

Teologia da Perfeição Cristã

Antonio Royo Marin

L

Quarta Parte

A vida de oração

1. Introdução

Abordaremos um dos aspectos mais importantes da vida espiritual. Seu estudo minucioso exigiria uma obra inteira, de volume superior a todo o conjunto desta. Forçosamente teremos que limitarmo-nos a pontos fundamentais, remetendo o leitor à nota bibliográfica adjunta, que se refere a obras muito conhecidas e de fácil aquisição.

Dada a amplitude da matéria, dividiremos nosso estudo em três seções:

- A. Da oração em geral.
- B. A oração litúrgica e a privada.
- C. Os graus de oração.

2. Natureza da Oração

A palavra oração pode empregar-se em muitos sentidos diversos. Seu significado varia totalmente segundo seja tomada em sua acepção gramatical, lógica, retórica, jurídica ou teológica. Mesmo em sua acepção teológica, única que aqui nos interessa, foi definida de diversos modos, embora todos venham a coincidir no fundo. Eis aqui algumas dessas definições:

- a. São Gregório Nisseno: "A oração é uma conversa ou colóquio com Deus".
- b. São João Crisóstomo: "A oração é falar com Deus".
- c. Santo Agostinho: "A oração é a conversão da mente até Deus com afeto piedoso e humilde".

- d. São João Damasceno: "A oração é a elevação da mente até Deus". Ou também: "A petição a Deus de coisas convenientes".
- e. São Boaventura: "Oração é o piedoso afeto da mente dirigido a Deus".
- f. Santa Teresa: "É tratar de amizade, estando muitas vezes tratando a sós com quem sabemos que nos ama".

Como se vê, todas estas fórmulas, e outras muitíssimas que poderiam ser citadas, coincidem no fundamental. Santo Tomás recolheu as duas definições de São João Damasceno, e com elas pode-se propor uma fórmula excelente que recolhe os dois principais aspectos da oração. É colocada assim: **A oração é a elevação da mente a Deus para louvá-Lo e pedir-lhe coisas convenientes para a eterna salvação.**

"É A ELEVAÇÃO DA MENTE A DEUS...": A oração em si é ato da razão prática (Ila Ilae, 83,1), não da vontade, como creram alguns escotistas. Toda oração supõe uma elevação da mente até Deus; quem não percebe que ora, por estar completamente distraído, na realidade não faz oração.

E dizemos "a Deus", porque a oração, como ato de religião que é (83,3), se dirige propriamente a Deus, já que somente dEle podemos receber a graça e a glória, às quais devem se ordenar todas as nossas orações (83,4); porém, não há inconveniência em fazer intervir os anjos, santos e justos da terra para que com seus méritos e intercessão sejam mais eficazes nossas orações (ibid.). Voltaremos mais adiante sobre isto.

"PARA LOUVAR-LHE": é uma das finalidades mais nobres e próprias da oração. Seria um erro pensar que serve somente como puro meio de pedir as coisas a Deus. A adoração, o louvor, a reparação dos pecados e a ação de graças por todos os benefícios recebidos cabem admiravelmente na oração (83,17).

"E PEDIR-LHE": É a nota mais típica da oração estritamente dita. O próprio do que ora é pedir. Sente-se débil e indigente, e por isso recorre a Deus, para que se apiede dele.

Segundo isto, a oração, do ponto de vista teológico, pode entender-se de três maneiras:

- a. Em sentido muito amplo, é qualquer movimento ou elevação da alma a Deus por meio de qualquer virtude infusa (por exemplo, um ato de amor a Deus);
- b. Em sentido mais próprio, é o movimento ou elevação da alma a Deus produzido pela virtude da religião com o fim de louvá-Lo ou render-lhe culto.

Neste sentido São João Damasceno a define como "elevação da mente a Deus";

- c. Em sentido estrito e propriíssimo, é esta mesma elevação da mente a Deus produzida pela virtude da religião, mas com finalidade precatória. É a oração de súplica ou petição.

"COISAS CONVENIENTES À SALVAÇÃO ETERNA": Não se nos proíbe pedir coisas temporais (83,6); porém não principalmente, nem colocando nelas o fim único da oração, senão unicamente como instrumento para melhor servir a Deus e tender à nossa felicidade eterna. Em si, as petições próprias da oração são as que se referem à vida sobrenatural, que são as únicas que terão uma repercussão eterna. O temporal vale pouco; passa rápido e fugaz como um relâmpago. Pode-se pedir unicamente como acréscimo e com completa subordinação aos interesses da glória de Deus e da salvação das almas.

3. Conveniência da oração

A conveniência da oração foi negada por muitos hereges. Eis aqui os principais erros:

- a. Os deístas, epicúreos e alguns peripatéticos. Negam a providência de Deus. Deus não cuida deste mundo. A oração é inútil.
- b. Todos os que negam a liberdade: fatalistas, deterministas, estóicos, valdenses, luteranos, calvinistas, jansenistas, etc. No mundo, dizem, ocorre o que tem necessariamente que ocorrer. Tudo "está escrito", como dizem os árabes. É inútil pedir que as coisas ocorram de outra maneira.
- c. Egípcios, magos, etc, vão pelo extremo contrário: Deus é mutável. Pode-se fazer com que Deus mude pela arte do encantamento e da magia.

A verdadeira solução é a que dá Santo Tomas (83,2). Começa citando, no argumento em contrário, a autoridade divina de Nosso Senhor Jesus Cristo, que nos diz no Evangelho: "é preciso orar em todo tempo e não desfalecer" (Lc 18,1). E no corpo do artigo diz que à divina Providência corresponde determinar que efeitos serão produzidos no mundo, por quais causas segundas e com que ordem. Ora, entre as causas segundas figuram principalmente os atos humanos, e a oração é um dos mais importantes. Logo, é

convenientíssimo orar, não para mudar a providência de Deus (contrariamente ao que dizem egípcios, magos, etc), que é absolutamente imutável, mas para obter dela o que desde toda eternidade foi determinado conceder à oração.

Isto é, que a oração não é causa, no sentido em que mova ou determine em tal ou qual sentido a vontade de Deus, pois nada extrínseco pode determiná-Lo. Mas é causa por parte das coisas, no sentido em que Deus dispôs que tais coisas estejam vinculadas a tais outras e que umas se façam se outras se produzirem. É um querer de Deus que condiciona, como se tivesse dito desde toda a eternidade: "Concederei tal graça se me for pedida, caso contrário não". Por conseguinte, não mudamos com a oração a vontade de Deus, mas nos limitamos a entrar nós em seus planos eternos. Por isso, deve-se pedir sempre as coisas "se forem conformes a vontade de Deus" porque, em caso contrário, além de desagradá-Lo, nossa oração seria completamente inútil e estéril: não conseguiríamos absolutamente nada. Não se pode fazer mudar o pensamento de Deus porque, sendo infinitamente sábio, nunca se equivoca e, por isso, nunca se vê na conveniência ou necessidade de retificar.

De onde se vê o quanto se equivocam os que buscam conseguir de Deus alguma coisa, quase sempre de ordem temporal, a todo custo, ou seja, sem resignar-se a ela caso não seja conforme a vontade de Deus. Perdem miseravelmente o tempo e desagradam muito ao Senhor com sua obstinação e teimosia. O cristão pode pedir absolutamente os bens relativos à glória de Deus e a salvação da alma própria ou alheia, porque isso certamente coincide com a vontade de Deus e não há perigo de exceder-se (83,5); contudo, as demais coisas (entre as que figuram todas as coisas temporais: saúde, bem-estar, vida longa, etc.) devem ser pedidas sempre condicionalmente, ao menos com a condição implícita em nossa submissão habitual a Deus, a saber: se são conformes a vontade de Deus e convenientes para a salvação própria ou alheia (83,6). A melhor fórmula, como veremos mais adiante, é o Pai Nosso, no que se pede tudo quanto necessitamos, e tudo submetido ao cumprimento da vontade de Deus neste mundo e no outro.

Corolários

1. A oração não é, pois, uma simples condição, senão uma verdadeira causa segunda condicional. Não se pode colher sem haver semeado: a semeadura não é simples condição, senão causa segunda da colheita.
2. A oração é causa universal. Porque sua eficácia pode estender-se a todos os efeitos das causas segundas, naturais ou artificiais: chuvas, colheitas, curas, etc, e é mais eficaz que qualquer outra. Quando em um enfermo fracassou todo esforço humano, todavia resta o recurso à oração; e às vezes se produz o milagre. Outro tanto deve-se dizer com relação a todas as demais coisas.
3. A oração é própria unicamente dos seres racionais (anjos e homens). Não das pessoas divinas, que não tem superior a quem pedir, nem dos animais brutos, que carecem de razão (83,10).

É, pois, convenientíssimo orar. Eis aqui um breve resumo de seus grandes proveitos e vantagens:

- 1) Praticamos com ela um ato excelente de religião.
- 2) Damos graças a Deus por seus imensos benefícios.
- 3) Exercitamos a humildade, reconhecendo nossa pobreza e pedindo uma esmola.
- 4) Exercitamos a confiança em Deus ao pedir-lhe coisas que esperamos obter de sua bondade.
- 5) Nos leva a uma respeitosa familiaridade com Deus, que é nosso Pai amantíssimo.
- 6) Entramos nos desígnios de Deus, que nos concederá as graças que inculou, desde toda eternidade, à nossa oração.

Eleva e engrandece nossa dignidade humana: "Nunca é maior o homem do que quando está de joelhos". Os animais nunca rezam.

4. Necessidade da oração

Porém, a oração não é somente conveniente. É também absolutamente necessária no plano atual da divina Providência. Vamos explicar em que sentido.

Há duas maneiras de necessidade: de preceito e de meio. A primeira obedece a um mandato do superior que, em absoluto, poderia ser revogado; não é exigida pela própria natureza das coisas (por exemplo, jejuar precisamente tais e quais dias por disposição da Igreja). A segunda é de tal maneira necessária que, de si, não admite exceção alguma; é exigida pela própria natureza das coisas (por exemplo, o ar para conservar a vida animal). Esta última, quando se trata de atos humanos, todavia admite uma subdivisão:

- a. Necessidade de meio ex institutione, isto é, de lei ordinária, por disposição geral de Deus, que admite, todavia, alguma exceção (por exemplo, o sacramento do batismo é necessário com necessidade de meio para salvar-se, mas Deus pode suprimi-lo em um pagão com um ato de perfeita contrição, que leva implícito o desejo do batismo);
- b. Necessidade de meio ex natura rei, que não admite exceção alguma absolutamente para nada (por exemplo, a graça santificante para entrar no céu; sem ela, obtida por qualquer procedimento, ninguém absolutamente pode salvar-se).

Pressupostos estes princípios, dizemos que a oração é necessária

- 1) Com necessidade de preceito;
- 2) Com necessidade de meio por instituição divina.

Vamos prová-lo.

1. É NECESSÁRIA COM NECESSIDADE DE PRECEITO (83,3 ad 2).

É coisa clara que há preceito divino, natural e eclesiástico.

- A. Divino: consta expressa e repetidamente na Sagrada Escritura: "Vigiai e orai" (Mt 26,41). "É preciso orar em todo tempo e não desfalecer" (Lc 18,1). "Pedi e recebereis" (Mt 7,7). "Orai sem cessar" (1 Ts 5,17). "Permanecei vigilantes na oração" (Cl 4,2), etc.

- B. Natural: o homem está cheio de necessidades e misérias, algumas das quais somente Deus pode remediar. Logo, a simples razão natural nos dita e impera a necessidade da oração. De fato, em todas as religiões do mundo há ritos e orações.
- C. Eclesiástico: a Igreja manda aos fiéis recitar certas orações na administração dos sacramentos, em união com o sacerdote na santa missa, etc., e impõe aos sacerdotes e religiosos de votos solenes a obrigação, sob pecado grave, de rezar o breviário, em nome dela, pela saúde de todo o povo.

QUANDO OBRIGA CONCRETAMENTE ESTE PRECEITO?

Deve-se distinguir uma dupla obrigação: “per se” e por acidente, isto é, de por si ou em determinadas circunstâncias.

Obriga gravemente “per se”:

- A. No começo da vida moral, ou seja, quando a criança chega ao perfeito uso da razão. Porque tem obrigação de converter-se a Deus como fim último.
- B. Em perigo de morte, para obter a graça de morrer cristãmente.
- C. Frequentemente durante a vida. Qual seja esta frequência, não está bem determinada pela lei, e há muitas opiniões entre os autores. O que ouve a missa todos os domingos e reza alguma coisa todos os dias pode estar tranquilo com relação a este preceito.

Por acidente obriga o preceito de orar:

- A. Quando seja necessário para cumprir outro preceito obrigatório (por exemplo, o cumprimento da penitência sacramental).
- B. Quando sobrevém uma tentação forte que não possa ser vencida senão pela oração. Porque estamos obrigados a usar de todos os meios necessários para não pecar.
- C. Nas grandes calamidades públicas (guerras, epidemias, etc). O exige então a caridade cristã.

2. É NECESSÁRIA TAMBÉM, COM NECESSIDADE DE MEIO, POR INSTITUIÇÃO DIVINA, PARA A SALVAÇÃO DOS ADULTOS.

É doutrina comum e absolutamente certa na Teologia. Há muitos testemunhos dos Santos Padres, entre os que destaca um texto famosíssimo de Santo Agostinho, que foi recolhido e completado pelo Concílio de Trento: "Deus não manda o impossível; e ao mandar uma coisa, nos avisa que façamos o que podemos e peçamos o que não podemos e nos ajuda para que possamos". Sobretudo, a perseverança final, que é um dom de Deus completamente gratuito, não se obtém senão pela humilde e perseverante oração. Por isso, dizia Santo Afonso de Ligório que "aquele que ora se salva; e aquele que não ora, se condena". Eis aqui suas próprias e categóricas palavras:

"Coloquemos, portanto, fim a este importante capítulo resumindo tudo o que foi dito e deixando bem estabelecida esta afirmação: que o que ora, se salva certamente, e o que não ora, certamente se condena. Se deixarmos de lado as crianças, todos os demais bem-aventurados se salvaram porque oraram, e os condenados se condenaram porque não oraram. E nenhuma outra coisa lhes produzirá no inferno desespero mais espantoso do que pensar que teria sido muito fácil salvar-se, pois o teriam conseguido pedindo a Deus suas graças, e que agora serão eternamente desgraçados, porque passou o tempo da oração".

Todo isto é certo de lei ordinária por expressa disposição de Deus; porém, cabe, todavia, exceções. Ninguém pode penetrar no arcano indecifrável da divina predestinação. Deus concedeu suas graças, às vezes, a quem não as pediu (por exemplo, São Paulo a caminho de Damasco). O que é certo, porém, é que "jamais as nega a quem as pede com as devidas condições" (Mt 7,8). Por conseguinte, o que ora em tais condições pode esperar confiantemente (fundamentando-se na promessa de Deus) que obterá de fato as graças necessárias para a sua salvação, mesmo que por via de exceção e de milagre possa salvar-se também o que não ora.

Segue-se, portanto, que o espírito de oração é um grandíssimo sinal de predestinação. E que a indiferença e a inimizade para com a oração é um sinal negativo verdadeiramente temível de reprovação.

5. A quem se deve orar (83,4 e 11)

A oração de súplica, por razão do sujeito a quem se dirige, pode ser considerada de duas maneiras:

- a. Diretamente, pedindo-se algo a outro para que ele mesmo no-lo dê;
- b. ou indiretamente, para que no-lo consiga de outra pessoa superior (simples intercessão).

No primeiro sentido somente a Deus devem-se pedir as graças que necessitamos. Porque todas nossas orações (mesmo as que se referem aos bens temporais) devem ordenar-se a conseguir a graça e a glória, que somente Deus pode dar, como diz o Salmo: "a graça e a glória a dá o Senhor" (Sl 83, 12). Este modo de oração dirigida aos santos seria idolatria.

No segundo sentido, como simples intercessores, pode-se e deve-se orar aos anjos, santos e bem-aventurados do céu, e especialissimamente à Santíssima Virgem Maria, Mediadora universal de todas as graças. Expliquemos um pouco mais este ponto importante.

Proposição: É lícito e muito conveniente invocar os santos para que intercedam por nós.

Erros. Negam-no muitos hereges, entre os quais se encontram Eustásio de Sebaste, Vigilância, os cátaros, wiclefitas, luteranos, calvinistas, etc.. Dizem:

- a. que Cristo é o único mediador entre Deus e os homens;
- b. que os santos não se inteiram de nossas orações, e
- c. que Deus é tão bom, que não necessita de intercessores para dar-nos o que nos falta.

Resposta:

A. Cristo é o único mediador de redenção, mas nada impede que os santos sejam mediadores de intercessão, apoiando nossas orações com as suas e rogando a Deus que as atenda favoravelmente.

B. É falso que não se inteirem. No Verbo de Deus, no qual se reflete tudo quanto ocorre no universo como uma tela cinematográfica (83,4 ad 2), todos os pedidos que lhes fazemos. E isto mesmo se tratando de

orações meramente internas, não manifestadas por nenhum sinal exterior: "mesmo quanto aos movimentos internos do coração", diz expressamente Santo Tomás (Ibid.)

- C. A bondade infinita de Deus não é incompatível com a intercessão dos santos, mas se harmoniza admiravelmente com ela. Deus é Pai Amantíssimo que se compraz em ver a seus filhos intercedendo uns pelos outros diante Dele.

DOCTRINA DA IGREJA

O Concílio de Trento proclamou solenemente a utilidade e conveniência de invocar os santos e venerar suas relíquias e sagradas imagens. É, pois, uma verdade de fé que pertence ao depósito da doutrina católica.

As principais razões teológicas que a abonam são:

- A. A bondade divina que quis associar-se a suas criaturas (Maria, anjos, santos, bem-aventurados e justos da terra) na obtenção e distribuição de suas graças.
- B. A comunhão dos santos, que nos incorpora a Cristo e através Dele faz circular as graças de uns membros a outros.
- C. A caridade perfeitíssima dos santos, que lhes move a interceder por nossas necessidades, que vêem e conhecem no Verbo divino.

Examinemos agora algumas questões complementares em torno do culto dos santos.

1. Com que espécie de culto se deve invocá-los e honrá-los?

O culto de latria é próprio e exclusivo de Deus. Honrar aos santos com ele seria um gravíssimo pecado de idolatria (94,1-3). Aos santos lhes é devido o culto de dulia (103,2-4), e à Santíssima Virgem, por sua excelsa dignidade de Mãe de Deus, o de hiperdulia (Ibid., e. ad 2). A São José se lhe deve o culto de protodulia, isto é, o primeiro entre o próprio dos santos.

2. É sempre eficaz sua intercessão?

Santo Tomás contesta (III, Suppl. 72,3) estabelecendo uma luminosa distinção. Há, diz, duas espécies de intercessão:

- a. Uma expressa, que consiste na intercessão explícita e atual diante de Deus em favor de tal ou qual pessoa concreta e determinada.
- b. E outra interpretativa (implícita ou habitual), que brota de seus méritos contraídos neste mundo, cuja a presença diante de Deus é como uma incessante intercessão em nosso favor, de modo semelhante a como diz São Paulo que o sangue de Cristo fala por nós diante do Pai melhor do que o de Abel (Hb 12,24).

Ora, neste segundo sentido (intercessão interpretativa) nem sempre são ouvidos; não porque sua oração não seja em si eficaz para obter para nós qualquer graça, senão porque podemos colocar algum obstáculo a sua recepção. Porém, no primeiro sentido (intercessão expressa), sempre são escutados favoravelmente, já que nunca pedem senão o que vêem claramente que Deus tem vontade de conceder, e assim nunca falha sua oração.

DIFICULDADE: Logo, então é ociosa a intercessão dos santos. Porque o que Deus quer conceder, igual o concederia sem ela.

RESPOSTA: Pode Deus ter determinado desde toda a eternidade conceder essas graças se as pedem e negá-las no caso contrário. Logo, a oração dos santos é proveitosíssima, não para mudar a vontade de Deus (o que é absurdo e impossível), senão para que entrem nos desígnios de Deus, que quer e espera sua oração (ibid. 3 ad 5). É uma simples aplicação do princípio que temos estabelecido mais acima acerca da conveniência e eficácia da oração.

3. Poder de sua intercessão

O poder de intercessão dos santos depende do grau de méritos adquiridos nesta vida e do grau de glória correspondente. Os santos maiores tem mais poder de intercessão diante de Deus do que os não tão gloriosos, porque sua oração é mais aceita por Deus do que destes últimos. Neste sentido é incomparável o poder de intercessão da Santíssima Virgem Maria: maior que a de todos os anjos e santos juntos.

Porém, daqui não se deve concluir que deve-se invocar apenas a Santíssima Virgem ou aos santos de história mais brilhante, omitindo a invocação dos demais. Santo Tomás se coloca esta objeção e a resolve admiravelmente. Por cinco razões, diz, é conveniente invocar também aos santos inferiores:

- a. porque por acaso nos inspire maior devoção um santo inferior do que outro superior, e da devoção depende em grande parte a eficácia da oração;
- b. para que haja certa variedade que evite fastígio ou monotonia;
- c. porque há santos especialistas em algumas graças;
- d. para dar a todos a devida honra;
- e. e porque podem conseguir, entre todos, o que acaso somente um não conseguiria (Suppl. 72, 2 ad 2).

Em outro lugar paralelo (II-II, 83, 11 ad 4) acrescenta todavia uma razão: porque, por acaso, Deus queira manifestar com um milagre a santidade de seu servo (talvez não canonizado ainda). De outra sorte haveria que concluir logicamente que bastava implorar diretamente a misericórdia de Deus sem a intercessão de nenhum santo (ibid.).

4. Pode-se invocar as almas do purgatório para obter alguma graça?

A Igreja nada determinou sobre isto e é uma questão muito discutida entre os teólogos. A Santo Tomás lhe parece que não, e da duas razões muito fortes:

- a. não conhecem nossas petições, porque não gozam todavia da visão do Verbo Divino, de onde as veriam refletidas (83,4 ad 3);
- b. e porque os que estão no purgatório, embora sejam superiores por sua impecabilidade, são inferiores quanto as penas que estão padecendo; e neste sentido não estão em situação de orar por nós, senão, melhor, de que nós oremos por eles (83,11 ad 3).

Como se vê, as razões de Santo Tomás são muito sérias. Todavia, muitos teólogos, inclusive da escola tomista, defendem a resposta afirmativa fundando-se em razões não desprezíveis. Podem, dizem, pedir em geral por nossas necessidades (mesmo que não as conheçam concretamente) por impulso de seu amor por nós (por exemplo, os familiares) ou da caridade universal de que se abrasam. Isto encaixaria muito bem com o dogma da comunhão dos santos, que parece envolver certa reciprocidade ou benefício mútuo entre

os membros das três igrejas de Cristo. Os que vivemos, todavia, na terra podemos aumentar a glória accidental dos bem-aventurados. Podemos também oferecer a Deus os méritos contraídos neste mundo pelas almas atualmente no purgatório (intercessão interpretativa). E se bem que é certo que não vêm nossas necessidades concretas, porque não gozam todavia da visão beatífica, não é impossível que Deus as manifeste de algum modo (por inspiração interior, pelo anjo da guarda, pelos que vão chegando da terra, etc), e que possam pelo mesmo interceder concretamente por nós (cf. 1,89,8 ad 1).

Acaso poderia tentar-se a solução afirmativa com os seguintes dados:

- A. É de fé que podemos ajudar com nossos sufrágios as almas do purgatório (D 950).
- B. Não sabemos em que proporção nem em que forma se aplicam os sufrágios a eles, embora seja de supôr que em forma de alívio de seus sofrimentos, além da redução do tempo que teriam que permanecer ali.
- C. Se é assim, a alma, ao notar o alívio do sufrágio, toda petição a ela deve ir acompanhada de um sufrágio, pode logicamente pensar que alguém está rezando por ela; e não há inconveniente em que, movida por gratidão, peça a Deus pelas intenções da pessoa caritativa que a está ajudando, embora ignore absolutamente quem seja essa pessoa ou quais suas intenções.

OBSERVAÇÕES.

- 1. Não parece admissível que possam dar-se fenômenos de radiestesia, telepatia, etc, entre as pessoas deste mundo e as almas do purgatório (por exemplo, entre um filho e sua mãe defunta), porque estes fenômenos costumam transmitir-se pelas ondas hertzianas através da atmosfera, e afetam a hipersensibilidade e afinidade orgânica dos dois sujeitos. Ora, o purgatório é alheio à atmosfera, e as almas separadas não tem mais os órgãos sensitivos a seu serviço.
- 2. O fato, muitas vezes comprovado, de despertar-se a tal hora determinada depois de ter invocado para isto as almas do purgatório é um fenômeno psicológico que pode explicar-se facilmente por causas puramente naturais (por exemplo, a própria preocupação ou desejo latente no subconsciente).

Por quem se deve orar (83,7-8)

Como princípio geral se pode estabelecer o seguinte: podemos e devemos orar não somente por nós mesmos, senão também em favor de qualquer pessoa capaz da glória eterna.

RAZÃO. O dogma da comunhão dos santos nos garante a possibilidade. A caridade cristã, e as vezes a justiça, nos reclama a obrigação. Logo, é certo que podemos e devemos orar por todas as criaturas capazes da glória eterna, sem excluir a nenhuma determinada: "Orais uns pelos outros para que vos salveis" (Tg 5,16).

APLICAÇÕES.

1. Deve-se togar por todos aqueles a quem devemos amar. Logo, por todas as pessoas capazes da glória eterna (inclusive os pecadores, hereges, excomungados, etc, e nossos próprios inimigos). Porém, por todos estes basta pedir em geral, sem excluir positivamente a ninguém.
2. Ordinariamente não estamos obrigados a pedir em particular por nossos inimigos, embora seria de excelente perfeição (83,8). Há casos, todavia, nos quais estaríamos obrigados a isto; por exemplo, em grave necessidade espiritual do inimigo, ou quando pede perdão, ou para evitar o escândalo que se seguiria de não fazê-lo (por exemplo, se há o costume de orar publicamente pelos inimigos em tais ou quais circunstâncias e não quiséssemos fazê-lo). Sempre temos de estar dispostos a isto, ao menos "de alma pronta", como dizem os teólogos, isto é, fazendo de boa vontade quando se apresenta a ocasião para isto. Jesus Cristo nos diz expressamente no Evangelho: "Amais a vossos inimigos e orai por todos os que os perseguem, para que sejais filhos de vosso Pai, que está nos céus, que faz sair o Sol sobre bons e maus e chover sobre justos e pecadores" (Mt 5,44-45).
3. Podemos e devemos orar pelas almas do purgatório; sempre ao menos por caridade e muitas vezes por piedade (se se trata de familiares) ou por justiça (se estão ali por culpa nossa; por exemplo, pelos maus conselhos e exemplos que lhes demos).

4. É sentença comum entre os teólogos que podemos pedir o aumento da glória accidental dos bem-aventurados; não o da glória essencial (visão e gozo beatífico), que é absolutamente imutável, e depende do grau de graça e de caridade que tenha a alma no momento de separar-se do corpo.
5. Não é lícito orar pelos condenados, por estarem completamente fora dos vínculos da caridade, que se funda na participação da vida eterna. Além de que seria completamente inútil e supérflua uma oração que para nada lhes aproveitaria.

7. Eficácia santificadora da oração (83,15-16)

Remitimos aos leitor aos números de onde temos explicado os quatro valores da oração, a saber: meritório, como virtude; satisfatório, como obra dolorosa; impetratório das graças divinas e de refeição espiritual da alma por seu contato de amor com Deus. Ali mesmo assinalamos as condições requeridas para a eficácia infalível da oração.

Aqui falaremos unicamente da eficácia santificadora da oração.

Os Santos Padres e os grandes mestres da vida espiritual estão todos de acordo em proclamar a eficácia santificadora verdadeiramente extraordinária da oração. Sem oração, sem muita oração, é impossível chegar a santidade.

São inumeráveis os testemunhos que se poderiam alegar. Remitimos o leitor a preciosa obra do Pe. Arintero, "Questões Místicas", principalmente a questão 2 a. 4-5, onde encontrará um verdadeiro arsenal de testemunhos dos Santos Padres e místicos experimentais. Unicamente, por via de exemplo, vamos apresentar alguns poucos:

SÃO BOAVENTURA. "Se queres sofrer com paciência as adversidade e misérias desta vida, seja homem de oração. Se queres alcançar a virtude e fortaleza para vencer as tentações do inimigo, seja homem de oração. Se queres mortificar a tua própria vontade com todos os seus gostos e apetites, seja homem de oração. Se queres conhecer as astúcias de Satanás e defender-te de seus enganos, seja homem de oração. Se queres viver alegremente e caminhar com suavidade pelo caminho da penitência e do trabalho, seja homem de oração. Se quiser afastar de tua alma as moscas importunas dos vãos pensamentos e cuidados, seja homem de oração. Se a queres sustentar com a gordura da devoção e trazê-la sempre cheia de bons pensamentos e desejos, seja homem de oração.

Se queres fortalecer e confirmar teu coração no caminho de Deus, seja homem de oração. Finalmente, se quiser arrancar de tua alma todos os vícios e plantar em seu lugar as virtudes, seja homem de oração, porque nela se recebe a união e graça do Espírito Santo, a qual ensina todas as coisas. E além disto, se queres subir à elevação da contemplação e gozar dos doces abraços do esposo, exercita-te na oração, porque este é o caminho pelo qual sobe a alma à contemplação e gosto das coisas celestiais".

SÃO PEDRO DE ALCÂNTARA. Citando a outro autor, escreve:

"Na oração se limpa a alma dos pecados, apascenta-se a caridade, certifica-se a fé, fortalece-se a esperança, alegra-se o espírito, derrete-se as entranhas, pacifica-se o coração, descobre-se a verdade, vence-se a tentação, foge a tristeza, renovam-se os sentidos, repara-se a virtude enfraquecida, despede-se a tibieza, consome-se a ferrugem dos vícios, e nela saltam as centelhas vivas do desejo do céu, entre as quais arde a chama do amor divino. Grandes são as excelências da oração, grandes são seus privilégios. A ela estão abertos os céus, a ela se descobrem os segredos, e a ela estão sempre atentos os ouvidos de Deus".

SANTA TERESA. Para a grande mestra da vida espiritual, a oração é tudo. Não há outro exercício em que insista tanto em todos os seus escritos e ao que conceda tanta importância santificadora como à oração. Nos parece ocioso citar textos, basta abrir ao azar qualquer de seus livros. Segundo ela, a alma que não faz oração está perdida; jamais chegará à santidade. O mesmo pensava São João da Cruz, tão identificado com a insigne reforma do Carmelo.

SÃO FRANCISCO DE SALES. "Pela oração falamos com Deus e Deus fala a nós, aspiramos a Ele e respiramos Nele, e Ele nos inspira, e respira sobre nós.

Mas de que tratamos na oração? Qual é o tema de nossa conversação? Nela, Teótimo, não se fala senão de Deus; pois, sobre o que pode falar e conversar o amor mais do que do amado? Por esta causa, a oração e a teologia mística não são senão uma mesma coisa. Se chama teologia porque, assim como a teologia especulativa tem por objeto a Deus, também esta não fala senão de Deus, mas com três diferenças: 1ª aquela trata de Deus enquanto Deus, e esta fala dEle enquanto é sumamente amável; isto é, aquela olha a divindade da suma bondade, e esta a suma bondade da divindade; 2ª a teologia especulativa trata de Deus com os homens e entre os homens; a teologia mística

fala de Deus, com Deus e em Deus; 3ª a teologia especulativa tende ao conhecimento de Deus, a a mística, ao amor, de sorte que aquela faz a seus alunos sábios, doutos e teólogos; mas esta os faz fervorosos, apaixonados e amantes de Deus".

Os textos poderiam multiplicar-se em grande abundância, mas não é necessário. Todas as escolas de espiritualidade cristã estão de acordo em proclamar a necessidade absoluta da oração e sua extraordinária eficácia santificadora. A medida que a alma vai intensificando sua vida de oração, vai se aproximando mais de Deus, em cuja perfeita união consiste a santidade. A oração é a forja do amor; nela se acende a caridade e se ilumina e abrasa a alma com suas labaredas, que são luz e vida ao mesmo tempo. Se a santidade é amor, união com Deus, o caminho mais curto e rápido para chegar a ela é a vida de contínua e ardente oração.

8. Dificuldades da oração.

A oração em todas as suas formas é um exercício de eficácia santificadora, porém, sua prática assídua e perfeita envolve não poucas dificuldades para o pobre espírito humano, em si tão fraco e enfermo. As principais dão duas: as distrações e as securas ou aridez. Examinemo-nas brevemente.

A. As distrações

As distrações em geral são pensamentos ou imaginações estranhas que nos impedem a atenção ao que estamos fazendo. Podem afetar somente a imaginação, em cujo caso o intelecto pode seguir pensando no que fazia, embora com dificuldade; ou ao próprio intelecto, cujo caso a atenção ao que se fazia desaparece totalmente.

Suas causas são muito variadas. As expõe muito bem o Pe. De Guibert, cujas sábias distinções transcrevemos aqui:

A. Causas independentes da vontade

1. A índole e temperamento: imaginação viva e instável; efusão às coisas exteriores; incapacidade de fixar a atenção ou de prorromper em afetos. Paixões vivas, não bem dominadas, que atraem continuamente a atenção até os objetos amados, temidos ou odiados...
2. A pouca saúde ou fadiga mental, que impede fixar a atenção ou abstrair da coisas e circunstâncias exteriores.

3. A direção pouco acertada do pai espiritual, que quer impôr artificialmente suas próprias ideias à alma, sem ter em conta o influxo da graça, a índole, o estado e as necessidades da mesma, empenhando-se, por exemplo, em fazer continuar a meditação discursiva quando Deus a move a uma oração mais simples e profunda ou apartando-a demasiado pronto do discurso quando o necessita todavia...
4. O demônio, as vezes diretamente, outras muitas indiretamente, utilizando outras causas e aumentando sua eficácia perturbadora.

B. Causas voluntárias

1. Falta da devida preparação próxima; quanto ao tempo, lugar, postura, trânsito demasiado brusco à oração depois de uma ocupação absorvente...
2. Falta de preparação remota; pouco recolhimento, dissipação habitual, tibieza da vida, curiosidade vã, ânsia de ler tudo...

C. Remédios práticos

Não há uma receita infalível para suprimir absolutamente as distrações. Somente nos estados contemplativos muito elevados ou por um especial dom de Deus se pode orar sem distração alguma. Porém, muito se pode fazer com humildade, oração e perseverança.

1. Pode diminuir-se o influxo pernicioso das causas independentes da vontade com várias indústrias: lendo, fixando a vista em um sacrário ou em uma imagem expressiva, elegendo matérias mais concretas, entregando-se a uma oração mais afetiva, com frequentes colóquios (inclusive vocais, se é preciso)...

Quando, a pesar de tudo, nos sintamos distraídos com frequência não nos impacientemos. Voltemos a trazer suavemente nosso espírito ao recolhimento, mesmo que seja mil vezes, se for preciso, humilhemo-nos na presença de Deus, pedindo sua ajuda e não examinemos, no momento, as causas que motivaram a distração. Deixemos este exame para o fim da oração, com o fim de prevenirmos melhor dali em diante. E tenha-se bem presente que toda distração combatida (mesmo que não se vença totalmente) em nada compromete o fruto da oração nem diminui o mérito da alma.

2. Quanto as causas que dependem de nossa vontade, deve-se combatê-las com energia até destruí-las por completo. Não omitiremos jamais a preparação próxima,

recordando sempre que o contrário seria tentar a Deus, como diz a Sagrada Escritura. E cuidemos, ademais, de uma séria preparação remota, que abarca principalmente os seguintes pontos: silêncio, fuga da vã curiosidade, guarda dos sentidos, da imaginação e do coração, e acostumamos a estar no que se está fazendo (agi quod agis), sem deixar divagar voluntariamente a imaginação até outra parte.

B. As securas e aridez

Outra das grandes dificuldades que se encontram com frequência no exercício da oração, sobretudo a mental, é a secura ou aridez do espírito. Consiste em certa impotência ou relutância para produzir na oração atos intelectivos ou afetivos. Esta impotência as vezes é tão grande, que torna penosíssima a permanência na oração. Algumas vezes afeta o espírito, outras somente ao coração. A forma mais desoladora é aquela em que Deus parece haver se retirado da alma.

SUAS CAUSAS são muito variadas. O mal estado da saúde, a fadiga corporal, as ocupações excessivas ou absorventes, tentações molestas, que atormentam e fadigam a alma; deficiente formação para orar de modo conveniente, emprego de métodos inadequados, etc. As vezes são resultado natural da tibieza no serviço de Deus, da infidelidade à graça, dos pecados veniais cometidos em abundância e sem escrúpulo, da sensualidade, que submerge a alma na matéria; da dissipação e vã curiosidade, da ligeireza e superficialidade de espírito.

Outras vezes são uma prova de Deus, que costuma subtrair o consolo e devoção sensível que a alma experimentava na oração para purificá-la do apego a estes consolos, humilhá-la vendo o pouco que vale quando Deus lhe retira essa ajuda, aumentar seu mérito com seus esforços redobrados impulsionados pela caridade e prepará-la a novos avanços na vida espiritual. Quando esta aridez permitida por Deus se prolonga muito tempo pode pensar-se que a alma entrara na noite do sentido ou em alguma outra purificação passiva. Falamos abundantemente destas coisas, assim como dos sinais para distinguí-las da tibieza ou frouxidão voluntária.

OS REMÉDIOS contra as securas e aridez consistem, antes de tudo, em suprimir as causas voluntárias, principalmente a tibieza e a frouxidão no serviço de Deus. Quando são involuntárias, o melhor é resignar-se aos desígnios de Deus por todo o tempo que Ele queira; que basta querer amar a Deus para amar-lhe realmente; humilhar-se

profundamente, reconhecendo-se indigno de toda consolação; perseverar, apesar de tudo, na oração, fazendo o que ainda pode fazer (fiat, miserere mei...), etc. E, a fim de aumentar o mérito e as energias da alma, procurar unir-se ao divino agonizante de Getsêmani, que "posto em agonia orava com mais insistência" (Lc 22,44), e levar a generosidade e o heroísmo a aumentar inclusive o tempo destinado à oração, como aconselha Santo Inácio.

Não será lícito pedir a Nosso Senhor o fim da provação ou o retorno da devoção sensível? Sim, desde que se faça com plena subordinação a sua vontade adorável e se intencione com isto redobrar as forças da alma para servir-lhe com maior generosidade, não pelo gozo sensível que aqueles consolos produziam em nós. A Igreja pede em sua oração litúrgica de Pentecostes "gozar sempre das consolações do Espírito Santo" e todos os mestres da vida espiritual falam abundantemente da "importância e necessidade dos consolos divinos". Porém, tenha-se em conta que o melhor procedimento, pressupostas a oração e humildade, para atrair novamente os consolos de Deus é ter grande generosidade em seu divino serviço e uma fidelidade excelente às menores inspirações do Espírito Santo. As securas se devem com frequência a resistência a estas delicadas insinuações do divino Espírito; uma generosa imolação de nós mesmos nos voltará a trazê-las com facilidade. Porém, sejam voltando em seguida ou que se tenha que esperar, cuida sobre tudo a alma de não abandonar a oração nem diminuí-la a pesar de toda a aridez e todas as repugnâncias que possa experimentar.

9. Armadilhas que se devem evitar

Na vida de oração surgem não poucas dificuldades e obstáculos, que a alma, ajudada pela graça, deve superar; porém, não se requer menos habilidade nem menos ajuda para não cair em algumas de suas armadilhas ou perigos. Eis aqui os principais:

- A. A ROTINA na oração vocal, que a converte em um exercício puramente mecânico, sem valor e sem vida; ou a força do costume na [oração] mental com método, que leva a certo automatismo inconsciente, que a priva quase totalmente de sua eficácia santificadora.
- B. O EXCESSO DE ATIVIDADE NATURAL, que quer conseguir tudo com as próprias forças, adiantando-se à ação de Deus na alma; ou a excessiva

passividade e inércia, que, sob pretexto de não adiantar-se à divina ação, não faz nem sequer o que com a graça ordinária poderia e deveria fazer.

- C. O DESALENTO, que se apodera das almas débeis e enfermas ao não comprovar progressos sensíveis em sua longa vida de oração; ou o excessivo otimismo de outras muitas que crêem estar mais adiantadas do que estão na realidade.
- D. O APEGO AOS CONSOLOS SENSÍVEIS, que gera na alma uma espécie de "gula espiritual", que a leva a buscar os consolos de Deus ao invés do Deus dos consolos.
- E. O APEGO EXCESSIVO A UM DETERMINADO MÉTODO, como se fosse o único possível para o exercício da oração; ou a excessiva ligeireza, que nos move a prescindir dele ou abandoná-lo antes do tempo.

Outras muitas ilusões que padecem as almas em sua vida de oração terão de ser corrigidas pelo olhar vigilante de um experto e competente diretor espiritual. Sem esta ajuda exterior é quase impossível não incorrer em algumas delas, a pesar, talvez, da boa vontade e excelentes disposições da alma que as sofre.

LI

A oração litúrgica e privada

1. Introdução

Vamos precisar nesta seção as relações entre a oração litúrgica ou pública e a privada ou particular. Com frequência se pretendeu estabelecer entre elas uma espécie de antagonismo ou exclusividade, como se uma fosse obstáculo para a outra ou se qualquer uma delas fosse suficiente para alimentar a vida cristã com exclusão da outra. Nada mais falso e absurdo que esta oposição e dissociação do que deve ir sempre muito unido e compenetrado. Tampouco, nada mais pernicioso para a vida espiritual individual ou coletiva. Por conseguinte, urge muito examinar com serenidade esta questão para deixar as coisas no lugar que lhes corresponde segundo a verdade objetiva, de acordo com as diretrizes do magistério supremo da Igreja que nunca deveriam ter-se esquecido.

Examinaremos separadamente a oração litúrgica e a privada, estabelecendo as relações íntimas e mútua harmonia em que ambas devem desenvolver-se.

2. Excelência da oração litúrgica

A oração litúrgica ocupa objetivamente o primeiro lugar entre todas as demais classes de oração que o cristão pode praticar. É a oração oficial da Igreja, na que intervém todo o Corpo Místico de Cristo com sua Cabeça divina à frente. Em igualdade de circunstâncias e de disposições subjetivas por parte do que a exercita, nenhuma outra oração tem a força e eficácia santificadora da oração litúrgica.

Dom Columba Marmion dedica preciosos capítulos à oração litúrgica em celebrada obra "Jesus Cristo, ideal de monge". Recolhemos, na continuação, as linhas fundamentais de seu pensamento:

1. Para julgar do valor objetivo de uma coisa deve-se considerar o grau de glória que proporciona a Deus, já que Deus criou todas as coisas para sua própria glória (cf. Pv 16,4). As coisas valem tanto quanto Deus as estima e não mais: este é o único critério objetivamente verdadeiro para julgá-las.

2. Há coisas que glorificam a Deus por sua própria natureza, por exemplo, a santa missa, os sacramentos, a prática das virtudes cristãs, etc; outras, ao contrário, o glorificam tão somente quando um ser inteligente às ordena e encaminha para essa finalidade, a que não se dirigem de si por si mesmas, por exemplo, o trabalho manual e intelectual, o ensino, o cultivo do jardim, etc. A oração pertence ao primeiro grupo, não somente pela intenção do que a recita (fim do que opera), senão por sua própria natureza e pelos próprios elementos de que conta (fim da própria coisa).

3. Entre todas as orações possíveis ocupa objetivamente o primeiro lugar a oração pública da Igreja, isto é, a oração litúrgica oficial. Juntamente com o santo sacrifício da missa, com o que se relaciona intimamente, a oração litúrgica constitui a expressão mais completa da religião. A reza oficial do breviário constitui uma obra verdadeiramente divina, é a verdadeira Opus Dei.

4. Para vislumbrar um pouco a excelência do ofício divino é precioso remontar ao fundamento de onde deriva e examinar depois sua natureza, seus elementos, seu próprio fim.

- a. O fundamento de sua excelência é o canto do Verbo divino no seio do Pai. E Verbo é o hino sublime que Deus canta a si mesmo eternamente e que brota dos abismos insondáveis de sua própria divindade. Deus Pai se compraz infinitamente nele, posto que expressa exhaustivamente suas infinitas perfeições. Não tem necessidade de nenhum outro louvor, já que é impossível acrescentar absolutamente alguma coisa à glorificação infinita que o Pai recebe do Verbo em união com o Espírito Santo no seio da Santíssima Trindade.
- b. Porém, "o Verbo se fez carne e habitou entre nós" (Jo 1,14). E desde este momento, a criação inteira ficou associada ao canto eterno do Verbo através da humanidade adorável de Cristo. Não mais somente no santuário inacessível da vida íntima de Deus, senão desde o fundo da criação

começou a elevar-se à Santíssima Trindade um hino grandioso de louvor e glória: "Por Cristo, com Cristo e em Cristo te é dada toda honra e toda glória, Deus Pai onipotente na unidade do Espírito Santo" (cânon da missa).

- c. Terminada a missão redentora na terra, Cristo deixou a sua Igreja, sua amadíssima esposa, o encargo de perpetuar através dos séculos aquele incessante "louvor de glória" começada por Ele na terra e continuada com a Cabeça de seu corpo místico até o fim dos séculos (cf. Hb 7,25). Eis aqui a liturgia, isto é, o louvor da Igreja unida e apoiada em Cristo: melhor ainda, o louvor do próprio Cristo, Verbo encarnado, oferecido a Deus pela Igreja. Por isso a Opus Dei é a oração por excelência; esta é a diferença fundamental que a distingue das demais orações, este é seu privilégio inalienável e incomunicável: o ser a obra de Deus, realizada juntamente com Cristo e em seu nome pela Igreja, que é sua amadíssima esposa. É a "voz da esposa", vox sponsae, que Deus escuta sempre com particular complacência e que tem, por si mesma, uma eficácia incomparável diante de sua divina reverência.
- d. A Igreja associa a este perpétuo louvor da glória de Deus a todos seus filhos; porém, confia de maneira especialíssima essa divina missão a um grupo escolhido de almas seletas: são os sacerdotes e religiosos obrigados à oração das horas canônicas [Liturgia das Horas]. Ao exercer sua augusta função, desempenham o papel de embaixadores da Igreja diante do trono do Altíssimo. Deste modo o ofício divino, cantado com a boca e o coração do homem, vem a ser o hino de toda a Criação diante de seu supremo Criador.
- e. O ofício divino, que é uma homenagem especialíssima de fé, de esperança e de caridade, alcança sua máxima perfeição quando vai acompanhado do sacrifício doloroso do que o recita. Então se converte em verdadeiro sacrifício de louvor, sacrificium laudis, que glorifica intensamente a Deus por sua união íntima com o divino Mártir do Calvário.

5. Além do louvor divino, que é sua finalidade primária, a oração litúrgica se converte para o que a recita devidamente em fonte inesgotável de graças e meio efficacíssimo de santificação pessoal. E isto por várias razões inteiramente convincentes:

- a. A liturgia oferece belíssimas fórmulas de oração de súplica ou petição. É certo que não devemos ir ao coro para mendigar, senão para louvar a Deus. Porém, os salmos não expressão unicamente a admiração, o gozo, a alegria transbordante da alma diante das divinas perfeições, senão que imploram também o remédio de todas as nossas necessidades espirituais e materiais. O louvor se mescla continuamente com a súplica. Ora, não é possível vencer Deus em generosidade: ao esforço com que tratamos de intensificar nosso louvor, corresponde Ele revertendo sobre nós uma verdadeira torrente de graças e bênçãos.
- b. Durante a recitação do ofício divino se multiplicam os atos de fé, esperança, caridade, religião, paciência, humildade, etc., convertendo-se, por si mesmo, em fonte abundantíssima de méritos.
- c. A liturgia nos coloca diante a pessoa e os mistérios de Cristo através do ano litúrgico. Tudo nos conduz a contemplar a Jesus e aproximarmo-nos intimamente Dele, o qual é de uma eficácia santificadora verdadeiramente incomparável. Toda nossa santidade consiste em unirmo-nos a Cristo e assimilarmos-nos a Ele para a glória do Pai.

6. Porém, a oração litúrgica não é um sacramento nem produz em nós a graça por si mesma como os sacramentos. É certo que tratando-se da oração oficial da Igreja tem certa eficácia por si mesma, *ex opere operantis Ecclesiae*, mas, está muito longe da eficácia intrínseca, *ex opere operato*, dos sacramentos. Sua eficácia santificadora depende na maior parte das disposições subjetivas do que a pratica.

3. Eficácia santificadora da oração litúrgica

Para retirar da oração litúrgica seu máximo rendimento santificador é preciso recitá-la nas seguintes condições:

- a. Em união com Cristo, cabeça do Corpo místico, e de toda a Igreja militante, padecente e triunfante.
- b. Digna, atenta e devotamente.
- c. Com o maior ímpeto possível de caridade. Não esqueçamos que o mérito sobrenatural em relação com o prêmio essencial da glória se considera o

valor sempre pelo grau de caridade que colocamos ao realizar a obra meritória.

Realizada nestas condições, a oração litúrgica tem uma eficácia santificadora verdadeiramente incalculável.

"Nossa santidade, escreve todavia Dom Marmion, é de ordem sobrenatural, absolutamente transcendental, que tem sua origem não em nós, senão em Deus. Mas, como diz São Paulo, 'não sabemos como devemos orar'; não sabemos servir-nos bem deste importantíssimo meio de santificação; mas o Espírito de Jesus, que habita em nós desde o batismo, que dirige a Igreja e é como a alma do Corpo Místico, roga em nós 'com gemidos inefáveis' (Rm 8,26). No ofício litúrgico, tudo foi inspirado pelo Ele, tudo foi composto sob seu impulso. Ele, que é o autor dos salmos, imprime profundamente na alma dócil e devota a verdade que expressam tão admiravelmente, e suscita nela os sentimentos que brotam dos sagrados cânticos. Pouco a pouco vive e se alimenta deles; vive constantemente no mundo sobrenatural, se aproxima daquele que é o único objeto de nossos atos de religião e permanece unido a Ele, feito visível nos mistérios e no poder de sua graça.

Não há caminho mais seguro que este para permanecer unidos a Jesus e caminhar até Deus. A Igreja, guiada pelo Espírito Santo, nos conduz a Cristo, e Cristo nos conduz ao Pai fazendo-nos gratos a Ele. Que segurança incomparável, que poderosa fecundidade de vida interior nos garante este caminho espiritual!"

Não é de estranhar, portanto, que o Concílio Vaticano II, ao propôr-se "acrescentar de dia em dia entre os fiéis a vida cristã e adaptar melhor as necessidades de nosso tempo as instituições que estão sujeitas à mudanças..., creia que lhe corresponde prover de um modo melhor a reforma e fomento da liturgia". E ali explicar com mais detalhes a suma importância da liturgia afirma solenemente o Sacrossanto Concílio:

"A liturgia é o cume ao qual tende toda a atividade da Igreja, e ao mesmo tempo a fonte de onde emana toda sua força. Pois os trabalhos apostólicos se ordenam a que, uma vez feitos filhos de Deus pela fé e pelo batismo, todos se reúnam, louvem a Deus no meio da Igreja, participem no sacrifício e comam a ceia do Senhor

Por sua parte a própria liturgia impulsiona os fiéis a que, saciados 'com os sacramentos pascoais', sejam 'concordes na piedade'; roga a Deus que 'conservem em sua

vida o que receberam na fé; e a renovação da aliança do Senhor com os homens na Eucaristia acenda e arraste os fiéis a premiadora caridade de Cristo. Portanto, da liturgia, sobretudo da Eucaristia, emana até nós a graça como de sua fonte, e se obtém com a máxima eficácia aquela santificação dos homens em Cristo e aquela glorificação de Deus, a qual as demais obras da Igreja tendem como a seu fim". (Constituição sobre a Sagrada Liturgia, 10)

Porém, o próprio Concílio se encarrega de advertir que não basta a oração litúrgica, a pesar de sua soberana eficácia. É precisa prepará-la e completá-la com a oração particular ou privada. Eis aqui as próprias palavras do Concílio:

"Contudo, a participação na sagrada liturgia não abarca toda a vida espiritual. Com efeito, o Cristo, chamado a orar em comum, deve, não obstante, entrar também em seu quarto para orar ao Pai em segredo (cf. Mt 6,6); mais ainda, deve orar sem trégua, segundo ensina o Apóstolo (cf. 1Ts 5,17). E mesmo Apóstolo nos exorta a levar sempre a mortificação de Jesus em nosso corpo, para que também sua vida se manifeste em nossa carne mortal (cf. 2Cor 4,10-11). Por isso, pedimos ao Senhor no sacrifício da missa que, 'recebe a oferta da vítima espiritual', faça de nós mesmos uma 'perfeita oferenda' para si". (Constituição sobre a Sagrada Liturgia, 12)

Vamos, pois, falar agora da oração particular ou privada, como complemento absolutamente indispensável da oração pública ou litúrgica.

4. Excelência e necessidade da oração privada

Se é grande a importância da oração pública ou litúrgica, não é menor a eficácia santificadora da oração particular ou privada, entendendo por tal, principalmente, a oração mental praticada no recolhimento e na solidão. Ambas as formas de oração não somente não são incompatíveis entre si, senão que se complementam e beneficiam mutuamente, sendo a oração mental o melhor fruto da litúrgica, e por sua vez, sua melhor preparação. Escutemos ao imortal pontífice Pio XII em sua admirável encíclica sobre a liturgia:

"Na vida espiritual não pode existir nenhuma oposição ou repugnância entre a ação divina, que infunde a graça nas almas para continuar nossa redenção, e a efetiva colaboração do homem, que 'não deve tornar vão o dom de Deus (cf. 2Cor 6,1); entre a eficácia do rito externo dos sacramentos, que provêm ex opere operato, e o mérito do que os administra ou os recebe, ato que costuma chamar-se opus operantis; entre as orações

privadas e as orações públicas, entre a ética e a contemplação, entre a vida ativa e a piedade litúrgica, entre o poder de jurisdição e de legítimo magistério e o poder eminentemente sacerdotal que se exercita no mesmo sagrado ministério'

Por motivos graves, a Igreja prescreve aos ministros do altar e aos religiosos que, em determinados tempos, atendam a devota meditação, ao exame diligente e emenda da consciência e aos outros exercícios espirituais, porque especialmente estão destinados a realizar as funções litúrgicas do sacrifício e do louvor divino. Sem dúvida, a oração litúrgica, sendo oração pública da ilustre Esposa de Jesus Cristo, tem uma dignidade maior que as orações privadas; mas esta superioridade não quer dizer que entre estes dois gêneros de oração haja contraste ou oposição. As duas se fundem e se harmonizam, porque estão animadas por um espírito único: 'Tudo e em todos, Cristo' (Cl 3,11), e tendem ao mesmo fim: 'Até que se forme em nós Cristo' (Gl 4,19)" (Mediator Dei, n. 36-37)

Quatro anos antes, em sua encíclica sobre o Corpo Místico de Cristo, havia escrito o mesmo pontífice Pio XII:

"Há alguns que negam toda eficácia propriamente impetratória de nossas orações, o que se esforçam por insinuar entre as gentes que as orações dirigidas a Deus em privado são de pouca importância, enquanto que as que valem de fato são as públicas, feitas em nome da Igreja, já que brotam do Corpo Místico de Jesus Cristo. Tudo isto é certamente um erro: porque o divino Redentor tem estreitamente unidas a si, não somente a sua Igreja como esposa que é amadíssima, senão nela também as almas de cada um dos fiéis, com quem anseia conversar muito intimamente, sobre tudo depois que estas se aproximam da mesa eucarística. E embora a oração comum e pública, como procedente da própria Mãe Igreja, tem vantagem sobre todas as outras por razão da dignidade da esposa de Cristo, todavia, todas as orações, mesmo as ditas muito privadamente, longe de carecer de dignidade e virtude, contribuem muito à utilidade do mesmo Corpo Místico em geral, já que em tudo de bom e justo que opera cada um dos membros redundam, pela comunhão dos santos, no bem de todos. E nada impede que cada um dos homens, feitos membros deste corpo, peçam para si mesmos graças especiais, mesmo de ordem terrena, com a devida submissão à vontade divina, uma vez que são pessoas livres e sujeitas a necessidades especiais. E quão grande apreço hão de ter todos da meditação das coisas celestiais se demonstra não somente pelos ensinamentos da Igreja, senão também pelo uso e exemplo de todos os santos". (Mystici Corporis, n. 40)

É, pois, um erro funesto e pernicioso menosprezar ou rebaixar a oração particular e privada, ou conceder-lhe menos importância da que na realidade tem, com o pretexto de que a oração pública ou litúrgica é mais excelente e eficaz. Ambas orações não somente não são incompatíveis entre si, senão que hão de ir estreitamente unidas a fim de influenciar-se mutuamente e aumentar com isto, em alto grau, a eficácia santificadora que cada uma delas tem por si independentemente da outra.

Mais ainda: é um fato comprovado experimentalmente na vida dos santos que em certos estados de oração muito elevada, contemplação infusa, a oração litúrgica aparece como altamente penosa e mortificante, embora cumpram fidelissimamente seus deveres litúrgicos com toda a exatidão e cuidado. O repouso profundo da oração contemplativa se concilia mal com as cerimônias externas que acompanham inevitavelmente a reza das orações litúrgicas. Se o fenômeno contemplativo é muito intenso, se produz quase sempre a chamada "ligadura das potências", que os impede quase materialmente pronunciar uma só palavra. Só violentando-se muito e chegando as vezes a uma distração voluntária conseguem desembeber-se de sua altíssima oração contemplativa e rezar o ofício divino no coro ou privadamente. Nestes casos seria manifesta imprudência resistir a ação do Espírito Santo, que está atuando intensamente na alma, sob o pretexto de atender às orações vocais, por mais litúrgicas que sejam, a não ser quando se trate da santa missa ou da reza obrigatória do ofício divino.

5. Oração litúrgica e privada comparadas

Em um notável artigo sobre a oração litúrgica e oração particular, um célebre teólogo contemporâneo chega às seguintes conclusões:

"1º A oração litúrgica é per se a mais excelente e eficaz.

2º Todos os cristãos, e particularmente os sacerdotes e religiosos, devem ser competentemente ensinados sobre esta excelência e eficácia da piedade litúrgica, para que a apreciem, a aproveitem, a prefiram e subordinem e inspirem nela, quanto possam, sua piedade particular.

3º Embora a excelência e a eficácia santificadora do culto litúrgico são, em parte, indefectíveis, requerem para seu devido efeito, sobretudo dos participantes nela, a cooperação da religiosidade pessoal.

4º A religiosidade cristã não se limita e satisfaz com a oração pública, senão que exige múltiplas variedades de piedade particular que a preparam e complementam.

5º A piedade particular ou extra-litúrgica é também oração cristã e eclesial, isto é, realizada em dependência e união com Cristo e com a Igreja, e ao impulso de um único e comum Espírito divino.

6º Embora a oração comunitária ou litúrgica seja per se superior e mais eficaz, acontece que de fato seja melhor e mais vantajosa a verificada em particular."

MARCELIANO LLAMERA, O.P.

Oração litúrgica e oração particular.

Teologia Espiritual n. 15 (1961) p. 461-478

Eis aqui como o douto teólogo justifica esta última conclusão:

"Reconhecida a superioridade em excelência e eficácia da oração litúrgica, já antes ponderada, é justo advertir que, de fato, pode resultar melhor e mais santificadora a particular.

Por quais razões?

A primeira e mais respeitável é, sem dúvida, o beneplácito divino, que se comunica quando, como e quanto quer, e que dá mais ou menos a cada um, segundo lhe apraz. Não há argumento contra esta razão. Nada ata as mãos de Deus, como nada muda seus sapientíssimos desígnios nem influi em seus liberríssimos querereres. A experiência comprova que a difusão das graças divinas de oração e de divina união se dá muitas vezes em maior abundância fora das celebrações litúrgicas.

Outra motivação deve ser vista nas condições peculiares do sujeito, isto é, em suas disposições atuais e concretas de toda ordem, sobretudo de ordem psicológica e moral.

Não há dúvida de que estas condições podem, as vezes, ser mais favoráveis em uma oração privada que na oração oficial. Cabe, por exemplo, que a urgência da necessidade, o fervor religioso daquela ora, etc., facilitem uma boa oração particular.

Não esqueçamos que, em definitivo, é cada alma quem ora, porque mesmo a oração comum deve apropriar e personalizar cada um, e nem sempre as funções e fórmulas comuns correspondem às pré-disposições pessoais. É, naturalmente, o sujeito quem deve procurar acomodar-se ao espírito religioso da Igreja. Porém, é indubitável que

muitas vezes o orante encontra na liberdade de sua comunicação pessoal com Deus maior facilidade e maior fruto.

As causas podem ser múltiplas; e entre elas são dignas de nota o sentido das orações rituais, que podem contrastar com o sentimento e a necessidade do orante; a amplitude das mesmas, que não se comensura com o seu fervor interior; e mais ainda, a situação espiritual e psicológica dos sujeitos, nada ou muito pouco conciliáveis, as vezes, com as práticas religiosas externas.

Se compreende que as prescrições litúrgicas não podem acomodar-se a estas peculiaridades [Não obstante, deveria ter-se sempre muito presente a norma de moração dada por Santo Tomás, que diz assim: 'A medida da coisa se determinada por seu fim, como a medicina pela saúde. Por isso, a oração deveria durar enquanto convenha para excitar o fervor do desejo interior. Quando excede esta medida, de tal modo que sua continuação produziria tédio, não se deve prolongar mais... E igualmente deve-se ter isto em conta na oração particular com respeito ao fervor do orante, também deve-se ter na oração comum, relativamente à devoção do povo' (II-II,83,14)]" e que as pessoas em questão devem participar o melhor que lhes seja possível nos ofícios públicos aos quais são obrigados, pois, apesar de suas inconveniências, não deixarão de ser-lhes frutuosos. Mas, é preciso reconhecer que as exterioridades litúrgicas não são, nestes casos, o melhor canal para a piedade íntima dessas almas. O modo com que Deus lhes comunica é então melhor para comunicar-se com Ele".

De tudo isto se deduz com toda clareza e evidência que não é um bom sistema nem coincide com a verdade objetiva das coisas o método exclusivista dos que pretendem fazer da oração litúrgica a única forma aceitável de se relacionar com Deus, nem tampouco o dos que rebaixam a importância da mesma para conceder o monopólio santificador à oração privada ou particular. Ambos extremos são igualmente viciosos; a verdade se encontra no meio termo, isto é, na perfeita harmonia e compenetração de ambas as formas de oração, que se beneficiam mutuamente com suas respectivas vantagens e excelências.

"A oração, escreve Dom Columba Marmion, referindo-se à mental, é um dos meios mais eficazes para realizar aqui na terra nossa união com Deus e nossa imitação de Jesus Cristo. O contato frequente da alma com Deus na fé, pela oração e a vida de oração,

ajuda poderosamente na transformação de nossa alma do ponto de vista sobrenatural. A oração bem feita, a vida de oração, é transformante.

Mais ainda, a união com Deus na oração nos coloca em situação de participar com maior fruto dos outros meios que Cristo estabeleceu para comunicar-se a nós e fazer-nos semelhantes a Ele. Porque assim? Será a oração mais eminente, mais eficaz, que o santo sacrifício, que a recepção dos sacramentos, que são canais autênticos da graça? Certamente não. Cada vez que nos aproximamos destas fontes recebemos um aumento na graça, um acréscimo de vida divina. Mas, este acréscimo depende, ao menos em parte, de nossas disposições.

Ora, a oração, a vida de oração, mantém, estimula, aviva e aperfeiçoa estes sentimentos de fé, de humildade, de confiança e de amor, cujo conjunto constitui a melhor pré-disposição da alma para receber a abundância da graça divina. Uma alma familiarizada com a oração retira maior proveito dos sacramentos e dos meios restantes de salvação que outra na qual a oração intermitente se realiza sem continuidade e sem vigor. Uma alma que não se entrega com fidelidade à oração, pode recitar o ofício divino, assistir à santa missa, receber os sacramentos, ouvir a palavra de Deus; mas seus progressos serão com frequência muito medíocres. Porque assim? Porque o autor principal de nossa perfeição e de nossa santidade é o próprio Deus, e a oração mantém a alma em contato frequente com Deus; a oração estabelece e, depois de haver estabelecido, mantém na alma como que uma brasa, na qual, embora nem sempre em atividade, se esconde sempre o fogo do amor; e quando esta alma se põe em comunicação direta com a vida divina, por exemplo nos sacramentos, é como um sopro poderoso que a envolve, a levanta e a enche com uma abundância maravilhosa. A vida sobrenatural de uma alma se mede por sua união com Deus por Cristo na fé e no amor; é preciso que este amor se manifeste em atos; mas estes atos, para serem produzidos de uma maneira regular e intensa, reclamam a vida de oração. Pode assegurar-se que, ordinariamente, nosso progresso no amor divino depende praticamente de nossa vida de oração."

Passemos agora a outro ponto interessantíssimo da vida de oração: seus diferentes graus e principais fenômenos que lhes acompanham.

LII

Os graus de oração

1. Introdução

A Santa Teresa de Jesus devemos a classificação mais profunda e exata dos graus de oração que se conhece até a data. Em seu genial Castelo Interior vai descrevendo as etapas sucessivas da santificação da alma em torno de sua vida de oração. Para a grande Santa de Ávila, os graus de oração coincidem com os da vida cristã em sua marcha até a santidade. Este ponto de vista, que pode justificar-se plenamente pela razão teológica - a intensidade da oração coincide com a da caridade -, foi confirmado por São Pio X, em uma carta ao geral dos Carmelitas em 7 de março de 1914, ao dizer que os graus de oração ensinados por Santa Teresa representam outros tantos graus de superação e ascensão até à perfeição cristã.

Seria, pois, aventureiro e temerário tentar uma nova classificação. Nós vamos seguir as pegadas da grande santa espanhola, bem persuadidos de que fazendo assim pisamos em terreno firme e seguro.

Se tem reprovado Santa Teresa por insistir demasiado no psicológico, com prejuízo do teológico. Cremos, todavia, que esta acusação, que tem, desde logo, um fundamento real, não se pode lançar contra uma mulher que não se propôs em seus livros "fazer teologia", senão unicamente ensinar suas monjas em linguagem simples e familiar, "como velha castelã junto ao fogo", o verdadeiro caminho de perfeição ou trilha que haviam de recorrer para alcançar os cumes da santidade. Falta nela, naturalmente, a doutrina teológica, especulativa, de princípios; se move unicamente no terreno psicológico e experimental. Porém, suas descrições magistrais concordam e se harmonizam maravilhosamente com os princípios teológicos mais firmes. Ao teólogo profissional corresponde assinalar a relação e concordância de ambas as coisas; mas, de nenhum modo pode prescindir desses dados experimentais, nos que Santa Teresa aparece como

mestra consumada. Suas descrições experimentais não foram superadas até agora absolutamente por nada, nem sequer por São João da Cruz, e nos parece muito difícil que possam ser um dia.

Nem se diga que Santa Teresa se limita a descrever sua própria experiência, e que, por isso, suas descrições não tem valor universal nem podem aplicar-se a todas as almas. A isto temos de responder várias coisas:

1. Não é inteiramente certo que Santa teresa se limite a descrever sua própria experiência. A Santa conheceu e teve trato íntimo com grande número de almas que caminhavam a seu lado pelas trilhas da vida espiritual. Dotada como estava de excepcionais dotes de talento natural e de agudíssima penetração psicológica, se fixou nas reações destas almas, observou cuidadosamente suas lutas e dificuldades, recebeu suas confidências mais íntimas, examinou seus fenômenos extraordinários e se aproveitou largamente de tudo na redação de suas obras magistrais. Nem sempre se refere a ela mesma quando diz:

"Conheci uma alma... me disse uma vez uma alma que o havia experimentado bem..."

etc. Poucos, pouquíssimos mestres da vida espiritual e diretores de almas tiveram a sua disposição tantos dados e de tão alto valor como os que conseguiu reunir Santa Teresa no trato direto com as almas.

2. Ninguém é mais inimigo que Santa Teresa de classificações estreitas e de ***"livro muito concertados" (Caminho 21,4)***

Ela mesma adverte ao começar seu Castelo Interior ou livro das Moradas que

"não devemos entender estas moradas uma depois da outra, como coisa alinhada... Porque as coisas da alma sempre devem ser consideradas com plenitude e largura e grandeza... Isto importa muito a qualquer alma que tenha oração, pouco ou muita, que não a encurrale nem aperte. Deixe-a andar por estas moradas, acima e abaixo e aos lados, pois Deus a deu tão grande dignidade; não se obrigue a estar muito tempo em um só aposento". (Primeiras Moradas 2,8)

E um pouco mais adiante nos diz:

"Por isso digo que não considerem poucos aposentos, senão milhões, porque de muitas maneiras entram as almas aqui..." (Primeiras Moradas 2,12)

De maneira que as moradas teresianas, segundo proclama a mesma Santa, não constituem departamentos fechados e irredutíveis. Cabem nelas uma infinidade de matizes e podem caminhar por elas folgadoamente todas as almas que aspirem à perfeição, qualquer que seja o caminho particular por onde o Espírito Santo as conduza. Porém, como ponto de partida para uma classificação ordenada e metódica dos principais graus e manifestações da vida de oração em suas linhas fundamentais, nos parece que as descrições de Santa Teresa são de um preço e valor incalculável por chegar até as raízes mais profundas da psicologia humana comum a todas as almas.

Por estas razões, vamos seguir à grande Doutora Mística com escrupulosa fidelidade. Isto não quer dizer que deixaremos de aproveitar os preciosos ensinamentos de outros grandes místicos experimentais, sobretudo os de São João da Cruz, em tudo tão conforme com Santa Teresa; de São Francisco de Sales, do Venerável Pe. Granada - outro grande mestre da vida de oração - e de outros muitos antigos e modernos, que completarão e cercarão as doutrinas teresianas. O leitor que queira informação mais abundante sobre as principais classificações e graus de oração propostos antes e depois de Santa Teresa, pode encontrá-la em **Ribet, La Mystique Divine I, 10** e no **Pe. Arintero, Graus de Oração a.6**. Em todo caso, não é necessário advertir que estaremos sempre diante dos grandes princípios do Doutor Angélico, com os que tão maravilhosamente concordam os ensinamentos de Santa Teresa.

2. Classificação que adotamos

Eis aqui em esquema a classificação dos graus de oração propostas pela maioria dos autores espirituais depois das pegadas de Santa Teresa, que vamos expôr detalhadamente nas páginas seguintes:

1. Oração vocal
2. Meditação
3. Oração afetiva
4. Oração de simplicidade
5. Recolhimento infuso
6. Quietude
7. União simples

8. União extática

9. União transformativa

Os três primeiros graus pertencem à via ascética, que compreende as três primeiras moradas do Castelo Interior; o quarto sinaliza o momento de transição da ascética à mística, e os outros cinco pertence à via mística, que começa nas quartas moradas e chega até o cume do castelo (santidade consumada). A passagem dos graus ascéticos aos místicos se faz de uma maneira gradual e insensível, quase sem dar-se conta a alma, como veremos amplamente em seu lugar. São as etapas fundamentais do caminho da perfeição, que vão sucedendo-se com espontânea naturalidade, demonstrando claramente e manifestamente a unidade da vida espiritual e a absoluta normalidade da mística, à qual todos estão chamados, e à qual chegarão de fato todas as almas que não coloquem obstáculos à ação da graça e sejam inteiramente fiéis às moções divinas do Espírito Santo.

LIII

Primeiro Grau de Oração: A Oração Vocal

1. Etapa predominantemente ascética

Dizemos predominantemente (e não somente ascética, senão) porque, como explicamos em outro lugar, não se dá nunca na vida cristã uma etapa exclusivamente ascética e outra exclusivamente mística. A ascética e a mística se compenetraram mutuamente como dois aspectos distintos de um mesmo caminho espiritual, cuja na primeira etapa predominam os atos ascéticos, e na segunda, os místicos. O asceta começa a receber desde os primeiros passos de sua vida espiritual certa influência mais ou menos latente ou intensa dos dons do Espírito Santo (mística) e o místico mais sublime realiza com frequência atos francamente ascéticos com a ajuda da graça ordinária. Se trata, pois, de mero predomínio de uns e outros atos; não de exclusivismos de nenhuma espécie. Temos explicado tudo isto em outra parte, aonde remitimos ao leitor.

2. Primeiro grau de oração: a oração vocal

O primeiro grau de oração, ao alcance de todo mundo, o constitui a vocal. É aquela que se manifesta com as palavras de nossa linguagem articulada, e constitui a forma quase única de oração pública ou litúrgica.

3. Conveniência e necessidade da oração vocal.

Santo Tomás se pergunta na Suma Teológica

"se a oração deve ser vocal" (II-II, 83, 12)

Contesta dizendo que forçosamente tem que sê-lo a oração pública feita pelos ministros da Igreja diante do povo cristão que deve participar dela, mas não é de necessidade absoluta quando a oração se faz privadamente e em particular. Todavia,

acrescenta, não há inconveniente em que seja vocal a própria oração privada por três razões principais:

- a. para excitar a devoção interior, pela qual se eleva a alma a Deus; de onde deve-se concluir que devemos usar das palavras exteriores na medida e grau que excitem nossa devoção, e não mais; se nos servem de distração para a devoção interior, deve-se calar, a não ser, naturalmente, que a oração vocal seja obrigatória para o que a emprega, como o é para o sacerdote e religioso de voto solene na oração do breviário;
- b. para oferecer a Deus a homenagem de nosso corpo além de nossa alma;
- c. e para desabafar exteriormente a veemência do afeto interior.

Note-se a singular importância desta doutrina. A oração vocal de tal maneira depende e se subordina à mental, que privadamente, unicamente para excitar ou desabafar, tem razão de ser. É certo que com ela oferecemos, ademais, uma homenagem corporal à divindade; porém, desligada da mental, na realidade deixa de ser oração, para converter-se em um ato puramente mecânico e sem vida. Voltaremos a isto ao falar da necessidade da atenção.

A necessidade da oração vocal é manifesta na oração pública ou litúrgica; unicamente por ela podem intervir todos os fiéis em uma oração comum. E em igualdade de condições, ou seja, realizada com o mesmo grau de fervor, é mais proveitosa do que a privada; há um texto completamente claro no Evangelho (Mt 18,20: "Porque onde estão dois ou três reunidos em meu nome, ali estou eu no meio deles!"). Ademais, quando se trata da oração oficial da Igreja, tem uma particular eficácia santificadora em virtude da intervenção da própria Igreja, que soa diante dos ouvidos do Senhor como a voz da esposa: "vox sponsae". Contudo, sempre será certo que absolutamente nada pode suprir o fervor da caridade com que se realiza a oração. E assim, se uma alma exercita com maior disposição e intensidade o amor a Deus na oração calada e mental que na vocal, merecerá mais com aquele e deverá renunciar a suas orações vocais, com exceção das estritamente obrigatórias segundo seu estado. O contrário seria preferir o menos perfeito em prejuízo do melhor e confundir lamentavelmente a devoção com as devoções.

4. Condições da oração vocal

Segundo Santo Tomás e a própria natureza das coisas, a oração vocal deve ter duas condições principais: atenção e piedade profunda.

a) Atenção.

Ao contestar o Doutor Angélico a pergunta sobre "se a oração deve ser atenta" (83,13), estabelece umas luminosas distinções que é preciso ter muito em conta.

A oração, diz, tem ou produz três efeitos: o primeiro é merecer, como qualquer outro ato de virtude, e para isso não é necessário atenção atual, basta a virtual. É sabido que a atenção pode ser externa ou interna. A primeira é aquela que evita todos os atos externos que seriam completamente incompatíveis com a atenção ao que se está fazendo interiormente (por exemplo, a leitura, durante a oração, de um livro completamente alheio à ela). A interna é a que exclui, ademais, a divagação da mente. Esta última se subdivide em habitual, virtual e atual. A habitual, que somente abusivamente pode-se chamar de atenção, porque na realidade não é tal, é a que se tem permanentemente, mesmo durante o sono, as pessoas que costumam levar uma vida de oração. Mais do que atenção é uma propensão à atenção. A virtual é a que se teve no princípio da oração e perdura ao longo da mesma enquanto não se retrai, embora sobrevenham distrações involuntárias. E a atual é a que *hic et nunc* [aqui e agora] está atento à oração dando-se plena conta dela.

O segundo é impetrar de Deus as graças que necessitamos, e para isto baste também a atenção virtual, embora não baste para nenhum destes dois efeitos a simplesmente habitual.

O terceiro, finalmente, é certo deleite ou refeição espiritual da alma, e para senti-la é absolutamente necessária a atenção atual.

O Doutor Angélico diz na continuação os três modos de atenção que se podem colocar na oração vocal, a saber: a material, que atenta a pronunciar corretamente as palavras nas fórmulas de oração; a literal, que se fixa e atenta ao sentido destas palavras, e a espiritual ou mística; que atenta ao fim da oração, ou seja, a Deus e à coisa que se pede. Esta última é a mais excelente, porém, o ideal consiste na união das três, que são perfeitamente compatíveis entre si.

É admirável a correspondência entre esta doutrina do Angélico e de Santa Teresa de Jesus. A insigne monja espanhola parece sair das aulas de uma faculdade de Teologia quando escreve com elegância inimitável:

"Porque quanto posso entender, a porta para entrar neste castelo é a oração e consideração; não digo mais mental do que vocal, como sendo oração tem de ser com consideração. Porque quem não percebe com quem fala e o que pede e quem é quem pede e a quem, não o chamo de oração, embora muito mova os lábios. Porque embora algumas vezes seja, mesmo sem este cuidado, mais será porque foi feito em outras. Mas quem tivesse o costume de falar com a majestade de Deus como falaria com seu escravo, que não repara se diz mal, senão o que lhe vem a boca e tem aprendido a fazê-lo outras vezes, não a tenho por oração, preze a Deus que nenhum cristão a tenha desta sorte." (Moradas Primeiras 1,7)

De modo que a oração vocal para que seja propriamente oração, é necessário que seja atenta. A atenção atual seria a melhor, e para conseguí-la a todo custo deverão ser endereçados os esforços da alma. Porém, ao menos é indispensável a virtual, que foi colocado intensamente no princípio da oração e segue influenciando nela toda a pesar das distrações involuntárias que possam sobrevir. Se a distração é plenamente voluntária, constitui um verdadeiro pecado de irreverência, que, segundo o Doutor Angélico, impede o fruto da oração (83, 13 ad 3).

b) Profunda piedade.

É a segunda condição, complementar da anterior. Com a atenção aplicamos nossa inteligência a Deus. Com a piedade nos colocamos em contato com Ele o coração e a vontade. Esta piedade profunda envolve e supõe o conjunto de virtudes cristãs de primeira categoria: a caridade, a fé viva, a confiança, a humildade, a devoção e reverência diante da Majestade divina e a perseverança (83,15). É preciso chegar a recitar assim nossas orações vocais. Não há inconveniente em diminuir seu número se não é possível recitá-las dessa forma. Porém, o que de modo algum pode admitir-se é converter a oração em um ato mecânico e sem vida, que não tem diante de Deus maior influência que poderiam ter a mesmas orações recitadas por um gamógrafo ou fita magnética. Mais vale uma só Ave Maria bem rezada do que um rosário inteiro com voluntária e continuada distração. Isto nos leva a levantar a questão do tempo que deve durar a oração vocal.

5. Duração da oração vocal

Santo Tomás se coloca expressamente este problema ao perguntar "se a oração deve ser muito longa" (83,14). Contesta com a clarividência de sempre, estabelecendo uma distinção. Em sua causa, diz, isto é, no afeto da caridade, de onde tem sua origem, a oração deve ser permanente e contínua, porque o influxo atual ou virtual da caridade deve alcançar todo o conjunto de nossa vida; e neste sentido, tudo quando fazemos estando na graça de Deus e sob a influência da caridade pode dizer-se que é oração. Porém, considerada em si mesma e enquanto tal, a oração não pode ser contínua, já que temos que parar por causa de outros muitos negócios indispensáveis. Ora, a quantidade da uma coisa qualquer deve ser proporcionada ao fim a que se ordena, como a quantidade de um remédio que tomamos é nem mais nem menos do que a necessária para a saúde. De onde deve-se concluir que a oração deve durar todo tempo que seja necessário para excitar o fervor interior, e não mais. Quando excede esta medida de tal modo que não possa continuar-se sem tédio nem fastígio, deve-se cessar a oração. E isto deve-se ter em conta não somente na oração privada, senão também na pública, que deve durar quanto seja necessário para excitar a devoção do povo, sem causar-lhe tédio nem aborrecimento.

Desta luminosa doutrina se depreendem as seguintes consequências práticas:

1. Não é conveniente multiplicar as palavras na oração, senão insistir sobretudo no afeto interior. Nos adverte expressamente o Senho no Evangelho: "Quando orardes não faleis muito, como os gentios, que pensam serem escutados à força de palavras. Não vos assemelhais a eles, pois vosso Pai conhece perfeitamente as coisas que necessitais antes que as peçaís" (Mt 6,7-8). Tenha-o em conta tantos devotos e devotas que passam o dia recitando orações inacabáveis, acaso com descuido de seus deveres mais urgentes.
2. Não se confunda a prolixidade nas fórmulas de oração, que deve cessar quando se tenha alcançado o afeto ou fervor interior, com a permanência na oração enquanto dure este fervor. Este último é convenientíssimo e deve prolongar-se quanto tempo que seja possível, inclusive várias horas, se é compatível com os deveres do próprio estado (cf. 83,14 ad 1,2 et q.). O próprio Cristo nos deu exemplo de longa oração, passando as vezes noites

inteiras (Lc 6,12) e intensificando-a no meio de sua agonia no Getsêmani (Lc 22,43), embora sem multiplicar as palavras, senão empregando sempre a mesma fórmula breve: "fiat volunta tua".

3. Como o fim da oração vocal é excitar o afeto interior, não devemos vacilar um instante em abandonar as orações vocais, a não ser que sejam obrigatórias, para entergarmo-nos ao fervor interior da vontade quando este tenha brotado com força. Seria um erro muito grande querer continuar então a oração vocal, que já havia perdido toda sua razão de ser e poderia estorvar o fervor interior. Eis aqui como expõe esta doutrina o doce São Francisco de Sales: ***"Se fazendo oração vocal, sentir vosso coração atraído e convidada à oração interior ou mental, não recuseis fazê-lo assim, mas deixai vosso coração inclinar-se docemente desse lado e não o preocupeis nem pouco nem muito com não ter terminado as orações vocais que tinham intenção de recitar; porque a oração mental que haveis feito em seu lugar é mais agradável a Deus e mais útil à vossa alma. Excetuo o ofício eclesiástico, se estais obrigado a dizê-lo, porque neste caso é preciso cumprir o dever"*** (*Vida Devota p. 2, c. 1, n. 9*)

6. As fórmulas da oração vocal

É impossível sobre este assunto dar normas fixas que tenham valor universal para todas as almas. Cada uma deve seguir o impulso interior do Espírito Santo e empregar as fórmulas que mais excitem seu fervor e devoção, ou não empregar nenhuma determinada se encontra paz falando de modo simples com Deus como um menino pequeno à seu Pai. Objetivamente falando, é indubitável que as melhores fórmulas são as que a Igreja nos propõe em sua liturgia oficial. Tem uma eficácia especial para expressar os desejos da Esposa de Cristo e receber a influência coletiva de todos os membros de seu Corpo Místico. As fórmulas mais conhecidas e familiares são precisamente as de maior conteúdo e profundidade. Não há nada comparável ao Pai Nosso, a Ave Maria, o Credo, a Salve Rainha, o Glória, o Angelus, as orações da manhã e da noite, a bênção da mesa, as palavras que pronunciamos ao fazer o sinal da cruz, ao aproximarmo-nos da comunhão, o ato de contrição e a confissão geral. A oração do rosário, tão profundo e simples ao mesmo tempo, constitui também umas das orações favoritas do povo cristão desejoso de

honrar Maria e receber dela sua bênção maternal. Não podemos deter-nos em expôr estas preciosas fórmulas de oração, porém, é forçoso que façamos uma exceção com a mais excelente e sublime de todas: o Pai Nosso, chamado também de "oração dominical" por ter brotado dos lábios do próprio divino Redentor.

7. Exposição do Pai Nosso

Santo Tomás pergunta em um artigo da Suma Teológica "se estão bem colocadas as sete petições do Pai Nosso" (83,9). Cremos que a maravilhosa doutrina que expõe ao contestar afirmativamente faz desse artigo um dos mais sublimes e profundos de sua obra imortal, verdadeira fortaleza da teologia católica.

Eis aqui a doutrina do Santo, com algumas ampliações para facilitar sua plena inteligência aos não versados em Teologia.

Começa Santo Tomás dizendo que a oração dominical é perfeitíssima, já que nela se contém tudo quanto temos de pedir e na própria ordem com que deve-se pedir. Eis aqui suas palavras:

"A oração do Senhor é perfeitíssima; porque, como diz Santo Agostinho, se oramos reta e congruentemente, absolutamente nada podemos dizer que não esteja contido nesta oração. Porque como a oração é como um intérprete de nossos desejos diante de Deus, somente podemos pedir com retidão o que retamente podemos desejar. Ora, na oração dominical não somente se pedem todas as coisas que retamente podemos desejar, senão também na própria ordem que se deve desejá-las; e assim esta oração não somente nos ensina a pedir, senão que informa e retifica todos nossos afetos e desejos".

Na continuação começa o Angélico a exposição do Pai Nosso. Para entender o primeiro parágrafo convém ter presente o que já deixamos explicado no começo desta obra, a saber: que o fim último e absoluto da vida cristã é a glória de Deus, e o fim secundário e relativo é nossa própria perfeição e felicidade (cf. n. 36-37). Escutemos agora a Santo Tomás:

"É coisa clara que a primeira coisa que se deve desejar é o fim; e depois os meios para chegar a ele. Ora, nosso fim é Deus. E até Ele tendem nosso afetos de duas maneiras: a primeira, enquanto queremos a glória de Deus; a segunda, enquanto queremos gozar dela. A primeira pertence ao amor com que amamos a Deus em si mesmo; a segunda

corresponde com que nos amamos a nós em Deus. E por isso a primeira petição do Pai Nosso é santificado seja teu nome, pelo qual pedimos a glória de Deus; e a segunda é venha nós o vosso reino, pela qual pedimos chegar a glória de seu reino, isto é, alcançar a vida eterna."

Como se vê, as duas primeiras petições do Pai Nosso não podem ser mais sublimes. Na primeira pedimos a glória de Deus, ou seja, que todas as criaturas reconheçam e glorifiquem (isso significa aqui santificar) o nome de Deus. Tal é o fim último da criação: a glória de Deus, ou, mais exata e teologicamente, o próprio Deus glorificado por suas criaturas. Esta glória de Deus constituía a obsessão de todos os santos. No cume da montanha da santidade se lê sempre e indefectivelmente o rótulo que colocou São João da Cruz no alto do monte carmel: "Só mora neste lugar a honra e glória de Deus". O eu humano, terreno e egoísta foi morto definitivamente.

Porém, Deus quis encontrar sua própria glória em nossa própria felicidade. Não somente não somos proibidos, senão que nos preceitua desejar nossa própria felicidade em Deus. Mas, unicamente em segundo lugar, em perfeita subordinação à glória de Deus, na medida e grau de seu beneplácito divino: "buscai primeiro o reino de Deus e sua justiça, e tudo o mais vos será acrescentado" (Mt 6,33). Ao pedir a Deus o advento de seu reino sobre nós, o pedimos na realidade a graça e a glória para nós; ou seja, o maior e mais sublime que podemos pedir depois da glória de Deus.

Depois do fim principal e secundário deve-se desejar, logicamente, os meios para alcançá-lo. Sigamos a Santo Tomás:

"Sobre o fim que acabamos de falar podemos nos ordenar de duas maneiras: direta e indiretamente. Diretamente (per se) nos ordenamos ao bem que seja útil ao fim. E este bem pode ser de duas maneiras: primária e principalmente, nos ordena ao fim o mérito com que merecemos a bem-aventurança eterna obedecendo a Deus, e por isto aquelas palavras: seja feita a vossa vontade assim na terra como no céu; secundária e instrumentalmente, tudo aquilo que pode ajudar-nos a merecer a vida eterna, e para isto se diz: o pão nosso de cada dia nos dai hoje. E isto é verdadeiro tanto se se entende do pão sacramental, cujo uso cotidiano é muito proveitoso ao homem (e no qual se subentende todos os demais sacramentos), como se se entende do pão material, significando com esse pão todas as coisas necessárias para viver; porque a Eucaristia é o principal sacramento, e o pão material é o principal alimento."

Como se vê, depois de ter pedido o relativo ao fim principal e ao secundário, começa-se imediatamente a pedir o relativo aos meios. Também aqui se procede ordenadamente, pedindo em primeiro lugar que cumpramos a vontade de Deus de maneira tão perfeita, se fosse possível, como se cumpre no céu. É porque o cumprimento da vontade de Deus é o único meio direto e imediato de glorificar a Deus e de santificar nossa alma. Ninguém se santificará nem poderá glorificar a Deus senão cumprindo exata e rigorosamente sua divina e adorável vontade. Se Deus nos pede escuridão e silêncio, enfermidade e impotência, vida escondida e desconhecida, é inútil que tratemos de glorificar-lhe ou de santificar-nos sonhando em grandes empresas apostólicas ou em obras brilhantes no serviço de Deus: andaremos completamente fora do caminho. Ninguém glorifica a Deus nem santifica a alma senão com o perfeito cumprimento de sua divina vontade.

Porém, ao lado deste meio fundamental e imediato, necessitamos também a ajuda dos meios secundários, simbolizados na palavra pão, que é o alimento por excelência. Pedimos o pão, ou seja, o indispensável para a vida (nada de riquezas e honras, que são bens fugazes e aparentes, que tanto se prestam a desviarmos dos caminhos do Deus); e unicamente para hoje, "com o fim de ficarmos obrigados a pedir amanhã e corrigir nossa cobiça", como diz admiravelmente o catecismo, e para que descansemos confiantes e tranquilos nos braços da providência amorosíssima de Deus, que alimenta aos pássaros do céu e veste as flores do campo com soberana formosura (Mt 6, 25-34).

Sigamos a exposição de Santo Tomás:

"Indiretamente (per accidens [por acidente]) nos ordenamos à bem-aventurança removendo os obstáculos que nos poderiam impedir. Três são estes obstáculos: o primeiro e principal é o pecado, que nos exclui diretamente do reino dos céus, e por isto dizemos perdoai as nossas dívidas. O segundo é a tentação, que é como a antessala do pecado e pode impedir-nos do cumprimento da divina vontade, e por isto acrescentamos não nos deixeis cair em tentação. O terceiro, finalmente, o constituem todas as demais calamidades da vida que podem perturbar nossa alma, e para isso dizemos livrai-nos do mal".

Através desta magnífica exposição de Santo Tomás, completada todavia com a solução das objeções, se adverte claramente que é impossível pedir a Deus mais coisas, nem melhores, nem mais ordenadamente, nem com menos palavras, nem com maior

simplicidade e confiança que na sublime oração do Pai Nosso. Por isso, os santos, iluminados por Deus mediante os dons do Espírito Santo, encontram um verdadeiro "maná escondido" na oração dominical. Vivem dela anos inteiros, e mesmo toda a vida, alimentando sua oração com suas divinas petições. Santa Teresa chegou a não encontrar gosto senão no Pai Nosso e Ave Maria. Santa Teresa o comenta magistralmente em seu Caminho de Perfeição. E muitas almas simples e humildes encontram nele pasto abundantíssimo para sua oração e até para remontar-se aos mais altos cumes da contemplação e união com Deus. O diz expressamente Santa Teresa de Jesus:

"Conheço uma pessoa que nunca pode ter senão oração vocal, e assídua a esta a tinha sempre; e se não rezava, caminhava o entendimento tão perdido, que não poderia sofrê-lo. Mas tal tenhamos todos a mental. Em certos Pai Nossos que rezava nas vezes que o Senhor derramou sangue estava, orando um pouco mais, algumas horas. Veio uma vez a mim muito enlutada, que não sabia ter oração mental nem podia contemplar, senão rezar vocalmente. Perguntei-lhe o que rezava; e vi que, assídua ao Pai Nosso, tinha pura contemplação e levantava o Senhor a juntá-la consigo em união; e bem parecia em suas obras receber tão grandes graças, porque gastava muito bem sua vida. Assim, louvei ao Senhor e invejei sua oração vocal. Se isto é verdade, como o é, não penseis os que são inimigos dos contemplativos que estais livres de sê-lo, se as orações vocais rezais como se devem rezar, tendo consciência limpa." (Caminho 30,7)

E em outro lugar de suas obras acrescenta a insigne Doutora Mística este esplêndido panegírico do Pai Nosso:

"É coisa para louvar muito ao Senhor qual crescimento na perfeição é esta oração evangelical, bem como foi ordenada por tão bom Mestre, e assim podemos, filhas, cada uma tomá-la como propósito. Espanta-me ver que em tão poucas palavras está toda a contemplação e perfeição encerrada, que parece não termos necessidade de outro livro, senão estudar neste. Porque aqui nos ensinou o Senhor todo o modo de oração e de alta contemplação, desde os principiantes à oração mental e de quietude e união que, quem sou eu para saber dizer, se poderia fazer uma grande livro de oração sobre tão verdadeiro fundamento." (Caminho 37,1; cf. 42,5)

É, pois, da maior importância na vida espiritual a reza fervorosa das orações vocais. Nunca se podem omitir totalmente, nem sequer nos mais altos cumes da santidade. Chega um momento, como veremos, em que empenhar-se em continuar o procedimento

discursivo da meditação ordinária representaria uma imprudência e um grande obstáculo para avanços ulteriores; porém, isto jamais ocorre com a oração vocal. Sempre é útil e conveniente, seja para excitar o fervor interior, seja para desabafá-lo quando é demasiado veemente. A inimizade com as orações vocais é um sinal de mal espírito, no qual incorreram uma verdadeira legião de almas iludidas e de falsos místicos.

LIV

Segundo grau de oração: a meditação

1. Introdução

Sendo abundantíssima a literatura religiosa sobre a meditação discursiva como forma ordinária de oração mental na maior parte das pessoas piedosas, nos limitaremos a recolher aqui com brevidade os pontos fundamentais.

2. Natureza

A meditação discursiva pode definir-se como **a aplicação racional da mente a uma verdade sobrenatural para nos convenceremos dela e nos movermos a amá-la e praticá-la com a ajuda de graça**. O exame detalhado da definição nos dará a conhecer os elementos fundamentais deste modo de oração.

"A APLICAÇÃO RACIONAL DA MENTE...". É o elementos mais típico e característico da meditação, que a distingue perfeitamente dos demais graus de oração mental. Todos supõe uma aplicação da mente ao objeto que se está considerando ou contemplando (é, simplesmente, a atenção, que é indispensável e comum a todos os graus de oração ascético e místico), porém, a meditação tem como nota típica e característica uma aplicação racional, discursiva, por modo de raciocínio. De tal maneira é essencial este elemento, que, se falta, faz desaparecer a meditação enquanto tal. Quando o discurso desaparece, a alma se deu à distração, ou na oração afetiva, ou na contemplação; e em qualquer destes três casos, a meditação não existe mais.

Evidentemente que o discurso da razão está muito longe de ser o fim da meditação como oração cristã. Em que se distinguiria então do simples estudo ou especulação sobre a verdade revelada? Como veremos em seguida, esse discurso se dirige a uma finalidade afetiva e prática, sem a qual deixaria de ser oração. Porém, como o elemento prévio ou preparatório é tão indispensável, que sem ele não há meditação propriamente dita. Toda a

meditação implica discurso, embora não seja este o elemento mais importante da mesma.

"...A UMA VERDADE SOBRENATURAL...". É evidente desde o momento que nos encontramos diante de uma oração, não diante de um estudo científico de um ramo qualquer do saber humano. Essa verdade sobrenatural pode ser muito variada: um texto da Sagrada Escritura, uma passagem da vida de Cristo ou de um santo qualquer, um princípio teológico, uma fórmula litúrgica, etc., etc.; mas sempre com a dupla finalidade que vamos explicar a seguir.

"... PARA NOS CONVENCERMOS DELA...". A meditação como oração cristã tem duas finalidades: uma intelectual e outra afetiva. A intelectual tem por objeto chegar a convicções firmes e enérgicas que resistem ao embate das influências contrárias que possam sobrevir por parte dos inimigos da alma. Sem estas convicções firmes, a alma sucumbiria facilmente diante de tais acometidas. O puramente sentimental e sensível pode produzir um efeito momentâneo de felicidade e paz; mas não tendo seu apoio e fundamento na firme convicção intelectual, se afundará sem resistência ao menor sopro da paixão. Não se pode construir uma casa sólida sobre a areia movediça do sentimento. É preciso o fundamento pétreo e incombustível das convicções profundamente enraizadas na inteligência. A alcançá-las se dirige diretamente esta primeira finalidade da meditação.

Mas somente isto não basta. Nem sequer é a principal enquanto oração. Essas firmes convicções podem também adquirir-se com o simples estudo da verdade sagrada sem intenção alguma de oração. Por isso, é necessário acrescentar a segunda e mais importante finalidade, que acabará de perfilar o conceito cabal da meditação cristã.

"... E NOS MOVERMOS A AMÁ-LA ...". Eis aqui o elemento mais importante da meditação enquanto oração cristã. É necessário que a vontade se lance ao amor da verdade que o intelecto lhe apresenta elaborada por seu discurso. Se for transcorrido todo tempo dedicado à meditação nos procedimentos discursivos preliminares, na realidade não houve oração. Seria um estudo mais ou menos orientado à piedade, mas de modo algum um exercício da oração:

"Só quero que estejais advertidas que, para aproveitar muito neste caminho e subir às moradas que desejamos, a coisa não está em pensar muito, senão amar muito" (Santa Teresa, Quartas Moradas 1,7; Fundações 5,2).

Esta começa propriamente quando a alma, excitada pela verdade sobrenatural que o intelecto convencido lhe apresenta, prorrompe em afetos e atos de amor a Deus, com que estabelece um contato íntimo e profundo que dá à meditação anterior toda sua razão de ser enquanto oração cristã.

Claro que é preciso que este amor e entusiasmo afetivo não fique nas regiões puras do coração ou da fantasia. É necessário que se traduza em enérgicas resoluções práticas. E a isto corresponde o novo elemento da definição, que termina e completa o conceito integral da oração discursiva.

"... E PRATICÁ-LA COM A AJUDA DA GRAÇA". Toda meditação bem feita deve terminar em um propósito e em uma oração. Um propósito enérgico de levar à prática as consequências que se depreendem daquela verdade ou mistério que temos considerado e amado e uma oração a Deus pedindo sua graça e bênção para poder cumprí-lo de fato, já que absolutamente nada podemos fazer sem Ele.

Nunca se insistirá bastante nestes dois últimos elementos da definição: o amor de Deus e o propósito prático, enérgico e decidido. São legiões incontáveis as almas piedosas que se exercitam diariamente na meditação e que, todavia, não tiram dela nenhum proveito prático. A explicação deve ser buscada no modo defeituoso de fazê-la. Insistem demasiado no que não é senão mera preparação para a oração propriamente dita. Passam o tempo lendo, discorrendo ou em perpétua distração semi-voluntária. O resultado é que quando termina o tempo destinado à oração não permaneceram nela, na realidade, um só instante. De sua alma não brotou um só ato de amor, uma aspiração a Deus, um propósito prático, concreto e enérgico. "São almas alijadas", dizia Santa Teresa de Jesus, "que, se não vem o próprio Senhor a mandar que se levantem, como ao que fazia trinta anos que estava na piscina, tem farta má sorte e estão em grande perigo" (Primeiras Moradas, 1,8).

3. Importância e necessidade da meditação.

A meditação, que é convenientíssima para salvar-se, é absolutamente imprescindível para empreender seriamente o caminho da própria santificação. Vamos examinar estas duas afirmações.

É CONVENIENTÍSSIMA PARA SALVAR-SE. A imensa maioria dos que vivem habitualmente em pecado assim estão simplesmente porque não refletem. Já o disse a

muitos séculos o profeta Jeremias, e suas palavras continuam sendo de palpitante atualidade: "Toda a terra é desolação por não ter quem reconsidere em seu coração" (Jr 12,11). No fundo não tem mal coração nem sentem inimizade alguma com as coisas de Deus ou de sua eterna salvação; mas, entregues desenfreadamente às atividades puramente naturais (negócios, etc.) e esquecidos inteiramente dos grandes interesses de sua alma, facilmente se deixam levar pelo ímpeto de suas paixões desordenadas, que não encontram nenhum obstáculo nem freio para expandir-se livremente, e passam anos inteiros e as vezes a vida inteira submergidos no pecado. A prova mais clara e evidente de que sua triste situação espiritual obedecia no fundo, mais do que a perversidade ou maldade de coração, a uma frivolidade irreflexiva procedente da ausência absoluta de todo movimento de introspeção, e que quando estes tais, por azar ou providência divina, acertam em praticar uma série de exercícios espirituais ou assistem aos atos de uma missão geral freqüentemente experimentam uma impressão fortíssima, que lhes lança muitas vezes a uma verdadeira conversão, traduzida a partir dali em uma vida cristã séria e inatacável.

Com razão, pois, afirma Santo Afonso de Ligório que a oração mental é incompatível com o pecado. Com os demais exercícios pode a alma seguir vivendo no pecado, mas com a oração mental bem feita não poderá permanecer nele muito tempo: ou deixará a oração ou deixará o pecado. É, pois, de maior importância para a salvação eterna a prática assídua e cuidadosa da meditação cristã.

É ABSOLUTAMENTE IMPRESCINDÍVEL PARA A ALMA QUE ASPIRE SANTIFICAR-SE. O conhecimento de si mesmo, a humildade profunda, o recolhimento e solidão, a mortificação dos sentidos e outras muitas coisas absolutamente necessárias para chegar à perfeição apenas se concebem e são moralmente impossíveis sem uma vida séria de meditação bem preparada e assimilada. A alma que aspira a santificar-se entregando-se completamente à vida apostólica com declínio e prejuízo de sua vida de oração, já pode despedir-se da santidade. A experiência confirme com toda certeza e evidência que absolutamente nada pode suprir a vida de oração, nem sequer a recepção diária dos Santos Sacramentos. São legiões de almas que comungam e os sacerdotes que celebram a santa missa diariamente e que levam, todavia, uma vida espiritual medíocre e enferma. A explicação não é outra além da falta de oração mental, seja porque a omitem totalmente ou porque a fazem de maneira tão imperfeita e rotineira, que quase equivale a sua

omissão. Repetimos o que dissemos mais acima: sem oração, sem muita oração, é impossível chegar a perfeição cristã, qualquer que seja nossa estado de vida ou as ocupações as quais nos dediquemos. Nenhuma delas, por santa que seja em si, pode suprir a oração. O diretor espiritual deve insistir sem descanso neste ponto. A primeira coisa que deve fazer quando uma alma se confia à sua direção é levá-la à vida de oração. Não ceda neste ponto. Peça contas de como está indo, que dificuldades encontra, indique os meios de superá-las, as matérias que deve meditar com preferência, etc. Não conseguirá centrar uma alma até que consiga que se entregue à oração de uma maneira assídua e perseverante, com preferência a todos os demais exercícios de piedade.

Embora seu exercício diário e prolongado é absolutamente indispensável, está muito longe de sê-lo o método ou procedimento concreto que deva seguir. Vamos examinar esta questão.

4. Método da meditação

Um duplo obstáculo deve ser evitado no que diz respeito ao método ou forma de praticar a meditação: a excessiva rigidez e o excessivo abandono. No princípio da vida espiritual é pouco menos que indispensável a sujeição a um método concreto e particularizado. A alma não sabe andar por si só, e necessita, como a meninos, de andadores. Mas na medida que vai crescendo e desenvolvendo-se sentirá cada vez menos a necessidade daqueles moldes, e chegará o momento em que seu emprego rigoroso representaria um verdadeiro obstáculo e impedimento para a plena expansão da alma em seu vôo livre até Deus.

Vamos recolher aqui com brevidade esquemática alguns dos principais métodos de meditação que foram propostos ao longo dos séculos. Todos eles se praticam na Igreja e todos tem suas vantagens e inconvenientes. A alma, orientada por seu diretor espiritual, ensaiará o procedimento que melhor se encaixe com seu próprio temperamento e procurará ater-se a ele enquanto o movimento interior de seu espírito não se oriente até outros horizontes. Ao fazer a eleição tenha-se em conta, sobretudo, que o melhor procedimento para cada um é o que lhe impulse com maior eficácia ao amor de Deus e desprezo de si mesmo.

5. Na antiguidade

Segundo Cassiano, a forma de oração mental praticada pelo Padres antigos consistiria em repetir muitas vezes com atenta consideração e afeto o versículo "Deus in adiutorium meus intende" [Vinde ò Deus em meu auxílio] do salmo 69.

6. Na Idade Média

São Bernardo em seu livro *De Consideratione* 24, dirigido ao Papa Eugênio III, aponta ali um método de oração mental, mas em linhas obscuras e imprecisas.

Hugo de São Vitor em algumas de suas obras assinala cinco momento: leitura, meditação, oração, operação e contemplação. Em seu livro *De Modo Dicendi et Meditandi* indica somente três: pensamento (*cogitatio*), meditação e contemplação.

Guido Cartuxano recomenda quatro: leitura, meditação, oração e contemplação, dos quais "os precedentes sem os seguintes aproveitam pouco ou nada; mas os seguintes sem os precedentes, nunca ou rara vez se podem ter".

Outros muitos autores, principalmente São Boaventura e Gerson, seguiram expondo seus sistemas.

7. A partir do século XVI

A partir do século XVI se delineiam com muita precisão, embora partindo de distintos pontos de vista, diversos métodos de oração mental.

Frei Luís de Granada ensina cinco parte ou momentos: preparação, leitura, meditação, ação de graças e petição.

São Pedro de Alcântara em seu *Tratado da Oração*, que não é senão uma adaptação e resumo do livro do Pe. Granada, coloca seu partes: preparação, leitura, meditação, ação de graças, oferecimento e petição. O seguem a maior parte dos franciscanos.

O Pe. Jerônimo Graciano e a maior parte dos carmelitas posteriores colocam sete: preparação, leitura, meditação, contemplação, ação de graças, petição e epílogo. Porém, o Pe. João de Jesus Maria e outros depois dele assinalam somente sem, suprimindo a contemplação.

Santo Inácio de Loyola assinala em seus exercícios espirituais vários métodos de oração mental: a aplicação das três potências: memória, intelecto e vontade (n. 45-54); contemplação imaginária dos mistérios da vida de Cristo (n. 101-109 e n. 110-117); aplicação dos cinco sentidos (n. 65-71 e 121-126); três "modos de orar" (n. 238 ss), que consistem: o primeiro, em uma espécie de exame em torno dos mandamentos, pecados capitais, etc.; o segundo, o considerar uma por uma as palavras de uma determinada fórmula de oração, por exemplo, o Pai Nosso; e o terceiro (que o Santo chama de "oração por compasso"), em pronunciar de uma maneira rítmica e compassada (a cada respiração) alguma palavras de uma fórmula determinada (o Pai Nosso, por exemplo) enquanto se vai meditando nela. Na famosa "contemplação para alcançar o amor" (n. 230-7) propõe um método para ascender das criaturas a Deus, à semelhança de São Boaventura em seu Itinerário.

Dentro todos os métodos inacianos, o mais conhecido e generalizado é o da aplicação das três potências. Eis aqui em esquema seus diferentes momentos:

I. Preparação e prelúdio

- 1º Ato de fé na presença de Deus e humilde reverência e acatamento.
- 2º Oração preparatória geral, pedindo a graça de fazer bem a meditação.
- 3º Primeiro prelúdio: composição do lugar (exercício da imaginação).
- 4º Segundo prelúdio: petição da graça especial que se quer retirar da meditação.

II. Corpo da meditação, ou exercício das potências.

- 1º A memória, recordando o feito ou assunto com suas variadas circunstâncias.
- 2º O intelecto examinando.
 - 1) Que devo considerar sobre esta matéria?
 - 2) Que conseqüências devo retirar para minha vida?
 - 3) Que motivos tenho para isto?
 - 4) Como tenho me conduzido hoje neste ponto?
 - 5) Como devo portar-me de agora em diante?
 - 6) Que dificuldades terei que vencer?

7) Que meios devo empregar para conseguí-lo?

3º A vontade

- 1) Excitando a todas as demais potências a orar.
- 2) Prorrompendo em afetos ao longo da oração, especialmente no final.
- 3) Formando propósitos práticos, concretos, enérgicos, humildes e confiantes.

III. Conclusão

1º Colóquios: com Deus Pai, Jesus Cristo, a Santíssima Virgem e os santos.

2º Exame.

- 1) Como fiz a meditação?
- 2) Ao que se deve tê-la feito bem ou mal?
- 3) Que consequência prática retirei, que petições fiz, que propósitos práticos, que luzes recebi?
- 4) Escolher um pensamento como "ramalhete espiritual" para tê-lo presente durante todo o dia.

São Francisco de Sales, seguindo Santo Inácio e Frei Luís de Granada, assinala a preparação (presença de Deus, invocação, proposição do mistério), considerações, afetos, propósitos e conclusão com o fruto e ramalhete espiritual.

Santo Afonso de Ligório propõe um método parecido: preparação (fé, humildade, contrição, petição), consideração, afetos, petição, propósitos, conclusão (ação de graças, renovação dos propósitos, petição de auxílio e ramalhete espiritual).

O chamado Método de São Suplício é o que se usa no seminário de mesmo nome em Paris. Procede do Cardeal De Berulle, com retoques do Pe. De Condren, do Venerável Olier e de Tronson. É dos mais conhecidos e generalizados, e tem por ideia básica e fundamental a união com o Verbo Encarnado, que constitui a quintessência da espiritualidade beruliana. Eis aqui uma visão esquemática do mesmo:

I. Preparação

A. Remota: uma vida de recolhimento e de sólida piedade.

B. Próxima:

1. Escolher o ponto na noite do dia anterior: prever as principais considerações e propósitos que iremos formar.
2. Dormir pensando na matéria da meditação.
3. Ao levantar-se aproveitar o primeiro tempo livre para fazer a meditação.

C. Imediata:

1. Colocar-se na presença de Deus (especialmente em nosso coração).
2. Humilharmo-nos profundamente: ato de contrição.
3. Invocar ao Espírito Santo: Veni Sancte Spiritus [Vinde Espírito Santo].

II. Corpo da oração.

A. Primeiro ponto: Adoração (Jesus diante de nós).

1. Considerar em Deus, em Jesus Cristo ou em algum santo seus afetos, palavras e ações em torno do que iremos meditar.
2. Render-lhe homenagem de adoração, admiração, louvor, ação de graças, amor, gozo e compaixão.

B. Segundo ponto: Comunhão (Jesus em nosso coração).

1. Convencer-nos da necessidade de praticar aquela virtude.
2. Afetos de contrição pelo passado, de confusão pelo presente e de desejo para o futuro.
3. Pedir a Deus essa virtude (participando assim das virtudes de Cristo) e por todas nossas necessidades e as da Igreja.

C. Terceiro ponto: Cooperação (Jesus em nossas mãos).

1. Formar um propósito particular, concreto, eficaz, humilde.
2. Renovar o propósito de nosso exame particular.

III. Conclusão

- A. Dar graças a Deus pelas luzes e benefícios recebidos na oração.

- B. Pedir-lhe perdão pelas faltas cometidas nela.
- C. Pedir-lhe que abençoe nossos propósitos e toda nossa vida.
- D. Formar um "ramallete espiritual" para tê-lo presente durante todo o dia.
- E. Colocar tudo nas mãos de Maria: Sub Tuum Praesidium [Sob vossa proteção].

São João Batista de La Salle, que foi discípulo de Tronson, propõe a seus irmãos um método muito parecido ao de São Suplício. Insiste, ao preparar-se, na presença de Deus (nas criaturas, em nós, na Igreja); seguem três atos em torno de Cristo (fé, adoração e ação de graças), três em torno de si mesmo (confusão, contrição e aplicação do mistério) e três atos últimos (união com Cristo, petição e invocação dos santos).

Como se vê, as fórmulas são variadíssimas (prova de que nenhuma delas é essencial ou indispensável), embora todas venham a coincidir no fundo. Se trata de que a alma se ponha na presença de Deus, reconsidere sobre o que tem feito e o que deve fazer e se entregue a uma conversação afetiva com Deus na demanda de suas graças e bênçãos, terminando com uma resolução enérgica, muito concreta e particularizada. Estas são as linhas gerais nas quais vem a coincidir todos esses métodos. Cada alma, repetimos, deve escolher aquele que melhor se adequa ao seu temperamento e psicologia, mas sem ater-se demasiado, nem muito menos deixar-se escravizar por ele. Deixe a seu espírito seguir com facilidade e sem esforço as distintas moções que lhe inspire em cada momento a ação santificadora do Espírito Santo.

8. Matérias que se devem meditar.

Nisto, como em tudo, é necessário discrição e prudência. Nem todas as matérias convém a todos, nem sequer a uma mesma alma em situações distintas. Os insistirão, antes de tudo, nas matérias que possam inspirar-lhes horror ao pecado (novíssimos, necessidade de purificar-se, etc.); as almas adiantadas encontrarão pasto abundantíssimo na vida e paixão de Nosso Senhor; e as muito unidas a Deus, na realidade não necessitam de matéria; seguem em cada caso a moção do divino Espírito, que costuma levá-las à contemplação das maravilhas da vida íntima da Santíssima Trindade: "e por aqui não há caminho, pois para o justo não há lei", dizia admiravelmente São João da Cruz.

A princípio, todavia, convém escolher a matéria mais apta para o estado e situação da alma, sem prejuízo de deixar-se levar sem resistência do atrativo interior da graça quando impulsiona até outros horizontes:

"Deixe-a andar por estas moradas acima e abaixo e aos lados, pois Deus a deu tão grande dignidade; não se apegue em ficar muito tempo em uma única parte somente" (Santa Teresa, Primeiras Moradas, II, 8)

Não convém tampouco considerar demasiado a matéria. Eis aqui conselhos sensatos e muitos acertados de um célebre autor, que fazemos inteiramente nossos:

"A princípio, a matéria deve ser curta, simples e clara, sem complicações, refinamentos nem sutilezas. A oração não é um entretenimento de espíritos ligeiros, senão um humilde comparecer da alma diante de Deus. Inclusive quando a impotência ou a aridez obrigam a uma leitura meditada ou a uma lenta oração vocal na que se vai considerando sucessivamente cada palavra ou pensamento, é preciso não correr de uma a outra palavra, senão deter-se o meio tempo possível para exprimir e saborear o conteúdo de cada uma delas até que o coração se mova e se abra-se.

Nas condições ordinárias não convém propôr ao espírito mais do que um pequeno número de pensamentos. Quando se sabe orar, um, dois, três no máximo, bastam para alimentar a mais longa oração. Não se esqueça nunca: não se trata aqui de ver, senão de amar ou querer. A oração é, antes de tudo, um exercício do coração. Geralmente, os livros apresentam uma abundância tal, que transforma a meditação em leitura espiritual. Claro que não tem toda a culpa os livros; de uma mesa servida com demasiada abundância não se deve comer de tudo, senão tão somente segundo o gosto e apetite. São preferíveis, todavia, os livros que não indicam para cada dia mais que dois ou três pensamentos; estes são os melhores de seu gênero. Os que para uma só meditação condensam tratados inteiros sobre a matéria, acusam em seus autores uma noção muito defeituosa da oração; ao invés de simplificá-la e facilitá-la, a complicam e em parte a suprimem". (Ribet, A Ascética Cristã, c. 31, n. 3)

É certo, todavia, que muitas pessoas não conseguem meditar senão valendo-se de algum livro. A própria Santa Teresa diz de si mesmo que passou mais de catorze anos nesta forma:

"Eu estive mais de catorze anos de modo que nunca tinha meditação alguma, senão junto com a leitura. Haverá muitas pessoas assim, e outras que, embora seja com a leitura, não podem ter meditação, senão rezar vocalmente e aqui se detém mais" (Caminho 17, 31)

Nestes casos, a alma deve valer-se do livro, ou rezar vocalmente muito lentamente esforçar-se em fazer o que possa até que Deus disponha outra coisa. O que nunca deve ser feito é transformar a meditação em simples leitura espiritual. Seria preferível, antes disto, limitar-se a rezar vocalmente. A oração vocal é oração, mas não o é a simples leitura espiritual.

Quanto às matérias concretas que convém eleger, dissemos que são muito variadas segundo o estado e situação da alma. Eis aqui algumas indicações muito práticas do autor que acabamos de citar:

"As matérias ordinárias que são convenientes meditar são as que unem a alma a Deus, a mentém na fiel observância dos mandamentos e a ajudam a santificar sua vida. As obrigações de seu estado, os vícios e as virtudes, os novíssimos, Deus e suas perfeições, Jesus Cristo, seus mistérios, seus exemplos e palavras; a Bem-aventurada Virgem Maria e os santos, as solenidades e os aspectos diversos do cilo litúrgico; tais são as considerações mais próprias para excitar a devoção e alimentar a piedade. Porém, há para cada um pontos particulares sobre os quais convém insistir com frequência, tais como o defeito dominante, ao atrativo especial da graça, os deveres e perigos de sua condição e estado. Fora destes e neles mesmos, as circunstâncias, o movimento interior e os conselhos de um sábio diretor determinam o verdadeiro campo da meditação. Em todo caso, é sempre útil repetir, mesmo que sejam muitas vezes, as que mais nos tenham movido e impulsionado à oração..."

Porém, qualquer que seja a matéria particular que se medite, o objeto principal de nossas considerações e afetos deve ser sempre Nosso Senhor Jesus Cristo. Nossas orações, o mesmo que nossas obras, não são agradáveis a Deus senão na medida em que tenham sido feitas em união com o divino Mediador. Mas, nada assegura tanto esta comunhão como o manter-se durante a oração na presença e debaixo do olhar de Jesus Cristo e dirigir até Ele as considerações da mente e os afetos do coração." (Ribet, A Ascética Cristã, c. 31, n. 5-6)

9. Detalhes complementares

Se referem principalmente ao tempo, lugar, postura e duração da oração mental.

TEMPO. Duas coisas devem-se ter em conta: a necessidade de designar um tempo determinado do dia e a eleição do momento mais oportuno.

Quanto ao primeiro, é evidente a conveniência de designar um tempo determinado para dedicar à oração. Se se altera o horário ou se vai deixando para mais tarde, se corre o perigo de omití-la totalmente sob o menor pretexto. A eficácia santificadora da oração depende em grande parte da constância e regularidade em seu exercício.

"Porém, nem todos os tempos são igualmente favoráveis para o exercício da oração de que falamos. Os que se seguem a comida, ao recreio e ao tumulto das ocupações não são aptos para a concentração do espírito; o recolhimento e a liberdade de espírito são necessárias para a ascensão da alma até Deus.

Segundo os mestres da vida espiritual, os momentos mais próprios são: de manhã cedo, de tarde antes da ceia e a meia noite.

Se não se pode dedicar à oração mais do que uma única vez ao dia, é preferível de manhã. O Espírito, refrescado pelo repouso da noite, possui toda sua vivacidade; as distrações não lhe assaltaram ainda, e este primeiro movimento até Deus imprime na alma a direção que deve seguir durante o dia." (Ribet, A Ascética Cristã, c. 32, n. 3)

Os livros sagrados designam também a manhã e o silêncio da noite como as horas mais apropriadas para a oração: "De manhã, Senhor, te faço ouvir a minha voz; cedo me coloco diante de Ti, esperando-te" (Sl 5,4); "... e minhas orações vão a ti desde a manhã" (Sl 87,14); "Me levanto a meia noite para dar-te graças por teus justos juízos" (Sl 118,62); "... e passou a noite orando a Deus" (Lc 6,12).

LUGAR. Para alguns religiosos, seminaristas, etc., está determinado expressamente pelo costume da comunidade a oração que se faz em comum. Geralmente é na capela ou no coro. E mesmo privadamente convém fazê-la alí pela santidade e recolhimento do lugar e a presença augusta de Jesus Sacramentado. Porém, absolutamente se pode fazer em qualquer lugar que convém ao recolhimento e concentração do espírito. A solidão geralmente é a melhor companheira da oração bem feita. Jesus Cristo a aconselha expressamente no Evangelho; e é útil não somente para evitar a vaidade (Mt 6,6), senão

também para assegurar sua intensidade e eficácia. Nela é onde Deus costuma falar ao coração:

"Seria bom fazer a oração diante dos espetáculos da natureza: sobre as montanhas, a costa do mar, na solidão dos campos? Deve-se responder que o que para alguns é conveniente, representa para outros um obstáculo. As disposições particulares e a experiência devem designar a regra de conduta". (Ribet, A Ascética Cristã, c. 32, n. 4)

POSTURA. A postura do corpo tem uma grande importância na oração. Sem dúvida é a alma quem ora, não o corpo; porém, dada suas íntimas relações, a atitude corporal repercute na alma e estabelece uma espécie de harmonia e sincronização entre as duas.

Geralmente, convém uma postura humilde e respeitosa. O ideal é fazê-la de joelhos, mas esta regra não deve levar-se até a rigidez e o exagero. Na Sagrada Escritura há exemplos de oração em todas as posturas imagináveis: de pé (Jd 13,6; Lc 18,13); sentado (2Rs 7,18); de joelhos (Lc 22,41; At 7,60); prostrado por terra (3Rs 18,42; Jd 9,1; Mc 14,35), e até no leito (Sl 6,7).

Evite-se, qualquer que seja a postura adotada, dois inconvenientes contrários; a excessiva comodidade e a mortificação excessiva. A primeira, porque, como diz Santa Teresa, "conforto e oração não se compadecem" (Caminho 4,2); e a segunda, porque uma postura excessivamente penosa e incômoda poderia ser motivo de distração e afrouxamento no fervor, que é o principal da oração.

DURAÇÃO. A duração da oração mental não pode ser a mesma para todas as almas e gêneros de vida. O princípio geral é que deve estar em proporção com as forças, o atrativo e as ocupações de cada um. Colocado concretamente, Santo Afonso de Ligório diz que não se deve impôr aos principiantes mais de meia hora diária, e que se vá aumentando o tempo na medida que cresçam as forças da alma:

"Incipiat ergo confessarius introducere animam in orationem. Ab initio non plus quam mediae horae spatium assignet, quod deinde crescente spiritu, plus minusve augebit" (Praxis Confessariorum, c. 9, n. 123)

São Francisco de Sales, escrevendo especialmente para as pessoas do mundo e as de vida ativa, pede uma hora, e o mesmo Santo Inácio em seus exercícios (n. 13). Os que

escrevem mais especialmente para os religiosos reclamam de uma hora e meia a duas horas.

Se compreende que, se o tempo é demasiado curto, não se fará nada além de despojar a imaginação e preparar o coração; e quando se está já preparado e deveria começar o exercício, se deixa. Por isto com razão se aconselha que se tome, para fazer oração, o maior tempo possível; e melhor é dar-lhe uma só vez um longo tempo, do que em duas vezes pouco tempo a cada uma.

Todavia, os antigos monges costumavam fazer breves mas frequentes e intensas orações, que encaixavam muito bem com o habitual recolhimento da vida monástica.

O Doutor Angélico afirma, como vimos, que a oração deve durar todo o tempo que a alma mantenha o fervor e devoção, devendo cessar quando não possa continuar sem tédio e contínuas distrações. Porém, tenha-se cuidado em não dar ouvido à tibieza e negligência, que encontrariam fácil pretexto nesta norma para sacudir o penoso esforço que requer quase sempre a oração. Deve-se, finalmente, advertir que a oração, qualquer que seja sua duração, não pode considerar-se como um exercício isolado e desconectado do resto da vida. Sua influência deve ser sentida ao longo de todo o dia embalsamando todas as horas e ocupações, que ficarão impregnadas do espírito de oração. Neste sentido, adverte o Angélico no mesmo lugar, a oração deve ser contínua e ininterrupta. Muito ajudará isto a conseguir a prática assídua e fervorosa das orações jaculatórias, que manterão ao longo do dia o fogo do coração. Porém, seja como for, deve conseguí-lo a todo custo se queremos levar uma vida de oração que nos conduza gradualmente até o cume da perfeição cristã. Sem vida de oração seria escassíssimo o fruto que retiraríamos de meia hora diária de meditação isolada.

"Triste enfermidade, lamenta Tissot, essa do isolamento!... Esta regulamentação mecânica, perversão materialista da regularidade, faz da vida como um tipo de armário cheio de gavetas. A tal hora abro esta, a da meditação; lhe dedico meia hora, e a fecho, e por hoje basta. Logo abro outra, a da oração; por três quartos de hora, e volto a fechá-la. E assim com os demais exercícios e ocupações; cada um deles tem sua gaveta. Os exercícios de piedade vem a ficar deste modo isolados naquela parte do dia a eles dedicada e separados do decurso da vida; e somente exercem na alma essas influencias momentâneas, se é que exercem alguma... O conjunto da minha vida fica desconhecido e sem unidade."

E adiante acrescenta:

"A invasão do formulismo isolador em nenhuma parte é tão funesto quanto na meditação... Confiando-a a uma meia hora, se fará este exercício para ter a satisfação de tê-lo feito; e guardando melhor ou pior o tempo estabelecido, crerá alguém tê-lo cumprido, e se dará por terminada a oração, sem que esta tenha eco no restante do dia e sem quase saber o que é a vida de oração. Encerrando e isolando desta maneira a meditação, se chega a matar a contemplação...

Em outro tempo, demonstram as regra das ordens antigas, os fiéis eram menos exclusivistas e menos formulistas; cuidavam mais da unidade dos exercícios e da circulação da vida em todos os atos de piedade... Como a alma cristã vivia da liturgia, a vida ia progressivamente transformando-se em um estado de meditação contínua, que por fim chegava à contemplação. Se a meia hora de oração que hoje costumam ter as almas desejosas de santificar-se estivesse menos isolada; se em vez de uma peça solta, como outra qualquer e justaposta à ela, tenderia a ser como um resumo, a alma e o coração de todo dia; se o caráter dos outros exercícios e atos diários viessem vivificar aqui; se em vez de fazê-la sair tão exclusivamente de um método, as vezes muito convencional, e de livros superficiais procurássemos fazê-la brotar das entranhas da alma e da vida ordinária; se ela fosse a que colocasse em ação o ofício, a missa, as orações, os incidentes e todas as ocupações do dia e da vida, levando e dirigindo tudo isto a Deus; se por ela aprendêssemos a ler em nossa vida a ação de Deus sobre nós, a ver-lhe em suas relações vivas com nossa alma... ao invés de confinar-se em sua meia hora tenderia a invadir todos os momentos do dia, criando no coração como que uma necessidade de voltar a submergir-se, de vez em quando, alguns instantes numa conversa fervorosa com Deus, então seria mais eficaz e mais fácil; nos custaria muito menos e nos aproveitaria muito mais. O isolamento mata tudo, mas em nada prejudica tanto como na oração". (Tissot, A Vida Interior Simplificada, P. 3, L. 2, c. 3-4)

LV

Terceiro grau de oração: a oração afetiva

1. Introdução

Santa Teresa não emprega esta expressão em nenhum lugar de suas obras, porém, fala claramente dela (Vida 13,11) e tem sido unanimemente aceita por todas as escolas de espiritualidade cristã. Um dos primeiros a empregá-la foi Alvarez de Paz em sua obra *De Inquisitione Pacis* (1617), inspirando-se no jesuíta catalão Antônio Cordeses (1518-1601).

2. Natureza

A oração afetiva é aquela na qual predominam os afetos da vontade sobre o discurso do intelecto. É como uma meditação simplificada na qual cada vez vai tomando maior preponderância o coração acima do prévio trabalho discursivo. Cremos, pelo mesmo, que não haja diferença específica entre ela e a meditação, como há entre esta e a contemplação. Se trata, repetimos, de uma meditação simplificada e orientada ao coração; nada mais. Isto explica explica o porque o trânsito de uma a outra se faz de uma maneira gradual e insensível, embora com maior ou menor rapidez ou facilidade, segundo o temperamento do que a exercita, o esforço que coloca, a educação recebida, o método empregado e outros fatores semelhantes.

"Há espíritos", adverte com razão o Pe. Crisógono, ***"que por sua natureza cativante chegam prontamente a poder prescindir quase completamente do discurso porque uma ligeira reflexão excita suficientemente os afetos. Outros, ao contrário, de caráter frio e enérgico, necessitam que vá sempre adiante o discurso reflexivo, e ainda assim, não são afetos numerosos; com frequência cada afeto exige um novo discurso. Estas almas necessitarão evidentemente de mais tempo e de mais exercício que as anteriores para chegar à oração afetiva. Finalmente, até o método seguido na meditação influi eficazmente nisto. Assim, por exemplo, o método de Santo Inácio, que dá tanta***

importância à parte intelectual, não favorece o trânsito à oração afetiva como o método franciscano, que já desde seu princípio retira a importância do intelecto para dá-la ao coração" (Compêndio de Ascética e Mística, P. 2º, C. 2, a. 5)

Quando deve fazer-se o trânsito? Deve-se evitar duas armadilhas: demasiado pronto e demasiado tarde. Cremos, todavia, que na prática pode evitar-se facilmente, se se tem cuidado em ir simplificando a meditação de maneira lenta, insensível, sem esforço nem violência alguma. Não se empenhe a alma em provocar violentamente afetos ao que não se sente impulsionada nem com forças para ele; mas entregue-se a eles docilmente se sente o atrativo da graça, sem preocupar-se pouco nem muito de recorrer os pontos e momentos de sua oração discursiva costumeira. Deste modo, com suavidade e sem esforço, evitando toda violência, se fará o trânsito da meditação à oração afetiva, que acabará por reduzir a sua expressão mínima, quando não a suprimí-lo completamente, o prévio trabalho do intelecto discursivo.

O que nunca pode dar-se é uma oração pura e exclusivamente afetiva sem nenhum conhecimento prévio. A vontade é potência cega, e somente pode lançar-se a amar o bem que o intelecto lhe apresenta (cf. I-II, 9, 1). Porém, acostumado o intelecto pelas meditações anteriores a encontrar facilmente esse bem, será apresentado cada vez com maior prontidão à vontade, proporcionando-lhe a matéria da oração afetiva.

3. Prática da oração afetiva

Nos parecem muito certos os seguintes conselhos do Pe. Crisógono:

1º Não suspender o discurso antes de ter brotado o afeto. Seria perder o tempo em uma néscia ociosidade e fomentar uma ilusão perigosíssima.

2º Não forçar os afetos. Quando não brotam espontaneamente ou se tenham extinguido, voltar a excitá-los suavemente pelo discurso, mas nunca querer manter-se em um mais do que ele dê de si.

3º Não ter pressa por passar de uns afetos a outros. É o extremo contrário ao anterior. Se exporia a alma a perder o fruto do primeiro e a não conseguir logo o segundo; como o que deixa uma presa segura por outra incerta.

4º Procurar ir reduzindo e simplificando progressivamente os afetos. A princípio não importa que sejam muitos, para que a falta de intensidade seja suprimida pelo

número; mas, na medida em que a alma vai adiantando, convém ir reduzindo-os até chegar, se é possível, à unidade. Assim a intensidade será maior.

4. Vantagens desta oração

Psicologicamente falando, esta oração representa um verdadeiro alívio para a alma, que vem a diminuir o rude labor da meditação discursiva. Porém, muito mais importantes são as vantagens que comporta. As principais são:

- a. Uma união mais íntima e profunda com Deus, efeito infalível do exercício do amor, que nos vai aproximando cada vez mais do objeto amado.
- b. Um desenvolvimento proporcionado de todas as virtudes infusas, já que, estando em conexão com a caridade, crescem todas de uma vez como os dedos de uma mão (cf. II-II, 66, 2).
- c. Costuma produzir consolos e suavidades sensíveis, que se a alma sabe explorá-los, sem apegar-se desordenadamente a eles, lhe servirão de grande estímulo e alimento para a prática das virtudes cristãs.
- d. É uma excelente preparação para a oração de simplicidade e primeiras manifestações da contemplação infusa.

5. Obstáculos e inconvenientes

Porém, tão preciosas vantagens podem ver-se comprometidas por certos inconvenientes contrários. Deve-se evitar cuidadosamente sobretudo:

- a. O ESFORÇO VIOLENTO para produzir os afetos. A alma deve convencer-se de que o verdadeiro fervor reside na vontade, não na sensibilidade. Há alguns que crêem fazer um ato intensíssimo de amor de Deus apertando fortemente o punhos e forçando seu rosto até a congestão ao mesmo tempo que lança uma exclamação amorosa. Não é isto. Sem tanto aparato nem espetacularidade se pode chegar a um ato perfeitíssimo somente retificando e elevando de plano os motivos do mesmo, ou seja, fazendo simplesmente para glorificar a Deus no plano do puro amor, embora não nos reportará a nós nenhuma utilidade nem vantagem. São os motivos cada vez

mais puros e elevados que dão tanto valor aos atos mais insignificantes dos santos.

- b.** O CRER-SE MAIS ADIANTADO na vida espiritual do que na realidade está. Há almas que, ao sentir o coração cheio de doces emoções e ao ver a facilidade e prontidão com que lhes brotam da alma os atos de amor de Deus, crêem-se pouco menos que nos confins do êxtase. Quão falsa seja sua apreciação, se comprova sem esforço poucos minutos depois de terminada sua oração, quando empreendem sem escrúpulo ao faltar no silêncio, ao criticar fulano, ao tratar mal e depressa as obrigações de seu estado, quando não as omitem totalmente, etc. O verdadeiro adiantamento na vida espiritual consiste na prática cada vez mais séria e perfeita das virtudes cristãs, não nas doçuras que se podem experimentar na oração.
- c.** A GULA ESPIRITUAL, que impulsiona a buscar na oração afetiva a suavidade dos consolos sensíveis em vez de estímulo e alento para a prática austera das virtudes cristã. Deus costuma castigar este afã egoísta da alma sensível retirando seus consolos e submergindo-a na aridez e secura mais desoladoras para que aprenda a retificar a intenção e veja por experiência o pouco que vale quando Deus se retira.
- d.** A NEGLIGÊNCIA E PREGUIÇA da alma, que a impulsiona a uma estéril ociosidade quando faltam os afetos por não molestar-se em voltar aos discursos da simples meditação. É uma ilusão muito grande pensar que, uma vez chegada a alma à oração afetiva habitual, nunca mais terá necessidade de voltar à meditação. Jamais ocorre isto nem sequer nas almas que chegam a escalar as sétimas moradas, Santa Teresa de Jesus escreve expressamente:

"Não deveis entender, irmãs, que sempre em um ser estão estes efeitos que tenho dito destas almas, que por isso, o quanto me recordo, digo, ordinariamente, que algumas vezes as deixa Nosso Senhor em sua natureza, e não parece senão que então se juntam todas as coisas venenosas dos subúrbios e moradas deste castelo para vingar-se delas pelo tempo que não as pôde ter nas mãos". (Sétimas Moradas, 4, 1)

Pois se isto sucede as vezes às almas que chegaram a plena união com Deus, quanto mais ocorrerá nas que não chegaram a transcender nem sequer as fronteiras da ascética na oração afetiva. É necessário nestes casos lutar contra a ociosidade e distrações, fazendo o que se possa com os recursos da simples meditação ou oração discursiva. O contrário seria dar de bruços em uma atitude preguiçosa e quietista que abriria a porta a todo um mundo de ilusões.

6. Frutos desta oração

Há uma norma infalível para julgar da legitimidade ou bondade da oração: examinar os frutos. É a norma suprema do discernimento dos espíritos, enquanto dada por Nosso Senhor Jesus Cristo (Mt 7,16). O fruto da oração afetiva não pode medir-se pela intensidade dos consolos sensíveis nela experimentados, senão pela melhora e aperfeiçoamento manifesto do conjunto da vida. A prática cada vez mais intensa das virtudes cristãs, a pureza de intenção, a abnegação e desprezo de si mesmo, o espírito de caridade, o cumprimento exato dos deveres do próprio estado e outras coisas semelhantes nos darão o indício da legitimidade de nossa oração.

"O resto são lágrimas que se evaporam, suspiros que se desvanecem na atmosfera"
(Pe. Crisógono)

LVI

Quarto grau de oração: a oração de simplicidade

1. O nome

O primeiro a empregar esta expressão foi Bossuet. A Bossuet ao menos se atribui geralmente o opúsculo "Manière courte et facile pour faire l'oraison en foi et de simple présence de Dieu" [Caminho curto e fácil de oração na fé e simples presença de Deus], porém sua autenticidade não é totalmente certa. (cf. Pourrat, Spir. Chrét 4, 1926, p. 164 nt.). Apesar disto, o célebre bispo de Meaux deve ter aprendido essa expressão das religiosas da Visitação - com as quais tratava intimamente -, posto que já aparece nas Respostas de Santa Joana de Chantal que vieram à público em 1629, ou seja, dois anos depois do nascimento de Bossuet. Porém, o modo de oração designado com este nome já se conhecia anteriormente. Santa Teresa fala dele com o nome de oração de recolhimento ativo ou adquirido, do qual fala amplamente em várias passagens de suas obras, sobre tudo no Caminho de Perfeição c. 28ss. E o que é o recolhimento ativo ou adquirido, o diz claramente quando escreve:

"Entendei que não é coisa sobrenatural, senão que está em nosso querer e que podemos fazê-lo com o favor de Deus, que sem Ele não se pode nada, nem podemos ter um bom pensamento de nós" (Caminho 29, 4)

Santa Teresa fala do recolhimento ativo ou adquirido em contraposição ao recolhimento infuso, que constitui, o primeiro grau de contemplação manifestamente sobrenatural ou mística. Do recolhimento infuso fala Santa Teresa - entre outros lugares - nas Quartas Moradas (c. 3), e o distingue do adquirido com estas palavras:

"Não penseis que é pelo entendimento adquirido, procurando pensar dentro de si a Deus, nem pela imaginação, imaginando-o em si. Bom é isto e excelente maneira de meditação, porque se funda sobre a verdade, que o é estar Deus dentro de nós mesmos; mas não é isto, pois isto cada um pode fazer (com o favor do Senhor se entende tudo).

Mas o que digo é em diferente maneira; e que algumas vezes, antes que se comece a pensar em Deus, esta gente já está no castelo, e não sabe por onde nem como ouviu o silvo de seu pastor." (Moradas 3, 3)

Muitos outros autores a chamam de oração de simples olhar, de simples presença de Deus ou de simples visão de fé.

A partir do século XVII, os Carmelitas, e com eles muitos autores, começaram a chamá-la contemplação adquirida. Que a chamada contemplação adquirida - cuja expressão material era conhecida desde antigamente e a empregou Molinos - coincide com a oração de simplicidade de Bossuet, o declaram expressamente seus mais devotos partidários. Veja-se, por exemplo, o Pe. Crisógono em seu Compêndio de Ascética e Mística (p. 2ª c. 3 a. 3), aonde, depois de descrever as formas de contemplação adquirida que ele admite, escreve textualmente:

"A estas duas formas se reduzem as chamadas orações de simples mirada, de presença de Deus e de simplicidade, que não são mais que uma coisa com nomes distintos."

O mesmo declaram expressamente o Pe. De Guibert em sua Theologia Spiritualis [Teologia Espiritual] n. 251 e o Pe. Poulain em sua "Des Grâces d'Oraison" [Sobre as graças da oração] c. 2 n. 8.

Creemos que a inovação na nomenclatura constituiu um verdadeiro desacerto, que deu origem a uma multidão de confusões e erros. São João da Cruz e Santa Teresa jamais empregaram essa expressão, e é estranho que a mantenham os que deveriam mostrar mais empenho em conservar a terminologia dos dois sublimes Reformadores do Carmelo. Nós, que não temos inconveniente em admitir a realidade do fenômeno designado com essa palavra - é simplesmente a oração de recolhimento adquirido de Santa Teresa, que coincide inteiramente com a simplicidade de Bossuet -, renunciamos a essa desafortunada expressão, que nenhuma vantagem tem trazido e nem sem grandes confusões e transtornos.

2. Natureza

A oração de simplicidade foi definida por Bossuet como

"uma simples visão, olhar ou atenção amorosa à algum objeto divino, seja Deus em si mesmo ou alguma de suas perfeições, seja Nosso Senhor Jesus Cristo ou algum de seus mistérios, sejam outras verdades cristãs". (Manière Courte... n. 3)

Como se vê, trata-se de uma oração ascética extremamente simplificada. O discurso se transformou em simples olhar intelectual; os afetos variados, em uma simples atenção amorosa a Deus. A oração continua sendo ascética - a alma pode colocar-se nela quando quiser depois de ter adquirido o hábito da mesma -, porém já começa a sentir as primeiras influências da oração infusa, para a qual a oração de simplicidade é excelente disposição. O diz expressamente Bossuet imediatamente depois das palavras da definição que acabamos de sublinhar. Eis aqui suas próprias palavras:

"A alma deixa então o discurso, e se vale de uma doce contemplação, que a mantém em doce sossego e atenção e a faz suscetível das operações e impressões divinas que o Espírito Santo queira comunicar; trabalha pouco e recebe muito; seu trabalho é agradável, mas nem por isso deixa de ser frutuoso; e como cada vez se chega mais próximo da fonte de onde emanam a luz, a graça e as virtudes, recebe mais e mais dela." (Ibid.)

Por onde parece claro que a oração de simplicidade indica exatamente o trânsito da ascética à mística, da adquirida à oração infusa. O próprio Bossuet nos fala - no texto citado - de uma doce contemplação que a alma começa a receber e a torna suscetível das impressões do Espírito Santo. Ele alude clarissimamente à contemplação infusa, que começa a alvorecer na oração de simplicidade. Há nela elementos adquiridos e infusos que se mesclam e entrelaçam em diversas proporções. Se a alma for fiel, os elementos infusos irão incrementando-se progressivamente até chegar a prevalecer completamente. Desta forma, sem violência nem esforço, quase insensivelmente, a alma irá saindo da ascética para entrar de cheio na mística, como prova evidente da unidade da vida espiritual, ou seja, de um só caminho de perfeição que inicia nas primeiras manifestações ascéticas (oração vocal, meditação) e acaba nos cumes da mística (união transformativa) sem a menor violência, transtorno ou solução de continuidade.

3. Prática desta oração

Precisamente por sua simplicidade, não cabe nesta oração um método propriamente dito. Tudo se reduz a olhar e amar. Porém, podem ser úteis alguns conselhos sobre o modo de conduzir-se nela. Ei-lo aqui:

A. Antes da oração

Cuide a alma de não adiantar-se à hora de Deus. Enquanto possa discorrer e retirar fruto da meditação ordinária, não tente paralisar o discurso. Cairia em uma lamentável ociosidade, que Santa Teresa não tem dúvidas em qualificar como verdadeira bobagem:

"Se Sua Majestade não começou a embeber-nos, não posso acabar de entender como se possa deter o pensamento de maneira que não faça mais dano que proveito... Mas, se ainda não entendemos que este Rei nos ouviu e nos vê, não havemos de ficar pasmados, e não pouco o fica a alma quando isto procura..." (Quartas Moradas 3, 4-5)

Evite também o extremo contrário. Não se apegue à meditação, nem sequer à multidão de atos da oração afetiva, se nota claramente que seu espírito gosta de permanecer em atenção amorosa a Deus sem particular consideração nem multiplicação de atos. Santa Teresa afasta-se dos que qualificam como ociosidade e perda de tempo este doce repouso em Deus, dizendo:

"Logo lhes parece que é tempo perdido, e tenho eu por muito ganho esta perda" (Vida 13,11)

E São João da Cruz lança terríveis anátemas contra os diretores ignorantes que tratam de manter as almas a todo custo nos procedimentos discursivos fazendo-as "martelar com as potências" e estorvando-as o sossego e a paz em Deus. Veja-se Chama 3,43 e 30-62

. Embora o Santo fale propriamente do repouso da contemplação infusa, pode aplicar-se o que diz, proporcionalmente, à oração de simplicidade.

B. Durante ela

Deve-se ter em conta algumas normas para retirar o máximo rendimento desta forma de oração. Eis aqui as principais:

1. Convém que a alma tenha preparada de antemão uma matéria determinada como se se trata-se de uma simples meditação, sem prejuízo de abandoná-la imediatamente se o atrativo da graça assim o pede. Nada perderemos com o ter feito esta preparação embora o Espírito Santo nos leve a outra matéria distinta, e, ao contrário, poderíamos perder muito - permanecendo na ociosidade - se não sentirmos o atrativo especial da graça à uma matéria determinada. Porém, procure-se que essa preparação seja muito simples: a

simples recordação de um mistério da vida de Cristo, um texto da Sagrada Escritura, uma breve fórmula de oração, etc.

2. Procure a alma manter a atenção amorosa a Deus com suavidade e sem violência, porém lutando contra as distrações e o embobamento ocioso. Use-se, se for preciso, da imaginação e multiplique os atos afetivos se o espírito distrai ou dissipa facilmente quando se quer sujeitar a somente um. E se não basta essa multiplicidade de afetos, lance mão sem vacilar do discurso da razão. Precisamente por sua própria simplicidade é muito difícil permanecer muito tempo neste modo de oração; terá de fazer frequentes excursões à oração afetiva e mesmo à simples meditação para evitar distrações ou a perda de tempo. Porém, faça-se tudo com suavidade e sem violência, retirando em cada momento o maior proveito que se possa, e não mais. Enquanto a vontade permaneça unida a Deus em atenção amorosa confusa e geral, deixe-a tranquila apesar das distrações involuntárias. Unicamente quando estas distrações extinguirem completamente a atenção amorosa da vontade terá que retomá-la com os procedimentos indicados.
3. Não se desanime a alma pelas securas. A oração de simplicidade está muito longe de ser uma oração sempre doce e saborosa. Precisamente por representar o trânsito da oração ascética à mística, nela começam as securas e aridezes da noite do sentido. Falamos amplamente em outro lugar da conduta que deve observar a alma nesta dolorosa prova.

C. Depois da oração

Não se esqueça que o fruto da oração deve traduzir-se em uma melhora geral do conjunto da vida cristã. Toda ela deve experimentar a benéfica influência da oração de simplicidade. E como a graça tende cada vez mais a simplificar nossa conduta até reduzi-la à unidade no amor, temos de fomentar esta tendência fugindo de toda afetação e complicação em nossas relações com Deus e com o próximo.

"Essa simplificação", adverte oportunamente Tanquerey, ***"se estende muito prontamente a todo nosso viver. O exercício deste modo de oração, diz Bossuet, deve começar desde que despertamos, fazendo um ato de fé em Deus, que está em todas as partes, e em Jesus Cristo, cujo olhar jamais se apartará de nós mesmo que nos***

escondamos no mais oculto centro da terra. Continua durante todo o dia. Mesmo ocupados em nossos afazeres ordinários, nos unimos com Deus, o olhamos e amamos. Nas orações litúrgicas e nas vocais cuidamos mais da presença de Deus do que do sentido das palavras e procuramos manifestar-lhe nosso amor. O exame de consciência se simplifica; com um olhar rápido passamos a ver as faltas cometidas tão logo as cometamos e nos doemos prontamente por elas. O estudo e as obras exteriores de zelo as fazemos com espírito de oração, na presença de Deus e com ardente desejo de dar-lhe glória. Nem sequer as obras mais ordinárias deixam de estar penetradas do espírito de fé e de amor e de converter-se em hóstias oferecidas continuamente a Deus: 'offerre spiritualis hostias acceptabiles Deo' (1Pd 2,5)"

4. Vantagens

As vantagens que assinalamos à oração afetiva sobre a meditação devem ser transladada, corrigidas e aumentadas aqui. Assim como a oração afetiva é excelente disposição para a de simplicidade, esta o é para a contemplação infusa, da qual já começa a participar. A alma, com menos trabalho e esforço, consegue resultados santificadores mais intensos. Todo o conjunto da vida sobe de plano e vai se aperfeiçoando e simplificando cada vez mais. É que - não percamos nunca de vista - cada novo grau de oração representa um novo avanço no conjunto da toda a vida cristã, como declarou expressamente São Pio X, e se compreende que tem que ser assim pela própria natureza das coisas.

5. Objeções

Contra a oração de simplicidade se levantaram algumas objeções, que estão completamente desacreditadas e resolvidas; porém, bom será recordá-las brevemente.

Objeção 1: "É uma perda de tempo e uma porta aberta à ociosidade".

Solução. A Santa Teresa de Jesus lhe parecia o contrário (cf. Vida 13, 11), e a experiência diária na direção das almas confirme plenamente seu critério.

O que ocorre é que as vezes "se põe" em oração de simplicidade - nunca tão bem empregado o nome em seu sentido pejorativo - almas iludidas que estão muito longe de encontrar-se nesse grau de oração. Porém, deve-se estes inconvenientes à tolice das

almas e à inexperiência dos diretores, não à oração em si mesma, que é excelente e altamente santificadora.

Objecção 2: "Colocar a atenção em uma ideia fixa e em um só afeto é rachar a cabeça e violentar o coração".

Solução. Se a alma não está preparada para isto, estamos completamente de acordo. Porém, se o está, longe de ser um exercício violento, é incomparavelmente mais simples e fácil que o da meditação discursiva e o da oração afetiva multiforme e variada. Tudo está em não adiantar-se à hora de Deus nem retrair-se quando for já tiver sido chamada.

Objecção 3: "Sempre é mais perfeito fazer-se violência".

Solução. É completamente falso. Santo Tomás ensina que a mera dificuldade de uma ação não aumenta seu mérito a não ser que se coloque maior amor ao realizá-la. E com essa violência nos expomos, ademais, a paralisar a ação do Espírito Santo, que quer manter a alma sossegada e tranquila para começar a comunicar-lhe a contemplação infusa.

LVII

A contemplação em geral.

Iª parte: natureza teológica da contemplação

1. Introdução

Repetimos aqui o que já dissemos ao começar a descrição da etapa ascética. Se se quer falar com propriedade e precisão, não se pode falar de etapa ascética e etapa mística sem mais. Ambos aspectos da vida cristã se compenetraram mutuamente, de tal modo que os ascetas recebem às vezes certas influências místicas, através dos dons do Espírito Santo, que os possuem toda alma em graça, e os místicos procedem às vezes asceticamente (sempre que o Espírito Santo não atue neles com seus dons). A única coisa certa é que na primeira etapa predominam os atos ascéticos, e na segunda os místicos; mas sem que possam ser atribuídos exclusivamente nenhum deles a uma determinada fase da vida espiritual (cf. n. 177-180).

A oração de simplicidade marca a passagem da oração ascética à mística. Os elementos infusos, dos quais já começa a participar, acabam por prevalecer sobre os adquiridos de um modo gradual e progressivo até que a alma entre de cheio na oração mística ou contemplação. Antes de descrever seus diferentes graus e manifestações, se impõe um estudo prévio da oração mística em geral, que não é outra coisa do que a contemplação infusa.

Eis aqui cinco pontos fundamentais que vamos examinar nesta prévia visão de conjunto:

1. Natureza da contemplação.
2. Excelência da vida contemplativa.
3. É desejável a contemplação?
4. Disposições para ela.

5. Convite imediato à contemplação.

2. Natureza da contemplação.

A palavra contemplação, em sua acepção mais ampla e genérica, sugere a ideia de um espetáculo grandioso que chama poderosamente a atenção e cativo o espírito. Contemplação, de modo geral, é olhar um objeto com admiração. Se contempla a imensidão do mar, a paisagem extensa de uma campina verde, um vasto conjunto de montanhas, a beleza do firmamento numa noite serena repleta de estrelas, as grandes criações artísticas do espírito humano e, de modo geral, tudo aquilo que é apto para excitar a admiração e cativar a alma.

A) A CONTEMPLAÇÃO NATURAL. Toda potência cognoscitiva pode realizar, mais ou menos perfeitamente, um ato de contemplação. Daqui se segue que pode dar-se certos atos de contemplação puramente naturais, que, segundo a potência que afeta, serão de ordem sensível, imaginativa ou intelectual.

"É sensível quando se olha por muito tempo e com admiração, alguma coisa bela, por exemplo, a imensidão do mar ou a majestade de uma cordilheira. Chama-se imaginativa quando com a imaginação representamos a nós por muito tempo com admiração e carinho uma coisa ou pessoa amada. Intelectual ou filosófica quando o olhar da mente para admirativo, somente considerando sem discorrer, em alguma grande síntese filosófica, por exemplo, no conceito do ser absolutamente simples e imutável, princípio e fim de todos os outros seres". (Tanquerey, Teologia Ascética, n. 129)

Claro que todos estes atos de contemplação puramente naturais tem que ser forçosamente muitos imperfeitos e transitórios. Os dois primeiros, sensíveis e imaginativos, não são, propriamente falando, atos contemplativos, já que, como veremos adiante, nenhuma potência puramente orgânica pode ser princípio elicetivo de contemplação. E o terceiro, o da contemplação intelectual ou filosófica, não pode ser muito perfeito e duradouro, visto que a visão intuitiva e sem discurso não é própria da natureza racional do homem, que vai per se analisando e discorrendo. O espírito humano cai indefectivelmente em uma espécie de pasmo ou embobamento quando se empenha em tolher com esforço natural o discurso antes de receber uma luz infusa que o supra ou substitua com vantagem.

B) CONTEMPLAÇÃO SOBRENATURAL OU INFUSA. A contemplação infusa, sobrenatural ou infusa, tem sido definida com muitas fórmulas através dos séculos, porém todas coincidem no fundamental; se trata de uma suspensão admirativa do intelecto diante do esplendor da verdade sobrenatural.

Recolhamos brevemente algumas das mais belas definições que não foram legadas pela tradição cristã.

"A contemplação é uma deliciosa admiração da verdade resplandecente" (De Spiritu et Anima, C. 32, atribuído à Santo Agostinho)

"Uma santa embriaguez que aparta a alma da caducidade das coisas temporais e que tem por princípio a intuição da luz eterna da Sabedoria" (Santo Agostinho, Contra Faustum Manich., I.12, c. 48)

"Uma elevação e uma suspensão do espírito em Deus que é uma antecipação das doces alegrias eternas". (Scala Claustralium atribuída a São Bernardo, C. 1)

"Um olhar livre e penetrante do espírito suspenso de admiração diante dos espetáculos da divina Sabedoria" (Ricardo de São Vitor, Benjamin Maior, L. 1, c. 4)

"Uma simples intuição da verdade que termina em um movimento afetivo" (II-II, 180, 3 ad 1 et ad 3)

"A contemplação é ciência de amor, a qual é amorosa notícia infusa de Deus e que juntamente vai ilustrando e enamorando a alma até elevá-la de grau em grau até Deus, seu Criador" (S. Francisco de Sales, Tratado do Amor de Deus, L. 6, C. 3)

"A contemplação não é mais do que uma atenção amorosa, simples e penetrante do espírito às coisas divinas" (S. Francisco de Sales, Tratado do Amor de Deus, L. 6, C. 3)

"A contemplação é uma visão simples, livre, penetrante e certa de Deus ou das coisas divinas que procede do amor e tende ao amor" (Pe. Lallemand, La Doctrine Spirituelle, P. 7, c. 4, a. 5)

As formas podem multiplicar-se indefinidamente. Exporemos a natureza da contemplação infusa seguindo as pegadas do Doutor Angélico, Santo Tomás de Aquino. Para proceder com clareza e ordem, vamos estabelecer uma séria de conclusões escalonadas. Ao final daremos a definição sintética da divina contemplação.

3. O princípio elicetivo psicológico.

Conclusão 1ª: O princípio elicetivo da contemplação não é a própria essência da alma.

Esta conclusão se opõe à doutrina defendida por alguns místicos (Eckart, Ruysbroeck, Taulero, etc.), segundo os quais o ápice supremo da contemplação consistiria na completa quietude e silêncio da alma no centro da própria alma. É um "contato substancial de ambas substâncias". E esta contemplação ativíssima se realiza pela própria alma, sem nenhuma intervenção das potências.

PROVA-SE A CONCLUSÃO.

1º. O que não é imediatamente operativo, não é princípio elicetivo imediato das operações subseqüentes. Ora, a essência da alma não é imediatamente operativa, já que nenhuma substância criada pode sê-lo, porque nenhuma essência criada é ou pode ser suum esse [sua existência] nem pode ser, por conseguinte, suum agere [sua ação]. O ser é ato da essência. Se a alma, pois, operasse por sua essência, sua operação se confundiria com seu ser e com seu próprio ato; e teríamos um ser per se, um verdadeiro ato puro, o qual repugna absolutamente no ser criado.

2º. Por mais elevada que seja a contemplação que possa alcançar-se nesta vida, sempre será inferior à do céu. Porém, a do céu se realiza pelo intelecto, que é uma potência da alma; logo, com maior razão a da terra.

3º. A contemplação cristã é altamente meritória, como todos admitem. Ora, o mérito não pode consistir na essência da alma, senão em um ato segundo e livre de coação e de necessidade (como consta pela condenação dos erros de Jansênio; D. 1094). Logo, consiste em um ato das potências.

Como se justificam então aquelas expressões dos místicos que aludimos anteriormente? Aquela quietude completa de que falam deve ser entendida dos sentidos interiores e exteriores e do esforço violento das potências da alma. A contemplação altíssima a que se referem procede de um modo tão suave e delicado, que dá a impressão de que não há operação alguma das potências; e, todavia, há operação em sumo grau, para as quais nos são dadas as virtudes teologais e os dons. A operação, como é sabido, quanto mais alta e perfeita é (pelo exercício, pela experiência ou pela perfeição do sujeito), tanto é mais fácil, suave e menos agitada.

Tornando-se claro que a essência da alma não poder ser o princípio elicetivo imediato da contemplação, é preciso averiguar agora a qual de suas potências corresponde.

PRENOTANDO. As potências são de dois gêneros: a) puramente espirituais, anorgânicas, e estas são somente da alma quanto ao princípio e quanto ao sujeito; b) orgânicas, e estas são da alma quanto ao princípio, mas de todo o composto quanto ao sujeito. E estas últimas todavia se subdividem em vegetativas (nas plantas e animais) e sensitivas (nos animais, pelo menos nos mais perfeitos), que se desdobram, por sua vez, em apreensivas (sentidos interiores e exteriores) e apetitivas (apetite sensitivo: concupiscível e irascível).

Conclusão 2ª: A contemplação não pode proceder das potências orgânicas, quaisquer que sejam, como de seu princípio elicetivo.

PROVA-SE.

1º. A vida contemplativa é própria da vida humana enquanto humana, isto é, enquanto racional; não é uma vida comum aos homens, animais e plantas. Ora, as potências vegetativas são comuns ao homem com as plantas e animais, e as sensitivas ao homem com os animais. Logo, a vida contemplativa não pode brotar destas potências orgânicas.

2º. A contemplação se dá também nos anjos e nas almas separadas, já que a contemplação da terra não difere da do céu senão em grau de perfeição. Porém, os anjos não tem nenhuma potência orgânica, e as almas separadas as tão somente virtual ou radicalmente (enquanto que a alma é princípio de todo o composto), mas não atualmente (já que em seu exercício atual dependem de seus órgãos respectivos). Logo, não podendo proceder a contemplação das potências orgânicas, tem que produzi-la as puramente espirituais. Estas são duas: o intelecto e a vontade. Vejamos agora a qual das duas pertence e de que modo.

Conclusão 3ª: Essencialmente, a contemplação é ato elicetivo somente do intelecto. Todavia, é também ato da vontade antecedente, concomitante e consequente.

Esta conclusão tem duas partes, que vamos provar separadamente.

Primeira parte: Essencialmente é ato elicetivo do somente do intelecto.

OBS. Nos referimos ao intelecto possível, não ao intelecto agente, que não é cognoscitivo, já que sua missão se limita a iluminar os fantasmas da imaginação, apresentando-os em forma de espécie inteligível ao intelecto possível, que é onde se realiza formalmente a intelecção. E trata-se do intelecto especulativo, não do prático.

PROVA-SE. O objeto próprio e fim da contemplação é a verdade. Porém, a verdade pertence formal e elicativamente somente ao intelecto. Logo...

Como é sabido, a potência se ordena a seu ato, e o ato a seu objeto. Há uma relação transcendental da potência ao ato e do ato à potência, como a há do ato ao objeto e do objeto ao ato. Logo, se o objeto da contemplação é a verdade, a contemplação deve pertencer ao intelecto, de quem é ato próprio conhecer a verdade.

Segunda parte: Antecedente, concomitante e conseqüentemente é também ato da vontade.

PROVA-SE.

1º. Antecedentemente: porque a contemplação é um ato livre quanto à especificação e o exercício. Logo, antecedentemente depende da vontade, que aplica o intelecto à contemplar.

2º. Concomitantemente: a contemplação das coisas divinas enardece na alma o fogo do amor divino e o desejo de possuir a Deus na visão beatífica; e estes atos são próprios da caridade e da esperança teologais, que estão na vontade.

Ademais, a contemplação cristã é amplamente meritória em ordem ao sobrenatural, e não poderia sê-lo sem o influxo da caridade, que é virtude afetiva e reside na vontade.

3º. Conseqüentemente: a contemplação cristã produz uma grande quietude, paz e deleitação no espírito. Sua doçura e suavidade supera em muito todos os deleites desta vida, como dizem reiteradamente os místicos.

Eis aqui alguns textos de Santa Teresa:

"É sobre todos os gozos da terra, e sobre todos os deleites, e sobre todos os contentos, e mais ainda..." (Quintas Moradas 1, 6)

"Sabe que é o maior [bem] que na vida se pode deleitar, mesmo que se juntem todos os deleites e gostos do mundo" (Conceitos de amor de Deus 4, 4)

Estes deleites enardecem a caridade; e esta, por sua vez, move e excita a seguir contemplando para gozá-los mais e mais.

De onde parece claro que a contemplação cristã, embora formalmente é ato do entendimento especulativo, causaliter et terminative [causal e terminativamente], consiste também no afeto da vontade. O diz expressamente Santo Tomás:

"Vita contemplativa, quantum ad ipsam essentiam a tioni pertinet ad intellectum: quantum autem ad id quod movet ad exercendum talem operationem, pertinet ad voluntatem, quae movet omnes alias potentias, et etiam intellectum, ad suum actum... Et quia unusquisque delectatur cum adeptus fuerit id quod amat, ideo vita contemplativa terminatur ad delectationem, quae est in affectu; ex qua etiam amor intenditur" (II-II, 180, 1)

["A vida contemplativa, pela essência mesma da sua ação, pertence ao intelecto; mas enquanto nos leva a praticar um determinado ato, pertence à vontade, que move todas as outras potências, e também o intelecto, para o seu ato... E como nós nos deleitamos quando alcançamos o objeto amado, por isso a vida contemplativa termina em a deleitação, existente no afeto, e da qual também tira do amor a sua força." (II-II, 180, 1)]

4. O princípio elicetivo sobrenatural.

Vamos proceder por conclusões.

Conclusão 1ª: A contemplação infusa não é uma gracia gratis dada [graça dada de graça].

PROVA-SE.

1º. Porque a contemplação é substancialmente sobrenatural (quo ad substantiam [quanto a substância]) e as graças gratis dadas o são somente quanto ao modo (quo ad modum [quanto ao modo]).

2º. A contemplação se ordena ao bem espiritual do que a tem e as gracias gratis dadas se ordenam ao bem dos demais.

3º. Porque a contemplação infusa é formalmente santificadora e as gracias gratis dadas não o são em si.

Conclusão 2ª: A contemplação infusa requer necessariamente a graça habitual ou santificante.

1º. Porque, como veremos a seguir, não ocorre jamais a contemplação infusa sem a intervenção dos dons intelectivos do Espírito Santo, que são inseparáveis da graça e da caridade.

2º. Porque a contemplação se realiza por impulsos de amor a Deus, que supõe a graça santificante, e, por sua vez, aumenta e enardece o amor.

3º. Do contrário, a contemplação seria uma gracia gratis dada, não formalmente santificadora.

Conclusão 3ª: Não basta a graça habitual; se requer necessariamente o impulso da graça e da caridade atual.

Porque a contemplação é um ato sobrenatural que requer a prévia moção divina sobrenatural, e isso é a graça atual.

Conclusão 4ª: A graça atual ordinária que move as virtudes infusas não basta para o ato contemplativo; se requer a graça atual que move o hábito dos dons.

Primeira parte: porque do contrário, todo ato de virtude infusa, ao menos os de ordem intelectual, seria contemplativo, o qual é completamente falso.

Segunda parte: porque a contemplação infusa procede dos dons, como veremos a seguir.

Conclusão 5ª: Além da graça habitual e atual, se requer para a contemplação o hábito das virtudes infusas e os dons do Espírito Santo.

Porque a graça habitual não é imediatamente operativa. Opera sempre mediante suas potências, que são os hábitos infusos das virtudes e dons.

A graça atual sem o hábito das virtudes e dons produziria um ato sobrenatural violento: trânsito da potência radical ao ato segundo, sem passar pelo ato primeiro (disposições infusas habituais); e a contemplação é uma ato cheio de suavidade e doçura, que nada tem de violento.

Conclusão 6ª: Nenhuma virtude infusa ou dom do Espírito Santo de ordem afetiva pode ser formal e elicivamente princípio imediato do ato contemplativo, embora possam ser princípios dispositivos antecedente e conseqüentemente.

Primeira parte: porque a contemplação, como vimos, é ato elícito do intelecto; logo, os hábitos operativos da contemplação devem ser de ordem cognoscitiva, não afetiva.

Segunda parte: porque a contemplação não pode realizar-se sem a retificação das paixões. O que se entrega aos vícios, sobretudo os da carne, e o que vive entre risos e tumultos não tem sua alma disposta para o sossego e quietude da contemplação. Logo, as virtudes infusas de ordem afetiva concorrem dispositiva e terminativamente à contemplação.

Porém, de modo e em graus distintos segundo se trate das virtudes morais, dos dons ou das virtudes teologais. E assim:

- a. As virtudes morais concorrem de uma maneira remota, indireta e per accidens [acidental], ou seja, retificando o apetite acerca dos meios. Seja negativamente, removendo os obstáculos; seja positivamente, estabelecendo a harmonia e a paz contra as diversas partes inferiores do homem. São as que produzem a purificação ativa dos sentidos e das paixões (ascética).
- b. Os dons correspondentes às virtudes morais produzem a purificação passiva dos sentidos e das paixões. Porque são também hábitos ativos; somente enquanto o Espírito Santo os move são hábitos receptivos e passivos. Na purificação passiva intervem principalmente os dons.
- c. As virtudes teologais afetivas (esperança e caridade) concorrem à contemplação diretamente e per se, causando a retidão do apetite quanto ao fim. Seja negativamente, removendo o torpor ou preguiça da vontade; seja positivamente, elevando o homem à união afetiva com Deus (purificação ativa da vontade).
- d. Os dons correspondentes à esperança (temor) e à caridade (sabedoria) causam a purificação passiva da vontade, que é excelentíssima disposição para a contemplação.

Conclusão 7ª: O princípio imediato elicetivo da contemplação deve ser uma virtude infusa do intelecto.

PROVA-SE.

Negativamente: por exclusão das virtudes afetivas.

Positivamente: porque a potência elicetiva da contemplação é o intelecto; logo, o hábito que concorra com a potência intelectual tem que ser também da ordem intelectual.

Ora, são muitos os hábitos intelectivos: a Sagrada Teologia, ciência infusa, prudência infusa, a fé e os dons intelectivos. Qual deles?

1º. Não pode ser a Sagrada Teologia.

- a. É sobrenatural tão somente radicaliter [radicalmente], e a contemplação o é substancialiter [substancialmente].
- b. A Teologia é essencialmente discursiva, e a contemplação é intuitiva.
- c. O hábito da Teologia pode dar-se sem a caridade, e a contemplação jamais.
- d. Há legiões de teólogos não contemplativos; logo, são coisas separáveis.

2º. Nem hábito da ciência infusa.

- a. É gracia gratis dada, e a contemplação é graça santificadora.
- b. Nem todos os contemplativos tem esse hábito, nem todos os que o tem são contemplativos.
- c. O hábito da ciência infusa é discursivo, e a contemplação é intuitiva.

3º. Nem a prudência infusa nem o dom de conselho correspondente. Porque pertencem ao intelecto prático, e, por si mesmos, se referem à vida ativa. A contemplação é ato do intelecto possível ou especulativo.

4º. Nem a profecia. Porque a profecia é uma gracia gratis dada; e ademais não é um hábito, senão uma graça transeunte.

5º. Logo, tem que ser a fé ou os dons intelectivos. Por exclusão dos demais hábitos intelectivos. Porém, vejamos de que forma.

Conclusão 8ª: Não é a fé somente.

1º. A fé pode ser morta (informe) ou viva (informada pela caridade); e nenhuma das duas pode ser o princípio elicetivo da contemplação.

- a. Não pode ser a fé informe: porque esta fé é compatível com o pecado mortal, e a contemplação infusa jamais o é.
- b. Não pode ser a fé informada pela caridade: porque esta informação seria a razão formal da contemplação ou somente uma condição sine qua non [necessária]. Não pode ser a razão formal, porque a contemplação pertence essencialmente ao intelecto, e esta informação procede da caridade, que reside na vontade. A caridade concorre à contemplação como disposição

próxima, mas não com mesma eficiência formal, já que não é cognoscitiva enquanto caridade. E condição sine qua non [necessária] certamente que o é para que possa dar-se a contemplação, mas esta condição não dá a causalidade; é um mero requisito prévio.

2º. Ademais, o ato de fé é crer, ou seja, cum assensione cogitare [com assentimento da inteligência], essencialmente de non visis [invisível], de coisas obscuras, e a contemplação, como veremos, é certa maneira de visão. Por isto, nem todos os justos são contemplativos nem tem a sua disposição o ato da contemplação, como tem o ato de fé.

Conclusão 9ª: Nem somente os dons intelectivos do Espírito Santo sem a fé.

1º. Porque nos viadores estes dons não podem dar-se sem a fé.

Pelo termo "viadores" se entende em Teologia aos habitantes deste mundo, que caminham até a pátria eterna. E aos que já gozam da visão beatífica são chamados de compreensores.

Nos viadores estes dons não podem dar-se sem a fé, com exceção de Jesus Cristo enquanto vivia neste mundo, que era ao mesmo tempo viador e compreensor. Por isso não tinha fé, não podia tê-la, posto que sua alma santíssima já gozava da visão beatífica, embora tivesse em grau perfeitíssimo todos os dons do Espírito Santo.

Ora, estes dons estão para a fé assim como a conclusão para seus princípios. Com efeito, as conclusões não podem dar-se independentemente de seus princípios; toda a força da conclusão é trazida de seu princípio.

2º. Porque os dons operam com as virtudes correspondentes acerca da mesma matéria. Não tem atos próprios independentes das virtudes; não se dão atos donais que não sejam, ao mesmo tempo, atos da virtude infusa correspondente.

Conclusão 10ª: O hábito imediato elicetivo do ato da contemplação é a fé informada pela caridade e reforçada pelos dons intelectuais do Espírito Santo. A fé informada proporciona a substância do ato, e os dons intelectuais (sabedoria, entendimento e ciência) proporcionam o modo sobre-humano.

Esta tese é admitida por todas as escolas de espiritualidade cristã sem exceção. O próprio Pe. Crisógono a proclama abertamente citando José do Espírito Santo. Eis aqui suas próprias palavras:

"O conhecimento intuitivo da contemplação infusa tem, da fé, a sobrenaturalidade da substância do ato, e dos dons do Espírito Santo, a sobrenaturalidade do modo da operação" (Pe. Crisógono, Compêndio de Ascética e Mística, p.3a, C .1, a. 2, p. 167, 1ª ed.)

Como um só e mesmo ato não pode proceder igualmente de hábitos especificamente diferentes, tem que proceder deles segundo o anterior e posterior. E assim:

1. A fé proporciona a substância do ato, estabelecendo formalmente o contato com a primeira Verdade em si mesma, mas sem dar a visão. Concorre como causa que põe intelectualmente em contato formal com a primeira Verdade, mas de uma maneira obscura. Dá o próprio ato de conhecer. A fé proporciona a matéria da contemplação: Deus, objeto primário, e as verdades divinas da fé. Os dons intelectuais fazem o papel de forma, como veremos a seguir. A fé concorre como causa própria principal proporcionando a substância do conhecimento. Os dons intelectuais concorrem como causa própria secundária, proporcionando o modo contemplativo, saboroso, experimental, da Verdade Primeira como presente e conatural.
2. A caridade concorre, não estabelecendo o contato formal, senão como disposição próxima que aplica o objeto ao sujeito; pela caridade o objeto da fé se faz presente ao sujeito sob a razão de dom presente e conatural. Concorre, pois, não elicitiva, senão dispositivamente; mas necessariamente, já que é indispensável que a fé esteja informada pela caridade.
3. Os dons intelectuais do Espírito Santo concorrem proporcionando o modo sobre-humano, contemplativo, experimental; e a permanência e estabilidade da contemplação. A fé proporciona a matéria do ato contemplativo; os dons proporcionam a forma contemplativa. Porém, a forma não pode dar-se sem a matéria, nem o modo sem a substância; logo, os dons dependem da fé, e em todas as operações contemplativas concorre a fé.

Porém, vejamos de que forma concorre cada um dos dons intelectuais.

- a. O dom do entendimento dá o conhecimento formal místico; o objeto se apresenta sob a razão de conhecido. Por isso diz Santo Tomás: "Ainda nesta

vida, purificado o olho do espírito pelo dom do entendimento, pode ver-se de certo modo a Deus".

- b. O dom de sabedoria conforma o homem com Deus por certa filiação adotiva. Enquanto implica conhecimento de Deus não discursivo, senão intuitivo e experimental, pertence à fé; enquanto importa experiência saborosa de Deus e dos mistérios sobrenaturais, responde à caridade. É um conhecimento saboroso e afetivo. Radicalmente responde à fé.
- c. O dom de ciência se refere ao objeto secundário da contemplação: as coisas criadas. Por elas o homem se eleva ao conhecimento de Deus, objeto primário da contemplação.

É conveniente ampliar um pouco estas ideias. Os dons do entendimento e sabedoria causam a chamada visão mística, irreduzível às categorias de visão desta vida terrena. A fé dá a matéria, a substância da contemplação; mais perfeitamente que os dons por razão de seu objeto e motivo formal, porém, inferior a eles quanto ao modo de conhecer. Pelos dons, com efeito, se tem este modo de evidência experimental. É um conhecimento afetivo, uma experiência deleitada dos mistérios sobrenaturais. É certo conhecimento imediato, não por discurso nem remoto (como o conhecimento do fim pelos meios). É um contato com Deus, não tal como é em si, em sua própria essência, senão pelos efeitos sobrenaturais que Deus produz na alma; não considerados de uma maneira abstrata, senão contemplados, deleitados, saboreados. Estes efeitos são os meios objetivos deste modo de conhecer; e não se conhece a Deus por este meio de uma maneira abstrata e pelo entendimento, senão afetiva e experimentalmente.

Este conhecimento é, em parte, positivo (existe certo sentido espiritual para captá-lo), mas principalmente negativo. Quanto maiores são estes efeitos amorosos, mais se aproxima negativamente a alma a Deus, concebendo uma ideia mais pura Dele, removendo Dele toda imperfeição, etc. É certa treva (*caligo mentis* [confusão mental]), como diz o Pseudo Dionísio, porquanto todos os efeitos *ad extra* [exteriores] distam infinitamente de Deus. E porque a fé formada supõe a caridade, supõe também a união afetiva (efeito formal do amor, o próprio amor) e a efetiva (efeito da união afetiva; do afeto se passa ao efeito, à coisa: a própria união). E embora a caridade nesta vida, por razão do seu estado, seja objeto de distante (Deus), todavia, de si, por sua própria essência, exige a presença.

Isto não significa que o conhecimento da fé seja inferior segundo sua essência, ou seja, quanto ao objeto formal, ao conhecimento dos dons; senão que os dons tem este modo superior enquanto unidos à caridade. Removem de certo modo a obscuridade da fé pela conaturalidade que provém da caridade.

Agora resta perguntar: em que estado de perfeição é a fé princípio da contemplação?

PRENOTANDO. As virtudes teologais estão ou podem estar em um triplo estado:

1. Nos incipientes: todavia permanecem neles as manchas do pecado, nem estão todavia em paz e sossego, embora tenham o princípio dele, enquanto estão em graça e possuem os hábitos infusos das virtudes e dons.
2. Nos proficientes: tem certamente nos dons e nas virtudes algum desenvolvimento maior que os principiantes, porém, todavia, em grau imperfeito, sem exercer toda sua virtualidade.
3. Nos perfeitos: tem os hábitos infusos perfeitamente desenvolvidos; se adequam perfeitamente ao sujeito; estão em perfeita paz e quietude; podem prorromper facilmente no ato sublime da contemplação.

Estes três estados correspondem às três vias tradicionais: purgativa, iluminativa e unitiva. E se dão os três nas virtudes teologais, nos dons do Espírito Santo e nas virtudes morais.

Vejamos agora, em uma nova conclusão, a contestação da pergunta formulada.

Conclusão 11^a: A fé não é princípio elicativo imediato da contemplação em seu primeiro estado (incipiente), nem o é perfeitamente no segundo (proficiente), senão unicamente no terceiro (estado perfeito).

Esta conclusão tem três partes, que vamos provar separadamente.

Primeira parte. Não é no estado incipiente, porque nele, embora se possua o hábito da fé, seus atos brotam com muito pouca intensidade e firmeza por causa dos rastros e relíquias que deixaram na alma os pecados passados, dos quais não está todavia suficientemente purificada. Ora, a contemplação supõe um ato vivíssimo de fé, incompatível, de lei ordinária, com este estado de coisas. Dizemos de lei ordinária porque absolutamente não é totalmente impossível um ato transitório de contemplação infusa nos próprios começos da vida espiritual, como vimos em outro lugar desta obra.

Segunda parte. Não é perfeitamente no segundo (proficiente), porque, embora neste estado, correspondente à vida iluminativa, começam já as primeiras manifestações da contemplação infusa (recolhimento infuso, quietude e união simples), todavia os hábitos infusos não estão perfeita e totalmente conaturalizados com o sujeito de maneira que possam pronta e facilmente produzir o ato contemplativo em grau perfeito.

Terceira parte. Unicamente neste estado perfeito a fé e os dons estão plenamente enraizados e conaturalizados com o sujeito. O ato contemplativo brota com grandíssima facilidade e em grau intensíssimo. São as orações místicas, correspondentes à via unitiva: união plena, união extática e união transformativa, na qual se realiza o chamado matrimônio espiritual entre Deus e a alma. Se produz uma grande paz e quietude, estupor e pasmo diante das grandezas de Deus, silêncio espiritual perfeito, embriaguez e delíquio místicos, acompanhados com frequência de epifenômenos e graças extraordinárias. A alma fica transformada em Deus e pode exclamar com São Paulo: "viver para mim é Cristo" (Fl 1,21); ou também: "não sou eu quem vivo, é Cristo que vive em mim" (Gl 2,20).

Conclusão 12ª: Em qualquer grau de perfeição que se produza o ato contemplativo, sempre se realiza baseado em uma dupla espécie inteligível: impressa e expressa.

Alguns autores, poucos, afirmam que a contemplação se realiza sem nenhuma espécie inteligível, impressa ou expressa. Trata-se, dizem, de um conhecimento concreto e intuitivo que não pode fazer-se por estas espécies abstratas.

Porém, esta doutrina é inadmissível. Nesta vida, todo ato de conhecimento natural ou sobrenatural requer necessariamente um verbo mental (espécie expressa), que, por sua vez, exige a excitação de uma prévia espécie impressa. Estas espécies são o meio do conhecimento (não o próprio objeto da visão, que é sempre o objeto contemplado, senão o meio pelo qual e no qual se vê). Do contrário, a contemplação se confundiria com a visão imediata e intuitiva, que é a própria da visão beatífica.

O conhecimento contemplativo nesta vida se realiza, pois, baseado em espécies inteligíveis. Porém, isto coloca um novo e último problema, que vamos resolver na seguinte conclusão.

Conclusão 13ª: A contemplação não requer novas espécies infusas; bastam as mesmas espécies sobrenaturais proporcionadas pela fé iluminada pela luz infusa procedente dos dons intelectuais do Espírito Santo.

Primeira parte. Não requer novas espécies infusas.

1º. Porque já vimos anteriormente (conclusão 10) que o hábito imediatamente elicitivo do ato contemplativo é a fé informada pela caridade e reforçada pelos dons intelectuais do Espírito Santo. Não se requer nada além disso.

2º. Porque, do contrário, a contemplação infusa se confundiria com as gracias gratis dadas, já que essa nova espécie equivaleria a uma verdade revelação de algo até então desconhecido, e isto é um verdadeiro milagre que está absolutamente fora das vias normais da santidade. O leitor que deseje uma informação mais ampla sobre a não necessidade de espécies infusas para a contemplação, lerá com proveito os extensos artigos do Pe. Garrigou-Lagrange, recolhidos em sua obra *Perfection et contemplation* [Perfeição e Contemplação] ap. 1 p. [1-51] de la 7ª ed.

Segunda parte. Bastam as verdades da fé iluminadas pelos dons intelectivos.

Porque as verdades da fé são em si obscuras, como de non visis [invisíveis], e por isso não podem ser propriamente contempladas em si mesmas a não ser que uma luz infusa venha iluminá-las dando-lhes uma espécie de evidência; não intrínseca ou objetiva (os mistérios continuam sendo-o nesta vida por muito que se ilumine), mas sim subjetiva ou experimental: e este é cabalmente o efeito próprio dos dons intelectivos do Espírito Santo, que nos dá um conhecimento saboroso, contemplativo, experimental, das coisas da fé por uma espécie de instinto e conaturalidade com o divino.

LVIII

A contemplação em geral.

IIª Parte: características psicológicas da contemplação

1. Introdução

Demonstrada teologicamente com precisão a própria natureza da contemplação infusa, vamos agora analisar as principais características de tipo psicológico e experimental que permitem reconhecê-la na prática e distinguí-la de outros fenômenos do espírito que poderiam ser semelhantes.

Alguns autores, entre os quais se destaca o Pe. Poulain, se limitam exclusivamente à exposição deste aspecto puramente psicológico e experimental da contemplação, deixando completamente de lado a investigação teológica de sua natureza íntima. Esta atitude pode ser admitida se, como adverte o Pe. Poulain, se trata unicamente de apresentar "um simples manual parecida com estes tratados de medicina prática que, sem perder-se em altas teorias biológicas, ensinam suficientemente a diagnosticar com rapidez cada enfermidade e receitar o remédio conveniente"; porém, todas estas luzes são insuficientes se se quer apresentar uma obra verdadeiramente científica. Nós não desdenhamos deste aspecto da contemplação (seria absurdo tratando-se de uma realidade eminentemente psicológica como ela é); porém, nosso modesto trabalho nos pareceria muito incompleto se não examinássemos previamente seus fundamentos teológicos, unicamente dos quais pode receber solidez e consistência.

Eis aqui, pois, as principais características psicológicas que costumam apresentar na prática a contemplação infusa:

2. A presença de Deus sentida.

O Pe. Poulain insiste muito nesta nota, que considera a mais importante e essencial da contemplação infusa. "A verdadeira diferença, diz, com os recolhimentos da oração ordinária é que, no estado místico, Deus não se contenta em ajudar-nos a pensar Nele e a recordar-nos Sua presença, senão que nos dá um conhecimento intelectual experimental desta presença; em uma palavra, nos faz sentir que entramos realmente em comunicação com Ele".

Os discípulos do Pe. Poulain repetem esta mesma doutrina. Foi o Pe. Grandmaison quem propôs a seguinte fórmula, que fez sucesso entre os autores: "Os místicos são testemunhas da presença amorosa de Deus em nós".

Nada teríamos a opôr a esta doutrina se a apresentarem-nos como a característica mais frequente e ordinária da experiência mística; mas os fatos obrigam a rechaçá-la se pretende-se apresentá-la como a nota típica e essencial que nunca falha. Expusemos em outra parte as razões que nos obrigam a isso, e nada temos que acrescentar aqui.

3. A invasão do sobrenatural na alma.

É outra das características típicas e frequentes, embora possa falhar e falhe de fato nos intervalos de purificações passivas. Quando se produz, que é o mais ordinário, a alma se sente invadida de uma maneira inequívoca e inefável por algo que não saberia expressar com precisão, mas que sente claramente que "a vida eterna sabe". É a ação transbordante dos dons que inundam a alma de vida sobrenatural.

"O homem", adverte o Pe. Grandmaison, **"tem a impressão de entrar não por um esforço, senão por um chamado, em contato imediato, sem imagem, sem discurso, embora não sem luz, com uma Bondade infinita".**

O Pe. Poulain acrescenta:

"Nos estados inferiores ao êxtase não pode dizer-se que se veja a Deus, senão em casos excepcionais; o indivíduo não se sente impulsionado instintivamente a empregar a palavra ver. O que constitui, pelo contrário, o fundo comum de todos os graus de união mística é a impressão espiritual pela qual Deus manifesta sua presença fazendo-a sentir algo assim como uma coisa interior da qual está penetrada a alma; é uma sensação de

embriaguez, de fusão, de imersão. Para maior clareza pode descrever-se o que se sente expressando esta sensação com o nome de toque interior".

As almas experimentais, com efeito, se sentem empapadas do sobrenatural como uma esponja que se submerge na água. Ele lhes produz deleites inefáveis "diferentíssimos dos daqui" (Santa Teresa), embora com maior ou menor intensidade segundo o grau de oração em que se encontra e o grau de intensidade da divina ação através dos dons do Espírito Santo.

Eis aqui um texto muito expressivo de Santa Teresa:

"Mas não posso dizer o que se sente quando o Senhor lhe dá a entender segredos e grandezas Suas, o gozo tão acima de quantos se podem cá entender, que com razão faz aborrecer os bens desta vida, que todos juntos são lixo. Causa asco trazê-los aqui para qualquer comparação, ainda que fosse para os gozar sem fim; e estes, que dá o Senhor, são apenas uma gota de água do rio grande caudaloso que nos está preparado" (Vida 27,12)

Veja também o Caminho de Perfeição 31, 10, aonde diz que o deleite da contemplação

"é diferentíssimo dos contento de cá e que não bastaria dominar o mundo com todos os contentos dele para a alma sentir em si aquela satisfação que é no interior da vontade".

4. Impossibilidade absoluta de produzir por nossos próprios esforços a experiência mística.

Esta é uma das características mais típicas e notáveis, que tem, ademais, a vantagem de não falhar nunca em nenhum dos estados da oração mística ou contemplativa. A alma tem consciência claríssima de que a experiência inefável da qual está gozando não foi produzida por ela, nem durará um segundo além do que quiser o misterioso agente que a está produzindo. A alma é o sujeito passivo da uma sublime experiência que por si só não poderia produzir jamais. Os textos dos místicos experimentais, particularmente de Santa Teresa, são inumeráveis.

Eis aqui alguns breves textos de Santa Teresa:

"Só consente a vontade naquelas graças que goza" (Vida 17,1)

"Não ousa mexer-se nem menear, porquanto lhe parece que lhe há-de fugir das mãos aquele bem, nem respirar algumas vezes quereria. Não percebe a pobrezinha que, se por si mesma nada pode para trazer a si aquele bem, ainda menos poderá para o deter além do tempo que o Senhor quiser". (Vida 15,1)

A causa desta impotência. A razão desta impotência é muito simples. Como a contemplação é produzida pelos dons do Espírito Santo iluminando a fé, e o homem não pode atuar por si mesmo os dons, já que não são instrumentos seus, como as virtudes, senão direta e imediatamente do Espírito Santo, somente quando Ele quer e enquanto Ele quer se colocam em movimento, nem antes nem depois.

O Pe. Poulain, seguindo seu estilo de prescindir das explicações teológicas para descrever psicologicamente os fatos, coloca um símile muito gráfico e expressivo. Eis aqui com suas próprias palavras:

"As teses que acabamos de expôr nos fazem entrever porque a união mística não está a nossa disposição como a oração ordinária. Isto se deve a que esta união nos dá uma posse experimental de Deus. Uma comparação fará compreender esta explicação. Se um amigo meu se oculta atrás de um muro, posso sempre pensar nele quando me agrada. Porém, se quero entre realmente em relação com ele, minha vontade não basta; é preciso que o muro desapareça. De modo semelhante, Deus está oculto. Com ajuda da graça, depende sempre da minha vontade pensar Nele; e isto é a oração ordinária. Porém, se compreende que, se quero entrar realmente em comunicação com Ele, esta vontade não basta. Há um obstáculo que deve ser removido, e somente a mão divina o pode fazer".

E na linha seguinte acrescenta acertadamente:

"Se não pode produzir a vontade o estado místico, ao menos alguém pode se dispôr. E isto pela prática das virtudes e também por uma vida de recolhimento interior e exterior.

As vezes é alguém surpreendido pela união mística lendo algum livro piedoso ou ouvindo falar de Deus. Neste caso, a leitura ou a conversação não são a causa, senão a ocasião da graça recebida. Esta graça tem por única causa a Deus; mas Deus tem em conta a disposição em que nos encontramos".

Daqui seguem-se várias consequências.

- a. Ninguém pode se colocar a contemplar quando lhe agrade. Não basta que alguém queira, é necessário que queira também o Espírito Santo.

- b. A alma pode e deve dispôr-se para receber essa ação do Espírito Santo, e é coisa importantíssima, como adverte Santa Teresa (Relação ao Pe. Rodrigo Alvarez n. 3). Porém, não sendo estas disposições a causa eficiente da contemplação, as vezes se recebe de improviso (sem nenhuma preparação prévia) e outras vezes não se recebe por muito que a alma se prepare para isso.
- c. Uma vez recebida a divina moção, não é possível intensificá-la apesar de todos os esforços da alma (que, por outra parte, não serviriam senão de obstáculos à ação divina). Ninguém se submerge em Deus senão na medida e grau que Ele o queira.
- d. Ninguém pode determinar com seus esforços a espécie dessa união mística, ou seja, o grau de oração mística ao qual corresponde. Depende inteiramente de Deus, que nem sempre segue a classificação ou a ordem assinalada por Santa Teresa ou os demais místicos experimentais. Deus faz em cada alma o que quer, quando quer e como quer.
- e. As vezes, a experiência mística começa, se intensifica e vai diminuindo pouco a pouco até desaparecer completamente naquela ocasião, e isto é o mais frequente e ordinário. Porém, outras vezes aparece e desaparece bruscamente sem que a alma tenha feito absolutamente nada para provocá-la ou atrapalhá-la.
- f. Ordinariamente não se pode interromper a experiência mística por um simples querer interior da vontade (sobretudo se a experiência é forte e intensa). É preciso, para diminuí-la ou fazer desaparecer, mover-se, distrair-se, iniciar uma conversa inteiramente alheia à experiência, etc., e mesmo assim não acaba de conseguir totalmente até que Deus queira. De onde se segue que um diretor espiritual que exija da alma dirigida que se desembriague de sua oração mística para voltar à oração "ordinária", além de cometer uma imprudência torpe, lhe pede o impossível. Todavia, adverte acertadamente o Pe. Poulain, o dirigido deverá mostrar sua boa vontade se preparando docilmente para obedecer. O resultado será nulo, a menos que se abandone totalmente a oração, o que seria uma loucura, mas não importa. A obediência não pode obrigar-lhe a conseguí-lo, senão somente a

predispôr-se. Embora o melhor que poderia fazer a alma é mudar de diretor, abandonando uma direção tão imprudente.

- g. "Outra consequência do que precede é que na união mística se sente alguém, com relação a esse favor, em uma dependência absoluta da vontade divina; depende somente de Deus dá-la, aumentá-la ou retirá-la. Nada mais propriamente inspira sentimentos de humildade. Porque a alma vê claramente que desempenha um papel muito secundário: o do pobre que abre a mão. Na oração ordinária, ao contrário, se sente tentada a atribuir a seus talentos a maior parte do êxito. Esta dependência continuamente sentida produz também um temor filial de Deus. Porque vemos quando quão facilmente pode castigar nossas infidelidades, fazendo-nos que percamos tudo instantaneamente". (Pe. Poulain).

5. Na contemplação, a alma é mais passiva que ativa.

É uma consequência de tudo quanto acabamos de dizer. A alma não pode "colocar-se a contemplar" quando ela queira, senão unicamente quando queira o Espírito Santo e na medida e grau que Ele queira. É certo que a alma, sob a ação dos dons, reage vitalmente e coopera com todas suas forças com a influência divina, mas se trata de uma atividade recebida, por assim dizer, efeito imediato da graça operante. É o famoso "patients divina" [divino paciente] do Pseudo-Dionísio, que experimentaram todos os místicos. Por isso diz Santo Tomás: "O homem espiritual não se inclina a operar coisa alguma movida principalmente por sua própria vontade, senão por instinto do Espírito Santo" (In Ep. ad Rom. 8, 14, 3a). Em outra parte: "Nos dons do Espírito Santo a alma humana não se conduz como motora, senão melhor como movida" (II-II, 52, 2, ad 1).

6. O conhecimento experimental que se tem de Deus durante a união mística não é claro e distinto, senão obscuro e confuso.

São João da Cruz explica ampla e maravilhosamente este caráter da contemplação na Subida ao Monte Carmelo e, sobretudo, na Noite Escura. A razão teológica fundamental é porque a luz contemplativa dos dons recai sobre o ato substancial da fé, iluminando-a extrínseca e subjetivamente, como explicamos anteriormente, porém, não intrínseca e objetivamente, já que per se a fé é de non visis [invisível] e os mistérios

sobrenaturais continuam sendo mistérios por mais que sejam iluminados nesta vida. Somente a luz da glória romperá os selos do mistério e nos dará uma contemplação claríssima e distinta de Deus e seus mistérios, que não será outra coisa que a visão beatífica. Porém, neste mundo, enquanto continua a vida da fé, a visão contemplativa tem que ser forçosamente obscura e confusa, não clara e distinta.

Na vida mística podem produzir-se, todavia, epifenômenos extraordinários que parecem à alma claros e distintos. São certas gracias gratis dadas (como as visões e revelações) que supõem novas espécies infusas ou uma ação divina completamente especial, gratuita e extraordinária, que nada tem a ver com o mecanismo normal da contemplação infusa baseado na luz contemplativa dos dons sem infusão de novas espécies. A contemplação infusa, em si, recai sobre o ato substancial da fé, que é necessariamente obscuro e confuso, não claro e distinto. É preciso na prática da direção espiritual, levar muito em conta este caráter obscuro e misterioso da contemplação infusa para não incorrer em lamentáveis confusões. Quando a alma manifesta que "sente uma coisa muito grande que a leva a Deus, mas não sabe o que é, nem a compreende, nem a sabe explicar", um diretor experimentado reconhecerá em seguida uma das características mais típicas da experiência mística, enquanto que outro menos avisado pode pensar facilmente que se trata de uma alma extraviada e sonhadora, à qual deve obrigar a caminhar pelos caminhos "ordinários" e a praticar outro tipo menos absurdo de oração. Quantas e quão graves imprudências se podem cometer quando se ignoram os verdadeiros caminhos de Deus!

7. A contemplação infusa dá a alma plena segurança de que se encontra sob a ação de Deus.

Segundo as descrições dos místicos experimentais, enquanto dura o ato contemplativo, a alma não pode abrigar a menor dúvida de que se encontra debaixo da ação de Deus e intimamente unida a Ele. Passada a oração, poderá duvidá-lo; mas enquanto permanece nela, a dúvida se torna impossível. É verdade que esta segurança admite diferentes graus, na oração de união é tão firme e absoluta, que, se falta, afirma Santa Teresa que não é verdadeira união (Quintas Moradas, 1, 11), mas começa já a tê-las nas primeiras manifestações contemplativas.

A razão é muito simples. A alma tem consciência claríssima de que não produziu ela mesma aquela experiência divina de que está gozando. E o Espírito Santo, que a está produzindo com seus dons, coloca nela uma segurança tão firme e inequívoca de que está submetida a sua ação, que, enquanto a está gozando, a alma duvidaria antes da existência do sol ou de sua própria existência do que da realidade divina que está experimentando. Aqui é onde se cumpre aquilo que diz São Paulo: "O próprio Espírito dá testemunho a nosso espírito de que somos filhos de Deus" (Rm 8, 16).

Todavia, nas noites passivas, esta segurança de estar sob a ação divina sofre um eclipse na alma, pelas razões que explicamos em seu lugar correspondente.

8. A contemplação infusa leva a alma a segurança moral de estar na graça de Deus.

É uma consequência natural e imposta pela característica anterior. Porém, é necessário entendê-la para não dar em lamentáveis extravios.

É de fé, foi definido pelo Concílio de Trento, que sem uma especial revelação de Deus ninguém pode saber com certeza que pertence ao número dos predestinados, ou que não pode voltar a pecar, o que se converterá de novo depois do pecado, ou que receberá o grande dom da perseverança final. Nem tampouco pode saber com certeza de fé, que não pode falhar em ter recebido a graça de Deus (D. 802 823).

Ora, essa segurança grandiosíssima que a contemplação infusa coloca na alma do que está debaixo da ação amorosa de Deus, equivale a uma verdadeira revelação divina? Moralmente falando, nos parece que sim. Fazemos inteiramente nossas as seguintes palavras do Pe. Poulain:

"Dado que se tenha a união mística, pode alguém concluir que está em estado de graça? Se se tivesse simplesmente revelações e visões, a resposta seria negativa. Porque a Sagrada Escritura refere visões que foram enviadas a pecadores, como Balaão, Nabucodonosor e Baltasar".

Porém, aqui falamos da união mística. Eis aqui a resposta: os que recebem esta união sem revelação especial sobre seu estado de graça tem simplesmente a certeza moral de encontrar-se em amizade com Deus. É uma certeza muito superior à que um cristão ordinário pode concluir de suas disposições.

Com efeito, pode-se ter a certeza moral de que o estado de oração que se experimenta é precisamente a contemplação mística tal como a concebem todos os autores. Porém:

1º. Esta união encerra e inclui um ato contínuo de amor perfeito, o que seria suficiente para devolver o estado de graça se não já o tivesse. Por conseguinte, a comprovação da união mística é uma prova sólida do estado de graça. O supõe ou o produz.

2º. Se admite que esta contemplação é produzida por certos dons do Espírito Santo, os quais supõem necessariamente o estado de graça. Não entra no plano da Providência produzir os atos dos dons sem os próprios dons.

3º. Nesta contemplação, Deus mostra a alma sua amizade; o que lhe concede é uma presença de amigo.

Santa Teresa falando da quietude:

"Os que conheceram esta graça em si, tenham-se por tais (fala dos amigos de Deus), se sabem responder com as leis que mesmo as boas amizades do mundo pedem." (Vida 15, 5)

Se tem, pois, uma certeza moral, e por isto com razão se olha a união mística como uma primeira expansão da graça santificante que prepara para a expansão definitiva, que será a visão beatífica. "Que é a vida mística senão a vida da graça fazendo-se consciente, como experimental?" (R. P. BAINVEL, Nature et surnaturel c. 2,5)

Somente se pode conceber uma segurança mais firme baseado em uma revelação tão clara, que sua realidade se impusera totalmente ao espírito.

O que acabamos de dizer permite tranquilizar as almas místicas que são assaltadas por violentas tentações. Com frequência ficam inquietas temendo ter cedido mais ou menos. Devem dizer-se a si mesmas que, embora seja fundado o temor de uma falta grave, encontraram de novo o estado de graça por efeito da união mística, que o devolvera. Já se compreende que mesmo neste caso estas almas ficariam obrigadas a submeter sua falta grave à absolvição sacramental, o mesmo que alguém que tenha recuperado o estado de graça em virtude de um ato de contrição.

Não se trata, pois, de uma certeza absoluta e infalível, que não pode dar-se, segundo a definição do Concílio de Trento, a menos que haja uma especial revelação

divina; mas sim de uma certeza moral, incomparavelmente maior que a que pode ter o simples cristão examinando suas disposições atuais. Santo Tomás coloca como sinais conjecturais para conhecer se estamos em graça:

"Se deleitar em Deus... desprezar as coisas mundanas... não ter consciência de nenhum pecado mortal... pela experiência da doçura, a qual não a sente que não a recebe."
(I-II 112, 5)

Todavia, acrescenta na continuação que este conhecimento é imperfeito, ou seja, que não pode dar-nos uma certeza absoluta, senão tão somente moral ou por conjectura.

9. A experiência mística é inefável.

Os místicos não conseguem expressar com clareza o que se passa. "Não há linguagem para expressar estas coisas", diria Santa Teresa. A mesma Santa, ao começar a descrever a contemplação infusa nas Quartas Moradas, escreve textualmente: "Começam a ser coisas sobrenaturais, e é difícilimo de dar a entender, se sua Majestade não o faz" (Quartas Moradas 1, 1). Somente por força de metáforas, exemplos, comparações "que não lhes contentam" e outros rodeios e circunlóquios acertam a dizer algo do que lhe acontece aos que nunca o experimentaram.

A razão é sempre a mesma. A ação sobrenatural dos dons transcende o modo discursivo da razão humana. O intuitivo se percebe, mas não se pode expressar com propriedade baseado em discursos e arazoamentos humanos.

10. A contemplação pode revestir diversas formas.

Nem sempre o fenômeno contemplativo se produz de forma igual. Algumas vezes prevalece a iluminação do entendimento (contemplação querúbica dos antigos), outras a inflamação da vontade (contemplação seráfica). As vezes, a imensa maioria, é suave e deleitável, mas outras é terrivelmente dolorosa e purificadora. Ordinariamente deixa a alma em quietude e paz, sem que lhe ocorra desejar maior felicidade; mas outras vezes acende na alma uma sede devoradora de possuir o Bem infinito de uma maneira mais plena e profunda. São variadíssimas, enfim, as formas que pode revestir a contemplação, e é preciso ter em conta este detalhe para não desorientar-se na direção das almas.

11. A união mística apresenta flutuações ou variações contínuas.

Ouçamos a Santa Teresa:

"Embora as vezes dura um grande tempo, outras de pronto se acaba, como queira comunicar o Senhor, que não é coisa que se pode procurar por nenhuma via humana. Mais embora seja algumas vezes longa, desaparece e retorna: enfim, nunca está parada, e por isso não termina de abrasar a alma, senão que já quando vai se acender, morre-se a centelha e fica com desejo de tornar a padecer aquela dor amorosa que lhe causa" (Moradas Sextas 2, 4)

Com estas flutuações e alternativas pode permanecer a alma em oração mística várias horas, segundo Santa Teresa (Vida 18, 12-13). As vezes, a união mística não dura mais que um instante (toque místico); outras, se prolonga por largo espaço de tempo. Mas ordinariamente não permanecerá nem cinco minutos no mesmo grau de intensidade. Durante o período ascendente, a alma espera ardentemente chegar ao cume inefável que pressente e advinha; mas aqui que prontamente, e sem saber porque, começa a descender. É então quando a alma começa a lançar, embora em graus diferentes, a dolorosa exclamação de São João da Cruz:

"Ô chama de amor viva, que ternamente feres a minha alma no âmago mais profundo! Pois já não és esquiva, acaba já, se queres; rompe a tela deste doce encontro."

12. A contemplação mística repercute com frequência sobre o corpo.

Esta repercussão pode afetar o corpo de muitas formas diversas. Eis aqui as principais:

- a. Às vezes, o deleite espiritual intensíssimo de que está gozando a alma tem uma repercussão na sensualidade, nas quais podem produzir-se fenômenos desconcertantes. Porém, São João da Cruz adverte que costuma ocorrer unicamente nos principiantes de natureza "terna e frágil". O remédio está em não fazer caso e seguir adiante na oração, rechaçando e desprezando aquele efeito corporal.
- b. Quando a contemplação é muito intensa, o organismo se altera visivelmente. Os olhos se escurecem como afetados por uma névoa que dificulta a visão. A respiração se torna débil e intermitente, se bem reage fortemente; de

quando em quando, em uma profunda aspiração instintiva como para absorver a necessária quantidade de ar. Os membros se paralisam em parte (os dedos, por exemplos, perdem a força para sustentar um objeto qualquer, que lhes cai facilmente das mãos). O calor vital diminui, sentindo um ligeiro esfriamento, sobretudo nas mãos e nos pés, etc. Todos estes dados foram comprovados mil vezes nas almas contemplativas, e Santa Teresa fala deles em diferentes lugares de suas obras. Quando se produz o êxtase, a alienação dos sentidos é completa e total, como veremos em seu lugar.

A explicação deste fenômeno deve ser buscada na limitação de nossas energias. Quando o espírito se absorve em uma operação intensíssima, o corpo tem que acusar forçosamente o contragolpe e desamparo de energia que fora roubado pela alma. E ao revés: quando o homem se entrega febrilmente às coisas corporais, o espírito fica debilitado para suas operações próprias. Por isso diz São Paulo que o homem carnal não pode compreender as coisas espirituais (I Co 2, 14).

- c. Às vezes, nos estados muito intensos de contemplação se produzem outros fenômenos corporais verdadeiramente surpreendentes: lágrimas de sangue, auréolas luminosas, suspensão no ar, estigmatização, etc., etc. Porém, tudo isto pertence ao capítulo dos epifenômenos extraordinários e graças grátis dadas, que estudaremos em seu lugar correspondente.

13. A contemplação mística costuma produzir a suspensão ou ligadura das potências.

Para compreender este efeito é necessário distinguir cuidadosamente entre os atos constitutivos da união mística e os atos adicionais a ela. Se chamam atos constitutivos ou fundamentais os que pertencem necessariamente a ela e sempre a acompanham, tais como pensar em Deus, amar-lhe, etc. E são atos adicionais, fora das distrações, aqueles outros que não são próprios da união mística, isto é, que não são causa nem efeito dela. O termo adicional expressa com clareza que foi acrescentado algo não essencial à ação divina; por exemplo, rezar uma Ave Maria, ler algumas linhas de um livro piedoso, colocar-se a pensar na morte, etc.; e, geralmente, toda iniciativa humana independente ou a margem da ação divina.

Ora, a união mística impede, mais ou menos, a produção destes atos adicionais. No êxtase, a dificuldade é insuperável. Nas orações inferiores, a impossibilidade não é absoluta, mas sempre se sente alguma dificuldade, tanto maior quanto maior seja a intensidade da união mística. As almas experimentam durante a contemplação verdadeira dificuldade, por exemplo, na reza das orações vocais. Às vezes começam a recitar o Pai Nosso, mas uma força secreta lhes obriga a suspender sua oração na segunda ou terceira palavra. Tentam prosseguir com um verdadeiro esforço, e apenas se dão conta quando deixaram de falar outra vez. Somente a custo de grandes esforços e contínuas interrupções poderiam recitar completamente o rosário ou outra oração vocal de relativa extensão.

Resumindo: o estado místico tende comumente a excluir tudo o que é estranho, principalmente o que provém de nossa indústria e esforço.

Às vezes, todavia, há exceções. Deus pode muito bem, se quiser, inspirar na alma um destes atos adicionais, que não prejudicará neste caso a união mística. Mas sempre costuma tratar-se de atos suaves e simples, jamais enérgicos e violentos, que, longe de favorecê-la, a extinguiriam facilmente.

A conduta prática que deve observar a alma é secundar docilmente a ação de Deus, sem empenhar-se em produzir atos adicionais se experimenta dificuldades para isto. Limite-se, em sumo, a alguma breve inspiração amorosa, repetida de vez em quando para prevenir as distrações e cooperar suavemente com a divina ação.

Santa Teresa o avisa com muita oportunidade a suas monjas:

"É bom procurar mais soledade para dar lugar ao Senhor e deixar a Sua Majestade agir como em coisa sua; e, quando muito, dizer uma palavra de tempos a tempos, suave, como quem dá um sopro na vela, quando vê que se vai a apagar, para a tornar a atear; mas se está a arder, não serve senão para mais a apagar, a meu parecer. Digo que seja suave o sopro, para que, em concertar muitas palavras com o entendimento, não se ocupe a vontade." (Caminho 31, 7)

Unicamente quando se trate de orações obrigatórias (por exemplo, a reza do breviário para os obrigados a isto) haveria de rezá-lo a todo custo, embora fosse necessário diminuir a união mística, pondo-se, por exemplo, a andar, a recitar com um companheiro, etc.

Exemplos concretos de santos. Eis aqui quantos dados tomados do Pe. Poulain. São Felipe Neri não poderia, às vezes, terminar de rezar seu breviário a não ser alternando com um companheiro; do contrário, lhe arrebatava o êxtase e se submergia em Deus, abandonando a reza. São José de Cupertino chegava com frequência ao anoitecer sem ter podido rezar o breviário, embora o tivesse tentado muitas vezes. Durante trinta e cinco anos, os superiores o excluíram das cerimônias do coro, das procissões e até do refeitório comum, porque, por causa de seus êxtases contínuos, interrompia a marcha da comunidade. Era uma verdadeiro milagre, diz seu historiador, que em meio a seus êxtases podia o Santo acabar de dizer a missa. Apenas terminada, corria para sua cela, lançava um grito e caía de joelhos em êxtase. Santo Inácio de Loyola foi dispensado da reza do breviário pela mesma razão. Com frequência se via obrigado a interromper várias vezes sua missa, de sorte que empregava mais de uma hora em dizê-la, apesar de seus esforços em não passar a medida de meia hora que havia assinalado a seus religiosos.

14. A contemplação infusa leva consigo um grande impulso à prática das virtudes cristãs.

É uma das notas mais típicas e inequívocas da verdadeira contemplação. Santa Teresa o repete constantemente. A alma que não sai de sua oração com grandes impulsos rumo as virtudes sólidas: a humildade, a perfeita abnegação de si mesmo, o espírito de sacrifício, o amor à cruz e, sobretudo, o amor de Deus e do próximo em grau intensíssimo, pode estar bem segura de que não teve oração contemplativa.

E o mais surpreendente e maravilhosos é que, às vezes, a alma contemplativa se sente instantaneamente na posse de uma virtude que não havia podido conseguir em muitos anos de esforços contínuos. Santa Teresa compara estas mudanças tão profundas com um verme da seda que se converte prontamente em uma "mariposa branca muito graciosa" (Quintas Moradas 2, 2). A alma não poderia conseguir em muitos anos de meditação o que ali lhe comunica o Senhor em um instante (ibid. n. 11).

É preciso, todavia, não exagerar. Nas primeiras orações contemplativas a transformação não é tão profunda que desapareçam da alma todo tipo de defeitos inclusive involuntários. E assim se equivocará grandemente o diretor que jugasse ilusória a contemplação de uma alma sujeita todavia a certos defeitos, que proveem muitas vezes mais do temperamento e do caráter que da própria vontade. A contemplação ajuda

eficassissimamente na santificação da alma, mas não produz instantânea e necessariamente um santo.

LIX

Definição da Contemplação Infusa

1. Definição da contemplação infusa.

De acordo com as explicações dadas, para precisar a natureza da contemplação infusa, podemos dar a ela a seguinte definição sintética: é **uma simples intuição da verdade divina procedente da fé iluminada pelos dons de entendimento, sabedoria e ciência em estado perfeito.**

2. Explicação.

Explicaremos brevemente a definição:

"É UMA SIMPLES INTUIÇÃO...". Entendemos aqui por intuição um juízo imediato.

Porque a contemplação, com efeito:

- 1) Não é uma simples apreensão, porque nesta, todavia, não se encontra formalmente a verdade, senão tão somente a incoativa e imperfeitamente, e a contemplação possui formalmente a verdade (II-II 179, 1; 180, 1; 180, 3, etc.). A verdade está formalmente no juízo.
- 2) Tampouco é um juízo discursivo, porque a contemplação procede da fé ilustrada pelos dons, e nem a fé nem os dons são discursivos.
- 3) Logo, é um juízo intuitivo. Prova-se:
 - a) Pela exclusão dos anteriores.
 - b) O ato próprio da fé é crer, assentimento ser discurso (cum assensione cogitare), o qual é um juízo imediato. De outra maneira, a fé seria discursiva, adquirida, não sobrenatural, e seu objeto não seria a Verdade primeira, senão uma verdade concluída por discurso. Do mesmo modo, o ato próprio dos dons é um juízo imediato, sem discurso. Os atos da fé e dos dons são atos do entendimento

enquanto intelecto (por ele que nos assemelhamos a Deus e aos anjos no modo de entender), não em quanto ratio, ou seja discorrendo dos efeitos à causa e dos princípio às conclusões. A contemplação é, pois, um simples juízo intuitivo, afirmativo pela fé, distinto dos demais enquanto saboroso, experimental, pelos efeitos vitais de Deus, procedentes dos dons do Espírito Santo, que nos põem em contato com Ele.

Acidentalmente concorrem ao ato contemplativo outros atos do entendimento especulativo e prático (auditio, lectio, cogitatio, consideratio vel meditatio, speculatio, oratio, admiratio, etc.), que são disposições e redundâncias do ato contemplativo, que consiste formalmente no juízo intuitivo da verdade (II-II, 180, 3). Deste artigo se depreende claramente a unidade específica da contemplação cristã baseada nos efeitos infusos e a impossibilidade da uma contemplação sobrenatural propriamente adquirida. Todos os atos prévios que o homem possa colocar com seu próprio esforço e conaturalmente (ajudado pela graça ordinária) serão excelentes disposições para a contemplação; mas o ato formalmente contemplativo, do que recebe sua unidade específica, não é outro que o simples juízo intuitivo da divina verdade. Ora, este juízo intuitivo procede, como demonstramos anteriormente, da fé, quanto a sua substância, e dos dons do Espírito Santo, quanto a sua modalidade sobre-humana, que transcendendo o modo discursivo, próprio da natureza racional. E não se diga que a fé também é intuitiva, e, por conseguinte, somente ela basta para o ato contemplativo sem a ajuda dos dons. Não basta. Porque a fé é, em si, de non visis [invisível], e, por isso mesmo, sem a luz contemplativa dos dons não pode dar-nos essa espécie de evidência subjetiva e experimental própria do ato contemplativo, que procede unicamente do modo sobre-humano dos dons do Espírito Santo (cf. n. 526.528 e 531).

"... DA VERDADE DIVINA ...". É o objeto material primário da divina contemplação. Este objeto é proporcionado substancialmente pela fé, e é iluminado pelos dons do entendimento e sabedoria para dar-lhe a evidência subjetiva e experimental própria do ato contemplativo.

Secundariamente são também objeto material da divina contemplação as coisas criadas e humanas iluminadas pelo dom de ciência. A contemplação destes efeitos

divinos (coisas criadas) pertence secundariamente à vida contemplativa, enquanto que por elas o homem pode elevar-se ao conhecimento de Deus, como diz Santo Tomás:

"A contemplação dos divinos efeitos pertence secundariamente à vida contemplativa, enquanto nos conduz ao conhecimento de Deus" (II-II, 180, 4)

"... PROCEDENTE DA FÉ ILUMINADA PELOS DONS DE ENTENDIMENTO, SABEDORIA E CIÊNCIA EM ESTADO PERFEITO". É o princípio "quo" da contemplação, do que já falamos em seu lugar correspondente.

Já examinado com amplitude o ponto primeiro desta visão geral da contemplação, natureza íntima da mesma, vejamos agora mais brevemente os outros quatro [grau de oração] que enunciamos no princípio.

LX

Excelência da vida contemplativa

1. Introdução.

Santo Tomás dedica na Suma Teológica uma questão interessantíssima colocando com precisão as relações entre a vida ativa e a contemplativa (II-II, 182). A questão se divide em quatro artigos. Vamos expôr brevemente sua magnífica doutrina.

2. Se a vida ativa é melhor que a contemplativa (a1).

As principais razões que parecem afirmá-lo são três:

1. porque a vida ativa é própria dos prelados, que estão constituídos no mais excelente estado de perfeição;
2. porque a vida ativa dispõe e ordena à contemplação;
3. porque, do contrário, nenhum contemplativo poderia aceitar o cargo de prelado, pois sairia prejudicado.

Porém, contra isto consta a autoridade de Nosso Senhor: "Maria escolheu a melhor parte" (Lc 10, 42). E é sabido que Maria representa a vida contemplativa.

No corpo do artigo dá até oito razões, tomadas de Aristóteles, para provar a superioridade da vida contemplativa sobre a ativa. Porque:

1. Se trata de algo mais próprio do homem, já que a vida contemplativa se refere à vida intelectual, e a ativa às coisas exteriores.
2. Pode ser mais contínua e duradoura que a ativa.
3. É muito mais deleitável.
4. É mais livre, porquanto o homem necessita de menos coisas para entregar-se à contemplação que à ação.

5. A contemplação se deseja por si mesma, enquanto que a ação se ordena a outras coisas.
6. É mais tranquila e sossegada.
7. A contemplativa se refere às coisas divinas, e a ativa às coisas humanas; e
8. A contemplativa é própria do homem, e a ativa é comum com os animais.

Além destas razões que convém analogicamente à contemplação natural e à sobrenatural, pode estabelecer-se a seguinte tese teológica, que se refere e afeta unicamente à sobrenatural.

Tese: A vida contemplativa é muito superior à ativa por razão de seu princípio, de seu objeto e de seu fim.

1. Por razão de seu princípio. Na ordem sobrenatural, os princípios elicítivos da contemplação e da ação são as potências da alma e os hábitos infusos. Porém, as potências e hábitos que produzem a contemplação são mais excelentes que os da ação. Logo...

- A. As potências.** A contemplação procede do intelecto especulativo; e a ação, da vontade e em parte do intelecto prático e do apetite sensitivo, que são potências inferiores.
- B. Os hábitos infusos.** A contemplação procede da fé e dos dons intelectivos do Espírito Santo sob o impulso da caridade e da esperança. A ação, pelo contrário, provém das virtudes morais com os dons práticos correspondentes, que são menos perfeitos que as virtudes teologais e dons intelectivos.

2. Por razão de seu objeto. O objeto primário da contemplação é Deus e as coisas divinas conhecidas pela fé e sob a altíssima iluminação dos dons. O objeto da ação, ao contrário, são as coisas criadas e perecíveis. Há um abismo entre ambos.

3. Por razão do fim. A contemplação se refere ao bem honesto, que se busca por si mesmo e não se ordena a outro bem. A ação, ao contrário, se refere ao bem útil, que se ordena ou deve ordenar-se a outro bem superior.

Solução das razões contrárias.

À primeira deve dizer que aos prelados não pertence unicamente a vida ativa, senão que devem sobressair também, e em grau excelente, na contemplativa.

À segunda deve-se dizer que não dispõe nem ordena diretamente à contemplativa, senão que ordena as obras exteriores, dispondo ao sujeito para a contemplação. Por onde é serva, não senhora, da vida contemplativa.

À terceira deve-se dizer que as necessidades da vida presente podem, às vezes, obrigar a alguém a dedicar-se à ação, embora sem abandonar completamente a contemplação. Porque deve-se ter em conta que quanto alguém é chamado da vida contemplativa à ativa, isto não deve fazer-se de maneira de resto, senão de suma e acréscimo.

Note-se a singular importância desta doutrina do Doutor Angélico. A vida ativa não dispensa ninguém da contemplação, e menos que ninguém, ao sacerdote de Cristo que tem a cura ou ministério de almas. A ação deve ser algo acrescentado à contemplação, não algo que a retira ou subtrai.

Conforme lê-se no Cântico Espiritual de São João da Cruz na anotação para a canção 29, onde escreve:

"Advirtam aqui os muitos ativos, que pensam estar salvando o mundo com suas pregações e obras exteriores, que muito mais proveito fariam à Igreja e muito mais agradariam a Deus (desconsiderando o bom exemplo que se dariam) se gastassem sequer a metade desse tempo em estar com Deus em oração, embora não tivesse chegado a tamanha altura como esta. Certo, então fariam mais e com menos trabalho com uma obra que com mil, merecendo-o sua oração, e tendo descontado forças espirituais nela; porque de outra maneira, tudo é martelar e fazer pouco mais que nada: e às vezes, nada, e ainda às vezes, dano".

2. Se a vida ativa é mais meritória que a contemplativa (a. 2)

As principais razões que parecem afirmá-lo são três:

1. O mérito se relaciona com o prêmio; e São Paulo afirma que "cada um receberá sua recompensa conforme seu trabalho" (I Cor 3, 8); e o trabalho pertence à vida ativa, assim como o repouso à contemplativa.

2. A vida contemplativa é como uma antecipação da felicidade eterna; mas no céu já não se merece, senão que se desfruta do prêmio recebido; logo, a vida contemplativa tem razão de prêmio mais do que de mérito; e
3. Diz São Gregório que nenhum sacrifício é mais aceito a Deus do que o zelo pelas almas, que pertence completamente à vida ativa.

Porém, contra isto, o mesmo São Gregório diz que são grandes os méritos da vida ativa, mas maiores os da contemplativa. Vamos prová-lo.

Prenotando. O mérito é correlativo ao prêmio. Mas o prêmio é duplo:

- A. Essencial: é a glória essencial da alma com relação ao próprio Deus (grau de visão beatífica, prêmio de bondade infinita).
- B. Acidental: é a glória acidental da alma, que se refere às coisas acidentais com relação a Deus (prêmio de bondade criada, não infinita).

O mérito, pois, é duplo: essencial e acidental.

Suposto isto, vamos expôr a doutrina de Santo Tomás em duas conclusões.

Conclusão 1ª: A vida contemplativa é em si mais meritória que a ativa.

Eis aqui as provas:

1. Pela maior dignidade do princípio, do objeto e do fim da vida contemplativa (veja-se artigo anterior).
2. Porque a raiz do mérito é a caridade (I-II, 114, 4). Ora, dos dois atos que tem a caridade, o amor de Deus em si mesmo é mais meritório que o amor ao próximo por Deus (II-II, a. 7, 8). Por conseguinte, todo aquele que pertença mais diretamente ao amor a Deus será em si mais meritório que o que pertença direta e imediatamente ao amor do próximo. Logo, por sua própria natureza, a vida contemplativa é mais meritória que a ativa.

Solução das razões contrárias.

À primeira deve-se dizer que o trabalho exterior se ordena ao aumento do prêmio acidental, mas o aumento do mérito com respeito ao prêmio essencial pertence principalmente à caridade, sinal de que é o trabalho exterior tolerado por amor a Cristo. Mas é sinal muito mais expressivo deste amor abandonar as coisas que se referem a esta vida e entregar-se completamente e exclusivamente à divina contemplação.

À segunda deve-se dizer que a vida contemplativa do céu não é meritória, porque o homem já chegou ao estado imutável de término e a sua plena perfeição; mas enquanto peregrina nesta vida, sua contemplação pode aperfeiçoar-se mais e mais, aumentando por sua vez seu mérito pelo exercício interno da caridade que supõe.

À terceira deve-se dizer que o sacrifício aceito por Deus é o oferecimento e consagração de si mesmo a Deus, e depois o das almas dos demais. São Gregório quer dizer que é mais aceitável a Deus o oferecimento de si mesmo e dos demais do que o de qualquer outra coisa exterior.

Conclusão 2ª: Porém, pode ocorrer às vezes que a vida ativa seja mais meritória que a contemplativa.

De três maneiras poderia dar-se o caso:

A. Por parte do sujeito (intensive [intensivamente]). É evidente que o que realiza as obras da vida ativa com um fervente amor a Deus tem maior mérito - mesmo essencialmente - que o que se entrega de maneira tibia e negligente à contemplação.

B. Pelo maior número de atos (extensive [extensivamente]). A vida ativa se agita em muitas coisas e realiza numericamente mais atos que a contemplativa.

Ora, todo ato realizado com caridade é meritório. Logo, numericamente são mais maiores os meritórios da vida ativa.

Porém, tenha-se em conta que uma coisa são o méritos accidentais e outra muito distinta o mérito essencial. Para merecer os primeiros basta qualquer ato realizado em caridade, ou seja, na graça de Deus; mas para o aumento do mérito essencial falta um ato mais fervoroso de caridade que os realizados anteriormente, como explicamos em outro lugar. E como na contemplação a caridade costuma atuar com maior intensidade que na ação, um só ato de contemplação pode ser mais meritório que muitos atos da vida ativa.

C. Por redundância da contemplação. A vida ativa não deve considerar-se como contraposta à contemplação, senão como algo acrescido a ela, como diz Santo Tomás (a. 1 ad. 3). Deve ser uma redundância da contemplação, um transbordamento para fora da plenitude interior. Neste sentido, a vida mista reúne o mérito das outras duas e é superior a qualquer delas consideradas separadamente (cf. II-II, 188, 6).

Porém, note-se os requisitos que exige Santo Tomás para que esta vida ativa resulte mais meritória que a contemplativa: **"se pela abundância do amor divino... para**

cumprir sua vontade divina... e por sua maior glória sofre às vezes ser separado temporalmente da doçura da divina contemplação ("si propter abundantiam divini amoris... ut eius voluntas impleatur... propter ipsius gloriam... interdum... sustinet a dulcedine divinae contemplationis... ad tempus... separari"). Ou seja, que não se trata jamais da vida ativa enquanto tal, senão da vida mista: e não qualquer, senão a que proceda da plenitude transbordada da contemplação.

3. Se a vida ativa é obstáculo para a contemplação (a. 3)

As principais razões que parecem afirmá-lo são três:

1. A contemplação é um descanso, e a vida ativa é uma agitação; logo, esta se opõe àquela.
2. A vida ativa impede a claridade da visão que se requer para a contemplativa; e
3. A vida ativa se dedica a muitas coisas, e a contemplativa a uma só; logo, se opõe entre si.

Porém, contra isto diz São Gregório que o que queira alcançar a contemplação é preciso que antes se exercite no campo da vida ativa.

Tese: Em diferentes aspectos, a vida ativa se opõe e ajuda à contemplativa.

Em um aspecto se opõe, a saber: quanto a preocupação e cuidado das coisas exteriores. O homem ativo se dedica a uma multidão de obras exteriores, sobretudo os que estão constituídos em autoridade e tem maior responsabilidade diante de Deus e dos homens. Devem preocupar-se com todos, atender as necessidades de cada um, entregar-se completamente ao governo dos demais. Todas estas coisas não pode ser feitas sem o exercício das virtudes práticas, que impedem em muitas coisas o exercício das intelectuais (por exemplo, por falta de tempo para elas). Neste sentido resulta praticamente impossível o exercício eminente de ambas as vidas de uma só vez. Somente Nosso Senhor Jesus Cristo, que era viador e compreensor ao mesmo tempo, as realizou juntamente em grau perfeitíssimo, o mesmo que a Santíssima Virgem por graça especialíssima de Deus. Os grandes contemplativos, quando chega ao cume da vida mística, se aproximam muito deste ideal, juntando-se neles Marte e Maria, como diz Santa Teresa: "Quando a alma está neste estado, nunca deixam de operar quase junta Marta e

Maria; porque no ativo e que parece exterior, opera o interior, e quando as obras ativas saem desta raiz, são admiráveis e odorosíssimas flores" (Conceitos do amor de Deus 7, 3; cf. Vida 17, 4; Caminho 3, 13; etc).

Tal parece que foi a vida de São Paulo, cuja prodigiosa atividade exterior em nada comprometeu sua exuberante vida contemplativa, que lhe fazia levar aquela vida completamente escondida com Cristo em Deus que desejava a seus neófitos (cf. Cl 3, 3). E o mesmo pode dizer-se de outros grandes contemplativos, tais como Santa Catarina de Sena, Santa Teresa, etc., que desenvolveram uma atividade prodigiosa no meio de sua altíssima vida contemplativa.

Em outros aspectos a ajuda, a saber: quanto que a vida ativa ordena e concerta as obras exteriores, exercita as virtudes que canalizam as paixões e não deixa lugar aos fantasmas perigosos da imaginação, que encontrariam alimento abundante na ociosidade e impediriam o sossego e a paz da contemplação.

E com isto ficam respondidas as razões contrárias que recordamos anteriormente. Todas elas se referem ao primeiro aspecto e nele são válidas; mas não ao segundo, no qual falham totalmente.

4. Se a vida ativa é anterior à contemplativa (a. 4).

Deve-se distinguir. Segundo a ordem de dignidade e perfeição (causalidade formal), a vida contemplativa é anterior à ativa, a quem ordena e dirige. Porém, segundo a ordem da geração ou do tempo (causalidade material ou dispositiva), a vida ativa é anterior à contemplativa, para a qual dispõe seu sujeito. A forma vem quando o sujeito está bem disposto; e esta disposição é realizada pela vida ativa principalmente em suas primeiras fases (purgativa e iluminativa), e nunca pode prescindir-se inteiramente dela, pois não há sujeito tão perfeito e bem disposto que não possa dispôr-se melhor para uma ulterior perfeição. Por isso diz Santo Tomás que os que por seu temperamento inquieto e alvoroçado são mais aptos para a vida ativa, podem com ela preparar-se para a contemplação, e os que por sua índole pacífica e sossegada são mais aptos para a contemplação, podem exercitar-se nas obras de vida ativa para melhor dispôr-se à divina contemplação (ad. 3).

Segundo isto, eis aqui a dupla ordem que pode estabelecer-se entre ambas:

- A. Ordem ascendente ou de geração:
 - a. Vida ativa exterior.
 - b. Vida ativa interior.
 - c. Vida contemplativa.

- B. Ordem descendente ou de redundâncias:
 - a. Vida contemplativa.
 - b. Vida ativa interior.
 - c. Vida ativa exterior.

LXI

É desejável a contemplação?

1. Introdução.

Esta questão parece ocioso depois de tudo quanto acabamos de dizer. A contemplação é uma graça formalmente santificadora, posto que procede da fé viva iluminada pelos dons do Espírito Santo e sob o impulso de uma ardente caridade. Não desejá-la equivaleria a não desejar a própria perfeição e santidade. Mesmo os autores partidários da dupla via, que creem ser possível uma perfeição puramente ascética sem influência das graças místicas, admitem que a contemplação infusa é uma graça eminentemente santificadora, e que, por isso mesmo, pode-se humildemente desejá-la e pedí-la, embora com plena submissão à adorável vontade de Deus. Além dos autores da escola tomista, para os quais a tese da desejabilidade da contemplação é completamente evidente e indiscutível, proclamam esta mesma doutrina quase todos os pertencentes às escolas restantes de espiritualidade cristã, até o ponto de que hoje pode afirmar-se que se trata de uma tese comum. Veja-se, por exemplo, entre os mais representativos, o PP. POULAIN, *Des grâces d'oraison* c.25; DE GUIBERT, *Theologia spiritualis* n. 443s; LEHODEY, *Los caminos de la oración mental* P.3ª C-13; TANQUEREY, *Teología ascética* n. 1417; SCHRIJVERS, *Los principios de la vida espiritual* L.3 C.3 a.7 cuest. 1 ; NAVAL, *Curso de Ascética y Mística* n. 218 (300 en la 8ª ed.), etc., etc. A mesma doutrina proclamou o famoso Congresso Carmelita de Madrid (março de 1923) ao aprovar as conclusões que recolhemos em outra parte (cf. n. 173). A própria Igreja pede oficialmente em sua liturgia de Pentecostes que desça sobre os fiéis o Espírito Santo com seus preciosísimos dons, que são a causa eficiente da contemplação infusa.

É claro que uma coisa é a contemplação mística enquanto tal e outra muito distinta os epifenômenos e gracias gratis dadas que com frequência a acompanham, tais como as visões, revelações, etc., etc. Todos os autores estão unanimemente de acordo em que seria temerário, imprudente, presunçoso e soberbo desejar ou pedir tais graças

concomitantes, que nada tem a ver com o desenvolvimento normal da graça santificante e podem recebê-las inclusive os que estão em pecado mortal, como veremos na quarta parte desta obra.

2. A Probatio Charitatis [Prova da Caridade] do Pe. Mathieu.

Eis aqui, a propósito disto, uma página preciosa de um excelente autor contemporâneo, que nos comprazemos em traduzir na íntegra. Embora se dirija principalmente aos sacerdotes, todos podem aproveitar-se de sua esplêndida doutrina:

"A graça da contemplação sobrenatural é altamente santificadora para a alma; mais ainda, costuma levar a mais eminente santidade. De onde todo aquilo que se preocupa com sua perfeição pode e deve aspirar à contemplação e à correspondente união com Deus.

Eu a estimo, sacerdote, e aspiro a ela com ardente desejo? Me exercito generosa e constantemente na mortificação e no recolhimento com a esperança de obter de Deus algum dia esta graça?

Considerai atentamente os motivos que me devem impulsionar a isso, a saber:

1. Minha própria utilidade.

Me uniria a Deus mais intimamente e perfeitamente, e me faria deste modo um verdadeiro santo. Pelos dons do Espírito Santo operaria mais divinamente as obras da virtude, e realizaria, se assim agradasse a Deus, obras mais altas, verdadeiramente sublimes e heróicas. Porque não me lanço, como se estivesse contente com certa mediocridade, com certo cristianismo vulgar, deixando a verdadeira santidade para os religiosos e para os que me parecem santos desde seu nascimento?

2. A glória de Deus.

Em minha alma: conheceria e amaria mais perfeitamente a meu Deus, que é maior e mais sublime que se pode pensar, e deste modo o louvaria e glorificaria muito mais digna e intimamente.

Nas almas confiadas a mim: porque 'esta suprema união de caridade com Deus é o fundamento e raiz de toda nossa vida apostólica, a única que pode dar-lhe verdadeira eficácia e infundir-lhe total fecundidade' (Mons. Waffelaert). Porque deste modo nos unimos mais intimamente a Deus 'ex quo omnia per quem omnia in ocio omnia' [de quem

são todas as coisas e por quem todas as coisas foram feitas] (liturgia da festa da Santíssima Trindade).

Belissimamente diz São Bernardo (In. Cant. Serm. 18): 'Se tem bom senso te mostrarás concha, não canal'. O canal deixa passar simplesmente a água, sem reter uma só gota; a concha, ao contrário, primeiro enche a si mesma e depois dá o que sobre da plenitude de sua abundância. E acrescenta São Bernardo: 'Hoje temos muitos canais na Igreja, mas muito poucas conchas'. Sejamos, pois, conchas principalmente pela contemplação, e da abundância de nosso coração falarão depois nossos lábios. Esta é a verdadeira eloquência apostólica, que os fiéis captam e gostam como por certa intuição e lhes move íntima e eficazmente: ficarão cheios do Espírito Santo, os apóstolos, e começaram a falar...; e os ouvintes se sentiram compungidos de coração..., sendo incorporados (à Igreja) naquele dia três mil almas (At 2,4 e 41).

Acaso não julgo, e assim o estimam muitos sacerdotes, que o zelo consiste unicamente na conversão dos pecadores, e não no aperfeiçoamento dos justos? Todavia, São João da Cruz não tem dúvida ao afirmar que 'é mais precioso diante de Deus e da alma um pouquinho deste puro amor e mais proveito faz à Igreja, embora pareça que não faça nada, que todas estas obras juntas' (Cântico Espiritual, Anotação à Canção 29).

Quantas almas existem, não somente no estado religioso, senão entre as que vivem no mundo, que tem fome e sede de justiça e santidade e não encontram que lhes parte o pão e lhe dê de beber a água que salta até a vida eterna! Quanto sacerdotes existem que buscam em vão um padre e diretor espiritual! Quão útil poderia ser à glória de Deus e salvação das almas se fosse um homem de Deus, cheio de Deus, transbordante de Deus ('effundens Deum'); se adiantará a si mesmo e fará adiantar aos demais na ciência dos santos!" (Mahieu, S.T.D. Probatio charitatis n.161b, 5ª ed. Brugis 1949, p.407-9).

LXII

Disposições e chamado para a contemplação

1. Introdução.

A contemplação é um dom de Deus que o homem não poderia jamais produzir por si mesmo. Embora possua com a graça todos os hábitos infusos capazes de produzi-la, não está em sua mão a atuação dos dons do Espírito Santo que é absolutamente indispensável para ela. Porém, é indubitável que o cristão pode e deve preparar-se para que o Espírito Santo os atue; e embora esta preparação não possa ser jamais a causa determinante dessa atuação, no plano atual da Providência exercerá, na imensa maioria das vezes, uma influência decisiva, como causa dispositiva. O Espírito Santo costuma atuar cada vez com maior frequência seus preciosíssimos dons na medida em que vão crescendo e desenvolvendo-se enquanto hábitos; e o crescimento e desenvolvimento dos dons enquanto hábitos pode a alma em graça merecê-lo com mérito estrito ou de condigno. Só falta a moção especial do Espírito Santo, que a ninguém nega, se está convenientemente disposto, para que atuem de uma maneira cada vez mais intensa, produzindo, se se trata dos dons intelectivos, o fenômenos da contemplação mística ou infusa.

Ora, em que consiste esta preparação? Que é que a alma tem que fazer para dispôr-se convenientemente para que Deus lhe comunique a contemplação infusa?

Ao falar de cada um dos dons em particular, já dissemos o que a alma deve fazer para fomentá-los quanto seja possível de sua parte. As principais disposições gerais nos parece que são as seguintes.

2. Uma grande pureza de coração.

Há uma relação muito estreita entre ela e a contemplação. O Senhor no Evangelho relaciona intimamente ambas as coisas quando diz: "**Bem-aventurados os puros de**

coração, porque verão a Deus". Sabido é que a contemplação é como um esboço e antecipação da visão beatífica.

"Esta pureza de coração é fruto da mortificação exterior e interior. Isto vale muito indubitavelmente; é preciso não ter apego algum ao pecado, não perdoarmos nossos defeitos nem fazer as pazes com eles. É preciso entrar pela porta estreita que conduz à verdadeira vida e se compreendem melhor que nunca aquelas palavras: 'Muitos são os chamados e poucos os escolhidos'. É necessário estar pronto a passar pelo fogo dos sofrimentos, porque a pureza de coração deve crescer, com a contemplação, pelas provas purificadoras que Deus não deixa de enviar aos que desejam humilde e ardentemente sua divina intimidade. É ciumento, como diz a Escritura, e afasta as pessoas ou as coisas às quais se apegaria a alma e a faz passar por um crisol para despojá-la de todas suas escórias. Quando as inclinações desordenadas, as turbulências da sensualidade, do egoísmo, do amor próprio, do orgulho intelectual e espiritual tiverem desaparecido, o coração purificado é como um límpido espelho que reflete a beleza de Deus. Porém, quem pode dizer: 'Não posso ter um coração puro?'" (Garrigou-Lagrange, *Perfection et contemplation* c. 5 a. 4)

3. Simplicidade de espírito.

A contemplação é um olhar simples e amoroso a Deus que se concilia mal com um espírito complicado e multiforme. Esta simplicidade consiste, antes de tudo, em reduzir todas as coisas a unidade, vendo-as todas através de Deus: os acontecimentos prósperos ou adversos, os cargos e ocupações agradáveis ou desagradáveis, as pessoas simpáticas ou antipáticas com as quais temos que conviver, etc., etc. Isto simplifica grandemente o espírito, sossega e tranquiliza o coração e dispõe a alma para o repouso e a paz da contemplação. Em um espírito turbulento e agitado apenas se concebe a possibilidade da oração contemplativa.

4. Humildade de coração.

Todos os mestres da vida espiritual estão de acordo em que esta é uma das condições mais indispensáveis. "Deus resiste aos soberbos e dá sua graça aos humildes", diz a Sagrada Escritura (1 Pd 5, 5). E Santa Teresa, que tão maravilhosamente conhecia os caminhos de Deus, adverte com muito empenho a suas monjas que

"todo este edifício - como já disse - é seu fundamento a humildade; e se não há esta muito deveras, até para vosso bem não quererá o Senhor subi-lo muito alto, para não dar com tudo em terra" (Sétimas Moradas 4, 8).

E um pouco mais abaixo acrescenta todavia:

"Por isso vos aviso que não façais nenhuma força, se encontrardes qualquer resistência; porque O desgostareis de modo que nunca vos deixe entrar nelas. É muito amigo da humildade. Tendo-vos por tais que nem sequer penseis merecer entrar nas terceiras, ganhar-Lhe-eís mais depressa a vontade para chegar às quintas; e de tal maneira ali O podeis servir, continuando a ir a elas muitas vezes, que vos meta na mesma morada que Ele tem para Si, donde não saiais mais". (Ibid, parágrafos finais, n. 2)

"Esta humildade", escreve o Pe. Garrigou-Lagrange, "dispõe à contemplação, porque ela já canta a glória de Deus. Se já tão poucos contemplativos, diz a Imitação, é, sobretudo, porque há poucas almas profundamente humildes. Para receber a graça da contemplação é preciso geralmente ter feito um ato profundo de verdadeira humildade, um ato que tenha tido profunda repercussão em toda a vida. Quando a alma tiver reconhecido frequentemente e praticamente que toda sua existência depende absolutamente de Deus, que não subsiste mais que por Ele, que ela não pratica o bem senão por sua graça, que produz em nós o querer e o operar, que não se dirige bem mais que por sua luz, que não tem feito por si mesma outra coisa que pecar a cada momento, que é serva inútil e desprezível, então chega geralmente a receber a graça que estamos falando".

5. Recolhimento profundo.

É impossível que a contemplação se produza em uma alma derramada ao exterior. Uma vida agitada, cheia de ocupações absorventes, que chegam quase a submergir-lhe: esse **"materialismo na ação, que, depois de ter-se afastado de Deus e da verdadeira vida do espírito, busca seu equivalente na ordem das coisas materiais, multiplicando-as o máximo possível e fazendo que a atividade seja sempre mais intensa"** (Pe. Garrigou), é um obstáculo quase insuperável para o repouso quieto e pacífico da contemplação. É certo que, se estas ocupações são completamente necessárias ou impostas pela obediência, Deus não pode castigar o cumprimento do dever; mas com frequência nos sobrecarregamos voluntariamente de ocupações desnecessárias, quando não completamente inúteis, e isto representa um lamentável equívoco; deixando o ouro pelo

ouropel, a união com Deus pelo serviço das criaturas, nossos grandes interesses eternos pela satisfação de nosso gostos e caprichos do momento.

"Procure deixar", adverte Santa Teresa, ***"as coisas e negócios desnecessários, cada um conforme seu estado. Que é coisa que importa tanto para chegar à morada principal, que se não começa a fazer isto, o tenho por impossível."*** (Primeiras Moradas 2, 14).

6. A prática cada vez mais intensa das virtudes cristãs, sobretudo as teologais.

A contemplação não pode ser prêmio de preguiçosos e recompensa de gente ociosa. A alma deve fazer tudo o que possa, com a ajuda da graça ordinária, para adiantar-se na vida espiritual. Se impõe a prática cada vez mais intensa de todas as virtudes, vivificadas por uma caridade ardente. Tão claro é isto, que não é necessário insistir.

7. A prática assídua da oração.

A alma deve dedicar o máximo tempo possível à prática da oração em seu duplo aspecto de petição e união com Deus. Deve-se praticar incessantemente a oração de súplica - dirigida com frequência ao Espírito Santo - , porque a graça atual eficaz que há de colocar em marcha o hábito dos dons não se pode merecer: unicamente pode impetrar-se por via de oração mental (no grau ascético atualmente ao seu alcance), porque a contemplação, embora excepcionalmente poderia Deus concedê-la, e a concede às vezes, há almas todavia muito imperfeitas e insuficientemente preparadas, ordinariamente não se concede senão às que chegaram a alcançar com a ajuda da graça ordinária às supremas orações ascéticas (recolhimento adquirido e oração de simplicidade). Na vida espiritual, o mesmo que na física, o crescimento não se realiza por saltos, senão de uma maneira lenta, gradual e insensível.

O direito espiritual de uma alma que aspira seriamente a santificar-se, nunca insistirá bastante neste capítulo da oração. Tem que convencer a alma de que nenhuma outra coisa lhe é tão necessária e indispensável como o exercício da oração mental e trato íntimo com Deus. Que prescindia, se for preciso, de outras coisas, mesmo boas e úteis, mas não completamente necessárias. Que se entregue amplamente à oração, com máxima prolongação que lhe permita os deveres do próprio estado, que é necessário

cumprir com escrupulosa fidelidade. Não esqueça que, como dizem os santos, a oração longa é o caminho mais curto e fácil para a alta oração. É difícil que uma alma possa escalar muito acima na contemplação se não se dispõe ao menos com duas horas diárias de oração mental.

8. Uma terna devoção a Maria.

Ela é modelo incomparável das almas contemplativas, a Esposa dulcíssima do Espírito Santo e Mãe amantíssima das nossas almas, às quais está desejando embelezar e santificar com as graças soberanas da união mística. A contemplação é um dos frutos da verdadeira devoção a Maria, como explica admiravelmente São Luís Maria Grignion de Montfort. Muitas almas não chegam nunca, ou com muito atraso, à contemplação, porque se esqueceram de fazer intervir em seu desejo a doce Mediadora universal de todas as graças.

9. Chamado imediato à contemplação.

Como vimos amplamente em outro lugar, todos somos chamados com um chamado remoto e geral à contemplação infusa pelo mero fato de estar chamados à perfeição cristã, que não pode conseguir-se plenamente se aquela. Porém, o chamado próximo e particular para entrar de fato na contemplação se manifesta por certos sinais característicos, que a observação de um diretor experiente descobrirá sem esforço na alma dirigida.

O primeiro a propor estes sinais foi Taulero, o famoso dominicano alemão, que, na frase do Pe. Crisógono, é

"o maior místico de quanto existiram antes dos sublimes Reformadores do Carmelo".

Eis aqui o texto de Taulero tal como se lê nas Instituições:

"Porém, é de advertir quando se terão de adiar as ditas imagens, para que não se deixem mais cedo nem se retenham por mais tempo do que convém. Pata o qual ponho três sinais: a primeira quando o homem já chega a tal estado, que, ouvindo ou entendendo algo delas, recebe fastio; a segunda quando, ouvindo ou tratando delas, nenhum deleite recebe; a terceira quando sentimos crescer em nós a luz e o desejo daquele sumo bem que ainda não podemos alcançar; tanto que digamos: 'Senhor, Deus meu! Já não posso passar

adiante. De mim resta pedir; de ti somente conceder o que peço'. Quem estas três coisas em si experimentar-se, não somente poderá, mas convenientemente há de deixar as santas imagens e considerações que dissemos". (J. Taulero, Las Instituciones Divinas C. 35)

São João da Cruz repetiu esta doutrina com alguns acréscimos e complementos interessantíssimos (Subida ao Monte Carmelo II, 13, e Noite Escura I, 9). Desde então estes sinais vieram a ser clássicos e os repetem todos os autores sem exceção. Temos falado amplamente de tudo isto ao tratar da noite do sentido, e àquelas páginas remetimos ao leitor. É sabido que, segundo São João da Cruz, as primeiras manifestações contemplativas produzem precisamente a noite do sentido, que sinaliza, deste modo, o trânsito normal da vida ascética à mística.

LXIII

Quinto grau de oração: o recolhimento infuso.

1. Introdução.

Exposta brevemente a teoria geral da contemplação e principais questões complementares, passemos agora à exposição dos principais graus em que costumam dividi-la os autores depois das pegadas de Santa Teresa. O primeiro deles - recolhimento infuso - é o quinto com relação ao conjunto total dos graus de oração. Vamos continuar esta numeração para que se manifeste mais claramente a maravilhosa unidade da vida espiritual e transição insensível da ascética à mística.

2. Natureza.

Eis aqui as magistrais descrições de Santa Teresa:

"A primeira oração que senti, ao meu ver, sobrenatural, que eu chamo, o que com indústria e diligência não se pode adquirir embora muito se procure, embora disponha-se para ele e deve fazer muito caso, é um recolhimento interior que se sente na alma, que parece que ela está além dos outros sentidos, como aqui os exteriores, que ela em si parece querer apartar-se dos alvoroços exteriores; e assim, algumas vezes os leva atrás de si, que lhe faz desejar fechar os olhos e não ouvir, nem ver, nem entender senão aquilo no que a alma se ocupa, que é poder tratar com Deus a sós. Aqui não se perde nenhum sentido nem potência, tudo está inteiro, mas está-o para empregar-se em Deus." (Santa Teresa, Relação primeira ao Pe. Rodrigo Alvarez, n. 3)

"Um recolhimento que também me parece sobrenatural, porque não é estar no escuro nem fechar os olhos, nem consiste em coisa exterior, posto que, sem querê-lo, se faz isto de fechar os olhos e desejar a solidão: e sem artifício parece que se vai esculpindo o edifício para a oração que dissemos". (Quartas Moradas 3, 1)

"Façamos de conta que estes sentidos e potências são, como já disse, a gente deste castelo - a comparação que tomei para saber dizer alguma coisa-, que saíram fora e andam com gente estranha, inimiga do bem deste castelo, dias e anos; e que, vendo sua perdição, já se têm vindo acercando dele, embora não cheguem a entrar - porque este costume é coisa dura -, mas não são já traidores e andam ao redor. Vendo já o grande Rei que está na morada deste castelo sua boa vontade, por Sua grande misericórdia quer trazê-los de novo a Si e, como bom pastor, com um silvo tão suave que até quase eles mesmos o não ouvem, faz com que conheçam Sua voz e não andem tão perdidos, mas voltem à sua morada. E tem tanta força este silvo do pastor, que desamparam as coisas exteriores em que andavam alheados e se metem no castelo." (Ibid. 2)

E algumas linhas mais abaixo, para distinguir este recolhimento sobrenatural do que poderia conseguir a alma com seus esforços e ajuda da graça, escreve a insigne Reformadora do Carmelo:

"E não penseis que isto é adquirido pelo entendimento, procurando pensar que têm dentro de si a Deus, nem pela imaginação, imaginando-O dentro de si. Bom é isto, e excelente maneira de meditação, porque se funda sobre esta verdade: o estar Deus dentro de nós mesmos; mas não é isto, pois cada um o pode fazer (com o favor do Senhor, bem se entende). Mas o que digo é de maneira diferente, e algumas vezes, antes que se comece a pensarem em Deus, já esta gente está no castelo, que não sei por onde nem como ouviu o silvo do pastor. E não foi pelos ouvidos, que não se ouve nada, mas sente-se notavelmente um recolhimento suave para o interior, como verá quem passa por isto, que eu não o sei aclarar melhor. Parece-me ter lido que é como um ouriço ou tartaruga, quando se escondem em si mesmos; e devia entendê-lo bem quem o escreveu. Mas estes entram em si quando querem; aqui isto não está no nosso querer, senão quando Deus nos quer fazer esta mercê. Tenho para mim que, quando Sua Majestade a faz, é a pessoas que já vão dando de mão às coisas do mundo." (Ibid. 3)

Segundo estas admiráveis descrições teresianas, a oração do recolhimento infuso se caracteriza, antes de tudo, pela união do entendimento com Deus,

"o qual", escreve o Pe. Arintero, "com sua formosura e claridade infinita, o atrai e embeleza de fora, ou seja, objetivamente; enquanto por dentro, com sua virtude onipotente, o possui; cativa e conforta, enriquecendo-lhe com os preciosos dons de ciência, conselho e inteligência, mediante os quais a faz penetrar como por um golpe

nesse mundo superior onde resplandecem suas inefáveis maravilhas" (Graus de oração a. 8).

3. Fenômenos concomitantes.

Nos referimos aqui aos fenômenos de ordem contemplativa, santificadores em si; não aos epifenômenos extraordinários ou gracias gratis dadas, que não santificam em si nem são exigidos necessariamente pelos estados de oração contemplativa, embora com frequência lhes acompanhem. O mesmo advertimos para os restantes graus de contemplação infusa.

O recolhimento infuso costuma apresentar diversos fenômenos antecedentes ou subsequentes que não se distinguem substancialmente desta oração, já que não são outra coisa que sua preparação imediata ou simples efeito da mesma. Os principais, segundo o Pe. Arintero, são:

- a. Uma viva presença de Deus sobrenatural ou infusa que precede ordinariamente o recolhimento enquanto tal. Santa Teresa fala dela expressamente na Relação primeiro ao Pe. Rodrigo Alvarez n. 25 e na Vida 10, 1.
- b. Uma admiração deleitosa que alarga a alma e a enche de gozo e alegria ao descobrir em Deus tantas maravilhas de amor, de bondade e de beleza.
- c. Um profundo silêncio espiritual, na qual fica atônita, absorta, abismada e como estupefata diante de tanta grandeza.
- d. Luzes vivíssimas sobre Deus e seus mistérios. Em um momento e sem trabalho adquire a alma algumas luzes tão grandes como não houvera podido alcançar em anos inteiros de estudo e meditação.

4. Conduta prática da alma.

O diretor espiritual tem que adestrar a alma que começa a receber as primeiras luzes contemplativas para que não lhe ponha o menor obstáculo e retire delas o máximo rendimento espiritual. Eis aqui os principais conselhos que deve dar-lhe:

a) Não suspender o discurso até sentir claramente o convite do Senhor.

Santa Teresa adverte que,

"se Sua Majestade não começou a embeber-nos, não posso acabar de entender como se possa deter o pensamento de maneira que não faça mais dano que proveito... Mas, se ainda não entendemos que este Rei nos ouviu e nos vê, não havemos de ficar pasmados, e não pouco o fica a alma quando isto procurou; e fica muito mais seca e porventura mais inquieta a imaginação com a força que se fez para não pensar nada." (Quartas Moradas 3, 4 e 5).

Por aqui se pode ver quão inimiga era Santa Teresa de todo tipo de "contemplação" mais ou menos adquirida. Suspende o pensamento "antes que sua Majestade tenha começado a embeber-nos" lhe parece bobagem e perda de tempo. E se já começou a embeber-nos, estamos na presença da oração de recolhimento infuso. Que lugar resta para a chamada "contemplação" adquirida? Quanto mais teresiano seria renunciar definitivamente a essa desafortunada expressão e chamá-la simplesmente "recolhimento adquirido", como a chama a grande Santa de Ávila!

b) Suspende imediatamente o discurso ao sentir o atrativo da graça que impulsiona a ela.

É a consequência complementar da anterior. Suspende o pensamento antes da hora é insensatez e bobagem; mas empenhar-se em seguir operando com as potências quando a graça nos convida ao recolhimento e sossego da contemplação, seria torpe imprudência que paralisaria a ação de Deus. O adverte expressamente Santa Teresa em parágrafos inimitáveis, que é preciso ler por inteiro e meditar muito lentamente (Quartas Moradas 3, n. 4-7).

[Segue a transcrição dos parágrafos citados de Santa Teresa:]

4. Louve-O muito quem reconhecer isto em si, porque é muitíssimo justo que se entenda a mercê, e a ação de graças que se dá por ela fará com que a alma se disponha para outras maiores. E é também disposição para poder escutar a Deus, como se aconselha em alguns livros, procurar não discorrer, mas estar-se atentos a ver o que o Senhor opera na alma; e, se Sua Majestade não começou a embeber-nos, não posso acabar de entender como se possa deter o pensamento de maneira que não faça mais dano que proveito, ainda que isto tenha sido contenda bem pleiteada entre algumas pessoas espirituais. Eu por mim confesso a minha pouca humildade: nunca me deram razões para que eu me renda ao que dizem. Um me alegou certo livro do santo Frei Pedro

de Alcântara - que eu creio que o é -, a quem eu me renderia, porque sei que o sabia; e lemo-lo e diz o mesmo que eu, ainda que por outras palavras; mas entende-se no que disse que há-de estar já desperto o amor. Bem pode ser que eu me engane, mas vou por estas razões:

5. A primeira, é que nesta obra de espírito, quem menos pensa e quer fazer, é que faz mais. O que devemos fazer é pedir como pobres necessitados diante dum rico imperador e logo baixar os olhos e esperar com humildade. Quando por seus secretos caminhos parece que entendemos que nos ouve, então é bom calar, pois nos deixou estar junto d'Ele e não será mau procurar não trabalhar com o entendimento - se podemos, digo - mas, se ainda não entendemos que este Rei nos ouviu e nos vê, não havemos de ficar pasmados, e não pouco o fica a alma quando isto procurou; quando se escondem em si mesmos; e devia entendê-lo bem quem o escreveu. Mas estes entram em si quando querem; aqui isto não está no nosso querer, senão quando Deus nos quer fazer esta mercê. Tenho para mim que, quando Sua Majestade a faz, é a pessoas que já vão dando de mão às coisas do mundo. Não digo que seja pondo-o por obra aqueles que têm estado, que não podem, mas sim pelo desejo, pois chama-os particularmente para que estejam atentos às coisas interiores; e assim creio que, se queremos dar lugar a Sua Majestade, Ele não dará só isto a quem já começou a chamar para mais.

6. A segunda razão é que estas obras interiores são todas suaves e pacíficas, e fazer coisa penosa mais prejudica que aproveita. Chamo coisa penosa a qualquer esforço que se quisesse fazer, como seria o de conter o fôlego; e não é isso o que convém, mas sim abandonar-se a alma nas mãos de Deus; faça dela o que Ele quiser, com o maior desprendimento que puder de seu proveito e maior resignação à vontade de Deus.

A terceira é que o mesmo cuidado que se põe em não pensar nada talvez despertará o pensamento para pensar muito.

A quarta é, que o mais substancial e agradável a Deus é que nos lembremos de Sua honra e glória e nos esqueçamos de nós mesmos e do nosso proveito, regalo e gosto. Pois, como estará esquecido de si aquele que está com tanto cuidado, que nem ousa bulir nem sequer deixa que seu entendimento e desejos se movam a desejar a maior glória de Deus nem se alegrem por aquela que Deus tem? Quando Sua Majestade quer que o entendimento cesse, ocupa-o de outra maneira e dá ao conhecimento uma luz tão acima da que podemos alcançar, que o faz ficar absorto; e então, sem saber como, fica muito

melhor ensinado do que com todas as nossas diligências que mais o deitariam a perder. Pois, se Deus nos deu as potências para que com elas trabalhássemos e tudo tem o seu valor, não há para que tê-las encantadas, mas deixá-las fazer seu ofício, até que Deus as ponha noutra maior.

7. O que entendo que mais convém à alma a quem o Senhor quis meter nesta morada é fazer o que fica dito, e que, sem nenhum esforço nem ruído, procure atalhar o discorrer do entendimento, mas não suspendê-lo, nem ao pensamento; mas sim é bom que se lembre que está diante de Deus e Quem é este Deus. Se aquilo mesmo que sente em si o embeber, tanto melhor; mas não procure entender o que é, porque é dom feito à vontade. Deixe-a gozar sem nenhuma indústria, além de algumas palavras amorosas porque, embora não procuremos estar aqui sem pensar em nada, está-se assim muitas vezes, ainda que por muito breve tempo.]

Não poucos esforços terá que fazer o diretor para convencer a alma de que deve abandonar-se imediatamente à ação de Deus apenas comece a notá-la. A maioria das almas são neste ponto muito desobedientes e recalcitrantes. Acostumadas com suas orações vocais e a seus exercícios discursivos, lhes parece que perdem tempo e ficam com escrúpulo se o omitem, sendo que Santa Teresa tinha por grande ganho esta perda.

"Logo lhes parece ser perda de tempo, e tenho eu por muito ganho esta perda" (Vida 13, 11)

Não advertem, com efeito, que vale mais e deixa a alma muito mais rica e santificada um pequeno toque interior do Espírito Santo, por insignificante que seja, que todos os exercícios feitos e por fazer que lhes ocorram e realizem por própria iniciativa.

c) Entregar-se com toda a alma à vida interior.

A alma que recebeu estas primeiras comunicações místicas é sinal de que Deus a tem predestinada para grandes coisas. Se não cair por sua culpa, chegará muito acima na montanha do amor. Plenamente convencida da necessidade de uma extraordinária correspondência à graça, a alma deve romper definitivamente com as mil bagatelas que a tem todavia atada à terra e dar-se completamente e com todas suas forças à prática da virtude. Deve insistir principalmente no recolhimento habitual, no silêncio interior e exterior, na mortificação dos sentidos, no desprendimento absoluto e total das coisas da terra, na humildade profunda e, sobretudo, no amor ardente a Deus, que informe e vivifique

tudo quanto faça. Entregue-se de cheio à vida de oração e permaneça vigilante e atenta à voz suavíssima de Deus, que a chamará com frequência, se lhe for fiel, ao santo repouso da contemplação. Guarde-se, todavia, de forçar as coisas. Deus chegará em sua hora; porém, enquanto faça com suavidade e sem violência tanto quanto possa com a ajuda da graça ordinária.

LXIV

Sexto grau de oração: a quietude.

1. Natureza.

A oração de quietude consiste em um sentimento íntimo da presença de Deus que cativa a vontade e enche a alma e o corpo de uma suavidade e deleite verdadeiramente inefáveis.

Ouçamos a Santa Teresa:

"Deste recolhimento vem algumas vezes uma quietude e paz interior muito generosa, que está a alma que não parece lhe faltar nada, que mesmo o falar lhe cansa, digo o rezar e o meditar; não queria senão amar. Dura tempo e mesmo tempos". (Relação primeira ao Pe. Rodrigo Alvarez n. 4)

"É coisa sobrenatural e que não a podemos procurar por diligências que façamos; porque é um colocar-se a alma em paz ou colocá-la o Senhor com sua presença, melhor dizendo... Entende a alma, por uma maneira muito fora de entender com os sentidos exteriores, que está já junto a seu Deus, que, com um pouquinho mais, chegará a estar feita uma mesma coisa com Ele por união... Sente-se grandíssimo deleite no corpo e grande satisfação na alma". (Caminho de Perfeição 31, 2-3)

Estes deleites espirituais são diferentíssimos dos consolos da oração ordinária ou ascética. Santa Teresa coloca uma bela semelhança de duas vasilhas ou tanques de água. A uma vem a água de muito longe "*por muitos arquiduques e artifícios*", e entra nele com muito ruído e alvoroço; são os consolos sensíveis da oração ascética. A outra "*está feito no próprio nascimento da água e se derrama enchendo sem nenhum ruído*"; é a oração mística de quietude. Escutemos a grande Doutora Mística:

"[A] esta outra fonte - vasilha quero dizer - vem a água de seu próprio nascimento, que é Deus; e assim como Sua Majestade quer, quando é servido, fazer alguma mercê sobrenatural, produz com grandíssima paz e quietude e suavidade do muito interior de nós

mesmos, eu não se aonde nem como, nem aquele contento e deleite se sente como os daqui no coração, digo, em seu princípio, que depois tudo o enche; vasa revertendo esta água por todos os aposentos e potências até chegar ao corpo; que por isso diz que começa em Deus e acaba em nós; que certo, como verão quem o houver provado, todo o homem exterior goza deste gosto e suavidade". (Quartas Moradas 2, 4)

A diferença fundamental entre esta oração de quietude e a de recolhimento infuso que a precedeu, aparte, naturalmente, da maior intensidade de luz contemplativa e dos deleites muito mais intensos, é que o recolhimento infuso era como um convite de Deus a reconcentrar-se no interior da alma onde quer Ele comunicar-se. A quietude vai mais longe: começa a dar a alma a posse, o gozo frutivo do soberano Bem. O recolhimento infuso afeta principalmente o entendimento (que recolhe ou atrai para si todas as demais potências), enquanto que a quietude afeta, antes de tudo, a vontade. O entendimento e a memória, embora sossegados e tranquilos, estão livres para pensar no que está ocorrendo; mas a vontade está plenamente cativa e absorta em Deus. O diz expressamente Santa Teresa:

"Não lhes parece que haja mais a desejar. As potências sossegadas, não se queriam bulir, tudo lhes parece as estorva de amar, ainda que não estejam tão perdidas que não possam pensar ao pé de quem estão, porque as duas estão livres. Aqui só a vontade é a cativa e, se alguma pena pode ter, estando assim, é por ver que há-de voltar a ter liberdade. O entendimento não quereria entender mais de uma coisa, nem a memória ocupar-se em mais. Aqui vêem que só esta é necessária, todas as mais perturbam. Não queriam que o corpo se movesse, porque lhes parece que hão-de perder aquela paz e assim não ousam mexer-se; dá-lhes pena o falar; em dizer «Pai Nosso» uma vez, vai-se-lhes uma hora. Estão tão perto que vêem que se entendem por sinais. Estão no palácio, junto do seu Rei, e vêem que Ele já lhes começa a dar aqui o Seu reino. Não lhes parece estar no inundo nem o queriam ver nem ouvir, senão a seu Deus. Nada lhes dá pena, nem parece que possa dar. Enfim, enquanto isto dura, com a satisfação e deleite que em si têm, estão tão embebidas e absortas, que não se lembram que haja mais a desejar, mas de boa vontade diriam com São Pedro: «Senhor, façamos aqui três moradas»". (Caminho de Perfeição 31, 3)

A quietude, pois, como seu próprio nome indica, tende de si ao silêncio e repouso contemplativo. Todavia, como o entendimento e as potências orgânicas estão livres,

podem ocupar-se nas obras de vida ativa, e assim o fazem frequentemente com muita intensidade. Nestes casos, a vontade não perde completamente sua doce quietude, embora costume debilitar-se um pouco, e começam a juntar-se Marta e Maria, como diz maravilhosamente Santa Teresa (Caminho de Perfeição 31, 5). Claro que isto não se consegue totalmente até que a alma chegue ao cume da união com Deus.

2. Efeitos.

São admiráveis os efeitos santificadores que produz na alma a oração de quietude. Santa Teresa expõe admiravelmente alguns deles em um parágrafo admirável (Quartas Moradas 3, 9), que, para maior clareza, vamos decompô-lo em suas ideias principais:

- a. Uma grande liberdade de espírito: ***"Um dilatamento ou alargamento na alma... para não estar tão atada como antes nas coisas do serviço de Deus, senão com muito mais largura"***.
- b. Temor filial de Deus, com medo de ofender-lhe: ***"Assim, em não se tolher com temor do inferno, porque embora lhe fique maior de ofender a Deus, o temor servil perde-se aqui"***.
- c. Grande confiança de eterna salvação: ***"fica com grande confiança que O há-de gozar"***.
- d. Amor à mortificação e trabalhos: ***"Já não tem o temor que costumava ter de fazer penitência e de perder a saúde; já lhe parece que tudo poderá em Deus, tem mais desejos de a fazer que até ali. O temor que costumava ter aos trabalhos já vai mais moderado, porque está mais viva a fé e entende que, se os passar por Deus, Sua Majestade lhe dará graça para os sofrer com paciência; e até mesmo algumas vezes os deseja, porque fica também uma grande vontade de fazer alguma coisa por Deus"***.
- e. Profunda humildade: ***"Como vai conhecendo melhor Suas grandezas, tem-se já por mais miserável"***.
- f. Desprezo dos prazeres terrenos: ***"Como já provou dos gostos de Deus, vê que os do mundo são lixo, vai-se apartando deles, pouco a pouco, e é mais senhora de si para o fazer"***.

- g. Crescimento de todas as virtudes: **"Enfim, em todas as virtudes fica melhorada e não deixará de ir crescendo, se não volta atrás a ofender a Deus, porque então tudo se perde, por mais que uma alma tenha subido ao cume"**.

3. Fenômenos concomitantes.

Em torno da oração de quietude costumam girar outros fenômenos contemplativos, que não são senão efeitos e manifestações dos distintos graus de intensidade por ela alcançados. Os principais são o sono das potências e a embriaguez de amor.

4. O sono das potências.

Santa Teresa, no livro de sua Vida, considera como um grau de oração superior e distinto da quietude o sono das potências, que constitui a "terceira água" com que se rega o pomar da alma (Vida 16, 1). Porém, em suas obras posteriores mudou de pensamento, considerando-o como um simples efeito da quietude em seu grau máximo de intensidade. A este último nos atemos.

Eis aqui as provas [de sua mudança]. Santa Teresa terminou a redação de sua Vida em São José de Ávila em 1562. Ora:

- a. Nas Fundações que começou a escrever a Santa em Salamanca em 1573 (ou seja, **"onze anos depois"**, como ela mesma recorda em seu prólogo), escreve textualmente **"Acontece muitas vezes começar uma oração de quietude a maneira de uma sono espiritual..."** (c. 6, 1).
- b. Na primeira Relação ao Pe. Rodrigo Alvarez (1575), imediatamente depois de falar da oração de quietude, escreve: **"Desta oração costuma proceder um sono que chama as potências"** (n. 5).
- c. Finalmente, nas Moradas (1577), sua obra mais madura e acabada, onde, falando precisamente da oração de quietude, ela mesma adverte que em algumas coisas tem mudado de pensamento com relação ao que escreveu na Vida, posto que **"quiçá me deu o Senhor maior clareza nestas coisas do que até então entendia"** (Quartas Moradas 2, 7), imediatamente depois de falar da oração de quietude (Quartas Moradas), começa a falar da oração de união (Quintas Moradas). Só há uma ligeira alusão ao sono das potências

falando da oração de quietude (Quartas Moradas 3, 11), mas sem fazer dele um grau especial. Este é, pois, o pensamento definitivo de Santa Teresa.

Segundo a mesma Santa Teresa, este fenômeno

"É um sono das potências em que nem de todo se perdem nem entende como operam. O gosto, suavidade e deleite são, sem comparação, maiores de que o passado. É a água da graça que chega à garganta desta alma, de modo que já não pode ir para diante, nem sabe como, nem como tornar atrás; quereria gozar de grandíssima glória. É como alguém que está com a vela na mão, por lhe faltar pouco para morrer da morte que deseja. Está gozando naquela agonia com o maior deleite que se pode dizer. Não me parece outra coisa senão um morrer quase de todo a todas as coisas do mundo e estar gozando de Deus. Eu não sei outros termos para o dizer ou declarar, nem sabe então a alma o que fazer; porque nem sabe se há-de falar, calar, rir ou chorar. É um glorioso desatino, uma celestial loucura; onde se aprende a verdadeira sabedoria, e é deleitosíssima maneira de a alma gozar." (Vida 16, 1)

Este fenômeno contemplativo se distingue da simples quietude em que se produz a união não somente da vontade, senão também do entendimento; e se distingue da união plena em que não afeta todavia a memória e a imaginação. O diz expressamente Santa Teresa:

"Apodera-se Deus da vontade e também do entendimento, a meu parecer, porque este não discorre, mas está ocupado gozando de Deus, tal como quem está olhando e vê tanta coisa que nem sabe para onde olhar, perde-se-lhe a vista por um e outro objecto, e não sabe dar conta de coisa alguma. A memória permanece livre e unida à imaginação e, como se vê só, é para louvar a Deus a guerra que ela faz e como procura desassossegar tudo... Não parece senão destas borboletas da noite, importunas e irrequietas. Muito a propósito, me parece vir esta comparação, porque ainda que não tenha força para fazer nenhum mal, importuna aos que a veem." (Vida 17, 5 e 6)

5. A embriaguez de amor

Os deleites intensíssimos do sono das potências chegam às vezes produzir uma espécie de divina embriaguez, que se manifesta exteriormente na forma de verdadeiras loucuras de amor, que movem a alma a dar gritos e saltos de alegria, a entoar cânticos de louvor ou expressar em versos inspirados o estado interior do espírito.

"Ò! valha-me Deus", exclama Santa Teresa, "Como fica uma alma quando está assim! Toda ela quereria ser línguas para louvar ao Senhor! Diz mil desatinos santos, atinando sempre em contentar a Quem a tem assim. Eu sei duma pessoa que, sem ser poeta, lhe acontecia fazer de repente coplas muito sentidas, declarando bem a sua pena... Todo o seu corpo e alma quereria se despedaçassem para mostrar o gozo que sente com esta pena. E, que tormentos se lhe poderiam pôr então diante dela que lhe não fosse saboroso passá-los por seu Senhor?" (Vida 16, 4)

Como se vê, estes fenômenos são altamente santificadores da alma e estão muito longe de pertencer ao capítulo das graças grátis dadas, como as visões e revelações. É, simplesmente, a contemplação infusa em um grau muito notável de intensidade, que está, todavia, longe de suas manifestações supremas. Até a união transformativa resta a alma todavia muito caminho para andar, mas com suas forças e luzes atuais **"lhe parece que já não resta mais nada para desejar"**.

6. Conduta prática da alma.

A disposição geral que convém a alma em todos os estados de oração contemplativa é secundar docilmente a ação divina, sem adiantar-se nem retrair-se nem um pouco, e fundir-se cada vez mais e mais no abismo de seu nada mediante uma profundíssima humildade. Porém, para maior proveito, assinalamos algumas normas concretas para a oração de quietude e seus fenômenos concomitantes.

A. Na oração de quietude.

1. Não realizar jamais o menor esforço para "colocar-se" em oração de quietude. Seria trabalho inútil e "se enojaria o Senhor" (Santa Teresa) querendo produzir por nossa conta o que somente misericordiosamente pode Ele conceder-nos.

2. Secundar imediatamente a ação de Deus apenas enquanto sentí-la. Não resistir um só instante sob o pretexto de terminar as orações vocais, a não ser que fossem obrigatórias e não tivesse oportunidade para rezá-las mais tarde, ou seguir o método de oração acostumado. Seria deixar o fim para seguir entretendo-se nos meios. **"O que deve fazer a alma nos tempos desta quietude não é mais de com suavidade e sem ruído... A vontade, com sossego e sanidade, entenda que não se negocia bem com Deus pela força dos braços, e que estes são umas toras grandes postas sem discricção para apagar a centelha... Mais fazem aqui ao caso umas palhas postas com humildade (e menos serão**

que palhas se as colocamos nós) e mais lhe ajudam a acender, que não muito lenha junto de razões muito douradas, a nossa parecer, que em um credo a afogação" (Santa Teresa, Vida 15, 6 e 7).

3. Não perturbar a quietude da vontade inquietando-se pelo alvoroço das outras potências. Em particular a memória, junto com a imaginação, **"é para louvar a Deus a guerra que dá"**, como diz Santa Teresa. Porém, a mesma Santa adverte na continuação **"que não se faça caso dela mais que de um louco, senão deixá-la com seu tema, que só Deus pode retirar"** (Vida 17, 7). Continue a alma tranquilamente em sua doce paz e deixa a **"louca da casa"** divagar por onde lhe agrade, que não tem força suficiente para desembeber a alma: **"porque, no fim, não pode, por muito que faça, trazer a si as outras potências, antes elas, sem, nenhum trabalho, a fazem vir muitas vezes a si. Algumas Deus é servido de fazer lástima de vê-la tão perdida e desassossegada, com desejo de estar com as outras, e consente a sua Majestade que se queime no fogo daquela vela divina onde as outras estão já feitas poeira, perdido sua qualidade natural quase, estando sobrenatural gozando tão grandes bens"** (Ibid.). Em outro lugar compara Santa Teresa a imaginação a uma madeira de moinho, que nunca deixa de golpear enquanto anda o moinho; e diz a suas monjas que **"não os traga inquietas e afligidas, senão que deixemos andar esta madeira do moinho e moamos nossa farinha, não deixando de operar obrar a vontade e o entendimento"** (Quartas Moradas 1, 13).

4. Fugir com grandíssimo cuidado das ocasiões de ofender a Deus. É Santa Teresa quem o adverte com muito encarecimento a suas monjas, porque a alma não tem forças todavia para afrontar os perigos, e, se volta atrás, orá de mal a pior. **"Aviso tanto que não se ponham em ocasiões, porque se empenha muito mais o demônio por uma alma destas que por muitas a quem o Senhor não tenha feito estas graças; porque lhe podem fazer grande dano ao levar outras consigo, e fazer grande proveito, poderiam, na Igreja de Deus. E embora não faça outra coisa senão ver o que Sua Majestade lhes mostra amor particular, basta para que ele se esforce para que se percam; e assim são muito combatidas e até mesmo mais perdidas que outras, se se perdem"**. E aludindo à possibilidade de que o demônio pudesse produzir na alma certas doçuras sensíveis imitando as da quietude; lhes dá a norma suprema para conhecê-lo:

"E que o demônio queria falsificar estas graças, conhecer-se-há em que não causará estes efeitos, senão todos ao contrário" (Quartas Moradas 3, 10).

"As pequenas infidelidade", adverte o Pe. Crisógono, **"costumam custar muito caro às almas que Deus colocou nos primeiros graus místicos. Porque são estes como um ensaio que faz o Senhor com os que quer unir a si, e da conduta da alma dependerá que Deus retire essas graças ou que siga comunicando-as até levá-las ao matrimônio espiritual". (Compêndio de Ascética e Mística p. 3ª c.1 a.4 p. 185-6)**

5. Não deixar jamais a oração apesar de todas as dificuldades e tropeços. Santa Teresa concede grande importância a isso. Para ela teria consequências muito mais desastrosas em uma alma que começou a sentir as primeiras experiências místicas abandonar ou descuidar da oração, até mesmo que uma falta grave da que se levantará arrependida e repreendida. É necessário ler lentamente, saboreando-os, seus parágrafos inimitáveis (Vida 15, 3).

[Tradução do parágrafo citado:

"E assim rogo, por amor do Senhor, às almas a quem Sua Majestade fez tão grande mercê de chegarem a este estado, que se conheçam e tenham em muito, com uma humildade e santa presunção para não voltarem às panelas do Egito. E se, por sua fraqueza e maldade, e ruim e miserável natureza caírem como eu fiz, tenham sempre diante de si o bem que perderam e tenham suspeita e andem com temor. E têm razão de o ter porque, se não voltam à oração, hão-de ir de mal a pior. Isto chamo eu verdadeira queda: o aborrecer o caminho por onde se ganhou tanto bem. É com estas almas que falo; não digo que não hão-de ofender a Deus e cair em pecados, ainda que em boa razão deles se havia de guardar muito quem começou a receber estas mercês, mas somos miseráveis. Do que aviso muito é que não deixe de ter oração, que ali entenderá o que faz e obterá do Senhor arrependimento e fortaleza para se levantar. Creia que, se desta se apartar, a meu parecer, está em perigo. Não sei se entendo o que digo, porque - como tenho dito - julgo por mim..."]

B. No sono das potências.

O principal aviso que dá Santa Teresa é não deixar-se embeber demasiado para não dar em uma espécie de sonolência e atontamento, que poderia degenerar em lamentáveis desequilíbrios mentais.

"É que algumas, de muita penitência, oração e vigílias e ainda sem isto, são fracas de compleição; em tendo algum consolo, sujeita-as o natural; e, como sentem algum

contento interior e quebrantamento exterior e uma fraqueza, quando há um sono a que chamam espiritual, que é um pouco mais do que fica dito, "parecelhes que é igual ao outro e deixam-se embevecer. E, quanto mais a isso se entregam, mais se embevecem, porque se enfraquece mais a natureza e, a seu juízo, lhes parece arroubamento; e chamo-lhe eu pasmaceira, pois não é outra coisa senão estar ali perdendo tempo e gastando a saúde. A uma lhe acontecia estar assim oito horas, que nem estão sem sentido nem sentem coisa alguma de Deus. Com dormir e comer e não fazer tanta penitência, tirou-se-lhe isto a esta pessoa, porque houve quem a entendesse; que a seu confessor trazia enganado e a outras pessoas e a si mesma, ainda que ela não queria enganar. Creio bem que o demônio fazia alguma diligência para tirar algum lucro e não começava a tirar pouco".

E acrescenta no parágrafo seguinte:

"Há-de-se entender que, quando é coisa verdadeiramente de Deus, embora haja decaimento interior e exterior, não o há na alma; antes tem grandes sentimentos ao ver-se tão junto de Deus, e também não dura tanto, mas sim muito pouco tempo, bem que se torne a embevecer; mas nesta oração, se não é fraqueza - como disse -, não chega a tanto que derrube o corpo nem faça nele algum sinal exterior." (Quartas Moradas 3, 11-13).

Tenha-se em conta, ademais, todos os conselhos que acabamos de dar falando da quietude em geral.

C. A embriaguez de amor.

Os principais conselhos especiais são dois: ter cuidado de não confundir estes transportes de alegria espiritual com uma efervescência puramente natural, própria de espíritos impressionáveis ou entusiastas, notem-o os diretores; não deixar-se levar por esses ímpetos, sobretudo em público, senão moderá-los o máximo que possa; não crer-se por eles demasiado adiantado na vida espiritual, que muitas vezes estão muito longe de corresponder ao grau de virtude alcançado pela alma; humilhar-se profundamente e não entregar-se jamais à oração para buscar os consolos de Deus, senão unicamente o Deus dos consolos. O diretor insistirá sempre na necessidade de praticar as virtudes, que é o que verdadeiramente santifica a alma, e concederá pouquíssima importância a todas estas outras coisas, sobretudo se vê que o dirigido a considera demasiadamente ou começa a descobrir nele algum rebento de vaidade; que não será fácil se as comunicações são verdadeiramente de Deus, pois estas deixam sempre a alma

submergida em um oceano de humildade. Este é o grande sinal para distinguir o ouro do oiropel.

LXV

Sétimo grau de oração: a oração de união.

1. Introdução

Não há uniformidade entre os autores para designar este grau de oração. Santa Teresa emprega simplesmente a palavra união, sem mais (oração de união). Outros a chamam união simples, para significar este grau especial, distinto dos demais estados místicos nos quais se dá também união com Deus. Outros, finalmente, a denominam união plena, para significar que nela todas as potências da alma estão unidas a Deus.

É preciso confessar que nenhuma destas expressões é totalmente exata. A própria Santa Teresa tem o inconveniente de sugerir a ideia de que nas orações místicas anteriores não havia união da alma com Deus, o qual é inteiramente contrário à verdade e ao próprio pensamento de Santa Teresa. A segunda é inexata também, e por acaso lhe conviria melhor à simples união de quietude (é a união mística com Deus mais simples e fácil de todas). E a terceira nos parece que deve reservar-se para o grau seguinte (união extática), onde unicamente se dá a união plena de todas as potências espirituais e corporais, interiores e exteriores.

Por falta de uma terminologia mais precisa e exata, nós preferimos manter a expressão fácil de Santa Teresa, mesmo reconhecendo que não é completamente perfeita. Por acaso a Santa se deu conta também disto, mas não quis inventar uma palavra nova ou não a encontrou embora tivesse tentado. No fim das contas, as expressões ambíguas tem o sentido que em um momento se pretende dar, e todo mundo sabe perfeitamente o que Santa Teresa quer dizer quando fala de oração de união.

2. Natureza.

A oração de união é aquele grau de contemplação infusa na qual todas as potências interiores estão cativas ou ocupadas em Deus. Na quietude somente ficava

cativa a vontade; no sono das potências se unia também o intelecto, mas ficavam livres a memória e a imaginação, que davam muita guerra à alma. Na oração de união, todas as potências interiores, inclusive a memória e a imaginação, ficam cativas. Só ficam livres, embora imperfeitamente, os sentidos corporais exteriores, que ficarão cativos também no grau de oração seguinte, a união extática, que somente neste detalhe, aparte do grau de intensidade da luz contemplativa, se diferencia desta oração de união.

Note-se quão profundamente psicológica é a admirável classificação teresiana dos graus de oração mística. Cada vez o fenômeno contemplativo vai afetando o maior número de potências até avassalá-las todas. E quando o consegue plenamente, já não falta nada além da permanência dessa união (união transformativa ou matrimônio espiritual). Dentro destas linhas fundamentais cabem uma infinidade de variações e os fenômenos se alternam e mesclam, de maneira que, às vezes, se encontram nos graus inferiores manifestações transitórias dos superiores e nestes últimos se produzem como desníveis ou descida aos inferiores. Porém, postos a classificar com alguma ordem estas manifestações estupendas da vida sobrenatural superior, não cabe imaginar nada mais perfeito e acabado que as admiráveis descrições de Santa Teresa.

A intensidade da experiência mística que produz a oração de união é indizível. É incomparavelmente superior a dos graus anteriores, até o ponto de que tem sobre o próprio corpo uma influência profunda, que quase chega ao êxtase. Os sentidos exteriores, sem perderem-se totalmente, acusam frequentemente a sublime elevação da alma, que quase os desampara e abandona. Eis aqui como expressa estas coisas a grande Santa de Ávila:

"Estando assim a alma buscando a Deus, sente-se, com deleite grandíssimo e suave, quase de todo desfalecer, à maneira de desmaio. Vai-lhe faltando o fôlego e todas as forças corporais, de modo que não pode sequer menear as mãos a não ser a muito custo. Os olhos fecham-se-lhe sem os querer fechar, ou se os tem abertos, não vê quase nada. Se lê, nem acerta a dizer letra nem quase atina bem a conhecê-la: vê as letras, mas como o entendimento não ajuda, não as consegue ler embora queira. Ouve, mas não entende o que ouve. Não se aproveita, pois, nada dos sentidos, a não ser para eles não a deixarem acabar de se entregar a seu prazer e assim antes a estorvam. Falar, é por demais; não atina a formar palavra, nem há forças - ainda que atinasse - para a poder pronunciar; porque toda a força exterior se perde e se concentra nas da alma aumentando-as para melhor poder gozar da sua glória. O deleite exterior que se sente é grande e muito manifesto. Esta oração, por longa que seja, não faz dano." (Vida 18, 10-11)

Como se vê, a alma está experimentando realidades inefáveis, com uma intensidade tal, que, um pouquinho mais, superaria totalmente suas forças corporais e a faria cair êxtase. A princípio esta sublime absorção das potências em Deus dura pouco tempo, uma meia hora geralmente; mas com diversos graus de intensidade pode prolongar-se por várias horas. Ouçamos a Santa Teresa:

"Digo que, dum assentada, sem que volte a si alguma potência, é muito pouco tempo. A vontade é que segura a teia, mas as outras duas potências depressa voltam a importunar. Como a vontade está quieta, volta-se de novo a suspender e assim se ficam outra vez um pouco e depois tornam a reviver. Nisto podem-se passar algumas horas de oração e passam-se de fato; porque, começando as duas potências a embriagar-se e a gostar daquele vinho divino, com facilidade se tornam a perder, para muito mais ganharem; e, acompanhando a vontade, gozam todas três. Mas, neste estarem de todo perdidas e em nada terem imaginação - pois a meu parecer também esta se perde de todo -, digo que é por breve espaço. Contudo não voltam a si totalmente que não possam estar algumas horas como que desatinadas, voltando Deus, pouco a pouco acolhê-las a Si." (Ibid., n. 12 e 13)

3. Características essenciais desta oração.

A oração de união apresenta as seguintes características essenciais, que são, por sua vez, os sinais para conhecê-la e distingui-la de outros fenômenos mais ou menos parecidos.

A. Ausência de distrações.

Enquanto permanece neste grau de oração, a alma não se distrai jamais. A razão é muito simples: as potências culpadas pelas distrações são a memória e a imaginação, que ficam aqui plenamente cativas e absortas em Deus. São aquelas **"mariposas das noites, importunas e desassossegadas"**, que tanta guerra dão à alma nas orações passadas, que **"aqui se queimam as asas"** no fogo imenso da união com Deus (Vida 17, 6 e 18, 14). Cabem, já o dissemos, certas alternâncias e altos e baixos nesta oração, descendo aos graus inferiores e voltando a voltar-se à união. Nestas alternâncias ou descidas cabem as distrações, a memória e a imaginação recobram momentaneamente sua liberdade, mas enquanto a alma está em verdadeira união, a distração é psicologicamente impossível.

B. Certeza absoluta de ter estado unida a alma com Deus.

Durante o fenômeno contemplativo, a alma nunca duvida que está intimamente unida com Deus, a quem sente de uma maneira inefável. Porém, ao sair da oração, nos graus anteriores a este restam certas dúvidas ou temores sobre se esteve ou não verdadeiramente com Deus, se foi capricho seu, se talvez a enganou o demônio dando-lhe

aquelas ternuras sensíveis, etc. Na oração de união, ao contrário, a certeza de haver estado com Deus é tão plena e absoluta que Santa Teresa chega a dizer que, se a alma não a sente plenamente, não teve verdadeira oração de união. Eis aqui suas palavras:

"Fixa Deus a si mesmo no interior daquela alma, de maneira que, quanto volta a si, de nenhuma maneira pode duvidar que esteve em Deus e Deus nela. Com tanta firmeza se apresenta esta verdade que, embora se passem anos sem voltar Deus a fazer aquela mercê, nem se esquece nem pode duvidar que esteve".

E um pouco mais abaixo acrescenta:

"E quem não tiver esta certeza, não diria eu que é união de toda a alma com Deus, senão de alguma potência, e outros muitos modos de mercês que faz Deus a alma".
(Quintas Moradas, 1, 9-11)

O demônio não pode falsificar esta oração. Tanto é assim, que Santa Teresa crê que nem sequer conhece a existência desta oração tão íntima e secreta. Eis aqui suas palavras:

"E ousarei afirmar que, se é verdadeiramente união de Deus, não pode entrar o demônio nem fazer nenhum dano; porque está Sua Majestade tão junto e unido com a essência da alma, que ele não ousará aproximar-se, nem mesmo deve entender este segredo. E é claro; pois, se dizem que não entende o nosso pensamento, menos entenderia coisa tão secreta, que Deus nem a fia do nosso pensamento. Oh! grande bem, situação onde este maldito não nos faz mal!" (Quintas Moradas, 1, 5)

C. Ausência de cansaço.

Se compreende sem esforço. A alma está saboreando com deleites inefáveis umas gotinhas do céu que caíram sobre ela. Isto não pode cansá-la nem fatigá-la por muito tempo que dure. E assim diz Santa Teresa:

"Esta oração, por longa que seja, não faz dano; pelo menos a mim nunca fez. Nem me recordo ter-me o Senhor feito alguma vez esta mercê, por mal que então estivesse, que me sentisse pior, antes ficava com grande melhoria. Mas, que mal pode fazer tão grande bem?" (Vida 18, 11)

4. Efeitos.

Santa Teresa recolhe os principais em um capítulo admirável (Quintas Moradas, 2). Depois de comparar a profunda transformação da alma à experiência de um verme da seda, que se converte em ***"uma mariposa branca muito graciosa"***, escreve a insigne reformadora do Carmelo:

"Oh! grandeza de Deus! E como sai daqui uma alma por haver estado um pouquinho metida na grandeza de Deus e tão junta com Ele, que, a meu parecer, nunca chega a meia hora! Eu vos digo de verdade, que a mesma alma não se conhece a si mesma, porque a diferença que há de uma lagarta feia para uma borboletinha branca, a mesma diferença há aqui. Não sabe como pode merecer tanto bem - de onde lhe pôde vir, quero dizer, que bem sabe que o não merece; vê-se com um desejo de louvar ao Senhor que queria desfazer-se e morrer por Ele mil mortes. Logo começa a ter o de padecer grandes trabalhos, sem poder fazer outra coisa. Os desejos de penitência grandíssimos, o de solidão, o de que todos conheçam a Deus; e daqui lhe vem uma grande pena de ver que é ofendido. E, ainda que na morada que segue se tratará mais destas coisas em particular, embora o que há nesta morada e na que segue depois seja quase tudo um, é mui diferente a força dos efeitos; porque - como disse -, se depois que Deus faz chegar uma alma até aqui, ela se esforça a ir por diante, verá grandes coisas." (Quintas Moradas, 2, 7)

E segue a Santa descrevendo o estado interior desta alma afortunada, a quem ***"nasceram asas"*** para voar até Deus. Precisamente estes efeitos tão sobrenaturais são a melhor marca e garantia da legitimidade de sua oração e de sua experiência inefável.

5. Fenômenos concomitantes.

Vamos recolher aqui alguns fenômenos contemplativos, distinto, por conseguinte, das graças gratis dadas, que não são santificadores em si, que não se produzem jamais em um momento determinado da vida espiritual, e não antes ou depois. Como graças transitórias que são, Deus as concede quando lhe apraz, e às vezes quando mais está

descuidada e distraída a alma. Contudo, o mais frequente e ordinário é que não se produzam - ao menos em um grau relativo de intensidade - até que a alma tenha sido elevada por Deus a este grau de oração de união que estamos estudando. Por isso os incluímos aqui, embora possam produzir-se imperfeitamente antes e se deem novamente depois em grau perfeitíssimo de intensidade.

Os principais são quatro: os toques místicos, os ímpetos, as feridas e as chagas de amor. Estas graças deixam a alma ardendo em amor de Deus. São altamente santificadoras, e não compreendemos como alguns autores as classificam entre as graças gratis dadas. Se se quer dizer com isto que nenhum estado a alma as pode merecer, estamos completamente de acordo. Porém, se as quer equiparar às graças de tipo milagroso, que não santificam em si a alma (e estas são as propriamente gratis dadas), nos parece completamente falso e errôneo. São João da Cruz e Santa Teresa não opinaram assim. De todos eles falam maravilhosamente São João da Cruz e Santa Teresa. Nada pode suprir a leitura direta de suas magistrais descrições. Aqui vamos nos limitar a um brevíssimo resumo de seu pensamento.

6. Toques místicos.

São uma espécie de impressão sobrenatural quase instantânea, que dá a alma a sensação de ter sido tocada pelo próprio Deus (São João da Cruz, Subida II, 32; Noite 11, 23; Chama 2, 3-4). O contato divino, por ser instantâneo, deixa saborear a alma um deleite inefável, impossível de descrever. A alma costuma lançar um grito e muitas vezes cai desmaiada em êxtase. A alma compreende então aquele sublime verso de São João da Cruz:

"Ò mão macia! Ò toque delicado, que a vida eterna conhece e toda dívida paga!"

Estes toques pode recebê-los a alma em graus muito distintos de intensidade. Os mais sublimes são os que São João da Cruz, e os místicos alemães antes dele, chamam "**toques substanciais**", que não são, todavia, verdadeiros toques de substância a substância, senão através das potências; mas se produzem de uma maneira tão sutil e delicada, que para a alma lhe parece que foi diretamente de substância a substância. Neste sentido interpreta São João da Cruz o próprio Pe. Crisógono (cf. São João da Cruz: obra científica e literária T.I, p. 361-65), e não há melhor remédio do que interpretá-lo assim, já que é completamente impossível o contato direto de substância a substância.

Santo Tomás de Aquino insiste repetidas vezes em que nenhuma substância criada pode operar, sentir, perceber ou amar por ela mesma, senão somente por suas faculdades; para isso precisamente recebeu (cf. entre muitos outros lugares, I,54,1-3; 77,1-2; I-II,113,8; De veritate 28,3). Na realidade se exercem no mais profundo do intelecto e da vontade, ali onde estas faculdades enraízam na substância da alma, de onde emanam. A própria substância da alma nada sente senão através de suas faculdades; porém, Deus, mais intimamente presente à alma do que ela mesma, pode tocar e mover desde as profundezas de suas faculdades por um contato espiritual que aparece como divino. Esta profundidade da alma, de que gostam de falar os místicos, é chamado também topo do espírito, onde não chega jamais o barulho das coisas exteriores.

A conduta da alma em relação a estas graças divinas deve ser a que recomenda São João da Cruz. Diz que não deve procurá-las, seria vão empenho de sua parte, a fim de não dar entrada aos caprichos da imaginação ou as falsificações do demônio; senão

"Faça-se resignada, humilde e passiva nelas, que, como passivamente as recebe de Deus, Ele as comunicará, quando Ele for servido, vendo-a humilde e desapropriada. E desta maneira não impedirá em si o proveito que estas notícias fazem para a divina união, que é grande, porque todos estes são toques de união, a qual passivamente se faz na alma".
(Subida II, 32, 4)

7. Os ímpetos.

Como seu nome o indica, são impulsos fortíssimos e inesperados de amor de Deus que deixam a alma com uma fome e sede de amor tão devoradoras, que lhes parece que não poderia saciá-la mesmo que pudesse abraçar a criação inteira nas chamas do divino amor (Relação Primeiro ao Pe. Rodrigo Alvarez n. 13-15). Santa Teresa fala continuamente destes ímpetos ao longo de todas as suas obras. Às vezes, o simples ouvir o nome de Deus ou um cântico espiritual, ou qualquer outra coisa do tipo, levanta subitamente em seu coração um ímpeto tão grande de amor, que com frequência o pobre corpo não pode resistir e sobrevém o êxtase.

Já se compreende que esta graça é altamente santificadora, pois arranca da alma atos de caridade intensíssimos. Ademais, não faz dano algum apesar de sua violência. Quando os ímpetos procedem de nosso esforço pessoal quebram terrivelmente as forças corporais e é necessário moderá-los; mas quando os infunde Deus passivamente, ferem a

alma com grandíssima suavidade e deleite, aumentando-lhe incrivelmente suas forças e energias.

Eis aqui, segundo Santa Teresa, como deve conduzir-se a alma com relação a uns e outros:

"Quem não tiver passado por estes ímpetos tão grandes, impossível é podê-lo entender; não é desassossego do peito, nem umas devoções que costumam dar muitas vezes, que parece afogam o espírito, que não cabe em si. Esta oração é mais baixa e devem-se reprimir estes ímpetos procurando, com suavidade, recolhê-los dentro de si e acalmar a alma. Pois isto é como meninos que têm um choro acelerado, e parece que se vão abafar, e com dar-lhes de beber, cessa aquele demasiado sentimento. Assim aqui: a razão procure atalhar, retesando a rédea, porque poderia ser que para isto concorresse o mesmo natural. Volte a consideração com o temor de que nem tudo aquilo é perfeito, mas que nisto pode ter muita parte a sensibilidade e acalme esta criança com um regalo de amor que a faça mover a amar com suavidade e não aos empurrões, como dizem. Recolha este amor dentro de si e não seja como panela que ferve demasiado, porque pondo lenha sem discricção, se derrama toda. Modere a causa que lhe serviu para atear esse fogo e procure abafar a chama com lágrimas suaves e não penosas, como são as destes sentimentos, que fazem muito dano. Eu as tive algumas vezes nos princípios e deixavam-me com a cabeça perdida e o espírito cansado, de sorte que no outro dia, e até por mais tempo, não estava em condições de voltar à oração. Assim, pois, é mister grande discricção nos princípios para que tudo vá com suavidade e se disponha o espírito a obrar interiormente; procure-se evitar muito o exterior.

Estes outros ímpetos são diferentíssimos. Não pomos nós a lenha, antes parece que, aceso já o fogo, de súbito nos lançam nele para que nos queimemos. Não procura a alma que lhe doa esta chaga da ausência do Senhor, mas cravam-lhe, por vezes, uma seta no mais vivo das entranhas e do coração, que ela não sabe o que tem, nem o que quer. Bem entende que quer a Deus, e que a seta parece vir ervada para se aborrecer a si mesma por amor deste Senhor e que perderia, de boa vontade, a vida por Ele.

Não se pode encarecer nem dizer o modo como Deus chaga a alma, e a grandíssima pena que dá, de modo que a faz não saber de si; mas esta é pena tão saborosa, que não há deleite na vida que mais contento dê. Sempre a alma quereria, como tenho dito, estar morrendo deste mal." (Vida 29, 9-10)

A alma, com relação a estes últimos, não tem senão que deixar-se levar pelo espírito de Deus, sem oferecer-lhe resistência nem querer-lhe traçar o caminho. Que faça dela o que queira no tempo e na eternidade.

8. Feridas de amor.

Segundo São João da Cruz, são

"Uns toques escondidos de amor que, a maneira de uma seta de fogo, ferem e transpassam a alma e a deixam toda cauterizada com fogo de amor" (Cântico, Canc. I)

E Santa Teresa escreve falando delas:

"Outra maneira farta e ordinária de oração é uma maneira de ferida que parece a alma como se uma seta fosse metida pelo coração, ou por ela mesma. Assim, causa uma dor grande que faz queixar-se, e tão saboroso, que nunca queria que faltasse... Outras vezes parece que esta ferida do amor sai do íntimo da alma: os efeitos são grandes, e quando o Senhor o dá, não há remédio por mais que se procure, nem tampouco deixará de ter quando É servido ao dá-lo. São como uns desejos de Deus tão vivos e tão finos, que não se pode dizer: e como a alma se vê atada para não gozar como queria de Deus, dá-lhe um aborrecimento grande com o corpo e parece-lhe como uma grande parece que a estorva para que não goze sua alma do que entende então, a seu parecer, que goza em si, todavia, do corpo. Então vê o grande mal que nos veio pelo pecado de Adão em retirar esta liberdade". (Relação Primeira ao Pe. Rodrigo Alvarez n. 16-18; Vida 29, 11)

Às vezes, esta ferida de amor, que ordinariamente é de ordem puramente espiritual e interior, se manifesta também ao exterior, transpassando fisicamente o coração de carne (transverberação de Santa Teresa) ou aparecendo as chagas nas mãos, pés e lado. Este aspecto exterior cai de cheio na esfera das gracias gratis dadas. Não santifica mais a alma que o puramente interno e costuma inclusive ser menos intenso e deleitável, como explica São João da Cruz (Chama II, 2-13. Veja-se nos n. 9 e 10 a admirável descrição do fenômeno de transverberação interior. Santa Teresa refere sua próprio caso em sua Vida c. 29 n. 13). O exterior é mais espetacular, mas vale sempre infinitamente menos que o puramente interior e espiritual.

Os efeitos destas feridas de amor são admiráveis. A alma arde em desejos de que se rompam as ataduras do corpo para voar livremente a Deus. Vê claramente que a terra é um desterro; e não compreende aos que desejam viver muitos anos nela. É o que experimentava São Paulo quando expressava seu desejo de morrer para estar com Cristo (Fl 1, 23) e os dois sublimes reformadores do Carmelo quando compunham suas coplas ***"que morro porque não morro"***.

9. As chagas de amor.

São um fenômeno parecido com as feridas, embora mais profundo e duradouro todavia.

Não se confunda este fenômeno contemplativo, altamente santificador, com a estigmatização corporal, gracia gratis dada que vale infinitamente menos embora seja mais espetacular. São João da Cruz distingue sutilmente entre ambas:

"A chaga... assenta mais na alma que a ferida, e por isso dura mais, porque é como ferida já tornada em chaga, com o qual se sente a alma verdadeiramente andar chagada de amor" (Cântico Canc. 7; Chama c.2)

A ferida, explica todavia o Santo, nasce na alma das notícias do Amado que recebe das criaturas, que são as obras mais baixas de Deus; a chaga é causada pelas notícias das obras da encarnação do Verbo e mistérios da fé, que são maiores obras de Deus que as naturais (Ibid.).

Os efeitos são parecidos com os da ferida, embora mais angustiados todavia de amor. A alma se queixa amorosamente a Deus de que não a termine de matar levando-a consigo ao céu. É preciso ler o admirável comentário às estrofes 9, 10 e 11 do Cântico Espiritual:

"Porque, pois, chagaste este coração e não o curaste?..."

"Apaga minhas moléstias, pois que nada consegue desfazê-las",

e

"Descobre tua presença, e mata-me tua vista e formosura..."

De onde o Doutor Místico expõe os sentimentos inefáveis da alma chagada que vive morrendo de amor.

LXVI

Oitavo grau de oração: a união extática ou desposório espiritual

1. Introdução

O quarto grau de oração contemplativa, oitavo da classificação geral, constitui a chamada união extática, na qual se verifica o chamado desponsório espiritual. Acrescenta sobre o anterior, no qual se uniam intimamente com Deus as potências da alma e dos sentidos internos, a suspensão dos sentidos corporais externos. A intensidade da união mística é tão grande, que o pobre corpo não pode resistir, e sobrevém o êxtase. Isto, no que tem de exterior e espetacular, não é, em última análise, mais que mera fraqueza corporal, que desaparece, como veremos, nos altos cumes da união transformativa, quando a alma já está acostumada a receber fortes comunicações divinas sem que o corpo caia no desfalecimentos estático.

Vamos estudar amplamente este fenômeno por ser um dos mais freqüentes e maravilhosos da Mística. Porém, sendo tão vasta a matéria, vamos precisar a doutrina em parágrafos concisos.

2. O fenômenos exterior.

Como fenômeno exterior, tal como aparece à vista dos que o presenciam, o êxtase consiste em uma espécie de adormecimento suave e progressivo até chegar à alienação total dos sentidos. Esta é a forma mais corrente e ordinária; porém, cabe também a forma súbita e violenta, que se denomina, mais adequadamente, raptó (cf. II-II, 175, 1). Embora não veja, nem ouça, nem sinta nada, se vê claramente que o estático não está morto nem dormindo; seu rosto, geralmente, aparece radiante e como transportado a um mundo superior. Se o êxtase é perfeito e completo, é inútil chamar-lhe (mesmo que se grite), sacudir-lhe bruscamente, picar-lhe ou queimar-lhe; o estático não voltará a si, a não ser

que a volta a normalidade seja imposta por uma pessoa constituída em autoridade religiosa, em cujo caso pode bastar uma simples ordem mental, como veremos em seu lugar.

3. Suas possíveis causas.

Todos os autores estão de acordo em que o fenômeno exterior, tal como acabamos de descrever, pode ter uma tripla causa: sobrenatural, preternatural (ou diabólica) e puramente natural. Santo Tomás o diz expressamente:

"Este modo de abstração pode acontecer por uma tripla causa: por uma causa corporal, como sucede aos que padecem de alienação por alguma enfermidade; pela ação dos demônios, como aparece claro nos energúmenos; e pela virtude divina..., enquanto que alguém é elevado pelo espírito divino às coisas sobrenaturais, com abstração dos sentidos". (II-II, 175, 1)

Segundo isto, o êxtase pode classificar-se, por razão de sua causa eficiente, da seguinte forma:

1. Êxtase sobrenatural.
 - a. Profético.
 - b. Místico.
2. Suas falsificações.
 - a. Êxtase natural.
 - b. Preternatural ou diabólico.

Vamos estudar cada um em particular, insistindo sobretudo no primeiro.

4. Noção do êxtase sobrenatural.

Etimologicamente, êxtase significa uma espécie de saída e permanência fora de si mesmo. A palavra sugere muito bem a realidade que com ela quer expressar-se. Durante o êxtase, com efeito, a alma sai ou prescinde por completo dos sentidos corporais para fixar-se imóvel no objeto sobrenatural que atrai e absorve suas potências.

Santo Agostinho o define:

"Alienação da mente e dos sentidos corporais para que o espírito do homem, arrebatado pelo espírito divino, possa captar e intuir o que Deus o comunica". (De Diversis Quaestionibus ad Simplicianum I.2 q. I n. 1.)

São Boaventura, ou quem quer que seja o autor da obra que citamos, a ele atribuída, diz:

"Êxtase é um abandono do homem exterior para elevar-se deleitavelmente acima de si mesmo à fonte super intelectual do divino amor". (De septem grad. contempl. Entre sus obras dudosas t. 12 p.184.)

Para Santo Tomás, o êxtase é **"uma saída fora de si mesmo"**:

"Se diz que alguém padece êxtase quando se coloca fora de si; o qual pode acontecer tanto por parte da potência apreensiva como da apetitiva" (I-II, 28, 3)

Gérson o define:

"Um raptó da mente com cessação de todas as operações da potências inferiores". (Theol. myst. specul. cons. 36 col. 391)

Finalmente, Alvarez de Paz assinala por sua vez a essência e a causa do êxtase quando escreve:

"É, pois, o êxtase uma elevação da mente a Deus com abstração dos sentidos exteriores procedentes da grandeza desta mesma elevação. Como queira que a alma seja de virtude e capacidade limitada, quanto mais eficaz e veementemente atenda a uma função, tanto menos pode atender as demais". (De gradibus contemplationis I.5 p.3 c.8 t.6)

O êxtase sobrenatural supõe, pois, dois elementos: a elevação da alma a Deus e o retiro ou isolamento do mundo sensível. É uma espécie de sublime absorção da alma em Deus que chega consigo a suspensão do exercício dos sentidos exteriores.

5. Modos do êxtase sobrenatural.

O êxtase sobrenatural tem duas formas muito distintas: o místico e profético. Vamos dizer duas palavras sobre este último, para estudar depois amplamente o êxtase místico propriamente dito.

6. Êxtase profético.

A iluminação profética, da qual falamos em outra parte, se realiza com frequência com a alienação dos sentidos externos e internos do paciente, com o fim de que a ação sobrenatural de Deus não seja perturbada pelos próprios fantasmas. A este fenômeno se chama "*êxtase profético*". Pertence completamente às graças gratis dadas, e, por isso, não supõe, ao menos necessariamente, a graça santificante na alma; absolutamente poderia recebê-lo um pecador. Este "êxtase" tem uma missão puramente iluminadora do entendimento, porém, não afeto a vontade, nem tem, por si, poder santificador algum. Não entra no desenvolvimento normal da graça nem forma parte dos graus contemplativos.

Mais importância tem para nosso objeto o êxtase místico, chamado por alguns autores "*êxtase de união*", que vamos estudar amplamente.

7. Êxtase místico.

Pode definir-se dizendo que é **um fenômeno de contemplação sobrenatural caracterizado pela união íntima da alma com Deus, com alienação dos sentidos.**

Expliquemos um pouco a definição.

"Um fenômeno de contemplação sobrenatural".

Estas palavras expressam o gênero da definição. É um fenômeno sobrenatural, santificante per se; que entra como epifenômeno normal no desenvolvimento dos graus de contemplação mística. De nenhum modo pertence às graças gratis dadas, como equivocadamente creem muitos autores. Voltaremos sobre isto mais abaixo.

"Caracterizado pela união íntima da alma com Deus, com alienação dos sentidos".

Aqui recolhe a diferença específica, que inclui dois elementos essenciais: um primário e per se, a união íntima da alma com Deus, ou *elevatio mentis* [elevação da mente], como diziam os antigos, e outros secundário, ou *ex consequenti* [por consequência]: a alienação dos sentidos.

Qualquer dos três elementos da definição que se suprima, desaparece o êxtase místico. Sem a união da alma com Deus, a suspensão dos sentidos se identificaria com o sono; sem a suspensão dos sentidos, haveria oração mística, mas não extática; sem a

contemplação infusa propriamente dita, poderia dar-se o êxtase profético, êxtase natural e êxtase diabólico, mas não o êxtase místico.

8. Causas do êxtase místico.

Vamos assinalar as quatro causas seguindo o método e a terminologia escolástica.

a) Causa eficiente.

A causa eficiente do êxtase é o Espírito Santo mediante seus dons; ou seja, o próprio Deus como autor da ordem sobrenatural. Se atribui por apropriação ao Espírito Santo enquanto que é uma operação de amor que santifica a alma. É sabido que o Espírito Santo geralmente se chama Espírito de Amor e Espírito Santificador. E o divino Espírito utiliza para isto os dons do entendimento e sabedoria atuando-os em um grau muito notável de intensidade: o primeiro iluminando a fé, e o segundo excitando a caridade até produzir na alma um amor veementíssimo de Deus que faz alienar dos sentidos.

b) Causa formal.

A causa formal do êxtase é a contemplação infusa em grau muito intenso, embora não máximo. É, simplesmente, o efeito produzido pelos dons do entendimento e de sabedoria ao atuar intensamente na alma. É sabido que a ação da causa eficiente consiste na aplicação da forma à matéria, retirando-a ou induzindo-a de sua potencialidade (obediencial ou elevável se se trata de um efeito sobrenatural).

Dizemos "**a contemplação em grau muito intenso**" porque quando é muito débil, não causa suspensão das potências da alma nem dos sentidos corporais. É, pois, necessária certa intensidade de luz contemplativa para que se produza o fenômeno. Porém, não necessita que seja a máxima intensidade, porque como diremos a seguir, os últimos graus de contemplação não produzem êxtases. Por outro lado, não se dá nunca uma intensidade máxima, no sentido de que já não possa ser maior.

c) Causa material.

A imperfeição ou fraqueza natural do sujeito que recebe a contemplação infusa concorre ao êxtase como causa "**quase material**". Por isso, quando o sujeito está acostumado à luz divina e fortalecido para suportá-la, o que ocorre nos graus superiores da Mística, desaparecem os êxtases. A forma extática, por dizê-lo assim, não tem onde agarrar; lhe falta a matéria. Claro que às vezes a comunicação divina é tão intensa que a

alma não pode suportar, e sobrevém o êxtase mesmo quando a alma tenha chegado já a união transformativa.

Esta fraqueza natural do sujeito não se refere exclusivamente nem principalmente ao corporal, senão, antes de tudo, ao psicológico. A alma não está acostumada a tanta luz e amor como ali se a comunica, e se inclina como dobrada pelo peso de tanta glória. Esta fraqueza psicológica se comunica também ao corpo, e sobrevém a alienação dos sentidos. O êxtase da alma, que é sempre o primário e formalíssimo neste fenômeno, é comunicado, por natural redundância, ao corpo e produz o fenômeno exterior.

d) Causa final.

Não é outra que a santificação da alma. O êxtase, como temos dito, não é uma graça gratis dada, senão um epifenômeno místico altamente santificador para o que o recebe. Se pode assinalar um triplo aspecto finalístico: próximo, remoto e último. O fim próximo é inundar a alma de luz e de amor; é o efeito imediato da atuação dos dons do Espírito Santo. O remoto é a santificação da alma, à qual contribui poderosamente o êxtase (Cf. Santa Teresa, Sextas Moradas, c. 4 e 6, aonde expõe os efeitos maravilhosos de santificação que produz o êxtase). O último é, definitivamente, a glória de Deus, a qual tudo se ordena finalmente na ordem natural e sobrenatural.

9. Graus de êxtase.

Santo Tomás distingue três graus no êxtase: no primeiro se suspendem os sentidos externos, mas não os internos; no segundo ficam também suspensos os sentidos internos e a alma entende por espécies inteligíveis independentes dos fantasmas; o terceiro o constitui a contemplação da Essência divina, arrebatamento concedido, no sentir do Angélico, a Moisés e a São Paulo (II-II, 175, 3 ad 1).

10. Formas do êxtase.

As principais são duas: uma suave e deleitável e outra violenta e dolorosa. Na primeira, a alma

"parece não animar o corpo, e assim se sente muito sensivelmente a falta do calor natural. Vai-se esfriando, embora com grandiosíssima suavidade e deleite". (Santa Teresa, Vida, 20, 3)

Esta forma de êxtase não é perigosa para a saúde por maior que seja sua duração. Às vezes cura até as enfermidades e deixa maior a agilidade do corpo:

"Muitas vezes fica são, o que estava enfermo e cheio de grandes dores, e com mais habilidade" (Santa Teresa, Vida, 20, 21; 10, 11).

Na segunda forma, a dolorosa, é o padecer corporal

"tão excessivo, que o sujeito mal o pode suportar; e assim, algumas vezes quase desaparece o pulso..., as canelas muitos abertas e as mão tão rígidas, que eu não as posso algumas vezes juntar, e assim fico com dor até o outro dia nos pulsos e no corpo, que parece que fui desconjuntada". (Santa Teresa, Vida, 20, 12)

São João da Cruz diz que este gênero de êxtases

"causa debilidades, e detrimientos, e fraquezas de estômago";

que

"parece que lhe secam os ossos, e se murcha o natural, e estraga seu calor e força";

que

"às vezes é tão grande o tormento, que não há o que assim desconjunte os ossos e coloque em estrito o natural";

finalmente,

"que se fica gelado e encolhida as carnes como morto". (São João da Cruz, Noite II, 1, 2; Cântico 13, 1, 4; 14, 5, 19)

A primeira forma, suave e deleitável, se chama simplesmente êxtase; e a segunda, que implica certa violência, arrebatamento. Santa Teresa, e depois dela todos os autores, falando todavia do "voo do espírito", no qual

"parece ser arrebatado o espírito com uma velocidade que dá medo"

e

"verdadeiramente parece que a alma se separa do corpo, porque se vê perder os sentidos e não entende para que". (Santa Teresa, Sextas Moradas, 5, 1 e 12)

Este fenômeno também é chamado de raptó.

11. Atitude do extático.

É muito variada, mas sempre digna e decorosa. De modo geral continuam na atitude em que o fenômeno os surpreendeu: de joelhos, de pé, sentados, etc. Assim costumavam produzir-se em Santa Teresa. São José de Cupertino lançava um grito, caía de joelhos e estendia os braços em cruz. Santa Catarina de Ricci ocultava o rosto entre as mãos. Santo Tomás de Villanova ficava de pé, imóvel, com os olhos cravados no céu. A Santa Catarina de Siena se contraíam as mãos e os pés violentamente, sendo impossível arrancar-lhes os objetos que tinha nas mãos.

12. Duração do êxtase.

Geralmente é breve. Santa Teresa crê que ordinariamente não passa de meia hora; e se é muito forte e suspende todos os sentidos, sua duração é todavia menor. Todavia, houveram santos que permaneceram arrebatados no ar, êxtase com levitação, durante várias horas (assim, por exemplo, Santo Tomás de Villanova) e êxtase sem levitação que duraram vários dias. E assim, a Beata Ângela de Foligno ficou três dias em êxtase; a Beata Columba de Rieti, cinco; Marina de Escobar, seis; Santo Inácio de Loyola, oito na cova de Manresa; Santa Coleta, quinze; e, finalmente, Santa Madalena de Pazzi esteve quarenta dias sem voltar a si.

13. Frequência.

Em alguns santos foi grandíssima. Para Santa Madalena de Pazzi, São Miguel dos Santos e São José de Cupertino, a vida não foi senão uma série contínua de êxtases. Porém, geralmente, se produz raras vezes e somente em almas muito adiantadas na vida espiritual.

14. A alma merece durante o êxtase?

Indubitavelmente que sim. Santa Teresa dá uma razão de conveniência: a de que a alma não perca inutilmente aquele tempo (Santa Teresa, Conceitos de amor de Deus, 6, 6). Porém, há outra razão mais profunda: a alma é livre durante o êxtase, porque a infusão divina não implica necessidade na vontade. Somente a visão beatífica atrai irresistivelmente a alma, mas nenhuma outra comunicação divina chega a tanto como esta.

A alma extática se adere com todas suas forças à ação divina, que a tem absorta e transportada. É certo que lhe seria muito difícil voltar a normalidade, ao menos de uma maneira brusca e instantânea, enquanto se encontre submetida à divina ação; porém, está muito longe de querer voltar a ela. Quer liberissimamente secundar a ação de Deus, e se alguma pena tem, é pensar que terá de voltar à normalidade (Santa Teresa, Vida, 20, 22); porém, absolutamente poderia voltar a ela, a custa de um grande esforço, e isto basta para salvar sua liberdade e mérito.

Tenha-se em conta, ademais, que a alma cai em êxtase precisamente pela intensidade do amor de Deus em que se abrasa, e já sabemos que o mérito essencial de nossas obras se mede pelo grau de amor de Deus que colocamos ao realizá-las.

15. Efeitos do êxtase.

Vamos examiná-los sob um duplo aspecto: no corpo e na alma.

No corpo os principais são três:

- a. A insensibilidade orgânica.
- b. A expressão da fisionomia.
- c. A agilidade ou levitação.

a) Já falamos da primeira. Quando o êxtase é total e perfeito, a insensibilidade é absoluta. As incisões mais dolorosas, as sacudidas mais bruscas, as próprias queimaduras, etc., são inúteis para despertar a estes que dormiram ao divino. Com frequência, os olhos conservam toda sua atividade, mas é para fixá-la sobre a visão divina com uma vivacidade que parece aumentá-los consideravelmente. Não percebem absolutamente nada das coisas materiais, como pode comprovar-se passando bruscamente diante de seus olhos abertos uma luz ou um objeto qualquer sem que se produza o mais leve movimento em suas pálpebras ou pupilas.

Todavia, houveram santos que durante seus êxtases falavam do objeto de sua visão contemplativa e inclusive se lançavam a andar, "**marcha extática**". São famosos os casos de Santa Catarina de Sena e Santa Madalena de Pazzi. Todavia, estes fatos são excepcionais; o ordinário é a insensibilidade e imobilidade total.

Durante o êxtase, o calor vital vai diminuindo lentamente, sobretudo nas extremidades, mãos e pés. As funções vitais parecem interromper-se: nada de respiração,

nada de circulação apreciável de sangue, nem sequer o mais ligeiro movimento dos lábios. Pouco a pouco, as funções vitais vão como retornando e fazendo voltar insensivelmente ao paciente a plena normalidade. De fato, as funções da vida vegetativa somente desaparecem aparentemente, não na realidade, nem sequer no caso estupendo de Moisés e São Paulo (II-II, 175, 5, ad 3). Já ouvimos Santa Teresa dizer que o êxtase suave não somente não prejudica a saúde do corpo, senão que a robustece e conforta. Outra coisa é o êxtase violento, raptos ou arrebatamentos, que deixa o corpo quebrado às vezes por muitos dias.

b) Quanto a expressão da fisionomia, costuma apresentar um aspecto característico, que revela o transporte íntimo da alma. Por uma irradiação da energia psíquica sobre a matéria, as embriaguezes e claridades de dentro repercutem e se refletem fora; a visão sobrenatural arrebatada e beatifica ao mesmo tempo, embora diversamente, a alma e o corpo. Sob seus raios e atrativos divinos, a fisionomia do extático se ilumina de uma beleza celestial, que traduz a admiração profunda e o mais ardente amor. É uma verdadeira transfiguração.

c) Finalmente, todavia o êxtase produz com frequência sobre o corpo do paciente um efeito mais maravilhosos ainda: o corpo segue docilmente o impulso da alma para cima, e se levanta sobre o solo, contra todas as leis da gravidade. É a levitação, um dos fenômenos extraordinários mais surpreendentes da Mística, que estudaremos ao falar das graças grátis dadas (cf. n. 818-51).

Na alma o efeito próprio e característico do êxtase sobrenatural é o de comunicar a alma uma energia sobrenatural que chega até o heroísmo na prática de todas as virtudes cristãs. É um fato constante que o êxtase verdadeiro procede do amor e, por sua vez, acende na alma um amor mais ardente e insaciável todavia; e o amor chegado a este ponto sublime está pronto a sofrer e suportar tudo pelo Objeto amado; e isto é o heroísmo. É o "**êxtase das obras**", que acompanha sempre e é o sinal mais claro e característico do verdadeiro "**êxtase do amor**". Santa Teresa tem páginas belíssimas expondo os efeitos admiráveis que produziam em sua alma os êxtases divinos (Santa Teresa, Vida 20; Sextas Moradas, 4-6).

Por isso, é um grande erro incluir o êxtase místico entre as graças grátis dadas, como fazem muitos autores. De nenhuma maneira pertence a elas, senão que entra de cheio no desenvolvimento normal da contemplação infusa, da qual constitui precisamente

um de seus graus. Quando a contemplação chega a um grau de intensidade superior à energia psíquica e forças corporais do paciente, o fenômeno extático se produz como uma consequência natural e inevitável. No que tem de interior, o êxtase é altamente santificador, e, por isso, nada tem a ver com as graças gratis dadas, que não santificam, em si, ao que as recebe.

Claro que, pelo que tem de exterior e espetacular, todos os mestres da vida espiritual estão conformes em dizer que seria manifesto atrevimento pedi-lo a Deus. Isto suporia na alma certa arrogância e presunção, como se já estivesse preparada para isto. A humildade e desprezo de si mesmo é sempre a melhor disposição e o caminho mais curto para alcançar os dons de Deus.

16. O desposório espiritual.

Em meio de um destes êxtases inefáveis tem lugar o chamado desposório espiritual, que não é outra coisa que a promessa de Deus de levar a alma até a união transformativa ou matrimônio espiritual. Santa Teresa crê que é indispensável o arrebatamento para não morrer diante do esplendor da divina Majestade (Sextas Moradas 4, 2). Ao receber a alma a promessa divina de chegar algum dia até o cume da união com Deus, experimenta uma alegria inefável, que a põe em transe de morrer.

"Neste dia feliz", escreve maravilhosamente São João da Cruz, **"não somente se acabam na alma suas ânsias veementes e querelas de amor que antes tinha, mas, ficando adornada dos bens que digo, começa-lhe um estado de paz e deleite e de suavidade de autor" (Cântico Espiritual, Anotação para a Canção 14, n. 2)**

Se permanece fiel, a alma tem assegurada a chegada ao cume da montanha do amor; pois, como diz a insigne Doutora Mística, a sexta morada, aonde se realiza o desposório, e a sétima, a do matrimônio espiritual,

"se puderam juntar bem, porque de uma a outra não tem porta fechada" (Sextas Moradas, c. 4, n. 4)

17. A chamada ao extático.

Com frequência foi feito sobre os extáticos uma experiência, que foi designada com o nome de **"Chamada ao extático"**. Consiste em dar-lhe a ordem formal de voltar a si e retornar ao estado normal. Esta ordem deve dá-la, para que resulte eficaz, o superior,

confessor ou qualquer outra pessoas que tenha recebido da Igreja autoridade espiritual sobre essas pessoas. Esta "**chamada**" pode fazer-se de dois modos: externa ou vocalmente e interna ou mentalmente.

Eis aqui o resultado obtido e sua explicação.

- a. A chamada exterior ou vocal resulte sempre eficaz se o êxtase é verdadeiramente divino. Não se conhece entre os santos uma só exceção.
- b. Se o superior dá a ordem exterior, mas conservando a vontade interior de não ser obedecido, o extático não volta a si. O mesmo ocorre se, no lugar de uma ordem absoluta, se a dá condicionada, ou se se contenta em suplicar-lhe, sem mandá-lo expressamente.
- c. A ordem puramente mental é obedecida muitas vezes; porém, mais frequentemente é que não seja obedecida.

Como se explicam estas coisas? A razão mais satisfatória parece ser a seguinte: na realidade, quem obedece é Deus, suspendendo sua ação divina produtora do êxtase, não o extático, como declararam muitos deles ao voltar a si. Deus se retira simplesmente, sem que o paciente saiba o motivo. Consentindo em executar a ordem dada, Deus quer glorificar a autoridade espiritual do superior, que vem do próprio Deus. Porém, isto requer que o superior manifeste publicamente sua vontade de ser obedecido. Por isso, a chamada puramente mental resulta muitas vezes ineficaz; a autoridade do superior não sofre com isto o menor menosprezo dos demais. Se a isto acrescentamos que a ordem mental não é propriamente ordem, posto que falta uma nota essencial para que se converta formalmente em lei ou mandato, a saber: a promulgação externa, condição essencial ou ao menos sine qua non [sem a qual não] para a existência obrigatória da lei, segundo o Doutor Angélico (I-II, 90, 4), se compreende facilmente porque a ordem puramente mental não é obedecida regularmente.

Destes princípios se depreende uma importante consequência prática: a prudência extraordinária com que se deve proceder nestas chamadas. O extático está nestes momentos sob a influência imediata do Espírito Santo. Chamar-lhe ligeiramente, sem tom nem som ou para satisfazer uma simples curiosidade, seria cometer uma manifesta irreverência. Muito diferente foi a conduto do grande teólogo Fr. Domingos Bañez diante de um êxtase em que caiu Santa Teresa enquanto o insigne dominicano lhes pregava uma

prática às Carmelitas de Ávila. Uma das monjas que presenciou o fato o declarou no processo de canonização da seguinte forma:

"Outra vez, estando o Pe. Fr. Domingo Báñez... fazendo uma prática, às religiosas deste locutório, a santa Madre foi arrebatada, e o dito padre retirou o chapéu e deixou a prática e fez grande silêncio até que voltou a si". (Pe. Felipe Martin, O. P., Santa Teresa e a Ordem dos Pregadores, Avila 1909, p. 91)

Tenha-se presente, ademais, que a volta do extático à normalidade não é sinal infalível de que seu êxtase era verdadeiro e sobrenatural. A volta à normalidade poderia ser um efeito de telepatia puramente natural; e absolutamente poderia também tratar-se de um êxtase diabólico: o demônio poderia simular o exterior de um êxtase para simular também a obediência. Se a isto acrescentamos que a "**chamada**", tratando-se de um verdadeiro êxtase místico, faz quase sempre sofrer muito o extático, por causa do choque psicológico produzido pelo trânsito brusco de um estado a outro tão diferente, devemos concluir que não deve praticar-se esta experiência senão raras vezes e por verdadeira necessidade. E nos casos em que seja conveniente fazê-lo, não deve impôr-se-lhe a volta instantânea e imediata à normalidade, senão dando-lhe uma certa margem de tempo (por exemplo, enquanto se rezam vocalmente algumas orações) para que o trânsito de um estado a outro não seja tão brusco e violento.

18. As falsificações do êxtase místico.

Acabamos de estudar a natureza do êxtase místico em suas linhas fundamentais. Porém, antes de passar a outro assunto, digamos uma palavra sobre suas falsificações, ou seja, sobre os chamados êxtase natural e êxtase diabólico.

19. O êxtase natural.

É indubitável que podem dar-se na ordem puramente natural, sobretudo no campo patológico, uma série de fenômenos que apresentam certas aparências exteriores semelhantes as do êxtase místico. Porém, são, por outro lado, tantas e tão claras as características e sinais que os diferenciam, que seria necessário uma ignorância estupenda dos fenômenos sobrenaturais para não encontrar em seguida a chave de seu diagnóstico diferencial com essas falsificações naturais. Examinemos brevemente os principais fenômenos naturais que mais se parecem com o êxtase.

20. O desvanecimento natural ou síncope.

É fácil discerní-lo do êxtase místico. Sua duração é muito curta; se pode retornar o enfermo com certos recursos terapêuticos: posição horizontal, ar livre, percussão das mãos, aspersões frias no rosto, excitações da mucosa pituitária com forte odores, vinagre, amoníaco, éter, etc., todos procedimentos que seriam completamente inúteis para fazer sair de seu estado os verdadeiros extáticos. O desvanecimento natural produz, ademais, a perda do conhecimento e a suspensão das faculdades psíquicas, em antagonismo diametral com o êxtase místico, que se produz precisamente por uma super-intenção daquelas faculdades. O êxtase místico, pois, é completamente distinto do desvanecimento puramente natural mesmo prescindindo dos frutos de santificação, que são excelentíssimos no primeiro e totalmente nulos no segundo.

21. O sonambulismo espontâneo.

O automatismo cerebral que caracteriza este estado patológico tem características opostas aos do extático místico. O sonâmbulo vai, vem, anda, sobe, executa trabalhos manuais; o extático, geralmente, permanece imóvel, absorto em profunda contemplação. Já advertimos que às vezes se produz a chamada "**marcha extática**", porém, mesmo assim, as características do modo, maneira, expressão do rosto, efeitos produzidos, etc., não permitem confundí-la de modo algum com o sonambulismo natural. Ademais, a "**marcha extática**" é um fenômeno raríssimo entre os místicos. O sonâmbulo tem a expressão inerte e o olhar nublado quando seus olhos estão abertos; o extático está radiante e transfigurado. No primeiro, a atividade cerebral se desenvolve em detrimento do espírito; no segundo, pelo contrário, a atividade sensível se paralisa, com proveito do espírito, que se soma em gozos celestiais.

22. A hipnose.

A hipnose apresenta também algumas analogias exteriores com o êxtase; porém, suas diferenças são tão profundas, que é muito fácil estabelecer o diagnóstico diferencial. Eis aqui as principais:

- a. O hipnotizado desperta no momento em que se ordene o hipnotizante; o extático é impossível ser despertado a não ser por ordem terminando da autoridade eclesiástica, como explicamos anteriormente.
- b. Na hipnose, a vontade fica quase totalmente suspendida, a consciência se entorpece e a memória da atividade desenvolvida se perde completamente ao despertar; as recordações do extático permanecem, ao contrário, muito presentemente e seu sono não altera minimamente a vontade nem a consciência.
- c. Na catalepsia provocada pela hipnose, uma causa mórbida e material detém o funcionamento do organismo, torna os músculos rígidos e torna impossível todo fenômeno psicológico; o êxtase é o fenômeno psicológico, espiritual, o qual adquire uma força extraordinária; o extático não se parece com um morto senão pela imobilidade: mas todo seu ser, seu rosto especialmente, respira a vida que palpita intensamente em seu interior. Um e outro fenômeno são como a noite e o dia.

23. A histeria.

É a neurose que mais tem preocupado a ciência e as pessoas nos últimos tempos. A ela querem os racionalistas reduzir o êxtase místico, quando na realidade apresenta quase sempre características opostas.

A histeria é uma enfermidade geral que transtorna profundamente as funções orgânicas e cujo diagnóstico é fácil. As crises são violentas. Longe de simular o êxtase, recordam, melhor, por certas características, a crise da possessão diabólica. Fora delas, o histérico tem estigmas especiais: é propenso à ilusão e à fantasia, muito móvel e caprichoso, impressionável ao extremo, mal humorado, vaidoso, embusteiro. Sua pele acusa em certos pontos uma insensibilidade característica.

O êxtase místico não tem nenhuma destas características, senão precisamente todas as contrárias. Se produz sempre em sujeito normais, "**arquinormais**", diz muito bem o Pe. Menéndez-Reigada, "**pois são sujeitos de uma virtude acrisolada**" (Os Dons do Espírito Santo e a Perfeição Cristã, nota K p. 370).

Nenhuma das convulsões horríveis da histeria, senão, ao contrário, um adormecimento tranquilo, cheio de suavidade e de paz. Nada de sonolência e embotamento cerebral, de gestos bruscos, de gritos inarticulados, etc., etc., características da histeria. No extático, tudo é tranquilo, digno, decoroso, edificante, sobrenatural. Não é possível, a não ser que esteja cego, confundir a luz com as trevas.

Tais são as principais afeições mórbidas com as quais tem pretendido comparar o êxtase. Como acabamos de ver, há um verdadeiro abismo entre uns fenômenos e outros, e somente a ignorância ou a má fé podem involucrar as coisas para estabelecer uma relação, não já de causalidade, mas nem sequer de semelhança, entre coisas tão distintas e até diametralmente opostas.

24. O êxtase diabólico.

Mais fácil todavia que o natural é o diagnóstico do chamado êxtase diabólico. É uma forma especial de obsessão, que esta presente com a possessão e se julga por ela.

Notemos em primeiro lugar que o demônio não pode penetrar no interior da alma. Como veremos em seu lugar correspondente, o entendimento e a vontade são absolutamente invulneráveis aos manejos diabólicos. A única coisa que se pode fazer é suprimir a sensibilidade exterior para concentrar toda a atenção da alma sobre os quadros sugestivos provocados por ele na imaginação. Vejamos como expõe esta doutrina o famoso López Ezquerria:

"O demônio não pode produzir um verdadeiro êxtase porque não pode penetrar na profundidade do espírito... Porém, na alma, que todavia não se libertou dos sentidos, pode causar o demônio um delíquio material e embotar de tal maneira as potências, que lhe pareça a alma que lhe foi infundido aquela luz imediatamente noas potências espirituais e que padeceu um êxtase" (López Ezquerria, Lucerna Mística tr. 5 c. 20 n. 212).

Santa Teresa afirma que há um abismo entre os fenômenos divinos e as falsificações e contrafeitos do demônio. tendo em conta, sobretudo, os efeitos produzidos na alma, o diagnóstico diferencial é relativamente fácil e não pode dar margem a dúvidas. No êxtase místico tudo é santo, sobrenatural, divino. As características do diabólico, ao contrário: viver em pecado, gozar do êxtase por capricho, fazer sorrisos e contorções, buscar lugares concorridos para chamar a atenção, ficar com grande perturbação ao

voltar a si e, por último, receber no êxtase comunicações que incitam ao mal ou movem a um bem aparente e com maus fins (Bento XIV, De Servorum Dei Beat. 1.3 c.49 n. 5-6).

LXVII

Nono grau de oração: a união transformativa ou matrimônio espiritual

1. Introdução.

O último grau de oração classificado pelos místicos é o da união transformativa com Deus, conhecida também com o nome de matrimônio espiritual. Constitui a sétima morada do Castelo Interior, de Santa Teresa, e se designa também com os nomes de união consumada e deificação da alma. É o último grau de perfeição classificável que se pode alcançar nesta vida e constitui um prelúdio e preparação imediata para a vida bem-aventurada da glória.

2. Natureza.

São João da Cruz o define:

"Uma transformação total no Amado, em que se entregam ambas as partes pela total posse de uma pela outra, com certa consumação de união de amor, na qual a alma é feita divina e Deus por participação, tanto quanto se possa nesta vida" (Cântico 22, 3)

Analisando a definição, se descobrem três elementos essenciais do matrimônio espiritual: a transformação total no Amado, a mútua entrega e a união permanente de amor. Examinemos elas separadamente.

A. A transformação no Amado.

Do mesmo modo que o fogo de uma forja, quando se apodera totalmente do ferro que a ela se lançou, o transforma inteiramente em si sem que o ferro se perca, não obstante, sua própria natureza de ferro, assim a alma metida no mais profundo da fogueira do divino amor se transforma no próprio Deus, sem perder, não obstante, sua condição de criatura. São João da Cruz o expressa em uma parágrafo sublime:

"A alma", diz, "fica esclarecida e transformada em Deus, e lhe comunica Deus seu ser sobrenatural de tal maneira, que parece o próprio Deus e tem o que tem o próprio Deus. E se faz tal união quando Deus faz a alma esta graça sobrenatural, que todas as coisas de Deus e a alma são unas em transformação participante. E a alma mais parece Deus que alma, e é até mesmo Deus por participação; embora seja verdade que seu ser naturalmente tão distinto o tem de Deus como antes, está transformada; como também a videira a tem distinto do ramo, estando por ele clarificada" (Subida II, 5, 7).

Em outro lugar havia comparado São João da Cruz o processo de santificação de uma alma ao fogo que se vai apoderando de uma madeira até transformá-la totalmente em si:

"Porque o fogo material, na aplicação à madeira, a primeira coisa que faz é começar a secar, lançando a umidade fora e fazendo-lhe chorar a água que tem em si. Logo vai tornando-o negro, obscuro e feio e até mesmo mal cheiroso; e deixando-o secando pouco a pouco, lhe vai retirando a luz e lançando fora todos os acidentes feios e obscuros que tem contrários ao fogo. E, finalmente, começando-lhe a inflamar por de fora e aquecê-lo, vem a transformar-lhe em si e colocar-lhe belo como o próprio fogo. No qual ao término, da parte da madeira não há nenhuma paixão nem ação própria, salva o gravidade e quantidade, mais espessa que a do fogo, porque as propriedades do fogo e ações tem em si; porque está seco, e seca; está quente, e esquenta; está claro, e esclarece; está muito mais ligeiro que antes, operando o fogo nestas propriedades e efeitos". (Noite Escura II, 10, 1)

Ao chegar a estas sublimes alturas, a alma adquire propriedades divinas e, de certo modo, se pode dizer com São João da Cruz que foi feito Deus por participação. É a plena transformação no Amado, tantas vezes sonhada e desejada pela alma em graus anteriores, e que somente ao chegar a estas alturas conseguiu alcançar.

Porém, em que consiste propriamente esta transformação? Não podendo consistir em uma transformação ontológica - delírio panteísta condenado pela Igreja e pelo simples bom senso -, tem que referir-se a uma transformação de nossas faculdades superiores quanto ao modo de operar.

"A alma", diz o Pe. Poulain, "tem consciência de que em seus atos sobrenaturais de inteligência, de amor, de vontade, participa da vida divina, dos atos análogos que estão em Deus. Isto é o essencial do matrimônio espiritual". E um pouco mais abaixo acrescenta, explicado seu pensamento: "O batismo e a graça santificante nos dão já esta participação da natureza divina, porém em estado inconsciente. Outra coisa sucede no matrimônio espiritual. Se tem consciência da comunicação da vida divina. Deus já não é somente - como nos graus anteriores -, o objeto de nossas operações sobrenaturais de inteligência e vontade, senão que se mostra como co-princípio de nossas operações, a ajuda de que nos servimos para produzi-las. Nossos atos nos parecem, de certo modo, divinos; nossas faculdades são ramos nas quais sentimos circular a seiva divina. Se crê sentir em si mesmo a Deus vivendo pelos dois. Se vive Nele, Dele e por Ele. Nenhuma criatura pode manifestar-se a nós desta maneira".

Continua, "este mecanismo da graça aparecerá em toda sua claridade; ali veremos de modo desvelado este matrimônio das duas operações, divina e humana, e o predomínio da primeira, isto é, nossa divinização. O quarto e último grau de oração é o prelúdio, o gosto antecipado, mais ou menos intenso, deste conhecimento experimental. Aqui em baixo a transformação começou, porém, não conhece-a mais que pela fé".

B. A mútua entrega.

É uma consequência inevitável desta profunda transformação da alma em Deus. Assim como entre dois esposos há perfeita comunicação de bens, o mesmo ocorre entre Deus e a feliz alma admitida a este matrimônio espiritual.

Esta entrega mútua, indissolúvel, constitui a própria essência do matrimônio espiritual, da mesma maneira que a mútua entrega e aceitação dos cônjuges constitui a própria essência do sacramento do matrimônio.

Ninguém deve escandalizar-se de que os místicos tenham estabelecido esta comparação entre a união com Deus e o matrimônio. Antes deles o havia empregado o Espírito Santo no sublime epítalamo do Cântico dos Cânticos. Cristo a usa também no Evangelho para expressar os dons da graça e da glória. São Paulo recorda aos fiéis de Corinto que **"os desposou em Cristo"** (2Cor 2,2); e em sua epístola aos Efésios estabelece um sublime paralelismo entre o matrimônio e a união de Cristo com a Igreja, da qual diz que é **"um grande mistério"** (Ef 5, 23-32). Depois das Sagradas Escrituras, toda a tradição

cristã veio empregando este símile para significar a união com Deus da alma chegada ao cume da santidade.

E na verdade que o caso não é para menos. Hugo de São Vitor chega a dizer que o matrimônio espiritual não é uma simples comparação com menos realidade e verdade que o matrimônio humano, senão que é este, melhor, o que não é senão uma sombra e figura daquele. Se o matrimônio é grande, é, sobretudo, por Cristo e a Igreja. Tudo o que se encontra de intimidade, de fecundidade, de alegria e de grandeza nas uniões terrestres não é mais do que frieza, impotência, tristeza e abatimento comparado com a união espiritual da alma transformada em Deus (De Sacramentis L. 2 P. 2 C. 3).

Na realidade, a alma em simples posse deste estado de graça já é, de alguma maneira, esposa verdadeira de Deus. Porém, somente nas grandes alturas da união transformativa adquire a consciência experimental permanente de que efetivamente o é.

Esta entrega mútua tem lugar, às vezes, na forma de cerimônia especial que a simboliza e significa. No caso de Santa Catarina de Sena e Santa Teresa de Jesus houve aparição da humanidade sacratíssima de Cristo, entrega de anéis, etc. [Para Santa Catarina: Beato Raimundo de Cápua, Legenda de Santa Catarina de Sena P. 1 C. 12. E para Santa Teresa: Sétimas Moradas 2, 1; Relação 35]. Nada disto é essencial ao estado de transformação; o único essencial é que se estabeleça adiante uma união permanente e indissolúvel entre Deus e a alma.

C. A união permanente de amor.

É a terceira nota essencial do matrimônio místico, que a distingue e separa dos graus anteriores. O diz expressamente Santa Teresa:

"Entendei que há grandíssima diferença entre todas as visões passadas e as desta morada, e tão grande entre o desposório espiritual e o matrimônio espiritual, como a que há entre dois desposados, e os que já não se podem apartar" (Sétimas Moradas 2, 2).

E um pouco antes havia explicado de que maneira a alma transformada sente as pessoas divinas habitando permanentemente nela:

"E cada dia se espanta mais esta alma, porque lhe parece que nunca mais se apartam dela, antes vê notoriamente, da maneira que fica dita, que estão no interior de sua alma, e no mais interior, em uma coisa muito profunda, que não sabe dizer como é, porque não tem letras, sente em si esta divina companhia" (Sétimas Moradas 1, 7).

Nesta consciência experimental da união permanente com Deus cabem, todavia, alguns eclipses; o adverte a própria Santa Teresa (Sétimas Moradas 3, 11; 4, 1 e 2). Porém, são tão breves e transitórios, que pode dizer-se que a alma goza permanentemente desta divina companhia. Mesmo durante o sono continuam em união permanente de amor, cumprindo-se ao pé da letra a bela expressão dos Cânticos dos Cânticos: ***"Eu durmo, mas meu coração vela. É a voz do amado que me chama"*** (Ct 5,2). O diz expressamente Santa Teresa: ***"nunca saia da oração; mesmo durmindo, me parecia estar nela"*** (Vida 29, 7). O caso se repete com frequência como consta expressamente de Santa Gertrudes, Santa Catarina de Sena, Santa Margarida de Alacoque, Santo Afonso Rodriguez e outros santos transformados. É então quando se realiza em toda sua plenitude a estrofe 28 do Cântico Espiritual, de São João da Cruz:

"Minha alma foi empregada e todo meu caudal em seu serviço. Eu não guardo gado, nem já tenho outro ofício, pois já somente amar é meu exercício".

3. Há confirmação na graça?

Ora, esta união permanente de amor implica que a alma transformada esteja confirmada em graça?

São João da Cruz o afirma, embora com certa timidez. Depois de descrever o matrimônio espiritual com a definição que demos anteriormente, acrescenta o Místico Doutor:

"E assim penso que este estado nunca acontece sem que esteja a alma confirmada na graça, porque se confirma a fé de ambas as partes, confirmando-se aqui a de Deus na alma. De onde este é o mais alto estado a que nesta vida se pode chegar". (Cântico 22,3).

Santa Teresa, todavia, opina o contrário. Várias vezes adverte expressamente que enquanto a alma permaneça neste mundo tem que andar com cautela e receio de ofender a Deus. Eis aqui um dos lugares mais expressivos:

"Tampouco vos passe pelo pensamento que, por estas almas terem grandes desejos e determinação de não fazer uma imperfeição por coisa alguma cá da terra, deixem de fazer muitas, e até pecados. Com advertência não, pois que, a estas almas, o Senhor deve dar certamente ajuda muito particular para isto. Digo pecados veniais, que dos mortais, quanto elas entendem, estão livres, ainda que não seguras; pois terão alguns que não entendem, o que não lhes será pequeno tormento."

[Quer dizer Santa Teresa que estas últimas almas tem medo de ter algum pecado mortal oculto ou desconhecido, o que lhes causa um grande tormento].

"Também lho dão as almas que elas vêem que se perdem; e embora tenham, de certo modo, grande esperança de não serem dessas... não podem deixar de temer, como tenho dito; e aquela de vós que se vir com mais segurança de si mesma, tema mais... Sua Majestade nos ampare sempre; suplicar-Lhe isto para que não O ofendamos, é a maior segurança que podemos ter" (Sétimas Moradas 4, 3)

[Cf. 2,9; Caminho 10,1; 39,4; 40,7; 41,9; Terceiras Moradas I (título); 1,1; 1,2; Quintas Moradas 4,7; Conceitos 2,13, etc.]

"Disse-me o Senhor... que não havia segurança enquanto vivêssemos nesta carne" (Vida 39, 20)

Todavia, cremos que, retamente entendida, se pode seguir e é mais provável a opinião de São João da Cruz. A Santa fala prudentíssimamente, escrevendo como escrevia a suas monjas e tendo em conta que nenhum dano se lhe segue a alma de pensar que pode pecar e perder-se, senão grandes bens para andar com humildade e cautela. Porém, esta norma, de requintada prudência prática, não invalida a afirmação teórica de São João da Cruz se a entende retamente. E para tanto nos parece que deve entender-se do seguinte modo:

- A. *Não se trata de verdadeira impecabilidade intrínseca, coisa impossível nesta vida - requerida para a visão beatífica - e que está, ademais, condenada pela Igreja.*
- B. *Se trata de uma assistência especial de Deus, que, sem tornar a alma impecável, impedirá de fato que peque mortalmente.*
- C. *Esta assistência especial se refere unicamente ao pecado mortal, não aos pecados veniais, e muito menos às imperfeições, que requereria um privilégio*

especialíssimo, que somente consta tê-lo recebido a Santíssima Virgem Maria.

A luz destes princípios deve-se entender as expressões tão frequentes nos místicos relativas à união indissolúvel do matrimônio espiritual da alma com Deus; aquilo de que "**já não podem se apartar**", de Santa Teresa; a "**confirmação na graça**", de São João da Cruz, etc. Desta maneira se harmonizam muito bem os ensinamentos da Igreja e as afirmações dos místicos experimentais.

4. Cabe nesta vida a contemplação da essência divina?

O supremo grau de contemplação que pode alcançar uma criatura humana ou angélica é a visão beatífica, ou seja, a contemplação intuitiva e facial da própria essência de Deus. Isto constitui o summum analogatum [grau mais alto] da escala contemplativa e a própria essência da bem-aventurança. O céu não é essencialmente outra coisa.

Ora, cabe nesta vida essa sublime contemplação? É possível aqui neste desterro um ato transitório de visão beatífica?

Santo Tomás nega terminantemente que possa dar-se nesta vida de uma maneira habitual [I, 12, 11]. Admite apenas, a base de um milagre estupendo, absolutamente fora da providência ordinária de Deus, - supernaturaliter, et praeter communem ordinem - uma comunicação transitória do lume da glória, concedida a Moisés e São Paulo, que lhes permitiu contemplar a essência divina estando totalmente abstraídos dos sentidos [I, 12, 11 ad 2; II-II, 175, 3-6].

A única pessoa que mesmo nesta vida gozou habitual e permanentemente da visão da essência divina foi Nosso Senhor Jesus Cristo, que em sua condição de Filho de Deus, enquanto permaneceu neste mundo, era, por sua vez, viador e compreensor [III, 9, 2; 10, 1-4]. A maior parte dos teólogos admite também para a Santíssima Virgem transitoriamente, nos momentos culminantes de sua vida, alguns instantes de verdadeira visão beatífica [Garrigou-Lagrange, A Mãe do Salvador P. I^a C.3 a.6; Alastruey, Tratado da Virgem Santíssima p.2 c.5 a.3 § 2].

Fora destes casos, não consta com certeza de nenhum outro, e seria muito arriscado lançar-se a fazer adivinhações e conjecturas. Santa Teresa fala de uma visão intelectual da Santíssima Trindade "**por certa maneira de representação da verdade**"

[Sétimas Moradas 1, 6], ou seja, por espécies criadas, infinitamente distantes da verdadeira visão beatífica. E o próprio São João da Cruz, que tem expressões muito mais atrevidas, fala sempre de que "**não se acaba de retirar todos os véus**" [**e então transluz-se e vê-se assim algo obscuro (porque não se retiram todos os véus) daquele rosto cheio de graças**] (Chama c.4 n.7)] nas mais sublimes contemplações a que são admitidas as almas transformadas.

A conclusão que deve ser retirada é, pois, que a visão beatífica não chega a formar parte dos graus contemplativos próprios desta vida. O que se é certo é que a contemplação infusa está por si orientada e ordenada à visão beatífica, na qual encontra seu supremo analogado; da mesma maneira que a graça santificante está orientada e ordenada à vida eterna, na qual se encontra sua plena expansão e desenvolvimento. O último grau contemplativo que se pode chegar nesta vida - baseado na fé - será, pois, o prelúdio da visão beatífica.

5. Efeitos.

Ninguém como Santa Teresa descreveu os maravilhosos efeitos que produz na alma a união transformativa ou matrimônio espiritual. O capítulo terceiro das Sétimas Moradas é um dos mais admiráveis que brotaram da pena da Mística Doutora. Eis aqui uma breve exposição, do genial capítulo:

A. Morte total do próprio egoísmo.

São Francisco de Sales costumava dizer sorrindo que o egoísmo morre "**um quarto de hora depois de morrer**"; tão metido o temos todos em nossas entranhas. Todavia, as almas chegadas à união transformativa já realizaram nesta vida este supremo ideal. É a plena realização daquelas palavras de São Paulo: "**Já estais mortos e vossa vida está escondida com Cristo em Deus**" (Cl 3, 3). Escutemos a Santa Teresa:

"Agora, pois, dizemos que esta pequena borboleta já morreu, com grandíssima alegria de ter encontrado repouso, e que nela vive Cristo. Vejamos que vida faz, ou que diferença há de quando ela vivia; porque nos efeitos veremos se é verdadeiro o que ficou dito. Ao que eu posso entender, são os que direi." (n. 1)

"Primeiro, um esquecimento de si, que verdadeiramente parece que já não existe, como fica dito; porque está toda ela de tal maneira, que não se conhece nem se lembra que para ela há de haver céu, nem vida, nem honra, porque está toda empregada em procurar a de Deus; parece que as palavras que Sua Majestade lhe disse fizeram efeito de obra, e foi que olhasse pelas coisas d'Ele, que Ele olharia pelas suas" (n. 2)

B. A glória de Deus, única preocupação.

Desta morte total ao próprio eu tem que seguir-se inevitavelmente uma fome e sede devoradoras da honra e glória de Deus, que constitui sua única preocupação:

"E assim, de tudo quanto pode suceder, não tem cuidado, mas sim um estranho esquecimento, pois, - como digo -, parece que já não é, nem quereria ser nada de nada, a não ser quando entende que pode haver, da sua parte, alguma coisa com que acrescente um ponto à glória e honra de Deus, porquanto ela daria por isto, de muito boa vontade, a sua vida." (n. 2)

É a plena realização do ideal cristão. Como vimos na primeira parte de nossa obra, a glorificação de Deus constitui o fim último absoluto e a única razão de ser da criação inteira. Nascemos, antes de tudo e sobretudo, para glorificar a Deus. Nossa própria salvação e felicidade eterna constitui um fim secundário, inteiramente ordenado e dependente da glória de Deus. Por conseguinte, até que se alcance plenamente esta subordinação do secundário ao principal, não pode dizer-se que tenha alcançado plenamente o ideal cristão, nem sequer o ideal de uma criatura pura. [Na economia atual da Providência, o ideal de pura criatura coincide com o ideal cristão, já que não se dá o estado de natureza pura, por ter sido elevado todo gênero humano a ordem sobrenatural].

Somente nas alturas da união transformativa se realiza este ideal, na medida possível nesta vida. **"Somente mora neste monte a honra e glória de Deus"**, escreveu São João da Cruz. É o **"ad maiorem dei gloriam"** de Santo Inácio de Loyola, que constitui a obsessão única de todas as almas transformadas.

Esta caridade ardente e esta perfeitíssima pureza de intenção dão um valor imenso ao menor ato realizado por estas almas endeusadas. São João da Cruz chega a dizer - e se compreende à luz da teologia que não há exagero em suas palavras - que a alma merece mais em um só deles do que em todos os que havia realizado em toda sua vida junta antes de chegar a este grau. Eis aqui suas palavras:

"E esta é a operação do Espírito Santo na alma transformada no amor, que os atos interiores que faz é inflamar, que são inflamações de amor, em que, unida a vontade da alma, ama sublimemente, feita um amor com aquela chama. E assim, estes atos de amor da alma são preciosísimos, e merece mais em um e vale mais que quanto havia feito em toda sua vida sem esta transformação, por mais que ele fosse" (Chama c. I n. 3)

C. Um grande desejo de padecer, porém, sossegado e tranquilo, inteiramente subordinado à vontade adorável de Deus.

A cruz constituiu uma verdadeira obsessão nas almas autenticamente enamoradas do divino Redentor. O heroísmo de Jesus crucificado lhes subjuga e ardem de desejo de crucificar-se com Ele. Ora, quando o fogo do divino amor não se apoderou todavia do mais profundo e cativante do espírito, a chama faísca e lança para fora centelhas acesas (penitências extremas, loucuras de amor, etc., etc.); porém, quando o amor divino se apodera totalmente da alma, até o mais íntimo e profundo dela, a chama não faísca; a alma se converteu em brasa muito mais ardente que antes, porém, sossegada e tranquila, sem aquele alvoroço todo. Agora se compreendem as palavras de Santa Teresa:

"O segundo, um desejo grande de padecer, mas não de uma maneira que inquiete como acontecia; porque é tão extremo o desejo que há nestas almas de que se faça a vontade de Deus nelas, que tudo o que sua Majestade faz tem por bom; se quer que padeça, em boa hora; se não, não se mata, como acontecia" (n. 4).

É a percepção clara e instintiva do verdadeiro valor e hierarquia das coisas. O sofrimento suportado por amor a Deus é altamente santificador sem dúvida alguma, porém, muito menos que o cumprimento perfeito da vontade adorável de Deus. Se, por uma impossibilidade, pudesse acontecer o absurdo de poder empreender uma grande obra para a glória de Deus contrariando sua divina vontade, teríamos de renunciar ao ato de glorificar-lhe daquela forma para não nos afastarmos um ponto da vontade divina. Por isso, os santos renunciaram no ato às mais sublimes façanhas empreendidas pela divina

glória se se tivesse manifestado claramente contra a vontade adorável de Deus (por exemplo, em virtude da obediência devida ao legítimo superior) [Santa Teresa, Vida, 36, 5. Este princípio é fecundíssimo em aplicações práticas, sobretudo, para as pessoas consagradas a Deus. Nada do quanto se empreenda contra a obediência devida ao legítimo superior pode glorificar a Deus, por estar claramente contra sua divina vontade por maior e mais sublime que, por outro lado, possa parecer a obra intencionada. Nada glorifica mais a Deus do que a perfeita obediência e submissão aos que governam em seu nome].

D. Gozo na perseguição.

Tolerar a perseguição no silêncio por amor de Deus é já uma obra muito grande de virtude. Porém, gozar-se nela, considerar-se feliz nela, bendizer a Deus e amar com predileção aos que nos perseguem e caluniam (Mt 5, 43-35) já é o cume do heroísmo e da santidade. A estas sublimes alturas subiram as almas transformadas. Santa Teresa friccionava as mãos de contento quando se inteirava de que a caluniavam. Se chegou ao ponto dos outros entenderam que havia um procedimento infalível para conquistar sua simpatia e predileção: insultá-la ou humilhá-la de alguma maneira. Eis aqui como descreve o que ela tão heroicamente praticava:

"Têm também estas almas um grande gozo interior quando são perseguidas, com muito mais paz do que ficou dito, e sem nenhuma inimizade para com aqueles que lhes fazem mal ou desejam fazer; antes; lhes cobram particular amor, de maneira que, se os veem em algum trabalho, sentem-no ternamente, e tomariam qualquer trabalho sobre si para os livrar dele, e encomendam-nos a Deus de muito boa vontade, e das mercês que lhes faz Sua Majestade folgariam perder, para que as fizesse a eles, a fim de que não ofendam a Nosso Senhor." (n. 5)

Estas últimas palavras dão a chave para entender este sublime heroísmo. Definitivamente, é o amor a Deus que aqui prevalece, como em tudo o resto que estas almas fazem. Essas perseguições e calúnias não lhes afetam pessoalmente em nada, antes se gozam e recreiam nelas. O único que sentem é que seus inimigos ofendem com ela a Deus; e para evitar esta ofensa divina, com gosto lhe cederiam algumas das graças que Deus lhes faz, embora a troco de ficarem sem elas. É o amor de Deus e do próximo levado até o último extremo de acabamento e perfeição.

E. Zelo ardente pela salvação das almas.

Santa Teresa descreve neste parágrafo um fenômeno surpreendente. Antes de chegar a estas alturas, apenas tem estas almas um desejo mais veemente que o de morrer para voar ao céu: "**que morro porque não morro**". Agora, ao contrário, mil vezes acima do desejo de morrer, prevalece o desejo de servir a Deus e salvar-lhe almas pelo preço que seja. Queriam viver muitos anos - "**até o fim do mundo**", diz Santa Teresa em outra parte (Vida 37, 2) "**para servir a Deus e entregar-se inteiramente no seu serviço espiritual do próximo**".

A imensa maioria das pessoas gostariam também de viver "**até o fim do mundo**". Porém, é porque estão muito abaixo do desejo o morrer que alcançaram os santos em alguma época de sua vida. Quando chegam a união transformativa, os santos passam por cima. O motivo é diametralmente contrário. Nos primeiros é egoísmo e apego a esta vida, nos segundos o esquecimento de si mesmos e desprendimento absoluto de seus próprios interesses.

Escutemos as palavras de Santa Teresa:

"O que mais me espanta de tudo isto, é que já tendes visto os trabalhos e aflições que tiveram estas almas desejando morrer para gozar de Nosso Senhor; agora é tão grande o desejo que têm de O servir, e que por elas seja louvado, e de fazer aproveitar alguma alma, se puderem, que não só não desejam morrer, mas sim viver muitos anos padecendo grandíssimos trabalhos, para que, se pudessem, o Senhor fosse louvado por elas, embora fosse em coisa muito pouca. E se soubessem de certeza que, em saindo a alma do corpo, haviam de gozar de Deus, isso não lhes faz ao caso, nem o pensar na glória que têm os Santos; não desejam, por então, de se verem nela. A sua glória, têm-na posta em poder ajudar alguma coisa ao Crucificado, em especial quando veem que é tão ofendido, e os poucos que há que olhem deveras por Sua honra, desprendidos de tudo o mais." (n. 6)

Tais são os sublimes sentimentos de todos os santos. Santo Inácio de Loyola chegou a dizer que preferia sair deste mundo servindo a Deus e ajudando as almas com perigo de condenar-se, antes que ir imediatamente ao céu com desprezo destas almas [Cf. Ribadeneira, Vida do Bem-aventurado Pe. Inácio de Loyola L. 5 c. 2]. E antes que ele, São Paulo já havia expressado este desejo de ser, se fora preciso, anátema de Cristo pela

saúde de seus irmãos (Rm 9, 3). É, uma vez mais, o esquecimento total de si mesmo e o amor de Deus levado até a loucura.

F. Desprendimento de toda criatura, ânsias de solidão, ausência de securas espirituais.

Se compreende perfeitamente que uma alma que goza quase habitualmente dos inefáveis deleites que se seguem à união com Deus transformativa estime como nada todas as coisas deste mundo, como diz repetidas vezes Santa Teresa e havia dito já São Paulo (Fl 3, 8), e goste de estar a sós com Deus em doce e cativante conversação.

"Há um desapego grande de tudo, e um grande desejo de estar sempre a sós ou ocupados em coisa que seja de proveito para alguma alma. Nem aridez, nem trabalhos interiores, mas sim uma memória e ternura com Nosso Senhor, que não quereria estar senão dando-Lhe louvores; e quando nisto se descuida, o mesmo Senhor a desperta da maneira que fica dita, em que se vê clarissimamente que aquele impulso, ou não sei como lhe chame, procede do interior da alma, como se disse dos ímpetos... bem empregados me parecem todos os trabalhos que se passam para gozar destes toques do Seu amor, tão suaves e penetrantes." (n. 8 e 9)

G. Paz e quietude imperturbáveis.

A alma chegada a estas alturas goza permanentemente de uma paz e sossego imperturbáveis. Não há tempestade da terra nem vendaval do inferno tão furioso que possam comover minimamente o centro ou profundidade destas almas, convertido em um oceano de paz. Santa Teresa adverte expressamente que neste asilo imperturbável **"não ousará entrar o demônio nem o deixará o Senhor"** (n. 10); e que todas as graças que o Senhor lhe faz vão **"com tanta quietude e tão sem ruído..., que neste templo de Deus, nesta morada sua, só Ele e a alma se gozam com grandíssimo silêncio"** (n. 11). É a realização perfeita daquela unidade somente com Ele que Santa Teresa queria para todas as suas filhas [Vida 36, 29], e que constituiu a obsessão de uma das mais preclaras que foram nutridas nos claustros da reforma carmelitana: sor Isabel da Trindade.

H. Ausência de êxtases e arrebatamentos.

Tão profunda é esta paz e quietude interior, que nunca é perturbada nem sequer por fenômenos místicos violentos. A alma já não padece, a não ser raríssima vez, êxtases e arrebatamentos, apesar de que as comunicações divinas são mais íntimas e

penetrantes que antes. A razão disto deve ser buscada não apenas na maior fortaleza da alma, que foi se acostumando a essas comunicações, e assim pode já suportá-las sem cair no desfalecimento do êxtase, senão ademais e principalmente porque a ação de Deus recai mais diretamente sobre o espírito, com total preterição de todo o orgânico e corporal [São João da Cruz, Noite II, n. 2 e Cântico 13, 6].

"Em chegando aqui a alma, tiram-se-lhe todos os arroubamentos, a não ser uma ou outra vez, e não esta com aqueles arrebatamentos e voo de espírito. E são muito raras veze... nem lhe fazem ao caso as grandes ocasiões de devoção que tem, como antes lhe acontecia; porque, se via uma imagem devota ou ouvia um sermão, ou música, era quase o mesmo como se não ouvisse; e como a pobre borboleta andava tão ansiosa, tudo a espantava e a fazia voar. Agora, ou porque encontrou seu repouso, ou porque a alma tem visto tanto nesta morada, ou ainda porque não se acha com aquela solidão que costumava sentir, não se espanta de nada, pois goza de tal companhia... Talvez seja que o Senhor a tenha fortalecido, dilatado e habilitado..." (n. 12)

6. A morte dos santos.

Se compreende que a morte dos santos chegados a estas alturas há de ser dulcíssima e verdadeiramente inefável. Mais que um castigo inerente à natureza humana decaída pelo pecado, vem nela uma prêmio e uma libertação. "**Temor nenhum tem da morte, mais do que teria de um suave arrebatamento**", diz Santa Teresa [Sétimas Moradas 3, 7]. São João da Cruz tem uma página belíssima descrevendo a morte destas almas privilegiadas:

"De onde é de saber que o morrer natural das almas que chegam a este estado, embora a condição de sua morte, quanto a natureza, é semelhante às demais, porém na causa e no modo da morte há muita diferença. Porque se as outras morrem morte causada por enfermidade ou pela quantidade de dias, estas, embora na enfermidade morram e no cumprimento da idade, não as arranca a alma senão algum ímpeto e encontro de amor muito mais alto que os passados e mais poderosos e valentes, pois pode romper o tecido e levar-se a joia da alma.

E assim, a morte de semelhantes almas é muito suave e muito doce, mais que lhes foi a vida espiritual durante toda sua vida; pois morrem com ímpetos mais elevados e encontros saborosos de amor, sendo elas como o cisne, que canta mais suavemente quando morre. Que por isso disse Davi que era preciosa a morte dos santos em reverência de Deus (Sl 115, 15), porque aqui vem em um alguém a juntar-se todas as riquezas da alma e vão ali a entrar nos rios do amor da alma no mar, os quais estão tão largos e represados, que parecem já mares" (Chama c. I n. 30).

Na morte de amor, que tantas vezes sonhou Santa Teresinha do Menino Jesus e que de fato obtiveram todos os santos transformados, sua morte não é outra coisa que o trânsito à glória, como diz São João da Cruz:

"Porque estes, que são poucos, por quanto já pelo amor estão purgadíssimos, não entram no purgatório. De onde São Mateus (5, 8) diz: 'Bem-aventurados os puros de coração, porque eles verão a Deus'" (Noite 11,20,5).

7. Todos poderíamos chegar a estas alturas.

Este ideal sublime de perfeição e santidade está aberto a todas as almas em graça e a todas lhes oferece o Senhor. Aquele "**sede perfeitos como vosso Pai celeste o é**" (Mt 5, 48) é dirigido a todos sem exceção. E isto mesmo se depreende com toda a evidência do último texto que acabamos de citar de São João da Cruz. Porque, se somente os santos alcançaram este último grau de amor nas alturas da união transformativa deixam de ir ao purgatório, segue-se logicamente que esse estado de transformação deveria ser o término normal de toda vida cristã, a não se que digamos que Deus quer, a priori, que alguns vão para o purgatório. A vida cristã, desenvolvendo-se gradualmente e sem obstáculos, teria que desembocar forçosamente na união com Deus transformativa, que desta maneira viria a ser para todos o prelúdio normal da visão beatífica.

Este ensinamento firmíssimo da teologia tem sido confirmado pelos místicos experimentais. Santa Teresa convida a todas as almas sem exceção em nome de Deus Nosso Senhor:

"Olhai que o Senhor convida a todos. Pois que Ele é a mesma Verdade, não há que duvidar. Se não fora geral este convite, o Senhor não nos chamara a todos e, ainda que nos chamasse, não diria: «Eu vos darei de beber». Poderia dizer: «Vinde todos que, enfim, não perdereis nada, e ao que Me parecer, Eu vos darei de beber». Mas como disse « a todos», sem esta condição, tenho por certo que a todos os que se não ficarem no caminho, não lhes faltará esta água viva." (Caminho de Perfeição 19, 15)

"Olhai que é assim certo, que se dá Deus a si aos que tudo deixam por Ele. Não faz acepção de pessoas, a todas ama; não tem nenhuma desculpa, por pior que seja..." (Vida 27, 12)

E porque estes textos se referem a contemplação em geral, eis aqui outro bem expressivo, que alude expressamente as sublimes alturas do matrimônio espiritual:

"É muito certo que, em nos esvaziando de tudo o que é criatura, e desapegando-nos dela por amor de Deus, o mesmo Senhor a há-de encher de Si mesmo. E assim, orando uma vez Jesus Cristo Nosso Senhor por Seus Apóstolos - não sei onde é -, disse que fossem uma coisa com o Pai e com Ele, como Jesus Cristo está no Pai e o Pai está n'Ele. Não sei que maior amor pode haver do que este! E aqui não deixamos todos de entrar, pois assim o disse Sua Majestade: «Não rogo só por eles, senão por todos aqueles que hão de crer também em Mim», e diz ainda: «Eu estou neles».

Oh! valha-me Deus! que palavras tão verdadeiras, e como as entende a alma, que nesta oração o vê por si mesma! E como o entenderíamos todas, se não fosse por nossa culpa! Porque as palavras de Jesus Cristo, nosso Rei e Senhor, não podem falhar!" Mas, como nós faltamos em nos dispor e desviar de tudo o que pode embaraçar esta luz, não nos vemos neste espelho que contemplamos, onde está esculpida a nossa imagem." (Sétimas Moradas 2, 7-8)

Por sua parte, São João da Cruz repete a mesma doutrina da insigne Reformadora do Carmelo. Depois de descobrir as sublimes alturas da união transformativa, nas qual as almas unidas com Deus "***esses mesmos bens possuem por participação, iguais e companheiros seus de Deus***", lança a seguinte dolorosa exclamação:

"Ò almas criadas para estas grandezas e para elas chamadas! Que fazeis? Em que vos entreteis? Vossas pretensões são baixeza e vossas posses misérias. Ò miserável cegueira dos olhos de vossa alma, pois para tanta luz estais cegos e para tão grandes vozes estais surdos, não vendo que, enquanto buscais grandezas e glória, permaneceis miseráveis e baixos, de tantos bens feitos ignorantes e indignos" (Cântico c. 39 m. 6-7)

Contents

L.....	2
Quarta Parte	2
A vida de oração	2
1. Introdução	2
2. Natureza da Oração.....	2
3. Conveniência da oração.....	4
Corolários	6
4. Necessidade da oração.....	7
1. É NECESSÁRIA COM NECESSIDADE DE PRECEITO (83,3 ad 2).	7
QUANDO OBRIGA CONCRETAMENTE ESTE PRECEITO?	8
2. É NECESSÁRIA TAMBÉM, COM NECESSIDADE DE MEIO, POR INSTITUIÇÃO DIVINA, PARA A SALVAÇÃO DOS ADULTOS.....	9
5. A quem se deve orar (83,4 e 11).....	10
DOCTRINA DA IGREJA.....	11
1. Com que espécie de culto se deve invocá-los e honrá-los?.....	11
2. É sempre eficaz sua intercessão?.....	12
3. Poder de sua intercessão.....	12
4. Pode-se invocar as almas do purgatório para obter alguma graça?.....	13
Por quem se deve orar (83,7-8)	15
7. Eficácia santificadora da oração (83,15-16)	16
8. Dificuldades da oração.....	18
A. As distrações	18
B. As securas e aridez	20
9. Armadilhas que se devem evitar	21
LI.....	23
A oração litúrgica e privada	23

1. Introdução	23
2. Excelência da oração litúrgica.....	23
3. Eficácia santificadora da oração litúrgica	26
4. Excelência e necessidade da oração privada	28
5. Oração litúrgica e privada comparadas	30
LII.....	34
Os graus de oração.....	34
1. Introdução	34
2. Classificação que adotamos	36
LIII.....	38
Primeiro Grau de Oração: A Oração Vocal	38
1. Etapa predominantemente ascética	38
2. Primeiro grau de oração: a oração vocal.....	38
3. Conveniência e necessidade da oração vocal.	38
4. Condições da oração vocal.....	40
5. Duração da oração vocal	42
6. As fórmulas da oração vocal	43
7. Exposição do Pai Nosso	44
LIV	49
Segundo grau de oração: a meditação	49
1. Introdução	49
2. Natureza	49
3. Importância e necessidade da meditação.	51
4. Método da meditação	53
5. Na antiguidade	54
6. Na Idade Média.....	54
7. A partir do século XVI.....	54
8. Matérias que se devem meditar.....	58

9. Detalhes complementares	61
LV	65
Terceiro grau de oração: a oração afetiva	65
1. Introdução	65
2. Natureza	65
3. Prática da oração afetiva	66
4. Vantagens desta oração	67
5. Obstáculos e inconvenientes	67
6. Frutos desta oração	69
LVI	70
Quarto grau de oração: a oração de simplicidade	70
1. O nome	70
2. Natureza	71
3. Prática desta oração	72
4. Vantagens	75
5. Objeções	75
LVII	77
A contemplação em geral	77
Iª parte: natureza teológica da contemplação	77
1. Introdução	77
2. Natureza da contemplação	78
3. O princípio elicetivo psicológico	80
4. O princípio elicetivo sobrenatural	83
LVIII	93
A contemplação em geral	93
IIª Parte: características psicológicas da contemplação	93
1. Introdução	93
2. A presença de Deus sentida	94

3. A invasão do sobrenatural na alma.....	94
4. Impossibilidade absoluta de produzir por nossos próprios esforços a experiência mística.	95
5. Na contemplação, a alma é mais passiva que ativa.	98
6. O conhecimento experimental que se tem de Deus durante a união mística não é claro e distinto, senão obscuro e confuso.	98
7. A contemplação infusa dá a alma plena segurança de que se encontra sob a ação de Deus.	99
8. A contemplação infusa leva a alma a segurança moral de estar na graça de Deus.....	100
9. A experiência mística é inefável.....	102
10. A contemplação pode revestir diversas formas.....	102
11. A união mística apresenta flutuações ou variações contínuas.....	103
12. A contemplação mística repercute com frequência sobre o corpo.	103
13. A contemplação mística costuma produzir a suspensão ou ligadura das potências.....	104
14. A contemplação infusa leva consigo um grande impulso à prática das virtudes cristãs.	106
LIX	108
Definição da Contemplação Infusa	108
1. Definição da contemplação infusa.	108
2. Explicação.	108
LX	111
Excelência da vida contemplativa	111
1. Introdução.	111
2. Se a vida ativa é melhor que a contemplativa (a1).....	111
2. Se a vida ativa é mais meritória que a contemplativa (a. 2)	113
3. Se a vida ativa é obstáculo para a contemplação (a. 3)	116
4. Se a vida ativa é anterior à contemplativa (a. 4).....	117

LXI	119
É desejável a contemplação?	119
1. Introdução.	119
2. A Probatio Charitatis [Prova da Caridade] do Pe. Mathieu.	120
LXII	122
Disposições e chamado para a contemplação	122
1. Introdução.	122
2. Uma grande pureza de coração.	122
3. Simplicidade de espírito.	123
4. Humildade de coração.	123
5. Recolhimento profundo.	124
6. A prática cada vez mais intensa das virtudes cristãs, sobretudo as teologais.	125
7. A prática assídua da oração.	125
8. Uma terna devoção a Maria.	126
9. Chamado imediato à contemplação.	126
LXIII	128
Quinto grau de oração: o recolhimento infuso	128
1. Introdução.	128
2. Natureza.	128
3. Fenômenos concomitantes.	130
4. Conduta prática da alma.	130
LXIV	135
Sexto grau de oração: a quietude	135
1. Natureza.	135
2. Efeitos.	137
3. Fenômenos concomitantes.	138
4. O sono das potências.	138

5. A embriaguez de amor	139
6. Conduta prática da alma	140
LXV	145
Sétimo grau de oração: a oração de união	145
1. Introdução	145
2. Natureza.	145
3. Características essenciais desta oração.....	148
4. Efeitos.....	150
5. Fenômenos concomitantes.	150
6. Toques místicos.	151
7. Os ímpetos.	152
8. Feridas de amor.	155
9. As chagas de amor.....	156
LXVI.....	157
Oitavo grau de oração: a união extática ou desposório espiritual	157
1. Introdução	157
2. O fenômenos exterior.....	157
3. Suas possíveis causas.....	158
4. Noção do êxtase sobrenatural.	158
5. Modos do êxtase sobrenatural.....	159
6. Êxtase profético.....	160
7. Êxtase místico.....	160
8. Causas do êxtase místico.....	161
9. Graus de êxtase.....	162
10. Formas do êxtase.....	162
11. Atitude do extático.....	164
12. Duração do êxtase.....	164
13. Frequência.....	164

14. A alma merece durante o êxtase?.....	164
15. Efeitos do êxtase.	165
16. O desposório espiritual.	167
17. A chamada ao extático.	167
18. As falsificações do êxtase místico.	169
19. O êxtase natural.	169
20. O desvanecimento natural ou síncope.	170
21. O sonambulismo espontâneo.	170
22. A hipnose.....	170
23. A histeria.....	171
24. O êxtase diabólico.	172
LXVII.....	174
Nono grau de oração: a união transformativa ou matrimônio espiritual.....	174
1. Introdução.	174
2. Natureza.	174
3. Há confirmação na graça?.....	178
4. Cabe nesta vida a contemplação da essência divina?.....	180
5. Efeitos.....	181
6. A morte dos santos.	187
7. Todos poderíamos chegar a estas alturas.....	188