

# Revista de Espiritualidade

Ano XVIII – Nº 71 – Julho / Setembro 2010 – Preço – 5,00 € (IVA incluído)

«ATÉ À IDENTIFICAÇÃO COM CRISTO»



# REVISTA DE ESPIRITUALIDADE

## SUMÁRIO

ALPOIM ALVES PORTUGAL

*«Até à identificação com Cristo»:*

*- em São Paulo e Teresa de Jesus - ..... 163*

CARLOS HENRIQUE DO CARMO SILVA

*Paradoxo do «Eu» segundo S. Paulo e socratismo cristão de  
Stª Teresa de Jesus*

*- Do apostolado «cristomórfico» ao diálogo*

*com o Amor divino. .... 165*

---

NÚMERO 71

Julho – Setembro 2010

# 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 Auessadas  
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 (2010) .....	€ 20,00
Europa .....	€ 27,00
Fora da Europa .....	€ 46,00
Número avulso .....	€ 5,00

## «ATÉ À IDENTIFICAÇÃO COM CRISTO» - em São Paulo e Teresa de Jesus -

ALPOIM ALVES PORTUGAL

Pelo ano 36 havia um homem que dava pelo nome de Paulo, Paulo de Tarso. Tornou-se muito conhecido sobretudo pela sua campanha contra os seguidores de uma «seita» recém-aparecida que se gloriava de crer e ser seguidora de um recém-crucificado de quem dizia estar de novo vivo no meio deles. Perseguiu a muitos e sobre as suas ordens muitos foram mortos. Mas certo dia Jesus de Nazaré, a quem ele perseguia, irrompe subitamente no seu caminho e, a partir daquele encontro ele sentiu um forte abanão na sua vida. A vida de Paulo fica partida em dois: num breve instante desvaneceram-se todos os valores em que antes tinha acreditado e que ardorosamente defendia, e descobre outros novos que passam a iluminar os seus passos futuros: «tudo o que então considerava ganho, agora considero-o perda por amor a Jesus Cristo. Mais ainda, penso que nada vale se se compara com o conhecimento de Cristo Jesus» (*Filp* 3,7-8).

É esta a sua experiência pessoal de Cristo. Uma experiência que, desde o início, se vai manter e intensificar a cada dia que passa. Ele tem clara consciência de que se deu uma transformação interior graças à sua união com Cristo. Deu morte à vida antiga e começou uma nova, que é a de Cristo ressuscitado. Neste sentido podemos considerar Paulo como alguém que vive a união com Cristo, é um verdadeiro místico.

Com efeito, Deus nasce no coração do homem que vai a caminho, irrompe no caminho do homem peregrino, que busca, que procura começando a abrir os olhos, e a ver. E fica deslumbrado ao escutar no mais íntimo do seu ser uma voz. O homem vê e ouve.

Na verdade, e muitas vezes, há acontecimentos na vida de algumas pessoas que dividem em duas partes a sua existência, criando um antes e um depois. Elas podem dizer com Santa Teresa de Jesus: «Daqui por diante é outro livro novo, digo, outra vida nova. Até aqui era a minha, a que tenho vivido, desde que comecei a declarar estas coisas de oração; agora vivia Deus em mim» (*V* 23,1).

Realmente, também Teresa de Ávila um dia do ano 1554 terá tido uma experiência que iria mudar definitivamente a sua vida. Se nos situamos nessa breve página da sua verdadeira história, temos um antes e um depois. O que antecede e o que segue. Tal como Paulo, Teresa encontra-se com Cristo: «Aconteceu-me que, entrando eu um dia no oratório, vi uma imagem que para ali trouxeram a guardar;... Era a de Cristo muito chagado e tão devota que, ao pôr os olhos nela, toda eu me perturbei por O ver assim... Foi tanto o que senti por tão mal Lhe ter agradecido aquelas chagas, que o coração, me parece, se me partia... Penso que Lhe disse então que não me levantaria dali até que fizesse o que Lhe suplicava» (V9, 1.3). Começara a ler as *Confissões* de Santo Agostinho e confia-nos: «Quando cheguei à sua conversão e li como ouviu aquela voz no jardim, não me parecia senão que o Senhor me falava a mim; de tal modo o senti o meu coração... » (V9,8).

Podemos afirmar que Teresa chegou à maravilhosa terra da promessa, a terra da «experiência de Deus». Como se tivesse renascido, mas agora com umas asas e vida nova, sente-se fustigada dentro de si mesma pelo ímpeto de amar e a necessidade de agir. Sob esta luz nova descobre o seu «castelo interior». Redescobre o sentido da vida, a beleza das coisas, a dignidade de cada pessoa, a sublimidade da amizade, a tabela dos verdadeiros valores de toda a criação... Quase «parece um sonho». Como se antes não tivesse visto, nem gozado das coisas. A irradiação da graça do ressuscitado produziu os efeitos de uma nova criação (cf. 2 Cor 4, 6) que, em Teresa, como antes tinha já acontecido com Paulo, a faz exclamar: «Já não sou eu que vivo, é Cristo que vive em mim» (Gal 2, 20).

Trazemos aqui o testemunho de Teresa de Ávila e colocamo-lo ao lado do testemunho de Paulo de Tarso porque vemos inúmeras semelhanças nestes dois percursos de vida como, aliás, em tantos outros, e na lista, porventura, até cabe o nosso também. Paulo e Teresa repetem-se continuamente ao longo da história porque, afinal, é verdade que Cristo ressuscitou e está vivo e no meio de nós, e a qualquer momento pode dar-nos a graça de sair ao nosso encontro no caminho que estamos a percorrer fazendo-nos mudar de rumo, levando-nos a ver e a gozar de «todas as coisas».

Que este número da Revista de Espiritualidade ajude a reconhecer a vida que já nos foi dada e que, porventura, ainda não conseguimos viver: Jesus Cristo em nós e a força da sua ressurreição.

# PARADOXO DO «EU» SEGUNDO S. PAULO E SOCRATISMO CRISTÃO DE ST.<sup>a</sup> TERESA DE JESUS

## - Do apostolado «cristomórfico» ao diálogo com o Amor divino\*

CARLOS HENRIQUE DO CARMO SILVA

*‘zô dè oukèti ego, zêi dè en emoi Khristós.’*

(Gal 2, 20: “Já não sou eu que vivo, é Cristo que vive em mim.”)

*“Esto me dijo el Señor otro día: «¿Piensas, hija, que está el merecer en gozar? No está sino en obrar y en padecer y en amar. No habrá oído que san Pablo estuviese gozando de los gozos celestiales más que una*

\* Texto base da Comunicação à *XXVI Semana de Espiritualidade*: «S. Paulo e os Mestres Espirituais do Carmelo», (24-29 de Agosto de 2009), org.<sup>a</sup> pelos Padres Carmelitas Descalços, no Centro de Espiritualidade, Convento de Avessadas, Marco de Canaveses, em 26.08.2009. O presente estudo de relação com a influência de S. Paulo, em que se pretende também salientar a **especificidade sensível do caminho espiritual teresiano**, complementa **outras nossas reflexões** sobre a Santa de Ávila, para as quais se remeterá, sempre que oportuno, nas referências de rodapé de página:

- Carlos H. do C. SILVA, *Experiência orante em Santa Teresa de Jesus*, Lisboa, ed. Didaskalia, 1986;

- Id., “Lugares de tradução ou Moradas de experiência interior – a propósito da tradução de algumas obras de Santa Teresa de Ávila”, (Nota), in: *Didaskalia* XXII- 2 (1992), pp. 171-188 [A propósito de S. TERESA DE ÁVILA, *Moradas do Castelo Interior*, trad. por Manuel de Lucena, Lisboa, Assírio e Alvim, 1988];

- “Santa Teresa de Jesus e Santa Teresa de Lisieux ou a Verdade do Amor”, in: Várs. Aut., *Dois Mil Anos: Vidas e Percursos*, Lisboa, ed. Didaskalia, 2001, pp. 117- 158;

- “Erotismo literário e sexo místico em St.<sup>a</sup> Teresa de Ávila”, Comun. ao Colóquio *«A Filosofia e o Feminino»*, Centro de Filosofia da Univ. de Lisboa, Fac. de Letras, (27.11.1998) (inédito);

- “Literatura espiritual no feminino e sexo místico – Em torno de St.<sup>a</sup> Teresa de Ávila e Simone de Beauvoir”, (Comunicação ao *Colóquio Internacional «Olhares sobre a Mulher e o Feminino. No Centenário de Simone de Beauvoir»*, org. CEFi e CECC da Fac. de Ciências Humanas da U.C.P. de Lisboa, em 14 de Outubro de 2008) (no prelo).

Previamente deixamos recordadas as **principais siglas** utilizadas para as ‘Obras’ de Santa Teresa de Jesus: *V* (=Libro de la Vida); *C* (=Camino de perfección. CE segundo Manuscrito do Escorial ou CV segundo Manuscrito de Valladolid); *M* (=Moradas del castillo interior); *E* (=Exclamaciones); *F* (= Fundaciones); *CC* (=Cuentas de conciencia); *MC* (=Meditaciones sobre los Cantares ou Conceptos del Amor de Dios...); *P* (=Poesias); *Vej* (=Vejamen)...; a ed. de referência para a paginação será, salvo indicação diversa: EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS, O.C.D. e Otger STEGGINK, O. Carm., *S.T. de J., Obras Completas*, ed. manual, Madrid, B.A.C., 1986<sup>8</sup>; os textos paulinos vão referenciados pelas abreviaturas bíblicas de costume entre nós.

vez, y muchas que padeció (...). Cree, hija, que a quien mi Padre más ama, da mayores trabajos, y a éstos responde el amor:» (...).”

(St.<sup>a</sup> TERESA DE JESÚS, *Cuentas de conciencia*, 30<sup>a</sup>, 1 (=Relaciones 56), in: *Obras completas*, Madrid, BAC, 1986, p. 606).

## Sinopse

*Introdução: Contexto experiencial.*

1. *A herança paulina.*
2. *A receptio de Paulo e a experiência mística teresiana.*
3. *Clima de «socratismo cristão».*
4. *As alusões paulinas no texto de Santa Teresa.*
5. *Antropologia comparada e espiritual diferenciação cristã.*
6. *A questão da linguagem e da palavra de Deus “em mim”:*  
o desdobramento do “eu”.

*Conclusão: a lição do Vejamen: “busca-te em Mim”.*

## Introdução: Contexto experiencial

“É o encontro de almas, que se amam (...) nas regiões da intimidade espiritual, porque é nelas que podemos contemplar o Infinito. (...) A alegria das almas é serem todas uma alma; é serem todas em Deus ou Jesus Cristo.

*O encontro é o acto cristão supremo. O Cristianismo, concebendo o encontro das almas no Senhor, é a maior vitória alcançada pelas forças transcendentais, num mundo que é só matéria bruta.”*

(Teixeira de PASCOAES, *S. Paulo*, Lisboa, Assírio & Alvim, 1984, p. 191)

O encontro directo, apaixonado e excepcional, místico e sofrido, de Teresa de Ávila com a ‘Majestade’ da sua vida, o seu divino Amado, pareceria dispensar intermediários ou outros mensageiros, ainda que dessa corte, desse *chorus Jesu* como também se poderia dizer.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> St.<sup>a</sup> Teresa refere-se a Jesus Cristo, pelo frequente epíteto de *Alteza, Majestade*... (cf. Nicole PÉLISSON, “Les noms divins dans l’oeuvre de sainte Thérèse de Jésus”, in: Robert RICARD e Nicole PÉLISSON, *Études sur sainte Thérèse*, Paris, Centre de Recherches Hispaniques, 1968, pp. 57 e segs., vide sobretudo pp. 118 e segs.) num registo nobiliárquico ou de *realza*, tanto no eco bíblico, quanto pela ambiência da corte espanhola do séc. XVI em cuja periferia ainda se movem as suas relações. Cf. EFREN DE LA MADRE DE DIOS, O.C.D. e Otger STEGGINK, O. Carm., *Tiempo y Vida de Santa Teresa*, Madrid, B.A.C., 1996<sup>3</sup>, pp. 268 *et passim*. O nome *Majestad*, raro nos seus antecessores, embora já usado por Francisco de OSUNA, *Ley de amor*; Dedicatória..., traduz a abissal grandeza de Deus, como transcendência, ao mesmo tempo que extrema a ligação submissa da alma nessa união mística. Será ainda disto um eco a expressão dionisiana de um grande seguidor de Santa Teresa, como o Cardeal PIERRE DE BÉRULLE, (*Discours de l’état et des grandeurs de Jésus*, VIII (in: «Oeuvres complètes», t. III, Paris, Oratoire de Paris/ Cerf, 1996, pp. 304 e segs.), quando caracteriza também essa ligação como *adhérence* a Jesus e constituindo esse “círculo” de intimidade com Ele: *chorus Jesu*... Vide ainda Yves KRUMENACKER, *L’école française de spiritualité*, Paris, Cerf, 1998, pp. 163 e segs.



No entanto, antes desse encontro, sobretudo no momento da conversão perante o *Ecce Homo* em Ávila<sup>2</sup>, numa «fenomenologia saturada»<sup>3</sup> do drama cristico, já uma mediação de santos mestres e teólogos letrados, em especial Francisco de Osuna, com o seu Terceiro Abecedario Espiritual, lhe haviam de proporcionar um caminho de perfeição, um revelador itinerário orante.<sup>4</sup>

Porém, a experiência do *recogimiento* e as graças de oração, depois recebidas com abundância, centram sobremaneira em Cristo, Mestre interior, o que da parte de confessores e até de directores de consciência não era nem certo nem essencial.<sup>5</sup> É assim que, como se sabe, chega a defender contra outros Espirituais (franciscanos, jesuítas...) o primado da *Santa Humanidade* de Jesus Cristo no ‘itinerário da alma para Deus’<sup>6</sup>, afastando-se do método

<sup>2</sup> Cf. a cena conversiva do *Ecce Homo*: *V (=Libro de la Vida)*, 9, 1: «...vi una imagen... Era de Cristo muy llagado y tan devota, que en mirándola, toda me turbó de verle tal...» (in: ed.cit., p. 63). Vide infra n. 144.

<sup>3</sup> Usamos (metodologicamente) este sentido *fenomenológico* de acordo com a noção de *phénomène saturé* de Jean-Luc MARION, *Le visible et le révélé*, Paris, Cerf, 2005, pp. 35 e segs.: «Le phénomène saturé» (por “excesso de intuição” e, consequentemente, irredutíveis a uma constituição objectiva...), não transpando para um plano “metafísico”, mas fazendo convergir no manifesto essa densidade do invisível, assim no visível. Cf. ainda Id., “Dieu sans l’être – L’idole et l’icône”, in: Id., *Dieu sans l’être*, Paris, Communio/ Fayard, 1982, pp. 15 e segs.; e vide Id., *La croisée du visible*, Paris, PUF, 1996.

<sup>4</sup> Doente, a caminho da curandeira de Becedas, Teresa recebe de seu tio a obra de Francisco de Osuna: «**Terceiro Abecedario**» que trata de ensinar oración de *recogimiento* (...) – e ela confessa: “...no sabia cómo proceder en oración ni cómo recogerme, (...) – donde aquele ensinamento fosse um meio privilegiado: “... *tieniendo a aquel libro por maestro; porque yo no hallé maestro* (...)” (*V* 4, 7; ed. cit., pp. 42-43). Sobre outras leituras de Santa Teresa, como a *Arte de servir a Dios* de Alonso de Madrid, ainda obras de Fr. Luis de Granada e de S. Pedro de Alcântara, ainda a *Subida del Monte Sión* de Bernardino de Laredo, etc., cf. Gaston ETCHEGUYEN, *L’Amour divin. Essai sur les sources de Sainte Thérèse*, («Biblioth. De l’École des Hautes Études Hispaniques», fasc. 4), Bordeaux/ Paris, Féret & Fils Eds., 1923, e vide outras referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, *Experiência orante em Santa Teresa de Jesus*, Lisboa, ed. Didaskalia, 1986.

<sup>5</sup> Afinal a justa lição das *Confessiones* de Santo AGOSTINHO, (cf. sobretudo X, 26, 37: “*ueritas, ubique praesides omnibus consulentibus te simulque respondes omnibus etiam diuersa consulentibus* (...)”) reiterando a voz interior em que Deus no mais íntimo ensina: *Conf.* III, 6, 11 (...), que ela lera e muito haveria de comungar. É também o ensino deste Padre da Igreja no seu «Diálogo» *De magistro*, II, 38: “*Ille autem qui consultitur, docet, qui in interiore homine habitare dictus est Christus, id est incommutabilis Dei Virtus atque sempiterna Sapientia*”... – o que constituirá um topos ulterior de indagação da fonte do ensinamento cristão (vide S. BOAVENTURA, Sermo: «*Vnus est magister noster Christus*», (in: *Opera omnia*, ed. Quaracchi, V, pp. 567-574) e cf. S. TOMÁS, *Quaestiones disputatae de Veritate*, q. XI: «De magistro», (reed. bilingue, Paris, Vrin, 1983).

<sup>6</sup> Não se deve esquecer que para o Doutor Seráfico a economia do *Itinerarium mentis in Deum* implica a central mediação de Cristo não redutível na ascensão dos vários graus do aperfeiçoamento místico. Porém, este paradigma bonaventuriano do *De triplici via* (cf. in: *Opera omnia*, ed. Quaracchi, t. VIII), retomado pela «Teologia mística» de Hugo de BALMA, (assimilado nos *Opuscula parva* de S. Boaventura: cf. Francis RUELLO e Jean BARBET (eds.), *H. de B., Théologie mystique, «Sources chrétiennes»*, Paris, Cerf, 1995) – distinguindo as *vias purgativa, illuminativa e unitiva* – vai formar a base de sensibilidade mais despojada da própria imagem de Jesus, Homem-Deus, no caso dos franciscanos recolectos, como seja o caso de Bernardino LAREDO, *Subida del Monte Sión*, (cf. Teodoro H. MARTÍN, (ed.), *Via spiritus de Bernabé de Palma – Subida del Monte Sión de Bernardino de Laredo*, Madrid, B.A.C., 1998; e vide P. Fidèle de ROS, *Un inspirateur de sainte Thérèse: Le frère Bernardin de Laredo*, Paris, Vrin, 1948). Santa Teresa reage contra esta denegação do valor da *Santa Humanidade de Cristo* no âmbito da oração, partindo da sua própria experiência espiritual. Cf. *V* 22, 2-6; *M* 6, 7, 5 e segs.: “*También os parecerá que quien goza de cosas tan altas no terná meditación en los misterios de la sacratísima Humanidad de nuestro Señor Jesucristo, porque se ejercitará ya toda en amor. (...) a mí no me harán confesar que es buen camino.*” Cf. outras referências em nossa obra: Carlos H. do C. SILVA, *Experiência orante em Santa Teresa de Jesus*, Lisboa, Didaskalia, 1986, pp. 98 e segs.

apofático, ou da teologia negativa de influência dionisiana e neo-platônica, que se repercutia na *Wesensmystik* dos Místicos do Reno e da tradição do norte, também flamenga, que muito influenciava o *siglo d'oro* peninsular.<sup>7</sup>

O modo de relacionamento de Santa Teresa com a tradição eclesial, apesar de convencionado pela atitude obediencial, pela própria condição feminina em que ela vem a ser inovadora<sup>8</sup>, e pelo quadro sócio-cultural do seu meio, se não dispensa uma cultura também literária e sobretudo de teor litúrgico, ganha aquele sentido cristocêntrico e aquele estilo testemunhal que a leva a encarar desse ponto de vista da sua *vida*, da sua *experiência*, o que escuta, segue ou lê de outros guias ou mestres espirituais.<sup>9</sup> Assim, por exemplo, as *Confissões* de Santo Agostinho vão constituir uma inspiração que vem como reforço do que interiormente já vivia nessa intimidade com o Senhor.<sup>10</sup>

Ora, no que respeita aos textos bíblicos, além dos Evangelhos e dos trechos vetero-testamentários que conhece da prática litúrgica, também de citações dos sermões que escuta e da correspondência que troca, parece óbvio que não é ela uma exegeta, nem parte da *lectio* para o comentário, mas encontra sentido no que lê *por assim ter experimentado*, isto é, sendo o seu critério o da

<sup>7</sup> Desde DIONÍSIO, o PSEUDO-AREOPAGITA, sobretudo na *Mystica Theologia*, (PG, 3, 997 A... Cf. Denys TURNER, *The Darkness of God – Negativity in Christian Mysticism*, Cambridge, Univ. Pr., 1995, pp. 19 e segs.: «Cataphatic and the apophatic in Denys the Areopagite...»), que se insiste no incognoscível e Transcendência de Deus, pelo que o “conhecimento” se dá pela negativa, de modo *apofático*... Vide, por exemplo, J. P. WILLIAMS, *Denying Divinity, Apophasis in the Patristic Christian and Soto Zen Buddhist Traditions*, Oxford, Univ. Pr., 2004, pp. 64 e segs.: «Apophasis»... É um procedimento dialéctico, também atestado noutras tradições, que se traduz na erradicação de intermediários ou da importância *mediadora* da *imago*. Tal caminho foi ainda prosseguido por Escoto Erígena, pelos Místicos do Reno (Eckhart, Tauler, Suso), e na espiritualidade flamenga, de certo modo, por Ruusbroeck... no que ficou conhecido como *mística da Essência* e da *unio* “sem imagem”: cf. Wolfgang WACKERNAGEL, *Imagine denudari – Éthique de l’image et métaphysique de l’abstraction chez Maître Eckhart*, Paris, Vrin, 1991, pp. 146 e segs.. «Vers un au-delà de l’image»; vide nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “Linguagem medieval da *Mística* ou mística *linguagem* da *exclusão* - Em torno do “sem maneira”, *onwisen*, de Ruusbroeck”, (“Comunicação nas *Jornadas de Filosofia Medieval: «Estar no mundo e servir a Deus»*”, orgº. Departam. de Pedagogia e Educação, Univ. de Évora, 18 de Maio de 2006; ainda inédito, a publicar).

<sup>8</sup> Cf., entre outros, Dominique DENEUVILLE, *Sainte Thérèse d’Avila et la femme*, Paris, Ed. du Chalet, 1964; Alison WEBER, *Teresa of Avila and the Rhetoric of Femininity*, Princeton (New Jersey), Princeton Univ. Pr., 1990, e sobre o *feminino* em Teresa de Ávila, vide nosso: Carlos H. do C. SILVA, “Erotismo literário e sexo místico em Sª Teresa de Ávila”, *Comun. ao Colóquio «A Filosofia e o Feminino»*, Centro de Filosofia da Univ. de Lisboa, Fac. de Letras, (27.11.1998) (inédito); e *infra* ns. 14 e 254.

<sup>9</sup> Cf. Tomás ALVAREZ, art. «Écrits – L’écritain», in: Id., (ed.), *DTA (=Dictionnaire sainte Thérèse d’Avila, - Son temps, sa vie, son oeuvre et la spiritualité carmélitaine*, trad. do cast., Paris, Cerf, 2008; doravante assim abreviado), pp. 240-243. Ainda D. TORRE GARRIDO, *Santa Teresa de Jesús, su aspecto místico y literario*, Burgos, 1914; Rodolphe HOORNAERT, *Sainte Thérèse, écrivain. Son milieu, ses facultés, son oeuvre*, Paris/Lille, Desclée de Brouwer, 1922 e reed. Bruxelles, éd. Universel, 1940.

<sup>10</sup> Cf. *influências espirituais* renanas e principalmente flamengas, muito traduzidas na época: Pierre GROULT, *Los Místicos de los Países Bajos y la Literatura Espiritual Española del Siglo XVI*, trad. do francês, Madrid, Fundación Univ. Española, 1976, sobretudo pp. 151 e segs.; ainda Gaston ETCHEGOYEN, *L’Amour divin. Essai sur les sources de Sainte Thérèse*, Bordeaux/ Paris, Férét & Fils Eds., 1923. Vide também Melquiades ANDRÉS, *La teología española en el siglo XVI*, Madrid, B.A.C., 1976, t. I, pp. 356 e segs. e sobre a tradição da «teologia negativa» dionisiana, cf. Nicole PÉLISSON, «Sainte Thérèse et la mystique essentialiste – L’aréopagitisme en Espagne au XVI<sup>e</sup> siècle», in: Robert RICARD e Nicole PÉLISSON, *Études sur sainte Thérèse*, Paris, Centre de Recherches Hispaniques, 1968, pp. 85 e segs.; *supra* n. 7.

vivência mística ou em Cristo.<sup>11</sup> O seu mesmo interesse pelos *Cantares*, como ela designa o *Cântico dos Cânticos*, num típico eco do *amor esponsal* que experimentava como graça de união e que repercute a larga tradição da *Min-nemystik* desde S. Bernardo e sobretudo das místicas cistercienses, bem assim das beguinhas e do estilo da *devotio moderna*, mais reflecte aquele seu profundo amor por Cristo, aquela mesma intimidade divina em que vivia a sua alma.<sup>12</sup>

Independentemente do elenco das leituras ou de outras fontes de informação que venham intermediar este clima *revelacional* em que a própria tradição bíblica se vê utilizada, deve sublinhar-se que, ao contrário de uma poética “impessoal” e de um comentário autorizado (por tal *auctoritas* bíblica) em S. João da Cruz, na Santa Madre é a sua experiência pessoal que determina esse carácter *verificativo* do ensinamento dos textos bíblicos. Não é sobretudo o Evangelho a provocar o essencial da conversão, mas o *encontro* humaníssimo com o Senhor que, então, depois se relê nas palavras da Sagrada Escritura.<sup>13</sup>

Aliás, é preciso recordar como na época foi emitida ordem para que, em especial às mulheres e religiosas, fosse vedado o acesso à maior parte da Bíblia, dado o preconceito misógeno e o receio de que «mulheres ignorantes» pudessem mal interpretar o ensinamento de forma visionarista, profética, etc.<sup>14</sup> Pelo que, ainda em época da vida de Santa Teresa as leituras bíblicas lhe eram cerceadas, deixando o essencial do caminho de religião à oração adentro da especificidade da *soit disant* “vocação feminina” da cristã na Igreja.<sup>15</sup>

<sup>11</sup> Cf. Maximiliano HERRAÍZ GARCÍA, “Experiencia y teología. Teresa de Jesús, vida y palabra”, in: *Revista de Teología espiritual*, 22 (1978), pp. 7-36.

<sup>12</sup> Do seu texto dos *Cantares* (a que faz referência nas *Moradas*, 5, 4, 6), ou *Sobre los Cantares* (hoje frequentemente referidos por *Conceptos del amor de Dios*) só restam alguns fragmentos, pois havia recebido ordem de lançar ao fogo (datada de 1580), destruindo esse seu louvor, na linha de S. Bernardo, que não seria consentido fosse escrito por uma mulher... Cf. Tomás ALVAREZ, «Cantique des Cantiques», in: *DTA*, p. 104: “*Le premier théologien, Diego de Yanguas, exprima une opinion négative devant le texte thérésien [les «méditations» sur le Cantique]: «parce qu’il ne semblaît pas juste qu’une femme écrive sur l’Écriture; et il le lui dit, et elle fut si prompte à l’obéissance... qu’elle le brûla.»*”; e vide *infra* n. 14. “*No es un comentario ni un análisis del Cantar de los Cantares. Son consideraciones personales sugeridas por frases del mismo Cantar, no de seguido, sino en suelto.*” (EFREN DE LA MADRE DE DIOS e O. STEGGINK, “Introducción” a «*Meditaciones sobre los Cantares*», in: St.ª TERESA DE JESÚS, *Obras Completas*, ed. cit., p. 421).

<sup>13</sup> Cf. *supra* n. 6 e vide também: Louis OESCHLIN, *L’intuition mystique de Sainte Thérèse*, Paris, PUF, 1946.

<sup>14</sup> A própria Santa assume, de acordo com os *clichés* da época ou com uma sua subtil estratégia psicológica e literária que as **mulheres ignorantes** são dadas a perigos por fracas e imaginativas; vide por exemplo: “...alguna imaginación, que en ésta hace el demonio sus saltos y engaños, y a mujeres u gente sin letras podrá hacer muchos, porque no sabemos entender (...)” (*M*, 5, 3, 10; in: ed. cit., p. 519). Ainda A. WEBER, *Teresa of Avila and the Rhetoric of Femininity*, ed. cit., pp. 17 e segs.: «Little Women: Counter-Reformation Misogyny». Cf. 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; e Id., “Erotismo literário e sexo místico em St.ª Teresa de Ávila”, *Comun. ao Colóquio «A Filosofia e o Feminino»*, Centro de Filosofia da Univ. de Lisboa, Fac. de Letras, (27.11.1998) (inédito).

<sup>15</sup> Lera S. Paulo, entre outras *leituras da Sagrada Escritura*, antes de 1559, data a partir da qual o acesso da Bíblia em língua espanhola é proibido. Cf. Gaston ETCHEGOYEN, *L’Amour divin. Essai sur les sources*

Quando se pensa em Santa Teresa, logo se salienta esse seu *itinerário orante*, essa linguagem, nem sequer litúrgica e da *ordo* comum do ritual ordinário da Igreja, mas de um aprofundamento de etapas de *conhecimento de si* nesse diálogo ‘a sós’ com o Senhor, ou seja, da especificidade, até da singularidade (entretanto de universal valia), do seu caminho de experiência espiritual, de “recolhimento” e de íntimo *diálogo de amor* com Deus.<sup>16</sup> Tanto no *Libro de la Vida*, quanto nas *Moradas*, passando pelo *Camino de Perfección* e outros textos seus, narra sobretudo a *sua* modelar experiência, a qual, não contrariando a doutrina da Igreja, não vem deduzida desta, nem sequer moldada pelos ensinamentos bíblicos que só são referidos como pontos de esclarecimento do que assim primeiramente se manifesta vivido.<sup>17</sup>

É neste contexto que se deve analisar a relação da nossa Santa com os passos das *Epístolas* de S. Paulo que vai citando, aliás de forma parca e normalmente como esse apoio, a título de confirmação da especial *vivência de Cristo em si*. Não é ela uma exegeta, nem quem aprenda o “evangelho” de Paulo, senão – como S. Paulo – por via de um *místico encontro* com Jesus Cristo.<sup>18</sup> Além disso, enquanto nas *Epístolas* se exprime a doutrina da descoberta do cerne fundamental do Cristianismo como economia de morte (própria) e ressurreição em Cristo, como uma *metamorfose* do “ego”, em St.<sup>a</sup> Teresa o “conhecimento de si” pela *verdade da oração*, sobretudo gratuita e de união, é revelador de *transcendência do Outro em mim*, nes-

---

*de sainte Thérèse*, Bordeaux/ Paris, Féret & Fils Éd., 1923 ; Rodolphe HOORNAERT, «Les sources thérésiennes», in : *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 14 (1924), pp. 120-122 ; e vide referências em vários estudos in: Guy BEDOUELLE e Bernard ROUSSEL, (dir.), *Le temps des reformes et la Bible*, Paris, Beauchesne, 1989.

<sup>16</sup> Cf. Jacques CHEVALIER, «Sainte Thérèse d’Avila et l’expérience de Dieu», in: Id., *Histoire de la Pensée*, t. II: *La pensée chrétienne: des origines à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris, Flammarion, 1956, pp. 669-687 ; e, sobretudo, Maximiliano HERRAÍZ GARCÍA, *Solo Dios basta, Claves de la espiritualidad teresiana*, Madrid, Ed. de Espiritualidad, 1981.

<sup>17</sup> **Experiência realista** da fê cristã : cf. Marcel LEPÉE, *Sainte Thérèse d’Avila, Le réalisme chrétien*, Paris, Desclée, 1947 ; também Emmanuel RENAULT, O.C.D., *St.<sup>e</sup> Thérèse d’Avila et l’expérience mystique*, Paris, Seuil, 1970. De facto, como ela expressamente requer: “No es pequeña lástima y confusión que por nuestra culpa no entendamos a nosotros mismos ni sabemos quién somos. (...)” (M 1, 1, 2; ed. cit., p. 472) . Vide *infra* ns. 99, 107, 219...

<sup>18</sup> **Mística** de S. Paulo: Vide, por exemplo, P. François BRUNE, *Saint Paul le témoignage mystique*, Paris, Oux, 2003, pp. 74 e segs. : «La théologie mystique de saint Paul»; Cardinal André VINGT-TROIS, «La connaissance mystique de Dieu chez le juif Paul», in: Id. et alii, *Saint Paul, juif et apôtre des nations*, («Conférences de Carême à Notre-Dame de Paris»), Paris, Parole et Silence, 2009, pp. 123-144. No caso de Paulo é discutível se o famoso passo de 2Cor 12 e segs., aliás referido em *terceira pessoa*, se constitui o absoluto cerne da descoberta de Cristo pelo Apóstolo, ou se apenas constitua uma espécie de *figura de estilo* do que pudesse creditar a sua experiência *iniciática* ou mística em relação às “coisas do céu”, como receptor de *palavras inefáveis*. Consciência, outrossim, **profética** como sublinha Jacques MARITAIN, *La pensée de saint Paul*, (1941), Paris, Parole et Silence, 2008, pp. 43 e segs. Por isso, ao Paulo *místico*, que naturalmente aqui importa invocar a propósito de St.<sup>a</sup> Teresa, há que contrapor o Paulo *messiânico*, cuja dinâmica de anúncio se baseia essencialmente numa fê salvífica, ou que assim é *adesão* à ressurreição e expectativa da vinda final (e próxima) do Messias. Historicamente esta última perspectiva corresponde melhor à ambiência judaica dos meios em que se insere. Cf. Claude TRESMONTANT, *Saint Paul et le mystère du Christ*, Paris, Seuil, 1956, pp. 26 e segs.

se *morar* com a Santa Humanidade, nesse diálogo de um “conhecer-se n’Outrem”.<sup>19</sup>



Retrato de St.ª Teresa pintado por Fr. João da Miséria

## 1. A herança paulina

“A «Primeira Epístola aos Coríntios»...  
*Relia-a à luz de uma vela subitamente antiquíssima,  
 E um grande mar de emoção ouvia-se dentro de mim...  
 Sou nada...  
 Sou uma ficção...  
 Que ando eu a querer de mim ou de tudo neste mundo?  
 «Se eu não tivesse a caridade.»  
 E a soberana luz manda, e do alto dos séculos,  
 A grande mensagem com que a alma é livre...  
 «Se eu não tivesse a caridade...»  
 Meu Deus, e eu que não tenho a caridade!...”*

(Álvaro de CAMPOS, «Poesias» [499], in: F. PESSOA, *Obra Poética*, ed. M.ª A. Galhoz, Rio de Janeiro, Aguilar Ed., 1972, p. 395).

Alguém disse que o texto das Epístolas paulinas reflectia um *estilo movediço*, típico do realismo imediato da epistolografia, num *pensamento*

<sup>19</sup> De facto, a expectativa *messiânica* tão difundida nessa época desde o séc. I a.C., e agudizada pela dominação romana dos Judeus, encontra várias expressões sintónicas na ideia do *ungido de Deus*, do *Rei* que venha libertar (material e espiritualmente de todo o jugo e pecado), pelo seu *sacrifício*, sendo sacrificado e superando a morte pela *ressurreição*. Este era a «retórica» *tipo* ou o modelo *profético* da fé no Justo, tal o *Servo sofredor* de Isaías..., que S. Paulo retoma a propósito de Jesus. Cf. Margaret M. MITCHELL, “Gentile Christianity”, in: *Christianity* (=M. M. MITCHELL e Frances M. YOUNG, (eds.), *The Cambridge History of Christianity*, vol I: *Origins to Constantine*, Cambridge, Univ. Pr., 2006; doravante assim abreviado), pp. 103-124... Cf. *infra* ns. 32, 36... e *vide* Claude TRESMONTANT, *Saint Paul et le mystère du Christ*, ed. cit., pp. 146 e segs.

em movimento que constantemente se permite mudar de assunto, deixar um indicativo, lembrar uma prescrição, dar uma ordem... etc.<sup>20</sup> De facto, nestes primeiros testemunhos de um ensinamento cristão, anteriores às primeiras redacções dos Evangelhos, encontra-se ainda, face a essa recordação oral da *mensagem evangélica*, um estilo judaizante que procura encontrar na tipologia bíblica uma base para o que ele reconhece em Cristo, como tal unção divina de realização da expectativa messiânica.<sup>21</sup>

Para além da inspiração, do seu encontro “elevado ao terceiro céu”<sup>22</sup>, o Paulo dos “*mitsvot*” agora cristãos, desce às formas institucionais que hão-de dar corpo, não apenas doutrinal e de testemunho político e humanista, mas ainda aos carismas e determinações místicas dessa sabedoria espiritual que

<sup>20</sup> Sobre tal **flexibilidade da carta**, cf. M. M. MITCHELL, “The emergence of the written record”, in: *Christianity*, pp. 177-194, vide p. 182: “Paul’s letters employ not only the epistolary topoi (‘commonplaces’ or ‘clichés’) of the documentary letters, but also rhetorical forms and techniques such as hypotheses (‘propositions’), syllogisms, paradigmata (‘examples for emulation’), synkriseis (‘comparisons’), allegories and elenchoi (‘refutations’). The letter was a flexible vehicle by which one could perform a range of functions: advising, instructing, admonishing, defending, excoriating, informing, condoling, administering, requesting, explaining and warning.” Vide *infra* n. 26.

<sup>21</sup> Os *lógia* de Jesus ou as primeiras colecções (até orais) de ensinamentos do Mestre (*Rabi*), não são também transpostos nas *epístolas paulinas* que, outrossim, reflectem em vários passos a técnica do *midrash* ou comentário analógico e figurado que, aliás, se diz estar muito presente na elaboração do texto dos Evangelhos (sobretudo dos sinópticos). Nota-se no texto de Paulo a influência de Gamaliel, bem como paralelos com Hillel ou Aqiba, no que era toda uma cultura farisaica a que ele diz pertencer. Aliás, mesmo nas notas “morais”, que podem ser melhor interpretadas com referência à *halakha* ou “lei” comentada, salienta-se a tensão dos *perushim* (fariseus na etimológica acepção dos “separados”, “puros”...) em relação ao meio dominante dos Saduceus e do seu legalismo autoritário. Pelo que deve contextualizar-se diversamente a oposição entre a *Lei* e a Fé no seu cumprimento no *Massiah*. Cf. David FLUSSER, *Les sources juives du christianisme*, trad. do hebr., Paris, Ed. de l’Éclat, 2005<sup>2</sup>, pp. 97 e segs.

<sup>22</sup> Cf. *2Cor* 12, 2: “...oída *ánthronon en Khristói prò etón dekatessápon, eite en sómati ouk oída, eite ektós toí sómatos ouk oída, ho theós oiden, harpagénta tòn toioútou héos trítou ouranoú.*” [“Conheço um homem em Cristo que há catorze anos, não sei se no corpo ou de fora dele, Deus o sabe, foi **arrebatado ao terceiro Céu**.”]; cf. *Act* 26, 16... e *Gal* 2, 2. Pode interrogar-se que *céu* é este perante a enumeração dos **sete céus**, também “moradas” ou “palácios” celestes (ou até dez orbes e também *sephiroth*). Numa interpretação, em grande parte expandida por Gershom G. SCHOLEM, *Les grands courants de la mystique juive*, Paris, Payot, 1977, pp. 19 e segs., tratar-se-ia do *pardes*, ou “paraíso”, nível da perfeita “justiça”, como também se no relato do Rabi Aqiba ao Rabi Ismael: «No primeiro palácio, era piedoso (*hassid*); no segundo, puro (*tahor*), no terceiro, justo (*yashar*); no quarto, estava em união com Deus (*tamin*); no quinto, manifestava santidade perante Deus; no sexto, recitava a *kedusha* [ou *trishagion* de *Is* 6, 3 – “Santo, Santo, Santo”] na Sua Presença que falou e criou os Anjos guardiões que me guardam de todo o mal; no sétimo palácio, estou de pé com todas as minhas forças, tremendo e proferindo a seguinte prece: Glória a Ti, que me exaltaste, glória a Ti no mais alto das moradas da grandeza...” (apud *Ibid.*, p. 92; trad. nossa). Deve-se enquadrar a referência paulina do *raptus mentis* tanto nesta corrente da *mística da elevação aos céus*, da *Merkaba*, ou “carro celeste” (cf. *infra* n. 44), seja segundo a tradição dita ‘apocalíptica’ ao modo do *Livro de Henoch*, seja na clássica descrição de Elias *arrebatado ao céu* (*2Rs* 2, 1-18; vide Ioan Petru COULIANU, *Psychnodia I, A Survey of the Evidence Concerning the Ascension of the Soul and its Relevance*, Leiden, E.J.Brill, 1983, pp. 48 e segs.: «The Passage of the Soul through the Spheres»; e cf. *infra* n. 45), para já não invocar o modelo divino da *teofania* em *Ez* 1, 4 e segs.: na *visão dos Quatro Videntes* do Carro de Deus... vide Raphaél DRAÏ, *La communication prophétique. - La conscience des prophètes*, Paris, Fayard, 1993, pp. 224 e segs.: «Ezequiel el l’«imaginaire réssurrecteur». Cf. M. C. DE BOER, “Paul and Apocalyptic Eschatology”, in: John J. COLLINS, (ed.), *The Encyclopedia of Apocalypticism*: vol. 1 – *The Origins of Apocalypticism in Judaism and Christianity*, N.Y./London, Continuum Pr., 2000, pp. 345-383, e vide também Albert SCHWEITZER, *The Mysticism of Paul the Apostle*, [1930], trad., London, Adam & Charles Black, 1931; Christiama NIMOSUS, *Saint Paul, être de lumière*, Paris, Guy Trédaniel, 1996; ...



é ‘loucura para os Gregos e escândalo para os Judeus’.<sup>23</sup> O paradigma da Lei mantém-se nesta *praxiologia* do ensinamento epistolar, embora substituído o conteúdo da mesma: em vez da “circuncisão”..., o “enxerto” em Cristo.<sup>24</sup>

O estilo dos Evangelhos seria, *ao modo oriental*, o da alusão, da parábola e do indicativo a ter de ser realizado<sup>25</sup>; enquanto o tom prescritivo das Epístolas converte aquele *espírito* em dada realização, não só no paradigma perfeito do anúncio do Reino dos Céus concretizado no *drama da paixão de Jesus, Sua morte e ressurreição*, mas também num conjunto de ditames morais estruturantes da comunidade a partir da con-vivência da fé.<sup>26</sup>

O *ensinamento* evangélico bastava como *kérigma*, como anúncio, por exemplo, das Bem-aventuranças<sup>27</sup>; as *Epístolas* paulinas transformam *em doutrina* mais ou menos genérica tal ensino, apurando observações que descem ao concreto das diversas situações, como acontece mesmo com a

<sup>23</sup> Cf. *1Cor* 1, 23: ‘...*hemeis de keryssomen Khriston estauroménon, Ioudaiois mén skándalon, éthnesin de morian.*’ – Como se sabe, por razões diversas: “escândalo” para os Judeus, enquanto o modelo do *Massiah* pareceria não se adaptar ao Jesus “derrotado” na Cruz..., sem a vertente *zelota* como a que se encontrará em Barrabás, sobretudo em Simão Bar-Kochba, etc... (cf. Annie JAUBERT, *Les premiers chrétiens*, Paris, Seuil, 1967, pp. 45 e segs.); “loucura” para os Gentios (Gregos...; cf. Claude TRESMONTANT, *Saint Paul et le mystère du Christ*, ed. cit., pp. 137 e segs.: «Corinthe – Les deux sagesse»), porque a “encarnação” débil do *divino*, um antropomorfismo considerado banal perante os múltiplos “*avatares*” ou descidas dos deuses, até como intermédios para uma apoteose humana... Michael GOULDER, “The Two Roots of the Christian Myth”, in: John HICK, (ed.), *The Myth of God Incarnate*, London, SCM Pr., 1977 e reed. 1993, pp. 64-86. *Vide* ainda Charles MOELLER, *Sagesse grecque et paradoxe chrétien*, Tournai/ Paris, Casterman, 1948, pp. 229 *et passim*; Armand ABECASSIS, “Sagesse et révélation”, in: A. ABÉCASSIS, C. ANDRONIKOF, Jean BRUN, *et alii, Sophia et l’âme du monde*, («Cahiers de l’Hermétisme»), Paris, Albin Michel, 1983, pp. 15-50; e sobre a **tradição sapiencial** cf. Edmond JACOB, “Sagesse et religion chez Ben Sira”, in: Várs. Auts., *Sagesse et religion* («Colloque de Strasbourg», oct. 1976), Paris, PUF, 1979, pp. 83-98...

<sup>24</sup> Contexto da **superação da Lei antiga** pela *Nova Lei*... Cf. *Rom* 2, 29...; *1Cor* 7, 19: ‘*he peritomè oudén estin kai he akrobystia oudén estin, allá téresis entolón theou.*’ [“A circuncisão nada é, como também a incircuncisão nada é, o que conta é a observância dos mandamentos de Deus.”]; e prática já da ligação radical em Cristo: *Rom* 11, 19: “...*para que eu fosse enxertado*”... Cf. *supra* n. 21.

<sup>25</sup> Cf., entre outros, Juan LUÍS SEGUNDO, *Jésus*, Paris, Cerf, 1988 e Id., *Le christianisme de Paul – L’histoire retrouvée*, Paris, Cerf, 1988, onde respectivamente explora as ideias de **transcendência** evangélica, quase pondo em causa a **humanidade** de Jesus, e a de **concretização** no ensinamento até “político” de Paulo... *Vide* também outras referências contextuais em nosso estudo: 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.

<sup>26</sup> Sobre o estilo epistolar e, em especial, de S. Paulo, cf. *supra* n. 20 e *vide* ainda Michel LÉTURMY, «Notice [a Épître aux Romains]», in: *La Bible – Nouveau Testament*, ed. Jean Grosjean e M. Léturmy, «Pléiade», Paris, Gallimard, 1971, p. 458: «...*chez Paul, les mots n’habitent jamais dans ce que nous appelions leur définition, mais dans le mouvement rhétorique qui fait varier leur intensité, d’un contexte à l’autre.*» Do ponto de vista da filosofia da linguagem pode salientar-se o carácter de **performance** ou de “pragmática linguística” de tais *speech acts*, como diria, entre outros, John SEARLE, *Speech Acts, An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge, Cambr. Univ. Pr., 1969<sup>1</sup>, reed. 1999, pp. 16 e segs. *Vide* ainda vários estudos em Mary-Annick MOREL e Laurent DANON-BOILEAU, (dir.), *La dexis*, («Colloque en Sorbonne», 8-9 juin 1990), Paris, PUF, 1992, pp. 123 *et passim*.

<sup>27</sup> É conhecida essa afirmação do “nuclear” ou **essencial das Bem-aventuranças**: *Mt* 5, 3 e segs. Cf., entre outros, a síntese de Dom Jacques DUPONT, *Les Béatitudes, Le problème littéraire : Les deux versions du Sermon sur la montagne et des Béatitudes*, Bruges/ Louvain, Abbaye de Saint-André/ E. Nauwelaerts, 1958 e *vide* também Frédéric NEF e Jean-Yves LACOSTE, art. «Béatitude», in: J.-Y. LACOSTE, (dir.), *Diction. critique de théologie*, Paris, PUF, 1998, pp. 148-153.

caracterização da experiência espiritual e do seu irreduzível *rapto místico*.<sup>28</sup> É já o caminho para o *modo de pensar helénico* e «teológico», justificando e argumentando, até em termos de autoridade, ou seja, evidenciando a força judaica da Lei agora na dimensão também política do Reino de Deus assim interpretado.<sup>29</sup>

Quando se escrevem ‘cartas’ o importante não é apenas *o que* se escreve, mas *a quem* e a adaptação do texto ao *destinatário*, não no fluido da *conversa oral*, sequer do ‘teatro de razões’ do autêntico *diálogo*, mas tão só no ‘unidimensional’ de um indicativo que se pretende deixar, seja como *aviso*, *recriminação*, *desejo*, *ordem*, etc.<sup>30</sup> É curioso que seja esta *performance* discursiva a ser a primeira *escrita* do Cristianismo, como que a querer significar uma «pedagogia», que confere com os destinatários, a manutenção de um certo conjunto de disposições. E, embora se possa admitir que os destinatários não tenham por inteiro escutado tal pedagogia, nem por isso a *catequese assim escrita* se esvai como menos perene na sua fecunda inspiração.<sup>31</sup>

É deste modo que as *Epístolas* se constituem como trechos constantes da celebração da Palavra e da catequese da Igreja, enquanto base para as grandes doutrinas teológicas que assim interpretam e justificam o *dogma*

<sup>28</sup> É isto que tem a «*carta*», por um lado, de referência *pessoal* em exclusividade, por outro, um eventual valor universal... Cf. Alain BADIOU, *Saint Paul – La fondation de l’universalisme*, Paris, PUF, 1997, pp. 33 e segs. *vide supra* n. 20.

<sup>29</sup> Sobre o **judeo-cristianismo** da *Díspora* cf. o clássico estudo: Martin HENGEL, *Judentum und Hellenismus, Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2.Jh.s v. Chr.*, (in: »Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament«, n° 10), Tübingen, J.C.B. Mohr, 1973. Quanto às “categorias” helénicas, em contraste com as formas da inteligência judaica, cf. Claude TRESMONTANT, *Essai sur la pensée hébraïque*, Paris, Cerf, 1962 e *vide* também Thorleif BOMAN, *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1968<sup>5</sup>. O problema retoma-se sempre a propósito da triplice raiz da cultura de Paulo, como judeu da *díspora*, fariseu, por outro lado como helenista e capaz assim de transpor num grego ainda semítico, como a dos *Setenta*, a sua mensagem, bem assim como a lógica do seu estatuto também de cidadão romano, sensível ao poder e a um diverso espírito legal. No sentido estrito o seu debate é *interno ao judaísmo* na discussão entre tendências e grupos sectários diferentes; na repercussão pelas sinagogas e meios helenísticos onde a sua influência se propaga ganha uma autonomia mais do que judaico-cristã e, sobretudo, após a destruição do Segundo Templo e releitura dos acontecimentos trágicos para os Judeus na perspectiva de mais se creditar o messianismo *cristão*; enfim, ao longo dos fins do séc. I e séc. II a herança paulina como de uma *religiosidade* que se cinde na prática da tradição judaica – Paulo, Apóstolo dos Gentios -, embora haja de atender a formas sectoriais *emero-baptistas*, depois dos *mandeus*, *essénias* e *nazarenas*, mais tarde hibridadas com os maniqueus, *ebionitas* e gnósticas, que longe de certo marcionismo triunfante associado à ruptura de Paulo com a *Lei* antiga, persistem sobretudo em várias paragens do Oriente. O verdadeiro triunfo da Igreja (de Roma e de Paulo...) só advirá mais tarde com a perseguição também desses outros “cristianismos” orientais e da «heresia» judaico-cristã, apesar de tudo subsistente. Cf. Peder BORGAN, *Early Christianity and Hellenistic Judaism*, Edinburgh, T. & T. Clark, 1996, pp. 231 e segs.; e vários estudos em: John M. G. BARCLAY e Simon J. GATHERCOLE, (eds.), *The Divine and Human Agency in Paul and His Cultural Environment* («Early Christianity in Context»), London/ N.Y., T & T Clark, 2008.

<sup>30</sup> Cf. *supra* n. 20.

<sup>31</sup> Antes do valor litúrgico das *Epístolas*, há que reconhecer o **paradigma catequético** fundamental nas *Epístolas* paulinas. Cf., entre outros, F. AMIOT, *L’enseignement de saint Paul*, Paris, Gabalda, 1946; Judith LIEU, “Self-definition vis-à-vis the Jewish matrix”, in: *Christianity*, pp. 214-229, *vide* pp. 223 e segs.: «Speaking to outsiders».



cristão. Já não a hábil retórica de Paulo como o Apóstolo dos gentios<sup>32</sup>, mas o valor demonstrativo que ganha o seu apostolado pela *receptio* da fé vivida e comunitariamente partilhada.<sup>33</sup>



Ícone de S. Paulo por Rublev

## 2. A *receptio* de Paulo e a experiência mística teresiana

“...em nome dos interesses de Jesus, que ele [Paulo] ama, como só podem ser amados, não os filhos da nossa carne, mas os filhos da nossa loucura – visões, aparições, fantasmas... Assim Paulo amou Jesus, como Santa Teresa, até à sublimidade absoluta da paixão. Por causa d’Ele, foi judeu com o judeu, fraco com o fraco. *Seria tudo!*”

(Teixeira de PASCOAES, *S. Paulo*, Lisboa, Assírio & Alvim, 1984, p. 91)

Bastará esta referência geral à índole das «Cartas» de S. Paulo para, independentemente de outra hermenêutica do *corpus* paulino, se salientar

<sup>32</sup> Antes do mais há que referir que uma **atividade missionária** já se havia instalado nos territórios da diáspora helenística, como documenta a *Carta* (segundo um papiro encontrado na região de Fayum em 1920-1921) do Imperador Cláudio ao Prefeito do Egipto L. Aemilius Rectus, do ano de 41 d. C., por conseguinte anterior à *pregação messiânica* de Paulo. Nessa carta proíbe-se os judeus de trazerem outros judeus da Síria ou do Egipto para cidades helenísticas como Antioquia. A conversão judaico-cristã do Egipto está em curso, havendo notícias de desordens provocadas entre grupos sectários por esse proselitismo judaico, que depois se continuam noutras partes, que o *rector* Tertullus chama – referindo-se já a Paulo – uma “doença” contagiosa, uma “peste”, uma *superstição infecta*... Cf. Pierre de LABRIOLLE, *La réaction païenne – Étude sur la polémique antichrétienne du I<sup>er</sup> au VI<sup>e</sup> siècle*, Paris, Cerf, 2005, pp. 20 e segs. Muito discutível é saber ao certo quem eram esses *Gentios*, em hebr. *Min, minim*... Cf. Dan JAFFÉ, *Le judaïsme et l’avènement du christianisme – Orthodoxie et hétérodoxie dans la littérature talmudique*, I<sup>er</sup>-II<sup>e</sup> siècle, Paris, Cerf, 2005, pp. 237 e segs. : «Les «Guilyonim» et les «Livres des minim» ».

<sup>33</sup> Passo, pois, da dramatização da palavra para a *definitio* do seu «**conteúdo hermenêutico**». Cf. David FLUSSER, *Les sources juives du christianisme*, ed. cit., pp. 87 e segs. : «Le Midrach et le Nouveau Testament»... Paralelo também entre o passo do «Cristianismo» evangélico de Jesus para o Cristianismo «messiânico» de Paulo e a passagem desta religiosidade apocalíptica paulina para a sua *leitura* eclesial em termos de uma Cristologia escatológica já nos Padres da Igreja (Clemente, Tertuliano, Ambrósio, Agostinho...). *Vide* também Etienne NODÉT e Justin TAYLOR, *Essai sur les origines du christianisme, Une secte éclatée*, Paris, Cerf, 2002, pp. 195 e segs.

doutrina mística que vai encontrar eco – *receptio* assim também – em Santa Teresa de Jesus, ela que foi ainda autora de uma prolífica epistolografia.<sup>34</sup>

Trata-se da *união com Deus*, descrita por S. Paulo na sua experiência de *raptus*, mas sobretudo pelo efeito *crístificante* que provém de um “imitar a Cristo”, ou seja, de um morrer (para si mesmo, para o pecado, para o “falso eu”) para renascer (obviamente por Seu mérito) naquele “já não sou eu, mas Cristo em mim”.<sup>35</sup> Esta formulação tem paralelos, seja na tradição grega, estoica e hermética, seja na tradição da gnose judaica, embora, ao sobrevalorizar-se o episódio de tal *arrebato* (2Cor 12, 2-4), se esteja talvez a diminuir outra verdade histórica do ensinamento paulino: o seu predominante andamento *apocalíptico e messiânico*, correspondendo, aliás, ao clima de *expectativa* e de *dramatismo* da época em que o mundo judaico vivia esmagado pela dominação romana.<sup>36</sup>

<sup>34</sup> A **epistolografia teresiana** é muito abundante: de entre as que se conservam, mais de 450 cartas, podendo admitir-se que ela haja escrito muitos milhares de cartas, muitas delas significativamente longas e ricas de conteúdo. Tanto como notícias e advertências, pese embora certo formalismo e obrigação de adaptação da época, quanto a título de instruções espirituais mas também algumas de carácter mais prático e concreto. Ocupam *três tomos* na edição monumental dirigida pelo P. Silvério (St.ª TERESA DE JESUS, *Epistolario*, Burgos, 1922-1924). Vide importância *praxiológica* das Cartas na sua vida de *fundadora* e até como «mulher política»: vide Gillian T. WAHLGREN, *Teresa of Ávila and the Politics of Sanctity*, Ithaca/ London, Cornell Univ. Pr., 1996, sobretudo pp. 67 e segs.: «The Right to Write: Authority and Rhetorical Strategy in Teresa's Works».

<sup>35</sup> Este é o *fim* último da vida cristã: **a unio com Deus** (cf. Rom 6, 4-5: ‘...synetáphemen oûn autôi dià toû baptismatos eis tôn thanáton, hina hôsper egerthe Khrístos ek nekrôn dia tês dôxes toû patrôs, hoûtos kai hemeis en kainôtetî zoês peripatêsomen. Ei gàr sýmphytoî gegônâmen toî homoiôti toû thanátou autoû, allâ kaitês anastáseos esómetha.’) [“Sepultâmo-nos com Ele pelo baptismo, para que, assim como Cristo ressuscitou dos mortos mediante a glória do Pai, assim também nós numa nova vida caminhemos. Uma vez que nos tornámos de uma mesmo ser com Ele por semelhante à morte d’Ele, também o seremos por semelhante ressurreição.”] A *imitação* é, assim, mais uma *participação* (literalmente uma «ligação»: *syndesmôs*, “laço, ou nó”...) com o sentido ético radical que permite tornar consciente a *mutação espiritual*. Vide referências sobre este sentido de *Nova Vida* no 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. Sobre aquela fórmula de S. Paulo: *Gal 2, 20*: “vivo autem iam non ego, vivit vero in me Christus”, como traduz a *Vulgata* – adiante mais extensamente a comentaremos. Vide *infra* n. 146...

<sup>36</sup> Convém aqui precisar e contextualizar o conceito de **messianismo apocalíptico** que caracteriza bem o ambiente e a atitude paulina. Cf. Gershom G. SCHOLEM, *Le messianisme juif – Essais sur la spiritualité du judaïsme*, (1971), trad. do inglês, Paris, Calmann-Lévy, 1974, pp. 31 e segs., também pp. 44 e segs.; vide síntese em M. C. DE BOER, “Paul and Apocalyptic Eschatology”, in: John J. COLLINS, (ed.), *The Encyclopedia of Apocalypticism*: vol. I – *The Origins of Apocalypticism in Judaism and Christianity*, ed. cit., pp. 345-383. Sem esquecer o clima de *decadência* do fim da Antiguidade: cf. E. R. DODDS, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety – Some aspects of religious experience from Marcus Aurelius to Constantine*, (1965), N.Y., W.W. Norton & Co., 1970, pp. 17 et passim; Peter BROWN, *The Making of Late Antiquity*, Cambridge (Mass.), Harvard Univ. Pr., 1978, pp. 31 e segs.

Permita-se salientar *conceptualmente* os seguintes pontos:

1) Mais do que o espírito **profético** (dos antigos *nebiim*) e do que assinala essa inspiração do universal visado como “futuro” assim *anticipado* em “visão”, o teor apocalíptico (embora dizendo etimologicamente a “revelação”) visa dada particular adveniência assinalada paradoxalmente em enigmas, alegorias ou símbolos. Cf., entre outros, Claude TRESMONTANT, *Le prophétisme hebreu*, Paris, Gabalda, 1982, pp. 229 e segs.; também Raphaël DRAI, *La communication prophétique – Le Dieu caché et sa révélation*, Paris, Fayard, 1990, pp. 16 e segs. e pp. 167 e segs.: «... Sur l’étymologie du mot *nabî*»; e vide outras referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “Profecia e compreensão da actualidade – Do Mito da decadência do Ocidente ao apocalipse do presente”, in: *Itinerarium*, XXVI, nº107, Maio-Agosto, (1980), pp.137-188. Apesar de tudo importa não esquecer a complementaridade judaica entre a Lei (*Torah*), os Profetas (*Ne-*

O dramático *desejo* da “vinda do Reino”, assim plasmado na *confiança na ressurreição* final, virá dar àquela descoberta de *identidade própria* uma recriação por via dessa morte e restauro, ou seja, do que é a lógica futurante tipificada no “herói solar”, seja Horus, Adónis, Tammuz..., ou seja sobretudo Mithra, e implicando o triunfo depois revisto à luz do culto imperial e da sua *apoteose*...<sup>37</sup>

Esta *transformação espiritual* tem várias conjugações segundo as palavras de Paulo, insistindo-se ora no carácter *passivo* e *de crucial*

*biim*) e a Sapiência (dos *Kethubim*), sendo o todo da *TaNakh* da súpula das Escrituras bem significativa da triplíce dimensão *sacerdotal, real e pastoral* ou, melhor dizendo, dos Sacerdotes, dos Sábios e dos *Messiânicos* que assim lêem diversamente o *tempo* e a *eternidade* nele assinalada: cf. Jacob NEUSNER, “Varieties of Judaism in the Formative Age”, in: Arthur GREEN, (ed.), *Jewish Spirituality – From the Bible through the Middle Ages*, (vol. 13 de «World Spirituality: An Encyclopedic History of the Religious Quest»), N.Y., Crossroad, 1989, pp. 171-197, *vide* sobretudo pp. 178 e segs.: «Time and Eternity».

2) A “lógica” do tempo *apocalíptico* sublinha a *dualidade de tempos*, de *eons* ou “eras”, antecipando de forma muitas vezes *utópica* (cf. notas em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “Do tempo utópico à instância real”, in: *Reflexão Cristã* (Bol. do C.R.C.), IV, nº19: «Utopia e Quotidiano», Set.-Out.(1979), pp.39-67) o que será essa *outra* realização que *não continua este século*. Cf. G. G. SCHOLEM, *op. cit.*, pp. 29-30: “*Dans les Apocalypses, il est question par contre de deux éons, qui se suivent l’un après l’autre et se tiennent dans un rapport antithétique : le monde présent et le monde à venir, le règne des ténèbres et le règne de la lumière. L’antithèse nationale entre Israël et les Nations s’élargit en antithèse cosmique.*” Cf. ainda Norman COHN, *Cosmos, Chaos and the World to Come – The Ancient Roots of Apocalyptic Faith*, New Haven/ London, Yale Univ. Pr., 1993, pp. 163 e segs.: «Jewish Apocalypses».

3) Ora, é nesta “lógica” que se insere o *messianismo*, como expectativa do fim que significa o restauro (*apokatástasis*) do verdadeiro tempo, a *parousia* ou a “presença” do *Massiah* (Messias – sobre este tema cf. David FLUSSER, *Les sources juives du christianisme*, ed. cit., pp. 79 e segs.: «Le concept de messie» e *vide infra* n. 49..., como o *pléroma* ou a plenitude (cf. *Is* 65, 17: “*novos Céus, nova terra*”...), assim anunciada de modo apocalíptico. Cf. *Act* 3, 21: “*...Aquele que vos foi destinado, o Messias Jesus, que deve permanecer no Céu até ao momento da restauração de todas as coisas, de que Deus falou outrora pela boca dos Seus santos profetas.*” [recto nosso] Não se trata de uma visão de *progresso* histórico, sequer de *esperança* nesse sentido evolutivo (só admissível na cultura moderna), mas de um processo *total* e repentino de culminância ou de *redenção*. Cf. G. G. SCHOLEM, *op. cit.*, p. 36: “*A l’idée de la soudaineté de la rédemption, (...) qui se rencontre aussi dans de nombreux aphorismes moraux de la littérature talmudique, que certains actes contribuent en quelque sorte à faire arriver la rédemption et, pour ainsi dire, aident à son accouchement.*” É já o contraste entre o *éon* presente (*olam hazeh*) e o que há-de advir (*olam haba*), cf. nº anterior.

4) A crença messiânica que *individualiza* o espírito *profético em geral*, ganha por via do género apocalíptico uma *leitura cósmica*, não apenas do Messias da crença humana, mas como *eskhaton* cósmico (mas ao modo mítico e iraniano... cf. Rudolf BULTMANN, *Geschichte und Eschatologie*, Tubinga. J. C. B. Mohr/ P. Siebeck V., 1948), isto é, segundo uma *escatologia* que, como faz notar, Karl BARTH, em *Die Auferstehung der Toten*, München, Evangelischer V., 1953, faz a “história do fim”, não só do *termo* ou do *fecho* do ciclo mítico. Cf. ainda R. BULTMANN, “New Testament and Mythology: The Problem of Demythologizing the New Testament Proclamation” (1941), in: Id., *New Testament and Mythology*..., trad. e ed. Schubert M. Ogden, Philadelphia, Fortress Pr., 1989, pp. 1-43. Não apenas um *Juízo final* segundo o tema da *dikaiosyne theou* (de *Rom* 1, 17; 3, 5...; *2Cor* 5, 21...), mas numa *teleologia* que já se inicia no *presente* assim finalizado... Cf. ainda M. C. DE BOER, “Paul and Apocalyptic Eschatology”, in: ed. cit., pp. 360 e segs.

5) É claro que a leitura da posição de S. Paulo não em termos “proféticos”, outrossim de *apostolado* da Hora já advinda em Cristo (apesar da advertência de *2Tes* 2, 2... quanto a certo ansioso “milénarismo” já dessa época), anteciparia nele o que o pensador judeu, Espinoza, ainda volta a reflectir como um ideal “*agora eterno*” *sub specie aeternitatis*... Cf. Chantal JAQUET, *Sub specie aeternitatis – Étude des concepts de temps, durée et éternité chez Spinoza*, Paris, Kimé, 1997, pp. 127 e segs.

<sup>37</sup> Cf. *supra* n. 19. O modelo “pagão” do *herói solar* terá influído sobre o paradigma messiânico, seja pela tradição religiosa (hipótese do “Cristianismo samaritano” de Michael GOULDER, “The Two Roots of the Christian Myth”, in: J. HICK, *vide infra*, pp. 64-86, na sequência de C. H. H. SCOBIE, “The Origin and Development of Samaritan Christianity”, in: *New Testament Studies*, vol. 19 (1973), pp. 390 e segs.) e até hermética tradicional, seja por via gnóstica depois tipificada em vários movimentos cristãos (Valentinosos, Maniqueus...). Cf. vários estudos em John HICK, (ed.), *The Myth of God Incarnate*, ed. cit. e *vide* Michael PATELLA, *Lord of the Cosmos, Mithras, Paul, and the Gospel of Mark*, N.Y./ London, T & Y Clark, 2006.

sofrimento dessa “morte” própria<sup>38</sup>, ora no carácter *gozoso*, sobretudo da *caridade* e da irradiação cósmica, desse ser membro do *Corpo místico de Cristo*, que é tudo em todos...<sup>39</sup> Porém, o que aqui nos interessa sublinhar é o patamar psíquico-espiritual em que a sua mensagem de Cristo se dá, não segundo o Jesus evangélico no plano físico e carnal, mas num nível espiritual ou da *sabedoria que não é deste mundo*.<sup>40</sup>

Posição esta que não lembra apenas o contraste bem marcado, como em Marcião, entre o reino negativo do Demiurgo criador e o *pleroma* de Cristo exclusivamente revelado no *evangelho* do Novo Testamento.<sup>41</sup> E, se se insistir naquele *outro corpo* de ressurreição e neste *pleroma* da “perfeição” assim antecipado em Cristo<sup>42</sup>, estar-se-á ainda a sublinhar

<sup>38</sup> Muitos destes balizamentos *espirituais* da “teologia paulina” provêm de uma maturação do ensino de Paulo em meios como o de Corinto, onde terá aprofundado quer o que se virá a designar por *theologia crucis*, quer os regimes extáticos e de *entusiasmo espiritual* na perspectiva apocalíptica... *vide n. seguinte*. Cf. Robert JEWETT, art. «Paul The Apostle», in: Mircea ÉLIADE, (dir.), *Enciclopedia of Religion*, vol. 11, pp. 212 e segs.; *vide p. 213*: “His worldview was apocalyptic rather than bourgeois. He participated along with his churches in sectarian experiences of radical transformation, spiritual enthusiasm, and the expectation of future vindication.” Tal como ainda compara M. A. DIÉZ, art. “Paul (saint)”, in: Tomás ALVAREZ, (dir.), *DTA*, p. 502: “Avec le «cupio dissolvit» de Paul, sont closes toutes les angoisses mystiques «impétueuses et excessives» dont parlait la Sainte, et «le grand désir d'être avec Dieu, libérée de cette prison, qu'avait saint Paul» (C 9, 11 ; cf. Ph 1, 23).”

<sup>39</sup> Cf. *1Cor 15, 28*: “...hina ei ho theos tã pãnta en pãsin.” [“...a fim que Deus seja tudo em todos.”]; *Col 3, 11*: “...allã tã pãnta kai en pãsin Khristós” [“...mas Cristo que é tudo em todos.”]. Sobre a doutrina do *Corpo místico*, cf. síntese doutrinária em Card. Henri de LUBAC, *Corpus mysticum – L'Eucharistie et l'Église au Moyen Âge – Étude historique*, (1949<sup>2</sup>), (in: «Oeuvres complètes», t. XV), Paris, Cerf, 2009. Antecipa-se aqui o sentido *glorioso* do «Milieu divin», para empregar a expressão de Pierre TEILHARD DE CHARDIN, *Le Milieu divin – essai de vie intérieure*, (in: «Oeuvres de T. de Ch.», IV), Paris, Seuil, 1957, pp. 147 e segs.: «La nature du Milieu divin, le Christ universel et la Grande Communion» – e esta sua leitura *cósmica* ou universalista, que ecoa directamente a perspectiva paulina. Cf. referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “Repetir a Comunhão ou contemplar num instante unitivo – A Eucaristia na prática espiritual e segundo a vivência dos místicos”, in: *Eucaristia e Misericórdia, (VIII Semana de Espiritualidade sobre a Misericórdia de Deus- 2005)*, Fátima, Ed. Marianos da Imaculada Conceição, 2006, pp. 63-202; e Id., “Do rito à representação litúrgica – Reflexão sobre a diferenciação do a fazer”, (Comunicação à *XVI Semana de Estudos das Religiões*: «Dos mitos sagrados aos cultos religiosos – Gênese, tradição e actualidade», org. Inst. de Sociologia e Etnologia das Religiões – Depart. de Sociologia, Univ. Nova de Lisboa, em 14 de Maio de 2009; a publicar). *Vide infra* ns. 42, 43.

<sup>40</sup> Por um lado, neste contexto de *1Cor 2, 6*: ‘Sophian dè lalotimen en tois teleiois, sophian dè ou tou aiônons toutou oudè tòn arkhónton tou aiônons touton tòn katargouménon.’ [“Mas a *sabedoria* de que falamos é a dos perfeitos, porém da que não é deste mundo, nem dos príncipes deste século que são destruídos.”], por outro lado, como o próprio S. Paulo declara: “...ei kai ehnókamen katà sárka Khristón, allã nún ouk éti ginóskomen” [“ainda que tenhamos conhecido a Cristo segundo a carne, agora já não O conhecemos assim.”] – por conseguinte na perspectiva da sabedoria no *mysterion*. Cf. *infra* n. 43.

<sup>41</sup> Sobre as fontes tenham-se presentes: os ‘heresiarcas’ Ireneu, Hipólito e Epifânio, ainda Tertuliano e Clemente de Alexandria, entre outros. Síntese do *Marcionismo* em geral: cf. Adolf Von HARNACK, *Marcion, Das Evangelium vom fremden Gott*, (1924), reed e trad. no volume com o *companion* de estudos conjuntos e ensaio de Michel TARDIEU, “Marcion depuis Harnack”: Adolf Von HARNACK, *et alii, Marcion – L'évangile du Dieu étranger, Une monographie sur l'histoire de la fondation de l'Église catholique*,..., Paris, Cerf, 2005; e, para o específico da doutrina, *vide supra* n. 29, etc.

<sup>42</sup> Nas origens do Cristianismo esta *questão do corpo* é delicada, não apenas pela transposição do “viventente” hebraico, ou *nephesh* (“corpo e alma”, *psicossomático*...) para a dualidade *soma – psukhé* da filosofia grega (cf. Claude TRESMONTANT, *Essai sur la pensée hébraïque*, ed. cit., pp. 90 e segs.), mas sobretudo pela tendência gnóstica para contrapor o *corpo material* (decaído, telúrico... princípio carnal, assim associado à corrupção ou em hebr. como *basar*, gr. *sárx*, lat. *caro*...) a um *corpo* celeste (ou *veículo espiritual*, gr. *ókhema*... assim referido pelos neoplatónicos), que constituiria a *vera imago* própria (*1Cor 15, 49*: “... procuremos reproduzir também a imagem do celestial.”). Foi neste sentido e, sem dúvida, com tal influência gnóstica (também iraniana, egípcia...), que evoluiu a doutrina do *corpo de ressurreição*, como

o carácter *gnóstico* do ensinamento de Paulo<sup>43</sup> ou, pelo menos, o modo como o seu judaísmo se deixa tocar pela economia do *veículo celeste* da apocalíptica da *Merkaba*<sup>44</sup>, bem assim do paradigma da *ascensão celeste* como na tipologia estabelecida no *Livro de Henoch*.<sup>45</sup>

De facto, em Santa Teresa encontra-se de algum modo o movimento inverso: como o passo de uma espiritualidade desencarnada, ou *sem «imago»*, para a descoberta do espírito na Santa Humanidade. Além disso, o que em S. Paulo pareceria modelar naquele primado do Espírito, torna-se em Santa Teresa a *imaginação do lugar*, a encarnação de uma relação partilhada na sua mesma *Vida*...<sup>46</sup>

*sôma pneumatikôn* em Paulo (cf. *1Cor* 15, 44 e segs.). O seu paradigma é o do Ressuscitado, embora no paradoxo de *corpo carnal* (contra o ‘docetismo’ – lembre-se *Jo* 20, 25-27...) e, entretanto, *corpo de luz* ou “glorioso”, ou seja, já segundo a *metamorfose cristica*... Cf. John A. T. ROBINSON, *The Body, A Study in Pauline Theology*, (1952), London, XPress Repr., 1993. Para a tradição herdeira desta problemática, vide, por exemplo: Emmanuel FALQUE, *Dieu, la chair et l'autre – D'Irénée à Duns Scot*, Paris, PUF, 2008, pp. 222 e segs. sobre St.º Ireneu e a *recapitulatio* de todas as coisas em Cristo...

<sup>43</sup> Poder-se-ia comparar com trechos da *soteriologia* gnóstica onde se personifica a *Sophia divina* (cf. G. R. S. MEAD, *Pistis Sophia*, A Gnostic miscellany..., London, J. M. Watkins, 1921; *Vide* Várs. Aut., *Sophia et l'Âme du monde*, «Cahiers de l'Hermétisme», Paris, Albin Michel, 1983, R. HAARDT, *Gnosis*, Leiden, Brill, 1971...), ou se determina a sua *topologia* celeste em contraponto ao *saber decadaído* e mundano... Cf. A. BÖHLIG e P. LABIB, *Die koptisch-gnostische Schrift ohne Titel aus Codex II von Nag Hammadi im Koptischen Museum zu Alt-Kairo*, Berlin, Akademie, 1962, referindo *1Cor* 2, 6 e segs. *Vide* também Alastair H. B. LOGAN, *Gnostic Truth and Christian Heresy, - A Study in the History of Gnosticism*, Edinburgh, T. & T. Clark, 1996, pp. 259 e segs.: «Gnostic Soteriology – The Destinies of Souls». Sobre o tema da *gnose paulina* em geral vide: Elaine Hiesey PAGELS, *The Gnostic Paul, - Gnostic exegesis of the Pauline Letters*, Philadelphia, Fortress Pr., 1975, pp. 53 et *passim*.

<sup>44</sup> Cf. Gershom G. SCHOLEM, *Les grand courants de la mystique juive*, trad. por M.-M. Davy, Paris, Payot, 1977, pp. 53 e segs.: «La mystique de la Merkaba et la gnose juive», onde esse Carro celeste ou *Merkaba* (de algum modo comparável com o Carro de Apolo, ou o ‘Carro’ ou Ave de Brahman, no Oriente...) também tem de permitir a *ascensão*, passando por vários céus até à *Pátria* original: “*L'idée des sept cieux à travers lesquels l'âme s'élève vers sa demeure originelle, soit après la mort, ou dans un état d'extase tandis que le corps est encore vivant* [compare-se os casos helénicos de Tirésias, do mito de Er, etc.], *est certainement très ancienne*. [Remete para a tradição suméria e assíria...] (...) *Ainsi par exemple, dans les «Visions d'Ezéchiel» (...)* *Ezéchiel voit les sept cieux vec leur sept Merkaboth, qui se réfléchissent dans les eaux du Chebar*.” G. Scholem salienta ainda o modelo dos *Hekhalot* ou (7) castelos concêntricos que podem pautar esta *ascensão*, o que, como é óbvio, faz também pensar na *estrutura da visão especulativa* do simile das *Moradas* de Santa Teresa... Cf. *supra* n. 22 e *infra* ns. 76 e 101.

<sup>45</sup> *Vide* o *Livro de Henoch*, cf. *supra* n. 22 e cf. ainda Ioan Petru COULIANU, *Psychanodia I, A Survey of the Evidence Concerning the Ascension of the Soul and its Relevance*, ed. cit., pp. 48 e segs.; Id. =Ioan P. COULIANU, *Expériences de l'extase – Extase, ascension et récit visionnaire de l'hellénisme au moyen age*, Paris, Payot, 1984, sobretudo pp. 63 e segs. Sobre o modelo da *viagem ao Além* em termos mais universais, cf. Claude KEPPLER e cols., *Apocalypses et voyages dans l'au-delà*, Paris, Cerf, 1987 e tradução do «Livro de Henoch» e outros textos apocalípticos em André DUPONT-SOMMER e Marc PHILONENKO et alii, *La Bible – Ecrits intertestamentaires*, Paris, Gallimard «Pléiade», 1987, pp. 471 e segs.

<sup>46</sup> Trata-se também da diferença cultural de uma época (de S. Paulo) em que se desvalorizavam as *imagens*, como *ídolos*, de acordo com a tradição vetero-testamentária («não farás imagens!» cf. *Dt* 5, 8...), em contraste com o *siglo d'oro* castelhano já do gosto pré-barroco de *ver, ouvir*... levar a sensibilidade a uma *liturgia estética* da Fé. Num contexto complementar vide nosso estudo sobre o P. António Vieira: Carlos H. do C. SILVA, “A visibilidade cénica do verbo de Vieira - Do lugar da *imaginação* na espiritualidade do *sermão*”, (Comunicação ao Congresso Internacional no IV Centenário do Padre António Vieira: 1608-2008: «Padre António Vieira: Ver, Ouvir, Falar - O grande Teatro do Mundo» em Lisboa, na U.C.P., em 18 de Novembro de 2008) (em publicação nas *Actas*). E *vide* também nosso estudo sobre a importância da *visão tenebrista* em S. João da Cruz: Carlos H. do C. SILVA, “*Esconde-te, ó Amado*” (C(B) 19, 3) – Do conhecimento místico pela *sombra* em S. João da Cruz”, in: *Revista de Espiritualidade*, XV, nº 60, Out./Dez. (2007), pp. 245-316. O papel da *imaginatio* passa a ser determinante e já assim nos *Ejercicios Espirituales* de St.º INÁCIO DE LOYOLA, *Ejercicios Espirituales*, §§ 135 e segs. (in: Ignacio IPARRAGUIRRE, S.J. e Candido de DALMASES, S.J.,



Não se poderá deixar de contextualizar a posição paulina em meios que vinham impregnados por um puritanismo como o dos Ebionitas<sup>47</sup>, ou uma ascese ao modo dos nazarenos<sup>48</sup>, que tenderiam a realçar a oposição entre a carne e o Espírito, ainda que numa leitura da figura de Jesus, como sendo apenas o homem, o profeta, e só depois, aquando do baptismo, havendo recebido a graça da unção celeste do Cristo.<sup>49</sup>

Todavia, em S. Paulo também se encontra uma outra estima da letra (por oposição ao espírito<sup>50</sup>) pela verdade *literal* até dos sacramentos<sup>51</sup>, e também em Santa Teresa a Santa Humanidade de Jesus Cristo nem sempre

S. Ig. de Loyola, *Obras Completas*, Madrid, B.A.C., 1977, pp. 238 e segs.): vide Pierre-Antoine FABRE, *Ignace de Loyola, Le lieu de l'image – Le problème de la composition de lieu dans les pratiques spirituelles et artistiques jésuites de la seconde moitié du XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris, Vrin, 1992.

<sup>47</sup> Sobre os judeu-cristãos designados **Ebionitas** ou literalmente “pobres” (do hebr. *ebion*), que seguiam uma cristologia apenas «adopcionista» (do Filho de Deus, nascido naturalmente de Maria e de José) e não abandonavam as práticas rituais judias (a *Torah* e os *mitsvot*), opondo-se assim a S. Paulo, cf. IRENEU, *Adv. haer.* III, 11, 7; HIPÓLITO, *Ref.*, 7, 34 e 9, 13 e segs.; EPIFÂNIO, *Panarion*, c. 30;... Vide também referência em EUSEBIO, *Hist. Eccles.*, III, 27... que já lhes atribui o *Evangelho dos Hebreus*... Para uma contextualização na época cf. Joel MARCUS, “Jewish Christianity”, in: Margaret M. MITCHELL e Francês M. YOUNG, (eds.), *The Cambridge History of Christianity*, vol I: *Origins to Constantine*, Cambridge, Univ. Pr., 2006, pp. 87-102; Bart EHRMAN, *Lost Christianities. The Battle for Scripture and the Faiths We Never Knew*, Oxford, Univ. Pr., 2003; sempre remetendo a A. Frederick KLIJN e G.J. REININK, *Patristic Evidence for Jewish Christian Sects*, (“New Test. Ser.”), 36), Leiden, Brill, 1973; vide *supra* n. 29.

<sup>48</sup> Tratava-se daqueles que St<sup>o</sup>. EPIFÂNIO, *Panarion*, c. xviii, refere como *malditos pelos judeus*, os **nazoraitoi**, que traduzirão o hebr. *nostrim*. Pertencem aos *minim* ou “gentios” como assim pejorativamente designados, perflilhando a fê em Jesus Cristo, porém desejando manter-se *judeus*. S. JERÓNIMO, diz numa *Carta*, que “acabam por nem serem judeus, nem cristãos”... Cf. apud Dan JAFFÉ, *Le judaïsme et l'avènement du christianisme – Orthodoxie et hétérodoxie dans la littérature talmudique I<sup>er</sup>- II<sup>e</sup> siècle*, Paris, Cerf, 2005, p. 415. Os *nazirs* ou «observantes», segundo o sentido da raiz *nsr*; “observar”, “discernir”...), também *nazarenos*, « abstinentes », também entendidos como «puros», tal como os *essênios* com os quais são confundidos, comportam-se segundo a ascese vegetariana, o celibato, os ritos de purificação, como ainda se encontrava nos *baptistas* (depois mandeue e até maniqueístas...), que se reviam no *Livro da Revelação de Elkasai*, de acordo com a linhagem profética carismática. Cf. G. P. LUTTIKHUIZEN, *The Revelation of Elchasai. Investigations into the Evidence for a Mesopotamian Jewish Apocalypse of the Second Century and Its reception by Judeo-Christian Propagandists*, Tübingen, 1985. Certos traços *morais* nas *Epístolas* podem ecoar ainda que indirectamente esta tradição. Cf. ainda Étienne NODET e Justin TAYLOR, *Essais sur les origines du Christianisme, Une secte éclatée*, Paris, Cerf, 2002, pp. 255 e segs.: «Les judéo-chrétiens, les nazoréens et les évangiles».

<sup>49</sup> Muito antes da definição dogmática de Niceia a propósito da *cristologia* (cf., por exemplo, Claude TRESMONTANT, *Introduction à la théologie chrétienne*, ed. cit., pp. 232 et *passim*) a **tradição arianista** parecia mais de acordo com a sensibilidade judaica e mesmo com as formulações hierárquicas da tradição gnóstica e valentiniana. Extremam-se o *Jesus* humano e o *Espírito cristico* n'Ele adveniente, porém não constitutivo... Posição da heresia de Arius, bem assim do espiritualismo *monofisita* (*Christos Angelos*) e também gnóstico de outras seitas. A cristologia do *mediador*, da figura do *Messias* como o intermediário *‘filho de Deus’* (cf. Marie-Émile BOISMARD, *A l'aube du christianisme – La naissance des dogmes*, Paris, Cerf, 1999, pp. 65 e segs.: «Le titre de “Fils de Dieu”...») ou a ideia *apoloniarista* (ou subordinatista) do Filho (ainda o *Lógos* de Filon, o Alexandrino...) em relação ao Pai, rejeitava ainda a coincidência das *duas naturezas* na *união hipostática* de Jesus Cristo. As fórmulas paulinas centram-se no dinamismo salvífico em *Cristo*, senhor de Ressurreição, sem se poderem *circunscrever nas categorias helénicas* do “ser” *homoúsios* ou não em relação a Deus. Cf., ainda Claude TRESMONTANT, *Introduction à la théologie chrétienne*, pp. 211 e segs.

<sup>50</sup> Cf. *2Cor* 6, 2.

<sup>51</sup> É a dimensão do **sangue**, do **sacrifício concreto** de Jesus Cristo: *Rom* 5, 9: ‘... *pollôi oûn mállon dikaiothéntes nîn en tõi haimatí autou̅ sothesómetha...*’ [“e mormente agora justificados pelo Seu Sangue, seremos salvos...”]; também 6, 8... Na dialéctica da libertação da “carne” e do viver espiritual, dirá ainda: “*Porque, para mim, o viver é Cristo e o morrer é lucro. Mas, se o viver na carne é útil para o meu trabalho, não sei então que escolher (...)* mas permanecer na carne é mais necessário por vossa causa.” (*Fil* 1, 22 e 24).

é a visão imaginária, mas se reduz à visão intelectual (e, por conseguinte, bem menos “encarnacional”).<sup>52</sup> É a partir desta situação mais tonalizada e complexa que importa percorrer as principais referências a S. Paulo feitas na obra de Santa Teresa, salientando ainda a perplexidade do conhecimento próprio e do dito “socratismo cristão” neste âmbito.



Mithra numa representação de um fresco do séc. II d.C., templo de Marino (Itália)

### 3. *Clima de «socratismo cristão»*

*“...ao passar o relativo ao absoluto, restabelece-se como lei a liberdade e o que depois surge pode ser totalmente diverso. Há a cada momento estradas de Damasco: um homem se aniquila, outro diferente, até contrário, surge. Não se é criminoso porque se quer, não há à nossa volta o mundo que se quer: mas não é impossível que, por se querer, por uma concentração suprema do espírito, se não possa pular de quantum e nos transformemos a nós e ao mundo. O universo, a nós nos incluindo, não é estático: vai e vem, sobe e desce (...).”*

(Agostinho da SILVA, “Sobre a Ideia de Deus”, in: Id., *Dispersos*, ed. Paulo Borges, Lisboa, Inst. de Cult. e Língua Port./ Min. da Educação, 1988, p. 599)

“Eis-me aqui, Senhor!”<sup>53</sup> – neste lema bíblico que trai uma radical antropologia do reconhecimento da *presença* pela *relação*, ou ainda da

<sup>52</sup> Escute-se a “explicação” de Santa Teresa acerca das **visões intelectuais**: “Mas cuando son visiones intelectuales, tampoco las sabe decir; porque deve haver algunas en estos tiempos tan subidas, que no las convienen entender los que viven en la tierra para poderlas decir (...)” – e questiona mais adiante: “Pues si no tienen imagen ni las entienden las potencias, ¿cómo se pueden acordar?”... (M 6, 4, 5-6). Vide também M 6, 8, 1 e segs. Porém, para ela a nossa vida não é angélica, donde a valorização do estado *encarnacional* também da visão da Humanidade de Jesús: “... nosotros no somos ángeles, sino tenemos cuerpo; queremos hacer ángeles estando en la tierra – y tan en tierra como yo estava – es desatino (...). ... y en tiempo de sequedades, es muy buen amigo Cristo, porque le miramos Hombre y vemosle con flaquezas y travajos, y es compañia.” (V 22, 10)

<sup>53</sup> É sempre a fórmula de **correspondência à interpelação** do Mais, ou do Céu... como em Lc 1, 38 (na palavra de Maria, como a *serva do Senhor*), ou em Act 9, 16 na fala de resposta de Ananias: «Aquí estou, Señor»... Compare-se com a linguagem teresiana: “Veíame aquí, Señor; si es necesario vivir para haceros algún servicio, no rehúso...” (E 15, 2) – neste como noutros passos Santa Teresa dá de imediato ao *sentir* o encontro, como *presença de serviço*, de obediência à vontade de Deus.

‘relação de presença’ ao nível de uma *representação própria*, encontra-se o âmbito de toda a problemática do *encontro*.<sup>54</sup> Se de resposta à divina interpelação a Adão: “onde estás tu?” (*Gn* 3, 9), se do questionamento que expressa já o anseio de mor presença perante a Presença assim doadora: Seria então a tradução daquele estar “inquieto enquanto o meu coração não repousar em Vós...”<sup>55</sup>

O *conhecimento de si* é assim mais um *desejo* de ser, uma orientação existencial, do que a *gnose* realizativa de uma *consciência de si*, segundo o *gnothì sautôn* socrático.<sup>56</sup> Aliás, é sabido como esta inscrição délfica no templo de Apolo implicaria, desde início, essa lembrança dos limites do humano perante o divino, num *lembra-te que és homem* e não Deus, que contraria, mesmo na pedagogia de auto-conhecimento segundo o *daímon* de Sócrates, aquele desejo do divino esquecido *em mim*.<sup>57</sup>

<sup>54</sup> Aflorámos esta temática a propósito da *comunhão*. Vide referências em: Carlos H. do C. SILVA, “Chamamento cristão à *comunhão* – Da *comunicação* pessoal à *participação* espiritual”, (Texto da acção de *formação meditativa e espiritual* no Instituto das Cooperadoras da Família, em Fátima, a 7-8 de Fevereiro de 2009) in: *Itinerarium* (a publicar).

<sup>55</sup> É o *desvelamento* prototípico da presença que aquela interrogação do *Gn* 3, 9, coloca. Porém, mais do que uma resposta estática, encontra-se na antropologia agostiniana o *dinamismo da procura da Presença* por excelência: “...*et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te.*” (St.º AGOSTINHO, *Conf.*, 1, 1, 1. Vide a propósito: Hubert DEBBASCH, *L’homme de désir; icône de Dieu*, Paris, Beauchesne, 2001, pp. 3-75: «Le désir de Dieu chez saint Augustin» e cf. *infra* n. 48.

<sup>56</sup> Apesar da influência neoplatónica em St.º Agostinho (vide referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “Solidão ou Comunhão de Ser – Do Neoplatonismo de Agostinho de Hipona”, in: *Santo Agostinho: O Homem, Deus e a Cidade* – Actas do Congresso (11-13 de Novembro de 2004), Leiria, ed. Centro de Formação e Cultura/ Diocese de Leiria-Fátima, 2005, pp. 237-267), ainda no sentido de uma *dialéctica do éros*, a descoberta do *Amor cristão* como pura vontade, tal no célebre *dilige, et quod vis fac* (*Ep. ad Parthos*, VII, 8; vide o clássico estudo de Anders NYGREN, *Erôs et agapè – La notion chrétienne de l’amour et ses transformations*, (1936), trad. do sueco, Paris, Montaigne, 1962, 3 ts., t. I, pp. 108 et *passim*; e vide Hannah ARENDT, „Der Liebesbegriff bei Augustin”, in: K. JASPERS, *Philosophische Forschungen*, Berlin, Julius Springer V., 1929<sup>1</sup>) desloca o primado da **“gnoseologia” para o voluntarismo** que, aliás, se encontrava no espírito judaico de S. Paulo, ao chamar a atenção para o carácter *prático* da união com Deus, criticando os “gnósticos” ou os que se fixavam na *teose* do divino. Cf. *1Cor* 2, 1 e segs.; sobretudo 5: ‘...*hina he pistis hymôn mè èi en sophiai anthrôpon all’en dynâmei theou.*’ [“para a vossa fé não se apoiar na sabedoria dos homens, mas no poder de Deus.”]. É toda uma inversão da perspectiva: em vez do homem a conhecer ou deixar Deus, outrossim a ser conhecido, procurado por Ele (*Gal* 4, 9; cf. Abraham HESCHEL, *God in search of Man, - A philosophy of Judaism*, N.Y., Farrar, Straus & Cudahy, 1955...), respondendo à Vida com a vida...

<sup>57</sup> A inscrição **gnothì sautôn** (“conhece-te a ti mesmo”) do oráculo de Delfos, implicava um contexto mítico e “teológico” específico na acepção de “lembra-te que és homem, ao entrares no templo divino...”. Cf. Joseph FONTENROSE, *The Delphic Oracle – Its Responses and Operations with a Catalogue of Responses*, Berkeley/ Los Angeles/ London, Univ. of California Pr., 1978, e vide Eliza Gregory WILKINS, “Know Thyself” in *Greek and Latin Literature*, (1917<sup>1</sup>), N.Y./ London, Garland Publ., reed. 1979, pp. 7 e segs... Este sentido foi tomado por Sócrates como lema da sua inquirição “introspectiva”, ou mais propriamente na acepção de uma *busca essencial de si próprio*. Cf. E. G. WILKINS, *ibid.*, pp. 41 e segs.: «GNOTHÌ SAUTON As Know The Limits of Your Wisdom» e vide síntese em Jean BRUN, *Socrate*, Paris, PUF, 1960, pp. 63 e segs.: «Le message de Socrate: *Le connais-toi toi-même*»; e o estudo de Yvon BRÈS, *La souffrance et le tragique, - Essais sur le judéo-christianisme, les tragiques, Platon et Freud*, Paris, PUF, 1992, pp. 99 e segs.: «La connaissance de soi chez Platon». Trata-se, não do “eu” psicológico, da identidade “*polimatheica*” ou acumulativa de pseudo-conhecimento (ao modo dos Sofistas), mas da busca do cerne de *tò autò*, que se poderia traduzir ainda pelo *autônomo*, o “próprio”... comparável com a tradição hindu de *atman*, o “Self”, o *espírito divino* ou a identidade radical desse “Ego”. Cf. Michel HULIN, *Le principe de l’ego dans la pensée indienne classique – La notion d’ahamkâra*, Paris, Collège de France/ Institut de Civilisation Indienne, 1978, pp. 124 e segs.



O processo *reminiscente* (de *anámnese*), de tal auto-lembração como ‘descoberta da imortalidade’ desse âmago espiritual do homem dito genericamente pela “alma” (*psykhé*) ou, mais propriamente, pelo *intelecto* (*noûs*), supõe, a um tempo, a radical humildade, como reconhecimento de ignorância e fragilidade e, por outro lado, deste “parto” divino e ideal (do *eídos* ou *idéa*...) a que a contemplação (*theoría*), a vida perfeita como *bíos theoretikós* conduz.<sup>58</sup>

Ora, na transposição deste esquema antropológico para a economia cristã dá-se como que uma inversão simbólica: não é essa ascese da vida desiderativa que se impõe, nem a descoberta da condição essencial e divina do homem, mas a *hipertrofia do desejo de Deus* e uma outra *humildade da criatura* perante a Transcendência.<sup>59</sup> O socratismo implicava uma libertação do *efêmero* e a descoberta do ser pela *perenidade* da gnose, enquanto o “socratismo cristão” traz consigo o dinamismo moral do ser imperfeito que aspira ao mais e a constatação de que tal consciência própria se deve ao reconhecimento inspirado da finitude e da humildade de si mesmo.<sup>60</sup> Não a interrogação: “quem sou?”, tão típica da filosofia (que posso conhecer?,

<sup>58</sup> Toda uma filosofia de vida – esta herança platônica – em poucas palavras: a descoberta da natureza *imortal* da “alma” como *universal e simples*, isto é, como capacidade *inteligível* (*eídos*) e assimilada como *intelecto* ao ser ideal, ao mundo dos arquétipos (ou *eide*, “Ideias”; cf. PLATAO, *Phed.* 99d e segs. Cf., por exemplo: Jean-François PRADEAU, (dir.), *Platon: les formes intelligibles – Sur la forme intelligible et la participation dans les dialogues platoniciens*, Paris, PUF, 2001), ficando por explicar a *distracção*, o *esquecimento* (o *Letes...*), o *velamento* que em tal *revelação* (segundo a acepção de *a-létheia*, cf. M. HEIDEGGER, *Wom Wesen der Wahrheit*, Frankfurt-a.-M., V. Klostermann, 1967<sup>s</sup>, pp. 22 e segs. ...) faz “cair em corpo”, em *inconsciência* assim. É ainda o mito que vem em socorro deste inverso da *ascese anamnésica* (ou de *reminiscência*) dessa *essência presente*, embora *latente*. Cf. Paul RICOEUR, *Finitude et culpabilité – III : La symbolique du mal*, Paris, Aubier, 1963 e pp. 261 e segs. O balanceamento *logóico* é, todavia, mais complexo, pois implica, quer um lembrar que se está «esquecido», quer esquecer o próprio esquecimento, numa *mediação negativa* que se há-de problematizar na sua *absolutização* última (cf. Jean-Marc NARBONNE, *Hénologie, ontologie et Ereignis, (Plotin – Proclus – Heidegger)*, Paris, Belles Lettres, 2001, pp. 187 e segs.) como ainda consciente de si, ou já não. Cf. o problema em PLOTINO, por exemplo, *En VI*, 9, 11: ‘*phygè mónou pròs mónon*’, etc. Cf. Werner BEIERWALTES, *Das Wahre Selbst, Studien zu Plotins Begriff des Geistes und des Einen*, Frankfurt-a.-M., V. Klostermann, 2001, pp. 84 e segs.; e *vide* correlata *unio* no pensamento hindu, particularmente do Vedanta: cf. Michel HULIN, ‘*Sankara et la non-dualité*, Paris, Bayard, 2001, pp. 131 e segs.: «Le *brahman* comme être-conscience-béatitude» [sat-cit-ananda]...; mas também da absoluta *iluminação* budista... Cf., entre outros estudos: Fernando TOLA e Cármen DRAGONETTI, *Being as Consciousness – Yogâcâra Philosophy of Buddhism*, Delhi, Motilal Banarsidass Publ., 2004; e *vide* Paul WILLIAMS, *The Reflexive Nature of Awareness – A Tibetan Madhyamaka Defence*, Surrey, Curzon B., 1998, pp. 19 e segs. Sobre esta temática, em geral, no âmbito da Fenomenologia da Religião, cf. vários estudos em David SHULMAN e Guy G. STROUMSA, (eds.), *Self-Transformation in the History of Religions*, Oxford, Univ. Pr., 2002.

<sup>59</sup> Cf. *supra* n. 45. *Vide* Jean NABERT, *Le désir de Dieu...*, Paris, Cerf, 1996, pp. 73 e segs.: «Le désir de Dieu»;

<sup>60</sup> Cf. J. B. SKEMP, “The Spirituality of Socrates and Plato”, in: A. H. AMSTRONG, (ed.), *Classical Mediterranean Spirituality, Egyptian, Greek, Roman*, (vol. 15 of «World Spirituality: An Encyclopedic History of the Religious Quest»), N.Y., Crossroad, 1986, pp. 102-120; também Pierre COURCELLE, *Connais-toi toi-même de Socrate à saint Bernard*, Paris, Études Augustiniennes, 1974, 3 ts., sobretudo t. I, c. viii: «Ambroise et Augustin»; *vide* ainda sobre esta herança socrática em S. Bernardo, Lode Van HECKE, Cist., *Le désir dans l’expérience religieuse – L’homme réunié, Relecture de saint Bernard*, Paris, Cerf, 1990, pp. 117 e segs.: «L’expérience religieuse: Une dynamique de l’amour».

como devo agir?, que devo esperar?...), mas a exclamação, assim bem no eco dos orantes: “aqui estou!”...<sup>61</sup>

É aquela ainda a perspectiva que se pode reler em S. Agostinho e que serve de modelo à longa corrente do assim chamado “socratismo cristão” que chegará até Santa Teresa de Jesus, embora ganhe nela um teor particular. Um *memini me, memini te*... que traduz o *thaûma* e o súbito da auto-evidência de uma consciência própria nesse trânsito narrado de uma *história*, uma recordação ou uma narrativa.<sup>62</sup> E de tal modo que, ainda quando em *solilóquio*, se dirá não apenas aquela dialéctica do pensar “como o diálogo interior da alma consigo mesma” na ressonância de Platão, mas implicando a *conversação* íntima que se confessa, que testemunha, constituindo um *diálogo* com a Verdade maior do que esse mesmo *lógos*.<sup>63</sup>

Um ‘socratismo memorial’, assim dialogante, quer no *modelo confessional* ainda herdeiro da ascese estóica da palavra desse modo testemunhada, quer sobretudo na ulterior dialéctica amorosa entre a *busca* da verdade e a *Verdade* que advém a essa mesma procura.<sup>64</sup> Numa

<sup>61</sup> Nem a **interrogação socrática**, nem o questionamento analítico de I. KANT, *Logik*, »Einleitung«: „Begriff von der Philosophie überhaupt“ (in: *Werke, Akademie V*, Ak., t. IX, pp. 21 e segs.). Cf. ainda Pierre HADOT, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Paris, Gallimard, 1995, pp. 89 e segs.: «La philosophie comme mode de vie»; Id., *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Albin Michel, 2002: pp. 101 e segs.: «La figure de Socrate» e pp. 323 e segs.: «Réflexions sur la notion de « culture de soi » »... - outrossim, a condição humana de cristão reconhecimento, até mais num *estar* do que imediatamente num *ser*...

<sup>62</sup> O *thaûma* ou “espanto”, por onde ARISTÓTELES, *Metaph.*, A, 1, 982b 12, diz começar a *philosophia*, torna-se aqui uma *memória* quase se diria ‘saudosas’ dessa *presença surpreendente* e misteriosa que convida... Sobre este ritmo nuclear da *memória* para St.º AGOSTINHO, *Conf. X*: 8, 12- 26, 37; vide Jean GUITTON, *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*, Paris, Vrin, 1971 reed., pp. 271 e segs., etc., cf. referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “A memória essencial segundo Santo Agostinho”, in: Várs. Auts., *Os Longos Caminhos do Ser – Homenagem a Manuel Barbosa da Costa Freitas*, Lisboa, Universidade Católica Ed., 2003, pp. 613-655.

<sup>63</sup> Além dos *soliloquia* agostinianos, há este **carácter dialógico**- dialéctico que caracteriza o “pensar”, *diánoia*: PLATÃO, *Soph.* 263e: ‘*diánoia mèn kai lógos tautón: plèn ho mèn entòs tês psykhês pròs autên diálogos àneu phonês gignómenos tout' autò hemin eponomásthe, diánoia*’ Vide, entre outros, Stanley ROSEN, *Plato's Sophist – The Drama of Original and Image*, New Haven/ London, Yale Univ. Pr., 1983, pp. 303 e segs.. Sobre a importância espiritual do *colóquio*, “*entretien*”, *da íntima conversação* das almas, ou no Céu (como dirá S. Paulo: *Fil 3*, 20, *apud* Vulg.: ‘*Nostra autem conversatio in coelis est.*’); cf. St.º AGOST., *Soliloquia*, I, 13 e segs.

<sup>64</sup> De certo modo a *ascética* estóica, até pela influência ulterior que há-de ter na formação moral das *virtudes* cristãs (cf., entre outros, Michel SPANNEUT, *Le stoïcisme des Pères de l'Église, De Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*, Paris, Seuil, 1957; ainda Id., (ed. e trad.), *Commentaire sur la Paraphrase chrétienne du Manuel d'Épictète*, Paris, Cerf, 2007...) basta-se a si própria no ciclo de uma *memória de si*, qual *anamnese* do essencial, como St.º Agostinho ainda bem terá compreendido, ainda que por mediação neoplatónica (cf. referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “Solidão ou Comunhão de Ser – Do Neoplatonismo de Agostinho de Hipona”, in: *Santo Agostinho: O Homem, Deus e a Cidade* – Actas do Congresso (11-13 de Novembro de 2004), Leiria, ed. Centro de Formação e Cultura/ Diocese de Leiria-Fátima, 2005, pp. 237-267). Esse exercício espiritual de *reconhecimento de si*, seja como “identificação” com o *daimon interior*, o “deus” guia, seja como discernimento do *kybernetikón*, ou “razão autónoma” própria, que até se pode rever enquanto participação na grande *Natura*, no *Lógos* cósmico ou universal, dispensa qualquer *transcendência* ou *alteridade* de uma Verdade que se haja de assim revelar. Onde a *religiosidade estóica* como uma “moral” sem Deus, ou uma tal ascese sem mística... Cf. MARIA DARAKI, *Une religiosité sans Dieu*, Paris, La Découverte, 1989, pp. 110 e segs., quando salienta a linhagem do estoicismo que evolui para o ideal da *théosis*: «Une nouvelle façon de devenir dieu ou la théorie stoïcienne de la connaissance».

palavra, já a aceção que para Teresa de Ávila virá a ter a básica humildade (própria) como tal “andar em verdade”<sup>65</sup> complementada pela atitude, não propriamente dialéctica, mas orante, de um *diálogo de amizade*<sup>66</sup>, colóquio assim íntimo com essa Presença no mais íntimo e acima dele, num perfeito reconhecimento (que é também gratidão, *Gedächtnis* – memória e assim pensamento... como salienta Heidegger).<sup>67</sup>

Ora, o socratismo, por *via estoica* ou simplesmente por eco mais directamente platónico, não deixa de estar presente em certas ressonâncias do texto de S. Paulo, na sua cultura também helenística absorvida pelos meios judaicos da diáspora.<sup>68</sup> E poderia mesmo interrogar-se se, na antropologia paulina, não estará por excelência até mais o âmago de uma sabedoria que integra o cerne do *gnothì sautón* de Sócrates, do que a perspectiva narrativa dialogal e memorial de S. Agostinho.<sup>69</sup>

Cf. ainda Pierre HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*, ed. cit., pp. 19 e segs.: «Exercices spirituels». A perspectiva de **diálogo confessional** deixa resumir-se na bela oração de St.º AGOSTINHO, *Conf. X*, 27, 38: *Sero te amavi...* «Tarde vos amei...». Cf. *supra* n. anterior.

<sup>65</sup> Definição da **humildade** ('base de todas as virtudes' desde a *Regula* de S. Bento, VII... Cf. nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, "A ascense na espiritualidade de S. Bento de Nürzia – Do valor rítmico da vida monástica segundo a *Regula*", in: *Didaskalia*, X, (1980), pp.363-372) segundo St.ª TERESA, *M* 6, 10, 7: "y la humildad es andar en verdad..." (in: ed. cit., p. 562).

<sup>66</sup> Cf. Maximiliano HERRAÍZ GARCÍA, *La Oración, Históricamente de amistad*, Madrid, Ed. De Espiritualidad, 1981. *Vide* também Lucinio RUANO DE LA IGLESIA, *El Amen de Dios – Otra lección «cristiana» de santa Teresa*, Madrid, B.A.C., 1995.

<sup>67</sup> Cf. Martin HEIDEGGER, *Was heisst Denken?*, Tübingen, Max Niemeyer, 1971<sup>3</sup>, pp. 158 e segs.

<sup>68</sup> Cf. vários estudos em: John M. G. BARCLAY e Simon J. GATHERCOLE, (eds.), *Divine and Human Agency in Paul and His Cultural Environment* («Early Christianity in Context»), ed. cit. *supra*. *Vide* ainda Peter LAMPE, *Christian at Rome in the First Two Centuries: From Paul to Valentinus*, London, Continuum Pr., 2006; e Michelle V. LEE, *Paul, the Stoics and the Body of Christ*, Cambridge, Cambr. Univ. Pr., 2009. Ainda sobre a *legandária* relação epistolar entre **S. Paulo e o filósofo Séneca** (recentemente tomada novamente a sério: cf. E. FRANCESCHINI, "È veramente apócrifo l'epistolario Seneca – S. Paolo?", in: *Problemi e metodo. Studi in onore di E. Paratore*, Bologna, 1981, pp. 827-841) *vide* J. SCHMIDT, *L'Apôtre et le Philosophe, saint Paul et Sénèque, une amitié spirituelle*, Paris, Albin Michel, 2000. Para os textos desta «correspondência», cf. François BOVON e Pierre GEOLTRAIN, (eds.), *Écrits apocryphes chrétiens*, Paris, Gallimard, 1997, pp. 1585-1594. A presumir-se como falsário, o Autor desta correspondência, ela terá tido em vista um outro crédito do ensinamento cristão entre os pagãos, bem assim pretender dizer que o melhor do filósofo estoico derivaria de Paulo ou das suas *Epistolas*. *Vide* ainda P. de LABRIOLLE, *La réaction païenne*, ed. cit., pp. 25 e segs.

<sup>69</sup> Sobre a perspectiva de S. Agostinho, cf. Pierre COURCELLE, *Connais-toi toi-même de Socrate à saint Bernard*, Paris, Ét. Augustiniennes, 1974, t. I, pp. 113 e segs. O tema do **conhecimento de si** é determinante na *philosophia* (atestado desde o *Alcibiades I*, 128e- 129a... e, numa linha de continuidade já em tempo cristão, através de Porfírio, Proclo... passando pelos Estoicos... *vide*, por exemplo, EPICETEO, *Dial.* II, 18, 19 e segs.; cf. também ILSETRAUT e Pierre HADOT, *Apprendre à philosopher dans l'antiquité – L'enseignement du Manuel d'Épictète et son commentaire néoplatonicien*, Paris, Libr. Gén. Française, 2004) – e implica uma concepção da *interioridade do humano* ('em que Deus habita'... cf. Pierre HADOT, *La citadelle intérieure – Introduction aux Pensées de Marc Aurèle*, Paris, Fayard, 1992, pp. 106 e segs.). É, neste sentido do **homem interior**, assim atestado em S. Paulo (*Rom* 7, 22: '...katà tòn èso ánthropon'; *Ef* 3, 16: '...dià tòu pneumatós autòu eis tòn èso ánthropon...') que se poderia sublinhar uma particular convergência ou até um predominante modelo «filosófico» da sua 'antropologia' cristã. Os apócrifos produzidos a propósito da tradição pagã já numa condição apologética do Cristianismo, – como seja o caso da *Paráfrase cristã do Manual de Epicteto*, de autor Anónimo, provavelmente do séc. VII mas reflectindo a tradição estoica e neoplatónica cristã desde o séc. II (*vide* ed. e trad. in: Michel SPANNEUT, *Commentaire sur la Paraphrase chrétienne du Manuel d'Épictète*, Paris, Cerf, 2007)–, sublinham a leitura também *socrática* da sapiência cristã, relando S. Paulo naquela perspectiva do ideal do **sábio** (assim ainda *santo*) **estoico**...

De facto, a lição da experiência espiritual em S. Paulo não tem as delongas de um processo de *conversão* daquele modo confessado, dialogado em termos de busca ou desejo, mas dá-se no imediato do reconhecimento paradoxal de “já não eu, mas Cristo em mim”, como a nova identidade ou a identidade do *Homem novo* em morte do velho.<sup>70</sup> Todo o ritmo não é de questionamento e de desejo como virá a ser o do teor agostiniano da *sapientia christiana*, porém de um encontro e sua consequência: encontro com a verdade de si, em Cristo, e dinamismo, pois, consequente de um apostolado, uma “maiêutica” cristã de ajudar a tornar fecundo o inteiro corpo místico de Cristo.<sup>71</sup>

Contudo, se o timbre da *sabedoria espiritual*, e não segundo a continuidade do século, faz nascer o «homem espiritual», cristificado, assim redimido, o contraste com a lição patrística e agostiniana do homem decaído, da sua miséria moral, é mais de índole gnosiológica do que quanto a uma *antropologia do pecado* que também serve de fundo ao ensino de Paulo.<sup>72</sup> Trata-se de reconhecer que, para S. Agostinho, é preciso *conhecer* a condição do pecado para aspirar à felicidade, enquanto para S. Paulo só a partir do conhecimento do *dinamismo teologal* da graça de Deus se pode reconhecer a miséria própria.<sup>73</sup>

Cf. Pierre HADOT, “Exercices spirituels antiques et «philosophie chrétienne»”, in: *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Albin Michel, 2002, pp. 75-98; e *vide* ainda Id. *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Paris, Gallimard, 1995, pp. 196 *et passim*....

<sup>70</sup> Cf. *Ef* 2, 15; *Col* 2, 14... *vide* a meditação de Thomas MERTON, *The New Man*, Wellwood, Burns & Oates, 1962, pp. 92 e segs. Note-se que não há, em sentido estrito, uma *conversão* de Paulo (como *metánoia* ou *epistrophé* de “entrada” noutro “culto”, revelação...), mas apenas um *seguinto do apelo* que escuta. Trata-se da correspondência a uma *interpelação* que o faz aderir a Cristo por um *apostolado* que assim o configura com Ele. Cf. Krister STENDAHL, *Paul among Jews and Gentiles*, Philadelphia, Fortress Pr., 1976, p. 13: “*Paul speaks of being «called» rather than converted, impelled by the encounter with the risen Christ to become a missionary of lawless gentiles (Gal 1, 15-16: [ ho apherisas me ek koilias metrós mou kai kalésas diá tés kháritós autoú...]; “...me reservou desde o seio de minha mãe e me chamou pela Sua graça...”)* (...).”

<sup>71</sup> Pode verificar-se tal dinamismo na fecundidade da tradição do *conhece-te a ti mesmo* na perspectiva já “apostólica”: cf. ainda Pierre COURCELLE, *Connais-toi toi-même de Socrate à saint Bernard*, ed. cit. *supra*. No entanto, a perspectiva *paulina* parece antes contextualizar-se no modelo *judaico* de uma ação consciente no seu autor, mais do que a “blasfema” conjugação do *ser próprio* como um Eu (apenas assim dizível em Deus). O que estará em causa é a **intencionalidade da presença**, o reconhecimento de si em relação..., ou seja, o âmbito de *kavannah*, ou “atenção”, “consciência”... (cf. Abraham J. HESCHEL, *God in Search of Man*, N.Y., Farrar, Straus & Giroux, 1959 e reed., pp. 326 e segs.) - o que não é em sentido exacto um *auto-conhecimento* como *gnose* de si. Cf. F. CAYRE, *Initiation à la philosophie de saint Augustin*, Paris, Augustiniennes/ Desclée de Brouwer, 1947, pp. 209 e segs.; Robert J. O'CONNELL, S.J., *The Origin of the Soul in St. Augustine's Later Works*, N.Y., Fordham Univ. Pr., 1987, pp. 179 *et passim*.

<sup>72</sup> Cf. *1Cor* 2, 14; 15, 44... Já os Estóicos distinguiam entre os homens comuns (*ignorantes*) e aqueles que eram *côncios* da *natureza* própria (cf., por exemplo, referências em A. J. DROGE, “Self-definition vis-à-vis the Graeco-Roman world”, in: *Christianity*, ed. cit., pp. 230 *et passim*...); em S. Paulo discerne-se entre os *psíquicos* e os “espirituais” (*pneumatikoi* depois também assim identificados como ‘eleitos’ pelos Valentinianos...), manifestando uma economia de **transformação interior** que transcende a mera estratégia de auto-conhecimento. Cf. David BRAKKE, “Self-differentiation among Christian groups: the Gnostics and their opponents”, in: *Christianity*, ed. cit., pp. 245-e segs., sobretudo pp. 256 e seg.

<sup>73</sup> A **pedagogia agostiniana** estabelece uma ponte entre o psíquico e o espiritual, entre o dinamismo do desejo (*eros*) de Deus e a descoberta do seu *agape*... enquanto para S. Paulo o ponto de partida é sempre o da *sabedoria inspirada*, rejeitando, pois, a economia do *desejo*, da “carne” ou do *mundo*... Em termos contex-

Mas, mais do que essa diferença de ênfase gnosiológica ou pedagógica há ainda no caso de S. Paulo uma formulação que centra *em mim* o encontro com Deus, aprofundando a complexidade e a metamorfose das diversas partes ou membros psicológicos do humano, inclusive o seu corpo transfigurado, como ‘o que falta à Paixão de Cristo’.<sup>74</sup> A lição da Santa Humanidade tem entretanto, para Santa Teresa, não este timbre de conversão *concêntrica*, cordial, de Deus no íntimo, mas tal como no movimento interior de S. Agostinho descobre-se *no superior*, numa expressão excêntrica, justamente do Outro em mim.<sup>75</sup>

Mais até, não só desta *alteridade* acolhida, mas de *mim em Outrem*, num redescobrir-me através do totalmente *Alter* de mim, como se vem a verificar de acordo com o dinamismo das *moradas* de Santa Teresa.<sup>76</sup>

tuais dir-se-á influenciado pelo **clima dualista** ainda de certa gnose, mesmo judaica: cf. Alan F. SEGAL, *Two Powers in Heaven, - Early Rabbinic Reports about Christianity and Gnosticism*, Boston/ Leiden, Brill Academic Publ., 2002, pp. 11 e segs. Numa hodierna leitura teológica salienta-se o *dinamismo* da Fé, Esperança e Caridade, na sua *vida teologal*: Cf. A. GARDEIL, O.P., *La Structure de l'Âme et l'Expérience Mystique*, Paris, Gabalda, 1927, 2 ts., cf. t. I, pp. 50 e segs.

<sup>74</sup> Já se disse: mais do que um *socratismo memorial* e gnosiológico, a **lembrança de si** em Paulo tem a radicalidade de Cristo em si e do **sentido encarnacional** de se “sentir” participante, de se reconhecer nesse “corpo” transfigurado. ... Como reconhece Hans Urs Von BALTHASAR, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, t. I: *Schau der Gestalt*, Einsiedeln, Johannes V., 1961, pp. 125 e segs. em S. Paulo a *visão* e a *iluminação* extática da Fé convergem na realização da *imago* (2Cor 3, 18). Cf. ainda Colleen SHANTZ, *Paul in Ecstasy - The Neurobiology of the Apostle's Life and Thought*, Cambridge, Univ. Pr., 2009, pp. 87 *et passim*.

<sup>75</sup> Cf. S. AGOSTINHO, *Conf.* III, 6, 11: “*Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo.*”; VII, 10, 16... Se bem que tendo em conta as restrições do *entender judaico* de tal “interioridade”, como sugerimos na n. 71. Um autor recente reflecte exactamente esse andamento de *entrada em si* que é também saída relacional com *outrem*, tal ecoa de Martin Buber, etc.: cf. Marcel LÉGAUT, *Devenir soi et rechercher le sens de sa propre vie*, Paris, Cerf, 2006, pp. 64 e segs.: «L’intelligence de l’autre est liée à l’intelligence de soi». Aqui, pois, a *dimensão conversada* ao tempo da vida de St.<sup>a</sup> Teresa... Cf. também Christiane BELIN, *La conversation intérieure - La Méditation en France au XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, H. Champion, 2002, pp. 85 e segs.: «La méthode ignatienne».

<sup>76</sup> Pode perguntar-se se são as *moradas* que determinam um diverso *encontro espiritual*, ou se é a real diversidade desta ordem de encontro que determina tais momentos de alma. Também se pode admitir um **duplo dinamismo** e, sobretudo, relacionando-o com a complementaridade entre a economia *activa* do percurso ascético e a ordem mística e *passiva* da graça. Cf. referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, *Experiência orante em Santa Teresa de Jesus*, ed. cit., pp. 127 e segs. O tema das *Moradas*, apesar de explicado pela Santa como uma intuição superior (cf. *M* 1, 1, 1; ed. cit., p. 472) já é inspirado por *Jo* 14, 2: ‘*en tēi oikiai tou patrōs mou monai pollai eisin...*’, mas estrutura-se como um **modelo de graus de oração**, e sobretudo, de *estações de alma* no itinerário para Deus (como em S. Boaventura e noutros Autores medievais). A inspiração para estes *lugares* de diverso encontro com Deus pode ter estado em St.<sup>a</sup> Teresa mais directamente ligada com a **tradição mística sufi** do Sul de Espanha da época, conhecida por traduções avulsas do meio *moçárabe* ou por via de alguns franciscanos recolectos (p. ex. Frei Luis de Granada, etc.). Esta etiologia do modelo das 7 *moradas* concêntricas foi estudada por Luce LÓPEZ-BARALT, “El símbolo de los siete castillos concéntricos del alma en Santa Teresa y en el Islam”, in: Id., *Huellas del Islam en la Literatura Española - De Juan Ruiz a Juan Goytisolo*, Madrid, Hipérior, 1985, pp. 73-97; ABU-L-HASAN AL-NÚRI DE BAGDAD, *Maqâmât al-qulûb* [«*Moradas de los corazones*»], trad. do árabe e introd. Por Luce López-Baralt, Madrid, Trotta, 1999. No entanto, inclinamo-nos, por via da ascendência judaica de St.<sup>a</sup> Teresa (por parte dos avós judeus-conversos), a que tenha transmitido o **paradigma da mística dos Halakhot**, ou “Palácios”, também enumerados como sete e em estrutura concêntrica, assinalando as etapas da meditação (sobretudo na importante corrente cabalística, e lembrando o *Sepher ha-Zohar* de elaboração peninsular). Sobre esta referência, cf. Catherine SWIETLICKI, *Spanish Christian Cabala, - The Works of Luis de León, Santa Teresa de Jesús, and San Juan de la Cruz*, Columbia, Univ. of Missouri Pr., 1986, pp. 51 e segs.: «Cabalistic Symbolism and the Structure of the *Moradas*». Cf. ainda *supra* n. 22, 45 e *infra* n. 101.



«St.<sup>a</sup> Teresa escritora», pintura por Rubens

#### 4. As alusões paulinas no texto de Santa Teresa

“Se percorrermos pelos olhos os monumentos literários de todos os tempos, apuramos que eles são todos elegias. O heróico Píndaro chama à vida do homem o sonho de uma sombra (...) e o amoral Shakespeare afirmou que, para o homem, a felicidade está em não ter nascido. Mas bem mais lugentemente universal é São Paulo, quando pôde dizer, como de facto: «Toda a criatura geme.»”

(Sampaio BRUNO, *A Ideia de Deus*, (1902<sup>1</sup>), Porto, Lello & Irmão, 1998, p. 218)

É a partir deste contexto comparado e, sobretudo, desta tensão entre um conhecimento próprio logo exigido como conhecimento de si n’Outrem, ou de contraponto entre o carácter *centrípeto* do «conhecer», por contraste com o carácter *cenfrífugo* do «amor», da relação de doação, ou mesmo de *notícia amorosa*, que se deve analisar a filtragem das citações e a referência que Santa Teresa faz das Epístolas de S. Paulo.<sup>77</sup>

No *Libro de la Vida*, como se sabe de teor “autobiográfico”, seguindo em obediência a instrução de confessores, sobretudo no espírito inaciano de um registo do itinerário interior, e também muito inspirado pelo modelo das *Confessiones* de S. Agostinho<sup>78</sup>, invoca já como que os dois pólos fundamentais da existência humana: a condição frágil de criatura que “nada

<sup>77</sup> No entanto, isso não significa que o espírito de St.<sup>a</sup> Teresa não tenha em conta essa *inteligência do coração* ou “volitiva”, bem assim que a perspectiva de *amor-vontade* da tradição paulina não encontre na linhagem judaica de St.<sup>a</sup> Teresa uma especial repercussão. Em ambos há assim uma *atenção consciente* ao que possa ser a descoberta da vida própria na Luz de Deus... Salientámos aquela herança judia de St.<sup>a</sup> Teresa em Carlos H. do C. SILVA, *Experiência orante em Santa Teresa de Jesus*, ed. cit. *supra* n. 4, pp. 71 segs. e *vide* n. anterior. Quanto ao elenco das citações que St.<sup>a</sup> Teresa faz de S. Paulo, consulte-se com proveito a *concordância*: Juan Luis ASTIGARRAGA e Agustí BORRELL, (eds.), *Concordancias de los Escritos de Santa Teresa de Jesús*, 2 vols., Roma, ed. O.C.D., 2000, 3054pp.; e *vide* ainda resumo feito por M. A. DÍEZ, art. «Paul (Saint)», in: *DST*, ed. cit., pp. 499-503.

<sup>78</sup> Cf. *V* 9, 8: “Como comencé a leer las «Confesiones», pareceme me vía yo allí. Comencé a encomendarme mucho a este glorioso Santo.” (ed. cit., p. 65) e *V* 40, 6: “...buscar a Dios. En especial lo dice el glorioso san Agustín, que ni en las plazas, ni en los contentos, ni por ninguna parte que le buscava, le hallava como dentro



tem a dar senão o que recebeu” (no eco de *1Cor*, 4, 7) e, por outro lado, que a este frágil vaso foi confiado um destino celeste, esperança de libertação (da “carne” ou das “cadeias” desta vida: *Rom* 7, 24...) e “arrebatamento ao céu” (na lição de *2Cor* 4, 7 e 12, 3 e segs.).<sup>79</sup>

Entre estes extremos de um nascimento por Deus que O falha pelo pecado e um ser n’Ele incorporado pela Sua graça traça-se o *drama* cristão, lembrado no apostolado de S. Paulo em torno da confiança, da fé *fiducial*, na fidelidade de Deus, mesmo quando na experiência da máxima fragilidade, ou no sublinhado experimental que faz Santa Teresa ao longo da sua vida espiritual.<sup>80</sup>

Nas tentações da vida (cf. *V* 13, 1...), na ‘floresta de enganos’ que a existência permite, além da condição natural até da fragilidade feminina, a que Teresa se está também a referir nesta primeira parte da sua narrativa biográfica (*V* 11, 14...), há-de se ter a *arte de servir* a Deus (cf. *V* 12, 2) para seguir pelo caminho seguro do *temor* e da humildade:

*“Bem está se ande com temor de si para não se fiar pouco nem muito de pôr-se em ocasiões em que costume ofender a Deus, que isto é muito necessário até já se estar muito íntegros na virtude, não havendo muitos que tanto o possam estar que, em ocasiões afeiçoadas ao seu natural, não se possam descuidar; pois sempre, enquanto vivemos, ainda por humildade, é bom conhecer a nossa miserável natureza.”*<sup>81</sup>

É nesta prática ponderação que se discernem essas tentações quer de desistência, quer de presunção de se poder assim fazer caminho ou elevar-se por si.<sup>82</sup>

*de sí.*” (ed. cit. p. 224). Eis o **modelo de recogimiento** revisto em St.º **Agostinho** : cf. Pierre BLANCHARD, «La structure augustinienne de la pensée thérésienne», in : *Divinitas*, 7 (1963), pp. 351-386. *Vide infra* n. 131.

<sup>79</sup> Este é o **balizamento dramático** da “**antropologia**” paulina e cristã em geral: *dignidade* máxima do homem e, por outro lado, *miséria* radical da sua condição de finitude... Cf. o texto já lembrado de *2Cor* 4, 7..., também aquela configuração com Cristo (*Col* 1, 15...) e, em contraponto, a *fragilidade*, como *1Cor* 4, 7 e segs., etc. Claro que o simbolismo dos vasos *de barro*, mais tarde usado como *shevirat ha-kelím* – “quebradura dos vasos” da sabedoria divina ou da Sua Presença, *Shekinah* – na linguagem da cabala de Isaac de Luria, etc., já provém da tradição sapiencial e profética (*Sab* 15, 7; *Is* 45, 9, 29...; *Jer* 18, 6...) e serve bem para assinalar o *carácter adâmico* em contraste com o destino partícipe do *Novo Adão*, segundo a leitura de S. Paulo. Cf. também *Rom* 9, 20-21: “... *ti me epoiésas hóitos? É ouk êkhei exousían ho kerameús tou pelou ek tou autoú phyrámatos poiésai hò mèn eis timèn skeúos hò dè eis atimían?...*” [“... (Porventura dirá o vaso de barro a quem o fez:) *Porque me fizeste assim?* Acaso não pode o oleiro fazer da mesma massa um vaso para uso honroso e outro para uso vil?”].

<sup>80</sup> *A fé* não é uma *convicção estável*, mas supõe a inquietude espiritual da *adesão vital* que se debate entre a consciência da infidelidade e o dinamismo do dom de si em profundo *compromisso*. Cf. a raiz do seu sentido hebraico dito por *emunah*, como uma “adesão” vital, um compromisso existencial... *Vide*, por exemplo, Martin BUBER, *Two Types of Faith*, trad. do alemão, N.Y., Syracuse Univ. Pr., 2003 reed., pp. 28 e segs. (sobre *emunah*).

<sup>81</sup> Cf. *V* 13, 1: “*Bien es andar con temor de sí para no se fiar poco ni mucho de ponerse en ocasión se adonde suele ofender a Dios, que esto es muy necesario, hasta estar ya muy enteros en la virtud, y no hay muchos que lo puedan estar tanto, que en ocasiones aparejadas a su natural se puedan descuidar; que siempre, mientras vivimos, aun por humildad, es bien conocer nuestra miserable naturaleza.*” (in: ed. dit., pp. 77-78).

<sup>82</sup> Cf. *V* 12, 5: “*Pues lo que digo «no se suban sin que Dios los suba», es lenguaje de espíritu; entenderme ha quien tuviere alguna experiencia (...).*” (in: ed. cit., p. 76).

O clima é o de “*ter grande confiança, pois muito convém não apoucar os desejos, mas acreditar de Deus que, se nos esforçarmos, pouco a pouco – embora não seja logo – poderemos chegar ao que muitos santos atingiram com o seu favor.*”<sup>83</sup>

É neste contexto de *confiança* que surge a primeira citação de S. Paulo, aliás em ligação com outras referências a S. Agostinho e ao Evangelho de Mateus, no sentido de uma entrega confiante, um deixar que se faça a vontade de Deus, sobremaneira, que n’Ele “*tudo se pode*”.<sup>84</sup>

Eis o respiro central, o ânimo divinamente acreditado, entre a subida consciência que lhe advém já como graça do *último grau de oração* – de que “*ao olhar e reparar na farsa desta vida tão mal concertada, em gastar tempo a servir o corpo, dormindo e comendo. (...) vê-se encadeada e presa*”<sup>85</sup>– e a convicção de que, apesar dos maiores obstáculos, até preternaturais ou diabólicos, “*Deus é muito fiel, e nunca consente que os que O amam, sejam enganados pelo demónio.*”<sup>86</sup>

De facto, o reconhecimento da situação de *prisão corpórea*, ainda no eco da sensibilidade platónica ao cárcere da alma, formula-se em S. Paulo por aquele desejo de libertação desta vida, como se refere em *Rom 7, 24*: “*Que desditoso homem que sou! Quem me há-de libertar deste corpo de morte?*” que repercute o sentido de viver segundo a razão da Lei de Deus, não pela submissão à carne, à lei do pecado. (*Rom 7, 25*).<sup>87</sup>

<sup>83</sup> Cf. *V 13, 2*: “*Tener gran confianza, porque conviene mucho no apocar los deseos, sino creer de Dios que, si nos esforzamos, poco a poco, aunque no sea logo, podremos llegar a lo que muchos santos com su favor.*” (in: ed. cit., p. 78)

<sup>84</sup> Cf. *V 13, 3*: “*Outro tiempo traía yo delante muchas veces lo que dice san Pablo, que todo se pueden en Dios [Fil 4, 13]. En mi bien entendía no podía nada. Esto me aprovechó mucho, y lo que dice san Agustín: «Dame, Señor, lo que me mandas, y manda lo que quisieres. [“Da quod iubes et iube quod vis.” (Conf’10, 29)] Pensava muchas veces que no havia perdido nada san Pedro en arrojarse en la mar, aunque después temió.*” (in: ed. cit., p. 78). O texto de *Fil 4, 13* – “*pánta iskhýo en tói endynamoúnti me*” [“Tudo posso n’Aquele que me dá força.”] – acaba por ser central no *dinamismo espiritual* de St.<sup>a</sup> Teresa como “*andarilha*” de Deus... Cf. Marcelle AUCLAIR, *La vie de sainte Thérèse d’Avila*, Paris, Seuil, 1950, pp. 149 e segs. : «*La dame errante de Dieu.*»

<sup>85</sup> Cf. *V 21, 6* : “*!Oh, qué es un alma que se ve aquí haver de tornar a tratar com todos, a mirar y ver esta farsa de esta vida tan mal concertada, a gastar el tiempo en cumplir com el cuerpo, durmiendo y comiendo! Todo la cansa, no sabe cómo huir, vese encadenada y presa. Entonces siente más verdaderamente el cautiverio que traemos con los cuerpos, y la miseria de la vida.*” (in: ed. cit., pp. 117-118).

<sup>86</sup> Cf. *V 23, 15*: “*... Y estando en un oratorio muy afligida, no sabiendo qué havia de ser de mí, leí en un libro – que parece el Señor me lo puso en las manos – que decía San Pablo: que era Dios muy fiel, que nunca a los que le amavan consentía ser de el demonio engañados. Esto me consoló mucho.*” (in: ed. cit., p. 130); embora a citação seja de *1Cor 10, 13*: “*!Não vos sobreveio tentação alguma que ultrapasse as forças humanas. Deus é fiel...*”, remete para o contexto de *2Cor 11, 14*: “*... o próprio Satanás se disfarça em anjo de luz.*” e terá sido lida não na Bíblia, mas em Francisco de OSUNA, *Tercer Abecedário*, V, 4: “*si el demonio te hiciese creer que alguna cosa es buena no lo siendo, muy presto será deshecho el engaño, porque Dios, que, según dice San Pablo, en esto es muy fiel, no consentirá que sea durable el error; ni tampoco será de cosa que se aventure mucho (...).*” (in: Melquiades ANDRÉS, (ed.), *F. de O., Tercer Abecedario Espiritual*, estudio histórico e ed. Crítica, Madrid, B.A.C., 1972, p. 230). Cf. ainda *infra* ns. 90 e 138.

<sup>87</sup> Cf. *Rom 7, 24*: “*Talaíporos egò ánthropos! Tis me rhýsetai ek tou sómatos tou thanátou toutou? Kháris è tói theòì dia Iesou Khristou tou kyriou hemòn. Ara oùn autòs egò tò, mèn noi douleío nómo, theou tì, dè sarkì vómo, hamartias.*”



É, aliás, o contexto da célebre expressão do *drama humano* da concupiscência ao arrepio dessa boa volição: “*Querendo fazer o bem, é o mal que eu encontro*” (Rom 7, 21): já explicado nesse paradoxo da razão moral e mistério de iniquidade: “...*quero o bem, que está ao meu alcance, mas realizá-lo não. Efectivamente, o bem que eu quero, não o faço, mas o mal que não quero é que pratico.*” (Rom 7, 18-19).<sup>88</sup> Para S. Paulo esta morte é a do pecado, e a libertação, a do mesmo desejo carnal, inclusive naquela ânsia de morrer para esta vida, tal como é lido por Santa Teresa.<sup>89</sup>

Por outro lado, há um dinamismo, um percurso ou caminhada de atleta a cumprir, observando os tais obstáculos, mas também creditando a ajuda divina, mesmo em momentos de tão grande provação: “*Deus é fiel, e não permitirá que sejais tentados além das vossas forças. Pelo contrário, junto com a tentação, também vos dará meios de suportá-la, para que assim possais resistir-lhe.*” (ICor 10, 13).<sup>90</sup> É esta sinergia da graça que, aliás, constitui o tema paulino tão característico e central da *fé* em Cristo como meio de justificação.<sup>91</sup>

No percurso vital e narrativa do *Libro de la Vida* que relembra o seu itinerário, sobretudo ao longo dos modos e graus de oração, Santa Teresa encontra-se com ensinamento paulino em técnicos momentos dessa arte espiritual, que aprofundam aquele balizamento entre a miséria da criatura

<sup>88</sup> É o clássico passo de Rom 7, 18-21: ‘*Oída gâr hótî ouk oikeî en emoi, toút'êstin en têi sarkî mou, agathôn: tò gâr thêlein parákeitai moi, tò dè katergázesthai tò kalôn ou; ou gâr hò thêlo poiô agathôn, allà hò ou thêlo kakôn toúto prássô. Ei dè hò ou thêlo [egô] toúto poiô, oukêti ego katergázomai auto allà he oikoîsa en emoi hamartía. Heurisko ara tòn nómon, tò thélontî emoi poieîn tò kalôn, hótî emoi tò kakôn parákeitai.*’ [“Porque eu sei que não há em mim, isto é, na minha carne, coisa boa, pois quero o bem, que está ao meu alcance, mas realizá-lo não. Efectivamente, o bem que eu quero, não o faço, mas o mal que não quero é que pratico. Se, pois, faço o que não quero, já não sou eu que o realizo, mas o pecado que habita em mim. Deparo, então, com esta lei: Querendo fazer o bem, é o mal que eu encontro.”] Tragédia entre a **ordem mental da decisão e a capacidade volitiva de realização**, sem o concurso da *graça*... Cf. José GOMEZ CAFFARENA, “El Cristianismo y la Filosofía Moral Cristiana”, in: Victoria CAMPS, (ed.), *Historia de la ética*, t. 1 – *De los griegos al Renacimiento*, Barcelona, Crítica, 1999, pp. 282-344, vide sobretudo pp. 297-311.

<sup>89</sup> Cf. ainda Rom 7, 14: ‘*oidamen gâr hótî ho nómos pneumatikós estin, egô dè sárkinós eimi pepaménos hypò tèn hamartían.*’ [“Sabemos que a lei é espiritual. Mas eu, sou eu, ser e carne, vendido ao poder do pecado.”] O pecado como corrupção está ligado com a queda adâmica e a *morte*. Para St.ª Teresa a morte será, outrossim, a morte oblativa e, sobretudo, um **morrer para a morte**, um *morrer de Amor* na justa imitação de Cristo, que assim liberta do pecado, da finitude... Cf. *infra* n. 258.

<sup>90</sup> Cf. *supra* n. 86. As imagens da *caminhada* (Fil 2, 16), do *atleta* (ICor 9, 25), do colosso ou do herói... a marcar o esforço da tarefa do *drama* ou da *luta da vida*... (Fil 1, 30; Col 1, 29...), não ignoram os **obstáculos que exigem a ajuda da graça**. Cf. Antonio ROYO MARÍN, *Teología de la Perfección Cristiana*, Madrid, B.A.C., 1994<sup>7</sup>, pp. 280 e segs.; vide n. seguinte.

<sup>91</sup> Cf. Rom 4, 16: ‘*Dià toúto bek pisteos, hina katà khárin, eis tò einai bebaian tèn epangélian panti tói spérmati ...*’ [“Portanto, é **pela fé** que vem a herança, a fim de que a promessa seja gratuita e certa para toda a posteridade...”], etc. Cf., entre outros, F. PRAT, *La théologie de saint Paul*, Paris, Beauchesne, 1961, t. II, pp. 224 e segs.: «La valeur de la mort rédemptrice»; C. SPICQ, O.P., *Dieu et l'homme selon le Nouveau Testament*, Paris, Cerf, 1961, pp. 39 e segs.; ainda Claude TRESMONTANT, *Introduction à la théologie chrétienne*, ed. cit., pp. 628 e segs.: «La Rédemption...».

e grandeza da vocação como “louvor de glória”, ou infindo cântico das Mercês divinas, isto é, do *Deus rico em Misericórdia...* (Ef 2, 4).<sup>92</sup>

Por um lado, a Santa faz apelo ao *dom de discernimento* de que fala S. Paulo, aplicando-o ainda naquele denso ilusionismo espiritual produzido pelos “demónios traidores” que assim falam ou se manifestam em nome de Deus.<sup>93</sup> A experiência do sobrenatural que Santa Teresa está a sofrer, exige-lhe não o ‘quietismo’ de supor que é de Deus, mas o discernimento, pois “alguma vez poderá o demónio transfigurar-se em anjo de luz”.<sup>94</sup> Era a advertência de 2Cor 11, 14: “...*não é de estranhar, porque o próprio Satanás se disfarça em anjo de luz*”, em que uma ‘dogmática’ paulina afiança o anúncio do Apóstolo avisando em relação a todo aquele que vier propor outro Evangelho: “...*se alguém vier pregar-nos outro Cristo diferente d’Aquele que nós temos pregado, ou se tratar de receber outro Espírito diferente do que haveis recebido (...)*” (2Cor 11, 4...) <sup>95</sup>

Por outro lado, comenta Santa Teresa referindo a sua experiência mística no específico da visão espiritual e, ainda que com ironia e até certo

<sup>92</sup> Cf. Ef 2, 4: ‘*ho de thèos plouíous òn en elèei, dià tèn pollèn agápen...*’. Lembre-se em Teresa de Ávila, como em Teresa do Menino Jesus, o louvor das “misericórdias do Senhor” (cf. *Sl 88, 1: «Misericordias Domini in aeternum cantabo»...*), cf. *infra* n. 233.

<sup>93</sup> Cf. 1Cor 14, 24 e segs. Manda a prudência esse *discernimento*: “*siempre es bien andemos con temor y recato, que, aunque sea <espíritu> de Dios, alguna vez podrá transfigurarse el demonio en ángel de luz*” (cf. 2Cor 11, 14; *vide infra*)” (V 14, 8; ed. cit., p. 86) Em St.<sup>a</sup> Teresa há, entretanto, toda uma adquirida experiência no trato destes **obstáculos preternaturais ‘diabólicos’**, até com a segurança de que não teme tanto o demónio, quanto aqueles que pelo maligno se deixam levar: “*No entiendo estos miedos: «¡demonio! ¡demonio!», adonde podemos decir: «¡Dios! ¡Dios!», y hacerle temblar:(...) ¿Qué es esto? Es sin duda que tengo ya más miedo a los que tan grande le tienen al demonio, que a él mismo; porque él no me puede hacer nada, y estotros...*” (V 25, 22; ed. cit., p. 140). Independentemente de análise deste tema em St.<sup>a</sup> Teresa, de que aqui não é o caso, devem salientar-se as notas “paulinas” deste mesmo combate contra os espíritos ou demónios traidores da operação divina: cf. V 36, 7 e segs. (ed. cit., pp. 196 e segs.) e dos modos característicos do embuste (por via da sensualidade: F 5, 12...; da melancolia: F 7, 3...; da falsa humildade: CV 39, 2...; de mentiras, etc.). Retoma de S. Paulo a convicção de que “Deus não consente aos que O amam tais enganos” (1Cor 10, 13), mas reconhece que muitas são as traições e obstáculos desse espírito maligno: “*mas ¡qué de embarazos pone el demonio y qué de temores a quien se quiere llegar a Dios!*” (V 23, 15; ed. cit., p. 130).

<sup>94</sup> Cf. V 14, 8: “...*para que se entienda por los efectos cuándo es espíritu de Dios; digo se entienda conforme a lo que acá se puede entender, aunque siempre es bien andemos con temor y recato; que, aunque sea de Dios, alguna vez podrá transfigurarse el demonio en ángel de luz, y si no es alma muy ejercitada, no lo entenderá; y tan ejercitada, que para entender esto es menester llegar muy en la cumbre de la oración.*” Repare-se neste critério de *contemplativo discernimento* – que supõe este Grau cimeiro de *unio orante* – para esclarecer os “enganos da cripta” ou do Demónio... (como diria F. PESSOA, “O estádio gnóstico”, in: António Quadros, (ed.), *F. P., Obra Poética e em Prosa*, III, *Prosa 2*, Porto, Lello & Irmão, 1986, p. 453), que são **obstáculos da própria mente** no seu ilusionismo, sua *mentira* e miragem assim *cosmicamente real* (ou preternaturalmente eficazes). Cf. nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “O virtual literário como poética da realidade – Meditação a partir da lição do  *fingimento* pessoano”, (Confer. no Ciclo de Confer. «Olhares Luso-Brasileiros sobre Literatura», Centro de Literat. e Cultura Portuguesa e Brasileira, U.C.P. (18.05.2000)), in: José M. Silva ROSA, (org.), *Olhares Luso-Brasileiros sobre Literatura*, (Ciclo de Conferências), Lisboa, C.L.C.P.B/ Univ. Católica Ed., 2002, pp. 111-133; e *vide n. seguinte*.

<sup>95</sup> Cf. 2Cor 11, 14: ‘...*καὶ οὐ θαύμα: αὐτὸς γὰρ ὁ σατανᾶς μετασχηματίζεται εἰς ἀγγέλων φῶτός;*’; e *vide* 2Cor 11, 4: ‘*εἰ μὲν γὰρ ὁ ἐρκhόμενος ἄλλον ἰεσοῦν κερύσσει ἡὸν οὐκ ἐκερύξamen, ἐ πνεῦμα ἕτερον λαμβάνετε ἡὸ οὐκ ἐλάβετε, ἐ euangélion ἕτερον ἡὸ οὐκ ἐδέxασθε, καλὸς ἀνέκθεστε.*’ O contexto é também revelador da veemência do ensino e **sentido de pertença** ditado pelo apóstolo de Paulo recusando outros que viessem em concorrência ao seu ministério... - caso de 1Cor 1, 10 e segs....

humor, põe-se em paralelo com o *arrebato* ao Céu de S. Paulo: “*Parecia-me estar metida no Céu, e as primeiras pessoas que ali vi foi a meu pai e a minha mãe, e vi coisas tão grandes – em tão breve espaço como o de se poder dizer uma Ave Maria – que fiquei bem fora de mim, parecendo-me muito demasiada mercê. (...) Temia que isso fosse alguma ilusão, ainda que não me parecesse. Não sabia que fazer, porque tinha grande vergonha de ir com isto ao confessor; não por humildade, a meu parecer, senão por julgar que faria troça de mim dizendo: com que então temos um S. Paulo ou S. Jerónimo para ver coisas do Céu! E, por estes gloriosos santos terem tido coisas destas, isto a mim me fazia mais temor (...).*”<sup>96</sup>

Quer isto dizer que, reportando-se à época de tais dons místicos extraordinários e narrando as suas perplexidades de então, quanto a tal afinidade com o *arrebato* de S. Paulo (ou outra visão de S. Jerónimo, tal lera na juventude, em *Carta a Eustóquio*), já tinha em conta esse paradigma paulino da ascensão espiritual.<sup>97</sup> Trata-se do que, na escala da *psicanódia*, irá depois simbolizar-se nas *Moradas* como um *topos* espiritual, já não propriamente de um visionário grau, como ali referido por Santa Teresa em termos iniciais de *conhecimento imaginário* de outras almas (os pais...), mas de um céu que não é dizível e se mantém em segredo.<sup>98</sup>

Poderia pretender-se uma *contemplação intelectual* sem imagem, em pura *iluminação*: “*Querer ver a alma mais do que se lhe representa, não há forma, nem é possível, e assim eu não via, de cada vez, senão o que o Senhor me queria mostrar. Era porém tanto que o menos bastava para*

<sup>96</sup> Cf. V 38, 1: “...Parecíame estar metida en el cielo, y las primeras personas que allá vi, fue a mi padre y madre, y tan grandes cosas – en tan breve espacio como se podía decir un avemaria – que yo quedé bien fuera de mí, pareciéndome muy demasiada merced. Esto de en tan breve tiempo, ya puede ser fuese más, sino que se hace muy poco. Temí no fuese alguna ilusión; puesto que no me lo parecía, no sabía qué hacer porque había gran vergüenza de ir a el confesor con esto; y no por humilde, a mi parecer, sino que me parecía había de burlar de mí y decir: que ¡qué san Pablo para ver cosas del cielo, u san Jerónimo! Y por haver tenido estos santos gloriosos cosas de éstas me hacía más temor a mí, y no hacía sino llorar mucho, porque no me parecía llevaba ningún camino.” (in: ed. cit., p. 207).

<sup>97</sup> Vide 2Cor 12, 2...; cf. S. JERÓNIMO, *Carta a Eustochium* (piedosa dama romana), em que refere a ascensão aos céus de Elias, etc. Também noutro contexto comparado, cf. Roger BECK, *Planetary Gods and Planetary Orders in the Mysteries of Mithras*, Leiden, Brill, 1988, pp. 73 e segs.; e vide n. seguinte.

<sup>98</sup> O **paradigma escatológico** envolve essa “**visão do Além**” (cf., entre outros: Norman COHN, *Cosmos, Chaos and the World to Come*, N.H./London, Yale Univ. Pr., 1993, pp. 194 e segs.), diferenciada segundo certa iconografia tradicional dos *lugares* de Glória ou de perdição (como ainda patente na *Divina Comédia* de Dante), que por via medieval ou mesmo do simbolismo islâmico (como demonstrou Miguel ASIN PALACIOS, *La Escatología musulmana en la Divina Comedia*, Madrid, 1919, a propósito de Dante; vide também Id., *El Islam cristianizado*, (1931), Madrid, Hipérion, 1981<sup>2</sup>) se veio a impor. Cf. ainda Jean DELUMEAU, *Le péché et la peur, La culpabilisation en Occident (XIII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles)*, Paris, Fayard, 1983, pp. 98 e segs. A *viagem* para essa morada celeste era indicada como *percurso* da alma através dos vários orbes até atingir o Céu superior. Trata-se da *psychanodia* cf. Ioan P. COULIANO, *Expériences de l'extase, - Extase, ascension et récit visionnaire de l'hellénisme au moyen âge*, Paris, Payot, 1984, pp. 50 e segs. e vide *supra* ns. 22, 45. No caso de St.<sup>a</sup> Teresa, como noutras situações místicas similares, não deixa de ser significativo que essa *visão* comece por ser de pais ou conhecidos, de entes queridos que se encontram no limiar desse Além... Cf. ns. anterior e seguinte.

*eu ficar espantada (...)*”<sup>99</sup>; porém, o que melhor aqui convém é o acerto com a *secreta sabedoria* também paulina e tal o refere ainda Santa Teresa: “...aconteceu-me e acontece ainda [tal arrebatamento e espírito] algumas vezes. Ia o Senhor mostrando-me maiores segredos.”<sup>100</sup>

De facto, aparte as descrições da Santa de Ávila, o *acumen mentis* do arrebatamento paulino, caracteriza-se como o terceiro Céu, onde diz ele: “*ignoro se no corpo ou fora dele, Deus o sabe... foi arrebatado até ao paraíso, e ouviu palavras inefáveis, que não é permitido a um homem repetir.*” (2Cor 12, 2.4)<sup>101</sup> O clima é, pois, iniciático e assim *secreto*, por se haver uma tal visão, audição, inteligência que estão acima do entendimento comum, tal como S. Paulo já repetira de Is 64, 4; 65, 17: “... são coisas que *nem o olho viu, nem o ouvido ouviu, nem jamais passou pelo pensamento do homem, o que Deus preparou para aqueles que o amam.*” (1Cor 2, 9).<sup>102</sup>

<sup>99</sup> Cf. V 38, 2: “*Andando más el tiempo, me há acaecido y acaece esto algunas veces: ívame el Señor mostrando más grandes secretos; porque querer ver el alma más de lo que se le representa, no hay ningún remedio, ni es posible, y así no vía mas de lo que cada vez quería el Señor mostrarme. Era tanto, que lo menos bastava para quedar espantada y muy aprovechada el alma para estimar y tener en poco todas las cosas de la vida.*” (in: ed. cit., p. 207). Esse *visionarismo* assim activo poderia configurar-se como perigoso e libertário *alumbradismo*, tal havia sido condenado no processo justamente dito dos *Alumbrados* que a partir de 1515 se desenvolveu como espiritualidade heterodoxa na Península. Cf. Antonio MARQUEZ, *Los Alumbrados*, Madrid, Taurus, 1972, pp. 72 e segs. A este fascínio pela *experiência* subjectiva que reduzia o nível espiritual a um psiquismo emocional, a própria St.<sup>a</sup> Teresa não esteve inteiramente imune, como se pode observar, tanto pelo seu estilo, quanto por aquela sua sintonia com o *vivido* em primeira pessoa. Cf. Mercedes ALLENDESALAZAR, *Thérèse d'Avila, l'image au féminin*, Paris, Seuil, 2002, pp. 27 e segs.: «Autobiographie et fiction. Où l'on apprend comment l'âme en vient à inventer sa vie». De algum modo, poder-se-ia afirmar que toda a *expressão mística* tende a ser essa *metáfora sensível* do que, de outra maneira, é inefável. Cf. Michel de CERTEAU, *La Fable mystique*, ed. cit., pp. 216 e segs.

<sup>100</sup> Cf. V 38, 2 e continua: “...*porque querer ver el alma más de lo que se le representa, no hay ningún remedio, ni es posible, y así no vía más de lo que cada vez quería el Señor mostrar-me.*” Sublinhe-se o carácter passivo, ou mais propriamente “receptivo”, desta experiência. O *clima extático* poderia ainda reflectir não tanto o seguimento do modelo Paulino mas o eco da Sulamita do *Cântico dos Cânticos*, quando ela se declara *invadida, transnada* do seu eu, ou alma, habitual: ‘*lo 'yada 'ti napsi samteni markebot 'ammi nabib' (Cant 6, 12)*, ou como traduz a *TOB*: “Não reconheço o meu próprio eu, torna-me tímida apesar de filha de nobres!” [ou: “...o que fez de mim os carros de Aminadab”]. Cf. André LACOQUE, “La Sulamite – Le Cantique des Cantiques”, in: André LACOCQUE e Paul RICOEUR, *Penser la Bible*, Paris, Seuil, 1998, pp. 386 e segs. *vide* sobretudo pp. 414 e segs. É esse *estado alterado de consciência* que aqui se reflecte por via *amorosa* e não apenas *gnóstica*, ou profética, como na Revelação-tipo de S. Paulo, no entanto, envolvendo os *segredos* ou seja um valor ainda *gnóstico*...

<sup>101</sup> Cf. 2Cor 12, 2.4 citado *supra* ns. 18, 22; *infra* n. 239. A questão do *terceiro Céu* suscita ainda uma abordagem que, por via dionisiana (*Hierarchia Coelestis*...) e da tradição espiritual também bastante incisiva na Espanha do *siglo d'oro* (Cf. Melquíades ANDRÉS, *La teología española en el siglo XVI*, t. II, pp. 107 *et passim*), pode esclarecer-se numa corrente platónica e clássica de *teologia cósmica*, como lhe chamou Jean PÉPIN, *Théologie cosmique et théologie chrétienne (Ambroise, Exam., I, 1, 1-4)*, Paris, PUF, 1964, pp. 221 *et passim*. Trata-se do que estudou Jean DANIELOU, em *Platonisme et théologie mystique - Doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, Paris, Aubier, 1944, pp. 151 e segs.: «Le troisième ciel», e que se poderia tornar extensivo a certo clima *hierárquico* e simbólico dos Céus em relação ao *itinerário da alma para Deus* (S. Boaventura), revelando um quadro que pode aparecer como fundo coerente com os graus de oração e diversidade das *moradas interiores* discernidas em St.<sup>a</sup> Teresa. Cf. *supra* n. 76 e *infra*

<sup>102</sup> Cf. 1Cor 2, 9: “*hà ophthalmòs ouk eiden kai oûs ouk êkousen kai epi kardían anthrôpou ouk anêbe, hà etoïmasen ho theòs toîs agapòsin autôn.*”, citando Isaías (64, 3 – 65, 16...), como referido, e tendo em conta uma *arcaica* tradição que associa *ternariamente* os sentidos, ou a mente, em *ver, ouvir e entender*. Esta perspectiva, ainda que pela negativa do *invisível, inaudível, incompreensível*..., reflecte uma constante *estésica* da própria mente primitiva, como já estudámos a propósito do pensar pré-socrático de Carlos H. do C. SILVA, “*Ver, ouvir*

Independentemente da caracterização deste «paraíso» ou *terceiro Céu*, aliás na tradição que depois ficou conhecida como a *disciplina arcani*, certo é que a experiência do arrebatamento, ou *raptus místico* paulino, irá constituir o modelo da sabedoria do próprio mistério.<sup>103</sup> Não como, segundo parece, em Teresa, um segredo que o Senhor revela, mas o mistério de Cristo cuja *re-velação* é ainda maior velamento: “*ensinamos a sabedoria de Deus, envolta em mistério, encoberta (...)*” (1Cor 2, 7)<sup>104</sup> Ou seja, o caminho de S. Paulo é o do *espírito* que a inteligência do homem natural “*não entende, pois as coisas do Espírito de Deus, para ele são loucuras...*” (1Cor 2, 14).<sup>105</sup>

Longe da radicalidade de tal gnose salvífica *en mysterio* (1Cor 2, 7), Santa Teresa não se coloca na perspectiva súbita da interpelação repentina de Deus: “Onde estás tu?”, mas por via reflexa formula, outrossim, a pergunta: “Onde está o teu Deus?” na glosa sálmica que dá espaço para tal louvor, cântico, diálogo... conversa na relação com Deus.<sup>106</sup> Não o conhecimento directo, mas o conhecer que não se conhece ainda, a *docta ignorantia* aqui no dramatismo de quem nem está subido ao Céu, nem já pode ser da terra...

*e entender...* - ou da originária mudez do *lógos* filosófico. Tradição pré-socrática e destino do pensar”, in: *vol. de homenagem* ao Prof. M. J. do Carmo Ferreira, Centro de Filosofia - Univ. de Lisboa, em publicação.

<sup>103</sup> A noção de *mysterion*, etimologicamente ligada ao *mystes* ou “iniciado” dos assim *Mistérios* gregos e da religiosidade soteriológica que contraponta a crença Olímpica, adapta-se ao sentido do *kérigma* cristão ganhando o sentido de *algo misterioso*, porque transcendente e velado. Donde a acepção em *mística*, já com o significado de *ordem da graça* ou do dom de Deus, Ele mesmo o Mistério por excelência. Transita-se de uma noção *gnóstica* para os limites da *pistis* (ou *fé*), como já se manifesta na linguagem dos Padres da Igreja. Porém, em S. Paulo, a noção de um *saber pelo mistério* antecede a leitura alexandrina da *disciplina arcani*, reflectindo o que era um *saber reservado*, como se documenta hoje no testemunho de *Qumran* e da tradição essénica que ainda ali pode estar implicada. Cf. David FLUSSER, *Les sources juives du christianisme*, ed. cit., pp. 97 e segs.: «Paul et les manuscrits de la mer Morte». Claro que a leitura de St.<sup>a</sup> Teresa, como notavelmente a de S. João da Cruz e dos místicos da sua época, vai apoiar-se na via apofática dionisiana (cf. *supra* n. 10) dita justamente da *mística teológica*, e traduz-se num *entender pelo paradoxo*, pela “noite escura” (da *fé*), ou seja, por um *entender que não se pode entender*. Cf. S. JOÃO DA CRUZ, *Cânt (=Cântico espiritual)* (B), 7, 9; (in: Lucinio RUANO DE LA IGLESIA, (ed.), *S. Juan de la Cruz, Obras Completas*, ed. crítica, Madrid, B.A.C., 1989<sup>12</sup>, p. 598; doravante sempre cit. por esta ed.); e *vide infra* ns. 113 e 224.

<sup>104</sup> *Vide* n. anterior e cf. ainda Paul M. van BUREN, *A Theology of the Jewish-Christian Reality*, part II: *A Christian Theology of the People Israel*, San Francisco/ Cambridge/ Hagerstown...., Harper & Row, 1987, pp. 277 e segs.: «Paul’s Gospel, then and now».

<sup>105</sup> Cf. 1Cor 2, 14: “...*psykhhikòs dê anthròpos ou dêkhetai tà toû pneûmatos toû theoù: moria gàr autòis estin kai ou dýnatai gnónai...*”. Sobre este *sentido de loucura* cf. *supra* n. 23 e *vide* John SAWARD, *Perfect Fools: Folly for Christ’s sake in catholic and orthodox spirituality*, Oxford, Oxf. Univ. Pr., 1980. Estaria neste contraponto entre o (conhecimento) *natural* e o mundo (espiritual) *sobrenatural*, “expurgado das forças demoníacas ou angélicas inferiores” (Albert SCHWEITZER, *Die Mystik des Apostels Paulus*, Tübingen, 1930 e reed.) a caracterização, já não *cosmológica* do *clima apocalíptico* do judaísmo da época (que ainda se reflecte em *Ef* 1, 21...), mas a perspectiva *espiritual* salvífica. Teria assim começado com Paulo uma *desmitologização* da tradição apocalíptica, como defende R. BULTMANN, “New Testament and Mythology” [1941], in: *Id.*, *New Testament and Mythology and Other Basic Writings*, trad., Philadelphia, Fortress Pr., 1989, pp. 1-43. Porém, não é de desprezar a componente *cósmica* da mensagem paulina, como admite Ernst KÄSEMANN, “‘The Righteousness of God’ in Paul”, in: *New Testament Questions of Today*, Philadelphia, Fortress Pr., 1969, pp. 168-182, ao salientar *Rom* 6 e 8, etc. como *linguagem de uma escatologia apocalíptica universal*.

<sup>106</sup> Cf. *V* 20, 10: “*Otras veces parece anda el alma como necesitadísima, diciendo y preguntando a sí mesma: «¿Donde está tu Dios?» (...)*” (ed. cit., p. 111). Cf. *supra* n. 66.

Estádio intermédio e transitivo *em Cristo*, que S. Paulo não explora fenomenologicamente, mas só aparece discernido na economia moral e, sobretudo, como dedução dos méritos de Cristo Salvador. Para Santa Teresa, que recorda do Apóstolo o Cristo assim ‘crucificado no mundo’ (*Gal 6, 14*), trata-se de caracterizar o estado intermédio do arrebatamento espiritual em contraste com a plena *unio mystica*, sobretudo salientando os efeitos de tal êxtase na alma: “...*parece-me estar assim a alma: nem do Céu lhe vem consolo nem nele está, nem da terra o quer ou nela se encontra; está como crucificada entre o céu e a terra, padecendo sem lhe vir socorro de nenhum lado.*”<sup>107</sup>

Serve esta localização central, assim também crucial, da via mística na experiência narrada de Santa Teresa, para se referir um mais nuclear encontro com o ensinamento cristocêntrico do Evangelho paulino.<sup>108</sup> Trata-se de atender ao que ainda no âmbito deste seu primeiro escrito reflecte o essencial do encontro com Cristo, nem pela mera imitação extrínseca do Jesus histórico, nem sequer pela Sua voz escutada pela inspiração do Espírito através da Sagrada Escritura, mas pela *divina humanidade* do Verbo directamente interpelante.<sup>109</sup>

Em mais do que um passo do *Libro de la Vida*, retoma-se essa lição essencial a toda a experiência de *metamorfose espiritual* em que o “eu” se transforma, ou é possuído, e se encontra sujeito ao regime do *entusiasmo*. Não tanto um extraordinário alargamento da consciência, no que hoje se poderia dizer por “estado modificado de consciência” adentro da mesma “identidade”,

<sup>107</sup> Cf. *V 20, 11*: “...*pareceme que está así el alma, que ni del cielo le viene consuelo ni está en él, ni de la tierra le quiere ni está en ella, sino como crucificada entre el cielo y la tierra, padeciendo sin venirle socorro de ningún cabo. (...) – a mi parecer – la gran pena algunas veces quita el sentido, sino que dura poco sin él. Parecen unos tránsitos de lça muerte, salvo que trai consigo un tan grande contento este padecer, que no sé yo a qué lo comparar.*” (ed. cit., p. 111) É um conhecimento sintomático e pelos efeitos, por conseguinte indirecto e da *intermediação* justamente do que transforma a “alma”, donde o carácter incerto que essa *visão da experiência* tem ainda como *experiência visionária* assim dita. Cf. observações análogas nossas sobre a escrita de St.<sup>a</sup> Teresa do Menino Jesus que aqui poderiam servir também de referência; Carlos H. do C. SILVA, “A questão autobiográfica ou do tempo absoluto – A propósito da «Histoire d’une Âme» e da sua Autora” -1ª parte: «Tempo lembrado», in: *Rev. de Espiritualidade*, XIII, nº 52, Out.-Dez., (2005), pp. 245-271; e Id., *idem*, 2ª parte: «Tempo almejado»; e 3ª parte: «Tempo absolvido», in: *Rev. de Espiritualidade*, XIV, nº 53, Janeiro/ Março (2006), pp. 11-80.

<sup>108</sup> A instância nuclear deste *encontro* refere-se normalmente como “coração”, em hebr. *leb* (em ár. *kalb*), que na tradição semita representa o “centro” da vida, mesmo da *intelligentia cordis*. Cf. *Mt 6, 21*, retomado pela Santa em *M 1, 1, 8* (ed. cit., p. 474). O vocabulário de St.<sup>a</sup> Teresa ainda não antecipa o uso semântico do *coração* na acepção de Pascal, ou no simbolismo do Sagrado Coração de St.<sup>a</sup> Margarida Maria Alacoque, porém não deixa de fazer eco do sentido judaico de *leb*, como “centro”, tal como também na lição agostiniana: *pondus meum, cor meum...* Cf. C. SPICQ, O.P., *Dieu et l’homme selon de Nouveau Testament*, ed. cit., pp. 130 e segs. sobre S. Agostinho: *vide* o «pondus meum amor meus» in: *De civ. Dei*, XI, 18... Étienne GILSON, *Introduction à l’étude de S. Augustin*, Paris, Vrin, 1942, pp. 170 e segs.; e sobre a experiência “cordial”, *vide* outras referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “Transfusão cordial – Aspecto dinâmico da devoção ao Coração de Jesus nas revelações a Santa Margarida Maria Alacoque”, in: *E logo jorrou Sangue e Água (VII Semana de Espiritualidade sobre a Misericórdia de Deus – 2004)*, Fátima, Ed. Marianos da Imaculada Conceição, 2005, pp. 53-169.

<sup>109</sup> Cf. *supra* n. 2... e *infra* n. 144: tratando-se sempre da *Presença* da Santa Humanidade.



mas de *mutação* desta identidade ainda que numa consciência limitada, ou perante um processo que decorra *no mistério*, em transcendência.<sup>110</sup>

Após a sua doença e muitas provações, como que adestrada por tal início realista da vida orante, Santa Teresa sente vivamente o estranho das forças, virtudes e aventura espiritual que deveras a invade. “...*Depois de haver-me visto quase morta e em tão grande perigo de ir condenada; após haver-me ressuscitado alma e corpo, que todos os que me viram se espantavam de me verem viva! Que é isto, meu Senhor? Será que temos de viver em tão perigosa vida? Que, ao escrever isto e, parece-me, que com o vosso favor e por vossa misericórdia poderia dizer o [mesmo] que São Paulo, ainda que não com essa perfeição: que já não sou eu que vivo, senão Vós, meu Criador, quem viveis em mim, desde há alguns anos, segundo posso entender, me segurais com a vossa mão (...).*”<sup>111</sup>

Note-se como a nossa Autora mística, não apenas por humildade, mas pelo reconhecimento objectivo da sua experiência, inclusive de escrita assim *inspirada*, melhor dizendo, assim de mão celeste, tem a consciência de uma *alteração* da presença própria, ainda que não a possa dizer na plena e paulina substituição do homem velho pelo Homem Novo ou Cristo. Donde se testemunhar o carácter quase-automático da sua escrita, numa tal transposição psíquica nesse âmbito ainda de tipo mediúnic.<sup>112</sup>

<sup>110</sup> Não se trata apenas do efeito ainda *identitário* de uma operação mística, tal a que St.<sup>a</sup> Teresa refere como “**dilatação da alma**... (cf. “anchura...” in: M 4, 3, 9: “Por tratar de la oración de recogimiento, dejó los efectos u señales que tienen las almas a quien Dios nuestro Señor da esta oración. Así como se entiende claro un dilatamiento u ensanchamiento en el alma, a manera de cómo si el agua que mana de una fuente no tuviese corriente, sino que la mesma fuente estuviese labrada de una cosa que mientras más agua manase más grande se hiciese el edificio: así parece en esta oración y otras muchas maravillas que hace Dios en el alma, que la habilita y va dispuniendo para que quepa todo de ella. Así esta suavidad y ensanchamiento interior se ve en el que le queda para no estar tan atada como antes en las cosas del servicio de Dios, sino con mucha más anchura (...).” (ed. cit., p. 505)), mas de um *estranhar-se* quem se é, por se ser a partir de Outrem. Cf. *infra* n. 113...

<sup>111</sup> Cf. V 6, 9: “...*después de haverme resuscitado alma y cuerpo, que todos los que vieron se espantaban de verme viva! ¿Qué es esto, Señor mio? ¿En tan peligrosa vida hemos de vivir? Que escribiendo esto estoy y me parece que con vuestro favor y por vuestra misericordia podría decir lo que san Pablo, aunque no con esa perfeición, me no vivo yo ya, sino que Vos, Criador mio, vivis en mí, sigún ha algunos años que, a lo que puedo entender, me tenéis de vuestra mano...*” (in: ed. cit., pp. 51-52). Sobre a *doença de Teresa*, vide referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, *Experiência orante em Santa Teresa de Jesus*, ed. cit., pp. 53 e segs. e vide também: José María POVEDA ARINO, “«Enfermedades» y misticismo en Santa Teresa”, in: *Revista de Espiritualidad* 22 (1963), pp. 251-266...

<sup>112</sup> Como talvez aconteça na maior parte das actividades *criativas*, tal ficou mostrado também pelos aparentes **automatismos psíquicos** no *surrealismo* (cf. Ferdinand ALQUIÉ, *Philosophie du surréalisme*, Paris, Flammarion, 1955, pp. 166 e segs.), a «invenção» será antes uma descoberta de *implícitos* e presenças alargadas (até de um *subconsciente colectivo*... cf. C. G. JUNG, “Über die Archetypen des kollektiven Unbewusstens”, in: *Von den Wurzeln des Bewusstseins*, Zurich, Rascher V., 1954...) latentes em relação à consciência pessoal. A ideia antiga da Musa inspiradora, do *daímon* “socrático” ou da instância “angélica” *guia* (tipificada na “Beatriz” de Dante...) corresponde, pois, a um quadro possível da *inspiração* (cf. Jad HATEM, *Théologie de l’oeuvre d’art mystique et messianique, Thérèse d’Avila, Andreï Roublev, Michel Henry, Bruxelles, Lessius, 2006*, pp. 33 e segs.: «Délire et inspiration») tal como sentida por St.<sup>a</sup> Teresa. Cf. ainda Claude TRESMONTANT, *La mystique chrétienne et l’avenir de l’homme*, Paris, Seuil, 1977, pp. 145 e segs. : «Inconscient, psychothérapie et nouvelle naissance» ; e vide Luc de HEUSCH, *La Transe* et

Porém, referindo-se Santa Teresa ao quarto grau da oração, segundo a exposição que faz na *Vida*, pretendendo indicar o *rapto místico* ou tal “suspensão” de todas as faculdades na fase *unitiva*, escuta em palavras ouvidas do Senhor a mesma fórmula de S. Paulo: “«*Desfaça-se toda [a alma], filha, para mais se colocar em Mim; já não é ela quem vive, senão Eu. Como não se pode compreender o que entende, só pelo não entender entendendo.*»”<sup>113</sup> A alma é assim esclarecida por uma via negativa, nocturna ou de *mística teologia*, em que já não é ela a ter o protagonismo, mas a desfazer-se de si mesma, a morrer em Cristo, para n’Ele renascer (como Cristo), ou seja, de acordo com essa *união de amor* em pura perca ou em inteira entrega.<sup>114</sup>

Poder-se-ia dizer que esta temática de *Gal 2, 20*, depois retomada noutros textos da Santa, é o cerne essencial de todo o encontro cristão nessa socrática compreensão da experiência mística e desse metamórfico dom de Deus. O que está em causa não é, como já se reflectiu, uma posição socrática reflexiva e crítica do conhecimento da situação própria, outrossim a transposição desse método *meditativo* para o âmbito da vivência espiritual e pelo primado de Quem assim se pergunta em mim.<sup>115</sup>

Ora, se bem que Santa Teresa prefira sempre manter a linguagem da *alteridade* e fazer anteceder a união por fases de progressiva e pedagógica aproximação, ou de narrar após a união num espaço de dizer essa mesma perfeição (no paradoxo de não se poder deixar de atender à imperfeição dessa mesma linguagem...), o “já não sou eu, mas Cristo em mim” representa a divina equação da sua experiência mística.

*ses entours, La sorcellerie, l’amour fou, saint Jean de la Croix, etc.*, Bruxelles, éd. Complexe, 2006, pp. 99 e segs.: «Saint Jean de la Croix et les voies de l’extase mystique».

<sup>113</sup> Cf. *V 18, 14*: “*Dijome el Señor estas palabras: «Deshácese toda, hija, para ponerse más en Mí; ya no es ella la que vive, sino Yo. Como no puede comprender lo que entiende, es no entender entendiendo.»* Compare-se com o ensino paralelo de S. JOÃO DA CRUZ, *Cânt. (B)*, c. 7, 9, (in:ed. cit., p. 598). *Vide n. 103* e ver citação *infra n. 224*.

<sup>114</sup> Cf. *supra n. 103*.

<sup>115</sup> Importa aqui esclarecer que a *via teresiana* – é uma *via gradual* – não se resumindo nesse cerne que, súbito, a tipifica como “presença de Deus em si”. De facto, enquanto para St.<sup>a</sup> Teresa do Menino Jesus e até, nalgum sentido, a Bt.<sup>a</sup> Isabel da Trindade se dá lugar ao *subitismo* em relação ao *Amor* e Presença de Deus, até trinitária (cf. nossos estudos: Carlos H. do C. SILVA, “A «via rápida» de auto-realização numa óptica transpessoal – Exemplo da experiência mística de Teresa de Lisieux”, (Comun. ao “Semin. Internac. «A Vivência do Sagrado», Fac. de Psicologia e Ciências da Educação, Lisboa, 6-8 Nov. 1996), in: Várs. Aut., *A vivência do Sagrado*, Coord. Núcleo de Psicol. Transpessoal, Fac. Psicologia, Univ. Lisboa, Lisboa, Huguin, 1998, pp. 65-99; Id., *Experiência trinitária em Isabel da Trindade e Faustina Kowalska*”, in: Várs. Aut., *Jubileu: Abundância de Misericórdia* (“3<sup>a</sup> Semana da Espiritualidade sobre a Misericórdia de Deus”, Balsamão, 25-30 de Abril de 2000), Fátima, Ed. Marianos da Imaculada Conceição, 2001, pp. 63-119; e Id., “Identidade e diferença na experiência da inabituação trinitária em Isabel da Trindade”, *Comunicação XXIII Semana de Espiritualidade: «Inhabituação trinitária em Isabel da Trindade»* (Centro de Espiritualidade, Carmelitas Descalços – Avestadas (Marco de Canaveses), 21/26 de Agosto de 2006; a publicar). Na Santa Madre prepondera o *esquema pedagógico* que articula o êxtase paulino com as condições que o devem anteceder. *Vide* também referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “Santa Teresa de Jesus e Santa Teresa de Lisieux ou a Verdade do Amor”, in: Várs. Aut., *Dois Mil Anos: Vidas e Percursos*, Lisboa, ed. Didaskalia, 2001, pp. 117- 158.



Tanto no *Camino de Perfección* como nas *Moradas*, obras mais elaboradas na sua intenção, ou até inspiradas quanto ao ensinamento de tal experiência, Santa Teresa continua a reter de S. Paulo alguns pontos de referência que convêm à sua *pedagogia* e *direcção espiritual*. E, se é certo que a selecção de algumas dessas passagens deriva da ordem mnésica, de uma cultura religiosa oral, apreendida em grande parte por via litúrgica ou de outras obras sobre a oração, não é menos seguro que a opção destes “lugares” paulinos tenha a ver também com a vivência espiritual da Santa Humanidade, do mistério da Encarnação do Verbo ou, numa palavra, do cristocentrismo de S. Paulo e ainda teresiano.<sup>116</sup>

Encontra-se a básica lição de *1Cor* 4, 7, de que “*não temos que dar, senão o que recebemos*” (*CV* 32, 13; 38, 7; *CE* 56, 2 e *M* 6, 5, 6...), fundando a *condição humana* nesta mobilidade e reciprocidade do *dom*, e insiste-se nas condições para essa “economia” espiritual: a *confiança* em Deus, a *humildade* de própria, a *paciência* que Deus proporciona e a *comunhão* nessa união.<sup>117</sup>

Porém, mais do que reler aqui outras glosas paulinas do que já era a experiência vivida e narrada no *Libro de la Vida*, importa salientar as características mais pedagógicas do *Camino de Perfección*, quando além daquele ensinamento das virtudes e dos meios de santificação revistos em S. Paulo, se insiste sobre o dinamismo da negatividade numa espécie de economia da *felix culpa* a que o caminho teresiano de *pati* é sensível.<sup>118</sup>

Como já adverte o *Camino de Perfección*: “...*devemos ser pregadoras por obras, pois o Apóstolo e a nossa inabilidade retira-nos que o sejamos em palavras.*” (*CV* 15, 6(1) = *CE* 23, 1) – que o essencial ‘não está em clamar a Deus, mas de pôr em prática’ (cf. *Mt* 7, 21), sobretudo abstendo-se mesmo materialmente de falar, como S. Paulo ordena às mulheres em assembleia (*1Cor* 14, 34).<sup>119</sup>

<sup>116</sup> Cf. Secundino CASTRO, *Cristología teresiana*, Madrid, Redes, 1978; cf. Id., “Cristología existencial: doctrina de Santa Teresa”, in: *Rev. de Espiritualidad*, 37, nºs 146-147, (1978), pp. 48 e segs.: «Cristología del en sí». Vide também Tomás ALVAREZ, art. «Jésus-Christ», in: *DTA*, pp. 369-383.

<sup>117</sup> Cf. *CE*, 4, 1 e segs.; também a oração (24, 1 e segs.), mas sobretudo o amor 7, 1 e segs., evitando falsas humildades, etc. (67, 1 e segs.). Tem neste “**programa de perfeição**” uma consciência dos limites habituais da fragilidade humana (em comparação com a heroicidade de S. Paulo e dos Santos): “*Pues entendamos qué pediremos aquí, pues este decir «de todo lo mal» [último pedido do Pater Noster] parece imposible, u de cuerpo – como he dicho –, u de imperfecciones y faltas en el servicio de Dios. De los santos no digo nada: todo lo podrán en Cristo, como decía san Pablo; mas los pecadores como yo, que me veo rodeada de flojedad y tibieza y poca mortificación y otras muchas cosas, veo que me cumple pedir al Señor remedio.*” (*CE*, 72, 4; referindo *Fil* 4, 13; ed. cit., p. 416).

<sup>118</sup> Como realça o lema *aut pati, aut mori* na via de ‘activo’ sofrimento da Santa, ou de ‘paciência’ nesta busca espiritual... *Veja-se em St.<sup>a</sup> Gemma Galgani* a versão mais dolorista: *aut pati, aut non mori*... Cf. ainda Jad HATEM, *Théologie de l'œuvre d'art mystique et messianique*, ed. cit., pp. 93 e segs.: «Pâtir Dieu».

<sup>119</sup> Cf. *CV* 15, 6(1) (= *CE* 23, 1): “*Pues todas havéis de procurar de ser predicadoras de obras, pues el Apóstol y nuestra inhabilidad nos quita que lo seamos en las palabras.*” (in: ed. cit., p. 296). Recorde-se *1Cor* 14, 34: ‘*hai gynaiques en taís ekklesiáis sigátosan: ou gâr epitrépetai autais lalein, allá hypotassésthosan,*

Porém, não é só este dever de realizar, mas da consciência contrita da pecabilidade e “do muito que se ganha por todas as vias, e como nunca – bem observado – nunca nos culpam sem culpas” (CE 15, 4= CV 22, 4) no eco de Prov 24, 16: “Porque sete vezes cai o justo e se torna a levantar...”; e ainda de Heb 4, 15: “Porque não temos um Sumo Sacerdote que não possa compadecer-Se das nossas fraquezas.”<sup>120</sup>

A verdadeira pedagogia moral supõe a identificação com o caminho de Cristo – ‘o bom Jesus, que é sem culpa’ (CE 15, 4= CV 22, 4), para que, como na transformação espiritual “...dos Santos que tudo podiam em Cristo” (Fil 4, 13), se tenha parte na vida divina: “Se voltarmos a Ele como o filho pródigo, há-de nos perdoar [Lc 15, 20], há-de nos consolar em nossos trabalhos e de nos sustentar, como o fará um tal Pai que forçosamente será melhor que todos os pais do mundo; porque n’Ele não pode haver senão a perfeição de todo o bem e, depois de tudo isto, fazer-nos participantes e herdeiros convosco.” (CE 27, 2 e cf. CV 44, 2)<sup>121</sup> Sem aqui citar S. Paulo é nítido um eco de Ef 1, 5: “...n’Ele nos escolheu antes da constituição do mundo, para sermos santos e imaculados diante dos Seus olhos. Predestinou-nos para sermos Seus filhos adoptivos por meio de Jesus Cristo (...).”<sup>122</sup>

É ainda a superação da condição exterior da humanidade: “Já não sois hóspedes nem peregrinos, mas sois concidadãos dos santos e membros da família de Deus, edificados sobre o alicerce dos Apóstolos e dos Profetas, com Cristo por pedra angular.” (Ef 2, 19-20).<sup>123</sup>

Eis o grande tema do *adopcionismo* ligado ainda a essa linhagem espiritual n’Ele em que a maior intimidade do encontro pessoalíssimo e singular não desconhece a máxima universalidade, em que não se faz

*kathòs kai ho nómos légei.* [“...calem-se as mulheres nas assembleias, pois não lhes é permitido falar; mostrem-se submissas, como diz a própria Lei.”]. Sobre este tema da atitude de Paulo em relação às mulheres, cf. *infra* n. 258.

<sup>120</sup> Cf. CV 22, 4 (=CE 15, 4): “...y sería mentira decir que no tenemos pecado. Así que, aunque no sea en lo mesmo que nos culpam, nunca estamos sin culpa del todo, como lo estava el buen Jesús.” (in: ed. cit., p. 295). E vide Heb 4, 15: ‘...ou gar ékhomen arkhieréa mè dýnámemon sympathésai taís astheneíais hemón, pepeirasménon dè katà pánta kath’ homoióteta khoris hamartías.’

<sup>121</sup> Vide *ibid.* n. anterior e cf. CV 44, 2 (=CE 27, 2): “Si nos tornamos a El, como el hijo pródigo [cf. Lc 15, 20], hanos de perdonar, hanos de consolar en nuestros trabajos como lo hace un tal Padre, que forzado ha de ser mijor que todos los padres del mundo; porque en El no puede haver sino todo el bien cumplido. Hanos de regalar, hanos de sustentar – que tiene con qué – y después hacernos participantes y que heredemos con Vos.” (in: ed. cit., p. 346). Herdeiros, “filhos adoptivos”... - linguagem que se mantém desde RUUSBRO-ECK, «Pedra brilhante», caps. 1-3 (onde refere os mercenários, os fiéis servidores, os amigos secretos e, enfim, os filhos ocultos de Deus) e que ecoa sempre S. Paulo: Rom 8, 15; Gal 4, 7: ‘hóste ouk éti ei doúlos allá huiós: ei dè huiós, kai kleronómos diá theou.’...; e vide n. seguinte.

<sup>122</sup> Cf. Ef 1, 4-5: ‘kathòs exeléxato hemás en autoí prò katabolés kósmou eínai hemás hagiós kai amóvous katenópion autoú en agápei, proorísis hemás eis hyiothesían diá Iesou Khristou eis auton, katà tèn eudokían tou thelématos autoú...’ Vide também Jean DANIELOU, *Théologie du judéo-christianisme*, Paris, 1958, reed. 1991, pp. 284 e segs.

<sup>123</sup> Cf. Ef 2, 19-20: “Ara oún ouk éti este kai pároikoi allá este sympolitai tòn hagion kai oikeioi tou theou, epoikodométhétes epi tói themelíoi tón apostólon kai prophetón óntos akrogoniaíou autoú Khristou Iesou (...).”

acepção de pessoas mas *se recapitula em Cristo* o inteiro corpo místico: “...glória, porém, honra e paz, para todo aquele que pratica o bem; primeiro para o judeu e depois para o gentio: pois em Deus não há acepção de pessoas.” (Rom 2, 10-11; cf. Gal 2, 6).<sup>124</sup> É o que também se lê em Gal 3, 28-29: “Não há judeu nem grego; não há servo nem livre, não há homem nem mulher, pois todos vós sois um só em Cristo. E, se sois de Cristo, sois então descendência de Abraão e herdeiros segundo a promessa.”<sup>125</sup>

Esta universalidade já tinha sido aludida no *Libro de la Vida* – “... que Deus se dá a Si aos que deixam por Ele. Não faz acepção de pessoas, a todas ama, ninguém tem escusa...” (V 27, 12), e é retomada no *Camino* (CV 16, 12= CE 26, 5) num contexto de confiança na mercê de Deus, porém o principal critério desta *ligação* a Cristo, desse ser n’Ele enxertados, está dado tanto em Santa Teresa como no Apóstolo no mesmo timbre de *com-paixão*, de seguir pelo sofrimento, de morrer com Cristo e assim renascer.<sup>126</sup>

Trata-se da pedagogia da *mortificatio* na sua mais essencial acepção, relida como o fez S. Paulo na compreensão do Reino de Deus *encarnado*, sobretudo na Paixão e Morte salvífica de Jesus Cristo. Donde que o perfeito sacrifício do Filho em holocausto reparador ao Pai, pela oblação da vida por amor e para redimir os pecados da humanidade, constitua o penhor essencial da Fé confirmada pela Ressurreição. É o Deus fiel à Sua promessa de redenção no *mistério de Cristo* vivido pela cruz desse sofrimento, desse verter o Sangue para a salvação...<sup>127</sup>

Santa Teresa retoma este ensinamento num eco também evangélico de que ‘os que pretenderem salvar a vida perdê-la-ão, e os que a derem, ganhá-la-ão’ (Mt 16, 26), ao recordar “...o Modelo e Mestre... Pois, em que esteve a Vossa honra, ...? Não a perdestes, por certo, em ser humilhado até

<sup>124</sup> Cf. Rom 2, 10-11: ‘...δόξα δὲ καὶ τιμὴ καὶ εἰρήνη παντὶ τῷ ἐργαζομένῳ τὸ ἀγαθόν, Ἰουδαίοι τε πρότερον καὶ Ἕλλησι: οὐ γὰρ ἐστὶν προσηλωμένη τῷ θεῷ.’; e vide Gal 2, 6: ‘ἡ θεὸς ἀνθρώπου οὐ λαμβάνει...’.

<sup>125</sup> Cf. Gal 3, 28-29: ‘...οὐκ ἐστὶν Ἰουδαῖος οὐδὲ Ἕλλησ, οὐκ ἐστὶν δοῦλος οὐδὲ ἐλευθέρως, οὐκ ἐστὶν ἄρσεν καὶ θῆλυ: πάντες γὰρ ἡμεῖς ἑστὶ ἐν ἰησοῦ.’ Sobre este “ecumenismo” de Paulo que ainda não se traduz exactamente num *universalismo* global, vide a reflexão de Alain BADIOU, *Saint Paul La fondation de l’universalisme*, ed. cit., pp. 105 e segs.: «Universalité et traversée des différences», sobretudo p. 106: “Mais pour les [les opinions ou les coutumes particuliers] en saisir, encore faut-il que l’universalité ne se présente pas elle-même sous les traits d’une particularité. On ne peut transcender les différences que si la bénévolence à l’égard des coutumes et des opinions se présente comme une indifférence tolérante aux différences, laquelle n’a pour épreuve matérielle que de pouvoir, et de savoir, comme le raconte Paul, les pratiquer soi-même. De là que Paul est très méfiant à l’égard de toute règle, de tout rite, qui affecterait le militantisme universaliste, en le désignant comme porteur, à son tour, de différences et de particularités.”

<sup>126</sup> Cf. V 27, 12: “Mirad que es así cierto, que se da Dios a Sí a los que todo lo dejan por El. No es aceptador de personas; a todos ama; no tiene nadie excusa por ruin que sea...” (in: ed. cit., p. 146); CE 26, 5 (=CV 16, 8). O critério da Cruz está muito presente em S. Paulo, vide Schalom BEM-CHORIN, *Paulus – Der Völerapostel in jüdischer Sicht*, München, Paul List V., 1970, pp. 65 e segs.; cf. referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “Mística da Cruz – Transfiguração do sofrimento”, in: *Didaskalia*, XXXIV, (2004), pp. 57-88.

<sup>127</sup> Vide nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “A linguagem da Redenção: Reflexão filosófica e indicativo espiritual” (Com. ao Simpósio «A Cruz e Redenção»), in: *Didaskalia*, XIV, (1984), pp.77-112.

à morte. Não, Senhor, senão que a ganhastes para todos.” (CV 36, 5 e cf. CE 64, 2), convergindo assim com Fil 2, 7-9: “Mas despojou-se a Si mesmo tomando a condição de servo, tornando-Se semelhante aos homens. Tido pelo aspecto como homem, humilhou-Se a Si mesmo, feito obediente até à morte e morte de cruz. Por isso é que Deus O exaltou (...).”<sup>128</sup>

O que se observa na pedagogia do *Camino de perfección* é ainda esta “exaltação” da humildade que a Santa repete também no seu texto, ainda da catequese sobre a oração, e as revelações segundo as *Fundaciones*, em que o registo não é só da humildade mas da obediência:

“Por aqui se vê bem que somos escravos Seus, vendidos de boa vontade por seu amor à virtude da obediência, pois por ela, de certo modo, deixamos de gozar o próprio Deus. Porém, isto nada é, se consideramos que, por obediência, Ele veio do seio do Pai a fazer-se nosso escravo.” (F 5, 17 no eco de Fil 2, 7...) <sup>129</sup> Aliás, a Santa já explicara o sentido dessa perfeição no amor: “Como se há-de adquirir este amor? Determinando-se a agir e a padecer, e fazê-lo quando se oferecer ocasião. (...) e não haja de permeio coisas que toquem na obediência e no aproveitamento dos próximos. (...) Ele mesmo o disse: «O que fizerdes a um destes pequeninos, a Mim o fazeis» [Mt 25, 40]. E, no que toca à obediência, não há-de querer Deus que vá por caminho diferente do Seu quem bem Lhe quiser: «obediens usque ad mortem».” (F 5, 3, citando Fil 2, 8).<sup>130</sup>

É esta lição volitiva de um Amor assim obedecido até à morte, ou seja, desta superação do desejo egoísta na Vontade de Deus, que se evidencia também no itinerário da oração, da escuta interior e do *recogimiento* que volitivamente consente a operação do Espírito.<sup>131</sup> Mais do que uma abstracta «po-

<sup>128</sup> Cf. Fil 2, 7-9: ‘...allà heautòn ekénosen morphèn doúlou labón, en homoiómati anthrópon genómenos: kai skhémati heuretheis hos ánthropos etapeínosen heautòn genómenos hypékoos mékhri thanátou, thanátou dè staurou. Diò kai ho theòs autòn hyperýpsosen (...).’ e relembre-se Mt 16, 26. Cf. também CE 64, 2 (=CV 36, 5): “¿Sois Vos nuestro dechado y Maestro? Sí, por cierto. Pues ¿en qué estubo vuestra honra, Rey mio? ¿Porventura, perdistela en ser humillado hasta la muerte? No, Señor, sino que la ganastes, y provecho para todos.” (ed. cit., p. 393).

<sup>129</sup> Cf. F 5, 17: “Aquí se ve bien que somos esclavos suyos, vendidos por su amor de nuestra voluntad a la virtud de la obediencia, pues por ella dejamos, en alguna manera, de gozar al mesmo Dios. Y no es nada si consideramos que El vino del seno del Padre por obediencia a hacerse esclavo nuestro.” (in: ed. cit., p. 693); no eco de Fil 2, 7, vide n. anterior.

<sup>130</sup> Cf. F 5, 3: “¿Cómo se adquirirá este amor? Determinándose a obrar y padecer, y hacerlo cuando se ofreciere. Bien es verdad que del pensar lo que devemos al Señor y quién es y lo que somos, se viene a hacer una alma determinada, y que es gran mérito y para los principios muy conveniente; mas entiéndese cuando no hay de por medio cosas que toquen en obediencia y aprovechamiento de los prójimos. (...) por El, dicho por su boca: «Lo que hecistes por uno de esos pequeñitos, hacéis por mí». Y en lo que toca a la obediencia, no querrá que vaya por otro camino que El quien bien le quisiere, «obediens usque ad mortem».” (in: ed. cit., p. 689); cp. Fil 2, 8, e vide n. 128.

<sup>131</sup> Trata-se da oração de «*recolimento*» (“*recogimiento*”), cf. *supra* ns. 4, 78, e outras referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, *Experiência orante em Santa Teresa de Jesus*, ed. cit., pp. 108 e segs. Aproxime-se do processo judaico, muito presente na tradição mística e orante, designada por *hitbodedut* ou “concentração”, embora na intencionalidade da *kavanah* hebraica, aliás não sem relação com o *dhikar*

tência obediencial» esse prático *morrer de amor* em activa caridade permite descobrir o estado espiritual, a estação de alma, em que os diversos efeitos da metamorfose se manifestam. Seja na linguagem de Paulo a *crisificação* até à dimensão cósmica desse “meio divino”, seja, segundo Santa Teresa, as *moradas* mais interiores dos esposais e matrimónio espiritual.<sup>132</sup>

O Cristianismo vem, pois, tocado por essa extraordinária e paradoxal via de morte que só assim concede a vida: plena configuração com a morte e ressurreição de Cristo, sendo certo não haver ressurreição sem morte. Eis a profunda fé de Paulo: “*Porque, para mim, o viver é Cristo e o morrer é lucro.*” (*Fil 1, 21*)<sup>133</sup> que é invocada na culminância desse plena *unio* ou ‘matrimónio espiritual’ nas *Moradas* de Santa Teresa, que também cita *1Cor 6, 17*: “*Talvez seja isto o que disse São Paulo: «O que se arrima e chega a Deus, faz-se um espírito com Ele», tocante a este soberano matrimónio, que pressupõe ter chegado Sua Majestade à alma por união. E também disse: «Mihi vivere Christus est, mori lucrum». Assim me parece, pode referir aqui a alma, porque é onde a pequena borboleta, que dissemos, morre, e com grandíssimo gozo, porque a sua vida é já Cristo.*”<sup>134</sup>

Embora este tema assim simbolizado pela metamorfose da larva e do casulo na borboleta e desta na sua morte e renascimento como Fénix seja conhecido da tradição platónica e clássica, serve à Santa como linguagem imagética para significar o ser-se transformado em Cristo, inclusive no ca-

da tradição sufi: cf. Moshe IDEL, “*Hitbodedut as Concentration in Ecstatic Kabbalah*”, in: Arthur GREEN, (ed.), *Jewish Spirituality*, (vol. 13 de «World Spirituality: An Encyclopedic History of the Religious Quest»), N.Y., Crossroad, 1989, pp. 405-438 e pp. 408 e segs.: «The Sufi Background». Também se poderá lembrar o paralelo *yóguico* com a fase de *pratyâhâra*, ou de “recolhimento” de todos os sentidos por um tal **esforço de vontade assim concentrada**: “o *pratyâhâra* consiste em voltar as faculdades mentais para dentro” (cf. *Trishiki Brâhmana Up.*, 30).

<sup>132</sup> Cf. Ainda P. TEILHARD DE CHARDIN, *Le Milieu divin*, ed. cit., pp. 134 e segs.: «Les attributs du Milieu divin», remetendo directamente a S. Paulo. Quanto a St.<sup>a</sup> Teresa, vide síntese em E. W. Trueman DICKEN, *The Crucible of Love*, London, Darton/ Longman and Todd, 1963; trad. cast., «*El Crisol del Amor; La mística de santa Teresa de Jesús y de san Juan de la Cruz*», Barcelona, Herder, 1967, pp. 461 e segs.: «La vía unitiva según Santa Teresa». Vide outras referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, *Experiência orante em Santa Teresa de Jesus*, ed. cit., pp. 151 e segs.

<sup>133</sup> Cf. *Fil 1, 21*: ‘*Emoi gâr to zên Khristòs kai tò apothanêi kérδος.*’ O que à primeira vista poderia parecer um *pessimismo* de Paulo, sobretudo pela *mortificatio* e necessidade *reparadora* do “pecado do mundo”... deve entender-se de acordo ainda com a **predestinação**, isto é, com o pecado de Adão - que a tradição judaica (e, em particular, a herança dos Manuscritos do Mar Morto... ou da comunidade essénia: cf. Philip S. ALEXANDER, “Predestination and Free Will in the Theology of the Dead Sea Scrolls”, in: John M. G. BARCLAY e Simon J. GATHERCOLE, (eds.), *Divine and Human Agency in Paul and His Cultural Environment*, London, T. & T. Clark, 2008, pp. 27-49) revê em contraponto a uma eleição em Deus. Sobre esta temática, cf. Stephen WESTERHOLM, “Paul’s Anthropological ‘Pessimism’ in its Jewish Context”, in: J. M. G. BARCLAY e S. J. GATHERCOLE, (eds.), *Divine and Human Agency...*, ed. cit., pp. 71-98.

<sup>134</sup> Cf. *M 7, 2, 6*: “*Quizá es esto lo que dice san Pablo: «El que se arrima y allega a Dios, hácese un espíritu con El», tocando este soberano matrimonio, que presupone haverse llegado Su Majestad a el alma por unión. Y también dice: «Mihi vivere Christus est, mori lucrum». Así me parece puede decir aquí el alma, porque es adonde la mariposilla, que hemos dicho, muere, y con grandísimo gozo, porque su vida es ya Cristo.*” (in: ed. cit., p. 572) e vide *1Cor 6, 17*: ‘*ho dê kollómenos tói kyrioi hèn pneûma estin.*’ E vide também *supra* n. 133.

rácter interior e secreto dessa operação do Espírito no mais íntimo.<sup>135</sup> Não são só as inspirações ainda referidas pelo Apóstolo em *Rom 8, 26*: “...pois não sabemos o que devemos pedir em nossas orações, mas é o próprio Espírito que intercede por nós com gemidos inefáveis.” –, outrossim, o reconhecimento de se estar morto e oculto em Cristo, como Santa Teresa recorda ainda naquela imagem do casulo em que se tece a morte transfiguradora:

“Crescida, pois, esta lagarta (...) começa a fabricar a seda e a edificar a casa onde há-de morrer. Esta casa quereria eu dar a entender aqui, que é Cristo. Num certo lugar parece-me ter lido ou ouvido que a nossa vida está escondida em Cristo ou em Deus – que é tudo um – ou que a nossa vida é Cristo.”<sup>136</sup> Trata-se da referência a *Col 3, 3*: “Porque estais mortos e a vossa vida está escondida com Cristo em Deus.” ou ainda de *Fil 1, 21*: «Mihi vivere Christus est...», que, entretanto, a Santa nem lembra serem de S. Paulo, nem lhe importa: “Que isto seja ou não, pouco faz ao meu propósito.”<sup>137</sup>

De facto, o andamento interior e próprio da *topografia mística* das *Moradas* faz das referências bíblicas um *lugar secundário*, embora não deixe de haver uma coincidência com a caminhada de Paulo, pelo menos no que se refere à medida da consciência da dificuldade (“ninguém ser mais tentado do que possa”, de *1Cor 10, 13*, como se viu), o reconhecer a condição adâmica do pecado de *Rom 5, 12*, nos resíduos dos *maus pensamentos* mesmo na oração de recolhimento (*M 4, 1, 11*: “não é bem que nos perturbemos com os pensamentos...se é da miséria que nos ficou de pecado de Adão, com muitas outras, tenhamos paciência e soframo-lo por amor de Deus.”), ou desse já não ter gosto em nada típico do “re-nascimento” espiritual.<sup>138</sup>

Diz Santa Teresa já nessa vista consequente da alma entrada na intimidade do arroubamento divino: “Oh! minhas irmãs, que não é nada o que deixámos, nem nada o que fazemos, nem quanto pudermos fazer por um Deus

<sup>135</sup> Vide ainda *Rom 8, 26*: ‘tò gár ti proseuxómetha kathò deí ouk oídamen, allà autò tò pneúma hypertygkhánei stenagmoís alalétois.’ e vide n. seguinte. Sobre a **simbologia teresiana**, cf. Geatano CHIAPINI, “Figure e simboli nel linguaggio mistico di Teresa de Avila – Le «Moradas del castillo interior»” (partes I-VIII)”, in: *Renovatio*, n.ºs (1982-1986); vide também T. ALVAREZ, art. “Symbolique thérésienne”, in: *DTA*, pp. 593-599.

<sup>136</sup> Cf. *M 5, 2, 4*: “Pues crecido este gusano (...) comienza a labrar la seda y edificar la casa adonde ha de morir. Esta casa querría dar a entender aquí, que es Cristo. En una parte me parece he leído u oído que nuestra vida está escondida en Cristo u en Dios – que todo es uno – u que nuestra vida es Cristo.” (in: ed. cit., pp. 512-513). Vide n. seguinte.

<sup>137</sup> Cf. *Col 3, 3*: ‘apethánete gár kai he zoè hymón kékruptai s`yn tói Khristói en tói theói.’; e *Fil 1, 21* já citado supra n. 133.

<sup>138</sup> Cf. *1Cor 10, 13*: ‘peirasmós hymás ouk éllephen ei mè anthrópinos...’ e *Rom 5, 12*. Vide ainda *M 4, 1, 11*: “Y ansi no es bien que por los pensamientos nos turbemos ni se nos dé nada, que si los pone el demonio, cesará con esto; y si es, como lo es, de la miseria que nos quedó del pecado de Adán, con otras muchas, tengamos paciencia y sufrámoslo por amor de Dios.” (in: ed. cit., p. 498). A medida da tentação, como da reparação... a métrica ainda e discernida desse já não ter gosto em nada, que se encontra tão explícita nesta espiritualidade carmelitana. Cf. S. JOÃO DA CRUZ, *Sub (=Subida del Monte Carmelo)* 1, 13, 11: “Para venir a gustarlo todo, no quieras tener gusto en nada...” (ed. cit., p. 124); trata-se assim da polaridade típica da sensibilidade “barroca” de tudo ou nada, de «todo o mundo» e «ninguém» (ainda do nosso Gil Vicente), etc.



que assim se comunica a um vermezinho! E, se temos esperança de ainda nesta vida gozar deste bem, que fazemos e em que nos detemos? (...) Oh! e que engano é tudo o que há no mundo, se não nos leva e ajuda a isto, ainda mesmo que durassem para sempre os seus deleites, riquezas e gozos, todos quantos se pudessem imaginar: que tudo é asco e lixo, comparado a estes tesouros que se hão-de gozar sem fim! (...).<sup>139</sup> Eis uma evidência da cegueira humana (cf. M 6, 4, 11) que ressoa em consonância cruzada com o andamento de São Paulo: por um lado, o reconhecimento do dom extraordinário da Encarnação do Verbo no “verme” humano, ao arrepio do dinamismo libertador da morte e da tensão paulina para o espiritual; por outro lado, a denegação do mundo, do século ou da Lei antiga... num registo que evoca Fil 3, 8: “*Na verdade, em tudo isso só vejo dano, comparado com o supremo conhecimento de Jesus Cristo, meu Senhor. Por Ele tudo desprezei e tenho em conta de esterco, a fim de ganhar Cristo*”, mas que acaba, por este mesmo contraste com Cristo, fazer Santa Teresa valorizar os *tesouros celestiais sem fim*.<sup>140</sup>

O andamento de São Paulo parte de Cristo e do realismo da Fé encarnada para uma libertação da carne, um ‘evangelho do Espírito’; o ritmo mesmo das *Moradas* de Santa Teresa parte da ascese do espiritualismo desencarnante para celebrar a virtude celeste da Santa Humanidade de Jesus Cristo, numa mística *quase sensitiva*.<sup>141</sup> Tocam-se vários momentos da mesma formulação, até quando se adverte contra os efeitos espectrais, as miragens que, ainda no especular da linguagem, servem de meio traiçoeiro para o engano diabólico. São, como referimos, os demónios traidores do espírito, mimando-o nesse místico meio que sempre se terá de advertir como qual,

<sup>139</sup> Cf. M 6, 4, 9-10: “*¡Oh, hermanas mías!, que no es nada lo que dejamos, ni es nada cuanto hacemos ni cuanto pudiéremos hacer por un Dios que así se quiere comunicar a un gusano. Y si tenemos esperanza de aun en esta vida gozar de este bien, ¿qué hacemos?, ¿en qué nos detenemos? (...) ¡Oh!, que es burlería todo lo del mundo, si no nos llega y ayuda a esto, aunque duraran para siempre sus deleites y riquezas y gozos cuantos se pudieren imaginar: que es todo asco y vusura, comparado a estos tesoros que se han de gozar sin fin (...).*” (in: ed. cit., pp. 538-539); vide também M 6, 4, 11; sempre no eco de Fil 3, 8, cf. n. seguinte.

<sup>140</sup> Cf. Fil 3, 8: “*allá menoúnge kai hegoúmai pánta zemían einai diá tò hyperékon tés gnóseos Khristoú 'Iesou toú kyriou mou, di' hòn tà pánta ezemíothen, kai hegoúmai skýbala, hina Khríston kerdéso.*’ Este desprezo do mundo, quase a antecipar a nota da *devotio moderna* do *Contemptus mundi* ou da «Imitação de Cristo», bem como a sensibilidade da Reforma luterana num puritanismo de *condenação* da natureza..., parece em consonância com **certo dualismo essénio** e da comunidade de Qumran a que o ensinamento de Paulo não deixará de estar sensível. Cf. Alan F. SEGAL, *Two Powers in Heaven, Early Rabbinic Reports about Christianity and Gnosticism*, Boston/ Leiden, Brill Academic Publ., 1977, pp. 20 e segs.; por outro lado, faz parte da tradição apocalíptica, até lida nas “urgências” de Paulo (Rom 8, 19: ‘esta denegação do éon mundano: cf. entretanto, Schalom BEN-CHORIM, *Paul, Un regard juif sur l'Apôtre des Gentils*, trad. do alem., Paris, Desclée, 1999, p. 80: “*Le théologie des éons, qui dans le Talmud n'est mentionnée que sous forme d'aphorismes, a été exposée de manière beaucoup plus détaillée dans l'apocalyptique hellénistique. C'est celle-ci qui constitue l'arrière-plan principal de la culture du Juif de la Diaspora qu'est Saül-Paul de Tarse.*”

<sup>141</sup> Aliás, é interessante invocar a nota sobre a **natureza do êxtase**, segundo Louis MASSIGNON: “*L'extase pourtant n'est pas une chose de l'âme. C'est une chose purement physique, dans les signes que l'on en trouve.*” (“Discussion sur le péché” (1944), reed. in: Id., *Écrits mémorables*, Paris, Robert Laffont, 2009, t. I, p. 175). Cf. também Jad HATEM, *Théologie de l'œuvre d'art, - Thérèse d'Avila, Andreï Roublev, Michel Henry*, ed. cit., pp. 92 e segs.: «Inter-immanence et auto-affection».

pelo menos em parte, “fábula retórica”, referidos desde os primeiros passos das *Moradas* (1, 2, 15; 5, 1, 1; 5, 1, 5...) a exigirem um discernimento.<sup>142</sup>

Porém, o critério não é aqui de análise teórica, mas provado pelo sofrimento, salientando-se um tempo de dores, como as que S. Paulo refere a esse parto da alma espiritual e do mundo inteiro em Cristo, em que se haja a confiança nessa transformação: “*Também costuma o Senhor dar enfermidades grandíssimas. Este é muito maior trabalho, em especial, quando são dores agudas, porque, se são violentas, parece-me de certo modo o maior trabalho que há na terra (...); se é de muito fortes dores, digo, porque decompõe o interior e o exterior; e aperta uma alma de tal maneira, que ela não sabe que fazer de si, e de muito boa vontade tomaria qualquer martírio rápido, de preferência a estas dores; ainda que em grandíssimo extremo não durem tanto, que, enfim, Deus não dá mais do que se pode sofrer (...).*” (M 6, 1, 7, invocando *1Cor 10, 13*).<sup>143</sup> São Paulo revê o tipo do Salvador no *homem das dores* dos Profetas, reconhecido no Messias, ou em Cristo, e Santa Teresa abraça no seu amor por Jesus o mar de angústia do *Ecce Homo*.<sup>144</sup> É bem a sintonia com o seu lema de *aut pati, aut mori*, aqui testemunhado nesse amplexo de amor e dor unidas, porém num tempo que equivale ainda ao da medida exacta da confiança ontológica de tal *mutação* de ser.<sup>145</sup>

É que o que está em causa não é apenas uma união de amor sem esta densidade de ser, mas a descoberta verbal dessa circulação da Vida

<sup>142</sup> Cf. *supra* n. 19, *infran.* 219; vide M 1, 2, 15: “*Guardaos, hijas mías, de cuidados ajenos. Mirad que en pocas moradas de este castillo dejan de combatir los demonios. Verdad es que en algunas tienen fuerza las guarda para pelear – como creo he dicho que son las potencias – mas es mucho menester no nos descuidar para entender sus arides y que no nos engañe hecho ángel de luz; (...).*” (ed. cit., p. 480)

<sup>143</sup> Cf. M 6, 1, 7, (ed. cit., pp. 525-526), invocando *1Cor 10, 13*: “*Peirasmós hymás ouk eilephen ei mè an-thrópinos: pistós dè ho theós, hós ouk eásei hymás peirasthênai hypèr hò dýnasthe allá poiései s’yn tói peirasmói kai tèn ékbasin tou dýnasthai hypernegkein.*”

<sup>144</sup> Teresa *perante o Ecce Homo* em Ávila – momento denso de *compatio* e conversão... Cf. *V 9, 1-3*: “*Acaeciome que entrando un día en el oratorio vi una imagen que habían traído a guardar que se había buscado para cierta fiesta que se hacía en casa. Era de Cristo muy llagado y tan devota que mirándola toda me turbó de verle tal (...). Fue tanto lo que sentí de lo mal que había agradecido aquellas llagas que el corazón me parece se me partía, y arrojéme cabe él con grandísimo derramamiento de lágrimas suplicándole me fortaleciese ya de una vez para no ofenderle (...). Parece me le dije entonces que no me había de levantar de allí hasta que hiciese lo que le suplicava.*” (ed. cit., pp. 63-64). Cf. *supra* n. 2.

<sup>145</sup> A *medida temporal* coincide, nesta experiência espiritual, com a descoberta paradoxal desse *eterno instante*... Como se poderia dizer no contexto da tradição hebraica: “*En langues sémitiques, le style prophétique introduit l’aspect accompli du verbe dans l’inaccompli, l’absolu dans le relatif; le «miracle» de la prophétie s’exprime, – non pas en scandant la fuite linéaire du temps (par des événements décousus, fortuits, ponctuels, les coups de l’heure, surajoutés pour nombrer le mouvement, comme dans la clepsydre aristotélicienne), – ni en inversant le cyclicisme pluriel du temps polyphasé des astres, reflet, selon Platon, de l’éternité (en constatant ses rebroussements, précessions, éclipses, dans le gnomon hémisphérique chaldéen), – mais en arrêtant le pendule (raqqâs, en arabe) au point zéro de son amplitude d’oscillation (qui danse avec le pouls de la vie, autour de l’instant présent) : au nuqtat al-bikâr des Druzes, au maximum del’accélération, au point d’arrivée, inattendu, dans le «lieu du salut» (S. Augustin).*” (Louis MASSIGNON, «L’Homme parfait en Islam et son originalité eschatologique», (in : *Eranos*, 1947) reed. in : Id., *Écrits mémorables*, ed. cit., t. II, p. 539). Vide também paralelo em nossa reflexão : Carlos H. do C. SILVA, “Uma definição espiritual do Tempo como ‘eternidade começada e sempre em progresso’ – ou o ensinamento do Céu na Terra segundo Elisabeth de la Trinité”, in: *Didaskalia*, XXXVII, 1 (2007), pp. 197-245.

(trinitária e por excelência) naquela mesma chama de duas velas distintas (as substâncias do Criador e da criatura numa consideração assim estática ou “substantiva”); outrossim, importa reconhecer que nada há que exceda a consciência própria, quando esta deixa de ser tal limitação, mas recebe a conjugação aberta de “um já não eu, mas Cristo em mim.”<sup>146</sup>

Este é o núcleo do ensinamento paulino que ecoa ainda em Santa Teresa, tanto nessa caracterização da *unio mystica*, como noutros textos em que *recorda* segundo esse tempo de *padecida paciência* o indicativo do Apóstolo: “Tenho dias em que me recordo infinitas vezes do que diz S. Paulo – ainda que em mim certamente não seja assim – e me parece que nem vivo eu, nem falo, nem tenho querer, senão que está em mim Quem me governa e me dá força, e ando quase como fora de mim, e assim é para mim grandíssima pena a vida.” (R 3, 10)<sup>147</sup> Todavia, tal alusão a Gal 2, 20, parece aqui declinada na evidência espiritual de *união com Cristo*, numa mera constatação psicológica de assim se sentir *estranha* ou *alheada* por essa “possessão” espiritual...<sup>148</sup>

Não se pretende aqui antecipar a tese de Pierre de Bérulle no *Traité des énergumènes*, onde análoga a possessão diabólica, negativa, com a possessão mística e positiva por Deus, mas deveria interrogar-se o texto teresiano na sua mesma narrativa do ‘socratismo paulino’ ou da *descoberta de si no Tu* divino, na própria e exacta *alienação*.<sup>149</sup>

<sup>146</sup> Cf. Gal 2, 20, *vide infra* n. 183... Sintetiza esta força, - a própria virtude de fortaleza interior, no processo de **transformação espiritual** – Secundino CASTRO, “Cristologia existencial: doutrina da Santa Teresa”, in: ed. cit., p. 205: “...Jesucristo mora en el interior de la persona y que lentamente se va apoderando de sus facultades. Al compás de esta transformación todas las virtudes se van robusteciendo. La presencia de Cristo llega a hacerse tan acusada que Teresa puede decir con toda la verdad la frase de san Pablo: «Y, vivo, pero no yo, sino que es Cristo quien vive en mí (Gal 2, 20). Su visión de la fortaleza cristiana la dejó bien consignada en una de sus Cuentas de Conciencia: “Que ni me parece vivo yo, ni hablo, ni tengo querer, sino que está en mí quien me gobierna y da fuerza, y ando como casi fuera de mí.” (R 3, 10; que citámos no texto e *vide* n. seguinte).

<sup>147</sup> Cf. R (ou CC) 3, 10; ed. cit., p. 595. Porém, não uma *unio abstracta*, à maneira “absorta” da *hénosis* plotiniana ou da *Wesennystik* dos Renanos; outrossim, na **experiência do encontro** como “união transformante”, cf. Louis DUPRÉ, “Unio Mystica: The state and the Experience”, in: Moshe IDEL e Bernard MCGINN, (eds.), *Mystical Union in Judaism, Christianity, and Islam*, N.Y., Continuum, 1999, pp. 3-23; Louis GARDET, «L’expérience du Soi en ses formes a-typiques», in: Louis GARDET e Olivier LACOMBE, *L’expérience du Soi – Étude de mystique comparée*, Paris, Desclée, 1981, pp. 187 e segs. Outras referências em nossa reflexão: Carlos H. do C. SILVA, “Solidão ou Comunhão de Ser – Do Neoplatonismo de Agostinho de Hipona”, in: *Santo Agostinho: O Homem, Deus e a Cidade* – Actas do Congresso (11-13 de Novembro de 2004), Leiria, ed. Centro de Formação e Cultura/ Diocese de Leiria-Fátima, 2005, pp. 237-267; e Id., “Chamamento cristão à comunhão – Da comunicação pessoal à participação espiritual (Conferência no Instituto de Formação das Cooperadoras da Família, em Fátima, 7 de Fev. de 2009, entregue para publicação na *Rev. Itinerarium*).

<sup>148</sup> O estado de **estranheza**, podendo ser reflectido à luz do conceito freudiano de *Unheimliche* (cf. S. FREUD, “Das Unheimliche”, in: *Imago* 5, (5-6) (1919), reed. in: *Gesammelte Werke*, Fischer V., 1947, t. 12) adensa-se aqui pela consciência discernida desse *Outrem* em si, ou seja, pelo carácter *dialógico* de tal Encontro. Lembra-se M. BUBER, *Ich und Du*, Leipzig, Insel, 1923, pp. 15 e segs. *Vide* Ernst TUGENDHAT, *Ego-zentrität und Mystik*, München, C. H. Beck V., 1997, pp. 120 e segs.

<sup>149</sup> De facto, a hipótese da “possessão” *negativa* seria aquela que implicasse a perda da consciência de si e a denegação da própria *transcendência*. Porém, do ponto de vista fenomenológico pode reconhecer-se certa



*Ecce Homo*, perante o qual se dá a «conversão» da Santa em Ávila

## 5. Antropologia comparada e espiritual diferenciação cristã

*“Paulo não anunciou um mundo novo, ensinou um homem novo em cada homem, novo não só porque se renova em Cristo, novo também porque o antigo, o passado mesmo adquire um novo sentido, o verdadeiro sentido, pelo mérito e pelo amor de Cristo.”*

(Leonardo COIMBRA, *S. Paulo de Teixeira de Pascoaes*, in: «Obras», ed. Sant’Anna Dionísio, Porto, Lello & Irmão, 1983, vol. II, pp. 972-973)

Contudo, noutros trechos e em alusões implicadas em Santa Teresa verifica-se uma diferença “antropológica” em relação ao que é o estrito ensinamento do *Homem Novo* segundo São Paulo.<sup>150</sup> Aliás, como se disse, o clima escriturístico esparso e tão só exemplificativo ilustrando a obra de Santa Teresa vem, na maior parte das vezes por uma memória veiculada por leituras de mestres de oração, como seja Francisco de Osuna, Bernardino Laredo..., ou mesmo Luis de Granada e João de Ávila, este último conhecido mesmo pelo seu paulinismo.<sup>151</sup>

aparência comum entre o **estar possuído por Deus** e a possessão por espíritos negativos, pois em ambos os casos se pode falar de uma *invasão* da individualidade, embora de sinal contrário: libertador ou aprisionante. Cf. Alain de MIJOLLA, *Les visiteurs du moi – Fantômes d’identification*, Paris, Belles Lettres, 2003, pp. 13 e segs. ; e vide Jacqueline CARROY, *Les personnalités doubles et multiples*, Paris, PUF, 1993, pp. 206 e segs.

<sup>150</sup> Trata-se da *metamorfose espiritual* do homem: Cf. *Rom* 6, 4-6: ‘...hoútos kai hemeis en kainóneti zoês peripátēsomen, ei gár symphytoi gegónamen tói homoiótati tou thanátou autoú, allá kai tês anástaseos esómetha: toúto ginóskontes hói ho palaiós hemón ánthropos synestauróthe, hina katargethí tò sóma tês hamartias, (...)’ Vide oportuna meditação de Thomas MERTON, *The New Man*, Wellwood, Burns & Oates, 1976 e reed., pp. 116 e segs.: “Life in Christ”.

<sup>151</sup> Cf. FRANCISCO DE OSUNA, *Terçer Abecedario Espiritual*, ed. cit., sobretudo citando *Rom* 8, *1Cor* 2 e 6.7, *Ef* 4 e 5; *Fil* 3 e 4; *1Tess* 5... Cf. também Teodoro H. MARTÍN, (ed.), *Via Spiritus* de Bernabé de Palma e *Subida del Monte Sión* de Bernardino de Laredo, Madrid, B.A.C., 1998, pp. XXI e segs.: «Introducción»; e sobretudo a propósito de S. JOÃO DE ÁVILA, cf. Luis SALA BALUST e Francisco MARTIN HERMANDEZ, (eds.), *Obras Completas del Santo Maestro Juan de Avila*, ed. crítica, Madrid, B.A.C., 1970, t.

Não sendo aqui ocasião, neste trabalho, do levantamento histórico de tais mediações de São Paulo, importa antes relevar aquela diferença “antropológica” de si mesma reveladora de quadros mentais e de categorias linguísticas que determinam uma diversa *consciência de si*. São esses parâmetros que permitem melhor contextualizar aqueles ecos paulinos recuperados na narrativa e doutrina espiritual da Santa de Ávila, como também discutir o *topos* cristão teresiano em divergência, ou não, da lição do “socratismo agostiniano” e da tradição histórica do *conhece-te a ti mesmo*.<sup>152</sup>

Falar de *antropologia* a propósito das Epístolas de São Paulo representa um abuso, de algum modo legitimado pelo estilo já helenístico do judaísmo da Diáspora que ali S. Paulo utiliza.<sup>153</sup> Porém, enquanto para os Gregos se procura uma tal sabedoria, visando a definição do humano, ainda que em ordem ao divino (*théosis*), a tradição judaica que o Apóstolo refere como sedenta de *sinais*, encontra o humano pela Revelação de um *Deus à procura do homem*... A questão não se formula: o que é o homem?, mas *Quem é que me procura?* – não respondendo ao nível mental e onto-lógico, mas em termos de responsabilidade e liberdade moral do que se está sendo.<sup>154</sup>

Todavia a perspectiva hebraica, ainda tão presente nos semitismos do grego dos Evangelhos, híbrida-se com a moral estoica, com o vocabulário platônico... de uma certa representação do humano em São Paulo.<sup>155</sup> E, se não se extrema (como em justo entendimento também não em Platão) um dualismo *corpo – alma*, a tipologia contrastante e sobretudo a estrutura em tríade de *corpo, alma e espírito*, permitem conjugações dinâmicas, ora de *homem adâmico, velho e psíquico* em contraponto ao homem renovado (redimido) em Cristo, *o Homem Novo, pneumático ou espiritual*, ora na oposição ‘espírito e letra’, ou ‘espírito e carne’, ‘graça e natureza’, etc.<sup>156</sup>

IV: «Comentários bíblicos» e vide “Introducción”, pp. 10 e segs.: «San Pablo interpretando a San Pablo» - no referido *paulinismo* deste Mestre autor do *Audi, filia*...

<sup>152</sup> Sobre esta tradição histórica do *socratismo cristão*, cf. Pierre COURCELLE, *Connais-toi toi-même de Socrate à saint Bernard*, Paris, Ét. Augustiniennes, 1974 e segs., 3 ts.; vide antecedentes clássicos: Eliza Gregory WILKINS, “*Know Thyself*” in *Greek and Latin Literature*, N.Y./ London, Garland Publ., 1979; e sobre o caso de St.<sup>a</sup> Teresa de Ávila, cf. P. RICARD, “Notes et matériaux pour l’étude du «socratisme chrétien» chez sainte Thérèse et les spirituels espagnols”, in: *Bulletin hispanique*, XLIX, (1947), pp. 5-37 e (1948), pp. 170-204; e vide outras referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, *Experiência orante em Santa Teresa de Jesus*, ed. cit., pp. 95 e segs. Cf. *supra* n. 57.

<sup>153</sup> Cf. a progressiva elaboração de um *corpus “doutrinal”*: Harry Y. GAMBLE, “Marcion and the ‘canon’”, in: *Christianity*, pp. 195-213. Quanto à história, vide também Étienne NODET e Justin TAYLOR, *Essai sur les origines du christianisme*, ed. cit., pp. 400 e segs.

<sup>154</sup> Cf. Abraham HESCHEL, *God in Search of Man*, ed. cit., pp. 431 e segs.; vide também *infra* n. 225.

<sup>155</sup> Sobre esta *influência helênica* em S. Paulo, cf. ainda Michael PATELLA, *Lord of the Cosmos – Mithras. Paul, and the Gospel of Mark*, ed. cit., pp. 9 e segs.: «Hellenistic Cosmology»; vide também Jean PÉPIN, *Théologie cosmique et théologie chrétienne*, ed. cit., pp. 76 e segs.

<sup>156</sup> Cf. C. SPICQ, O.P., *Dieu et l’homme selon le Nouveau Testament*, ed. cit., pp. 147 e segs.: «Anthropologie paulinienne», sobretudo quando se salientam aquelas polaridades: *homem psíquico e homem espiritual* (pp. 149 e segs.); *homem exterior e homem interior* (pp. 151 e seg.); *homem velho e homem novo* (pp. 152 e segs.)... Cf. *infra* n. 171.

Por seu turno, pretender a usual admissão de que existe em Santa Teresa de Jesus uma antropologia implícita na sua *doutrina da oração* e no seu ensinamento místico, também não deixa de ser, afinal, discutível.<sup>157</sup> Pode não estar presente uma prévia concepção do *ser* do homem de que se faça depender as funções psíquicas, as diversas faculdades, explicando depois as transformações espirituais de tais potências da alma, mas, antes, esta *experiência funcional* a partir da qual se determina o “ser”, revendo, aliás, a base agostiniana de tal “antropologia” mais segundo o *modelo funcional* e de uma fenomenologia da consciência.<sup>158</sup> De facto, poder-se-ia falar de «fenómenos saturados», de vivências temporais e nesse dinamismo das diversas faculdades (ternárias) da *imago* humana, como algo que só tem sentido pela perfeição ética da beatitude, de um voluntarismo que, naturalmente, é bem acolhido por Santa Teresa.<sup>159</sup>

E, todavia, há-de reconhecer-se que a problemática antropológica, quanto mais não seja como o âmbito de uma *psicologia espiritual*, tem pertinência no moderno enquadramento da mística teresiana e do seu dito “socratismo cristão”, muito embora ao arrepio do seu *realismo cristão*, quiçá mais paulino, talvez também por mais repercutir origens judaicas da própria herança cultural e da personalidade da Santa de Ávila.<sup>160</sup>

<sup>157</sup> Esse é, por exemplo, o vasto estudo e projecto de interpretação levado a cabo por Maria Isabel ALVIRA, *Vision de l'homme selon Thérèse d'Avila – Une philosophie de l'héroïsme*, Paris, De Guibert/ O.E.I.L., 1992, cuja perspectiva criticamos (cf. Carlos H. do C. SILVA, “Psicologia espiritual, não Antropologia mística - A questão do ‘método’, ou antes da ‘metamorfose compreensiva (Reflexão suscitada a partir de *Vision de l'homme selon Thérèse d'Avila* de Maria Isabel Alvira)” (a publicar).

<sup>158</sup> **Contra a “Antropologia” sistémica** (cf. ALVIRA, *op. cit.*, pp. 235 e segs.: «La structure de l'homme») deve salientar-se a **perspectiva dinâmica** (da “experiência orante”, como defendemos: Carlos H. do C. SILVA, *Experiência orante em Santa Teresa de Jesus*, ed. cit.) e **funcional**, tal como, outrossim, presente em Mercedes ALLENDESALAZAR, *Thérèse d'Avila, l'image au féminin*, ed. cit., pp. 170 e segs.: «Une cure infinitésimale, où l'on s'étonne que l'âme n'en finisse pas de naître».

<sup>159</sup> Cf. a perspectiva anti-racionalismo escolástico que se aprofunda com a tradição reno-flamenga de um âmbito espiritual tocado pelo **voluntarismo** (também franciscano) antecipador da *devotio* e da espiritualidade francesa do séc. XVII: cf. Mino BERGAMO, *L'Anatomie de l'âme, de François de Sales à Fénelon*, Grenoble, Jérôme Millon, 1992, pp. 90 e segs. e pp. 178 e segs., também naturalmente presente no *dinamismo* do Amor segundo St.<sup>a</sup> Teresa de Jesus. Donde o sentido para uma *transformação* pessoal a partir da própria *saturação* das experiências. Cf. Jean-Luc MARION, *Le visible et le révélé*, Paris, Cerf, 2005, pp. 35 e segs.: «Le phénomène saturé» e vide p. 71: «Le phénomène saturé ne doit pas s'entendre comme un cas limite, exceptionnel, vaguement irrationnel, pour tout dire «mystique», de la phénoménalité. Il marque au contraire l'accomplissement cohérent et conceptuel de la définition la plus opératoire du phénomène: lui seul apparaît véritablement comme soi-même, de soi-même et à partir de soi-même [„Das sich-an-ihm-selbst zeigende.“, cf. HEIDEGGER, *Sein und Zeit* § 7], puisque lui seul apparaît sans les limites d'un horizon ni la réduction à un Je.»

<sup>160</sup> Seria, assim de repositonar a tese de M. LÉPÉE, *Sainte Thérèse d'Avila, le réalisme chrétien*, Paris, Desclée de Brouwer, 1947, vide aliás: Id., *Bañez et sainte Thérèse*, Paris, Desclée de Brouwer, 1947 e também Id., *Réalisme et vie mystique*, Strasbourg, Éd. F. X. Le Roux, 1948; e cf. também Id., *Sainte Thérèse d'Avila mystique*, Paris, Desclée de Brouwer, 1951. A perspectiva deveria antes realçar também a **metamorfose do seu psiquismo**: «Chez sainte Thérèse cette réécriture (psychologique de la mystique chrétienne) s'effectue de façon purement empirique, sans pouvoir se redoubler d'une problématique philosophique adaptée. Thérèse ne disposait pas d'une théorie adéquate de la structure de l'âme qui lui aurait permis de penser théoriquement cette transformation psychologique du discours mystique qui s'accomplissait empiriquement sous sa plume.» (Mino BERGAMO, *L'Anatomie de l'âme*, ed. cit., p. 179).



Então, por esta recuperação do timbre mais *activo e dinâmico* do gesto de significar de Santa Teresa, retoma-se também uma consonância com o laboratório dos “*mitsvol*” cristãos de São Paulo, não respondendo à pergunta “o que é o homem?”, mas *reconhecendo-o* no trabalho concreto das atitudes, disposições, virtudes e actos seus.<sup>161</sup> É a perspectiva deontica, ainda retórica, mas sobretudo pragmática, que já se podia detectar na linguagem dos Evangelhos, e que agora ressurgue como possibilidade do desenvolvimento espiritual do humano segundo a caminhada de São Paulo. Não menor realismo estará presente no testemunho de Santa Teresa até na descoberta inconformada desse cerne da alma.<sup>162</sup>

É na *relação* e pela *observação aplicada* das faculdades em várias acções e realizações que o homem se define – tal ‘a medida de todas as coisas’... – convergindo até Santa Teresa em atitudes particulares e mínimas de preceitos a cumprir, enquanto relativo ao comportamento da mulher numa recuperação do que prescreve São Paulo nesse tocante.<sup>163</sup>

Porém, se se quisesse legitimar a helénica “antropologia” como, por exemplo, uma psicologia ao modo do *De anima* aristotélico, ou ainda do contexto da *paideia* política da *Republica* de Platão, – retomada na pergunta socrática como modelo racional do que no indómito da natureza seria a letal interpelação esfíngica –, teria de se consentir em Santa Teresa uma leitura mais abstracta e fixista das suas *Moradas*.<sup>164</sup> E, de modo similar, em São Paulo seria necessário reflectir aquela linguagem do *lógos*, ainda que numa espécie de retroactiva filosofia agostiniana sobre os paradigmas neoplatónicos de fundo. O tema do «homem dividido», da busca de *imortalidade* e o lamento da *vida breve* perante o imenso desejo de *felicidade*... – eis tais reflexos que transpõem da verdade verbal

<sup>161</sup> Cf. *supra* n. 47 e *vide* Schalom BEN-CHORIN, *Paulus, Der Völkerapostel in jüdischer Sicht*, München, Paul List V., 1970, trad. cit., pp. 65 e segs.

<sup>162</sup> Cf. Juan ANTONIO MARCOS, *Mística y subversiva: Teresa de Jesús. Las estrategias retóricas del discurso místico*, e trad. ital., Roma, O.C.D., 2006, pp. 271 e segs.: «Il discorso mistico è un'opera d'arte, è un viaggio». Cf. ainda Mercedes ALLENDESALAZAR, *Thérèse d'Avila, l'image au féminin*, ed. cit., pp. 27 e segs.: «Autobiographie et fiction. Où l'on apprend comment l'âme en vient à inventer sa vie».

<sup>163</sup> Cf., por exemplo, o **preceito do trabalho** na comunidade, à luz de *2Tes 3, 10* e segs., que figura nas *Constituciones*, 9: «De lo que está obligada a hacer cada una en su oficio»... (in: ed. cit., p. 832) Ainda S. Paulo modelo de vida cristã: cf. *V 22, 7*: “*Bienaventurado quien de verdad le amare y siempre le trajere cabe sí. Miremos a el glorioso san Pablo, que no parece se le caía de la boca siempre Jesús, como quien le tenía bien en el corazón.*” (ed. cit., p. 122). Mais do que o «pragmatismo» do ‘homem, medida de todas as coisas’ (cf. PROTÁGORAS, *frag B 1*, in: D.-K. (= H. DIELS e W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Dublin/ Zürich, Weidmann, 1966<sup>12</sup>), t. II, p. 263), encontram-se as regras práticas de um *humanismo cristão* a que não será alheia a influência erasmiana na Espanha do *siglo d'oro*: cf. M. BATAILLON, *Erasmus y España*, Mexico, Fondo de Cult. Económica, 1950; *vide* também *Id.*,

<sup>164</sup> Aliás é o que se pode sugerir a partir da influência da segunda Escolástica peninsular e por via também dos **Jesuítas instrutores** de Santa Teresa... Cf. M. LÉPÉE, *Sainte Thérèse d'Avila mystique*, Paris, Desclée, 1951, pp. 89 e segs. *Vide* Cândido de DALMASES, S.J., *Santa Teresa y los Jesuitas precisando fechas y datos*, («Archivum Historicum Societas Iesu», 35), Roma, 1966, pp. 347-378; EFREN DE LA MADRE DE DIOS e Otger STEGINK, *Tiempo y Vida de Santa Teresa*, ed. cit., pp. 149 e *passim*.

funcional (e hebraica) para uma substantivação em que, de certo modo, se vai constituir a “fábula mística” (assim suportada metafisicamente).<sup>165</sup>

Há uma Cristologia helenizada dos Padres da Igreja que não respeita as categorias judaico-cristãs de um *Cristo hebreu*, como lhe chama Claude Tresmontant, e as «Cartas» de Paulo ainda ecoam esse fundo arcaico onde não se questiona a *ousia* da união *hipostática*, onde não se discute a *substância* da Pessoa sequer em termos de naturezas, mas se colhe o dinamismo do espírito de Jesus, o turbilhão profético de uma voz inspirada que diviniza, de um gesto que manifesta a função *cordial* e nuclear desse *anúncio* que S. João da Cruz ainda bem captou misticamente como se tendo emudecido na Cruz...<sup>166</sup>

História de uma Voz, do Verbo concebido como *Dabar* do Pai e assim manifesto em *fidelidade*, cuja confiança se diz por *emunah*, adesão firme, responsabilidade a cumprir, e Palavra essa que tem este teor *prático* (ou *ético*) de uma Lei (também como a *Torah*), embora tomada pelo realismo dos seus concretos *preceitos* (*mitsvot*).<sup>167</sup> Por conseguinte, não um regime “místico” ou sequer espiritualista, outrossim *profético* e de *encarnação* pelo dinamismo da acção de Deus conosco – *Emmanuel* –, ainda de uma constante *atenção* (*kavannah*) que assim relembra em consciência responsável essa *Berit* (“Aliança”).<sup>168</sup>

Ora, este andamento, não de uma mentalidade representativa (de ‘*repraesentatio*’ ou como *Vorstellung*, típica do “teatro” filosófico helénico, escolástico e da modernidade ocidental), porém de um semítico *pensamento em movimento* (como bem interpretam Franz Von Rosenzweig ou Henri Bergson, entre outros<sup>169</sup>), abre para uma compreensão em que se pode rever

<sup>165</sup> A mente (grega) pautada pelos delineamentos exclusivos do *lógos* instaura toda uma “dramática” (senão típica *tragédia*) do homem dividido, do **dualismo** latente ou patente (cf. P. F. M. FONTAINE, *The Light and the Dark – A Cultural History of Dualism*, vol. I..., Amsterdam, J. Gieben, 1986...) na busca de uma solução unitária, quicá sempre por ablação do *irracional* (que, entretanto persiste: cf. DODDS, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley/ Los Angeles, Univ. of California Pr., 1968, pp. 64 e segs....) acabará por ter conseqüências bem visíveis mesmo na *theologia* enquanto projecto cristão. **Helenização** a que o contributo primordial de Paulo não será alheio e se veio a agravar com o esquecimento das “categorias” do pensamento (‘psico-somático’, dinâmico, histórico e “criacionista”; vide n. 169) hebraico. Cf. Claude TRESMONTANT, *Essai sur la pensée hébraïque*, ed. cit.; vide *supra* ns. 29 e 42.

<sup>166</sup> Sobre S. João da Cruz, cf. *infra* n. 223. Sobre o **Cristo hebraico**, ou segundo as abordagens judaizantes, cf. Claude TRESMONTANT, *Le Christ hébreu, La langue et l’âge des Évangiles*, Paris, O.E.I.L., 1983, pp. 15 e segs. e vide também: Schalom Bem CHORIM, *Bruder Jesus*, München, Paul List V., 1967 e Geza VERMES, *The Changing Faces of Jesus*, Harmondsworth, Penguin Pr., 2000...

<sup>167</sup> Cf. *supra* n. 161. Sobre a **emunah** cf. Claude TRESMONTANT, *Le Christ hébreu*, ed. cit., p. 163 comparando com a *pistis* grega. Vide *supra* n. 80 e *infra* n. 193.

<sup>168</sup> Vide a importância deste sentido *atencional*, “orientativo”, ou melhor dizendo, *intencional* referido por *kavannah*, cf. *supra* n. 71.

<sup>169</sup> Dir-se-ia o “gênio” semita, como afirmou Max Weber para propósito do *Profetismo* judaico, caracterizado pela *ética* (cf. já Leo BAECK, *Das Wesen des Judentums*, Frankfurt-a.-M., J. Kauffmann, 1922), porém entendida menos como “ciência” (segundo o *lógos* grego), outrossim como *dialéctica prática* e, sobretudo, voluntarismo da *acção*. Como é sabido inscrevem-se nesta Modernidade que antepõe o *poder*, ou melhor a *acção*, ao “saber” ou ao “ser”, grandes vultos da filosofia que têm ascendência ainda judaica (sejam Marx, Freud, Husserl, Bergson...). Saliente-se, entretanto, a **compreensão dinâmica da religião** e da mística em H. BERGSON, *Les Deux*

o ensinamento de Paulo dirigido aos judeus da Diáspora e aos Gentios também segundo, não só as circunstâncias dialógicas de cada *Epístola* autêntica (deixando aqui de parte a questão das pseudo-paulinas, as deutero-, ou mesmo das ‘trito-paulinas’), mas também o essencial da *função oportuna* da hora *messiânica* assim identificada como o *coração* do Evangelho.<sup>170</sup>

Será, então, a partir desse lugar de descoberta do *Messias*, o Cristo Jesus, como o *coração* (em hebraico, *leb*) que se pode identificar a *acção de fazer significar* de um tal dinamismo que ultrapassa o estático da *letra*, da *carne* (em hebraico, *basar*), do *homem velho* (ou seja da própria “antropo-logia” e de toda a *teologia prometeica*, como diria Thomas Merton em *The New Man...*<sup>171</sup>), ainda num transcender da *vida* por esse fogo que queima e mata, purifica e transforma, que é *espírito* (*ruah*), *graça*, virtude e caridade (*chesed...*).<sup>172</sup> Mas estes mesmos contrastes, assim contextualizados na economia profética que os desenvolve a propósito da comunidade Coríntia, ou dos Efésios, por exemplo, ganham um valor ou uma eficácia messiânica num ensinamento de vida que já não é de ordem dos holocaustos ou das exteriores obrigações rituais.<sup>173</sup>

Aponta-se, pois, para um círculo mais interior da sabedoria que não se baseia sequer nesses sinais e se espanta (escandaliza...) perante a não-circuncisão, etc., anunciando a *ressurreição* dos mortos, a plena vida em Cristo, ainda que sem aquela parábola espiritual típica do ensinamento dos *lógia* e da economia dos Evangelhos (em especial do de João).<sup>174</sup> É a partir desse novo Israel como âmbito da escuta em torno das palavras do *Messias* que se constitui o sentido para as *Epístolas* paulinas, a ‘razão prática’ até da sua ênfase prescritiva e moral. Mas é também neste dinamismo espiritual que advêm as destrinças essenciais para o êxito da realização cristã, fazendo aparecer uma

---

*sources de la morale et de la religion*, (1932), Éd. du Centenaire, Paris, PUF, 1963<sup>2</sup>, pp. 1168 *et passim*, e não se esqueça ainda a herança de M. BLONDEL (cf. *L'action – Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, (1893), reed. Paris, PUF, 1993). Vide ainda Franz Von ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung*, N.Y., Holt, Rinehart & Winston, reed. 1971, pp. 156 e segs; e Martin BUBER, cf. *apud* Maurice FRIEDMAN, *Martin Buber, The Life of Dialogue*, Chicago/London, Univ. of Chicago Pr., 1976, pp. 161 *et passim*.

<sup>170</sup> Trata-se do contexto *messiânico* da pregação de Paulo: cf. *supra* ns. 29, 36...

<sup>171</sup> Cf. Thomas MERTON, *The New Man*, ed. cit., pp. 15 e segs.: «Promethean Theology».

<sup>172</sup> Mais do que o Amor, está presente em *Chesed* o sentido de um **dom misericordioso**, uma amorosa dadivósidade, no que constitui o cerne do mistério cristão: este *dom de si*, como extraordinariamente saliente no “hino à Caridade” de S. Paulo: cf. *1Cor* 13, 1-12.

<sup>173</sup> Consciência de ruptura em relação à *religião* de “sacrifícios e holocaustos”, pelo advento *des-sacralizador* da santidade mesma e, sem mais, d’Aquele que realiza esse supremo mistério de Amor. Cf. *Heb* 8, 1 e segs.; 10, 8: “Tendo dito primeiro: «Não quiseste os sacrifícios, as ofertas e os holocaustos pelo pecado e não os recebeste com agrado, apesar de oferecidos segundo a Lei»; disse em seguida: «Eis que venho para fazer a Tua vontade». Aboliu o primeiro culto, para estabelecer o segundo. Em virtude desta vontade, é que nós somos santificados pela oblação do corpo de Jesus Cristo, feita uma vez para sempre.” (recto sublinhado nosso).

<sup>174</sup> É **sabedoria criptica**... cf. *1Cor* 2, 7: ‘*allà laloúmen theoù sophian en mysterio, tèn apokekrymménen, hèn proírisen ho theòs prò tòn aiònèn eis dóxan hemón...*’ O que alguns pretenderam como o ensinamento *gnóstico* de Paulo: cf. Elaine Hiesey PAGELS, *The Gnostic Paul – Gnostic Exegesis of the Pauline Letters*, Philadelphia, Fortress Pr., 1975; também Émile GILLABERT, *Saint Paul ou le Colosse aux pieds d’argile*, Marsanne, Éd. Métanoia, 1974, pp. 91 e segs.

tal “antropologia” funcional em que o *psicossomático* ou o natural se transforma pela presença e sinergia do *pneumático* ou inspirado.<sup>175</sup>

Porém, se em S. Paulo, sobretudo no sabor grego do texto assim já construído numa tal tradução helenizada do fundo judaico, se encontra o gosto pelo combate, pelo afrontamento entre *carnal* e *espiritual*, entre *legal* e *gratuito*, etc., alguns destes termos não advêm de uma caracterização da respectiva realidade, de uma consideração metafísica em que, a partir do ser ou do órgão, se determinasse então a função, mas, inversamente, de uma perspectiva prática e funcional assim capaz, ou não, de construir o seu órgão permanente, o organismo espiritual – como dirá a teologia mística.<sup>176</sup>

É, neste sentido, curioso que Santa Teresa, talvez também pela sua idiosincrasia e origens ainda judaicas na Espanha do *siglo d'oro*, reflecta esse mesmo andamento *funcional* de descoberta do humano, das suas diversas possibilidades, acções e realizações..., por uma sua mística via *experien- cial* onde não tem o primado a teórica destrinça e *natureza* por exemplo das “faculdades da alma” (ao modo da *Psicologia* desde Aristóteles...), outrossim a fenomenologia dos *estados* e *funções* que relacionam em cada um dos graus de oração, ou das *moradas* da alma, esse dinamismo espiritual.<sup>177</sup>

Aliás, Santa Teresa declara a sua ignorância (e dá a entender certo distanciamen- to) em relação às distinções que ouvia referir aos teólogos e aos mes- tres de oração que ia lendo e escutando, como sendo teóricas diferenciações de conceitos ainda numa escolástica herança formalista: “*Isto declara-se na mística teologia, que os termos eu não os saberei nomear, nem sei entender o que é a mente, nem tão pouco que diferença tenha da alma ou do espírito.*”<sup>178</sup>

Numa palavra, a possível sintonia de Santa Teresa com o timbre ainda judaico do ensinamento das *Epístolas* de São Paulo dá-se ainda por via do

<sup>175</sup> O que importa não é a *definição* formal de cada ingrediente da complexidade do humano, mas sim uma sua *compreensão prática* e em ordem à transformação espiritual. O critério é mesmo o desta instância *espi- ritual* (*pneumática*). Cf. Claude TRESMONTANT, *La mystique chrétienne et l'avenir de l'homme*, Paris, Seuil, 1977, pp. 25 e segs.: «Une anthropologie génétique».

<sup>176</sup> A importância do “*combate*” não tem aqui o sentido da mera *tensão harmónica* dos “contrários” como em HERACLITO DE ÉFESO, *frag.* B 53: ‘*Pólemos pánton mèn patér esti...*’ [“O combate é o pai de todas as coisas”]; também *frag.* B 54 (in: D.-K., t. I, p. 162 e *vide* Jean BOLLACK e Heinz WISMANN, *Héraclite ou la séparation*, Paris, Minuit, 1972, pp. 185 e segs.), mas implica vitória e derrota, ou vice-versa, numa economia vital que o Apóstolo revê à luz de *Cristo, Sua Morte e Sua Ressurreição*. Será sempre o *aóratos pólemos* (“combate invisível”), que a tradição monástica, por seu turno, há-de repercutir. Cf. García M. COLOMBAS, *El monacato primitivo*, Madrid, B.A.C., 1998<sup>2</sup>, pp. 594 e segs. e *vide* outras referências em nosso estudo: 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.

<sup>177</sup> Lê-se muitas vezes em Santa Teresa uma *descrição sintomatológica* do que se está a passar na metamor- fose espiritual: trata-se de uma descrição prática ou reflectida à luz até das consequências e perigos a serem evitados... Cf. *supra* ns. 107, 110...

<sup>178</sup> Cf. *V* 18, 2: “*Es como es ésta que llaman unión y lo que es, yo no lo sé dar a entender. En la mística teología se declara, que yo los vocablos no sabré nombrarlos, ni sé entender que és mente, ni qué diferencia tenga del alma u espíritu tampoco; todo me parece una cosa, (...).*” (in: ed. cit., p. 99).

*dinamismo do espírito*, não tanto da pretensa Cristologia, mas mais da *realização funcional* da relação de presença com aquela Santa Humanidade de Jesus. Um estar, melhor: um andar na Sua Presença, tocado pela Sua Luz...

Por conseguinte não se legitima o método de abordagem “antropológica”, como o que se exprime, por exemplo, no estudo de Maria Isabel Alvira, *Vision de l’homme selon Thérèse d’Avila – Une philosophie de l’héroïsme*<sup>179</sup>, mas antes a leitura, até da *inventio* retórica daquela mulher de Deus que se descobre no ritmo *subversivo, revolucionário* como, por outra parte, se pode observar na investigação de Juan Antonio Marcos, *Mística y subversiva: Teresa de Jesús. Las estrategias retóricas del discurso místico*, que parece fazer eco ao caminho de reflexão aberto por Michel de Certeau em *La Fable mystique*, sobre esta literatura peninsular do maneirismo e pré-barroco do séc. XVI.<sup>180</sup>

Todavia, isto não pretende significar que não haja também uma compreensão antropológica mesmo do *mistério de Cristo* em Paulo, ou da *Santa Humanidade* segundo Teresa, querendo-nos parecer que o cerne está naquele *coração* de si mesmo e do modo transitivo, rítmico, desse dar-se e ser recebido, de tal perder-se e reencontrar-se, numa espécie de dialéctica do amor, ou seja, da vontade. Processo de *morte e ressurreição* aqui convergido à escala mínima da atenção à temporalidade das muitas pequeninas mortes ou restauros que, no drama do quotidiano, se deixam justamente dizer por esse regime dos verbos em hebraico: o da acção acabada, ou os da acção incompleta e *em aberto*.<sup>181</sup>

Coração de Deus, Lado aberto também, que no Cristo vivo e sacramental exprime esta infinda mercê das muitas ocasiões, de cada caso, de cada um... na universalidade plural, como a das *muitas moradas* do mesmo Castelo interior da alma – eis o que situa o lugar de São Paulo, não apenas entre um ebionismo conservador dos modos judaico-cristãos e o marcionismo herético dos que condenam à *outrance* toda a tradição vetero-testamentária perante o novo evangelismo, mas como termo médio a ligar uma

<sup>179</sup> Cf. Maria Isabel ALVIRA, *Vision de l’homme selon Thérèse d’Avila – Une philosophie de l’héroïsme*, Paris, De Guibert/ O.E.I.L., 1992, obra e perspectiva já referida em ns. 157 e 158.

<sup>180</sup> Cf. Juan Antonio MARCOS, *Mística y subversiva: Teresa de Jesús. Las estrategias retóricas del discurso místico*, (e trad. ital., Roma, O.C.D., 2006); vide *supra* n. 162. Sobre este contexto de *performance linguística* e de *retórica* na mística, cf. ainda Michel de CERTEAU, *La Fable mystique*, ed. cit. e Alison WEBER, *Teresa of Avila and the Rhetoric of Femininity*, ed. cit.; além disso, vide Gillian T.W. AHLGREN, *Teresa of Avila and the Politics of Sanctity*, Ithaca/ London, Cornell Univ. Pr., 1996, pp. 67 e segs.: «The Right to Write: Authority and Rhetorical Strategy in Teresa’s Works».

<sup>181</sup> Justamente o carácter não apenas transitivo (melhor dizendo dos “**verbos de acção**”), mas sobretudo nas formas apassivantes como *hithpa’el...* e principalmente de modo «jussivo», que deixa em aberto um desejo... Cf. William R. HARPERS, *Elements of Hebrew by an inductive method*, Chicago/ London, Univ. of Chicago Pr., 1968, pp. 68 e segs.; Manuel Augusto RODRIGUES, *Gramática elementar de Hebraico*, Coimbra, Univ. Coimbra, 1967, pp. 56 e segs.

política de comunidade de fê com a experiência mística singularíssima.<sup>182</sup> E está aqui presente a mesma tensão que transcende o histórico e finito da temporalidade, num desígnio de vontade em que o “eu” se descobre na relação com um “Tu”, seja na *ekklesia* e relação ainda limitada ao próximo, seja na *união* no Mistério de Cristo e experiência mística que converte o “sujeito” humano no referido “já não sou eu, mas Cristo em mim”.<sup>183</sup>

A possibilidade de haver um “eu”, a *identidade* dita pessoal, mas que não se confunde com mera «personalidade» construída ao longo dos hábitos psicológicos como “história de uma alma”, constitui o cerne da relação mais essencial onde, interrompido o ‘filme psíquico’, se dá conta de *outra presença de si mesmo*, quase na valência universal de um *cogito, ergo sum* que se diz ainda como mundo e Deus (tal um *Ego “infinito”* ... ainda ao modo de Fichte), ou na presença de *outrem* em si, ora no abismo do inconsciente e da “noite”, ora na identificação do Outro que *me possui* e dá sentido ao “eu” assim conjugado em “mim”.<sup>184</sup> Um transformar-se que ganha o contorno não de muitas margens e nenhuma, mas desta polaridade pró-nominal diádica, ou até ternária, que possibilita uma relação inter-subjectiva, o dialógico da condição humana e da capacidade de *mediação* ainda assim “verbal”, até da *performance* de tal feixe de *speech acts* (os “actos de fala” da pragmática linguística e retórica... ).<sup>185</sup>

<sup>182</sup> Afinal na constatação antecipada de que sempre a experiência mística (sobretudo adentro da matriz bíblica de referência) será uma **questão política**, não apenas pela economia de meios e característica élite dos assim vocacionados (cf. Daniel VIDAL, *Critique de la Raison Mystique, - Benoit de Canfield: possession et dé-possession au XVII<sup>e</sup> siècle*, Grenoble, Jérôme Millon, 1990, pp. 19 e segs.), mas sobretudo pela tradução do carácter *dialógico* daquela experiência como modelo social ou comunitário «eclesial» proposto (cf. Michel de CERTEAU, *L'Étranger ou l'union dans la différence*, (1969), Paris, Seuil, 2005, pp. 1 e segs.: «L'expérience spirituelle»; e vide ns. 180, 232 e 259), seja em termos morais em geral, seja de maneira *deontica* e em termos de *imperativa autoridade*, como foi o caso da catequese paulina. Cf. *1Cor* 7, 29-31... v. 31: “Os que se servem deste mundo, façam-no como se não se servissem realmente dele.” – e comenta Stanislas BRETON, *Saint Paul*, Paris, PUF, 1988, p. 117: “L'austère comme si vaut pour tous, et d'abord pour l'apôtre lui-même, qui tient à rappeler, après une énumération quelque peu fastidieuse de «ses tribulations...», mais aussi de ses joies (...), comment chaque fois, surmontant le positif et le négatif d'une existence tourmentée, il a pratiqué l'au-delà de leur différence. Que signifie, exactement le comme si? La particule grecque hos, qu'il traduit, est passible de diverses nuances. (...) Par le contraste qu'elle introduit entre l'apparence et la réalité, entre ce qui est et ce qu'on en dit, elle suggère sans doute un impératif d'indifférence; mais aussi, et plus subtilement, l'écart ainsi marqué redouble, en celui que l'on prend pour ce qu'il n'est pas, la joie, trop savourée peut-être, d'être ce qu'il est.”

<sup>183</sup> Cf. *Gal* 2, 20: “zô dê oukêti egô, zê, dê en emoi Khrístos” Vide supra n. 146.

<sup>184</sup> E, a despeito destas grandes **configurações da filosofia do sujeito** (em Descartes, Kant, Fichte, ou mesmo Husserl, a fenomenologia existencial...), persiste o paradigma *identitário* para tal “re-conhecimento” de *si*, não na *experiência* (movediça, duracional, até intermitente) de um *mim*. Onde o paradoxo, também na linguagem espiritual, entre o “eu” que fala e aquele de quem assim *se fala*, como se num estatuto já de comunicabilidade e objectividade geral (social, eclesial ou comunitária). Ora, à parte deste “eu” assim reconhecido há os ecosos de *miríades de oscilações diferenciais* que denegam tal *sujeito idêntico* (e indiferente): donde a *mortificação* de tal identificação e a *cruz diferenciadora* a cada momento de uma outra ontologia do *eu-tu*, porventura em termos *transitórios* (cf. A. BADIOU, *Court traité d'ontologie transitoire*, Paris, Seuil, 1998, pp. 39 e segs.: «La mathématique est une pensée»...) ou de abertura ao *imprevisível* do dom do Espírito (cf. Jean-Luc MARION, *Étant donné – Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, PUF, 1998, pp. 90 e segs.)...

<sup>185</sup> Um conjunto de **propósitos de linguagem**, mais propriamente como “actos de fala” (cf. John SEARLE, *Speech Acts – An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge, Univ. Pr., 1969) e reed.) que acabam por, de forma *intermédia* em relação ao *idealismo* metafísico do sujeito-alma própria e ao realismo fenomênico de uma existência “outrada” e *alienada* assim, ser um *sucedâneo narrativo e retórico* para um



No entanto, a questão do humano, seja na catequese paulina, seja na pedagogia teresiana, não se reduz a *palavras* e a tal conjugação pronominal do sujeito da voz activa na voz passiva, de um protagonismo numa *operação da graça* em si. Exige que alguém do “eu” que assim se interpela e corresponde até divinamente na experiência mística, ou além dele, em voz espiritual encarnada no realismo radical de Alguém, se descubra o *corpus* do próprio mistério da existência em sua plasticidade de superfície. Descoberta desse lastro que me torna “objecto” antes de “sujeito”, revelação ainda da Presença de Deus, como um Ele antes da intimidade do Tu, que torna mais enigmático o nó crístico que, tanto São Paulo como, noutro registo, Santa Teresa procuraram vivencialmente desatar, desvelar...<sup>186</sup>

A radicalidade de tal encontro faz eco do âmago da própria Revelação mosaica no Nome de Deus manifesto como *Ser*: «Eu sou Aquele que sou.» - ou como em outras variadas exegeses se pode reler. O mistério da *Presença* assim aparentemente “entificado” (qual *Ens summum*, o Ente por excelência, que não *Sein*, como aponta Heidegger...), como a Presença do próprio Mistério, do Abismo ignoto da *Deitas*, ou dessa Essência abscondita da *Gottheit* (que o *Deus* Criador ou o *Gott* da Revelação apresenta...).<sup>187</sup>

É esse modelo ontológico do *ser* que se diz pela *identidade* e *individualidade* do seu ser ele-mesmo, que se requiere em *Deus* como a também projecção ideal de todos os seres, especialmente, daquele que, à *imago et similitudo*, participa desta capacidade de se *auto-referir* inteligente e voluntariamente. Modelo, pois, de *pessoa* (mais propriamente dito em grego por *hypóstasis*, qual “estação” ou assim *individuum* como “mónada” de ser), o «Eu sou» da críptica Revelação do Sinai, não responde à interrogação filosófica de “porquê há entes (em geral) e não o nada?”, antes situa o específico humano como *co-rrespondendo* ao primado daquele Sujeito absoluto.<sup>188</sup>

“conhecimento de si”. É este “faz de conta” do que se é ou será, pela *identificação* com o que se julga ser, ou ter sido, apenas por se dizer tal, que mais discutível e problemático se manifesta perante um verdadeiro *discernimento espiritual*. Cf. outros elementos de reflexão em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “Da diferença pensada ao discernimento vivido”, in: *Rev. Port. Filos.*, 50 (1994), pp.411-441.

<sup>186</sup> Afinal, como se se dissesse que o âmago da *relação* não deva ser “subjectivada”, pois trata-se da *relação* criativa do mesmo e *absoluta* em si mesma, até como se expressão emanante e trinitária. Donde que, seja na metafísica Escolástica, seja na tradição brahmânica hindu do Vedanta, há um horizonte que recusa o realismo psicológico e até lhe prefere o *hyper-realismo* do ilusório psíquico ao nível imediatamente sensorial: é o que se atesta na teoria da ilusão, *adhyāsa* ou “*super-imposição*”, do *BrahmaSūtra* ‘*sankarabhāsyam*, I, 1, 1 (cf. M. HULIN, *Qu’est-ce que l’ignorance métaphysique (dans la pensée hindoue)?* – ‘*Sankara*, Paris, Vrin, 1994) e que se pode transpor para a consciência extática ocidental. Cf. Michel HULIN, *Shankara et la non-dualité*, Paris, Bayard, 2001, pp. 87 e segs. : «Structure de l’illusion».

<sup>187</sup> Eis a temática “objectiva” de uma *realização de consciência* já liberta ou ainda não tolhida pelas limitações da «personalidade» e pelo horizonte psicológico. Cf., entre outros, Denis BIJU-DUVAL, *Le psychique et le spirituel*, Paris, L’Emmanuel, 2001, pp. 179 e segs. : «Qu’est-ce que le « je » ?». Vide também Jérôme ROUSSE-LA-CORDAIRE, *Corps-âme-esprit, par un catholique*, Grenoble, Le Mercure Dauphinois, 2007, pp. 73 e segs.

<sup>188</sup> Há na ‘lógica’ hebraica e no teor *confiante* (de *emunah*) do seu nexu vital uma extraordinária *inversão* da “anterioridade” da causa absoluta (o *Grund* mesmo fundamental), demandada no pensamento helénico (cf. M. HEIDEGGER, *Einführung in die Metaphysik?*, Tübingen, Max Niemeyer V., 1966<sup>3</sup>, p. 1: „Warum

Disto se ressent o *cogito*, ainda cartesiano ao procurar em retorno absolvente de toda a dúvida, mas também de toda a multiforme responsabilidade, declarar que *sum*: «(ego) cogito, ergo sum». Independentemente do carácter blasfemo ou usurpador deste *deus, sive natura* assim captado no e como o mundo do meu pensamento, o limite transcendental do conhecimento, o “solipsismo” do mundo da linguagem, como uma resolução *subjectiva* da consciência, seja num monismo clássico, seja ainda na oriental equação de *Atman – Brahman* do *darsana* advaita da síntese vedantina, certo é que *em mim* o universo se faz palco do próprio drama cristão.<sup>189</sup> É a linguagem e a ênfase óptica da cultura ocidental no querer *ver* a Deus (quando há antes que *ouvi-l’O*) a partir da perspectiva do *lógos* de tal capacidade auto-cognoscitiva.<sup>190</sup>

Isto que foi desenvolvido no vasto projecto reflexivo e da síntese da *Theodramatik* de Hans Urs von Balthasar, ou que se encontra apontado também na perspectiva da Cristoesfera da *evolução* segundo Pierre Teilhard de Chardin, é ainda o eco do ensino de São Paulo nesse sujeito transfigurado, já não dele mas no *Lógos* de Cristo, e mais até já não do Cristo como o Jesus histórico, conhecido segundo a carne, mas enquanto o Cristo cósmico, *Caput ecclesiae* e sobretudo o Senhor do Universo.<sup>191</sup>

*ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?...“*), na como que “posteridade” (profética) de uma *finalidade*, uma “felicidade” assim pré-determinada. A “*peessoa*” aparece deste modo **num projecto de desenvolvimento** a partir do seu mesmo “fim”. Pode ilustrar neste sentido o *midrash* em que se conta ‘ter Moisés estudado a *Torah* na academia celeste do Rabi Aqyiva’ (sendo este muito mais tardio, como é sabido!) Particular *co-responsabilidade* do humano a *esse Outro* que em si o fará ser esse seu destino superior.

<sup>189</sup> O modelo da *identificação* cartesiana e já proveniente do **substancialismo** tradicional representa ou o poder da precedência do *essencial* em relação à variabilidade existencial, ou uma coincidência instantânea entre ambas numa *théosis* do tempo e transposição em criação continuada. Cf. Jean WAHL, *Du rôle de l’idée de l’instant dans la philosophie de Descartes*, Paris, Vrin, 1953, pp. 23 e segs. Se a primeira hipótese permite a legitimação coerente de um *método*, mesmo quando se trate do “auto-conhecimento” segundo a lógica das *meditations*, já a segunda propende para uma absolutização “panteística” que antecipa a fórmula do «Eu divino»... Cf. Étienne BALIBAR, “«Ego sum, ego existo» - Descartes au point d’hérésie”, in: *Bulletin de la Société française de Philosophie*, t. LXXXVI (1992), pp. 78-123. Sobre o monismo Advaita, cf., entre outros, Olivier LACOMBE, *L’Absolu selon le Védānta – Les notions de Brahman et d’Atman dans les systèmes de Çankara et Rāmānoudja*, Paris, Libr. Orientaliste Paul Geuthner, 1966; Eliot DEUTSCH, *Advaita Vedānta. A philosophical reconstruction*, Hawaii, Univ. Pr., 1971.

<sup>190</sup> Porém, *ouvir* o que se quer, ou segundo o que se diz *obedecer*, mas muito se torna *imperativo* ou deontico. De facto, não se vê – admitindo pela habitual passividade do “olhar”, que precede o “objecto” –, mas **ouve-se, de acordo com um entendimento** do eco final, do apuramento do significado que, julga-se, *activamente* traduz Deus na Sua Palavra, a Vida num valor de Acção, o desejo de ser numa garantia de Vontade plena. A linguagem desta “escuta *profética*” é, assim, auto-referenciadora e de valência *meta-estésica* em detrimento da relação do “olhar” a uma outra *vibração da visão*... Cf. Claude TRESMONTANT, *Essai sur la pensée hébraïque*, ed. cit., pp. 56 e segs.

<sup>191</sup> Nem um ver sem ouvir, nem um ouvir sem ver, outrossim uma voz que dá a ver pela **dinâmica profética** e, mais propriamente, messiânica: “*Le messianisme qui consiste à attendre le «Fils de David» dans le monde futur, dans le temps messianique qui vient vers nous, ...apparaît comme une conception en quelque sorte horizontale. En revanche, le Christ-Verbe préexistant, envoyé du ciel sur la terre et retournant au ciel à la suite de sa résurrection et de son ascension, afin d’y siéger à la droite du Père, répésente...une vision messianique verticale.*” (in : Schalom BEN-CHORIN, *Paul*, ed. cit., p. 61, sobre Leo BAECK, *Paulus. Die Pharisäer und das Neue Testament*, Frankfurt-a.-M., 1961). Cf. ainda Roland MAISONNEUVE, *L’œil visionnaire, L’univers Symbolique des Voyants Chrétiens*, Saint-Vincent-sur-Jabron, Éd. Présence, 1992, pp. 75 et *passim*.

A esta luz, dir-se-ia que, se São Paulo fosse considerado, aparte a sua real catequese espiritual da metamorfose *em Cristo*, como o inventor do “mito cristão”, assim como âmbito da linguagem simbólica e desse jogo vidente e visual de um drama contado, de um ensinamento traduzido em mera *doctrina*, para não dizer uma tal “dogmática”, então, a questão do “eu”, ou da antropologia, reduzir-se-ia à filosofia “teológica” platónica ou agostiniana.<sup>192</sup> Um viver dialogado, uma ascensão dialéctica ao divino, ou uma tradição confessada, um credo assim justificado, num cristianismo falado que até se poderia constituir como na leitura reformada, luterana e paulina, tal uma *cultura religiosa*, uma espiritualidade simbólica e não-sacramental, uma *sola fides* sem a “encarnação” institucional do realismo católico...<sup>193</sup>

Vêm-se também os perigos de uma outra *intelligentia fidei* que procure na ordem da razão (ainda que sobrenaturalizada) outra glosa do *lugar da memória* como discurso do “eu” agostiniano.<sup>194</sup> A redução da vida à memória e, sobretudo, a esse *sujeito* de uma memória tende a subverter o andamento activo e encarnacional do *kérigma* cristão numa sem dúvida essencial mas não assim cristã *anamnese*. O Deus da reminiscência não assume o corpo do esquecimento, menos ainda o perdão dos pecados e a oblação na Palavra crucificada em Jesus Cristo...<sup>195</sup>

Ora, é na teimosia judia de Teresa que, entre outros casos singulares da *experiência cristã*, se retoma por via mística o ensinamento não mítico, não teológico-doutrinal, de Paulo, mas daquela densidade da Santa Humanidade, ligada, de facto, ao sacrifício pelo Sangue derramado, pela perfeita oblação.<sup>196</sup>

<sup>192</sup> Nessa **perspectiva reducionista** da figura de Paulo, cf. Hyam MACCOBY, *The Mythmaker – Paul and the Invention of Christianity*, N. Y./ Cambridge/ Philadelphia..., Harper & Rom Publ., 1986, pp. 85 e segs. *Vide* ainda Dan JAFFÉ, *Le Talmud et les origines juives du christianisme, Jésus, Paul et les judéo-chrétiens dans la littérature talmudique*, Paris, Cerf, 2008, pp. 153 e segs. : «Les enseignements de Paul de Tarse dans le Talmud».

<sup>193</sup> Uma *pura fé*, que se desenvolve numa *doutrina*, ou seja, de acordo com a destriça feita por Martin BUBER, *Two Types of Faith*, ed. cit., pp. 56 *et passim*, em termos já helenizados de uma *pistis* compreendida como um *credo*, e não como uma **confiança vital** ou a *emunah* evangélica... Cf. *supra* ns. 80 e 167 e *infra* n. 219; também outras referências em: Carlos H. do C. SILVA, “Libertação da *Palavra* – Do *incrível* e do *incomunicável*”, in: José M. Silva ROSA e J. Paulo SERRA, (orgs.), *Da fé na Comunicação à comunicação da Fé*, Covilhã, Univ. da Beira Interior, 2005, pp. 145-262.

<sup>194</sup> As identificações da **memória**, quer na estrutura *narrativa* do seu “lembrar-se” (cf. Paul RICOEUR, *Temps et récit*, Paris, Seuil, 1985, t. III: *Le temps raconté*, pp. 9 e segs.), quer como “lastro” de uma identificação social e religiosa (cf. Jean-Claude BASSET, “L’*anamnese*: aux sources de la tradition chrétienne”, in: Philippe BORGEAUD, (ed.), *La mémoire des religions*, Genève, Labor et Fides, 1988, pp. 91-104...), o ideal reintegrativo de tudo nessa **lembrança final** é desmentido na própria tradição agostiniana por um âmbito volitivo que, não só adultera a “memória”, mas também permite recordar o *que se deseja*... *Vide* reflexão recente de Pierre BOUTANG, *Apocalypse du désir*, Paris, Cerf, 2009, pp. 14 e segs.: «L’homme du désir»...

<sup>195</sup> Nem lembrar assim (sem as **purificações da memória**, como advertiria S. João da Cruz, cf. *Sub 3*, 1-15; ed. cit., pp. 236 e segs.; *vide* André BORD, *Mémoire et espérance chez Jean de la Croix*, Paris, Beauchesne, 1971, pp. 100 e segs.), nem deixar esquecido, o irredutível da “culpa” arquetípica, o subconsciente dessa pulsão de saber de si. Antes a oração do presente, também ali antecipada no realismo pragmático de S. Paulo. Cf. n. seguinte.

<sup>196</sup> O **sacrifício** – eis a « categoria anti-histórica » que não se reduz a nenhuma das instâncias, entretanto, aludidas: *consciência* (subjectiva), doutrina (de fé), *escuta* (profética), *lembrança* (narrativa)... Donde a importância única do *sacrifício* cristão enquanto **sacramento** eficaz. Cf. Bernard LEMPET, *Critique de la pensée sacrificielle*, Paris, Seuil, 2000, pp. 96 e segs. : «La négation du symbolique»... Sobre o carácter

São Paulo salienta esse traço essencial da operação de Cristo, como (Messias) Salvador, justamente pelo *sangue* redentor, não temendo o tom expiatório e de retribuição que ligaria ao tradicional do judaísmo. Jesus apresenta-se assim como o Senhor, Aquele que significa o Sacerdote eterno, na seqüência de Melquisedeq...<sup>197</sup>

A estratégia deste nomear, do Nome divino, seria ainda uma deriva para quase elidir o “Eu sou” e reconhecê-lo através destas funções, deste *sacrifício* também “de mim”, como se indica na vida mística e por participação nos méritos de Cristo assim oficiante da Sua Paixão redentora.<sup>198</sup>

Ora, apesar de uma tradição muito rica nesta *intermediação* por via dos *Nomes divinos* desde Dionísio, o Pseudo-Areopagita, até ao contemporâneo de Santa Teresa, Fr. Luís de León, nos *Nomes de Cristo*, é curioso que a nossa Doutora mística nunca haja nomeado Jesus Cristo como ‘Sacerdote’ naquele timbre e economia paulina.<sup>199</sup> Prefere referi-lo como a ‘Alteza’, a ‘Majestade’ ou o ‘Rei’, ou então, fora desta visão “paterna” e de poder, perspectivá-lo como o ‘Guia’, o ‘Pastor’, o ‘Mestre’, até o ‘Jardineiro’ ou o ‘Médico’..., num registo mais sapiencial e amoroso, sobretudo da experiência de oração como *diálogo de amizade*.<sup>200</sup>

Isto, porém, não impede que a Santa Humanidade e o Jesus para Santa Teresa deixe de ter aquele sentido *passional* ou *sofredor* que, aliás, ela lera *iconograficamente*, em momento inspirado da conversão, na imagem do *Ecce Homo* que estava em Ávila. Aliás, se o sangue não serve de identidade própria da mística, como se pode dizer acontecer com Santa Catarina de Siena no seu *Dialogo* com Cristo, ou em Santa Gertrudes de Helfta e em tantas outras espirituais, quer antecedentes, quer de épocas mais tardias (como o caso notável de Santa Margarida Maria Alacoque...), não deixa o corpo de ser referido como *unido* também a essa mística participação *em Cristo*.<sup>201</sup> Donde as ousadias da descrição do dom da *transverberação*, ou de outros êxtases, em que a experiência cristã desce ao sensível e assume um tom erótico muito realista.

*presente* e de presença da experiência como também requerida por St.<sup>a</sup> Teresa de Jesús, cf. *infra* ns. 219, 239, 240 e sobretudo n. 243.

<sup>197</sup> Sobre o modelo de **Melquisedeq**, ou “rei de Justiça”, cf. Jean Tourniac, *Melkitsedeq ou la tradition primordiale*, Paris, Albin Michel, 1983, pp. 75 e segs.

<sup>198</sup> Cf. *CE* 4, 1; ed. cit., p. 250; *M* 6, 1, 15; ed. cit., p. 528... Vide ainda M. ANDRÉS MARTÍN, “Cristologia existencial: Doutrina de Santa Teresa”, in: *Revista de Espiritualidad*, 146 (1978), pp. 205 e segs.

<sup>199</sup> Sobre os **Nomes de Cristo**, cf. Fray LUIS DE LEÓN, *De los nombres de Cristo*, (ed. Antonio Sánchez Zamarréno, Madrid, Espasa-Calpe, 1991); e, sobretudo, Nicole PÉLISSON, «Les noms divins dans l'oeuvre de sainte Thérèse de Jésus», in: R. RICARD e N. PÉLISSON, *Études sur sainte Thérèse*, ed. cit., pp. 57-197.

<sup>200</sup> Cf. *supra* n. 66 e *vide* n. anterior. Cf. antecedentes em Bernard McGINN, *The Flowering of Mysticism – Men and Women in the New Mysticism (1200-1350)*, (vol. III: «The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism»), N.Y., Crossroad, 1994, pp. 266 e segs.

<sup>201</sup> Sobre esta “identidade” mística **no sangue** ou pelo carácter “eucarístico” e da *participação* na Paixão, cf. Jean-Pierre ALBERT, *Le sang et le Ciel – Les saintes mystiques dans le monde chrétien*, Paris, Aubier, 1997, pp. 357 e segs.

“Nesta visão quis o Senhor que [ao anjo] o visse assim: não era grande mas pequeno, formoso em extremo, o rosto tão incendiado, que parecia dos anjos mais sublimes que parecem todos se abrasam. (...) Via-lhe nas mãos um dardo de ouro comprido e, no fim da ponta de ferro, me parecia que tinha um pouco de fogo. Parecia-me meter-me este pelo coração algumas vezes e que me chegava às entranhas. Ao tirá-lo, dir-se-ia que as levava consigo, e me deixava toda abrasada em grande amor de Deus. Era tão intensa a dor, que me fazia dar aqueles queixumes e tão excessiva a suavidade que me causava esta grandíssima dor, que não se pode desejar que se tire, nem a alma se contenta com menos do que com Deus. Não é dor corporal mas espiritual, embora o corpo não deixe de ter a sua parte, e até muita. É um requebro tão suave que têm entre si a alma e Deus, que suplico à Sua bondade o dê a gostar a quem pensar que mintio.”<sup>202</sup>

Para São Paulo a referência a Cristo não vem naturalmente influenciada pela linguagem erótica do *Cântico dos Cânticos* e por esta *receptio* feminina da mística ao modo de Santa Teresa, embora também ele refira a relação da Igreja com Cristo à luz do paralelo esponsal da ligação matrimonial do homem e da mulher.<sup>203</sup> Porém, o mistério de Cristo não se reduz ao do Corpo místico da Igreja, nem à dimensão teológica do *sacramento*. O Apóstolo estabelece o sentido desta suma identidade de Cristo, além das

<sup>202</sup> V 29, 13: “Esta visión quiso el Señor le viese así: no era grande, sino pequeño, hermoso mucho, el rostro tan encendido que parecía de los ángeles muy subidos que parecen todos se abrasan (deven ser los que llaman cherubines, que los nombres no me los dicen; mas bien veo que en el cielo hay tanta diferencia de unos ángeles a otros, y de otros a otros, que no lo sabría decir). Vianle en las manos un dardo de oro largo, y al fin de el hierro me parecía tener un poco de fuego; éste me parecía meter por el corazón algunas veces y que me llegaba a las entrañas. Al sacarle, me parecía las llevaba consigo, y me dejaba toda abrasada en amor grande de Dios, Era tan grande el dolor que me hacia dar aquellos quejidos, y tan excesiva la suavidad que me pone este grandísimo dolor, que no hay desear que se quite, ni se contenta el alma con menos que Dios. No es dolor corporal, sino espiritual, aunque no deja de participar el cuerpo algo, y aun harto. Es un requebro tan suave que pasa entre el alma y Dios, que suplico yo a su bondad lo dé a gustar a quien pensare que miento.” (ed. cit., pp. 157-158; pela importância dos pormenores transcrevemos aqui o texto na íntegra). Vide outras referências em nossos estudos: Carlos H. do C. SILVA, “Erotismo literário e sexo místico em St.<sup>a</sup> Teresa de Ávila”, Comun. ao Colóquio *«A Filosofia e o Feminino»*, Centro de Filosofia da Univ. de Lisboa, Fac. de Letras, (27.11.1998) (inédito); Id., “Literatura espiritual no feminino e sexo místico – Em torno de St.<sup>a</sup> Teresa de Ávila e Simone de Beauvoir”, (Comunicação ao *Colóquio Internacional «Olhares sobre a Mulher e o Feminino. No Centenário de Simone de Beauvoir»*, org. CEFi e CECC da Fac. de Ciências Humanas da U.C.P. de Lisboa, em 14 de Outubro de 2008) (no prelo).

<sup>203</sup> Cf. M 5, 4, 3: “Y aunque sea grosera comparación, yo no hallo outra que más pueda dar a entender lo que pretendo que el sacramento del matrimonio.” (ed. cit., p. 520). E note-se como a Santa distingue a simples *unio mystica* desta **maior intimidade de Amor** (*Ibid.*), do desposório espiritual, e, ainda dentro desta íntima relação, a diferença entre *esponsais* e a consumação plena do **matrimónio espiritual**. (M 7, 2, 2; ed. cit., p. 571). O que está presente é a metáfora sexual e amorosa proveniente da longa tradição do *Cântico*, por via de S. Bernardo e dos comentários místicos derivados, retomando o Amado e a amada, como Cristo e a Igreja, ou o Senhor e a alma... Porém, naquele contexto, St.<sup>a</sup> Teresa remete ainda para a **radicalidade da unio** tal como S. Paulo a extrema: “Quizá es esto lo que dice san Pablo: «El que se arrima y allega a Dios, hácese un espíritu com El» [1Cor 6, 17], tocando este soberano matrimonio, que presupone haverse llegado Su Majestad a el alma por unión. Y también dice: «Mihi vivere Christus est, mori lucrum».[Fil 1, 21].” Cf. ainda *supra* ns. 8, 14, 202 e *infra* 256 e 258.

linguagens, como *pedra angular* de um trabalho, de um reconhecimento do resultado também desta operação da natureza e da graça.<sup>204</sup>

Esse Templo do Espírito é ainda o *Corpo*, aqui tomado além da mera *nomeação* física, de uma simbolização psíquica, eclesial..., ou até como o *corpo ideal* de ressurreição.<sup>205</sup> O carácter glorioso dessa identidade concreta de Cristo Ressurrecto explica que “estando as portas fechadas” possa aparecer *fisicamente* falando, ou que possa estar em todos como o mesmo, sem perca de unidade e sem que esta exija um docetismo, como se Cristo fosse um fantasma, uma aparição *angélica*, etc.<sup>206</sup>

Entre o “eu”, com que normal e ilusoriamente nos identificamos na perspectiva psicológica, e um “outro eu”, assim mais chegado ao corpo, que ora está doente, ora sofre, ora tem pulsões difíceis de perceber, vai a diferença entre uma vida “apolínea” e conversada e este mutismo “dionisíaco” que cava abismos num tal nível quase subconsciente.<sup>207</sup> Na tradição hindu distingue-se entre o “sentido do eu” ou tal *ahamkara* ainda psicológico-mental e esse outro “*ser mim*” que regula, por exemplo, a especificidade

<sup>204</sup> Cf. *Ef* 1, 22; 5, 23; *Col* 2, 10; 2, 19... Cf. F. PRAT, *La théologie de saint Paul*, ed. cit., I, pp. 359 e segs. Sobre o motivo e evolução, sobretudo medieval do “**Corpo místico**”, cf. Henri de LUBAC, *Corpus mysticum, L'Eucharistie et l'Église au Moyen Âge*, ed. cit., pp. 23 e segs. *Vide* ainda síntese teológica: Emilio SAURAS, O.P., *El Cuerpo Místico de Cristo*, Madrid/ Valencia, B.A.C./ Bibliot. de Tomistas Españoles, 1952, pp. 134 e segs. Em S. Paulo a *Encarnação* de Cristo, aparece sobretudo como *razão redentora* de Morte e Ressurreição: ainda F. PRAT, *op. cit.*, II, pp. 224 e segs.: «La valeur de la mort rédemptrice».

<sup>205</sup> Cf. *1Cor* 6, 19: ‘*tò soma hymôn naòs toû en hymîn hagiou pneûmatós estin...*’. *Vide* John A. T. ROBINSON, *The Body – A Study in Pauline Theology*, London, Xpress, 1952 e reed., pp. 49 e segs.: «The Body of the Resurrection». *Vide* também, entre outros, Michel HUBAUT, *Du corps mortel au corps de lumière – Fondements et signification de la Résurrection*, Paris, Cerf, 2009, pp. 223 e segs.: «De l’homme biologique à l’homme spirituel».

<sup>206</sup> Cf. *Jo* 20, 19: ‘*Oûses oûn opsías tê heméra ekeine, tê miá, sabbáton klai tôn thyrôn kekleisménon hómou ésan hoî mathetai diá tôn phóbou tôn loudaion, êlthen ho Iesous kai éste eis tò méson kai légei autois: eiréné hymîn.*’ Contra a **aparência fantasmática** de Jesus, segundo *Mt* 14, 26..., também em *Lc* 24, 41..., e sobretudo em trechos sobre a ressurreição, evitando o docetismo do gnósticos, como em *Jo* 20, 26-27; e 21, 12...; impõe-se o *realismo* do corpo, embora *espiritual*: cf. John ROBINSON, *The Body – A Study in Pauline Theology*, ed. cit., pp. 49 e segs.: «The Body of Resurrection». *Vide* outras referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “*Anástasis–Ressurrectio*, - nem reincarnação mítica, nem renascimento espiritual”, (Conferência nas «*XXII Jornadas Teológicas*» na Faculdade de Teologia de Braga, e iniciativa da Revista «*Cenáculo*» da mesma Faculdade, em 5 de Maio de 2010, numa sessão sobre “A ressurreição e a reincarnação no diálogo *Religiões e Culturas*, cristã e budista”; a publicar).

<sup>207</sup> Como se o *realismo* do **corpo** mais não fosse do que um agregado de estados (ao modo budista dos *skhandas* como “confeccões” – *samskara*, do que também poderia ser dito por *alaya-vijñana*, ou “memória latente” de todos esses «resultados» corporizados) (cf. Narada Mahâ Thera, (ed.), *Abhidhammata Sangaha*, «A Manual of Abhidhamma», Kandy/ Sri Lanka, Buddhist Publ. Society, 1975, pp. 8 *et passim*), e tal como Leibniz ainda irá pensar o vago do somatório extenso do “corpo”... Cf., entre outros, André CHARRAK, “L’union selon l’ordre: les relations de l’âme et du corps selon Leibniz”, in: Chantal JAQUET e Tamás PAVLOVITS, (dir.), *Les significations du «corps» dans la philosophie classique*, Paris/ Budapest/ Torino, L’Harmattan, 2004, pp. 161-188. A tradição do *soma* como tal metáfora de um “conjunto”, qual *corpus* ‘colectivo’, é já frequente entre os Estóicos (cf. Michele V. LEE, *Paul, the Stoics, and the Body of Christ*, Cambridge, Cambr. Univ. Pr., 2006 e reed. 2008, pp. 33 e segs.: «The Body Metaphor...») e está ainda presente no **uso metamórfico** que desta noção é feito por S. Paulo (cf. John A. T. ROBINSON, *The Body – A Study in Pauline Theology*, ed. cit., pp. 26 e segs.: «The Concept of the Body (*sôma*)»). *Vide* E. FALQUÉ, *Métamorphose de la finitude, Essai philosophique sur la naissance et la résurrection*, Paris, Cerf, 2004, pp. pp. 98 e segs.: «La corporité chez Paul».



de uma identidade sanguínea, do sistema imunitário e alérgico, do “cartão de identidade” genético, etc.<sup>208</sup> Mas diferencia-se também entre o “eu” encarnado no particularismo bio-psíquico de alguém como *jīvatman* (um “eu vivo”) e o puro “ego” de que só se toma consciência pela “meditação” (*dhyāna*) e contemplação paradoxalmente não-centrada. Donde que a descoberta dessa derradeira identidade como *Atman*, tal “sopro” e autonomia espiritual, também não encontre separação nem um Tu, e se revele como *Brahman* ou consciência divina, isto é, como o Absoluto.<sup>209</sup>

Sabe-se como a *transcendência* da tese bíblica da Criação impede aquela solução panteísta ou da mística como uma ‘união dissolvente’ no dito “sentimento oceânico”, onde já não haja nem eu, nem tu..., e como na experiência da Fé cristã se exige o *estar perante o Outro*.<sup>210</sup> Como se se dissesse que fosse prioritária a *Alteridade*, e *antes da constituição do mundo*, já essa ordem *relacional* e assim *relativa* do Amor se manifestasse, como se lê em S. Paulo:

“Foi assim que n’Ele nos escolheu antes da constituição do mundo, para sermos santos e imaculados diante dos Seus olhos. Predestinou-nos para sermos filhos adoptivos por meio de Jesus Cristo, por Sua livre vontade...”<sup>211</sup>

Aprofunda-se assim desta forma *heteropoiética* e segundo a generosidade do dom de Deus *em Cristo*, a diversidade dos carismas e dos estados de vida, das funções e virtualidades da comunidade... numa diferenciação que *faz pensar* tudo na pluralidade daquele anúncio universalista (já não unitário por identidade) de Paulo.<sup>212</sup> Mas o diferente

<sup>208</sup> Cf. Michel HULIN, *Le principe de l’ego dans la pensée indienne classique – La notion d’ahamkāra*, ed. cit., pp. 110 e segs. Vide também Lakshmi KAPANI, *La notion de samskāradāna l’Inde brahmanique et bouddhique*, Paris, Collège de France/ Institut de Civilisation Indienne, 1993, t. II, pp. 347 e segs. («Moi et mon corps»). Sobre tal *ensimesmamento* «corpóreo» e intencional, cf. ainda outras referências em nosso estudo: 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>209</sup> Cf. Olivier LACOMBE, *L’Absolu selon le Védānta – Les notions de Brahman et d’Atman dans les systèmes de Çankara et Rāmānoudja*, ed. cit., pp. 61 e segs. (Universel et individuel).

<sup>210</sup> Cf. a destrinça da *experiência dialógica* (cristã) e a pretensa caracterização da *mística como «sentimento oceânico»* (na expressão de S. FREUD, retomada da correspondência de Romain Rolland, trad. *Correspondance*, Paris, Gallimard, 1979, p. 372 (*apud* M. HULIN, *La mystique sauvage, Aux antipodes de l’esprit*, Paris, PUF, 1993, pp. 19 e segs.)) aplicável sobretudo ao modelo “oriental” da *unio*. Sobre essa vertente da *alteridade cristã*, vide Joseph MOINGT, “Polymorphisme du corps du Christ”, in: Charles MALAMOU e Jean-Pierre VERNANT, (eds.), *Corps des dieux*, Paris, Gallimard, 1986, p. 80 : “Ce «polymorphisme» du corps du Christ est significatif d’un type d’existence dans lequel l’être-en-soi-et-pour-soi d’identifie à l’existence-pour-et-dans-autrui. C’est ainsi que la considération de l’incarnation fera passer le concept de personne de la catégorie (fermée) de l’hypostase à celle (ouverte) de la relation.”

<sup>211</sup> Cf. *Ef* 1, 4-5: “*kathōs exelēxato hemās en autō, prō katabolēs kōsmou einai hemās hagiōus kai amōmous katenōpion autō en agapē, proorisas hemās eis hyiothesian diā Iesou Khristōu eis autōn, katā tēn eudokian tou thelēmatos autōu...*”

<sup>212</sup> Ainda A. BADIOU, *Saint Paul, la fondation de l’universalisme*, ed. cit., pp. 59 e segs.

fazer, o estar sempre de novo operoso e atento ao Senhor, na lição das virgens prudentes, dos sentidos despertos... está sobretudo marcado no itinerário da oração teresiana. E, isto, não tanto no *recogimiento* que ainda toma como óbvia a identidade própria assim referida (por tal ritmo também introspectivo), antes através do Cristo de Santa Teresa, do *seu* Jesus, um possessivo que não impede a universalidade, a comunhão no Corpo de Cristo, mas o *realiza* no único do Amor, da energia divina que assim serve a que o Senhor o seja da *Sua* Teresa, do *Seu* Paulo...<sup>213</sup>

Não sou ‘eu’ que O tenho, mas Ele que me tem ‘a mim’, como se dirá na comunhão... É esse, pois, o contexto mais próximo da frase de São Paulo: “*já não sou eu que vivo, mas Cristo em mim*” (*Gal 2, 20*). Mas Quem é esse que assim me tem, Esse que Santa Teresa visiona na aparência do Ressuscitado e como homem? Não será que para o próprio Cristo a Sua manifestação visionária seja ainda uma projecção? – ou seja, que Cristo pudesse “dizer”: “já não é Cristo, mas essa *imago Dei* disponível para todo o que puder assumir-se «eu»?<sup>214</sup>

A dificuldade deste ilusionismo espiritual que aqui se toca é imensa, como já se advertia tanto em Santa Teresa como no eco de S. Paulo que, a propósito do *anjo de luz*, ela invocava, mas fica ainda mais agravada se se diagnosticar que a experiência visionária e sobretudo sensitiva da Santa fica de alguma maneira naquele brilho ambíguo do que pudesse ser até psicanalisável ou representasse o resultado de um desejo de tendência histórica.<sup>215</sup> Ou, então, poder-se-ia encarar a lógica passiva desse desejo numa espécie de me-

<sup>213</sup> *Vide supra* n. 131. Trata-se de uma *dupla referência*, de um “**quiasma**” da relação... Tal explicitada, do ponto de vista estético, por Jad HATEM, *Théologie de l'oeuvre d'art mystique et messianique – Thérèse d'Avila, Andrei Roublev, Michel Henry*, ed. cit., pp. 123 e segs.: «De la mutuelle appartenance». *Vide* n. seguinte.

<sup>214</sup> Cf. *infra* n. 217. O problema da *imagem de si* é diverso do do auto-reconhecimento, mesmo quando pareça coincidir este conhecimento próprio com tal representação pela imaginação... Cf. Robert C. SOLOMON, “Recapturing Personal Identity”, in: Roger T. AMES, W. DISSANAYAKE e Thomas P. KASULLIS, (eds.), *Self and Person in Asian Theory and Practice*, N.Y., State Univ. Pr., 1994, pp. 7-34; *vide* também David SHULMAN e Guy G. STROUMSA, (eds.), *Self and Self-Transformation in the History of Religions*, Oxford, Univ. Pr., 2002. *Vide* a reflexão filosófica a partir de Paul Ricoeur de Joaquim de Sousa TEIXEIRA, *Ipsidade e Alteridade, Uma leitura da Obra de Paul Ricoeur*, Lisboa, IN-CM, 2004, 2 ts.; ainda Alain BADIOU, *Théorie du sujet*, Paris, Seuil, 1982, pp. 21 e segs...*Vide supra* ns. 184, 185 e *infra* n. 222.

<sup>215</sup> A questão do carácter ‘delirante’ do desejo, ou mais propriamente do seu **mecanismo psicológico de projecção** (cf. Sami ALI, *De la projection. Une étude psychanalytique*, Paris, Dunod, 1986, sobretudo pp. 43 e segs.) foi já equacionada até a propósito do caso de St.<sup>a</sup> Teresa: *vide* Denis VASSE, *Le temps du désir – Essai sur le corps et la parole*, (1969), Paris, Seuil, 1997 e Id., *L'autre du désir et le Dieu de la foi – Lire aujourd'hui Thérèse d'Avila*, Paris, Seuil, 1991; ainda Pascale MÉLA, «Leç cris de la sainte» in: François Ansermet, ed., *La psychose dans le texte*, «Centre freudien Romand d'Études cliniques et littéraires», Paris, Navarin ed., 1989, pp. 93-109... *Vide* ainda Mercedes ALLENDESALAZAR, *Thérèse d'Avila, L'image au féminin*, ed. cit., pp. 129 e segs. : «Images et visions...» e, mesmo a propósito de S. Paulo, aparte interpretações exageradas e obviamente criticáveis como, por exemplo, as de Émile GILLABERT, *Saint Paul ou le Colosse aux pieds d'argile*, Marsanne, Éd. Métañoia, 1974 (em que se salienta a doentia megalomania do Apóstolo); ou de Hyam MACCOBY, *The Mythmaker – Paul and the Invention of Christianity*, ed. cit. (onde se volta à ideia de Renan e do Modernismo de Paulo como o fundador do Cristianismo, salientando a sua tendência mitopoiética...) – importa retomar a complexidade da personalidade

diunismo em que a identidade de Cristo, fosse apenas uma *imagem* intermédia e flutuante entre o já não ser eu e o ainda não ser o verdadeiro Cristo em mim, mas esse *desejo* da imagem assim convertida na *imagem* do desejo...<sup>216</sup>

Passar-se-ia o análogo ao que um personagem de Balzac, Louis Lambert imaginava ao afirmar que o poder ‘profético’ e o carisma de Jesus não era alheio ao fenómeno das suas aparições como ressuscitado: “*Não se apercebendo da sua morte, Cristo havia aperfeiçoado o seu ser interior por operações divinas, de tal modo que um dia a forma invisível pudesse aparecer aos discípulos, e os mistérios do Evangelho, as curas magnéticas e o dom das línguas confirmavam-lhe enfim a sua doutrina.*”<sup>217</sup> Visão esta, luciferina ou obviamente heterodoxa, que permitiria analogar esta identidade de Cristo à de um *tulku* ou projecção de “vulto ou personagem” das técnicas psíquicas e mágicas tibetanas, reduzindo *fantasmaticamente* a realidade directa, ainda numa espécie de reserva de docetismo e de monofisismo.<sup>218</sup>

No entanto, apesar do ‘jogo de espelhos’ deste *trompe l’oeil* espiritual, se este esquema fosse deslocado do Cristo-fantasma para o terreno frequentemente ilusionista da alma própria, então poderia ajudar a descobrir, como se julga se terá experimentado na mística de Santa Teresa de Jesus, um espaço de flutuação de identidade, de muitas ou até de nenhuma, prévio ao lema paulino na clareza de “...Cristo em mim”.<sup>219</sup> De

---

psíquica de S. Paulo: cf. o recente estudo de Coleen SHANTZ, *Paul in Ecstasy: The Neurobiology of the Apostle's Life and Thought*, Cambridge, Cambr. Univ. Pr., 2009.

<sup>216</sup> Independentemente da leitura *parapsíquica* ou até do foro *mediúnico* derivado das técnicas xamânicas ou afins na tradição do “entusiasmo” ou “possessão divina” (cf. Mircea ÉLIADE, *Le chamanisme, Techniques archaïques de l'extase*, (1951), Paris, Payot, 1968 e reed., vide também Élisabeth LABORDE-NOTTALÉ, *La voyance et l'inconscient*, Paris, Seuil, 1990, pp. 109 e segs.: «Automatisme mental et sensation d'extériorité») a *heteronímia* (ou o equivalente a um “outrar-se” como o de F. Pessoa, a que nos referimos em Carlos H. do C. SILVA, “Da Experiência Poética em Fernando Pessoa” (Comun. ao Ciclo de Confs. sobre F. Pessoa, org. Assoc. Estudantes da Secção Lisboa, da Fac. Filos. da U.C.P., Lisboa, Março, 1985), in: Várs. Auts., *Fernando Pessoa – Retrato – Memória*, Lisboa, 1989, pp. 29-63) pode equivaler a um exercício de *visualização* ou de *imaginação activa*. (cf. *infra* n. 218). Vide outras referências em nosso estudo sobre o *imaginário*: Carlos H. do C. SILVA, “O Imaginário na Filosofia – Da imagem intermédia ao imaginário especulativo – ou do pensar por interposta «pessoa»”, in: Alberto Filipe ARAÚJO e Fernando Paulo BAPTISTA, (Coord.), *Variações sobre o Imaginário, Domínios, Teorizações, Práticas hermenêuticas*, Lisboa, Instituto Piaget, 2003, pp. 287-336.

<sup>217</sup> Citado *apud* Gérard MORDILLAT e Jérôme PRIEUR, *Jésus contre Jésus*, Paris, Seuil, 1999, e reed. 2008, p. 240.

<sup>218</sup> *Visualização* construtora do que, na tradição tibetana, se designa por *tulku*, ou tal “veículo” objectivamente imaginado e assim realizado. Sobre esta tradição (a que também nos referimos no artigo citado) cf. Carlos H. do C. SILVA, “Da Experiência Poética em Fernando Pessoa” (Comun. ao Ciclo de Confs. sobre F. Pessoa, org. Assoc. Estudantes da Secção Lisboa, da Fac. Filos. da U.C.P., Lisboa, Março, 1985), in: Várs. Auts., *Fernando Pessoa – Retrato – Memória*, Lisboa, 1989, pp. 29-63. Sobre a tradição, sobretudo de *Niingmapa* tibetana, cf. Tenzin GYATSO, *The Buddhism of Tibet and the Key to the Middle Way*, trad. do tib., London, G. Allen & Unwin, 1975; Herbert V. GUENTHER, *Treasures of the Tibetan Middle Way*, Berkeley, Shambhala Pr., 1976 e vide outras referências em Lilian SILBURN, *Aux sources du bouddhisme*, Paris, Fayard, 1977 e 1997.

<sup>219</sup> Porém se esta é a condição viva e assim fluente da *identificação* como processo afectado pelas perplexidades da “transformação” mística, também se encontra, mesmo no caso de S. Paulo, uma como que *retórica*

facto, alguns dos esforços por se pretender ater à experiência dos precisos efeitos da vida teologal, trazem uma projecção que revê num Deus ídolo, numa projecção espiritualista, o que não é ainda a Presença de Cristo. Por outro lado, entre mim e mim mesmo, entre o desejo de Deus e o autêntico reconhecimento d'Ele, há um intermédio de *alteridade* que estranhamente suscita a interrogação socrática, mas também o diálogo de amor.<sup>220</sup>



Menorah, mosaico do séc. III-V d.C., Tunísia

da experiência, nesse “jogo” do *como se* (hebr. *keilou*). Traduz isso uma técnica expressiva do *midrash* e da ulterior tradição talmúdica em que a própria *teshuvah*, ou “conversão”, na aceção de reversibilidade do processo da *fê* numa “confiança” assim lembrada, é justamente tomada como *ulai*, um “como se”. Há nisto uma extraordinária e deliberada fragilidade em relação ao que se presumisse um regime de *certeza*, percebendo-se nesta reversão do “imaginário” (lembrado ou recordado) da *fê* uma *ordem do talvez*. É a “lógica” da profecia (cf. Raphaël DRAÏ, *La communication prophétique*, t. I, ed. cit., pp. 270 e segs.) e do diálogo entre a expectativa ainda humana e o que *talvez* corresponda divinamente: Ordem, pois, que introduz o *imprevisível* como constitutivo desse *possível encontro*, dessa *linguagem* sempre hipotética, sobretudo quando confrontada com a densidade indiscutível de *emunah*, “adesão” ou plena Fé. Cf. G. G. SCHOLEM, *Le messianisme juif*, ed. cit., pp. 91 e segs., onde se salienta, a propósito da hermenêutica cabalística, o uso frequente de expressões que enfraquecem a banal “certeza”, como sejam: *kiviakhol*, “se assim se pode dizer”, *keilou*, ou “tudo se passa como se” e *leshaber eth haozen*, “para dizer em vulgar”... Seria de aproximar com o profundo sentido espiritual que paralelamente se pode encontrar na célebre *doutrina do talvez* na tradição hindu dos Jainas, a qual exprime bem os limites da linguagem e verdade possível e assinala ainda que, no ‘reino do espírito’, já não se podem exigir as ‘arquitecturas mentais’ de um saber certo. Cf. Helmuth von GLASENAPP, *Der Jainismus, - Eine Indische Erlösungsreligion*, Berlin, 1925, pp. 170 e segs.: «Syâdvâda», ou teoria do “talvez”; cf. ainda Vilas Adinath SANGAVE, *Le Jainisme, Philosophie et religion de l'Inde*, Paris, Guy Trédaniel, 1999, pp. 58 e segs. Têm, por tudo isto, particular significado as fórmulas de St.<sup>a</sup> Teresa, quando usa «*Parece-me a mim que...*», quando *hesita* na precisão (sendo por isso bem mais precisa!), quando exprime dúvidas... - numa palavra, sempre que reconzuda a sua experiência mística ao âmbito de uma *fenomenologia conjectural*. Cf., entre outros, Jean-Luc MARION, *De surcroît – Études sur les phénomènes saturés*, Paris, PUF, 2001, pp. 35 e segs.: «L'événement ou le phénomène advenant»... Sobre certa ambiência da estética pré-barroca da época do *siglo d'oro*, vide, por exemplo, Christine BUCI-GLUKSMANN, *La Raison baroque*, Paris, Galilée, 1984 e Id., *Esthétique de l'éphémère*, Paris, Galilée, 2003, pp. 33 e segs.

<sup>220</sup> *Encontro* não é palavra mágica que garanta a verdade de tal, podendo ser até paradoxalmente a perspectiva que melhor discirna a margem de “des-encontro” possível. Isto é o que se traduz sob a forma do *diálogo de amor* no registo dos lamentos, ora do encontro perdido, ora da lonjura e do encontro ainda não alcançado. A *consciência crítica* deste tipo de *encontro espiritual* traz consigo a perplexidade de, mesmo no estado *unitivo*, haver ainda uma *consciência* assim relacional. Cf. na tradição monista, por exemplo, do Advaita hindu, é ainda problemática a “relação”, cf. Sara GRANT, ‘*Sankarâcârya’s Concept of Relation*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1999, pp. 59 e segs.; na tradição budista também se interroga esta situação a propósito do “encadeamento causal”: cf. PIYADASSI THERA, *Dependent Origination – Paticca Samuppâda*, Kandy/ Ceylon, Buddhist Publ. Soc., 1959... Vide outros pontos de referência em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “Da diferença pensada ao discernimento vivido”, in: *Rev. Port. Filos.*, 50 (1994), pp.411-441.

## 6. A questão da linguagem e da palavra de Deus “em mim”: o desdobramento do “eu”

“O mistério do Cristo não pode ser revelado, porque não há na alma humana qualidades para compreender essa revelação. A «intuição» de que falam os místicos, é termo usado apenas para indicar um processo de compreensão que não é a inteligência. (...) Cada um de nós tem, a sós consigo no seu silêncio de ser um ser, uma personalidade inexprimível, que nenhuma palavra pode dar, nenhum gesto interpreta, que o mais expressivo dos olhares não interpreta (...). Por essa personalidade extra-social, extra-humana mesmo, cada qual é um eterno isolado, crucificado eternamente no seu próprio não-ser-os-outros.”

(António MORA, «Teoria do Paganismo», in: F. PESSOA, *Obra Poética e em Prosa*, vol. III, Prosa 2, ed. Ant.º Quadros, Porto, Lello & Irmão, 1986, pp. 363-364.)

As nossas línguas não têm designação para este *intermédio diferencial*, que não seja “eu”, nem “tu” ou “ele”, mas um incoativo do *pronome*, um “alguém” que mais se simbolizou por *ninguém*, quiçá a ausência, também o oblvio, ou até a perca, sejam sinais dessa *presença estranha* inefável.<sup>221</sup> Nem sequer o Espírito que no seu não-encarnado elimina a questão, como, por outra parte, no niilismo budista relativo à *evanescência universal* ou ao absolvido de tal consciência assim iluminativa (e eliminativa)...<sup>222</sup> O diferente há-de dizer-se, se não pela poética e o simbólico ao modo de São João da Cruz, por exemplo, pela referência às *insulas extrañas*, quer como o Deus desconhecido, oculto (dos Profetas e mesmo emudecido na

<sup>221</sup> As **fórmulas pronominais pessoais** derivam, de facto, de uma civilização gramatical e pensante que detecta vários modos de relação “intersubjectivas”, as quais, tanto no singular, quanto no plural, sempre determinam um mundo *dialogal*, ora assimilável ao “eu” num “tu” como *outro eu, outrem...*, ora catapultando o próprio “eu” para a esfera primitiva do “ele”, do outro como “eu cousificado”, etc. A topografia linguística da referência à Alteridade *divina* altera-se, de facto, consoante visada como um *Tu* (lembre-se o *Ich und Du* de Martin Buber) ou respectivamente como um *Ele...* Não sendo aqui ocasião para aprofundar este passo do Nome próprio ou único à conjugação *pronominal*, que reflectimos em outro lugar (cf. Carlos H. do C. SILVA, “Filosofia Diferencial: Uma conjugação pronominal-categorial”, em preparação), bastará remeter, entre outros, para D. N. S. BHAT, *Pronouns*, Oxford. Univ. Pr., 2007 e sobretudo Kenneth CRAGG, *Faiths in their Pronouns – Websites of Identity*, Brighton/Portland, Sussex Academic Pr., 2002, especialmente pp. 127 e segs.: «The “We” and the “I” in the New Testament»...

<sup>222</sup> Cf. o clássico Louis de la VALLÉE-POUSSIN, *Nirvāna*, Paris, Beauchesne, 1925; reed. Paris, Dharma, 2001, pp. 39 e segs.: «*le canon qui affirme l’acte et le fruit, nie l’agent...*»; pois a «extinção» ou tal *nirvāna* (pali *nibbāna*) **elimina o «sujeito»** da consciência (*citta*): cf. Rune E. A. JOHANSSON, *The Psychology of Nirvana*, London, George Allen & Unwin, 1969, pp. 34 e segs.: «*Nibbāna as emptiness*»; cf. Guy BUGAULT, «*Nāgārjuna parle du Nirvāna : Stances du Milieu par excellence*, 25.9», in: Várs. Aut., *Nirvāna*, «*Cahiers de l’Herne*», Paris, de l’Herne, 1993, pp. 257-262. Trata-se das escolas de *Prajña-paramitta* do Budismo Mahayana e de *sunya*, ou do «**vazio**» e do não-ser... Sobre a mesma problemática na tradição *theravada* e do *Abhidhamma S.*, vide Lama Anagarika GOVINDA, *The Psychological Attitude of Early Buddhist Philosophy, and its systematic representation according to Abhidhamma tradition*, London, Rider, 1973, pp. 27 e segs.; Lynn S. de SILVA, *The Problem of Self in Buddhism and Christianity*, London/Basingstoke, MacMillan Pr., 1979, pp. 15 e segs. e pp. 37 e segs. Vide sobretudo análise e reflexão de Michel HULIN, *Le principe de l’ego dans la pensée indienne classique – La notion d’ahamkāra*, ed. cit., pp. 41 e segs.: «*Le bouddhisme et la négation de l’ātman*».

Cruz...), quer como o retrato nosso perante Quem se procura.<sup>223</sup> Um rosto que se desvanece na *noite escura*, um sentir sem entender ou, tão só, o tal entender apofático, ‘entender que não se entende’...<sup>224</sup>

Donde que o “eu”, aparentemente óbvio, se descontinue face ao *intervalo* não apenas de conhecimento, mas de fé – de lúcida confiança – em relação ao “Tu”, como, por outro lado, se dá a manifestar na solução temporal de continuidade na síntese daquela bela retórica orante de Santo Agostinho no *Tarde te amei*...<sup>225</sup> Mas ainda a passagem da actividade do “eu” a esta passividade de um ser visado pela identidade do Outro como Tu, mesmo que a “meio caminho” pretenda *saber quem se é quem?* por uma espécie de voz *médio-passiva* de um “fazer-me isto”, ainda este “mim” não será senão uma forma ambígua ou apoucada da divindade.<sup>226</sup>

A lógica do discurso paulino, não sendo a da *não-contradição* grega, mas até ousando o estilo oriental do *paradoxo*, da rítmica oriental da frase balanceada, do estilo sapiencial das oposições, descobre «em Cristo» a fórmula de toda essa conjugação expressiva do encontro realíssimo com Alguém e seu universal valor de *conversão*.<sup>227</sup>

<sup>223</sup> Trata-se da **estranheza** mesma do *divino*... Cf. Henri LAUX, *Le Dieu excentré, Essai sur l'affirmation de Dieu*, Paris, Beauchesne, 2001, pp. 35 e segs. Mas *vide* sobretudo S. JUAN DE LA CRUZ, *Cánt.* (B), c. 14, 8: “Las insulas extrañas están ceñidas con la mar ... muy apartadas y ajenas de la comunicación de los hombres; (...) Y así, por las grandes y admirables novedades y noticias extrañas alejadas del conocimiento común que el alma ve en Dios, le llama insulas extrañas. (...) por estas cosas llama el alma aquí a Dios extraño (...).” (in: ed. cit., p. 624) Além do mais um Deus, cujo Revelador, Ele mesmo *Verbo encarnado*, “há quedado como mudo y no tiene más que hablar...” (Sub 2, 22, 4; ed. cit., p. 201).

<sup>224</sup> Cf. S. JOÃO DA CRUZ, *Cánt.* (B), c. 7, 9: “...una subida noticia en que se le da a entender o sentir alteza de Dios y grandeza, y en aquel sentir siente tan alto de Dios, que entiendo claro se [que]da todo por entender; (...) y así una de las grandes mercedes que en esta vida hace Dios a un alma por vía de paso es darle claramente a entender y sentir tan altamente de Dios, que entienda claro que no se puede entender ni sentir del todo (...)” (in: ed. cit., p. 598). Cf. *supra* ns. 103 e 113.

<sup>225</sup> Cf. *supra* M. Buber, ns. 75, 148... e lembre-se o ritmo da mestria orante do “socratismo” de S. AGOSTINHO, *Conf.*, X, 27, 38: “Sero te amavi, pulchritudo tam antiqua et tam noua, sero te amavi! Et ecce intus eras et ego foris et ibi te quaerebam et in ista formosa, quae fecisti, deformis inruebam; mecum eras, et tecum non eram: ea me tenebant longe a te, quae si in te non essent, non essent. (...)” Cf. também Monique VINCENT, *Saint Augustin, maître de prière – d’après les Enarrationes in Psalmos*, Paris, Beauchesne, 1990, pp. 62 e segs.: «La prière du cœur»...

<sup>226</sup> Um estar **activamente passivo** (que não um *passivamente activo*, em estado “autómato”... nem na pura *passividade* do quietismo...), isto é, em que a *contemplação se dá na acção* (cf. P. NADAL: *In actione contemplativus*, in: *La Dinámica de la integración espiritual*, apud Charles-André BERNARD, S.J., *Le Dieu des mystiques*, t. III: *Mystique et action*, Paris, Cerf, 2000, p. 323) ou em que o *agir* absorve os seus mesmos resíduos...: «Chercher et trouver Dieu en toutes choses.» (*Ibid.*) O que se poderá comparar, menos com as *filosofias da Acção*, do que com as técnicas espirituais de *absorção do efeito na causa*, como no dito “agir não agindo”, ou *wou wei*, da tradição taoísta: cf. LAO-TSEU, *Dao-deh-King*, c. XXIX: “Eis pelo que o *santo* não faz nada (não age, ou age sem agir...), e assim nada estraga; nada retém e assim nada perde...” *Vide* François JULLIEN, *Traité de l’efficacité*, Paris, B. Grasset, 1996, pp. 105 e segs.: «Ne rien faire (et que rien ne soit pas fait)»; cf. ainda Anne CHENG, *Histoire de la pensée chinoise*, Paris, Seuil, 1997, pp. 179 e segs.: «Le non-agir».

<sup>227</sup> Cf. a frase gestual ou a «rítmica» sapiencial, em Marcel JOUSSE, *L’anthropologie du geste*, (t. I), Paris, Gallimard, 1974, pp. 166 e segs. O **único** coincide com o **universal** e é essa a “lógica” *profética* do seu testemunho, como ainda, sob outra perspectiva, salienta Alain BADIOU, Id., *L’être et l’événement*, Paris, Seuil, 1988, pp. 31 e segs.; e Id., *Logique des mondes (L’Être et l’événement, 2)*, Paris, Seuil, 2006, pp. 447 e segs. segundo o exemplo de Kierkegaard...



Também a linguagem de Santa Teresa, apesar do carácter teatral e barroco das dobras sucessivas num encurvar da frase sobre si mesma, não deixa, por isso mesmo, de mimar um socratismo naquela preocupação de conhecer quem diz, para poder dizer quem conhece. No entanto, a fórmula *profética* do encontro com o Senhor falha quer pela assumpção comum dos Nomes de um discurso de cortejamento amoroso *a lo divino*, quer pela referência única à Santa Humanidade que, como se viu, remete ainda para uma certa ambiguidade da confirmação de graça de tal reconhecimento.<sup>228</sup>

E, todavia, há-de ser esta expressão descritiva da experiência espiritual assim referida à visão de Jesus, na figura do Ressuscitado, a seu (de Santa Teresa) lado, um pouco à esquerda e em ângulo... - neste pormenor – de concreta realidade que virá dar sentido ao diálogo de Amor, à própria união mística como comunhão espiritual mas ainda desta Santa Humanidade, na medida em que Teresa de Jesus descreve ainda o sentir-se possuída, corporal ou presencialmente habitada por Cristo.<sup>229</sup>

É, pois, natural que a esta luz, o ensinamento e a fórmula de S. Paulo pudesse constituir sinal de comum reconhecimento e convergência, por tal moção de auto-conhecimento que conduz a essa presença de Deus em si e, mais ainda – em Teresa – a irradiação amorosa deste *em Cristo* numa relação no *outrem*.<sup>230</sup>

Mas esta é já uma dinâmica mística que, literalmente *evangélica*, excede o carácter “cristológico” da catequese das *Epístolas* de S. Paulo, pois aponta para o que será a natureza pneumatológica e até heteronímica da aparente ortonímia do “socratismo cristão” de Santa Teresa. Deixa-se expressar esta valência de se *outrar* a partir da identidade transfigurada *em Cristo*, talvez melhor pela fórmula poética de Rimbaud: “*Je suis un autre*”, ou convertida filosoficamente por Paul Ricoeur em *Soi-même comme un autre*.<sup>231</sup>

<sup>228</sup> Eis a **dificuldade teológica** que se formula em caso paralelo – o de S. João da Cruz – por Charles-André BERNARD, *Le Dieu des mystiques*, t. III: *Mystique et action*, Paris, Cerf, 2000, p. 162: “*Notons que son sens est d’autant plus difficile à saisir que saint Jean de la Croix ne conçoit pas la confirmation en grâce comme une transformation ontologique, mais comme un échange interpersonnel dans l’ordre du don et de la confiance réciproque ; il est clair cependant qu’il accentue davantage que sainte Thérèse l’idée d’assurance appliquée à l’âme parvenue au mariage spirituel.*” Outra interpretação a partir de um ponto de vista alternativo a esta perspectiva crítica ainda “escolástica” (e de teor metafísico), encontra-se na hermenêutica “gnóstica” proposta por Leszek KOLAKOWSKI, *Chrétiens sans Église, – La Conscience religieuse et le lien confessionnel au XVII<sup>e</sup> siècle*, trad. do polaco (1965), Paris, Gallimard, 1987, pp. 368 e segs.: «Un exemple d’ambiguïté. Saint Jean de la Croix».

<sup>229</sup> **Visão** corporal, também **imaginária e sensível**... : “*Estando un día en oración, quiso el Señor mostrarme solas las manos com tan grandísima hermosura que no lo podría yo encarecer. Hizome gran temor (...). Desde a pocos días vi también aquel divino rostro, que del todo me parece me dejó absorta. No podía yo entender por qué el Señor se mostraba así poco a poco (...)*” (*V* 28, 1 ; ed. cit., p. 149) Cf. Também: “...estando en misa, se me representó todo esta Humanidad sacratísima como se pinta resucitado, con tanta hermosura y majestad como particularmente escribí (...).” (*Ibid.*). Cf. eco e referências em Julia KRISTEVA, *Thérèse mon amour, récit, - Sainte Thérèse d’Avila*, Paris, Fayard, 2008, 750pp.

<sup>230</sup> Cf. *infra* n. 236.

<sup>231</sup> Cf. a **valência heteronímica do auto-conhecimento**, não tanto por via dialéctica de um *terceiro termo*, mas por tal «pessoano» *outrar-se* (*vide supra* n. 216) como, de outro modo se lê na fórmula de RIMBAUD, «*Je*

À parte estas questões de linguagem e de estruturação paralela da interrogação e rogação essencial do *encontro de si* ainda na luz do Outro por excelência, nesta aproximação do cristianismo de Paulo com a mística teresiana, não se deve, por fim, esquecer que é essa singular capacidade da biografia da Santa de Ávila a suscitar o espaço próprio do *desconhecido mas amável* do diálogo assim com Deus. E trata-se de uma abertura para além da índole *crística* num poder transmitir este *encontro* aos seus leitores, por via desse mesmo *topos* de narrativa mística.<sup>232</sup>

É reconhecido esse valor singular do *Libro de la Vida*, mais até do que o *Camino de Perfección* e da obra mais elaborada, as *Moradas del castillo interior*, etc., pelas várias e múltiplas “conversões” que tem produzido, seja de Mme. Guyon como exemplo do séc. XVII francês, seja já da filósofa Edith Stein, hoje também Santa carmelita, no séc. XX, para já não integrar aqui o eco desse “livro das Misericórdias” de Teresa (a Grande) na *Histoire d'une Âme* de Santa Teresinha ainda no final do séc. XIX.<sup>233</sup> E que dizer já no começo do séc. XXI, o testemunho apaixonado da leitura de Santa Teresa por Julia Kristeva, em *Thérèse mon amour?*<sup>234</sup>

Pois justamente deste último testemunho da leitura *heterónima* do Cristianismo, num *em Cristo* também de Paulo mas habitado pela *diferenciação* redescoberta dessa imensa fecundidade do *encontro com*

*est un autre*: da Lettre a P. Demyen, (de 15.05.1871), in: *Oeuvres complètes*, «Pliéade», Paris, Gallimard, 1972, p. 250; cf. Philippe LEJEUNE, *Je est un autre – L'autobiographie, de la littérature aux médias*, Paris, Seuil, 1980 e a reflexão de Paul RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, pp. 137 e segs.: «L'identité personnelle et l'identité narrative». Vide também *infra* n. 235.

<sup>232</sup> Ainda segundo a lição de Michel de CERTEAU, *La Fable mystique*, ed. cit., pp. 107 e segs. – «une topique» e pp. 158 e segs.: «Une pragmatique du langage»; ainda P. RICOEUR, *op. cit.*, pp. 279 e segs.: «Le soi et la sagesse pratique: La conviction»...

<sup>233</sup> Tal como o modelo das *Confessiones* de Agostinho, a *Vida de Teresa de Jesus constitui um paradigma* de realização que atrai pela *autenticidade* da sua narrativa, ao mesmo tempo, que pela arte de fazer imaginar um diálogo orante assim aberto ao infinito. Referíamos Mme. GUYON, que na sua *Vie écrite par elle-même*, 1<sup>re</sup> partie, x, 6, Paris, 1721, t. I, pp. 92 e segs., retoma (sem a mesma arte...) aquele exemplo catalisador (*vide* o caso de Edith STEIN: cf. A. NEYER, „Edith Stein und Teresa von Avila“, in: *Christliche Innerlichkeit*, 17 (1982), pp. 183-197) está documentado na sua biografia pensante, em 1921, como o momento culminante de uma *conversão* de leiga judia - após leitura de *Leben der Heiligen Theresia von Avila* - a católica e futura religiosa carmelita... (Cf. referências bibliográficas em nossos estudos: Carlos H. do C. SILVA, “Perfeição e modelo: - Santidade e tipologia espiritual a propósito de Edith Stein e Faustina Kowalska”, in: *Rev. de Espiritualidade*, X, nº 40, Outº./ Dez., (2002), pp. 272-306 e 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 deste texto); e Id., “Ciência da Cruz ou Experiência Mística? – A propósito de Edith Stein e Jean Baruzi sobre Juan de la Cruz”, in: *Didaskalia*, XXXVIII, 2 (2008), pp. 349-414.) St.ª Teresa do Menino Jesus retoma o mesmo *timbre* do *Libro de la Vida* da Santa Madre, onde – como dissemos (*supra* n. 92) – revê a sua «*História de uma Alma*» como narrativa também das *misericórdias do Senhor*... Cf. St.ª TERESA DO MENINO JESUS, *Ms A 2º* (Sainte THÉRÈSE DE L'ENFANT-JÉSUS ET DE LA SAINTE-FACE, *Manuscrits autobiographiques*, ed. crítica, in: *Oeuvres complètes*, «Nouvelle édition du Centenaire», Paris, Cerf/ Desclée, 1992, p. 35).

<sup>234</sup> Trata-se de uma vasta *narrativa* romanceada, todavia que ressalta um profundo encontro com St.ª Teresa por parte da (psico-)analista (Sylvia Leclercq) que em diferentes registos de *escrita* e de *vivência* transmite de modo notável e despreconceituadamente uma compreensão *de dentro* e inovadora do testemunho humano e místico de Teresa: JULIA KRISTEVA, *Thérèse mon amour; récit*, - *Sainte Thérèse d'Avila*, Paris, Fayard, 2008, 750pp.

o «meu» Amor, fica a preciosa restrição à linear e ortodoxa afirmação do «socratismo cristão» de Santa Teresa.

Sintetiza Julia Kristeva: “*Nem racionalista, nem céptico, nem isolado, nem sequer «balanceado», e, todavia, tanto utilizando o conhecimento, quanto o não-saber, o Eu [le Moi] de Teresa é conjuntamente co-nhecedor [co-naissant, “co-nascente”] no amor de Outro [l’Autre] e para o Outro; e não cessa de se escrever na espiral do apelo e da resposta entre eu e tu [je et toi], entre tu e eu [toi et moi]. Depois do dialógico Sócrates, antes do dubitante Montaigne e do pensante Descartes, esta mulher teve a ideia – bíblica, barroca, psicanalítica...? – de inventar um conhecimento de si que não se dá, senão se ela estiver intrinsecamente desdobrada: «tu em mim» [toi en moi] e «eu em ti» [moi en toi]. O seu «castelo» não é interior a não ser na condição de ser infiltrado pelo Outro exterior, irreduzível e, entretanto, incluindo corpo e alma – sensível e significável. Este co-nhecimento [co-naissance] não parece ser sequer uma «iluminação» de Rimbaud («Je est un autre»), mas antes uma intuição próxima do transfert freudiano: uma paixão clarificada da busca de si fundada na ligação a outrem [autrui], inevitavelmente padecente e definitivamente jubilatória.*”<sup>235</sup>

De facto, o que está em causa não é o «conhece-te a ti mesmo» na sabedoria socrática, nem sequer a dialéctica poética da heteronímia segundo Rimbaud ou Pessoa, mas a lição paulina d’Aquele Outrem que «me» sobressalta na *gênese com-junta*, na *comunhão* que se diz *em Cristo*. Por isso entre *eu* e *mim*, ou *mim* e *mim mesmo*, dá-se lugar àquela *transferência amorosa* sofredora e jubilosa que se revela como *eu em Ti*, ou *tu em Mim*, sendo sempre este *em* o radical paulino da inteira confiança cristã, por conseguinte o *em Cristo*.<sup>236</sup>

<sup>235</sup> Vide *Ibid.*, p. 36. Valerá a pena citar ainda um extracto prévio ao texto citado: “*Ce thérésien «Connais-toi en Moi» [vide o texto do Vejamen, infra ns. 247 e segs.] n’a rien à voir; en effet, avec le socratique «Connais-toi toi-même», à lire comme un «Sois sage !» gravé sur le fronton de Delphes tel un salut du dieu Apollon à ses adorateurs, et que le philosophe commente dans le Phèdre et le Critias. Il ne se confond pas non plus avec le «Que sais-je ?» de Montaigne, le contemporain de Thérèse : car, sans abandonner la foi chrétienne pourtant suspectée d’enfermer la puissance divine dans des lois qui régissent notre expression», le Bordelais préférerait réhabiliter les philosophes pyrrhoniens, remplaçant les propositions affirmatives par le doute, et affectionnait le symbole d’une bsalance pour figurer ce Moi doutant, aux antipodes des transports thérésiens. Enfin, constituée dans le dialogue et tributaire du transfert à l’Autre, la formule de Thérèse est donc aussi étrangère au cartésien «Je pense, donc je suis» du Discours de la méthode, fondé sur la certitude solipsiste. Ni rationaliste, ni sceptique, ni isolé, ni même «balancé», et cependant usant aussi bien la connaissance que du non-savoir, le Moi de Thérèse est d’emblée co-naissant dans l’amour de l’Autre et pour l’Autre. (...)» Vide o resto deste passo traduzido em corpo de texto acima.*

<sup>236</sup> Cf. en *Khristó*, como típica fórmula paulina: C. SPICQ, *Dieu et l’homme selon le Nouveau Testament*, ed. cit., pp. 96 e segs. e pp. 190 e segs. Trata-se da fundamental *mediação* própria n’Ele... Vide também nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “O virtual literário como poética da realidade – Meditação a partir da lição do  *fingimento* pessoano”, (Confer. no Ciclo de Confers. «Olhares Luso-Brasileiros sobre Literatura», Centro de Literat. e Cultura Portuguesa e Brasileira, U.C.P. (18.05.2000)), in: José M. Silva ROSA, (org.), *Olhares Luso-Brasileiros sobre Literatura*, (Ciclo de Conferências), Lisboa, C.L.C.P.B/ Univ. Católica Ed., 2002, pp. 111-133.

Esta perspectiva também “psicanalítica” levaria a corrigir a nossa interpretação da *diferenciação amorosa* como irradiação de *alteridades* ou “personalidades múltiplas” numa fecundidade inumerável e incomparável do *dom* de Deus assim disseminado a partir do Cristo em que vivo – “já não eu...” – na bênção universal. Pois, o circuito do amor em Teresa implicaria tão só o *desdobramento* de si no “tu em mim” ou “mim em ti”, sem sequer a dupla posição *ao mesmo tempo*, ou seja, num âmbito ainda da pulsação interna do “eu” que equivale ao horizonte ‘solipsista’ *sui generis* da alma que havia como lema o *sólo Deus basta*.<sup>237</sup>

Claro que a saída deste círculo de fé perde o sentido ao exigir um toque de *alteridade* que “prove” essa mesma fé, já que segundo a lição do Evangelho não é preciso ver, desta outra maneira, para crer: “*Abençoados os que creêm sem terem visto*.” (Jo 20, 29).<sup>238</sup> No entanto, o próprio S. Paulo, Apóstolo tão fervoroso da suficiência da *Fé* como o essencial da salvação, baseia a sua autoridade na *revelação* que Cristo lhe faz, em *visão* iluminativa, em experiência extática, embora melhor situada segundo a tipologia profética e judaica como uma *Voz* que lhe fala e o interpela. Todavia, mesmo que suprimido o primado da *estesia teofânica*, da visão de Jesus Cristo como Homem-Deus, ainda esta outra *sensibilidade* corpórea da *Voz* não se reduz à pura comunicação dita *intelectiva* do espiritual.<sup>239</sup>

<sup>237</sup> Esse o célebre *lema* teresiano (provavelmente não da sua autoria) que tipifica a atitude da Santa. **Solidão em ou com Deus** e não ‘isolamento’, separação... sequer *unidade* dissolvente... a contrastar, pois, com o tipo da *hénosis* de Plotino. Cf. o testemunho, segundo hermenêutica de G. W. LEIBNIZ, *Discours de métaphysique*, XXXII : “une personne dont l’esprit fut relevé et dont la sainteté est fort révéree [sainte Thérèse] avait coutume de dire que l’âme doit souvent penser comme s’il n’y avait que Dieu et elle au monde.” (in : C. J. Gerhardt ed., *Die Philosophischen Schriften von G. W. L.*, (Berlin, 1880), reed. Hildesheim, G. Olms V., 1965, t. IV, p. 458) e vide também Id., *Système nouveau de la nature et de la communication des substances...* : “...comme s’il n’existait rien que Dieu et elle [l’âme] (pour me servir de la manière de parler d’une certaine personne d’une grande élévation d’esprit, dont la sainteté est célébrée), il y aura un parfait accord entre toutes ces substances (...).” (in : *Ibid.*, p. 484).

<sup>238</sup> Cf. Jo 20, 29: ‘...makárioi hoi mè idóntes kai pisteúsantes.’ **A circularidade da fé** não deixa de existir na medida em que só podem testemunhar Cristo os que forem inspirados pelo Espírito e só são assim ensinados pelo Espírito aqueles a quem o Filho o der, (sendo ainda certo de que ninguém vai ao Pai, senão pelo Filho, mas só O reconhecem aqueles a quem a Bondade da graça divina predestinar)... **A alteridade** será sempre o *Outro do Outro*... Sobre esta “dialética” interior da *fé* cf. nossa reflexão: Carlos H. do C. SILVA, “Libertação da Palavra – Do *incrível* e do *incomunicável*”, in: José M. Silva ROSA e J. Paulo SERRA, (orgs.), *Da fé na Comunicação à comunicação da Fé*, Covilhã, Univ. da Beira Interior, 2005, pp. 145-262.

<sup>239</sup> A experiência paulina é considerada **indizível** e, em última análise, *secreta*, de acordo com o sentido mesmo de *mysterion*: “...foi arrebatado até ao paraíso, e ouviu palavras inefáveis, que não é permitido a um homem repetir.” (2Cor 12, 4) Todavia, contra este segredo do Apóstolo que, apesar de tudo deixa perceber uma *visão* de Cristo Ressuscitado e sobretudo de uma tal *audição* interior das palavras divinas (cf. também 1Cor 9, 1: “...Não vi eu a Jesus Cristo, Nosso Senhor?...”, Act 9, 3 e segs.), os “apócrifos” paulinos ousam desvendar tal *gnose mística*. Cf., por exemplo, o *Apocalipse de Paulo* – muito conhecido nos primeiros séculos da Igreja –, em que a narrativa da **descrição dos Céus** segue o padrão *apocalíptico* e da *visão* escatológica da sorte dos eleitos e dos lugares da eterna condenação, apenas um dia atenuada pelo *refrigerium* dos méritos de Cristo (cf. *Ibid.*, 44d). O *Anjo instrutor*, a *visão* sucessiva dessas **paragens escatológicas**, etc. repetem o modelo (ainda presente na *Divina Comédia* de Dante) que, desde os relatos da Antiguidade sobre a *visão* do Além (o Hades, o Paraíso, os Céus...), caracterizam a *expectativa ansiosa* pela *parousia* final. *Ver* ed. François BOVON e Pierre GEOLTRAIN, *Écrits apocryphes chrétiens*, t. I, Paris, Gallimard, 1997, pp. 789-826 ; cf. C. G. ZALESKI, *Otherworld Journeys: account of Near-Death Experience in*

Sabendo-se como S. Paulo está consciente dos carismas do Espírito Santo e dos ‘*gemidos inenarráveis* d’Ele no mais íntimo’, não se confunde nestas outras *línguas* do Espírito, o que é esse encontro – assim inspiradamente orientado – *em Cristo*, como o cerne essencial que funda a Fé, essa *inteligência sobrenatural*, esse entendimento transfigurado, numa tal experiência. Claro que *não* uma experiência *apenas sensível*, nem uma ordem empírica que padece já de um olhar naturalmente subjectivo e limitado, antes a experiência como *envolvência* e contacto absolvente de si em Deus – isto é, como a vivência da *unio mystica*.<sup>240</sup>

É uma relação semelhante àquela que se verifica em Santa Teresa, pois a sua Fé e inteligência espiritual exigem o critério dito da *mística experimental*, o que até se manifesta na intersubjectividade com os directores de consciência e os confessores, quando ela requer que eles sejam letrados mas com experiência, homens capazes de compreenderem aquela vivência *sensitiva* ou directamente experienciável de uma religião de Encarnação.<sup>241</sup> Mas nela, apesar dos antecedentes judaicos que a levariam a “não fazer imagens”, é justamente também pela *representação* da presença humana de Cristo, na Santa Humanidade que, de forma não só visionária, mas *vidente e realista*, se garante contra uma *fé sem figura* e contra a interpretação dos teólogos e espirituais que preferiam uma contemplação sem tal *imago*, que se firma – dir-se-ia – a fenomenologia que traduz o encontro *em Cristo*.<sup>242</sup>

*Medieval and Modern Times*, N.Y./ London, 1987; C. KAPPLER *et alii*, *Apocalypses et voyages dans l’au-delà*, Paris, Cerf, 1987, sobretudo pp. 237 e segs.: Claude KEPPLER, «L’Apocalypse latine de Paul». O tema (apócrifo) da *descida* de Paulo aos *infernos* corresponde ainda a um paralelo tipológico com a missão de Cristo na economia da Sua Redenção.

<sup>240</sup> É o sentido *integrador* de tal *experiência mística*, envolvendo as diversas faculdades, as potências também sensitivas, como as de tal *intelligentia fidei*, que se prescrua na *etiologia carismática* de tal inspiração. Cf. *Rom* 8, 26: ‘...*allá auto tò pnetíma hyperentynkhánei stenagmoís alalétois.*’ [“mas é o próprio Espírito que interpela com gemidos inefáveis”] Porém, como é sabido, até em contraponto a certos exageros (por exemplo da comunidade de Corinto) na demanda de práticas carismáticas, como o *dom das línguas*, etc., S. Paulo privilegia o essencial desse *dinamismo integrador* do Espírito, nomeadamente na *profecia*. Cf. *1Cor* 14, 1 e segs.

<sup>241</sup> Cf. *V* 10, 9: “*Por claro que yo quiera devir estas cosas de oración, sera bien oscuro para quien no tuviere espiriencia.*”; 26, 3: “...*y aquí no puede haver daño, sino muchos provechos, como muchas veces me ha dicho el Señor: que no deje de comunicar toda mi alma y las mercedes que el Señor me hace con el confessor, y que sea letrado, y que le obedezca. (...)*”... (in: ed. cit., pp. 69,141...). Não se deve confundir este *realismo* de St.<sup>a</sup> Teresa com um mero “humanismo” ao modo do Cardeal Cisneros, ou na acepção do *erasmismo* peninsular. Também não é paralelo a Montaigne (cf. *supra* n. 235), etc., aliás numa constatação em que se poderia subscrever as teses de Henri GOUHIER, *L’anti-humanisme au XVII<sup>e</sup>*, (1987), Paris, Vrin, 2005 - a propósito da espiritualidade francesa, ou seja, de um *anti-humanismo* – que, aplicado ao caso de St.<sup>a</sup> Teresa, seria mesmo de um “transcendentalismo” místico *experimental*. Cf. Leszec KOLAKOWSKI, *Chrétien sans Église*, ed. cit., pp. 362 e segs.: «La tradition espagnole».

<sup>242</sup> Cf. *supra* n. 236. Recorde-se o mandamento bíblico: “*Não farás para ti imagens esculpidas, nem qualquer imagem... [nenhum idolo...]*” (*Ex* 20, 4 e *Dt* 5, 8). S. Paulo não é contemporâneo de um ‘Cristianismo’ de *imagens* (cf. na modernidade: Jeam-Michel LENIAUD, *La révolution des signes – L’art à l’église (1830-1930)*, Paris, Cerf, 2007...), ou sequer que figure *simbolicamente* o mistério, como acontecia no regime da metáfora e do algorismo dos Padres: cf. Jean PÉPIN, *Mythe et allégorie, Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris, Aubier-Montaigne, 1958, pp. 308 e segs. Porém, a *imago* ganha a *humanidade*, a Encarnação por Excelência... Cf. Stanislas BRETON, *Saint Paul*, ed. cit., pp. 74 e segs.:

Há, pois, uma dimensão gnósica num viver segundo a fé, cuja inteligência se aprofunda nesse reflexo vivido e numa antecedência experiencial da presença da visão, do toque, das palavras sonoras (discernidas) de Cristo nessa Santa Humanidade que catapulta ainda para a metamorfose de ‘já um Ele em mim’. Porém, a referência à experiência assim revelacional tem em S. Paulo um carácter, de certo modo ‘único’ ou paradigmático, já que momento tão excepcional, de *ascensão ao terceiro Céu*, não se visa tanto como repetível, outrossim nas consequências para o reforço de uma inteira catequese da fé, como tal *emunah* hebraica, isto é, profunda adesão, “certeza” assim testemunhada.<sup>243</sup>

Isto mesmo salienta Santa Teresa a propósito de São Paulo: “*Isto me disse outro dia o Senhor: «Pensas, filha, que o merecer está no gozar? Não está senão em trabalhar, em padecer e em amar. Não terás ouvido que S. Paulo estivesse gozando os gozos celestiais mais duma vez, e muitas em que padeceu. (...)»*” Por conseguinte, que é mais, afinal, na *experiência dolorosa* que frequentemente põe à prova essa adesão de fé, que se encontra a sua fecundidade, que não no gozo místico do momento de contemplação celeste.<sup>244</sup>



Visão de St.<sup>a</sup> Teresa, pintura de Alonso Cano

«Image du Dieu invisible», salientando o sentido do *eikon- imago...*; e já antecedentes no *Lógos* em FÍLON, o ALEXANDRINO, *apud* David T. RUNIA, *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*, Leiden, E.J.Brill, 1986, pp. 177 e segs.: «The Body of the Cosmos»... Cf. ainda John M. G. BARCLAY, “By the Grace of God I am what I am’: Grace and Agency in Philo and Paul”, in: J. M. G. BARCLAY e Simon J. GATHERCOLE, (eds.), *Divine and Human Agency in Paul and His cultural Environment*, ed. cit., pp. 140-157.

<sup>243</sup> O critério essencial da *experiência* complementa, no caso de S. Paulo, a *vivência profética* e o carácter *expectante* do tempo de *parousía*... Cf. Jean MOUROUX, *L’expérience chrétienne – Introduction à une théologie*, Paris, Aubier, 1952, pp. 128 e segs.: «L’expérience de l’Esprit chez saint Paul», sobretudo pp. 143 e segs., «l’expérience personnelle» de S. Paulo. Sobre este sentido *experiential* cf. também Pierre MIQUEL, *L’expérience de Dieu*, Paris, Beauchesne, 1977, pp. 20 e segs.

<sup>244</sup> Cf. *Rel 30ª* (ou 36ª, de data incerta): “*Esto me dijo el Señor otro día: «¿Piensas, hija, que está el merecer en gozar? No está sino en obrar y en padecer y en amar. No havrás oído que san Pablo estuviese gozando de los gozos celestiales más de una vez, y muchas que padeció (...)»*” (in: ed. cit., p. 606; trad. port. acima in: ed. cit., p. 950) Porém, uma coisa é o *sofrimento* assim voluntariamente assumido, até como razão de esforço, outra coisa a romantização malsã de algum *masoquismo pietista* que erija a dor como ‘finalidade’ de um sentimentalismo cristão... Cf. nossa reflexão: Carlos H. do C. SILVA, “Mística da Cruz – Transfiguração do sofrimento”, in: *Didaskalia*, XXXIV, (2004), pp. 57-88.



## Conclusão: a lição do *Vejamen*: “busca-te em Mim”

“A religião é uma Relação, é a relação dum eu limitado com o Infinito que o sustenta, é essencialmente a atitude desse eu, que, vendo-se em angústia, insuficiência e possível abandono, se abre em humildade ao Invisível que o socorre. Esse Invisível é um estranho hóspede, que bateu para que se abrisse e foi, de pronto, reconhecido por nós como o único e autêntico dono da casa. É o hóspede que alimenta o hospedeiro (...).”

(Leonardo COIMBRA, *S. Paulo de Teixeira de Pascoaes*, in: «Obras», ed. Sant’Anna Dionísio, Porto, Lello & Irmão, 1983, vol. II, p. 967)

Ora, se esta será também, a seu modo, a experiência de Santa Teresa, posto que bastante favorecida com muitas visões e “presenças” de Cristo, bem assim de estados de intensíssimo gozo espiritual – a fazerem parecer que os liames da vida cedam à morte –, morte de tão demasiado Amor..., por outro lado, há nela aquela *palavra* do Senhor, como se nos indicativos da clariaudiência de Paulo.<sup>245</sup>

Fazendo referência a uma palavra ouvida em oração por Santa Teresa e que deu azo ao aparecimento tanto do célebre *Vejamen*, como ao poema que lhe “responde”, pode concluir-se este paralelo entre a Santa e a inspiração paulina, sublinhando o carácter *dialogico* e até intersubjectivo da sua experiência mística.<sup>246</sup>

Trata-se da palavra: “*busca-te em Mim*”, escutada em oração no Natal de 1576 pela Santa e que havia sido colocada à interpretação dos melhores amigos: Francisco de Salcedo, Julián de Avila, D. Lorenzo de Cepeda e S. Juan de la Cruz, perante o bispo de Avila, D. Alvaro de Mendoza. Transmitidos esses pareceres à Santa, retida em Toledo, responde-lhes em Carta que fica conhecida como *Vejamen*, “vexame” ou “provação”, que também implica o tom de troça e de embaraço que é reflectido e explorado pela Santa neste texto.<sup>247</sup>

Nenhum dos “intérpretes” terá conseguido dar conta do cerne daquela locução interior e a sua compreensão vem, outrossim, dada por Santa Teresa no poema em que glosa esse «*busca-te em Mim*»:

<sup>245</sup> Essencialmente o *eco da Palavra*... o assentimento ao plano divino, como fica saliente da síntese de Lucinio RUANO DE LA IGLESIA, *El Amen de Dios*, ed. cit., pp. 51 e segs.: «Teología del Amén».

<sup>246</sup> Perspectiva esta, da *intersubjectividade*, que já foi saliente em vários estudos. Cf., entre outros: Mary FROHLICH, *The Intersubjectivity of the Mystic. A Study of Teresa of Avila’s Interior Castle*, Atlanta/ Georgia, Scholars Pr., 1993, pp. 265 *et passim*.

<sup>247</sup> Cf. *Vej* in: ed. cit., pp. 1431-1433. *Vide* história e contexto deste “exame” ou *Vejamen* em T. ALVAREZ, art. *sub nom.*, in: *DTA*, pp. 665-667.

“Alma, buscar-te-ás em Mim,  
E a Mim buscar-me-ás em ti.  
*De tal sorte pôde o amor;  
Alma, em Mim te retratar;  
Que nenhum sábio pintor;  
Soubesse com tal primor  
Tal imagem estampar. (...).”*

(P 4 «Búscate en Mí») <sup>248</sup>

Esta expressão indica, antes do mais, o meio especular do Amor, já frequentemente aludido pela mística medieval e também de tradição islâmica e sufi. Seja Eckhart, seja Ibn Arabi, a pergunta sobre a visão do Outro equivale à visão do Outro em si, ou de si no Outro... <sup>249</sup>

Tal como na arte pictórica, várias vezes lembrada, este reconhecimento próprio dá-se por esse *retrato* da alma no seu Amado, na ‘tela’ em que assim se vê, mesmo que para mais tarde se haver de ‘romper essa tela’, de se penetrar *já sem busca de si* no âmago da *unio*. <sup>250</sup>

<sup>248</sup> Cf. P 4: «*Búscate en Mí*» que, pela sua importância, transcrevemos de seguida na íntegra:

“Alma, buscarte has en Mí /  
Y a Mí buscarte has en ti.//

*De tal suerte pudo amor;  
Alma, en Mí te retratar;  
Que ningún sabio pintor  
Supiera con tal primor  
Tal imagen estampar.*

*Fuiste por amor criada  
Hermosa, bella, y ans  
En mis entrañas pintada,  
Si te pierdes, mi amada,  
Alma buscarte has en Mí.*

*Que Yo sé que te hallarás  
En mi pecho retratada  
Y tan al vivo sacada,  
Que si te ves te holgarás  
Viéndote tan bien pintada.*

*Y si acaso no supieres  
Dónde me hallarás a Mí,  
No andes de aquí para allí,  
Sino, si hallarme quisieres  
A Mí, buscarte has en ti.*

*Porque tú eres mi aposento,  
Eres mi casa y morada,  
Y así llamo en cualquier tiempo,  
Si hallo en tu pensamiento  
Estar la puerta cerrada.*

*Fuera de ti no hay buscarte,  
Porque para hallarme a Mí,  
Bastará sólo llamarme,  
Que a ti iré sin tardarme  
Y a Mí buscarte has en ti.”*

(in: ed. cit., p. 655). Cf. n. anterior.

<sup>249</sup> Vide Ibn ‘ARABÍ, *Turjuman al-Ashwaq*, trad. e ed. por SAMI-ALI, *Le chant de l’ardent désir*, Paris, Sindbad, 1989, p. 29: “*Quand se révèle mon Bien-Aimé, / Avec quel œil Le vois-tu ? / Avec Son œil, non le mien, / Car nul ne Le voit sauf Lui.* » Cf. Meister ECKHART, *Pred.* 12: «*Qui audit me*»: „*Das Auge, in dem ich Gott sehe, das ist dasselbe Auge, darin mich Gott sieht; mein Auge und Gottes Auge, das ist ein Auge und ein Sehen und ein Erkennen und ein Lieben.*“ Esta **perspectiva especular** de ver com o “olho de Deus” e de tal *unidade* de visão, também de conhecimento e amor, mantém-se por diferentes fórmulas na espiritualidade de Ruusbroeck, também de Angelus Silesius, etc. Não deixa de ser curioso, para a arqueologia deste paradigma «gnóstico», um texto do início do Cristianismo, conhecido por «Evangelho de Eva», referido por EPIFÂNIO, *Panarion*, xxvi, 2, 6 a 3, 1: “*Enquanto me mantinha numa montanha elevada, vi um homem de grande estatura e, depois, um outro de pequeno porte. Ouvi como se uma voz de trovão e aproximei-me para escutar. E disse-me: “Eu sou tu e tu és eu: onde tu estiveres, aí eu estou; e estou disseminado em todas as coisas; onde quiseres tu me reunirás e reunindo-me é a ti mesma que te reunirás.”* (trad. apud François BOVON e Pierre GEOLTRAIN, (eds.), *Écrits apocryphes chrétiens*, Paris, Gallimard, 1997, t. I, p. 482).

<sup>250</sup> St.<sup>a</sup> Teresa de Ávila raramente usa o **símbolo da “tela”**, porém emprega-o como tessitura global da alma mantida pela força da *vontade*, quando suspensas estejam todas as outras faculdades: “...*esta suspensión de todas las potencias es bien breve. (...) La voluntad es la que mantiene la tela (...).*” (*V* 18, 12; ed. cit., p. 102). É na linguagem poética de San JUAN DE LA CRUZ, *Llama de amor viva*, (B), c. 1, 28-36 (ed. cit., pp. 765 e segs.) que se desenvolve o sentido, já místico e tradicional, do «romper a tela», como tal *éxtase*: “*rompe la*

Verifica-se, entretanto, que a posição de Santa Teresa à luz deste indicativo interior exclui o pequeno círculo do estrito socratismo de um «conhece-te a ti mesmo», já que este outro ‘procurar-se (e não apenas conhecer-se ou reconhecer-se) em Deus’ constitui como que o círculo maior de uma *visão objectiva sobre si mesmo*. Será, como reconhece Julia Kristeva, um desdobramento amoroso, naquela relação entre a Alma e Deus, no equivalente a um “eu em Ti” e “Tu em mim” que, por outra parte, se lê na extremada dualidade do *Samkhya karika* de Kapila, numa absolvição final em paradoxo do mesmo *jogo, dança (lila)* de Amor:

«Um desinteressa-se como vidente (o ‘espírito’ ou *purusha* espectador, após a cena), a outra (*Prakrti*, qual ‘matéria’) *retira-se após ter sido vista* (por ele). *Apesar do seu contacto, não há motivo de criação.*»<sup>251</sup>

Em S. Paulo não há esta formulação em termos teatrais, rejeitando, por natureza, o estilo das Epístolas o carácter visionário de tal teatro, e, isto, apesar da declaração de que “*agora, vemos em enigma e como que por espelho, mais tarde, face a face*” (1Cor 13, 12)... Mas, em Santa Teresa, aquele seu *Vejamen* – verdadeira carta bem humorada – dá a ver ainda o que se escute, na evidência dessa Santa Humanidade em que me conheço, criticando ainda espiritualismos desencarnantes.<sup>252</sup>

Santa Teresa nesse texto não só critica Francisco de Salcedo por referir essa palavra ao estado de união em que, como ela faz reparo: “...já se sabe que na união não opera o entendimento...”, fazendo chiste de o denunciar à Inquisição por este ou outros erros...; mas alude à interpretação que ele dava referindo S. Paulo: “isto é um dito de S. Paulo e do Espírito Santo.”<sup>253</sup>

*tela deste dulce encontro*”, como os liames *temporais, naturais e sensitivos* da ligação da alma com o corpo. O contexto desta economia imagética é ainda referido a S. Paulo: “*Sabemos que, si esta nuestra casa terrestre se desata, tenemos habitación de Dios en los cielos.*” (2Cor 5, 1; cit. *Ibid.*, c. 1, 29).

<sup>251</sup> Cf. *Sâmkhya-kârikâ*, § 66: “*rangastha ity upeksaka eko drstâham ity uparamaty ekâ/ sati samyoge ‘pi tayoh prayojanam nâsti sargasya//.*” (ed. Anne-Marie ESNOL, «Les Strophes du Sâmkhya – avec le commentaire de Gaudapâda», Paris, Belles Lettres, 1964, p. 74). Comenta Gaudapâda que o puro Espírito se desinteressa e a *dança* da outra (*Prakrti*, “matéria”, ou melhor, *Pro-criação* primordial) retorna ao informe, cessa na sua manifestação... Esta *intuição oriental de tudo como um jogo*, afinal de “nada”, que também se atesta na sensibilidade ocidental do Barroco – de *Tudo e Nada* – representa bem o *gratuito* da mística e desse *ludus* divino. Vide n. 235 no trecho citado de Julia KRISTEVA, *Thérèse mon amour*, ed. cit., p. 36, e ainda pp. 129 e segs.: «L’imaginaire d’un sens introuvable lovê à un Dieu trouvable en moi» e *Ibid.*, tal *comprender par la fiction*, pp. 139 e segs.: «Je rêve, donc je suis.»...

<sup>252</sup> O estilo *epistolar* ou o ‘*colóquio íntimo*’ são **antagónicos do espectáculo** (ao modo do *teatron* grego: cf. Erich AUERBACH, *Mimesis, Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*, Bern, Francke V., 1946 e reed., pp. 25 e segs.) que dramatize teatralmente ainda que um cenário espiritual. Por isso a leitura cruzada de St.<sup>a</sup> Teresa e de Paulo advém *em enigma* por sua mesma natureza irredutível sequer ao plano da *teodramática* de H. Urs Von BALTHASAR, *Theodramatik*, I: »Prolegomena«, Einsiedeln, Johannes V., 1973, pp. 124 e segs.; vide também *Ibid.*, II *Die Personen des Spiels*. 2 »Die Personen in Christus«, Einsiedeln, Johannes V., 1978, pp. 260 e segs.

<sup>253</sup> Cf. *Vej* 3: “*Ya se sabe que en la unión no obra el entendimiento. Pues si no obra, ¿como ha de buscar? (...)* Y así digo, que no viene bien, porque no dice la letra que «oyamos», sino que «busquemos».”; e vide § 4: “*Y lo peor de todo es que, si no se desdice, havré de denunciar de él a la Inquisición, que está cerca.*”

Também ao P. Julián de Ávila critica, por confundir o plano natural do exercício das virtudes com o sobrenatural daquele apelo.<sup>254</sup> Mas é em relação a São João da Cruz que a crítica é, em síntese, mais reveladora do caminho *sensível e encarnacional* do clima místico de Santa Teresa por oposição aos “espirituais” que, como no caso, logo pretendem a *união perfeita*:

“*Deus me livre de gente tão espiritual que de tudo quer fazer contemplação perfeita, dê por onde der. Contudo, agradecemos-lhe ter-nos dado a entender tão bem o que não perguntamos.*” (Vej 7)<sup>255</sup>

Portanto: *realismo cristão* e ainda realismo, até nesta ironia bem-humorada da Santa que, se canta o Amor crístico de Paulo, extremado e *outrado até si mesma*, por outro lado, tem a consciência do parcelar ensinamento paulino quando diz respeito a preceitos concretos até misógenos relativos ao papel da mulher na vida.<sup>256</sup>

É sempre a sua experiência, a sua determinação e inteireza existencial, que, apesar da retórica feminina do seu tempo e que também ela se vê forçada a corroborar, a leva a divergir *inspiradamente* de S. Paulo.

Fundada numa locução do Senhor, como ela própria testemunha num passo das *Relações* em que se interroga: “...*pensando se teriam razão aquelas a quem parecia mal que eu saísse a fundar [conventos] (...) – Pois que S. Paulo fala do encerramento das mulheres – que mo tinham dito há pouco e ainda antes o tinha ouvido – seria essa a vontade de Deus. Disse-me [o Senhor]: «Diz-lhes que não se guiem só por uma passagem da Escritura; olhem outras e vejam se, porventura, Me poderão atar as mãos.»*”<sup>257</sup>

---

*Porque después de venir todo el papel diciendo: esto es dicho de san Pablo y del Espíritu Santo, dice que ha firmado necedades. Venga luego la enmienda; si no, verá lo que pasa.*” (em resposta ao Sr. Francisco de Salcedo); in: ed. cit., p. 1432. Repare-se no extraordinário **humor** da Santa quando assim brinca com a Inquisição, da qual haveria de pessoalmente sofrer tão grandes incómodos... Cf. Enrique LLAMAS MARTINEZ, OCD, *Santa Teresa de Jesus*, Madrid, Consejo Sup. de Investigaciones Científicas/ Inst. «Francisco Suarez», 1972, sobretudo pp. 123 e segs.

<sup>254</sup> Cf. *Vej 5*: “*Porque aquí no le piden que diga de la luz increada nio criada cómo se junta, sino que busquemos en Dios. (...) Creo yo que no bastan aquí virtudes ni apuración: porque es cosa sobrenatural y dada de Dios a quien quiere. Mas yo le perdono sus yerros, porque no fue tan largo como mi padre fray Juan de la Cruz.*” (ed. cit., p. 1432).

<sup>255</sup> Cf. *Vej 6-7*: “*Harto buena doctrina dice en su respuesta para quien quisiere hacer los ejercicios que hacen en la Compañía de Jesús; mas no para nuestro propósito. (...) También trata mucho de hacerse una mesma cosa com Dios en unión; y cuando esto viene a ser y Dios hace esta merced al alma, no dirá que le busquen, pues ya le ha hallado.*” E é ainda com particular humor que conclui esta nota sobre João da Cruz: “*Dios me libre de gente tan espiritual que todo lo quieren hacer contemplación perfecta, dé do diere. Con todo los agradecemos el havernos tan bien dado a entender lo que no preguntamos.*” (in: *Obras completas*, ed. cit., pp. 1432-1433).

<sup>256</sup> Sobre o **feminino** na leitura teresiana, cf. Alison WEBER, *Teresa of Avila and the Rhetoric of Femininity*, ed. cit., pp. 104 *et passim*; e vide nossa reflexão: Carlos H. do C. SILVA, “*Erotismo literário e sexo místico em St<sup>a</sup> Teresa de Ávila*”, *Comun. ao Colóquio «A Filosofia e o Feminino»*, Centro de Filosofia da Univ. de Lisboa, Fac. de Letras, (27.11.1998) (inédito). Cf. também Mercedes ALLENDESALAZAR, *Thérèse d'Avila, l'image au féminin*, pp. 211 e segs.; e vide *supra* n. 14...

<sup>257</sup> Cf. *Rel 19* (antes 16): “...*que les parecia mal que yo saliese a fundar y que estaria yo mejor empleándome siempre en oración, entendi: (...) Pareciame a mi que, pues san Pablo dice del encerramiento de las mujeres... Antes*

S. Paulo dissera, de facto, “*calem-se as mulheres nas assembleias, pois não lhes é permitido falar; mostrem-se submissas, como diz a própria Lei*” (1Cor 14, 34) e na *Epístola a Tito*, repete-se a propósito da pedagogia feminina: “...*para serem prudentes e honestas, cuidadosas da casa, bondosas e submissas a seus maridos, para que a palavra de Deus não seja desacreditada.*” (Tit 2, 5).<sup>258</sup>

Definitivamente se pode confirmar a divergência entre esta ainda *teologia judaica* e professada no masculino e a *experiência mística* na radicalidade indómita do da vivência de Cristo no feminino. E o que pareceria aqui um pormenor, como ‘o nariz de Cleópatra’, porventura funciona como o diferencial de uma atitude, uma escrita, uma forma de pensar, sobretudo um testemunho por inteiro do *incomparável* de aqueles que em Cristo podem manifestar a riqueza justamente da *comunhão na diferença*.<sup>259</sup>

Pode concluir-se com aquela aparente constatação banal da vida agora tocada por esta atenção discernida, relembrando o *poema* de Santa Teresa, que declara exactamente esta estranheza entre *eu e mim-mesmo* antes como uma *outra Vida em mim...*<sup>260</sup>:

---

*lo había oído que ésta sería la voluntad de Dios – díjome [el Señor]: «Diles que no sigan por sola una parte de la Escritura, que miren otras, y que si podrán por ventura atarme las manos.»*” (ou «Cuentas de conciencia», in: *Obras completas*, ed. cit., p. 601) Notável esta *inspiração sobre a Escritura* e bem corajosa esta admonição em relação ao que era, na época, um autoritarismo misógeno e um espírito de suspeição em particular em relação a mulheres carismáticas ou espirituais... *Vide* ainda Max Huot de LONGCHAMP, “Les mystiques catholiques et la Bible”, in : Guy BEDOUELLE e Bernard ROUSSEL, (dirs.), *Le temps des Réformes et la Bible*, Paris, Beauchesne, 1989, sobretudo pp. 601 e segs. : «Bible et pédagogie conventuelle féminine».

<sup>258</sup> Cf. 1Cor 14, 34: ‘*hai gynaikes en tais ekklesiiais sigátosan: ou gár epitrepetai autais laleîn, allà hypotas-sésthosan, kathôs kai ho nómos légei.*’; e, já num testemunho pseudo-paulino da carta pastoral de Tit 2, 5: ‘...*sôphronas hagnâs oikourgous agathâs, hytassoménas tois idíois andrásin, hina mê ho lógos toû theou blasphemétai.*’ Sobre esta atitude para com o **feminino** em S. Paulo, cf., entre outros, J. FOSTER, “St. Paul and Women”, in: *Études Théol. et Relig.* 62 (1950-51), pp. 376-378; Xavier LÉON-DUFOUR, art. «Femme», in: *Vocab. de théologie biblique*, Paris, 1962, cols. 335-359; e *vide* Odon VALLET, *Déeses ou servantes de Dieu ? Femmes et religions*, Paris, Gallimard, 1994, pp. 64 e segs.

<sup>259</sup> Cf. Michel de CERTEAU, *L'Étranger ou l'union dans la différence*, ed. cit., pp. 91 e segs. ; *vide* Id., «Histoire et Mystique», in : Id., *Le lieu de l'autre – Histoire religieuse et mystique*, Paris, Gallimard/ Seuil, 2005, pp. 53 e segs. : «La question de l'autre». Outras referências em nosso estudo : Carlos H. do C. SILVA, “Le pathologique dans la tradition mystique”, Comum. a *Jornadas de Estudo : «Michel de Certeau e a Antropologia da Modernidade»*, org. “Centro de Est. de História Religiosa” da U.C.P.-Lisboa e Institut Franco-Portugais, em «Seminário: Mística, Espiritualidade e Saúde Mental”, no Institut Franco-Portugais, 11 de set. 2009 (a publicar). Desenvolvemos também *meditação* sobre a **comunhão** em: Carlos H. do C. SILVA, “Chamamento cristão à *comunhão* – Da *comunicação* pessoal à *participação* espiritual”, (Texto da acção de *formação meditativa e espiritual* no Instituto das Cooperadoras da Família, em Fátima, em 7-8 de Fevereiro de 2009) in: *Itinerarium* (a publicar).

<sup>260</sup> Transcrevemos aqui o mote e a primeira estrofe deste célebre poema: “*Muero porque no muero*”:

Vivi sin vivir en mí  
y tan alta vida espero  
Que muero porque no muero.

*Vivo ya fuera de mí  
Después que muero de amor,  
Porque vivo en el Señor  
Que me quiso para Sí.*

“Vivo sem viver em mim,  
E tão alta vida espero,  
Que morro porque não morro.

*Vivo já fora de mim,  
Desde que morro d'Amor  
Porque vivo no Senhor  
Que me escolheu para Si;  
Quando o coração Lhe dei  
Com terno amor gravei:  
Que morro porque não morro.*

(...)” (P 1: «Vivo sem viver em mim»)

Eis o seu eco, apesar de tudo, profundamente paulino<sup>261</sup>...

*Cuando el corazón le di  
Puso en él este letrero:*

Que muero porque no muero. (...)”

- em «Poesías (líricas)», 2, in: *Obras*, ed. cit., p. 654; a tradução portuguesa no corpo do texto é das Irmãs Carmelitas do Porto: *Santa TERESA DE JESUS, Obras Completas*, Porto, ed. Carmelo, 1971, pp. 1385... e reed. in: Vasco Dias RIBEIRO, O.C.D., (trad.), *Santa TERESA DE JESUS, Obras Completas*, Paço de Arcos, Ed. Carmelo, s.d. [2000], p. 1083. O fundo paulino da *patri* não anula o **pretexto profano** desta trova, segundo investigou DAMASO ALONSO, “El misterio técnico de la poesía de san Juan de la Cruz”, in: Id., *Poesía Española – Ensayo de Métodos y Límites Estilísticos...*, (1950), Madrid, Ed. Gredos, 1981<sup>3</sup>, pp. 235 e segs.: «Tradición cortesana del siglo XV, glosada a lo divino por Santa Teresa y San Juan».

<sup>261</sup> Como aliás noutro dos seus poemas: “*Vuestra soy [para Vos nací]*”, em «Poesías (líricas)», 5, in: *Obras*, ed. cit., pp. 655-656, que ecoa a palavra de S. Paulo a caminho de Damasco... *Act 22, 10*: ‘*ti poiéso, kýrie?*’ [“que hei-de fazer, Senhor?”]; também 9, 5... Sempre o tema da **pertença**, que não estará longe de inspirar o vocabulário da *servitude* e até da *esclavage* como votos da herança teresiana no Carmelo francês, sob influência beruliana, sobretudo de Charles de Condren e de Jean-Jacques Olier... *Vide* Henri BREMOND, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours*, (Paris, Bloud & Gay, 1916-33), reed. Grenoble, Jérôme Millon, 2006, vol. I, t. III : «L'invasion mystique», pp. 1138 e segs.: «L'anéantissement du moi par adhérence à l'anéantissement du Christ»; e pp. 1202 e segs.: «L'excellence de M. Olier»...; cf. ainda Raymond DEVILLE, *L'École française de spiritualité*, Paris, Desclée de Brouwer, 2008, pp. 67 e segs.





RE

# Revista de Espiritualidade

Ano XVIII – Nº 71 – Julho / Setembro 2010

PORTUGAL, Alpoim Alves

*«Até à identificação com Cristo»:  
- em São Paulo e Teresa de Jesus -*

SILVA, Carlos Henrique do Carmo

*Paradoxo do «Eu» segundo S. Paulo  
e socratismo cristão de St<sup>a</sup> Teresa de Jesus  
- Do apostolado «cristomórfico»  
ao diálogo com o Amor divino*

