

# Os motivos agostinianos mais significativos na obra de Teresa d'Ávila

MARIA MANUELA BRITO MARTINS

Faculdade de Teologia – UCP (Porto)

*Ya toda me entregué y di,  
Y de tal suerte he trocado,  
Que es mi Amado para mi,  
Y yo soy para mi Amado.*

Santa Teresa, *Poesias*, 3

## Introdução

Teresa Sánchez de Cepeda d'Ávila y Ahumada conhecida, na generalidade, por Teresa d'Ávila, foi uma mística carmelita do século XVI, tendo sido beatificada pelo Papa Paulo V, em 1614, canonizada como Santa Teresa de Jesus, por Gregório XV, em 1622, declarada patrona de Espanha por Urbano VII, e finalmente, proclamada, juntamente com Santa Catarina de Sena, doutora da Igreja, em 1970. É sobre esta mulher que marcou tão profundamente a Espanha e a Península Ibérica num período de grande renovação cultural, mas também de fortes transformações religiosas, tendo vivido durante o reinado de Carlos V e de seu filho Filipe II, que queremos aqui aflorar com a intenção de explorar a sua fonte de inspiração agostiniana.

As razões fundamentais que nos levaram a escolher este tema prende-se com o facto de nos associarmos à homenagem que a Faculdade de Teologia faz a um dos seus professores, o professor Armindo Vaz da Ordem dos

Carmelitas. Porém, não é este o único motivo que nos impeliu para este tema, mas também o facto de que, estando, no corrente ano, a celebrar-se o Quinto Centenário do nascimento de Teresa d'Ávila (1515-2015), pareceu-nos muito a propósito que nos debruçássemos sobre esta figura ímpar da nossa cultura e da nossa espiritualidade cristã.

De facto, o objetivo do nosso estudo, a respeito dos motivos agostinianos na obra da insigne mística, não é tanto o de efetuar uma análise aprofundada da sua experiência mística como tal, mas antes, uma leitura interna da presença de certos temas agostinianos, nos seus escritos. E isto porque, não podendo nós aqui explicitar, na sua profundidade, as características e as feições da experiência mística enquanto objeto *per se*, limitámo-nos a assinalar o interesse filosófico que se tem vindo a fazer sentir, em particular, a partir da última década do século XX até ao presente, sobre os conteúdos mentais da experiência religiosa e transcendente, a que toda a experiência mística reconduz, enquanto fenómeno da consciência que se manifesta por meio de uma compreensão noética que o próprio sujeito conseguirá apreender<sup>1</sup>. Na verdade, tem-se vindo a produzir uma vasta literatura filosófica sobre a mística e a experiência mística enquanto 'domínio' de reflexão analítica e empírica, levada a cabo por estudos que se têm pautado por uma análise dos conteúdos mentais que a experiência mística envolve, dando assim lugar para se falar de uma forma de 'consciência mística' por um lado, e de uma 'categorização' das experiências místicas, por outro<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> W. JAMES, *The Varieties of Religious Experience*. New York, Mentor Books, 1958.

<sup>2</sup> Apresentamos aqui algumas referências desses estudos: W. ALSTON, *Perceiving God, The Epistemology of Religious Experience*. Ithaca, Cornell University Press, 1991; F. BEER, *Women and Mystical Experience in the Middle Ages*. Woodbridge, Boydell Press, 1993; B. BORCHERT, *Mysticism, Its History and Challenge*. York Beache, Maine, Samel Weiser, 1994; L. BOUYER, "Mysticism. An Essay on the History of the World", *Understanding Mysticism*. R. WOODS (ed.). Garden City, Doubleday, 1981; E. EPINEY-BURGARD; E. ZUM BRUNN, *Femmes Troubadours de Dieu*. Turnhout, Brepols, 1988; E. FALES, *Scientific Explanations of Mystical Experiences*, Part I: *The Case of St Teresa*, *Religious studies*, 32 (1996), pp. 143-163; pp. 297-313; W. FORGIE, *Theistic Experience and the Doctrine of Unanimity*, *International Journal of Philosophy of Religion*, 15 (1984), pp. 13-30; R. GALE, *Mysticism and Philosophy*, *Journal of Philosophy*, 57 (1960), pp. 471-481; J. GELLMAN, *Mystical Experience of God, a Philosophical Enquiry*. London, Ashgate Publishers, 2001; H. KALLENDORF (ed.), *A New Companion to Hispanic Mysticism*. Leiden, Brill, 2010; S. T. KATZ (ed.), *Mysticisms and Religious Traditions*. Oxford, Oxford University Press, 1978; A. Martin Labajos (Coord.), *La mística del siglo XXI*. Centro Internacional de Estudios Místicos. Madrid, Trotta, 2003; MALIAKKAL, VARGHESE, *Truth between science and mysticism: spiritual experience of Teresa in the light of contemporary epistemology Terecianum*, ano 61 (2010), n.º 2, pp. 181-192; B. MCGINN, *The Mystical Thought of Meister Eckhart*:

Para além disso, os estudos mais recentes insistem numa análise comparativa e doxástica da experiência mística, em função das várias religiões, como sejam, o cristianismo, o judaísmo, e as restantes religiões orientais. Na verdade, encontramos na tradição cristã já uma linha de demarcação que diferencia a experiência mística enquanto experiência particular da fé, da reflexão teórica e sistemática sobre a experiência mística<sup>3</sup>. É neste último aspeto que se tem vindo a desenvolver, no panorama atual, uma justificação refletida sobre a experiência mística, enquanto forma de linguagem que revela uma relação particular da criatura com o seu Criador.

Acresce ainda que, no âmbito da história do pensamento ibérico e da sua cultura, a mística ibérica, propriamente dita, não tem merecido até hoje, por parte dos estudos académicos uma atenção mais cuidada no sentido de uma abordagem que possa constituir, por um lado, uma história da sua tradição, que desenvolva a linha da sua filiação e da sua propagação, que a espiritualidade teresiana e joanista prolongaram, num dado momento da história, para a constituição de uma dada identidade europeia. Por outro lado, a mística ibérica deveria poder, em relação a outras tradições místicas cristãs, como por exemplo a mística renana, ser fonte de maior indagação e de justaposição. De facto, tal como é referido num estudo dedicado a Santo Agostinho e a Santa Teresa de Jesus, “somos demasiado simples se cremos que Santa Teresa y San Juan de la Cruz fueron creadores de una espiritualidade”<sup>4</sup>, pois, na verdade, eles inserem-se já numa longa tradição mística, que renovaram e encarnaram, tornando-a viva através da sua obra. Daí o interesse em avaliarmos as influências de Santo Agostinho na espiritualidade teresiana.

*The Man from Whom God Hid Nothing*. New Yoork, Crossoroad Publishing, 2001; N. PIKE, *John of the Cross on the Epistemic Value of Mystic Visions, Rationality, Religious Beliefs and Moral Commitment: new Essays in the Philosophy of Religion*. R. AUDI and W. J. WAINWRIGHT (eds.). Ithaca, Cornell University Press, 1986.

<sup>3</sup>L. DUPRÉ, “Mystique et pensée chrétienne”, I. L’Univers philosophique. Encyclopédie Philosophique Universelle. Publié sous la direction d’André Jacob. Paris, Presses Universitaires de France, 1991, pp. 1656-1661.

<sup>4</sup>L. RODRIGUEZ, *S. Agustín e Sta. Teresa de Jesús, Augustinus* 6 (1961), p. 340.

## 1. Génese das fontes agostinianas em Teresa d'Ávila

O reconhecimento de que há uma influência de Santo Agostinho em Santa Teresa não é um facto recente. Na historiografia moderna, a influência de Santo Agostinho em Santa Teresa é explorada, sobretudo, a partir do século XIX, quando surgem os primeiros estudos que apresentam as semelhanças e as analogias existentes entre os dois<sup>5</sup>. Num dos primeiros estudos então realizados, a leitura centra-se na análise comparativa entre as semelhanças e as diferenças, nos dois doutores. A partir daqui, outros trabalhos se sucederam, continuando a explorar-se as mais diferentes analogias entre Santo Agostinho e Teresa d'Ávila, que foram avaliadas aos vários níveis: psicológicas, biográficas, espirituais e literárias<sup>6</sup>.

Na verdade, o facto mais relevante para a convergência espiritual entre Santa Teresa e Santo Agostinho, é aquela que é dada pelo seu próprio testemunho, quando descreve na sua autobiografia, em 1554, a leitura das

<sup>5</sup> T. RODRÍGUEZ, *Analogías entre San Agustín y Santa Teresa*. Valladolid, Imp. De la viuda de Cuesta, 1883 (Biblioteca de la Revista Agustiniiana).

<sup>6</sup> Damos aqui exemplo de alguns desses estudos: A. de la virgen del Carmen, Presencia de San Agustín en Santa Teresa y San Juan de la Cruz, *Revista de Espiritualidad*, 14 (1955), pp. 170-184; P. Blanchard, *La structure augustinienne de la pensée thérésienne*, Divinitas 7 (1963), pp. 351-386; M. Luísa de la Cámara, *La dinámica del legado agostiniano en Santa Teresa de Jesús (1515-1582)*, Criticón (Toulouse) pp. 111-112 (2011), pp. 25-41; José L. Cancelo García, *La experiencia mística de Dio sen las Confesiones de San Agustín en relación com las Moradas de Santa Teresa*, *Revista Agustiniiana*, 51 (2010), n.º 155, pp. 301-368; idem, *La influencia de San Agustín en Santa Teresa*, parte I, *Revista Agustiniiana*, 53 (2012), n.º 160, pp. 77-158; parte II, *Revista Agustiniiana*, 53 (2012), pp. 359-448; idem, *El Dios íntimo y personal de San Agustín y Santa Teresa. El Dios de la misericordia*, *Revista Agustiniiana*, 54 (2013), pp. 281-346; V. CAPÁNAGA, *San Agustín y la espiritualidad Moderna*, *Revista de Espiritualidad*, 54 (1955), pp. 156-169; idem, *La Iglesia em el itinerário espiritual de san Agustín y santa Teresa de Jesus*, *Augustinus*, 8 (1963), pp. 205-222; D. De Courcelles, *Écritures spirituelles de la conversion à la suite des Confessions d'Augustin: les exemples de Thérèse d'Ávila et Pascal*, *Recherches de Science Religieuse*, 77/4 (1989), pp. 509-529; D. de Pablo Maroto, *Maestros espirituales de Santa Teresa (2): San Agustín de Hipona, Teresa de Jesus* (2000), n.º 108, pp. 246-249; G. Etchgoyen, *L'amour divin. Essai sur les sources de Sainte Thérèse*. Paris/Bordeaux, Féret & Fils, 1923; J.-P. Houdret, *L'influence de Saint Augustin sur Sainte Thérèse d'Ávila*, Vives Flammes (1988), n.º 174, pp. 33-43; E. Iltas Martínez, *San Agustín y la conversion de Santa Teresa*, *Augustinus* 32 (1987), n.º 125-128, pp. 385-415; L. Rey Altuna, *La espiritualidade de Santa Teresa desde una perspectiva agostiniana*, *Augustinus*, 27 (1982), pp. 129-151; L. Rodríguez, *San Agustín y Santa Teresa*, *Augustinus*, 6 (1961), pp. 339-358; L. Rodríguez, *Cristo en el 'centro' del alma segun San Agustín y Santa Teresa*, *Revista de Espiritualidad* 23 (1964), pp. 171-185; M. O'Rourke Boyle, *Divine Domesticity. Augustine of Thagaste to Teresa of Ávila*. Leiden, E. J. Brill, 1997 (Studies in the History of Christian Thought 74); R. Senabre, "Sobre el género literário del Libro de la Vida". *Actas del Congreso Internacional Teresiano*. Salamanca, Pontificia Universidad de Salamanca, 1983, pp. 765-776.

*Confissões* de Santo Agostinho e a importância que isto teve na sua vida e na sua conversão:

“Por este tempo deram-me as *Confissões* de Santo Agostinho. Parece que o Santo assim o ordenou, porque eu não as procurei, nem nunca as tinha visto. Sou muito afeiçoada a Santo Agostinho, porque o mosteiro onde estive de secular era da sua Ordem; e também por este ter sido pecador. Nos Santos que, depois de o terem sido, o Senhor voltou para Si, achava eu muito consolo, parecendo-me que neles havia de encontrar ajuda; e assim como o Senhor lhes havia perdoado, podia fazer a mim, (...) Quando comecei a ler as *Confissões*, parecia-me ver-me eu ali. Comecei a encomendar-me muito a este glorioso Santo. Quando cheguei à sua conversão e li como ouviu aquela voz no jardim, não me parecia senão que o Senhor me falava a mim; de tal modo o senti o meu coração. Estive um grande bocado que toda me desfazia em lágrimas, e dentro de mim mesma com grande aflição e fadiga.”<sup>7</sup>

A mística abulense evoca a importância da leitura das *Confissões*, como um facto decisivo na sua experiência pessoal. No entanto, o primeiro contacto que Teresa teve com Santo Agostinho, tinha sido já uns anos antes, quando esteve no convento de agostinhas, em Ávila, em Santa Maria da Graça, em 1531. Porém, é só mais tarde, quando já tem 39 anos, que lê as *Confissões*, e o mais provável, na tradução do frade agostinho português, Sebastião Toscano<sup>8</sup>, publicada em Salamanca, em 1554<sup>9</sup>. Esta tradução é, porém, incompleta, pois traduz as *Confissões* até aos inícios do livro décimo

<sup>7</sup> Santa Teresa de Jesus, *Obras Completas. Livro da Vida*, 9, 7-8. Paço de Arcos, Edições Carmelo, 2000, pp. 79-80. Consultaremos também a edição castelhana: Santa Teresa, *Obras Completas*. 17.<sup>a</sup> ed. Preparada por Tomás Alvarez. Burgos, Editorial Monte Carmelo, 2014 (Maestros Espirituales Carmelitas 1). Citamos as obras de Santa Teresa de forma abreviada, usando as seguintes siglas: Livro da Vida = V; Caminho de Perfeição = C; As Moradas = M; Relações = R; Conceitos de amor = CA; Exclamações = E.

<sup>8</sup> Cf. M. DE LURDES SIRGADO GANHO, *A Mystica Theologia de Sebastião Toscano, Theologica*, 2.<sup>a</sup> série (2012), 47, 2, pp. 713-721; M. MARTINS, *Da vida e da obra de Frei Sebastião Toscano*, Brotéria, n.º 62 (1956), pp. 47-55.

<sup>9</sup> *Las Confesiones de S. Augustin*, traduzidas de Latine in Romance Castellano: por el padre maestro fray Sebastian Toscano de la orden de S. Augustin. Esta tradução é dedicada a Dona Leonor de Mascarenha, aia de Filipe II de Espanha. Confirmam este facto, os seguintes estudos: T. Alvarez, “Agustín”, in *Diccionario Teresiano*: [teresavila.com/diccionario?letra=d](http://teresavila.com/diccionario?letra=d); E. LLAMAS MARTINEZ, *San Agustín y la conversion de Santa Teresa*, p. 409; G. ETCHGOYEN, *L'amour divin*, op. cit., p. 82; REY ALTUNA, *La espiritualidade de Santa Teresa de Jesus*, op. cit., p. 57.

primeiro. De facto, o livro décimo fecha, de certa forma, a narrativa autobiográfica do passado de Agostinho e da sua conversão, quando o livro décimo primeiro inaugura um novo momento: narrar o momento presente e indagar as mais profundas questões sobre a Sagrada Escritura<sup>10</sup>. Teresa leu esta tradução parcial, na sua versão castelhana. Todavia, e apesar de incompleta, o registo autobiográfico era o que mais interessava a Teresa d'Ávila. Na verdade, é devido ao acaso providencial deste feliz acontecimento que um novo significado é dado à sua vida e à sua evolução espiritual. Para alguns dos seus mais importantes estudiosos, a leitura das *Confissões* “caló en su alma y la afecto hondamente, pues se produce en ella lo que podría llamarse la segunda conversión llevada a cabo com motivaciones agostinianas”<sup>11</sup>. E de facto, tal como se pode ler no seu *Livro da Vida*, também ela, ao ler o famoso episódio no jardim, narrado por Santo Agostinho, sente que aquelas palavras: “Tolle, lege, tolle, lege” lhe são dirigidas:

“Dizia isto e chorava com a contrição amaríssima do meu coração. E eis que ouço uma voz vinda da casa ao lado, com o canto de alguém, não sei se menino ou menina, que dizia e repetia muitas vezes: «Toma, lê, toma, lê.» E de imediato, com o semblante mudado, atentíssimo, comecei a pensar se as crianças costumavam cantar tais palavras em algum tipo de brincadeira, e não me ocorria de maneira alguma que o tivesse ouvido em algum lugar, e, abafado o ímpeto das lágrimas, levantei-me, interpretando o que me era ordenado por uma ordem divina não era senão que abrisse o códice e lesse o primeiro capítulo que encontrasse.”<sup>12</sup>

Este episódio, tão marcante na vida de Teresa, tem suscitado, por entre os teresianistas, alguma discussão. Por um lado, avaliam este momento, do ponto de vista histórico e decisivo, no processo de conversão de Teresa, profundamente marcado por uma espiritualidade agostiniana, por outro,

<sup>10</sup> No livro décimo das *Confissões*, Agostinho distingue a narrativa realizada nos livros anteriores e a narrativa que prossegue a partir daquele momento até ao livro décimo terceiro: Cf. *Conf.* X, 3, 4 e X 4, 6. Já nas *Retractationes* II, 6, 1, Agostinho *divide a obra em dois* momentos: até ao livro décimo, fala de si, enquanto os três últimos livros falam sobre a Sagrada Escritura.

<sup>11</sup> JOSÉ L. CANCELO GARCÍA, *La influencia de San Agustín en Santa Teresa*, op. cit., p. 90.

<sup>12</sup> AGOSTINHO DE HIPONA, *Confissões*, VIII, 12, 29. Tradução e notas de Arnaldo do Espírito Santo, João Beato e Maria Cristina de C.-M. Pimentel (edição bilingue). Lisboa, CLCPB/INCM, 2000, p. 369.

tentam descobrir quantas foram realmente as conversões de Teresa, e qual aquela que foi a mais definitiva e que a aproxima mais da experiência agostiniana. Por isso mesmo, declara Llamas Martinez:

“La conversion definitiva es la primeira gran analogia de estos dos génius y santos [Agostinho e Teresa]. Pero no solamente manifiesta una afinidade radical entre ellos sino también es la prueba de una misma fuerza y un mismo dinamismo inteior, que brotan como de un mismo espíritu; y en consecuencia, en circunstancias parecidas, salvando las grandes diferencias personales, tenían que abocar a un mismo resultado. En este caso, una conversión del todo a Dios.”<sup>13</sup>

Em todo o caso, a maior parte dos estudos salientam a importância decisiva da leitura das *Confissões* de Agostinho e a forte impressão causada pela imagem do ‘Cristo chagado’, associando os dois episódios que marcam historicamente e significativamente a vida de Teresa de Jesus, com o intuito de determinarem e datarem esta terceira conversão, como sendo a conversão definitiva<sup>14</sup>. Outros estudos, porém, invertem cronologicamente a sequência dos dois factos, acabando por realçarem a leitura das *Confissões*, como uma chave de compreensão significativa para o crescimento e desenvolvimento da experiência espiritual de Teresa, em relação às conversões anteriores<sup>15</sup>. Independentemente da leitura cronológica e histórica destes

<sup>13</sup> E. LLAMA MARTINEZ, *San Agustín y la «conversión» de Santa Teresa*, op. cit., p. 412.

<sup>14</sup> A maior parte dos estudos, em particular, dos teresianistas descrevem o processo de conversão de Teresa numa sequência temporal que associa os dois momentos, tal como é narrado por Teresa no capítulo 9 da Vida. De entre esses estudos destacam-se: L. Rodriguez, *San Agustín y santa Teresa de Jesús*, op. cit.; L. Rey Altuna, *La espiritualidade de santa Teresa*, op. cit.; A. De la Virgen del Carmen, op. cit.. Há, no entanto, ainda questões, para alguns estudiosos, sobre se existiram efetivamente ou não duas ou três conversões em Teresa d’Ávila. A primeira seria a conversão que a fez optar pela vida religiosa quando efetua a leitura das Cartas de S. Jerónimo, em 1553-54 e que a faz ingressar posteriormente no Mosteiro Carmelita da Encarnação em 1635. Já a segunda seria a do ‘Cristo chagado’ e a terceira a leitura das *Confissões*. No entanto, nem todos apresentam da mesma maneira estas conversões: Veja-se, por exemplo: M. Auclair, *Les trois conversions de sainte Thérèse*, Carmel 38 (1955), pp. 3-11; A. Maria López, *Experiencia de fe en Teresa de Jesús*. Madrid, Narcea Ediciones, 1981.

<sup>15</sup> L. BORRIELO, *Temi maggiori di spiritualità teresiana*. Napoli, Ediz. Dehoniane, 1982; EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS; O. STEGGINK, *1. Santa Teresa y su tiempo, Teresa de Ahumada*. Salamanca, 1982.

dois factos, é transversal, contudo, a todos os estudos de que, como afirma Alberto de la Virgen del Carmen:

“[San Agustín] va estrechamente unido a los dos momentos capitales de la vida de la gran Reformadora. Ello basta para que su espíritu se sentiese fuertemente influenciado por él toda su vida... San Agustín influyó poderosamente en los momentos más transcendentales de la vida teresiana.”<sup>16</sup>

Na verdade, o capítulo nove do *Livro da Vida*, mostra bem como Teresa associa a experiência do seu encontro com o ‘Cristo chagado’ e a leitura das *Confissões* e como estes dois acontecimentos foram uma forma de dar um novo sentido a esse encontro. Qual deles foi o mais importante? A esta questão, nada nos diz a mística abulense, mas, seguramente, que a leitura das *Confissões* lhe deu uma nova compreensão à contemplação sentida da imagem de Cristo. Relata-nos Teresa:

“Andava pois já a minha alma cansada e, embora quisesse, não a deixavam descansar os ruins costumes que tinha. Aconteceu-me que, entrando um dia no oratório, vi uma imagem, que para ali trouxeram a guardar; tinham-na ido buscar para certa festa que se fazia na casa. Era a de Cristo muito chagado e tão devota que, ao pôr nela os olhos, toda eu me perturbei por O ver assim, porque representava bem o que passou por nós. Foi tanto o que senti por tão mal Lhe ter agradecido aquelas chagas, que o coração me parece, se me partia e arrojé-me junto d’Ele com grandíssimo derramamento de lágrimas, suplicando-Lhe me fortalecesse de uma vez para sempre para não O ofender.”<sup>17</sup>

Neste passo, a mística abulense dá-nos conta, a partir deste acontecimento, do modo como ela vive experiencialmente, a sua relação com Cristo, e como essa relação transformou a sua vida. Por outro lado, descreve a maneira como o seu entendimento atuava enquanto faculdade do pensamento e do sentir. Por isso ela afirma:

<sup>16</sup> A. Virgen del Carmen, *op. cit.*, p. 174.

<sup>17</sup> V 9, 1, p. 77.



*“Tinha eu este modo de oração: como não podia discorrer com o entendimento, procurava representar Cristo dentro de mim e sentia-me melhor – a meu parecer nos passos onde O encontrava mais só. Parecia-me que, estando só e aflito, como pessoa necessitada, me havia de admitir a mim.”*<sup>18</sup>

No contexto deste capítulo Teresa evidencia algumas das faculdades humanas predispostas a um conhecimento mais íntimo, ou experiencial de Cristo. É, segundo ela, através das faculdades do entendimento, como são a memória, a representação e a imaginação, que podemos ter acesso a uma melhor compreensão e a uma experiência mais viva de Deus e da sua presença<sup>19</sup>. De facto, Teresa afirma-se como “amiga de fazer pintar Sua imagem em muitas partes e de ter oratório”<sup>20</sup>, e explica ainda noutro passo do *Livro da Vida*, “quisera eu sempre trazer diante dos olhos Seu retrato e imagem, já que não podia trazê-Lo tão esculpido em minha alma como quisera”<sup>21</sup>. Esta importância acordada ao poder da representação e da imagem está claramente numa linha de inspiração agostiniana<sup>22</sup>. No capítulo vinte sete da *Vida* Teresa explica esta teologia mística da imagem<sup>23</sup>, e qual a sua importância para a descrição dos diferentes tipos de visão mística. De facto, sem mencionar Agostinho, é no entanto, de assinalar que ela é de origem agostiniana, antes mesmo de ser escolástica, como é frequente dizer-se. Teresa distingue três formas de visão mística: a visão corporal, isto é, aquela que é feita através dos sentidos externos, que Teresa chama de olhos do corpo, a visão imaginária, feita através dos sentidos internos, a que ela chama de olhos da alma e, por último, a visão ‘intelectual’, que não tem propriamente correspondência com uma visão representativa; trata-se de um ver sem ‘ver’. Estas três formas de visão mística são definidas por

<sup>18</sup> V 9, 4, p. 78.

<sup>19</sup> Em vários contextos Teresa realça a importância da imagem neste processo: C 26, 9; 34, 11.

<sup>20</sup> V 7, 2, p. 60.

<sup>21</sup> V. 22, 4, p. 176.

<sup>22</sup> Agostinho dá uma definição de imagem que está muito próxima da linguagem teresiana; veja-se por exemplo: *De Trinitate*, VIII, 6, 9. Tradução Portuguesa, Coord. Arnaldo do Espírito Santo, Coimbra, Santuário de Fátima-Paulinas Editora, 2007, p. 588: “... intuens in animo meo, id est imaginem quasi picturam eius”. A imagem é sinónimo de pintura, ou seja, é a capacidade de se fazer uma pintura a partir da realidade exterior ou interior.

<sup>23</sup> Não podemos aqui desenvolver e relacionar uma teologia mística da imagem, elaborada na mística renana, cujo expoente principal é Mestre Eckhart, e a mística ibérica, cujos representantes mais significativos são Teresa d’Ávila e João da Cruz.

Agostinho no seu *Comentário ao livro do Génesis*, quando distingue uma *visio corporalis*, uma *visio spiritalis* e uma *visio intellectualis*<sup>24</sup>. No intuito de um melhor esclarecimento, voltemo-nos para o que nos diz a escritora mística:

“... aconteceu-me isto: estando um dia do glorioso São Pedro em oração, vi ao pé de mim ou senti, para melhor dizer, pois nem com os olhos do corpo nem com os da alma nada vi; mas parecia-me que Cristo estava ali mesmo junto de mim e via ser Ele que me falava, segundo me parece. Como estava ignorantíssima que pudesse haver semelhante visão, deu-me um grande temor a princípio e não fazia senão chorar, embora dizendo-me uma só palavra de segurança, ficasse sossegada com regalo e sem nenhum temor, como costumava. Parecia-me andar sempre a meu lado Jesus Cristo; e, como não era visão imaginária, não via sob que forma, mas sentia muito claramente estar Ele sempre a meu lado direito...”<sup>25</sup>.

Teresa está a tentar descrever a visão que teve, visão esta que não implica a atividade quer dos olhos do corpo quer dos olhos da alma. A este tipo de visão que, em obras posteriores, a mística designará por ‘visão intelectual’<sup>26</sup>, identifica-se com o grau mais elevado da contemplação. Nas *Moradas*, Santa Teresa descreve como se dá esse tipo de visão intelectual, distinta da visão imaginária:

“Quando estando a alma nesta suspensão, o Senhor tem por bem mostrar-lhe alguns segredos, como de coisas do Céu e visões imaginárias, isto sabe

<sup>24</sup> AUGUSTINUS, *De genesi ad litteram*, XII, 6,15- 7,16 (PL 34, col. 459). Veja-se sobretudo, XII, 7, 16: “Haec sunt tria genera visionum, de quibus in superioribus libris aliquid diximus, sicut res postulare videbatur, non tamen eorum numerum commemoravimus; et nunc breviter eis insinuat, quoniam suscepta quaestio flagitat, ut de his aliquanto uberius disseramus, debemus ea certis et congruis signare nominibus, ne assidue circumloquendo moras faciamus. Primum ergo appellemus corporale, quia per corpus percipitur et corporis sensibus exhibetur. Secundum spirituale: quidquid enim corpus non est et tamen aliquid est, jam recte spiritus dicitur: et utique non est corpus, quamvis corpori similis sit, imago absentis corporis, nec ille ipse obtutus quo cernitur. Tertium vero intellectuale ab intellectu, quia mentale a mente ipsa vocabuli novitate nimis absurdum est ut dicamus.” Devemos, no entanto, assinalar que Agostinho se ocupa destas três visões, praticamente em todo o livro XII do *De genesi ad litteram*, descrevendo as características noéticas, intelectuais e espirituais dos três tipos de visões, exemplificadas através de elementos bíblicos e filosóficos.

<sup>25</sup> V 27, 2, p. 212.

<sup>26</sup> Veja-se a respeito da visão intelectual: M 6, 3, 13; 6, 4, 5; 6, 4, 9; R 5, 5; 6, 3; 16, 1; 25, 1.

dizê-lo depois e de tal maneira fica impresso na memória, que nunca jamais se esquece; mas, quando são visões intelectuais, estas tão-pouco as sabe dizer; porque deve haver a este tempo algumas tão subidas, que não convém que as entendam os que vivem nesta terra para as poderem dizer, embora estando a alma são e em seus sentidos, se possam por cá dizer muitas destas visões intelectuais.”<sup>27</sup>

A visão intelectual adquire portanto, em Teresa d’Ávila, o momento mais elevado de toda a experiência mística, tal como para Agostinho “pela *visio intellectualis*, contemplamos e intuímos a própria *dilectio*, onde não há lugar para *imagines similes* das coisas visíveis”<sup>28</sup>. Para Agostinho a visão imaginária é uma visão intermediária entre a visão corporal e a visão intelectual, tal como o concebe Teresa.

Mas a presença de Agostinho na conversão de Teresa de Jesus, não se limita a uma simples identificação entre a sua vida e a vida de Agostinho, mas ela materializa-se também no registo literário em que o *Livro da vida* foi escrito. Também aqui podemos encontrar ecos e similitudes significativas, mais do que estilísticas, de carácter profundamente ‘agostiniano’, na medida em que é um livro, escrito com algum ar das *Confissões*. De facto, como refere Dominique De Courcelles:

“É depois desta narrativa da conversão que Teresa rompe a estrutura cronológica do Livro da Vida a fim de apresentar a sua experiência em matéria de oração; o que a leva a embelezar esta descrição com novas sequências autobiográficas, que não têm ligação entre elas. Como Agostinho, que transfere a sua vida e a sua progressão espiritual para um modo teológico, Teresa transfere escrevendo a sua progressão; re-enunciando o texto agostiniano por meio da sua própria leitura e da sua própria escrita, ela toma consciência no próprio movimento, da sua própria construção espiritual.”<sup>29</sup>

<sup>27</sup> M 6, 4, 5, p. 624.

<sup>28</sup> M. MANUELA BRITO MARTINS, “A teoria da imaginatio e da fantasia augustiniana na tradição filosófica medieval”, *Intellect et imagination dans la Philosophie Médiévale*. Vol. II. Actes du XIème Congrès International de Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M.). Ed. Par. M. Cândida Pacheco et José F. Preto Meirinhos. Porto, Brepols, 2006, p. 772. Veja-se por exemplo: *De genesi ad litteram*, XII, 6, 15 (PL col. 458-59): “Tertium vero illud, quo dilectio intellecta conspicitur, eas res continet, quae non habent imagines sui símiles, quae non sunt quod ipsae.”

<sup>29</sup> D. DE COURCELLES, *Écritures spirituelles de la conversion à la suite des Confessions d’Augustin: les exemples de Thérèse d’Avila et Pascal*, *op. cit.*, p. 116.

Na verdade, o registo autobiográfico que compõe as *Confissões* é encadeado com um registo dialogal e lírico, com um outro, narrativo e ‘dramático’, ou seja, onde a ‘trama’ narrativa e teológica se justapõe. É precisamente neste ponto que a filiação agostiniana se deixa melhor perceber na escrita teresiana, em particular no *Livro da Vida*, ainda que não tenha a estrutura complexa das *Confissões*. Afirma José Luís Cancelo García a este respeito: “... parece que el esquema de fondo del libro da la Vida es el mismo que el de las Confessiones de Agustín. En ambos, Dios de mil formas y maneras inimaginables va detrás del hombre”<sup>30</sup>.

Em Agostinho o intento principal obedecia ao propósito de ‘confessar’ e louvar a Deus. Daí as várias fórmulas conhecidas do bispo de Hipona, em diversas passagens das *Confissões*: “Recebe as minhas confissões e ações de graça, meu Deus” (IX, 8, 17); “Meu Deus, que, em ação de graças a ti, eu recorde e confesse as tuas misericórdias para comigo” (VIII, 1, 1). “A quem conto tudo isto? Não é a ti, meu Deus, mas é na tua presença que eu conto isto aos da minha espécie, o género humano, por mais pequena que seja a parte dele que possa deparar com estas minhas letras. E isso para quê? Para que eu, e todo aquele que isto ler, pensemos de quão profundo é preciso clamar por ti” (II, 3, 5). Voltando-nos para Teresa d’Ávila, lemos o seguinte:

“Quisera eu que, tal como me mandaram e deram ampla licença para escrever o modo de oração e as mercês que o senhor me tem feito, ma dessem para mui por miúdo e com clareza, dizer meus grandes pecados e ruim vida. Dar-me-ia isso grande consolação. Mas não quiseram, antes me ataram muito neste caso. E por isso peço, por amor de Deus, a quem ler este discurso da minha vida, que tenha diante dos olhos que fui ruim, que não tenho encontrado santo – dos que se voltaram para Deus – com quem me consolar. Porque considero que, depois do Senhor os ter chamado, não O tornavam a ofender. Eu não só tornava a ser pior, mas parecia estudar o modo de resistir às mercês que sua Majestade me fazia...”<sup>31</sup>

<sup>30</sup> José L. Cancelo García, *La influencia de San Agustín en Santa Teresa*, op. cit., p. 127.

<sup>31</sup> Texto escrito por Teresa, que acompanha o *Livro da Vida*, onde a escritora expõe a intenção principal da obra.

É clara aqui a alusão aos santos que pecaram, se converteram e se voltaram para Deus. O caso de Agostinho é um deles. Teresa repetirá esta mesma ideia em vários passos da sua autobiografia. Mas esta sua autobiografia, para além de ter sido escrito para glória e louvor a Deus, tal como para Agostinho, tem ainda como ensejo, diz ela, de “engulosinar as almas com um tão sumo bem”<sup>32</sup>. De facto, é por isso que podemos afirmar que a leitura das *Confissões* produziu em Teresa d’Ávila uma eficácia tal, que se repercutiu, não somente no processo de conversão como também, como fonte doutrinal, onde Teresa d’Ávila vem exaurir a sua inspiração.

## 2. Análise das alusões explícitas a Santo Agostinho

O uso que Teresa d’Ávila faz do pensamento e da obra de Agostinho de Hipona é, na maior parte das vezes, um uso *ad sensum* e, na sua maioria, a escritora mística é omissa quanto à identificação da obra e da sua localização. À exceção do livro das *Confissões*, Teresa de Jesus não parece ter utilizado outra obra de Santo Agostinho, a não ser um texto pseudo-agostiniano, na sua versão castelhana, *Meditationes, Soliloquios y Manual*, a que algumas das vezes alude, atribuindo-o a Santo Agostinho<sup>33</sup>.

Neste sentido, podemos recuperar algumas temáticas, tão caras a Teresa d’Ávila, e que estão numa linha de inspiração agostiniana, como seja, o tema da interioridade<sup>34</sup>, o tema da procura de Deus<sup>35</sup>, o tema da criatura

<sup>32</sup> V 18, 8.

<sup>33</sup> *Meditationes, Soliloquios y Manual del Glorioso Doctor de la Iglesia San Agustín*. Traduzidas de Latin en lengua castellana por el. P. Pedro de Ribadeneyra de la Compañía de Jesus. Madrid, Luis Sanchez, 1597. Este escrito pseudo-agustiniano foi largamente divulgado e, consequentemente lido, pois, durante o século XVI, realizaram-se, pelo menos, nove edições.

<sup>34</sup> Cf. V. CAPÁNAGA, *La iglesia en el itinerário espiritual de San Agustín y Santa Teresa de Jesus*, op. cit., pp. 205-221; leia-se, preferencialmente, na p. 213: “Para Teresa no es tampoco el alma «una cosa arrinconada y limitada, sino um mundo interior adonde caben tantas y tan lindas moradas». Y cuando ambos quieren dar a conocer los ámbitos del mundo interior, siguen un processo de interioridade progressiva y ascendente, coincidiendo en reducir a siete las moradas o jornadas de ascensión. El número siete es de los que se llevan la predilección de San Agustín.” C 28 9: “Façamos, pois, de conta que dentro de nós há um palácio de enormíssima riqueza, todo feito de ouro e pedras preciosas”; M 7, 1, 5: “E podemos considerar a alma, não uma coisa metida a um canto e limitada, mas sim um mundo interior, onde cabem tantas e tão lindas moradas como tendes visto.” Veja-se ainda o estudo: A. SERRANO PÉREZ, *Rasgos característicos de la antropología teológica en Castillo Interior de Santa Teresa de Ávila*, *Revista de Teología*, vol. 47, (2011), n.º 106, pp. 367-383.

<sup>35</sup> Cf. JOSÉ L. CANELO GARCIA, *El Dios íntimo y personal de San Agustín y Santa Teresa. El Dios*

em face de Deus, seu criador, o tema da graça recebida, a importância da verdade, a boa relação da fé com as obras e o primado do amor e, finalmente, a figura de Cristo e da sua humanidade, como centro de vivência espiritual<sup>36</sup>.

Ao repertoriarmos, e de certa forma, ao contabilizarmos a ocorrência das referências ou das alusões explícitas que Teresa d'Ávila faz de Santo Agostinho, no conjunto da sua obra, encontramos os seguintes contextos: no *Livro da vida* há três alusões explícitas, no capítulo 9, 7, no capítulo 13, 3 e 40, 6; no *Caminho de perfeição*, há duas referências explícitas, no capítulo 7, 4 e 28, 2; nas *Moradas*, encontramos duas alusões explícitas, na quarta morada, no capítulo 3, 3 e na sexta morada no capítulo 7, 9; nas *Exclamações*, encontramos uma, no capítulo 5, 2; no epistolário, ainda que nem todo esteja editado<sup>37</sup>, podemos encontrar uma alusão na *carta* 6, endereçada a Lourenço de Cepeda, em Toledo, a 17 de Janeiro de 1577<sup>38</sup> e na carta 65<sup>39</sup>, dirigida a uma carmelita, em Ávila, a 3 de maio de 1579; e nos *Conceitos de amor*, uma alusão em 4,9. Mas, é evidente, que a presença agostiniana não se pode resumir exclusivamente a uma utilização explícita, porque há uma inspiração agostiniana que vai muito para além da materialização textual, e que se alimenta de uma espiritualidade comum a um e a outro, como já aludimos no ponto anterior.

*de la misericórdia, op. cit.*, pp. 281-346. Pode ler-se na p. 295: “Para San Agustín y Santa Teresa Dios es, sobre todo, el Dios que actúa directamente sobre la intimidad, la vida y el misterio de sus propias personas concretas.”

<sup>36</sup> L. RODRIGUEZ, *Cristo en el 'centro del alma' según San Agustín y Santa Teresa, op. cit.*, pp. 171-185.

<sup>37</sup> Segundo FRANCISCO X. SEDEÑO RODRIGUEZ, no seu artigo El epistolário teresiano: para una hipótesis desde intertextualidad, e Humanista, vol. 4 (2004), p. 160, Teresa teria escrito mais de dez mil cartas: “Cuantas cartas escribió Santa Teresa? La respuesta a la pregunta elemental no puede ser más decepcionante: no se sabe – es casi seguro que nunca podrá saberse –, ni siquiera por aproximación, el número de cartas escritas por Santa Teresa. La mayor parte de ellas há desaparecid, y la investigación poco tiene que hacer ante la ajetreada y desgraciada historia de este, por outra parte, riquíssimo epistolário. (...) Dentro de todos los condicionantes y la fragilidad de estos puntos de partida nos encontraríamos com que Santa Teresa pudo escribir lo mismo una 10.220 cartas (y sólo habría llegado hasta el presente el 4,3%)”. Veja-se ainda o artigo de J. URKIZA, *La Beata Ana de San Bartolomé y la transmisión del espíritu teresiano, Monte Carmelo* 84 (1976), pp. 105-110.

<sup>38</sup> *Carta*, 6, 10, p. 1134.

<sup>39</sup> *Carta*, 56, 7, p. 1325. A numeração das *Cartas* é aquela que é dada por Tomás Alvarez, incluída na edição portuguesa das obras completas. Todavia, há outras classificações que foram feitas aquando das primeiras edições. Consulte-se o epistolário teresiano em: [teresavila.com/cartas#](http://teresavila.com/cartas#).

Já fizemos referência ao capítulo 9, do *Livro da Vida* e sobre a importância que reveste a leituras das *Confissões*. No capítulo 13, também do *Livro da vida*, Santa Teresa evoca novamente Agostinho. Neste contexto tem particular importância o modo como a alma procura Deus e se aproxima d'Ele, através da oração. Lê-se, então, neste capítulo:

“Vinha-me muitas vezes à lembrança o que diz S. Paulo: que «tudo se pode em Deus». Por mim mesma, bem entendia eu que não podia nada. Isto aproveitou-me muito aquilo que diz Santo Agostinho: «dá-me, Senhor, o que me mandas e manda o que quiseres». Pensava muitas vezes que S. Pedro nada tinha perdido em se lançar ao mar, embora depois temesse. Estas primeiras determinações são grande coisa, ainda que, neste primeiro estado, seja preciso ir-se detendo e ater-se à discrição e parecer do mestre: mas há de olhar-se a que seja tal, que não ensine a andar como sapos nem se contente com que a alma se faça a só caçar lagartixas.”<sup>40</sup>

Santa Teresa além de evocar São Paulo, cita o livro X das *Confissões*, onde Agostinho diz: “Da quod iubes et iube quod vis.” O livro décimo das *Confissões* é paradigmático quanto ao tratamento que Santo Agostinho dá à noção de memória e à análise das tentações, enquanto expressão da luta interna da vontade humana, que oscila entre o bem e o mal. Mas o enquadramento teórico da citação agostiniana é colocada sob o signo da esperança, tal como ecoa no texto de Santa Teresa. Leiamos Agostinho, e depois voltemo-nos para Teresa, percebendo melhor o seu contexto. Nas *Confissões*, Agostinho diz:

*“E toda a minha esperança não está senão na imensidão da tua misericórdia. Concede-me o que ordenas e ordena-me o que queres.”*<sup>41</sup>

O ponto de partida de Agostinho é a misericórdia de Deus, por um lado, e a esperança depositada em Deus, por outro. As duas são como que

<sup>40</sup> V, 13 3, pp. 102-103.

<sup>41</sup> *Conf.* X, 29, 40, pp. 493-494. Na tradução de Frei Sebastião Toscano, livro décimo, capítulo 29, p. 308, lê-se: “Toda mi esperança esta en tu gran misericórdia. Dame señor lo que me mandas, y manda lo que quisieres.” No texto em língua castelhana lê-se: “Dame Señor lo que me mandas, y manda lo que quisieres.”

os pilares da sua vida e da sua existência. Para Agostinho, depois da dádiva divina, Deus pode ordenar-lhe o que quiser, que ele disporá a sua vontade em função da vontade divina. Por sua vez, Teresa afirma, no início do capítulo 13:

“Parece-me bem falar de algumas tentações que tenho visto haver ao princípio – algumas tenho-as eu lido e dar alguns avisos sobre coisas que julgo necessárias. (...) Ter grande confiança, pois convém muito não apoucar os desejos, mas esperar de Deus.”<sup>42</sup>

Também a mística alude, claramente, às tentações, que, neste contexto, se compreendem no âmbito da evolução espiritual e relacional de qualquer monja, com Deus e, em particular, no âmbito da oração meditativa. Já para Agostinho a tentação é entendida como sinónimo de vida e como facto quotidiano da nossa existência, fazendo eco do que é dito no livro de Job 7,1: “numquid non tentatio est vita humana super terram?”<sup>43</sup> Para Teresa a tentação focaliza-se no ato meditativo e de oração, que merece ser objeto de reflexão e de aprofundamento na relação interpessoal e espiritual. Com efeito, este capítulo da *Vida* integra-se na segunda parte da obra, que está compreendido entre os capítulos décimo e vigésimo terceiro, onde Teresa faz o pequeno estudo doutrinal sobre a oração e a meditação, como processo de vivência experiencial de Deus, por parte de um religioso ou de um crente. O registo autobiográfico dá lugar portanto, ao registo narrativo

<sup>42</sup> V, 13, 1-2, p. 102.

<sup>43</sup> O texto bíblico de Job 7, 1 aparece assim em *Conf.*, X, 28, 39. O texto grego da Septuaginta designa a ‘tentação’ através do substantivo ‘peiratêrion’. No texto grego é dito: “póteron ouchi peiratêrion estin o bíos anthrôpou epi tês gês”. Esta tentação é sinónimo de «fazer prova», fazer experiência, que o verbo ‘peiraô’ significa. É a partir daqui que M. Heidegger faz uma leitura existencial e ontológica da noção agostiniana da ‘tentatio’. Edith Stein, no seu *Comentário às Moradas* dá uma sentido existencial a esta linha de pensamento que estabelece a relação entre a alma e a sua vivência, ou seja, a sua experiência existencial da vida. O centro da alma é uma vivência interior que quer chegar a um conhecimento mais profundo de Deus. Lê-se em “El castillo interior”, *Obras Completas, V. Escritos Espirituales* (En el Carmelo Teresiano: 1933-1942). Traduzidos do alemão por Javier Sancho OCD; Julen Urkiza OCD. Vitoria, Coeditores: Editorial de Espiritualidad- Editorial Monte Carmelo- Ediciones El Carmen, 2004, pp. 104-105: “Al lado de nuestra santa Madre Teresa encontramos aquí en primera línea a san Agustín, tan profundamente afín a ella, como ella misma lo sentía. Para estos maestros del próprio conocimiento y de la descripción de sí mismos, las misteriosas profundidades del alma resultan claras: no solo los fenómenos, la superficie movediza de la vida del alma, son para ellos innegables hechos de experiencia, sino también las potencias que actúan sin mediaciones en la vida consciente del alma, e incluso la misma esencia del alma.”



e construtivo da sua experiência de oração e de vivência espiritual intensa. Por isso se reveste também de importância, não somente o tema da tentação, enquanto ato de ‘fazer prova’, do qual a própria vida é o solo, onde se experiencia, como também o da esperança e da misericórdia divina. A análise das tentações e a esperança divina enquadram e dão à alma humana os limites da sua realização na terra. Elas são comuns a Agostinho e a Teresa, pois a alma humana, para além de ser o ‘solo mais experiencial’ que, pela sua própria natureza interna se pode aproximar de Deus, é também aquela, que pode depositar em Deus toda a sua esperança. Neste sentido a natureza interior da alma, a sua vivência e sua experiência interior é aquela que mais se pode aproximar da natureza transcendente de Deus.

Nos *Conceitos de amor*, Teresa evoca de forma similar o que afirma, neste capítulo do *Livro da Vida*, citando explicitamente a mesma passagem de Agostinho, ainda que não refira expressamente a obra e a sua localização:

“Que há para me agradecer Senhor? De que me culpar, sim, muito, muito, porque Vos não sirvo. E assim suplico-Vos com Santo Agostinho, com toda a determinação: «Dai-me, Senhor, o que me mandais, e mandai o que quiserdes»; não voltarei jamais as costas com Vosso favor e ajuda.”<sup>44</sup>

A última alusão no *Livro da Vida* a Agostinho é feita no capítulo quarenta. O tema aqui afluído por Teresa é o da procura de Deus. Situa-se, portanto, na última parte da obra, que se situa entre o capítulo trinta e sete e o capítulo quarenta. A ‘procura de Deus’ é também uma temática muito agostiniana. Na verdade, este tema é transversal, a vários contextos da obra da mística abulense: além deste, da *Vida*, encontrámos também no *Caminho de perfeição*, e nas *Moradas*. Diz-nos, então, Teresa:

“Parece-me proveitosa esta visão às pessoas que se dão ao recolhimento, para as ensinar a considerar o Senhor no mais íntimo da sua alma. Esta consideração prende mais e é muito mais frutuosa do que considerá-l’O fora de si, como de outras vezes tenho dito. Nalguns livros de oração está escrito que é onde se há de buscar a deus; em especial o diz o glorioso Santo Agosti-

<sup>44</sup> CA 4, 9, pp. 999-1000.

nho, que nem nas praças nem nos conventos, nem em parte alguma onde O buscava, O encontrava, como dentro de si. E isto é claramente o melhor, pois não é necessário ir ao Céu, nem procurar mais longe nem fora de nós mesmos, porque é cansar o espírito e distrair a alma, e não tanto fruto.”<sup>45</sup>

A procura de Deus é essencial para quem O quer encontrar. Esse encontro dá-se, sobretudo no interior da alma. É conhecido o adágio agostiniano no *De vera religione*, 39, 72, quando afirma: “Noli foras ire, intra in te ipsum redi.” Teresa dá assentimento, na sua forma de viver e de experimentar Deus, a esta máxima agostiniana. Já no *Caminho de perfeição*, ao descrever a essência sublime de Deus e como a alma deve associar a esta procura de Deus o ‘lugar’ onde Ele está, ela declara:

“Já sabeis que Deus está em toda a parte. Ora está claro que, onde está o rei, ali está, como dizem, a corte. Enfim, onde está Deus, é o Céu. Sim; sem dúvida o podeis crer: onde está Sua divina Majestade, está toda a glória. Vede que Santo Agostinho diz que O buscava em muitas partes e o Veio a encontrar dentro de si mesmo.”<sup>46</sup>

Deus está em toda a parte, mas paradoxalmente, Ele está num ‘lugar’ que é mais próprio para O acolher, como é o centro da nossa existência e da nossa vivência interior: mente, consciência ou coração. A indagação agostiniana é assumida por Teresa e, a tal ponto que a ela se reporta várias vezes, quer aludindo ao texto de Agostinho quer aludindo ao texto pseudo-agostiniano, tal como se lê nas sextas *Moradas*:

“Assim, pois, quando não se acendeu na vontade o fogo que fica dito, nem se sente a presença de Deus, é preciso que a busquemos; que isto quer Sua majestade como o fazia a Esposa nos Cantares, e que perguntemos às criaturas quem as fez -, como diz Santo Agostinho, creio que nas suas Meditações ou Confissões -, e não nos fiquemos pasmados, perdendo tempo, a esperar o que uma vez nos deu porque nos princípios poderá ser que não no-lo dê o Senhor em um ano, e até em muitos.”<sup>47</sup>

<sup>45</sup> V 40, 6, p. 346.

<sup>46</sup> C 28, 2, p. 455.

<sup>47</sup> M 6, 7, 9, p. 642. Cf. *Conf.* X, 6, 9 (CCL 27, p. 159). “Et quid est hoc? Interrogavi mundi

No crescendo interrogativo de Agostinho, acerca da natureza de Deus e do que Ele é e onde Ele está, atinge-se o ponto mais sublime da natureza humana, que é o próprio interior do homem, havendo necessidade de o ultrapassar para se atingir a natureza inefável e transcendente de Deus. Para isso, Agostinho refere que a nossa mente se deve dirigir até aos vastos palácios da memória. Ora, não serão estes *lata praetoria memoriae* uma sugestiva metáfora que Teresa, tão hábil e particularmente terá usado, alargando assim, o horizonte do pensamento agostiniano? Por diversas vezes, Teresa afirma no *Caminho de perfeição* e nas *Moradas* de que há dentro de nós um palácio, que é o lugar de acolhimento do próprio Deus, da mesma maneira que para Agostinho, a memória, é esse vasto palácio, onde se pode encontrar Deus<sup>48</sup>. A metáfora do ‘palácio’ que as próprias moradas tanto simbolizam e metamorfoseiam, pode dar lugar a uma outra expressão com um significado similar, como é a do ‘castelo’. Por isso, na quarta morada, Teresa, retomando a mesma ideia de Agostinho sobre a procura de Deus, afirma:

“Parece-me que nunca dei a entender como agora, porque para buscar a Deus no interior da alma (onde melhor O encontramos e com mais proveito para nós que nas criaturas, como disse Santo Agostinho que aí O achou, depois de O ter procurado em muitas partes), é grande a ajuda quando Deus faz essa mercê. 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

molem de deo meo, et respondit mihi: «Non ego sum, sed ipse me fecit.» Interrogavi terram, et dixit: «Non sum» et quecumque in eadem sunt, idem confessa sunt. Interrogavi mare et abyssos et reptibilia animarum uiuarum, et responderunt: «Non sumus deus tuus; quare super nos.» Interrogavi auras flabiles, et inquit uniuersus era cum incolis suis: «Fallitur Anaximenes; non sum deus.» Interrogavi acelum, solem, lunam, stellas: «Neque nos sumus deus, quem quaeris», inquit. (...) Quid horum est, unde quaerere debui deum meum, quem iam quaesiueram per corpus a terra usque caelum.»

<sup>48</sup> Consultamos as seguintes concordâncias: <http://ocdcentroamerica.org/index.php/aplicaciones/concordancias>. Encontramos 10 ocorrências da palavra ‘palácios’ em todas as obras da mística, à exceção das *Cartas*. Já quanto à ‘memória’ encontramos uma frequência de 106 ocorrências. Relativamente à noção de ‘entendimento’ encontramos uma frequência de 186 ocorrências. *Concordancias de las obras y escritos de Santa Teresa de Jesús*. Por Frey Luís de San José OCD, 3.<sup>a</sup> ed. Burgos, Editorial El Monte Carmelo, 1982.

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 pensar em Deus, já esta gente está no castelo, que não sei por onde nem como ouviu o silvo do pastor.”<sup>49</sup>

Glosando este mesmo tema, o texto pseudo-agostiniano, *Solilóquios*, que Teresa nomeia na sexta morada como *Meditações* ou *Confissões*, insiste nesta procura de Deus, confirmando assim as palavras do próprio Agostinho nas *Confissões*<sup>50</sup>. Incessantemente Teresa recorda em vários momentos da sua obra que é preciso buscar a Deus, e que, para isso não é necessário ir muito mais longe do que nós próprios, nem ir busca-LO ao céu, repete ela no *Livro da Vida*, 40, 6 e nas *Moradas*:

“Daqui procedem as aflições de muita gente que trata da oração e o queixarem-se de trabalhos interiores, pelo menos grande parte em gente que não tem letras, e vêm as melancolias e o perderam a saúde e até o deixarem-na de todo, porque não consideram que há dentro um mundo interior.”<sup>51</sup>

<sup>49</sup> M 4, 3, 3, p. 574.

<sup>50</sup> *Meditaciones, Soliloquios, y Manual del glorioso Doctor de la Iglesia San Agustín, op. cit.*, cap. 30 e 31, pp. 252-258. A glosa deste comentário reporta-se a *Conf. X*, 4, 6; *X*, 4, 5, 7; *X*, 6, 9; compare-se *X*, 6, 9 e as páginas 256-250 destes *Solilóquios* sobre a procura de Deus: “Preguntè à la tierra, si era mi Dios? Y dixome, que no: y todas las cosas que a yen ella, dixerón lo mismo. Preguntè a la mar y à los abismos, y à todos los animales que a yen ellas, y respondieronme, No somos tu Dios, buscale sobre nosotros. Preguntè el aire y à todas las cosas que moran en el, y confesso y dixo, No soy yo tu Dios. Preguntè al cielo, al sol, à luna, y a las estrellas, y tamboén me dixerón, No somos tu Dios. Y finalmente preguntè a todas las cosas que estan fuera de mim, y pedi que me diessen nuevas de mi Dios: y todas à grandes bozes dixerón, El nos há criado. Passè adelante y preguntè à esta máquina del mundo, Dime eres tu mi Dios, ò no? Y respondiome com una boz sonora, No soy yo, mas por el soy yo; el que buscas en mim, esse es el que me hizo, buscale sobre mi, que el es el que me rige, y el que me fabrico. Esta pregunta de las criaturas es una profunda consideracion dellas; e su respuesta es una testificación que ellas hazen de Dios: porque todasclaman, Dios nos hizo, Dios es nuestro hacedor. Porque como dize el apostolo, las cosas invisibles de Dios son conocidas del hombre por medio de las cosas visibles que el criò. Yo torné y entré en mi, y dixe à mi mismo, Tu quien eres? Y respondiome, Hombre racional y mortal. Comence à examinar lo que era esto, y dixe, Señor Dios mio, donde he venido este tal animal? De donde tuvo principio sino de vos que me hezistes, que yo no me hize? Pues quien spis vos? Vos sois aquella vida por la qual yo bivo, y todas las cosas bivem. Quien soy vos? Vos, Señor mio, soys Dios verdadeiro, y solo todo poderoso, terno, incomprehensible, è inmens, que sempre bivis, y ninguna cosa muere en vos.”

<sup>51</sup> M 4, 1, 9, p. 566.

Na verdade, na senda agostiniana, Teresa revela que a oração exige uma vivência interior que acompanha a indagação e a procura incessante de Deus. Para isso, toda a criatura deverá olhar para o abismo da sua consciência (*abyssus humanae conscientiae*, X, 2, 2).

Por isso, também nas *Exclamações*, revelando alguma reminiscência do texto agostiniano em *Confissões*, X, 27, 38, “Sero te amaui, pulchritudo tam antiqua et tam noua, sero te amui! Et ecce intus eras et ego foris e tibi te quaerebam et in ista formosa, quae fecisti, deformis inruebam”, Teresa parece bem espelhar, em forma de litania poética o que o texto de Agostinho diz: “Qué haré, Señor mio? Qué haré, mi Dios?! Oh, qué tarde se han encendido mis deseos y qué temprano andabais Vós, Señor, granjeando y llamando para que toda me emplease em Vos! Por ventura, Señor, desamparasteis al miserable, o apartasteis al pobre mendigo cando se quiere llhegar a Vos? Por ventura tienen término vuestras grandezas o vuestras magnificas obras?”<sup>52</sup>

Não podendo nós aqui explorar todas as referências que Teresa d’Ávila faz de Agostinho, nem mostrar todas as afinidades que se patenteiam nos dois autores, resta-nos assinalar a importância que o Santo africano exerceu sobre esta mulher tão extraordinária que mereceu e continuará a merecer a nossa atenção, e que não nos cansa de ressoar nos nossos ouvidos e no nosso espírito:

“Estava eu agora vendo – ao escrever isto – que no versículo que diz «Dilatasti cor meum», disse que se dilatava o coração; e como digo não me parece que seja coisa que nasce do coração, mas sim de outra parte ainda mais interior, como uma coisa mais profunda.”<sup>53</sup>

<sup>52</sup> E 4, 1, p. 1404.

<sup>53</sup> M 4, 2, 5, p. 5790.

