranoîs autos mou adelphòs kai adelphè kai meter estín.’*

(Mt 12, 48-50: “Respondeu [Jesus] ao que Lhe falara: «Quem é Minha mãe e quem são os Meus irmãos?» E, indicando com a mão os discípulos, acrescentou: «Aí estão Minha mãe e Meus irmãos, pois todo aquele que fizer a vontade de Meu Pai que está nos céus, esse é Meu irmão, Minha irmã e Minha mãe.”)

A questão pôr-se-ia transcendendo a Igreja visível e muito também no que em termos de religiões comparadas permite apreciar o carácter básico e comum de uma antropologia que se reafirma em possibilidades de desenvolvimento, seja por virtudes naturais, seja mesmo por um sobreestado de consciência.

De um modo geral definem-se certos princípios básicos do agir, seja como *mandamentos* revelados, seja como ‘leis’ encontradas, e cuja natureza jurídico-religiosa estabelece como que uma *primordial teleologia*, delimitando até as condições de uma escatologia.<sup>123</sup> Porém, se este sentido “jurídico” está ainda presente na virtude segundo a tradição judaica e não insiste no carácter habitual, da *héxis* ou estado adquirido da *virtude*, também o sentido hindu da virtude em certo parentesco com a cultura greco-latina, sublinha princípios básicos do ser humano, num quadro equivalente ao das virtudes cardeais, complementadas ou não por combinatória derivada

---

*étrange! Une Mère qui fait disparaître la gloire de ses enfants! (...)*» (in : *Derniers Entretiens*, in : ed. cit., pp. 389-391, cit. p. 390) - assim se referindo a N. Sr.<sup>a</sup> mais como Mãe do que Rainha... Para a expressão popular abundantíssima de *avocações* e *invocações* de Maria, vide, por exemplo: P. Jacinto dos REIS, *Invocações de Nossa Senhora em Portugal de Aquém e Além-Mar e seu Padroado*, [Fátima], Cinquenten. Aparições de Fátima, 1967; P. José do Vale CARVALHEIRA, *Nossa Senhora na História e devoção do Povo Português*, s.l., Ed. Salesianas, 1988. Vide ainda Marie Dulve LEÃO, R.S.D., “Notre Dame dans la littérature portugaise”, in : *Maria*, t. II, pp. 239-272.

<sup>123</sup> É a dimensão dos *princípios* de “deveres ontológicos”, como *estruturas estruturantes* tal se encontram nas “Tábuas da Lei”, o Decálogo dos *Mandamentos*, que tem paralelos no *Dharma* védico, nas Leis de Manu, ainda no Código de Hamurabi, etc. Cf. Marc-Alain OUAKNIN, *Les Dix Commandements*, Paris, Seuil, 1999; também Patrick OLIVELLE, (ed.), *Dharmasūtras – The Law Codes of Āpastamba, Gautama, Baudhāyana, and Vasīṣṭha*, Oxford, Univ. Pr., 1999; *The Laws of Manu*, trad., Harmondsworth, Penguin, 1991. Compare-se ainda com as básicas prescrições do Islão, os cinco “pilares” da fé: cf. Cheikh Si Hamza BOUBAKEUR, *Traité moderne de théologie islamique*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1404/ 1985, pp. 239 e segs.: «L’intangibilité des prescriptions de l’Islām».

e sobretudo das ditas virtudes “mentais” ou intelectivas.<sup>124</sup> E, mesmo na óbvia ausência da referência às virtudes teológicas, não deixam de estar presentes antecipações desse dinamismo espiritual.

Na catequese budista, sobretudo do Pequeno Veículo ou do *Tripitaka* (“Tríplice Cesta”) os princípios fundamentais de conduta, serão mediados pelas oito regras da «4ª Nobre Verdade», ou *óctuplo caminho* de “virtude” unindo e integrando as restrições da ascética budista.<sup>125</sup> E, se depois se poderiam comparar as (6) Perfeições Supremas (*paramittas*) com o paralelo das excelências da vida dianoética da iniciação dos mistérios gregos ou da contemplação intelectual, como também em analogia às beatitudes ou perfeições cristãs, fica de permeio o conjunto de atitudes, dir-se-ia de virtudes “medianeiras” que, depois, hão-de caracterizar o caminho mais amplo que o do *arhat* ou “santo”, isto é, que implicam o *mahâyâna* do *bodhisattva* ou via da Compaixão universal.<sup>126</sup> Serão, pois, nem

<sup>124</sup> De notar a hierarquia básica dos (4)  **fins do homem** (*artha*): desde a “alimentação” (*anna*) ou *sobrevivência*, até à *libertação* (*moksa*) de tipo religioso, passando pelo trabalho (*karman*) e pela justiça (*dharma*), onde se situam as qualidades morais para a realização superior do homem, ainda o seu *yoga* (seja *karma-yoga*, seja *jñana-yoga*)... Cf., entre outros: Madeleine BIARDEAU, *L'Hindouisme – Anthropologie d'une civilisation*, Paris, Flammarion, 1995, pp. 69 e segs.

<sup>125</sup> Cf. *Dhammacakkappavattana Sutta*, ou “Sutra que põe em movimento a Roda do *Dharma*”, in: *Vinaya I*, 10 e segs. enumeram-se as **oito disposições**, eixos dessa roda que liberta da ilusão e da dor, permitindo pôr em prática, a libertação *nirvânica*: 1. *sammâ-ditthi*, ou “recta compreensão”; 2. *sammâ-sankappa*, ou “recta apreensão (pensamento)”; 3. *sammâ-vâcâ*, ou “recta palavra”; 4. *sammâ-kammanta*, ou “recta acção”; 5. *sammâ-âjîva*, ou “recta conduta (vida)”; 6. *sammâ-vâyâma*, ou “recto esforço”; 7. *sammâ-satî*, ou “recta meditação”; e 8. *sammâ-samâdhi*, ou “recta união (concentração)”. Afinal, preceitos ascéticos de – em pensamentos, palavras, acções e obras, bem assim em *unidos estados* interiores – se estabelecer a predisposição para a *libertação*. Claro que complementam os (5) princípios restritivos da moral (*sîla*) ou “costumes” a observar, desde a restrição de matar algo de vivo, de roubar, de conduta sensual, de mentira e de embriaguez. Por outro lado, juntam-se outras listas de “virtudes” que preparam as **supremas perfeições**, como estados já de ampla libertação. Cf. H. SADDHATISSA, *Buddhist Ethics, Essence of Buddhism*, London, G. Allen & Unwin, 1970; e *vide* ainda o elenco de (14) “virtudes” estudadas em S. TACHIBANA, *The Ethics of Buddhism*, London/ N.Y., Curzon Pr./ Barnes & Noble B., reed. 1975, pp. 101 e segs.: “Self-restraint, Abstinence (Temperance), Contentment, Patience, Celibacy (Chastity), Purity (Purification), Humility, Benevolence, Liberality, Reverence, Gratitude, Toleration, Veracity, Righteousness”.

<sup>126</sup> Se se considerarem, mais do que os cinco preceitos básicos, as **seis virtudes** (*dâna*, ainda *sîla* como “moralidade”, além de *ksânti* (paz e paciência), de *vîrya* (energia ou coragem) e, enfim, *dhyâna*, como “recolhimento” e *prajña*, como “sabedoria” ou *paragnose*, reconhece-se aqui um parentesco entre as “virtudes básicas” (dos dois primeiros pares passivas e activas) e das “virtudes intelectivas” de ordem *sapiencial*. Cf. Guy BUGAULT, *La notion de «prajña» ou de sapience selon les perspectives du «mahâyâna» - Part de la connaissance et de l'inconnaissance dans l'anagogie bouddhique*, Paris, Collège de France/ Institut de Civilisation Indienne, 1982, pp. 19 e segs.: «La sapience et les autres vertus». *Vide* outras referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “«Marga» absolvido ou Caminho da «Cruz»? – Budismo/ Cristianismo – Iluminação, «nirvana» e «kénosis» cristã”, Confer. em *Ciclo de Colóquios: «Para um diálogo inter-religioso»*, Fac. de Teologia da U.C.P., (23.04.2001) e publ.

fins, nem meios, mas *estados* apassivantes, formas de atenção e cuidado com a presença de uma Iluminação cósmica, uma bênção sem centro ou subjectividade de referência.<sup>127</sup>

Mas, para além deste exemplo oriental, aliás até assimilável sob a forma da figuração de Kwan Yin, na feminilidade búdica do *rosto materno* dessa Compaixão ou Misericórdia universal<sup>128</sup>, seria comparável o intento ético da virtude não só ao complemento do Caminho (Tao ou Do, no Taoísmo) mas a um conjunto de disposições a serem paciente e cerimonialmente adquiridas, seja pelo trabalho ritual ao modo confuciano, seja por esse retorno à natureza mais originária ou Virgem Natureza de todas as coisas, qual matriz divina e assim inspiradora de um caminho de docilidade e de adaptação.<sup>129</sup>

Por outro lado, se a virtude se deixa enumerar na relação das diversas mediações da hierarquia de funções e partes do homem, tanto na tradição indo-iraniana, como à luz da revelação bíblica da *imago et similitudo* a restaurar pela Aliança, pela redenção no Novo Adão...<sup>130</sup>, na tradição muçulmana, e dada a ausência de economia desta Mediação encarnacional, o caminho profético ainda mais se sublinha do carácter, dir-se-ia mariano, da tangência ao espiritual sem cruz.<sup>131</sup> Elencam-se nas “virtudes”, não tanto

<sup>127</sup> Vide Lu K'UAN YÜ, *Practical Buddhism*, London, Rider, 1971, pp. 8 e segs.: «The Mahâyâna Teaching»; vide também *Dhamma-Sangani – Compendium of States or Phenomena*, ed. Rhys Davids, London/ Boston, The Pali Text Soc./ Routledge, 1974 e Philippe CORNU, *Dictionnaire encyclopédique du Bouddhisme*, Paris, Seuil, 2001, sobre as (6) *pâramitâ*, pp. 424 e segs.: *generosidade, disciplina, paciência, coragem (ou energia), concentração e sabedoria (prajña)*. Cf. também referências em: Carlos H. do C. SILVA, “O Problema da Atenção no *Vipassana*”, (Comun. ao “Colóquio: A Mente, a Religião e a Ciência”, promovido pelo Projecto de Investigação «A Filosofia e as Grandes Religiões do Mundo...», Centro de Filosofia da Fac. de Letras de Lisboa), in: Carlos João CORREIA, (Coord.), *A Mente, a Religião e a Ciência*, (Actas do Colóquio), Lisboa, Centro de Filosofia da Univ. de Lisboa, 2003, pp. 29-61.

<sup>128</sup> Cf. Sandy BOUCHER, *Discovering Kwan Yin, Buddhist Goddess of Compassion*, Boston, Beacon Pr., 1999 e vide Cristina KAUFMANN, *El rostro femenino de Dios – Reflexiones de una Carmelita descalza*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1997. Outra reflexão em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “A Mulher do Oriente e a Mãe Ocidental - Traços exóticos do simbolismo do ‘feminino’ e ‘novas origens’ da espiritualidade mariana”, in: *Rev. de Espiritualidade*, XIII, nº 51, Julho/ Setembro (2005), pp.179-216. Vide *supra* n. 40.

<sup>129</sup> Cf. Isabelle ROBINET, *Introduction à l'alchimie intérieure taoïste – De l'unité et de la multiplicité*, Paris, Cerf, 1995, pp. 51 e segs.; e vide nosso estudo cit. n. anterior.

<sup>130</sup> De acordo com a **tipologia** da exegese bíblica tradicional: desde S. Paulo e do seu contraponto entre Adão e o Novo Adão: Rom 5, 12-19; *1 Cor* 15, 45...; depois retomado a propósito da Virgem: já não Eva, mas a **Nova Eva** (aliás sublinhado pela permutação *Eva – Ave...*). Cf. S. JUSTINO, *Dial. C. Triphon...*; St.º IRENEU, *Adv. Haereses*, etc. num “lugar comum” da tradição...

<sup>131</sup> Por exemplo: Muhyi-D-Din Ibn'ARABI, *Fuçuç al-Hikam*, trad. ( «La Sagesse des Prophètes»), Paris, Albin Michel, 1974, pp. 121 e segs. Sobre a grande devoção à **Virgem Maria na tradição islâmica**, cf. Charles-André GILIS, *Marie en Islam*, Paris, Éd. Traditionnelles, 1990, pp. 57 e segs.

os hábitos adquiridos com alguma heroicidade monástica ou estoica, mas os estados de alma que configuram modelos de obediência, sobretudo de *'islam*, ou pacífica submissão ao que possam vir a ser graus duradouros, estações de alma nessa transformação espiritual. E, se se tiver em conta o enumerado dessas “virtudes” que melhor se diriam tais *momentos* propícios, tais atitudes “plásticas” ou em ordem à operação do Espírito, perceber-se-á muitas determinações comuns ao que seja a nomenclatura das *virtudes marianas*.<sup>132</sup>

Algumas fórmulas podem dizer-se comuns, seja a *pureza* (ainda o respeito), o *bom conselho* ou a sabedoria, ainda a *gratidão*, a *generosidade* e o contentamento (ou a alegria) espiritual; também a *honestidade*, a lealdade (ou fidelidade), a *sinceridade*, a oração (ou  *piedade*), para já não referir a *perseverança*, a *paciência*, além da coragem, da tolerância, da justiça, etc.<sup>133</sup> Reconhece-se que, à alma orante e assim *arrependida* ou *convertida* à simplicidade e verdade essencial, estas qualidades são *dinamismos atraentes de estados e graus de oração*, indo das dimensões mais exteriores ou até vocálicas, às dimensões da oração de presença, passando pela dita oração mental e de recolhimento.<sup>134</sup>

<sup>132</sup> Em particular na piedade e na **gnose sufi**, inventariam-se os vários âmbitos da “virtude”, tendo em conta uma sua compreensão variada, desde as condições iniciais (de sensibilidade e de pureza) até às *supremas moradas* místicas, passando por pórticos ou “entradas” na *via* (tariqa...) até chegar às formas de santidade e de realização sapiencial. É num sector ainda básico que se enumeram *comportamentos* e *costumes virtuosos*, aliás de acordo com o sentido árabe da «virtude», como *adab* ou “qualidade de rectidão”, de “cerimónia correcta”..., numa palavra, de “cortesia”, como aliás se resente na tradição literária medieval também ocidental e cristã. São exemplo desse *comportamento correcto*: a total submissão, a confiança, o abandono a Deus, o firmar-se n’Ele, a rectidão, o arrependimento, a sinceridade, o respeito, a atenção e a vigília; e são exemplos dos *costumes virtuosos*: a magnanimidade, a generosidade, a modéstia, o carácter, a boa ordem, a verdade, o pudor, a gratidão, a satisfação e a constância... Cf. Faouzi SKALI, *La Voie soufite*, Paris, Albin Michel, 1985, p. 49; e vide Seyyed Hossein NASR, “Spiritual Chivalry”, in: Id., *Islamic Spirituality, Manifestations*, (in: vol. 20 de «World Spirituality: An Encyclopedic History of the Religious Quest»), N.Y., Crossroad, 1991, pp. 304-315, e pp. 309 e segs.: «The Virtues according to Futuwwah». Esse código cavaleiresco implica “virtudes” de *arrependimento, generosidade, humildade, paz, sinceridade, pureza, bom conselho, e confiança*. São virtudes que assim embelezam a alma do cavaleiro espiritual: ainda a *via pulchritudinis* como se designa também a senda mariana...

<sup>133</sup> O elenco é vastíssimo... a lembrar muito em especial **os 99 Nomes de Deus**, cuja glosa ética e espiritual é também desenvolvida. Cf. Al- GHAZĀLĪ, *Al-Maqsad al-asnā fi sharh asmā 'Allāh al-husnā*, trad. («The Ninety-Nine Beautiful Names of God»), Cambridge, The Islamic Texts Society, 1995, pp. 49 e segs. e vide pp. 30 e segs.: «Explaining how the perfection and happiness of man consists in conforming to the perfections of God most high, and in adorning himself with the meanings of His attributes and names insofar as this is conceivable for man.»

<sup>134</sup> De facto, correspondem a “degraus” de uma **energia ascensional de “unificação”** ou “reintegração” espiritual. Cf. Dr. Javad NURBAKHSI, *Sufism*, III, London, Khaniqahi-Nimatullahi Publ., 1985, sobre essas formas indutoras da *união com Deus*, como sejam *taslim* (submissão), *redhā'* (contentamento), *ghaibat* (ou ausência, abandono...), *hodhur* (presença), *ons* (intimidade), *haibat* (espanto), *sakina* (tranquilidade do coração), *tama'nina* (serenidade), *tamkin* (estabilidade).



Não se pretende assimilar as virtudes marianas numa escala de estados de oração (*hal*) ou de *marcos* de estações espirituais (*maqam*), mas chamar a atenção para o que neste movimento de configuração da alma pelo molde “angelical” de tais instâncias vai ser a capacidade correlata de *disposições* dessa operação do Espírito.<sup>135</sup>

Aliás, na direção espiritual torna-se claro quanto o bem aferido de um primeiro exercício de piedade, e mesmo de devoção por *exterior imitação* da figura da Virgem, se torna um obstáculo mariolátrico até contraditório com o sentido medianeiro desta Mãe de Graças, se não se converter a esse outro dinamismo de *interior configuração* de tais atitudes de recolhimento, de silêncio e de quietude, de união mística em que a Virgem é a Alma assim também esponsal do Espírito.<sup>136</sup> É em ordem a este

<sup>135</sup> Vide ainda Dr. Javad NURBAKSH, *Sufism, Fear and Hope, Contraction and Expansion, Gathering and Dispersion, Intoxication and Sobriety, Annihilation and Subsistence*, N.Y., Khaniqahi-Nimatullahi Publ., 1982, pp. 1 e segs: “... In the classical terminology of Sufism, these spiritual experiences are summarized under the heading of the “stations” (maqâmât) and the “states” (ahvâl).” Vide também Sachiko MURATA, “The Angels”, in: Seyyed Hosseid NASR, (ed.), *Islamic Spirituality, -Foundations*, (in: vol. 19 de «World Spirituality: An Encyclopedic History of the Religious Quest»), N.Y., Crossroad, 1991, pp. 324-244.

<sup>136</sup> Cf. *supra* n. 102. Quase espontânea terá sido este o sábio discernimento do realismo simples de S. FRANCISCO DE ASSIS, “Saudação à Bem-Aventurada Virgem Maria” e *SV* (=“Saudação às Virtudes”) (in: *Fontes Franciscanas – I: S. Francisco de Assis, - Escritos- Biografias- Documentos*, Braga, Ed. Franciscana, 1994<sup>2</sup>, pp. 76-77), quando sempre se refere à Virgem no **louvor ‘pobre’**, despojado do interior encanto das Suas virtudes... Por um lado salienta a Senhora, Santa Rainha (cf. G.-M. ROSCHINI, O.S.M., “Royauté de Marie”, in: *Maria*, ed. cit., t. I, pp. 603-618), ainda neste vocabulário “monárquico” bem medieval e da **cortesia trovadoresca**, salientando os seus epítetos bíblicos como *templo de Deus* (“palácio”, “tabernáculo”, “casa”, “vestidura”... “mãe de Deus”), por outro saúda a todas as Virtudes, na imediata sequência desta corte e ainda como *expressões* desta Senhora. Põe em relevo o louvor da Rainha Sabedoria em complementaridade com a Simplicidade; a Santa Pobreza como irmã da Santa Humildade, ainda a Santa Caridade e a Santa Obediência, fazendo destas seis virtudes (que aqui tomamos ainda no estilo de personificações, como na Alta Idade Média e na tradição latina) um *todo* que ilustra bem, por um lado a sua *caput* como sendo o Senhor (toda a virtude provinda d’Ele, cf. *SV*, § 4), por outro na **sinergia global de todas as virtudes**: “*Quem possuir uma e não ofender as outras, possui a todas.*” (*SV*, § 6); “*E quem ofende a uma, não tem nenhuma (...).*” Esta *coalescência* entre as virtudes, entretanto específicas como salientava S. BERNARDO, *Sent. III*, § 87, n.º 127 (vide *supra* n. 11), quase faz supor no dizer deste mestre cisterciense uma “*construção*” *modificada das leis da natureza*, a favor da *natureza mesma de Maria* (“*in ea Deus operatus est contra naturam propter naturam*” (*Ibid.*)): produzindo tão excelsas virtudes da Virgem... De facto, em S. FRANCISCO DE ASSIS, *loc. cit.*, este louvor das virtudes, nesta “*casa de Deus*” que é a Bem-Aventurada Virgem Maria, faz d’Ela a “*razão*” deste corpo *eclesial* de poderes de Deus até na luta contra os vícios e males do mundo, como o *Poverello* salienta na última parte de *SV* §§ 8-18. Esta espiritualidade de *simplicidade* e louvor, até dos *meios pobres*, há-de permitir compreender não tanto o cultivo “estóico” da virtude (qual ‘*citio* brilhante’ como acusa St.º Agostinho segundo lembra JANKÉLÉVITCH, *Traité des vertus*, ed. cit., p. 133), mas o dinamismo do *consentimento* no amor aprendido no despojamento da soberba mundana (inclusive dos (pseudo-)virtuosos...). Cf. Ignace-Étienne MOTTE, O.F.M., “A «poverella»... A «pobrezinha»” [sobre N. Sr.ª], in: Várs. Aut., *A espiritualidade de Francisco de Assis* (da *Évangile Aujourd’hui*- Revista



discernimento que faz alternar o “fazei tudo aquilo que Ele vos disser”<sup>137</sup>, com este aparente mudo estar junto à Cruz, do *stabat Mater*<sup>138</sup>, que se deve apontar, sempre na exigência crística de um reconhecimento de si, num primado *socrático cristão*, sem o que as virtudes marianas poderiam ser “anónimas” ou dispersas num iluminismo estéril.<sup>139</sup>



Vierge sage (gauche) et vierge folle (droite), portail central, basilique Saint Denis, (Seine Saint Denis)

de Espiritualidade Franciscana), Braga, Ed. Franciscana, 1983, pp. 163-165; e André MENARD, O.F.M. Cap., “Maria retratada por Francisco”, in: *Ibid.*, pp. 166-172.

<sup>137</sup> Cf. ‘*légei he meter autoû tois diakônois: hó ti àn légei hymîn poiésate.*’ (Jo 2, 5; “Disse a mãe d’Ele aos servidores: «fazei o que Ele vos disser»”).

<sup>138</sup> Lembre-se Jo 19, 25-27. O dramatismo do *momento*, que se constitui num “quadro” como *tópico* permanente também da inspiração estética de pintores (o agónico retábulo de Issenheim por Grünewald...: cf. Joris-Karl HUYSMANS, *Les Grünewald du Musée de Colmar – Des Primitifs au Retable d’Issenheim*, Paris, Hermann, 1988, pp. 22 e segs.), poetas e músicos (a célebre composição de Pergolesi, depois retomada por Bach e outros...), provém do louvor mariano medieval... Cf. já no séc. XIV o *De Compassione Virginis Sequentia*, “*Stabat iuxta Christi crucem/ Stabat videns vitae duces / Vitae valefacere; / Stabat mater nec iam mater (...)*”, repercutindo a composição de TIAGO DE TODI (c. 1230/36-1306): *De Compassione Mariae*: “*Stabat mater dolorosa/ Iuxta crucem lacrimosa, / Dum pendebat Filius; / (...)*” (vide H. SPITZMULLER, (ed.), *Carmina Sacra Medii Aevi*, ed. cit., pp. 1544 e segs. e pp. 964 e segs.

<sup>139</sup> Há que ter sempre em conta este realismo básico de *quem se é*, ou *como se está*, face a este mesmo caminho de louvor... Embora também se deva advertir que não se é, quem normalmente se julga ser, havendo, pois, também por via deste mariano uso das virtudes um caminho de descoberta análogo ao do método socrático: na humildade e despojamento do “falso eu”... Sobre esta decisiva corrente *socrática na tradição cristã*, cf. Pierre COURCELLE, *Connais-toi toi-même de Socrate à saint Bernard*, Paris, Études Augustiniennes, 1974, 3 ts. Sempre a ter presente que a árvore das virtudes tem na sua raiz a *humilidade*, tal como é bem sublinhado na *Regula* de S. BENTO, c. VII, *De humilitate*, (*Regra do patriarca S. Bento*, trad. port., Monges de Singeverga, Mosteiro de Singeverga, Ora et Labora, 1992, pp. 37 segs.); cf. ainda Garcia M. COLOMBAS, *El Monacato primitivo*, ed. cit., pp. 632 e segs.: «Las virtudes», e pp. 638-639.

A questão marial não pode ser reduzida a *doutrina*, mas justamente depender desta *ciência dos Santos* no encontro dos *momentos de recolhimento*, alternando com os de *serviço* e culto explícito, já que as diversas partes do homem, as diferentes faculdades não têm, nem um mesmo “relógio”, nem uma mesma pedagogia.<sup>140</sup> Por isso não surpreende que a racionalidade filosófica de um Descartes seja compatível com a sua experiência devota, até da peregrinação a N. Sr.<sup>a</sup> do Loreto, ou com outras dimensões da sua biografia mística.<sup>141</sup> O que ainda é válido para St.<sup>a</sup> Teresa de Jesus quando, por um lado, dispõe da passagem de uma fé figurada a uma experiência mística directa e até intelectual<sup>142</sup> e, por outro lado, requer até para os tão ascéticos Carmelos, imagens pintadas e de devoção sobre temas sacros e nomeadamente sobre a Virgem ou N. Sr.<sup>a</sup> do Carmo.<sup>143</sup> Outros exemplos se poderiam multiplicar, ora relativizando a *scala* das virtudes de Maria, ora adensando toda uma meditação especial e de intimidade devota neste ou naquele “prazer” de N. Sr.<sup>a</sup>, dando-lhe um culto específico.

<sup>140</sup> Uma é a **hora do recolhimento** d'Aquela que guardava tudo em seu coração, em silêncio (*Lc* 2, 19...); outra a **hora da diligência** e do dom de si, como na oblação de Maria na *visitação* a sua prima Isabel... (*Lc* 1, 38 e segs.). Cf. *supra* ns. 56, 61...

<sup>141</sup> Cf. Adrien BAILLET, *La vie de M. Descartes*, Paris, 1691, pp. 85-86. É a partir de acontecimento *místico* na sua vida, ligado com o relatado no fragmento da *Olympica* (cf. DESCARTES, *Œuvres philosophiques*, ed. Ferdinand ALQUIÉ, t. I (1618-1637), Paris, Garnier, 1963, pp. 52 e segs.; vide também as «Observations», da mesma época, justamente sobre os *vícios* como «doenças da alma»...), que Descartes «...s'adresa à la sainte Vierge pour lui recommander cette affaire, qu'il jugeait la plus importante de sa vie» (apud Jacques CHEVALIER, «Descartes tel qu'il fut», in: Id., *Histoire de la pensée*, 3. *La pensée moderne de Descartes à Kant*, Paris, Flammarion, 1961, p. 156). É desse mesmo biógrafo um estudo jansenista sobre *De la Dévotion à la sainte Vierge et du culte qui lui est dû*, (Paris, Cellier, 1693, reed. 1696) que reflecte o desejo de purificação da veneração da Virgem, mais pelo seu efectivo seguimento, do que pelo seu mero louvor (aliás na perspectiva do texto de PASCAL, *Les Provinciales*, Lettre IX cit. em exergo do nosso estudo). Sobre aquele estudo de Baillet, cf. Leonard J. WANG, «A controversial Treatise – Baillet's *De la dévotion à la sainte Vierge*», in: *The Harvard Theological Review*, 57, n° 4 (Oct. 1958), pp. 267-273.

<sup>142</sup> Cf. St.<sup>a</sup> TERESA DE JESUS, *Moradas*, VI, 4, 6: “pues si no tienen imagen ni las entienden las potencias, cómo se pueden acordar? Tampoco entiendo eso; mas entiendo que quedan unas verdades en esta alma tan fijas de la grandeza de Dios, que cuando no tubiera fe que le dice quién es y que está obligada a creerle por Dios, le adorara desde aquel punto por tal, (...)” – refere-se às visões que já nem são *corporales* nem *imaginarias*, mas superiores ou *intelectuales*. Vide outras referências, sobre estes graus de contemplação, em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, *Experiência orante em Santa Teresa de Jesus*, Lisboa, ed. Didaskalia, 1986.

<sup>143</sup> Cf. as *Cartas* de St.<sup>a</sup> TERESA em que amiúde refere o gosto pelas obras de arte – os quadros pintados por grandes pintores da época – que avivem a piedade... Vide pormenorizadas referências em Michel FLORISOONE, *Esthétique et Mystique d'après Sainte Thérèse d'Avila et Saint Jean de la Croix*, Paris, Seuil, 1956, pp. 63 e segs.

## Nota conclusiva: ‘*After Virtue*’ e uma outra exigência do recolhimento meditativo

“*Mariàm pánta synetérei tà rhémata taúta symbállousa en têi kardíai autês.*”

(Lc 2, 19: “Maria conservava todas estas coisas, ponderando-as no seu coração.”)

A consideração predominantemente teleológica das Éticas modernas leva a determinar como *valores*, aliás numa linguagem contagiada da economia, os fins da acção, sem clarificar os meios necessários para a sua prossecução.<sup>144</sup> Não basta falar de mandamentos para gerar as disposições do seu cumprimento, como também não é suficiente elencar valores para os observar, sendo até discutível que a ordem do ser ou da realização possa referir-se em termos de *valores*. Considerar Deus, a Vida, etc. como “valores” parece uma perversão da mente pós-crise metafísica, reflexo de uma filosofia transcendental em que se aliena o ser em pró do que *tem valor*, ou em que a adjectivação, ainda que abstracta ou postulada em termos universais lidera a linguagem e uma retórica da realidade.<sup>145</sup>

<sup>144</sup> É a perspectiva das **Axiologias** com todo o pretenso carácter normativo. *Vide*, por exemplo: Raymond RUYER, *Le monde des valeurs – Études systématiques*, Paris, Aubier, 1948... Cf. Harold J. BERSHADY, (ed.), Max SCHELER, *On Feeling, Knowing, and Valuing, - Selected Writings*, Chicago/ London, Univ. of Chicago Pr., 1992. A questão da finalidade do agir poderia ser diversificada na dos *fins múltiplos* ou graduados (como desde o *De finibus* de CICERO, etc.), mas não teria de ser tomada como “valor” (*áxios*) em si mesmo, que, afinal, nem é o arquétipo do *ideal* ou *universal* platónico (como *ousia*, ou “essência”), nem se deixa relativizar de acordo com a sua *economia* (lembrando a etiologia *económica* do próprio conceito de “valor”: *Werten*... *Vide* n. seguinte.

<sup>145</sup> Subscrevemos a **crítica heideggeriana** a esta hipostasiação ôntica do **Ser como valor**, sublinhando o facto de o valor corresponder a um ponto de vista “subjectivo”, a uma idealidade só possível no contexto “romântico” de uma apreciação da “realidade”, longe de qualquer *realização ontológica*... Cf. Martin HEIDEGGER, *Brief über den »Humanismus«* : „*Das Denken gegen «die Werte» behauptet nicht, daß alles, was man als «Werte» erklärt, die «Kultur», die «Kunst», die «Wissenschaft», die «Menschenwürde», «Welt» und «Gott» wertlos sei. Vielmehr gilt es endlich einzusehen, daß eben durch die Kennzeichnung von etwas als «Wert» das so Gewertete seiner Würde beraubt wird. (...) Aber das, was etwas in seinem Sein ist, erschöpft sich nicht in seiner Gegenständlichkeit, vollends dann nicht, wenn die Gegenständlichkeit den Charakter des Wertes hat. Alles Werten ist, auch wo es positiv wertet, eine Subjektivierung.*” (in: Id., *Platons Lehre von der Wahrheit, mit einem Brief über den »Humanismus«*, Bern, Francke V., 1954, p. 99); *vide* nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “Valores e Contravalores – Os valores no mundo contemporâneo e a atitude crítica do filósofo”, (Conf. no “Gaal”, 27. Nov. 1987; depois, no Funchal, 25. Fev. 1994 e revista), in: *Enciclop. Luso-Brasileira de Cultura, Suplemento* – vol. 23, pp. 469-485.

Por isso teve pleno sentido a reacção de alguns autores, nomeadamente de Alasdair MacIntyre, em *After Virtue*, recuperando de modo *sui generis* a aretologia clássica, ou seja, a indispensabilidade das mediações virtuosas, por muito que se possa discutir se são os actos a determinar tais potências ordenadas em relação a eles, ou se é por se poderem desenvolver certos hábitos – ou tais *diposições* ditas por *hexei*, ou algo que *se detém* – que, depois, se referem actos e até perfeições correlatas.<sup>146</sup> Pois, o que está em causa é, antes do mais, uma “virtude” do tempo, ou seja, a possibilidade de repetir e adquirir, além desse tempo de oportunidade, uma espécie de *continuidade moral* em relação ao agir. Sendo de salientar não propriamente a decisão, o carácter prático, inclusive da deliberação, mas o procedimento exercitado, o *hábito adquirido* como uma *tekhné*, ou arte, de tal disposição moral.<sup>147</sup>

Então, poder-se-á dizer que, por exemplo, há coragem, quando não seja uma expressão passageira e momentânea, uma adjectivação acidental,

<sup>146</sup> Cf. Alasdair MacINTYRE, *After Virtue – A study in moral theory*, London, Duckworth, 1981<sup>1</sup>, 2000<sup>10</sup>, em que se salienta a crítica ao emotivismo ético (pp. 23 e segs.) recente e se procura a “**ciência**” das **virtudes** no retorno a Aristóteles após a crítica nietzscheana. (“Nietzsche or Aristotle?”, pp. 109 e segs.) É claro o confronto com a tendência para relativizar as *virtudes* como meros traços culturais, estilos de conduta (até tão só “*artes de bem viver*” como dizia St.º. AGOSTINHO, *De civ. Dei*, XXII, 24), mais ou menos dependentes de “valores” ou de tendências sócio-biológicas, e renova-se o interesse pela natureza das *virtudes*. (“The Virtues in Heroic Societies”, pp. 121 e segs.) A posição é, todavia, essencialmente *teleológica* (“Aristotle’s Account of the Virtues”, pp. 146 e segs.), garantindo até a unidade humana e integrativa de todas as virtudes na *virtude* e sublinhando o traço fundamental da *justiça* ainda na perspectiva do “bem comum”... (v.g. “The Virtues, the Unity of a Human Life and the Concept of a Tradition”, pp. 204 e segs....). Este exemplo de revalorização do tema da *virtude*, normalmente desacreditado como “moralismo inferior ou de sacristia” na linha das ambíguas *petites vertus*, longe da autonomia ética do sujeito humano e do seu protagonismo, (como outros de John RAWLS, *A Theory of Justice*..., de Dietrich BONHOEFFER, *Ethik*, trad. port., Lisboa, Assírio & Alvim, 2006...), é também contestado pelo estudo relacional da “virtude” com *maneiras sociais* e biológicas específicas: cf. Matt RIDLEY, *The Origins of Virtue*, Harmondsworth, Penguin B., 1997, fazendo pensar também em O. WILSON, *On Human Nature*, Cambridge (Mass.)/ London, Harvard Univ. Pr., 1978, reed. 1998 e em Susan BLACKMORE, *The Meme Machine*, Oxford, Univ. Pr., 1999, para já não referir a “neurofilosofia” por exemplo de António DAMÁSIO, *Looking for Spinoza, Joy, Sorrow and the Feeling Brain*, London, Heinemann, 2003; Jonathan WEINER, *Time, Love, Memory*, London, Faber & Faber, 1999... Sobre perspectivas filosóficas a propósito da *virtude*, cf. vários contributos em Daniel STATMAN, (ed.), *Virtue Ethics, A Critical Reader*, Edinburgh, Edinburgh Univ. Pr., 1997.

<sup>147</sup> Não sendo aqui ocasião para reflectir sobre esta **determinação temporal da virtude**, ainda como **virtude do tempo**, já que ligada à natureza do **hábito**, ou seja, do que se detém como constante **determinação** mesmo perante o indeterminado (irredutível à moderna noção kantiana do “dever”...), não se deixa de apontar o carácter eminentemente *técnico* desta disposição “ética”, como *jeito* de manter regular um tempo, tal o era o calendário, o ritual, e de um modo geral os dispositivos bem ordenados da civilização. *Vide* para a discussão do *habitus* (ou *hêxis*, “posse”) como “aquisição”: Th. DEMAN, O.P., art. “Accroissement des vertus”, in: ed. cit. *supra*). Do ponto de vista espiritual, também estas *virtudes* são caminhos seguros, ao menos por repetíveis, do que na Vida até seja o seu irrepitível. Ainda sobre a noção de repetição vale a pena reler Sören KIERKEGAARD, *La répétition*, trad. do dinam. in: *Oeuvres complètes*, Paris, éd. de l’Orante, 1972, pp. 3 e segs.

mas uma *qualidade integrada*, uma força orientada de forma própria e que assim constitui “propriedade”. Afinal é na natureza desta adjectivação “virtuosa” que reside a interpretação, ora de uma redução de todas as qualidades ao que substantivamente já as possui (restando desenvolvê-las – num registo imanente), ora uma síntese que inclusive possa alterar o sujeito (por recepção de tais influências “transcendentes”).<sup>148</sup> Tudo questão da importância do *adjectivo* entendido aqui como “virtude” relacional: se ‘a flor se diz bela’, por dedução ou análise, se, pelo contrário, a beleza junta com outras propriedades “agrega” tal flor.<sup>149</sup>

Ora, aplicando ao caso das virtudes marianas torna-se claro que nem são meras deduções teológicas de uma hipostasiação abstracta, nem reduzem a figura de Maria a um somatório de adjectivações e outros tantos louvores possíveis. Utilizar-se-ia a gramática de uma ‘voz médio-passiva’ de um dar-se n’Ela a perfeição, *fazendo-nos os que louvam e são também tomados pela virtude desse mesmo louvor*. ‘Adjectivo’ que expressa a virtude de se determinar na absoluta singularidade de cada circunstância.<sup>150</sup>

Por conseguinte, nem a virtude em geral, nem a particularidade pessoal, mas o universal concreto da Sr.<sup>a</sup> da Soledade, ou dessa *solidão* apenas dizível pela absolutização do ‘adjectivo’, ou seja, pelo seu *grau superlativo*.<sup>151</sup> Donde que as virtudes marianas não sejam *comparáveis*,

<sup>148</sup> Como se o próprio tempo se tornasse constitutivo e por dupla via: ora de **desenvolvimento** do implícito na natureza, ao modo como G. W. LEIBNIZ, “Discours de métaphysique”, in: Id., *Die Philosophischen Schriften*, ed. C. J. Gerhardt, Berlin, 1880, reed. Darmstadt, G. Olms Hildesheim, 1965, vol. IV, pp. 432 e segs., entendeu o *accidens* aristotélico, como outrossim inerente à substância; ora de aceitação dessa **hora providencial** que é superveniente ou de ordem espiritual representa toda uma diversa economia temporal. Cf. Jean MOUROUX, *Le mystère du temps, Approche théologique*, Paris, Aubier, 1962, pp. 256 e segs.: «Mort et Réssurrection: Le mouvement ek-statique».

<sup>149</sup> A predicação é mais “constrangimento” linguístico-lógico da compreensão teológica, do que a **adjectivação “sem sujeito”** (como ainda na “lógica” budista de *samskara* e dos “agregados” de estados a *fazerem de conta* de “indivíduo”...), como ocorrência de **radicais livres**, tal na poética (também na matemática e na música...) e sobretudo na mística do *acontecimento* “sem porquê”, do “puro Amor”, ou dessas puras qualidades sem determinação substantiva. Afinal o substancialismo antigo e aristotélico pode trazer consigo uma marca de “idolatria” que impeça o relacional e verbal de uma outra compreensão da realidade a partir do seu mesmo dinamismo. Não forçosamente *histórico*, sequer dialéctico mesmo no clássico sentido de uma participação de ser, mas de uma compreensão a partir do que *transcende* esta visão cousista e causal, apontando para o domínio dos possíveis e do seu número variável. Cf. Alain BADIOU, *Court traité d’ontologie transitoire*, Paris, Seuil, 1998, pp. 141 e segs.

<sup>150</sup> Despojamento das determinações psíquico-mentais da continuidade, para se perceber não apenas a **descontinuidade** de tudo isto, mas a **virtude da contínua descontinuidade**, onde se faz a mercê celeste, se vislumbra e realiza a Misericórdia do *sempre Novo* da Hora de Deus... Cf. Jean MOUROUX, *Le mystère du temps, Approche théologique*, ed. cit., pp. 266 e segs.: «Éternisation et temporalisation».

<sup>151</sup> O **acontecimento** fica desnudo de considerações e, outrossim, como *acontecer da própria significação*, aprofundando o “facto” em *Ereignis* ou “con-juntura” em que se adensa a virtude do estar mais

não se estruturam num grau adjectivo comparativo, mas apareçam *no superlativo*, aliás referido no carácter de *hiperdulia* do seu mesmo culto: *Puríssima, prudentíssima, piíssima... etc.*<sup>152</sup>

Nem os actos já perfeitos e sem graduação, nem as potências numa escala de adaptações adjectivas relativas, mas o laço superlativo como que a culminar *desse acto o que é ainda possibilidade e a dar a esta possibilidade uma antecipada perfeição*. Volta-se assim à *virtualidade temporal* da virtude quer como *antecipação* e sobretudo esperança, quer como um *diferir no tempo* do que se concebe no *nunc stans* de um momento de graça.<sup>153</sup> Um fazer-se-me tempo virtuoso por essa outra continuidade da conformação de Maria e da sua perfeita santidade...

No acordar de consciência individual e no drama ético de uma auto-realização acaba por ter pouco significado o carácter condicionado e condicional, afinal da própria linguagem de todos e de ninguém que traduz a mercê de um ensinamento global, não apenas do grupo interpelante, mas de toda a comunidade que traduza em tal conjunto de possibilidades esse

---

do que a pretensão de ser. E é nesta aparente fragilidade do *estar* mariano, porém como firmeza maior junto dessa *Cruz* de todos os tempos, que se faz a verdade virtuosa, a alegria transparentada, seja do *Stabat Mater*, seja da Anunciação... O “**possível**” mais real do que se fosse apenas existente. Cf. François CHENIQUE, *Le Culte de la Vierge ou la Métaphysique au féminin*, Paris, Dervy, 2000.

<sup>152</sup> Quanto aos *superlativos* cf. *supra* n. 106 e *vide* Esquema da terminologia. Para a caracterização do culto de *hiperdulia* cf. vocabulário e destriça que se encontra em S. TOMÁS DE AQUINO, *Sum. Theol.*, III, q. 25, a. 5. Não o culto de veneração ou *doulia* aos Santos, nem o de *adoração* exclusiva de Deus, ou do Único assim Amor em si, mas a *sobre-reverência*, dir-se-ia, a “imitação” que segue, a Santíssima Virgem no *excessus amoris* assim revelado. Cf. *Lumen Gentium*, c. VIII, iv, § 66: «O culto da Bem-Aventurada Virgem na Igreja» - Natureza e fundamento do culto: “...Este culto, tal como sempre existiu na Igreja, embora inteiramente singular, difere essencialmente do culto de adoração que se presta por igual ao Verbo encarnado, ao Pai e ao Espírito Santo, e favorece-o poderosamente.” Trata-se do espírito do que se formula na *Regina coeli*, que, embora muito divulgada pós-Trento, é mesmo anterior a S. Bernardo (a quem não se devem sequer atribuir as palavras: “*Ó clemente, ó piedosa, ó doce Virgem Maria!*”...; outrossim à autoria de Hermanus Contractus ou de Adhemar de Puy (séc. XI)...) )

<sup>153</sup> Num tempo de *virtualidades* acabadas ou tratadas geralmente como se substitutivas de uma realização (cf. Jean PORTER, art. “Vertus”, in: Jean-Yves LACOSTE, *Diction. critique de théologie*, Paris, PUF, 1998, pp. 1232-1234), na análoga indolência de uma civilização da imagem que acaba por “matar” a imaginação, importa *descobrir* as veras possibilidades do *diferente* (cf. Christian DUQUOC, *Dieu différent*, Paris, Cerf, 1977), não como vertentes “escravas” do mesmo, mas como *criatividades* que constituem o louvor livre (cf. Sally CUNNEEN, *In Search of Mary – The Woman and the Symbol*, N.Y., Ballantine B., 1996, pp. 307 e segs.: «Icon of Human Possibility»), o dom em ordem ao *que ainda não se sabe*. E quem de melhor para esta *iniciação* aos mundos por descobrir do que Aquela que vem *coroada com todas as estrelas* justamente da múltimoda e infinda *Gloria Dei?* É, então, outro o exercício desta paciência para escutar o Novo e pôr em prática tal vivo ensinamento. Sobre os primórdios românicos desta *hermenêutica simbólica da Mulher do Apocalipse* como a Virgem, cf. Jean WIRTH, *L’image à l’époque romane*, ed. cit., pp. 134 e segs.: «*Du Mythe à l’image: la femme de l’Apocalypse - L’interprétation mariale de la femme d’Apocalypse*».

lugar do Espírito que se pode dizer Igreja ou *ekklesia*. E é nesta instância familiar, grupal ou até de outro tipo de comunidades, que tal linguagem estrutura, que tem sentido a *pedagogia mariana* das virtudes como modos médio-passivos ou de activa passividade em que se consentem os moldes de um tal edifício, uma tal edificação continuada.<sup>154</sup>



Página do *Hortus deliciarum*, representando a “escada dos pecadores”...

Face a uma época, quer de descrédito em relação a formas predominantemente passivas, e também de um activismo moral que realiza funções até espirituais, mas a que falta a *sinergia* capaz de desenvolver o *órgão* capaz de acolher o sempre novo dom de Deus, ou o inesperado da Vida e da sua abertura em ordem ao desconhecido, não deixa de ser oportuno a *via média*, sobretudo medianeira, condicional ou adjectiva, que apassiva de forma deliberada e consente em virtualidades dessa *transfiguração mariana da alma*.

<sup>154</sup> **Edificar**, neste sentido *moral* também, como *costume* ou jeito de erigir, em última análise, a Igreja, porém das “pedras vivas” que são estas, então, virtuosas almas que a constituem como *corpo místico* também. Donde mais o *deixar-se moldar*, à semelhança da *docilidade* de Maria, para tal *organicidade* do Corpo vivo... - sendo essencialmente nesta nota *pedagógica* de seguimento do Ensino vital e espiritual que se constitui o caminho da *virtude mariana*. Nada de puro *aprendizado*, nem nada de *doutoral*, apenas uma orientação, como *direcção espiritual*, neste caso, “modelo” de toda a direcção espiritual, pois é *voz do Ensino* em si mesmo, “Arca da Aliança” ainda...



Não tanto o abrupto ‘nascido do Alto’, mas essa *co-nnaissance*, essa verdadeira co-gênese de uma *continuada lembrança*, uma via de *recorrência temporal* que converte Maria, modelo da Igreja, no que seja também o paradigma do seu magistério, qual “personificação” do *Ensino* enquanto sempre possível de retomar.<sup>155</sup> Donde como N. Sr.<sup>a</sup> da *Memória*, lembrando e recordando-nos do que são as indispensáveis condições para um despertar de vida, ou seja, o seguimento das virtudes marianas.

Apaziguada a linguagem no seu mesmo excesso de “glossolalia” que perturba o essencial daquele *recolhimento*, a palavra em sua *virtude temporal* melhor representa a *passiva sinergia* do que se consente, de uma *libertação que se deixa ser* e o número e trânsito das virtudes será tão só o do respectivo mundo em mudança em ‘teúrgico’ ou perfeito acerto com o *discernimento da hora*, do que é ou de Quem assim advém.<sup>156</sup> É neste silêncio recortado de tais *possibilidades acolhedoras* do Dom que se há-de compreender a via lábil e, entretanto, poderosa de uma tal metamorfose espiritual.

<sup>155</sup> Ao contrário da vulgar *didáctica* (do gr. *didomi*, “dar”) que se limita, muitas vezes, a *transmitir* um conhecimento, esta pedagogia (do gr. *paidagógos*, “aquele que leva a criança (à escola)”, o “orientador”) mariana, esclarece-se num plano *aparentemente passivo* de um consentir em que se aprenda, não só um conhecimento, uma *doctrina*, porém um nível de ser, **um adensamento místico por consentimento na Presença do Mestre interior** (que é Cristo ou a *Sapientia sempiterna*, como refere St.<sup>o</sup> AGOSTINHO, de *Magistro*, XI, 38: “...*dictus est Christus, id est incommutabilis Dei Virtus atque sempiterna Sapientia*.”). E se a *Verdade* é Ela mesma, também o *Caminho* e a *Vida* (cf. *Jo* 14, 6), a *Guia suprema* que leva a esta descoberta é esse lado de *procura*, de *orientação* e de *indução* à Vida, que se reconhece em Maria (“Sede luz e guia...”).

<sup>156</sup> Então, o que de um ponto de vista racional pareceria de relativizar como o número ou o jeito concreto de determinada devoção, o **cômputo de actos e o enumerado de virtudes**, corresponde outrossim ao que no realismo eficaz da Graça lhe corresponde com suporte concreto e determinado, numa técnica que não é nem indiferente, nem de qualquer modo generalizável. Chamámos a atenção para este critério e “lógica” devocional numa ordem de *universal concreto*, quando analisámos a Coroa da Misericórdia a propósito da espiritualidade de St.<sup>a</sup> Faustina Kowalska: cf. Carlos H. do C. SILVA, “Expressões recentes da devoção à Misericórdia Divina: A «Coroa» e outras fórmulas segundo a mística Faustina Kowalska” (Comun. ao Colóquio «Piedade Popular», org. Centro de História da Cultura/ História das Ideias, Fac. C. Sociais e Hum., Univ. Nova de Lisboa, 20-23 Nov. 1998), in: *Actas do Colóquio Internacional- «Piedade Popular», Sociabilidades – Representações – Espiritualidades*, Lisboa, Terramar/ Centro de História da Cultura/ História das Ideias, Fac. C. Sociais e Hum., Univ. Nova de Lisboa, 1999, pp. 307-325. A “topografia” deste **tempo mariano** parece indicar certa estrutura da sua relevância, porém cada vez mais tocada pelo único de cada distinta atenção, cada diferente exercício de virtude, em ordem ao rosto ainda em esboço de um “agora” eterno.

# **SANTA TERESA MARGARIDA REDI**

## **Uma jovem carmelita escondida no Coração de Jesus**

**ANTÓNIO JOSÉ GOMES MACHADO**

Em meados do século XVIII nasceu em Arezzo, na Toscana, Itália, Santa Teresa Margarida do Coração de Jesus, uma doce e bela flor de santidade desabrochada no jardim do Carmelo onde viveu numa doação total, e plena, ao amor divino, escondida com Cristo, em Deus.

De nome de baptismo Ana Maria, filha de nobre família, nasceu no dia 15 de Julho de 1747. Foi baptizada no dia seguinte, na Igreja Catedral de S. Pedro de Arezzo, e teve como madrinha Nossa Senhora do Carmo, já que nasceu na véspera da sua solenidade.

### **A família Redi**

Ana Maria era a segunda filha de Inácio Fernando Maria Redi e Maria Camila Ballati.

A família Redi era uma das mais nobres famílias de Arezzo destacando-se pela sua cultura e vida cristã. A mãe era oriunda duma família aristocrata de Sena.

Inácio e Camila contraíram matrimónio e constituíram um lar verdadeiramente cristão fundado na luz da fé, na alegria da esperança e na doação do amor a Deus e aos demais. Em trinta e cinco anos de casamento tiveram treze filhos, tendo cinco voado para o céu em tenra

infância. Gregório, o filho primogénito, foi o único que casou. Dos restantes, Ana Maria, a futura santa e glória da família, foi carmelita descalça, três filhas foram monjas beneditinas, dois foram padres jesuítas e um padre teatino.

Dos irmãos, Xavier era o mais próximo de Ana Maria (Anita) não só na partilha das brincadeiras infantis, mas no carácter.

O Senhor Redi aproveitando os benefícios duma vida desafogada, pela abundância da riqueza e fortuna da família, encarregou-se, ele próprio, da educação dos seus filhos, formando-os não só nas aprendizagens cognitivas, mas também nos ensinamentos religiosos, e sobretudo na formação humanista e moral. Participava com eles nas brincadeiras e passeios, demonstrava-lhes o seu carinho e afeição, inculcava-lhes os valores cristãos e não deixava de os exortar para a importância da oração, rezando com eles, mesmo que fosse necessário interromper os divertimentos familiares.

Apesar da sua condição social, os senhores Redi, viviam com simplicidade e sem sumptuosidades, tendo particular atenção e desvelo para com os pobres e todos aqueles que careciam de alguma coisa.

As esmolas aos necessitados; os jejuns familiares, para partilhar os alimentos abundantes na mesa da família com os que não tinham que comer; o sacrifício pessoal para dar uma alegria ao outro, fosse ele quem fosse, faziam parte do dia-a-dia daquela família formada sobre nobres princípios e sobre os valores cristãos.

O cuidado pelos doentes, e pelos que sofriam, faziam a família Redi desvelar-se em cuidados.

Todos os filhos foram educados para a bondade, a atenção aos outros, a partilha, a cortesia e a sensibilidade. Por isso, todos tinham uma finura no trato e a nobreza de carácter.

De grande devoção mariana, os senhores Redi acrescentaram ao nome dos seus treze filhos o nome de Maria. Todos os dias rezavam o rosário em família, o ofício e as ladainhas de Nossa Senhora.

Numa família onde a virtude era a prática comum, não é de admirar que tivessem nascido tantas vocações religiosas, e que tenha sido o berço duma grande santa.

## A infância e adolescência de Anita

Anita cresceu neste ambiente saudável, onde o carinho e o afecto abundavam e a importância da fé era inculcada desde a mais tenra infância.

Se, por um lado, Anita cresceu numa família privilegiada, por outro lado, desde muito cedo ela se revelou numa menina especial, pela virtude e apetência para a vida espiritual.

Nada a distinguia dos irmãos ou das outras crianças, brincava, era amável e expansiva com todos, mas, sem que ninguém a influenciasse, havia nela uma sensibilidade especial para as coisas de Deus, revelava um carácter contemplativo e um gosto natural pela oração.

O seu divertimento preferido era erguer altares e dispor neles, com toda a devoção, as muitas estampas que possuía.

Como era uma das mais velhas, tinha como obrigação tomar conta dos irmãos mais novos e orientá-los nas brincadeiras. Era frequente, retirar-se por uns momentos, para o seu quarto, onde permanecia, de joelhos no seu genuflexório, absorta em oração, depois de convencer os irmãos a permanecerem no quarto de brincar, por uns momentos, oferecendo-lhes uma estampa e prometendo-lhes outra quando regressasse, se estes se tivessem portado bem.

Tinha uma grande devoção ao Menino Jesus, a Nossa Senhora e ao Anjo da Guarda. No seu quarto, entre as muitas estampas distribuídas pelas paredes, que mais parecia uma igreja, conservava, junto da cabeceira, uma imagem, em gesso, do Menino Jesus, com quem, desde muito pequenina, estabelecia muitos e frutuozos colóquios.

Gostava de jejuar, ou melhor, abster-se de algum alimento ou guloseima, aos sábados, em honra de Nossa Senhora. E quando começou a aprender a ler, empenhou-se, com afinco, na leitura para alternar com o pai na leitura do Ofício de Nossa Senhora.

O quarto era, para Anita, o seu refúgio predilecto onde gostava de permanecer, em doce solidão, nas suas meditações e orações.

Gostava muito de ler, sobretudo a vida dos santos e dos mártires, que excitavam nela o desejo de, também, ser santa e de se entregar ao Senhor.

Ana Maria crescia, em estatura, em sabedoria e em graça, diante de Deus e dos homens, revelando-se duma doçura e delicadeza que a todos encantava. Era duma bondade sem limites e compadecia-se de todo o sofrimento. Tinha uma predilecção pelos pobres e gostava muito de ir com o pai oferecer as esmolas aos mais carenciados. Ela mesma, quando via um pobre, dava as poucas moeditas que trazia consigo.

A sua piedade fazia antever que ela estaria talhada para grandes voos do espírito. Ela amava Jesus e esforçava-se por Lhe agradecer com todas as suas acções.

Uma das suas irmãs testemunhou que Anita costumava dizer: «*Jesus bem sabe que desde muito pequenina quis sempre agradecer-Lhe e fazer-me santa*»<sup>1</sup>.

Este fervor podia interrogar os que a rodeavam. Mas, Ana Maria era uma menina-prodígio? Era especial? Não. Ana Maria era uma menina comum, perfeitamente normal, mas que desde o uso da razão, se sentiu totalmente cativada e enamorada pelas coisas divinas. Aos cinco anos de idade, já ela estava muito determinada e certa das suas convicções. A sua vida era de fé, assente na esperança e na prática da caridade.

Já muito pequenina, ela revelava uma tendência, quase natural, para o ascetismo, e moldada pela oração, desabrochou nela o desejo de ser santa para glória de Deus.

Era uma menina muito simples, nada vaidosa, muito meiga e humilde.

Tal como acontecia naquela época e para as pessoas da sua condição social, Anita foi enviada para o Colégio de Santa Apolónia, das Monjas Beneditinas, em Florença. Aí, uma monja, qualificada pela sua cultura, saber e virtude, podia ocupar-se de completar, e aprimorar, a educação das crianças e jovens que eram confiadas às religiosas.

Anita entrou no Colégio, em regime de internato, aos nove anos. Sentiu-se feliz, pois ia viver num ambiente todo ele propício à oração e vida de piedade que lhe era tão cara. Mas não foi menos o sofrimento que sentiu ao ter que se separar dos pais e dos irmãos e deixar a sua casa onde era tão feliz.

<sup>1</sup> TERESA MARGARIDA DO CORAÇÃO DE JESUS, Santa. In SANTÍSSIMO SACRAMENTO, Lucinio – *Abscondita*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1959, p. 43.

A formação era repartida entre aulas de cultura geral, labores e actos de piedade.

Ana Maria era uma menina entre as demais, nada a distinguiu das outras colegas do internato de Santa Apolónia. No entanto, tinha uma inclinação singular para os actos de piedade, o que não passava despercebido.

No dia 9 de Fevereiro de 1757 recebeu o sacramento da Confirmação, das mãos do Arcebispo de Florença, D. Francisco Incontri. Nesse mesmo ano, no dia 15 de Agosto, Solenidade da Assunção de Nossa Senhora, fez a sua Primeira Comunhão. Não há detalhes destes dois acontecimentos, mas podemos imaginar a importância deles para Anita, sobretudo a primeira vez em que recebeu Jesus Eucaristia. Apesar de não poder comungar, Anita, compreendia a presença real de Jesus na Eucaristia, e sentia grande desejo de se alimentar do Pão dos Anjos. Acostumou-se, muito pequena, a fazer as suas comunhões espirituais, como estava em voga naquele tempo. Por isso, não é muito difícil imaginar a alegria que foi, para ela, a sua Primeira Comunhão. A partir desse dia, alimentar-se do Corpo de Cristo foi sempre, para ela, um momento de graça e de alegria.

Anita cresceu, passando da infância à adolescência com todas as turbulências que isso implica, mas sem se deixar vencer por elas. Seguiu os estudos com afinco mas tinha uma certa relutância pelo estudo do latim. Cumpria todas as suas obrigações, com toda a perfeição possível, crente de que desta forma agradaria a Deus.

## **Discernimento vocacional**

À medida que ia crescendo ia tornando-se mais nítido e claro o desejo de seguir a vida religiosa. Nunca titubeou entre a vida matrimonial e a vida religiosa. Seria freira, disso tinha a certeza. Onde? Isso já não era para ela tão evidente. Mas foi a partir dos quatorze anos que esta questão aflorou de modo mais premente.

Eram muito conhecidas e faladas na sociedade de Florença, e arredores, como o caso de Arezzo, as Carmelitas Descalças, pela fidelidade e perfeição com que viviam a Regra do Carmelo. Anita ouvira falar das Carmelitas e tinha-lhe ficado gravado na memória a vida de silêncio, retiro e oração do Carmelo.

No mosteiro beneditino onde era colegial interna, podia observar de perto o modo de vida das monjas, particularmente as suas mestras, por quem tinha uma grande afeição.

Seguindo o seu natural afecto e gratidão pensava em ficar entre as mestras e tornar-se, ela mesma, monja beneditina. As religiosas, as mestras e as companheiras, dada a natureza de Anita, consideravam quase como certo o tornar-se beneditina. Mas, embora recusando a ideia, pois a vida tão rigorosa das carmelitas descalças não a atraísse, a verdade é que punha a hipótese de entrar no Carmelo.

Num processo de discernimento vocacional, Ana Maria, procurou descobrir qual a vontade de Deus sobre a sua vocação. Seguiria o apelo de Deus e cumpriria a Sua vontade, mesmo que fosse contrária à sua. Estava pronta a segui-Lo onde Ele a chamasse. Tudo isto, todas as dúvidas e a busca de respostas é vivido apenas na sua intimidade, não partilhou com ninguém o que se passava no seu interior, pois não queria ser influenciada por ninguém, mas seguir, apenas, o apelo de Deus.

Durante o mês de Setembro de 1763 uma amiga de infância foi ao Colégio despedir-se de Anita, pois ia entrar no Carmelo. Este encontro, e a determinação da amiga em deixar tudo em troca da solidão do Carmelo, abalou-a e fê-la pensar ainda mais na sua própria vocação. Sentia uma “santa” inveja da amiga e da sua coragem.

Regressada ao seu quarto colocou-se de joelhos e rezou. Nesse momento, sem saber como, nem perceber o que se passava, ouviu claramente uma voz que lhe disse: «*Eu sou Teresa de Jesus e quero-te entre as minhas filhas*». A jovem ficou impressionada e perplexa diante do acontecido. Que voz era aquela? Seria a sua imaginação? Seria alguma das companheiras, que escondida no quarto resolvera pregar-lhe uma partida? Levantou-se, percorreu o quarto, mas não encontrou ninguém. Ela estava sozinha. Mas não havia dúvidas de que tinha ouvido uma voz. Seria a resposta às suas dúvidas? Estaria Deus a confirmar a sua vocação e o local que deveria escolher para a realizar? Anita foi ao coro, ajoelhou-se, rezou ainda com mais fervor, pedindo ao Senhor a luz e que lhe desse a conhecer a Sua vontade. Nesse momento ouviu de novo a mesma voz, repetindo pausadamente: «*Eu sou Teresa de Jesus, e digo-te que em breve estarás no meu mosteiro*». Não restavam dúvidas. Era um sinal de Deus: Santa Teresa de Jesus veio confirmar à jovem Anita a sua vocação ao Carmelo Descalço.



Ana Maria guardou o maior sigilo sobre tudo isto. Não queria que no Colégio, as mestras, ou outra pessoa, a tentassem desviar ou convencer a seguir outra direcção.

A partir desse momento a vida no colégio deixou de ter atractivo para a menina Redi. Necessitava de espaço e de liberdade para amadurecer a sua vocação e poder tomar a sua decisão, conforme a vontade de Deus. Imediatamente escreveu ao pai pedindo-lhe que a viesse buscar. Estava na hora de voltar à casa paterna.

De regresso ao seio da família, entre o amor dos pais e irmãos, Anita comunicou-lhes o seu desejo de seguir a vida religiosa, sem no entanto nomear, por enquanto o Carmelo. O pai, homem de grande sabedoria, e grande na vivência do Evangelho, queria que a filha amadurecesse o projecto até completar dezassete anos, para se certificar que não se tratava de uma simples ilusão juvenil, ou se de facto, era uma vocação autêntica. Se assim fosse não se oporia.

A piedade de Anita deixava antever algo assim. Não foi uma surpresa para os pais a decisão da filha, embora, a mãe alimentasse a ilusão de que esta permanecesse ao seu lado, em doce e íntima cumplicidade, e contraísse casamento com um jovem aristocrata. Mas os planos de Ana Maria eram outros.

Durante este tempo, em que permaneceu na sua casa, Ana Maria continuou muito fiel à sua vida de oração e às práticas de penitência, usuais na época. Confessava-se todos os oito dias, com um Padre Jesuíta, que passou a ser o seu confessor, quase só saía para ir à Igreja, e passava, muito tempo recolhida no seu quarto, como na sua infância, numa antecipação da sua vida claustral. Agradava-lhe estar retirada, passar despercebida, não gostava de ser o centro das atenções. Com isto não se pense que era uma jovem introvertida, fechada sobre si mesma. Pelo contrário, era comunicativa, gentil, sempre atenta aos outros, muito generosa e disposta a ajudar a todos. Participava nas reuniões e saraus, na sua casa, ou entre familiares e amigos com alegria. Mas o que realmente preferia era permanecer oculta aos olhares do mundo e abrir-se ao louvor divino.

Tinha um rosto oval, bonito, uma tez muito branca, cabelos ruivos e uns olhos grandes tão azuis que pareciam dois pedaços do oceano. Era de compleição sensível e delicada.

Inteligência viva, destacava-se pela sua cortesia e delicadeza. Era uma jovem bonita, elegante, arranjava-se primorosamente, enfeitava-se com jóias, conforme a vontade dos seus pais e a sua condição social exigia. Vestia-se e penteava-se conforme a moda. Mas tudo isto não a distraía do seu ideal. Não era vaidosa e não colocava nos atavios a importância do seu coração. Isto em nada contradizia o seu desejo de seguir a vida religiosa, mas prova a sua humanidade e o equilíbrio da sua personalidade.

Na véspera dos seus dezassete anos, cumprindo à risca a determinação do pai, ela comunicou-lhe o seu desejo de se tornar carmelita. Os pais não se opuseram, ficaram orgulhosos por darem aquela filha, qual tesouro, a Deus, mas exigiram que ela se submetesse a algumas provas para verificarem a autenticidade da sua vocação. Vários padres e o próprio bispo, a pedido de D. Inácio, seu pai, foram interrogar Anita, e ela, determinada, sabendo bem o que queria, e tendo a certeza da sua vocação saiu-se bem em todas as provas. A opinião era unânime: Anita tinha vocação contemplativa e devia partir para o Carmelo. Finalmente podia voar para o “pombal da Virgem”. Não tinha sido uma opção fácil, inicialmente não apreciava a vocação do Carmelo, apesar dos atractivos que esse estilo de vida lhe proporcionava, mas tinha que seguir o que Deus lhe pedia, pois só assim tinha a garantia de ser feliz.

Embora aceitando a decisão da filha os pais, sobretudo a mãe, sentiram-se oprimidos pela dor da separação daquela filha tão querida. Os criados da casa não se conformavam que aquela jovem tão bonita e tão cheia de qualidades se fosse encerrar na clausura dum mosteiro. Um primo, que alimentava o desejo de que Anita se apaixonasse e casasse com ele, estava inconsolável.

As monjas de Santa Apolónia estavam pesarosas, pois acabava a esperança de Ana Maria se tornar beneditina. Numa carta, à sua antiga mestra, ela confidenciou o chamamento divino ao Carmelo:

«Pode acreditar se lhe digo que sinto muitíssimo o ter-lhes proporcionado este desgosto, a Vossa Reverência e a toda a Comunidade, pois conheço o grande afecto que Vossas Reverências me professam, embora não o mereça, sobretudo Vossa Reverência, minha querida Irmã Maria Leonor. Mas, dado que isto não é uma coisa que esteja na nossa mão, e que não podemos escolher um estado à nossa medida, senão que devemos corresponder interiormente ao chamamento divino, se queremos deveras alcançar o nosso fim, por isso, não posso

senão dar este passo, que Vossa Reverência já sabe. O Senhor fez-me compreender, de diferentes maneiras, o que queria de mim, apesar de desprezar um pouco esta vocação quando me encontrava aí. Mas Ele continuou a insistir, a bater constantemente à porta do meu miserável coração e a fazer tantos benefícios a quem foi tão ingrata e ignorante de tão soberanos e incontáveis favores, que por isso, não posso deixar de corresponder a tanta bondade do meu Deus»<sup>2</sup>.

O tempo de espera não foi longo. O pai de Anita fez o pedido à Priora do Carmelo de Santa Teresa de Florença e esta foi admitida na Comunidade. Finalmente podia entregar-se, sem reservas, a Jesus.

O seu amor por Jesus era tal, que numa ocasião, e num ímpeto amoroso, escreveu, com o seu próprio sangue, num pequeno papel, que trazia sempre consigo, o seguinte: «*Jesus, meu doce Amor, prometo-Vos ser sempre vossa, mesmo à custa de qualquer sacrificio*»<sup>3</sup>.

## A entrada no Carmelo

Depois das despedidas dolorosas dos pais, irmãos, familiares e amigos, Anita deixou a casa paterna e, acompanhada pelo pai, dirigiu-se para Florença.

Entrou no Carmelo no dia 1 de Setembro de 1764. Contava dezasseis anos.

A chegada ao Carmelo, a entrada pela porta da clausura, fechada atrás de si, trazia o misto da felicidade e da dor. Felicidade, por finalmente, poder entregar-se à vida escondida em Deus, pela qual sempre desejou; dor, pela separação dos seus, sobretudo do seu pai, que sempre a acompanhou, a educou, e que tinha ficado do lado de fora. Neste momento mostrou-se valente e com uma grande força, não vertendo uma lágrima. Não porque não tivesse vontade, mas para não afligir ainda mais o seu pai, que embora triste, fazia a oferta da sua filha, a Deus, com a alegria interior dos servos fiéis do Senhor.

Para Anita, o Carmelo era um paraíso uma «*casa de anjos*» e considerava todas as irmãs como verdadeiros «*anjos*». Mas o verdadeiro

<sup>2</sup> Ibidem, p. 98.

<sup>3</sup> Ibidem, p. 92.

anjo daquela comunidade acabava de entrar naquele primeiro sábado do mês de Setembro.

Ana Maria começou o seu postulanteado, um período de adaptação e discernimento, para ver se era realmente o Carmelo a sua vocação. Durante este período a Comunidade, também, a observava, atentamente, para ver se tinha sido talhada para a vida carmelitana. Ela estava segura do que queria e do que Deus lhe pedia.

Neste período mostrou-se sempre muito contente, alegre, duma bondade sem reservas e procurando viver com fidelidade a vida carmelitana, participando com entusiasmo na vida comunitária. Na oração era de tal forma devota que edificava todas as religiosas.

No final desse ano de 1764, após três meses da sua entrada, a saúde de Anita ressentiu-se. Por ter o hábito de rezar longas horas de joelhos formou-se um tumor no joelho direito que lhe provocava dores intensas. No início procurou esconder a sua enfermidade e nunca se lhe ouviu um queixume. No entanto, as irmãs percebiam, pela sua palidez e pelas dificuldades em andar, que algo não estava bem. Numa altura em que estava de serviço no refeitório, e vendo-a a coxear, a Madre Ana Maria, ajudante da Madre Mestra, perguntou-lhe se se sentia mal. Ela respondeu: «*Sim, um pouco, mas nada que me impeça de desempenhar o meu ofício*»<sup>4</sup>. Mas passados uns dias Anita acabou por ficar retida na cama sem se poder mexer, de tal modo se tinha agravado o mal no joelho.

O sofrimento da postulante não era apenas físico, ela temia que, por causa daquele problema de saúde, a Comunidade não a admitisse. De facto, ela estava a terminar o seu postulanteado e as irmãs estavam a deliberar se seria admitida ou não ao noviciado.

Foi vista pelo médico que determinou que fosse operada imediatamente. O tumor tinha que ser removido. Foi operada entre os dias 6 ou 7 de Dezembro.

A jovem Anita suportou com admirável coragem a cirurgia, que naqueles tempos não tinha os confortos modernos, nem as anestésias que adormecem a dor. De seguida tinha que obedecer a um descanso rigoroso.

O seu restabelecimento teria que ser feito fora da clausura. Aproveitando a saída que as postulantes deviam realizar, para depois, se

<sup>4</sup> Ibidem, p. 147.

fossem admitidas pela Comunidade, entrarem com toda a solenidade e iniciarem o seu noviciado, conforme o costume daquele tempo, Ana Maria deixou o seu querido mosteiro, não sem lágrimas, e ficou hospedada na casa da Condessa de Mozzi, amiga e benfeitora do Carmelo de Florença.

Durante o tempo de convalescença edificava toda a gente pela sua paciência, humildade e simplicidade.

O que ela mais desejava era voltar novamente ao seu mosteiro e aí imolar-se por amor de Jesus, a quem se entregou sem reservas.

Esteve na casa da Condessa cerca de dois meses. Depois de reunidas em Capítulo, as Madres admitiram Ana Maria ao noviciado.

Entrou, solenemente, no Carmelo, vestida de noiva, como era costume, no dia 10 de Março de 1765. No dia seguinte recebeu, numa outra celebração solene, o hábito carmelita: a túnica, o cinto, o escapulário, a touca, o véu branco das noviças e a capa branca, e iniciou o seu noviciado.

Deram-lhe o nome de Irmã Teresa Margarida do Coração de Jesus. Este nome encerra em si um programa de vida e a característica da sua vocação. A Ana Maria, aristocrata desapareceu, agora floresce a Ir. Teresa Margarida, carmelita e que se tornará numa ilustre filha de Santa Teresa de Jesus.

No mosteiro, dedicado a Santa Teresa, praticamente todas as irmãs levam no seu nome o nome de Teresa, numa homenagem à Santa Madre Fundadora, mas também como voto de todas se assemelharem a ela, na fidelidade à Regra e ao espírito do Carmelo Descalço.

Anita não é excepção. Com o nome de Teresa ela tem a missão de viver, como verdadeira contemplativa, a sua vocação de carmelita, tal como Santa Teresa de Jesus a concebeu. E conseguiu-o, de facto. Margarida do Coração de Jesus: realmente a jovem carmelita vai ser uma bela e perfumada flor, que no jardim do Carmelo, vai florescer, escondida, numa expressão de amor, para o Coração de Jesus.

## **A vida de carmelita**

A Ir. Teresa Margarida do Coração de Jesus viveu o seu noviciado com o mesmo entusiasmo com que tinha entrado no mosteiro e vivido o seu postulanteado.

Desde o início recusou todas as dispensas e mimos que se costumam dar às noviças, para se adaptarem aos poucos aos rigores da vida religiosa no Carmelo. Ela queria ser carmelita por inteiro, desde o princípio, e não a meias.

Procurou sempre, e nos mínimos detalhes, viver fielmente a Regra, as Constituições das Carmelitas Descalças e todo o cerimonial do Carmelo, com toda a perfeição. Não queria ser motivo de mau exemplo e se desejava viver perfeitamente a sua vida de carmelita era para dar glória a Deus, na santidade de vida.

Era duma caridade sem limites para com todas as irmãs. Humilde, sempre disponível, obedecia docemente às superiores e a todas as irmãs, sentindo-se a mais pequena de todas.

A sua vida de piedade e de oração não passava despercebida na Comunidade e provavam bem a sua vocação autêntica para a vida contemplativa. O seu consolo, e descanso, era permanecer, em silêncio, no coro, de joelhos, em oração e adoração a Jesus no Sacrário.

Tinha um grande amor pela natureza, expressão da beleza da criação de Deus. Por isso, deliciava-se com as flores, e, como São Francisco de Assis, tinha um grande respeito pelos animais. Até os insectos incomodativos ela não queria matar, por serem criaturas de Deus.

Nos recreios mostrava-se sempre alegre, mas numa atitude de humildade nunca falava de si nem da sua família.

Com as faltas das irmãs mostrava-se sempre benevolente e nunca exprimiu algum comentário ou descontentamento para com nenhuma, mesmo quando algo lhe custava, para não ferir ninguém e viver na caridade.

As exigências e os rigores da vida claustral do Carmelo não a assustavam. Parecia ter sido talhada, desde sempre, para aquilo. E tornou-se numa das mais belas imitadoras de Santa Teresa.

Não era uma jovem alheada, sorumbática ou cabisbaixa. Não era uma daquelas “santas encapotadas” que pareciam viver noutra realidade. Era muito equilibrada dando provas evidentes da sintonia perfeita entre a vida humana e sobrenatural, que nela coexistiam harmoniosamente.

No dia 12 de Março de 1766 emitiu os seus votos perpétuos nas mãos da, recém eleita priora, Madre Teresa Vitória. Estava definitivamente

vinculada à Ordem do Carmelo Descalço e pertencia totalmente, e para sempre, a Deus.

No dia 7 de Abril, foi-lhe imposto o véu preto das monjas professoras, na última cerimónia da consagração religiosa.

Como carmelita desempenhou vários ofícios na Comunidade.

Foi sacristã, desempenhando primorosamente esta função, tratando dos paramentos e de todas as alfaias necessárias para a celebração da Eucaristia. Com que amor prestava este serviço para Jesus Sacramentado.

Durante o ano de 1766 atendeu a todas as necessidades duma religiosa idosa até ao seu falecimento.

Em 1767, ela própria pediu para cuidar duma irmã, que vítima de doença mental, ficara privada da razão.

Foi a segunda enfermeira, isto é, a ajudante da irmã responsável pela enfermaria. Com que desvelo tratava das irmãs doentes, prodigalizando os cuidados e carinho para com as irmãs que sofriam. Cuidava, tratava das enfermas, com todo o amor e rezando confiadamente pela sua cura.

A Irmã Teresa Margarida, tão jovem, impunha-se, no entanto, pela fidelidade com que seguia a Regra e as Constituições, nos mínimos pormenores. Conciliava, harmoniosamente, as ocupações no mosteiro, os ofícios, com os actos comunitários e a oração.

Desejou viver no Carmelo, como já antes vivia, escondida a todos os olhares humanos e refugiada no Coração de Jesus. O silêncio e a solidão do Carmelo eram para ela um paraíso, onde podia repousar em Deus.

Fiel intérprete do programa eremítico do Carmelo Descalço, segundo o carisma de Santa Teresa, a jovem carmelita vivia “dia e noite meditando na Lei do Senhor”, na solidão da sua cela, como os eremitas do Monte Carmelo. Retiro e recolhimento, silêncio e oração, são as características do Carmelo e que Teresa Margarida absorveu e praticou.

Na oração, confiava ao Senhor as intenções e necessidades de todas as pessoas, e em especial os sacerdotes. E assim numa oração fecunda e apostólica exercia o seu apostolado contemplativo em favor do mundo.

Vivia despojada de tudo segundo a pobreza evangélica. Tinha apenas o estritamente necessário e quando precisava de alguma coisa procurava o mais gasto e mais velho, que já não agradava às irmãs.



## As grandes devoções de Teresa

Era grande devota de São Francisco de Assis, de quem tinha um quadro na sua cela, e com quem mantinha uma doce intimidade, parecendo às irmãs, que quando lhe rezava, diante duma sua imagem, ficava como que extasiada.

Santa Teresa de Jesus e São João da Cruz eram também dos santos que mais venerava, tendo aprendido e vivido os seus ensinamentos e citando-os frequentemente.

Como boa filha de Santa Teresa, tinha grande confiança na intercessão de São José. Segundo os testemunhos das irmãs, para o processo de canonização da Ir. Teresa Margarida, estando uma das irmãs doentes com um tumor, e estando ela com o ofício de enfermeira, pediu a um sacerdote que tinha uma imagem de São José, com fama de ser milagrosa, que a emprestasse e levasse para o mosteiro. Ela com todo o esmero e devoção arranjou um belo altar, todo adornado, para a imagem de São José. Começou então uma novena a São José pedindo a cura da irmã doente. Estando um dia a rezar diante da imagem, junto da enferma, sugeriu que a irmã ungesse o local do tumor com o azeite da lamparina que ardia junto da imagem. A irmã aceitou e o tumor desapareceu. Toda a comunidade estava maravilhada e atribuíam aquele milagre à oração e à confiança da Ir. Teresa Margarida.

Quando, por algum motivo, não podia estar no coro, num dos actos comunitários, deixava uma estampa do anjo da guarda ligeiramente saído do seu breviário, no seu lugar, para que ele a substituísse nos louvores divinos. Um gesto quase infantil, mas que revela a candura desta jovem que não tinha outro desejo senão o de viver no louvor contínuo de Deus, intercedendo pelo mundo e pelos homens.

O amor a Maria era muito grande. Vivia com todo o entusiasmo todas as festas dedicadas a Nossa Senhora e o mês de Maio, procurando imitar as virtudes da Santíssima Virgem e assim ser sua filha predilecta.

Uma das práticas diárias que rezava em honra da Rainha dos Anjos e que ensinou a outras religiosas e ao seu pai, era a de, seis vezes ao dia, oferecer à Santíssima Virgem as seguintes invocações, que o director espiritual lhe tinha ensinado:

«Reverencio-vos infinitas vezes, ó verdadeira Mãe do meu Senhor Jesus Cristo! – Avé Maria.

Reverencio-vos, ó soberana Rainha dos Anjos, Imperatriz do Universo! – Avé Maria.

Reverencio-vos, ó dulcíssima Virgem Maria, Mãe digníssima de Jesus, o meu único Redentor! – Avé Maria»<sup>5</sup>.

Nas vésperas das festas e solenidades marianas, preparava-se com todo o afincio para celebrar jubilosamente a Mãe de Deus, confiando-lhe toda a sua vida e intenções. Uma das delicadezas que usava era escrever mensagens à Santíssima Virgem, como esta:

«Santíssima Mãe de Deus e minha Mãe. Eis-me aqui na tua presença com esta cartinha, cheia de fé, para suplicar-te com toda a alma uma graça nesta deliciosa festividade. Suspiro por ter grande fervor de espírito e um desapego total daquelas coisas que constituam um impedimento para pôr em execução os planos que o Senhor traçou para mim ao chamar-me a esta Ordem. Sinto grande necessidade, e como sei que te preocupa a honra de Deus e a minha santificação, espero que me escutes. Desde a minha amada cela...»<sup>6</sup>.

Podemos ver, por este bilhete, que a preocupação da Irmã Teresa Margarida, e o sentido das suas devoções, era a de viver com fidelidade a sua vocação contemplativa de louvor e adoração a Deus Uno-Trino, para corresponder fielmente à Sua vontade.

Pertencia à Congregação do Espírito Santo, uma associação e uma prática de piedade que surgiu no mosteiro onde viveu. Grande devota do Espírito Santo, vivia com grande entusiasmo a festa do Pentecostes, invocando o amor e a presença transformante de Deus na sua vida.

## Deus charitas est

Escreveu São João, numa síntese maravilhosa, que «*Deus é amor*» (1Jo 4, 16). A este amor total e totalizante Ele chama a cada um de nós.

Desde 1766, segundo testemunhos de várias religiosas, a Irmã Teresa Margarida repetia frequentemente as palavras: «*Deus charitas est*»

<sup>5</sup> Ibidem, p. 318.

<sup>6</sup> Ibidem, p. 319.

(Deus é amor). E dizia-o com tal emoção e intensidade que o seu rosto parecia transfigurar-se. Uma vez, uma Irmã, vendo-a sair da sua cela, ouviu-a pronunciar estas palavras, enquanto se dirigia para o coro, e viu-a tão fervorosa que parecia um anjo.

Num Domingo de 1767, depois de Tércia, tendo ouvido na leitura da Capítula, aquelas mesmas palavras, entrou em êxtase, diante de toda a comunidade, e as irmãs puderam observar, que nos dias seguintes ficou visivelmente abstraída, como se estivesse fora de si.

Podemos perceber que a Irmã Teresa Margarida, não só compreendeu plenamente o sentido desta sentença de São João, como o experimentou, verdadeiramente, por uma graça mística.

Aqui reside a sua espiritualidade e o seu carisma particular: «*Deus é amor*». Através do Coração de Jesus, símbolo e imagem do amor de Deus pela humanidade, Teresa Margarida, apesar da sua juventude, adentrou-se na experiência mística do amor divino. Ela experimentou o amor transformante de Deus e deixou-se por ele transformar. Ela compreendeu que só o amor era necessário, que o amor era o essencial. Por isso, amou Deus com toda a intensidade e deixou-se amar por Ele. Esta é a síntese da sua curta vida. Com efeito, após a sua morte, e quando as irmãs começaram a distribuir estampas dela, pois a fama da sua santidade já se tinha espalhado, procuraram encontrar uma frase, um lema que a caracterizasse e a sintetizasse, e todas foram unânimes em considerar que a única que correspondia a este objectivo era: «*Deus charitas est*».

A sua entrega ao Amor foi total, na esteira da espiritualidade teresiana. Nos seus propósitos dos Exercícios de 1768 ela escreveu:

«Proponho, meu Deus, em todas as minhas acções, tanto internas como externas, não ter outro objectivo que não seja o Amor... E reconhecendo que, para fazer isto, necessito dum total abandono em Deus, pois que estou persuadida de que pela minha miséria nada posso, ó meu único Amor!, abandono-me toda a Vós, a fim de que só Vós possais agir em mim, conforme os Vossos desígnios; e já não quero mais do que Vós quereis...

Com esta entrega que Vos faço de mim, entendo ter-Vos dado o meu livre arbítrio, para que daqui em diante só Vós sejais o dono do meu coração e que a Vossa vontade seja a regra das minhas acções. Por conseguinte, disponde sempre de mim como melhor Vos agradar, que com tudo me contentarei, contanto que possa seguir

pelo caminho do Calvário. Quantos mais espinhos encontrar nele e a cruz se tornar mais pesada, sentir-me-ei mais ditosa, já que o que anseio é amar-vos com um amor livre, isto é, entregando tudo a Vós, e com um amor activo. Numa palavra, com um amor denso e sem divisão, e o que mais importa, com um amor perseverante...»<sup>7</sup>.

Nestas anotações íntimas podemos perceber a experiência de Teresa e do amor que Deus é. Neste amor ela alimentou-se, moveu-se e viveu. Foi a sua união íntima e plena com o Criador.

Mas toda esta experiência mística do amor de Deus não a fez viver apenas no céu antecipado. Neste mesmo amor ela vai ser purificada como num crisol. A noite escura vai surgir e invadir a sua alma e permanecer, praticamente, até à sua morte. O seu amor e a sua fidelidade vão ser provados através de duras penas interiores. É o caminho dos místicos.

A noite escura, densa e difícil, fá-la percorrer o caminho da desolação, da aridez, da secura espiritual. O amor tão belo, tão real e tão natural, parece-lhe agora tão difícil de alcançar. Deus é amor, mas quanto mais ela experimenta esta realidade mais consciência toma da sua miséria e de como a sua natureza humana ainda está afastada deste Amor. Ela quer, deseja, procura, esforça-se por alcançar este Amor mas não o sente. Apenas experimenta a sua frieza espiritual. Tudo parece perdido, parece não conseguir atingir a meta da sua vida.

Se tudo parece perdido, se o amor não é sentido, este é o momento mais propício para provar o seu amor. Quando se sente os efeitos inebriantes do amor, é fácil amar e viver de amor, mas quando a noite invade a alma o exercício do amor torna-se verdadeiramente heróico. Nesse momento é que se prova realmente se a opção foi a do amor total a Deus ou não.

Apesar das trevas ela sabia que «*Deus charitas est*». Isto era uma certeza, não havia dúvidas, por isso, a noite escura era vivida, pela fé, tranquilamente na confiança desse Amor.

A experiência do amor de Deus fê-la pôr em prática o amor ao próximo em grau heróico. O amor, quando verdadeiro, não nos encerra sobre nós mesmos mas abre-nos aos outros. Assim aconteceu com Teresa Margarida. Uma vez, que por graça especial experimentou que Deus é amor, tinha que o partilhar com os outros.

<sup>7</sup> Ibidem, p. 332.

A sua disponibilidade, a atenção e a caridade com que tratava com todos, em especial com as suas irmãs de comunidade, era total. Procurava ir ao encontro das necessidades de todas, buscava sempre o mais difícil para si, a fim de aliviar as irmãs. Tratava, no seu ofício de enfermeira, com toda a caridade as enfermas. Colocava sempre os interesses de cada pessoa e da comunidade à frente dos seus próprios interesses. Nela, o mandamento novo de Jesus tornou-se vida.

## A morte e glorificação

Teresa Margarida chegou de tal modo aos mais altos cumes da santidade e da mística, podendo-se adivinhar, que a sua vida depressa mergulharia na eternidade de Deus.

Apesar da sua juventude e boa saúde, num breve espaço de tempo, vai sofrer indizivelmente, num calvário que a levará à morte.

No dia 6 de Março de 1770, por volta das sete e meia da tarde, estando ela sozinha no refeitório para a colação da noite, depois de ter atendido as enfermas, foi assaltada de violentas dores e cólicas abdominais. Levantou-se, com custo, e tentou dirigir-se para a sua cela. Eram tão fortes as dores, que não conseguia caminhar. Quase de rastos, agarrada às paredes e contorcendo-se com dores não conseguiu chegar até à sua cela, entrou na primeira que encontrou com o objectivo de se deitar. Mas teve um espasmo tão grande que não pôde evitar os gritos de pedido de socorro e, de seguida, desmaiou.

As irmãs vieram acudi-la, levaram-na para a sua cela, deitaram-na na sua tarimba, prestaram-lhe os cuidados necessários e chamaram o médico. A medicina, naquele tempo, não estava tão evoluída e os meios que se dispunham não eram os de hoje. De qualquer modo, parece que o médico não tomou verdadeira consciência da gravidade da situação.

Ardendo em febre, cheia de dores, a Irmã Teresa Margarida, sofria com a serenidade e a paciência de um anjo, procurando oferecer o seu sofrimento ao Coração de Jesus pela redenção da humanidade e preocupando-se sempre em não dar trabalho às suas irmãs, dizendo sempre, que não estava tão mal. Era uma apendicite aguda que logo se transformou numa peritonite. Dado que o seu estado ia-se agravando, no dia seguinte, foi chamado de novo o médico, que mandou que lhe fizessem uma sangria no pé. Mais um sofrimento a acrescer aos que já tinha e que nenhum alívio

lhe trouxe. A sua respiração ia-se tornando cada vez mais difícil e ofegante. Chamaram o confessor extraordinário, que se encontrava no Mosteiro, que lhe administrou a Santa Unção.

No meio de convulsões e espasmos terríveis, a jovem carmelita, sofria pacientemente invocando continuamente o nome de Jesus e Maria, mantendo sempre a cabeça inclinada olhando para o seu Crucifixo, que estava pousado na sua almofada. E foi assim, olhando para o Crucifixo, como desejando beijá-lo que ela expirou.

Teresa Margarida morreu no dia 7 de Março de 1770 às quatro horas da tarde. Tinha 22 anos e 7 meses.

Se a sua vida foi extraordinária, na vivência da graça divina, a sua morte não foi menos.

Logo após a sua morte, o corpo de Teresa Margarida, ficou inchado e roxo, de tal modo, que as irmãs pensaram ter que manter a urna fechada, durante o funeral. Mas à medida que o tempo ia passando o corpo foi voltando ao normal, tornou-se pálido e depois readquiriu as suas cores normais, com o rosto rosado, como habitualmente tinha, e os membros flexíveis como se estivesse viva. Na verdade, o cadáver da Irmã Teresa apresentava de tal modo, indícios tão extraordinários que deixou toda a gente estupefacta. A comunidade, sacerdotes, religiosos e médicos observaram por vários dias o corpo de Teresa Margarida, que não apresentava qualquer indício de corrupção e exalava um perfume, sentido por todos, que ninguém conseguia explicar. Ela parecia estar adormecida e não morta.

Querendo conservar um seu retrato, fizeram entrar na clausura a famosa pintora, retratista, Ana Piattoli, que ao pintar Teresa ficou admirada da beleza que encontrava no seu rosto, nada parecido com o corpo de uma defunta.

Causando tanto alvoroço, tudo o que estava a acontecer com aquela carmelita, morta e ainda por sepultar, o próprio Arcebispo foi ao mosteiro para ver o que se passava tendo observado e testemunhado tudo o que se dizia.

Permaneceu, assim, 16 dias, na cripta húmida, onde sepultavam as religiosas, sem apresentar qualquer sinal de corrupção. Por fim foi tumulada, mas o odor de santidade espalhou-se por toda a parte.

Sem poderem entrar na clausura, as pessoas acorriam ao mosteiro e rezavam, na Igreja, sob o local onde estava sepultada na cripta do Mosteiro. De todo o lado chegavam ao mosteiro pedidos de relíquias da Irmã Teresa Margarida. A própria filha de Luís XIV de França, também carmelita, pediu ao Carmelo de Florença uma relíquia da jovem carmelita cuja fama de santidade se tinha espalhado como um rastilho de pólvora.

As irmãs ofereceram a D. Inácio, pai de Teresa Margarida, o Crucifixo que ela tinha usado, durante a sua vida religiosa. E, com frequência, as gentes pediam o referido Crucifixo para levá-lo à casa dos enfermos. Muitos milagres obtiveram todos aqueles, que com confiança, pediam a intercessão da jovem Teresa.

Em 1783 fez-se um reconhecimento oficial do corpo e encontraram-no incorrupto e ainda com a frescura do sepultamento.

Em 1805, o papa Pio VII passando por Florença, depois da coroação de Napoleão, foi ao mosteiro das carmelitas e autorizou a transladação do corpo para um local junto do coro.

A 14 de Abril de 1839 foi declarada venerável pelo papa Gregório XVI.

O papa Pio XI beatificou-a no dia 9 de Junho de 1929 e canonizou-a no dia 19 de Março de 1934.

O seu corpo continua incorrupto, venerado numa urna de vidro, na Igreja do Carmelo de Santa Teresa de Florença.





RE

# Revista de Espiritualidade

Ano XVII – Nº 67 – Julho / Setembro 2009

PORTUGAL, Alpoim Alves

*A beleza espiritual de Maria*

SILVA, Carlos Henrique do Carmo

*Virtudes Marianas*

*– Estrutura da alma*

*e apassivantes sinergias espirituais*

MACHADO, António José Gomes

*Santa Teresa Margarida Redi*

*– Uma jovem carmelita*

*escondida no Coração de Jesus*