

# }2.1

## Cinco “dias” e quatro “noites”: uma breve apresentação do “ciclo místico”

Alexandre Freire Duarte

*«If a man would travel far along the mystic road,  
he must learn to desire God intensely but in stillness,  
passively and yet with all his heart and mind and  
strength»*

Aldous Huxley, *Grey Eminence*

### 1. Uma fecunda Ansiedade: Tenções em Tensões

Haverá, porventura, quem ingenuamente pense desconhecer a dramática “*Angst*” asfixiante que o escritor padece diante da folha branca que, languidamente, se distende diante dos seus olhos? Ou quem ignore, por não saber o que é a abismável paixão inconsumível, a ansiedade do pintor face à nívea prancha que lhe enche os espelhos da alma e os reorienta, dirão uns que esperançosamente, para vertentes emotivas não situáveis? Seria preciso não se ser, ou não se querer ser, humano, ou pensar poder-se sê-lo apenas deste lado das pálpebras da ilusão, para responder negativamente a estas interrogações. Mas de que espécie de angústia se trata esta que todos os criadores – e também Deus? ou, porventura, especialmente Deus? –, na sua alma de homens<sup>1</sup> e com o palato seco por uma sede de canícula inapagável, experimentam?

<sup>1</sup> Neste ensaio este termo é usado como sinónimo de “*ser humano*” e não somente de “*varão*”. A

Eis-nos diante da enigmática tensão da ansiedade perante as origens. O imbricado desassossego face àquilo que sempre assoma como um dos mais espinhosos labores: o de principiar, o de dar início ao que se *antecipa*, e simultaneamente *sucede*, ao iniciar. E é necessário admitir, sem descurar esta realidade, que neste âmbito é virtualmente impraticável e irrealizável que se possa assentir ao que sugeriu Horácio<sup>2</sup> pois, tal como atestou Jean Guilton, «*nada é mais difícil do que começar (...), dado que em todas as coisas, a ideia de empreender estimula a angústia (...)*»<sup>3</sup>. Mas não estará, inesperadamente, esta última, a ânsia atormentada, na própria origem da irreverência de todo o processo criativo? Poderá emergir algo de vital desde a apática e insensível dormência emocional? Talvez se deva admitir, com uns novos lábios articulados com o espanto, que é mesmo ela que – desde fragmentos aparentemente cronostáticos de ideias que fazem «*andar mais depressa*»<sup>4</sup> – acaba por «*suscitar a beleza, como a interrogação desperta a sua resposta*»<sup>5</sup>.

Deste modo, a grande sabedoria daqueles que, desde tal inconstante trapézio, se lançam – ou, talvez melhor, são lançados – ao empreendimento de deambularem pelo “*criar*” está em reconhecerem o que Kierkegaard, pela pluma do seu pseudónimo Vigilius Haufniensis, escreveu no seu estudo “*Begrebet Angest*” / “*O conceito de angústia*”: «*aquele que aprendeu a ser correctamente ansioso, aprendeu a mais importante de todas as coisas*»<sup>6</sup>. Isto é digno de nota, mas unicamente para, em resultado disso, os que não receiam afogar-se em ar descubram que o decisivo está em orientar aquela energia biológica potencial em direção a uma cinética que acompanhe o périplo, livremente errático e incerto, do homem em redor da sua estrela-mãe: o coração divino. É no caso vigente do “*ciclo místico*” que estas palavras procurarão apresentar, ao coincidir o mesmo com o mais amagâmico perélio do homem, tal aproveitamento não-analítico deve ser máximo, pois todo ele é feito de contínuos “*incipiunt*” que configuram cinco “*dias*” e quatro “*noites*”. Estes “*tempos*” em expansão de voo – que veremos serem, respectivamente, cinco “*idiomas*” e quatro “*traduções*” – ao se iniciarem no “*beijo*” e, passando pelo

grafia “*Homem*” será reservada para o homem por antonomásia, o Cristo de Nazaré, Jesus ressuscitado.

<sup>2</sup> Cf. HORÁCIO - *Odes*, II, 3, lin. 1-2, in Loeb Classical Library, n.º 33. Cambridge: Harvard University Press, 1934: «*Aequum memento rebus in arduis / servare mentem*».

<sup>3</sup> Jean GUITTON - *Le travail intellectuel*. Paris: Aubier, 1951, 154: «*rien n'est plus difficile que de commencer (...), puisque en toutes choses, l'idée d'entreprendre favorise l'angoisse (...)*». Todas as traduções presentes no corpo principal deste ensaio são da nossa mais estrita responsabilidade.

<sup>4</sup> Alberto CAEIRO - “*O amor é uma companhia*”, in *Obras completas de Fernando Pessoa*, III: *Poemas de Alberto Caeiro*. Lisboa: Ática, 1979.

<sup>5</sup> Christian BOBIN - *Autoportrait au radiateur*. Paris: Gallimard, 1997, 49: «*susciter la beauté, comme la question réveille sa réponse*».

<sup>6</sup> Søren KIERKEGAARD - *O conceito de angústia*. Lisboa: Presença, 1962, 231. Texto adaptado.

“*mordiscar*”, conduzem ao “*comer*”, recordam imediatamente que é no suceder dos crepúsculos que o apaixonado necessitado de coração – בָּרַב – busca avidamente o encontro com a sedução. Com o encanto que o prende completamente ao que é exoticamente estranho (cf. *Prov. 7*), tal como uma sombra por entre as ruínas da “*Abtei im Eichwald*” de Caspar David Friedrich. Eis por onde caminharemos: como que por entre esta magnificamente comovente obra, com a sua dolente procissão de monges – sobre cujos ombros edificaremos as nossas anãs reflexões: «*erguendo-se nos ombros de gigantes*»<sup>7</sup> – guiados por dois pequenos focos de luz, equilibrados numa frágil cruz, sob o quase invisível crescente lunar.

Este trabalho versará, efectivamente, sobre a explanação fractal – mais sapiencial do que meramente científica – de como é que desde uma imponderada comunicação divina a um dado sujeito, se pode chegar à circunstância, não menos angulosamente imprevisita, de outrem poder admiravelmente reconhecer haver estado diante de um relato propriamente místico. Isto é – e bem de acordo com o sentido que as LXX dão ao termo μυστήριον / “*mistério*”: acontecimento salvífico de YHWH – de uma narração da reagente “*Erlebnis*” – e não só, mas sem a negar, da “*Erfahrung*”<sup>8</sup>, ou seja, do conhecimento adquirido no decurso da “*Fahrt*” – daquela ígnea doação amigável de Deus Trindade<sup>9</sup>. Ou seja, da unificante, simplificante, pacificante e humildificante<sup>10</sup> experiência experiencial<sup>11</sup> – e aqui evitar-se-á toda a contenda com as críticas que Pio X, na sua encíclica “*Pascendi Dominici Grecis*”, fez à categoria de “*experiência*” que se havia tornado, depois da Reforma e da modernidade, suspeita ao ser erradamente tida como sinónimo de anti-intelectualismo e de

<sup>7</sup> JOHN OF SALISBURY - *Metalogicus*, III, 4, PL 199: «*nanos gigantium humeris insidentes*».

<sup>8</sup> Para esta distinção entre “*Erlebnis*” e “*Erfahrung*” – que significam algo em redor de “*experiência*” – pode-se ler, ainda que de um modo ainda bastante confuso – de alguma forma semelhante ao seu drama pessoal –, a obra de Walter Benjamin. Entre esta pode-se aconselhar o ensaio “*Der Erzähler*”.

<sup>9</sup> Tenha-se presente que procuraremos realizar este intento acompanhando o mesmo com um conjunto variado de animados segredos que outros – que directa ou indirectamente andaram por este mesmo trilho – vislumbraram e testemunharam, deixando, através disso, convites *in*discretos à leitura dos mesmos. As largas citações nele presente são, talvez, um pequeno agradecimento por essa companhia.

<sup>10</sup> Palavra cunhada por nós mesmos para – com um outro termo menos carregado de conotações pejorativas do que “*humilhante*” – dizer “*fazer humilde*”, sobretudo – tal como se verá neste ensaio – no sentido de: «*la humildad es andar en verdad*»: TERESA DE ÁVILA - *Moradas*, VI, 10, 7 in Alberto BARRIENTOS (ed.) - *Santa Teresa de Jesús: Obras Completas*. Madrid: E.D.E., <sup>3</sup>1984, 937. Esta será a edição seguida, neste ensaio, em todas as citações das obras desta autora, donde, para economia de espaço, daqui em adiante apenas serão indicadas as referências internas a cada texto da mesma.

<sup>11</sup> Jean Monroux – em *L'expérience chrétienne. Introduction à une théologie*. Paris. Aubier, 1952, 24 – cunhou este termo para distinguir entre a experiência empírica e a experiência pessoal irreiterável do contacto com o divino. Assim, diz ele, «*toute expérience spirituelle authentique est de type expérientiel*». Neste ensaio, assim, os termos “*experiência*” e “*experimental*” – e seus derivados – devem ser lidos neste contexto.

subjectivismo des-incarnado<sup>12</sup> – do Deus que não é senão Amor; do Deus que não é, para o homem, senão amorosa e efectiva presença suscitadora da liberdade gnómica e da entitativa. É evidente que, por si só, cada um daqueles processos seria suficiente para justificar um extenso ensaio, contudo, de momento, tal plano terá que ser protelado e, no meio da condensação temática que se seguirá, deve-se – mesmo contra a nossa mais urgente vontade – admitir com Horácio que «*quando trabalho para ser conciso / torno-me obscuro*»<sup>13</sup>.

Que o futurível leitor deste breve texto ensaístico – ousando sair do cadinho do ventriloquismo da toada da sua alma, e suspirando, quiçá, por uma alteração deliberada da sua sensibilidade – arregace com ânimo as mangas da sua bondosa paciência para acompanhar a exposição deste caminho.

## 0. À Borda do Amor: Pressupostos nada Supostos

Antes de se começar esta jornada pelas «*regozijantes montanhas*» (Sal. 98,8) da transmissão da experiência mística, algumas observações prévias devem ser apresentadas. Como uma primeira condição fundacional prévia para a espiralada constelação de asserções que este trabalho visa enunciar, é necessário, desde logo, começar-se por afirmar que não só **Deus é capaz de se relacionar com a sua criação** – a qual, segundo Isaac ben Samuel de Acre, se terá “*iniciado*” há cerca de 15 milhões de anos<sup>14</sup> – como também, e mais importante, ele o deseja fazer e, efectiva e continuamente, o faz como seu ubíquo edificador (cf. *Hb.* 3,4). E, na realidade, fá-lo a ponto de se poder dizer que é pelo mesmo acto de “*creatio continua*”<sup>15</sup> que ele a sustenta entregando-se-lhe gratuita e livremente numa presença a ela imanente: «*da glória de Deus está prenhe o mundo*» (*Is.* 6,3)<sup>16</sup> como sinal do “*não absurdo*” da realidade. Criação perene

<sup>12</sup> Mas veja-se Alessandro MACGIOLINI - “*La doctrina del magistério sobre la experiencia en el siglo XX: de la crisis modernista al concilio Vaticano II*”, in *Communio*, 2ª série, vol. 18, n.º3 (1996), 194-211.

<sup>13</sup> HORÁCIO - *Ars poetica*, 25s. Lisboa: Inquérito, 1984: «*brevis esse laboro / obscurus fio*».

<sup>14</sup> É curioso – mas talvez nada mais do que isso – que este valor, sugerido por um dos maiores místicos judeus do século XIV, seja extremamente semelhante às mais recentes estimativas acerca da idade do nosso universo. Veja-se: Aryeh KAPLAN - *Sefer Yetzirah: The Book of Creation in Theory and Practice*. York Beach: Samuel Weiser, 1990.

<sup>15</sup> Cf., v.g., TOMMASO D’AQUINO - *Summa Theologica*, I, q. 104, a. 1., resp. 4 e – ainda que sem esta expressão – AGOSTINHO DE HIPONA - *De Genesi ad litteram*, IV, 12; VIII, 12, PL 34. Não é possível, ainda, ignorar *Hb.* 1,3: «*φέρων τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ*». Neste trabalho serão mantidos os nomes próprios e toponímicos, em especial os pós-mesomedievais, segundo a grafia mais comum no idioma do país de onde os sujeitos seriam naturais ou os locais se localizariam.

<sup>16</sup> Cf., ainda, *Nm.* 14,21 e *Ne.* 9,6 e, com cuidado e no seu contexto mais abrangente, *Col.* 1,15-20, e em especial o versículo 19: «*ὅτι ἐν αὐτῷ εὐδόκησεν πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι*». A glória de Deus, convém não esquecer, é a manifestação desbordante do seu mais essencial ser, ou seja – e porque o “*ser*” em Deus não é senão amor – do seu mais entranhável amor. Por outro lado, que fique bem

que não nega, senão em aparência, o facto de que Deus – *em, por e para* Cristo (cf. *Col.* 1,16) – «*criou tudo em conjunto*» (*Sir.* 18,1), pois aquela é o agravo inseparável entre a protológica “*creatio originalis*” e a escatológica “*creatio nova*”<sup>17</sup>. E se tal ocorre, não só é para a criação se deliciar no Criador (cf., *v.g.*, *Sal.* 98,4), mas, analogamente, para que este se possa deleitar e encantar nas suas obras (cf., *v.g.*, *Sal.* 104,31). E isto – tratando-se de um eixo de plasticidade intrínseco à mais radical humildade daquele – deve ser dito não só da sua afectuosa relação com as mais grandiosas daquelas, mas, inclusive, com os seus mais recônditos, inacessíveis e perecíveis miradouros do ínfimo que hospedam o infinito num pergaminho amniótico divino pois, como bem disse Thomas Gray,

*«imensas gemas dos mais serenos raios,  
as cavernas escuras do oceano insondável ostentam:  
copiosas flores desabrocham para florir,  
e no ar vazio a sua doçura dissipar»*<sup>18</sup>.

A realidade – que veremos depois, em rodapé, ser sempre mística – existe para além dos nossos olhos e – deste modo e mais para além de toda a fenomenologia redutora – possui em si a virtualidade de “*per se*” carregar a função e a missão de ser “*sacramentum mundi*” e uma como que primitiva Escritura. Além do mais, o Deus vivo e verdadeiro – plenitude efusiva e contagiosa de amor porquanto é essencialmente «*difusivo de si*»<sup>19</sup> – realiza tal relação não só de um modo abstracto e impessoal, mas – e contra tudo o que visceralmente repudiam os crentes maometanos – entrando, real e estruturalmente, na sua criação num projecto de aliança e união sponsal com ela. E fá-lo através da humanidade que no «*fez-se carne*» (*Jo.* 1,14) do seu Verbo eterno – que, brotando «*quase do seio do coração*»<sup>20</sup> do Pai, desde sempre estava destinado

notado que a maior transcendência de Deus revela-se, precisamente, na sua imanência à criação. Veja-se o texto a que faz referência a nota número 54 deste ensaio.

<sup>17</sup> Segue-se aqui, mas muito à distância, a aclaração que Moltmann faz destas três noções: Jürgen MOLTSMANN - *God in Creation: The Gifford Lectures (1984-1985): An Ecological Doctrine of Creation*. London: SCM, 1985, 21. À distância, de facto, pois não parece adequada a distinção tão absoluta que este autor faz destas três formas de acção criadora de Deus em Cristo. Aqui elas são assumidas como dimensões pericoreticamente inseparáveis da mesma realidade.

<sup>18</sup> Thomas GRAY - *Elegy written in a Country Churchyard*, lin. 53-56. Midhurst: Beech Publishing House, 2003: «*full many a gem of purest ray serene, / the dark unfathomed caves of ocean bear: / full many a flower is born to blush unseen, / and waste its sweetness on the desert air*».

<sup>19</sup> Angelo SCOLA - *Identidad y Diferencia*. Madrid: Encuentro, 1989, 40: «*diffusivum sui*», numa precisa adaptação centrada no essencial da realidade do neoplátónico “*bonum diffusivum sui*” cristianizado por Dionísio Pseudo-Areopagita – por exemplo em “*De divinis nominibus*”, IV, 4, PG 3 – como signo da existência de toda a criação. Cf., ainda, Catherine Mowry LaCUGNA - *God for us: the Trinity and Christian life*. San Francisco: Harper, 1991.

<sup>20</sup> TERTULIANO - *Adversus Praxeam*, VII, PL 2: «*quasi de vulva cordis*».

a encarnar-se<sup>21</sup> – atinge, formal e qualitativamente considerando, o seu ápice. De facto, aliança e palavra reclamam-se reciprocamente, porquanto aquela, mesmo nas suas extensões mais comuns, é oferecer esta como algo «*mais valioso do que qualquer presente*» (Sir. 18,16). Eis, inegavelmente – no fazer-se visível daquilo que apela ao ouvir – a linha de sombra diáfana do criado e, de modo especial, da humanidade. A ténue linha de flutuação do homem que se tresleu e que, pelo Verbo feito homem totalmente animado pelo Espírito, o Criador – após uma busca coextensiva à história (cf. Gn. 3,9: «*homem, onde estás?*») – vem, como *na* (cf. Lc. 15,3: «*esta*») longa parábola dos reencontros, achar no desarmado “*ecce homo*” (Jo. 19,5) que se ergue na profundidade sem fundo *impalpável* da face do abismo da humanidade.

Mas centremos a nossa atenção na relação do Criador com o ser humano. Sendo este, através de um dom daquele que não é distinto do doador, criado nupcialmente à «*imagem semelhante*» (Gn. 1,26) do coração de Deus, **o homem é constituído ontologicamente como uma abertura ao transcendente**<sup>22</sup>, como uma adesão ao infinito que aspira a ser ratificada existencialmente por uma resposta de livre adesão. Naquele mesmo horizonte de ponderação qualitativa, é de referir que, após o supra referido cume de transparência da criação para com o seu Criador – e uma vez que este não se entrega jamais ao homem de um modo extrínseco, mas unicamente desde um «*evento-advento*»<sup>23</sup> interior –, tal comunicação ocorre segundo modos com diferentes diafanias em função da intensidade da imediatez mediada da sua presença ao sujeito. Comunicação, de facto, «*a partir só de si*»<sup>24</sup>, mas que, contudo, não nega – enquanto desvelamento do mistério do amor que faz do homem o seu projecto, eliminando, desse modo, todo o extrínsecismo diderotiano e todo o imanentismo feurbachiano – uma certa e real acomodação solícita ao homem que constitui o foco daquele citado propósito salvífico:

*«Tudo é mistério no Amor,  
As suas Flechas, a sua Aljava, a sua Tocha, a sua Infância.*

<sup>21</sup> Recorde-se aqui o «*ita ergo vetus querela sacrosanctum osculum, id est incarnandi Verbi mysterium, exigebat, dum longa et molesta exspectatione fatigata fides deficeret, et infidelis populus adversus promissa Dei victus taedio murmuraret*» de Bernard de Clairvaux – “*Sermones in Cantica canticorum*”, II, I, PL 183 –, em que, como bem notou Adolphe Gesché – cf. “*Dieu est-il ‘capax homini’?*”, in *Revue théologique de Louvain* 24 (1993), 3-37, 11s –, o adjectivo verbal em contra-itélico, que aqui é da nossa responsabilidade, pode ser traduzido por “*mistério do Verbo que está (desde sempre) destinado a encarnar-se*”. Ver, depois, Joseph MOINGT - *Dieu qui vient à l’homme*, II: *de l’apparition à la naissance de Dieu*, 1: *Apparition*. Paris: Le Cerf, 2005, 84-99.

<sup>22</sup> Karl Rahner traduziu esta realidade através da sua defesa de um “*übernatürlichen Existenziell*” que não difere tanto quanto não poucos querem fazer entender do clássico “*natura instituta*”. Cf., v.g., Karl RAHNER – “*Naturaleza y Gracia*”, in IDEM - *Escritos de Teología*, IV. Madrid: Taurus, 1964, 215-243. Aqui se regressará, com maior detalhe, mais adiante.

<sup>23</sup> Maurice ZUNDEL - *La Pierre vivant*. Paris: Ouvrières, 1954, 22: «*événement-avènement*».

<sup>24</sup> Jean-Luc MARION - *Dieu sans l’être*. Paris: Communio/Fayard, 1982, 75: «*à partir de lui seul*».

*Não é empreitada para um dia  
Consumar esta ciência*<sup>25</sup>.

Estas diferentes formas atingem, por um lado, a sua mais pristina concretização humana na clara ressonância da voz divina na «*intimidade do (...) coração*»<sup>26</sup> de quem se deixa entregar a Deus pela conformação, temática ou atemática (cf. Mt. 25,34-46), com a realização suprema da sua doação “*ad extra*”. Isto é, com aquele Verbo livremente encarnado e crucificado em amor – em quem concorrem a realização histórica e o teor pessoal –, face à humanidade qualificada de quem se deve dizer que o ser humano é, afinal, «*imagem da imagem (...); de facto só Jesus é imagem de Deus*»<sup>27</sup>. E, por outro, a sua mais plena e eficaz efectuação pós-pascal nos sacramentos pascais da reactualização não duplicante daquela última. Efectivamente, o facto de Deus ser “*capax homini*” – a ponto deste poder dizer que «*Antes que fosse eu era a vida de Deus / Eis porque Ele também Se deu totalmente por mim*»<sup>28</sup> – traduz a realidade espantosa dele ter arriscado iniciar uma história pessoal – e assim colectiva – de amoroso «*gozo sonhado*»<sup>29</sup>, mas igualmente não menos ferido, com uma humanidade que somente em *um* fim poderá, retornando à candura elucidada, dizer – como com Minus no “*Såsom i en spegel*” / “*Em Busca da Verdade*” de Bergman – que «*finalmente o meu pai falou-me*».

Arriscada e ferida ousadia divina que, numa genuína “*theologia affectus*”, revela ser o homem o risco divino feito história, o sonho de um Deus que, devido à liberdade humana, descobre a felicidade da dúvida amorosa: «*se isto for maravilhoso aos olhos do restante deste povo naqueles dias, será também maravilhoso aos meus olhos?*» (Zac. 8,6). Será – perguntamos nós aqui sem pensarmos ter uma resposta apodítica para estas questões – o horizonte do homem a esfera mística para Deus? Será, na realidade, o humano a vida mística para um Deus que, para se revelar – e revelar a humanidade num movimento que reúne indivisivelmente com este acto a criação e a salvação –, «*guardava*

<sup>25</sup> Jean de LA FONTAINE - “*L’Amour et la Folie*”, in IDEM - *Fables complètes*. Paris: France Loisirs/Garnier Frères, 1962, 340: «*Tout est mystère dans l’Amour, / Ses Flèches, son Carquois, son Flambeau, son Enfance. / Ce n’est pas l’ouvrage d’un jour / Que d’épuiser cette Science*».

<sup>26</sup> IGREJA CATÓLICA: II CONCÍLIO DO VATICANO - *Constituição Pastoral Gaudium et Spes*, 16. Recorde-se, além do mais, que já o próprio Doroteu de Gaza havia escrito que «*Quando Deus criou o homem, depôs neste um germen divino, uma espécie de faculdade mais viva e luminosa como uma centelha, para iluminar o espírito e fazer que este possa discernir o bem e o mal. É o que chamamos consciência*», in *Expositiones sacrae*, III, 1, PG 88. De notar que serão, neste ensaio, mantidos os títulos patrísticos segundo os seus nomes clássicos. As traduções, essas, salvo alguma excepção devidamente indicada, serão da nossa mais estrita responsabilidade.

<sup>27</sup> MÁRIO VITORINO - *Adversus Arium*, I, 20, PL 8: «*imago imaginis (...); solus enim Iesus imago dei*».

<sup>28</sup> Angelus SILÉSIUS - *Cherubinischer Wandersmann*, I, 73. Stuttgart: Reclam, 1984: «*eh ich noch etwas ward, da war ich Gottes Leben / drum hat er auch für mich sich ganz und gar gegeben*».

<sup>29</sup> Ricardo REIS - “*Gozo sonhado*”, in *Obras completas de Fernando Pessoa*, IV: *Odes de Ricardo Reis*. Lisboa: Ática, 1952.

*silêncio*» (Mt. 26,63) contraindo-se e condensando-se (cf. *Rm.* 9,28) num silêncio pesado que é, para além mesmo de todo o supremo grito (cf. *Mt.* 27,50), a palavra feita maior visibilidade? Eis o que – acreditamos, mas outros poderão discordar – ilustra admiravelmente a lenda do Grande Inquisidor de Dostoiwesky. Daquele modo, aquela história acaba por ser o próprio manifestar-se dadivoso de um Deus a apostar fazer-se palpavelmente história num intercâmbio salvífico plenificante, todo ele signo de uma «*filantropia descomunal*»<sup>30</sup> que o homem não deve dominar, mas dispor-se a acolher e receber – de um modo livre e activamente responsável – na totalidade do seu ser pessoal para que se possa romper, paradoxalmente, o isolamento da sua sempre irredutível irreiterabilidade ou «*derradeira solidão*»<sup>31</sup>. Segundo a amante *oeconomia* divina, esta tocante e desde sempre sonhada e ansiada ardentemente (cf. *Lc.* 22,15) «*miraculosa permutação*»<sup>32</sup> é actualizada, pelo Espírito, em cada homem – e de modo mais fecundo em cada baptizado – tornando-o, em toda a sua limitação assumida por Cristo, «*capax Dei*»<sup>33</sup>. Ou seja: capaz não só de dizê-lo ao poder conjugar em si a experiência humano-divina do seu Senhor, como também de aspirar a ser – pela graça que o começa a arrancar do seu egoísmo – o que aquele é por natureza: «*a participação segue a purificação e a participação é seguida pela purificação; depois disto o homem todo inteiro torna-se Deus segundo a graça*»<sup>34</sup>. Eis uma afirmação de um dom que, desde o dado revelado, jamais deixou de ser, de múltiplas e distintas formas, uma firme constante asseverada pela tradição teológica e espiritual cristã: a comunhão plena com Deus, não como uma dádiva perfeita, mas arriscadamente perfectível, porquanto aquele risco apaixonado de Deus se converte – como será visto ao longo deste ensaio – no risco do homem. Eis um risco compartilhado, compartilhado, em que a perfeição não está na meta, mas no íntimo movimento incessante que conduz a essa aurora de união do finito com o eterno que permitirá, enfim,

«(...) ver o mundo num grânulo de areia  
E um éden numa flor silvestre,

<sup>30</sup> CIRILO DE JERUSALÉM - *Catechesis Mystagogicae*, II, 5, PG 33: «φιλανθρωπίας ὑπερβαλλούσης».

<sup>31</sup> Duns SCOTUS - *Ordinatio*, III, d. 1, q. 1, n. 17, APUD Hans Urs VON BALTHASAR - *Teológica*, 3: *El espíritu de la verdad*. Madrid: Encuentro, 1998, 140: «*ultima solitudo*».

<sup>32</sup> GREGÓRIO I MAGNO - *Sermones ad romanam plebem*, LIV, 4, PL 54: «*commutatione mirabili*».

<sup>33</sup> Cf., para a raiz desta expressão, AGOSTINHO DE HIPONA - *De Trinitate*, XIV, 8, PL 42: «*Nunc vero ad eam iam pervenimus disputationem, ubi principale mentis humanae, quo novit Deum vel potest nosse, considerandum suscepimus, ut in eo reperiamus imaginem Dei (...) Eo quippe ipso imago eius est, quo eius capax est, eiusque particeps esse potest*». O que nesta sua exposição o Hiponense diz da “*mente*” pode ser dito de todo o homem, pois não é apenas aquela, mas todo este, que é imagem – segunda – de Deus.

<sup>34</sup> SIMEÃO O NOVO TEÓLOGO - *Kephalaia praktika kai theologika*, III, 59, in *SCh* 51: «ἡ μετοχή τῆ καθάρσει, τῆ δὲ μεθέξει συνέπεται καθάρσις · τούτου δὲ γεινομένου, Θεὸς ὅλος κατὰ χάριν ὁ ἄνθρωπος γίνεται». Somente, num “*clin d’oeil*” ao tema da “*théosis*”, um exemplo entre exemplos.

*Amparar o infinito na alma da mão  
E a eternidade numa hora»<sup>35</sup>.*

É, enfim, igual e finalmente necessário ter-se bem presente que o Deus bíblico não é como a ferrugenta «*torneira intermitente*» de Borges<sup>36</sup>, a qual, instável, caprichosa e retributivamente se dá nuns momentos e reserva-se noutras ocasiões. Na realidade, e tal como nos recordou, desde a filosofia, o próprio Xavier Zubiri<sup>37</sup>, podemos e devemos dizer que, desde sempre, em si e para a sua criação, **Deus é um pleno e ininterrupto auto-oferecimento incondicional e incondicionado**: uma perene doação de amor transbordante que em Cristo, «*poder energético de todas as coisas materiais*»<sup>38</sup>, se constitui a modulação de fundo em que toda a existência está posta: «*O amor une todas estas coisas: / A terra, o dominante mar / E os céus imperiais. (...) Como serás ditosa, ó linhagem humana, / Se governar em vosso coração, / o amor por que se rege o céu!*»<sup>39</sup>. Dante e Teilhard – seguindo, à distância de uma citação, o vetusto Empédocles – também não o ignoraram. Claudel também não: «*A criação toda inteira, do serafim ao mineral, é homogénea e unida em todas as suas partes pelo amplexo da caridade*»<sup>40</sup>. Avancemos. Claro que sendo o que se disse deste modo, pode-se, e talvez se deva, perguntar – perante os diferentes modos em que Deus é entendido<sup>41</sup>, celebrado e vivido – se o mesmo se dá de um modo distinto não só de época para época (cf. *Hb.* 1, 1s), mas também de sujeito para sujeito. Ou se, pelo contrário – e isto é mais do que uma simples suposição semeada à borda destas considerações –, sendo ele um amor tão simples como

<sup>35</sup> WILLIAM BLAKE - “*Auguries of Innocence*”, in David V. ERDMAN (ed.) - *The Complete Poetry and Prose of William Blake*. Berkeley: University of California Press, 1982: «(...) see a world in a grain of sand / And a heaven in a wild flower, / Hold infinity in the palm of your hand / And eternity in an hour».

<sup>36</sup> JORGE LUIS BORGES - “*Adrogué*”, in IDEM - *El Hacedor*. Madrid: Alianza, 2005: «*canilla periódica*».

<sup>37</sup> Cf., v.g., XAVIER ZUBIRI - *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 1998, 319s. Veja-se, ainda, TRINIDAD LEÓN MARTÍN, - *La gracia en Xavier Zubiri: de la autodonación de Dios a la deificación del ser humano*. Roma: Pontificia Università Gregoriana, 1998.

<sup>38</sup> ATENÁGORAS DE ATENAS - *Legatio pro Christianis*, X, in PG 6.

<sup>39</sup> SEVERINO BOÉCIO - *De Consolatione Philosophiae*, I, 2, 8, lin. 13-15.38-30, PL 63: «*Hanc rerum seriem ligat / Terras ac pelagus regens / Et coelo imperitans Amor. (...) O felix hominum genus, / si vestros animos amor / quo caelum regitur regat!*». Alguém – não obstante o seu diletantismo teológico – muito querido a nós disse que «*l'Amour est la plus universelle, la plus formidable, et la plus mystérieuse des énergies cosmiques*»: PIERRE TEILHARD DE CHARDIN - “*L'Esprit de la Terre*”, in IDEM - *L'Énergie humaine, Œuvres*, VI. Paris: Seuil, 1962, 40.

<sup>40</sup> PAUL CLAUDEL - *Présence et prophétie*. Paris: Egloff, 1942, 238: «*La création tout entière, du séraphin au minéral, est homogène et reliée dans toutes ses parties par le lien de la charité*».

<sup>41</sup> Supõe-se que Xenófanes de Cólofon, na sua tentativa de criticar as representações comuns da divindade que dela afirmavam mais do homem do que daquela, já nos dissera, com um fino sentido de ironia, que «*Οἱ Αἰθίοπες λένε ὅτι οἱ θεοὶ τοῦς εἶναι μαύροι με κοινή μύτη, οἱ Θράκες πᾶς οἱ δικοὶ τοῦς εἶναι γαλανομάτηδες καὶ κοκκινοστροφήδες*» (B16), APUD Hermann DIELS; Walter KRANZ (ed.) - *Los filósofos presocráticos*, I. Madrid: Gredos, 1978, 294. Veja-se, ainda, a breve recensão deste texto em CLEMENTE DE ALEXANDRIA - *Stromates*, VII, 4, PG 9.

a luz que o descreve, e não fazendo qualquer «*acepção de pessoas*» (At. 10,34; cf., ainda, Rm. 2,11), a sua doação é sempre igual para todos os sujeitos em todos os tempos, sendo estes, isso sim, que – bem de acordo com o adágio escolástico “*aquilo que é apreendido é apreendido segundo o modo daquele que apreende*”<sup>42</sup> – a reflectem de distintos modos e dessa forma, absorvendo uma menor ou maior dada porção do espectro do amor divino, o experimentam de um modo peculiar e irrepitível<sup>43</sup>. As implicações de uma resposta neste ou naquéloutro sentido são, é facilmente constatável, enormes. E as objecções a cada eventual opção não são insignificâncias menores. Contudo, e muito lamentavelmente, este ensaio não se pode demorar numa detalhada consideração nem daquelas nem destas. Para o programático e humilde efeito pretendido para o mesmo, poderemos adoptar uma posição intermédia de compromisso entre aqueles dois extremos<sup>44</sup>, e é justamente desde este peculiar pressuposto que as sucintas palavras que se seguirão devem ser lidas.

## 1. Interiorizando o Beijo do Silêncio: a Primeira Tradução

Feitas estas brevíssimas considerações teológicas contextualizantes da presente reflexão, comecemos, com redobrada liberalidade, com a análise da primeira das deslocações – que é o que são, se forem bem observadas, todas as autênticas traduções realizadas em relevo – do “*ciclo místico*”. Tal como já foi devidamente referido – mas cabendo aqui retomar para daí se dar, com total segurança, o inaugural passo expositivo deste ensaio – Deus está incessantemente a comunicar-se ao, e a interpelar o, homem. E ele fá-lo no mesmo acto em que o cria, sustenta e, pela sua providência amorosa<sup>45</sup>, conduz – como «*poeta do Mundo*»<sup>46</sup> que é – escatologicamente à sua plenitude em Cristo, «o centro

<sup>42</sup> Cf., *v.g.*, o suplemento à terceira parte da “*Summa Theologica*”, q. 90, a. 3, ob. 4: “*quidquid percipitur, percipitur secundum modum percipientis*”.

<sup>43</sup> Cf., num registo análogo, a interpretação patrística da poliédrica recepção de um único e comum maná celeste do deserto (cf. Ex. 16,14ss; Nm. 11,7ss), figura de uma realidade que Cristo dirá ser (cf. Jo. 6), tal como pode ser encontrada, por exemplo em: BASÍLIO DE CESAREIA - *Epistolae*, CXC, 3, PG 32; GREGÓRIO DE NISSA - *De vita Moysis*, I, 5, PG 44.

<sup>44</sup> Quem desejar aprofundar este tema, que no fundo pode ser entendido como uma variação da temática da graça, recomendamos apenas duas obras de um filósofo católico eleito recentemente – à data em que são escritas estas palavras – para a *Académie Française*: Jean-Luc MARION - *Etant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*. Paris: P.U.F., 1997 e *Le visible et le révélé*. Paris: Le Cerf, 2005.

<sup>45</sup> Cf. Sb. 14,1-4. François Fénelon, na sua “*Réfutation du système du père Malebranche sur la nature et la grâce*”, tem, a este respeito umas preciosas palavras: “*Qu'entendons-nous par le mot de providence? Ce n'est point seulement l'établissement des lois générales (qui sont uniformes et invariables), ni des causes occasionnelles car tout cela ne renferme que les règles communes que Dieu a mises dans son ouvrage en le créant (...) ce qu'on appelle providence, selon le langage des Écritures, c'est un tendre gouvernement continuel qui dirige à une fin les choses qui semblent fortuites*”, in Jacques LE BRUN (ed.) - *Œuvres de François Fénelon*, II. Paris: Gallimard, 1997, 408.

<sup>46</sup> Alfred North WHITEHEAD - *Process and Reality: The Gilford Lectures (1927-1928): An Essay in*

para o qual convergem todas as linhas por amor»<sup>47</sup>. Esta gratuita, surpreendente e irrestrita doação – em que o Criador aparece ao ser humano ao mesmo tempo que, numa zona de fronteira por vezes desequilibrada pelos afectos desnorteados do homem, dele fenece eroticamente para preservar, naquele que é o modelo da união mais casta que se possa conceber, a liberdade deste –, não sobrevém apenas de um modo circunstancial derivado do facto do homem existir «*diante de Deus*» (Rm. 14,22). É uma verdade inegável que a humanidade existe dentro de uma criação que, até atingir a sua maturidade plena, subsiste e medra numa agapósfera<sup>48</sup>, num como que «*útero espiritual*»<sup>49</sup> – análogo ao criado pelo abraço dos pais para aconchegarem os seus filhos recém-nascidos – transparente ao Criador. Tal «*abraço beijante*» (Lc. 15,20) que abarca todo o criado, resulta de uma envolvente contracção divina – a que Yitzhak de Lurya chamou de «*tzimtzum*»<sup>50</sup> – pela qual o Criador – numa livre auto-limitação amorosa – tudo sustém, feridamente, desde baixo num frágil amplexo e desde a suprema intimidade que é a maior alteridade:

*«todos os céus estão na palma da mão de Deus, e toda a terra está no seu punho (...) para que, em todas as coisas criadas e nascidas, Deus possa ser conhecido dentro e fora daquelas, excedendo-as e submetendo-as, isto é, rodeando todas e penetrando através de todas (...), sendo infinito Ele está presente em todas as coisas, em Quem, sendo Infinito, todas estão incluídas»*<sup>51</sup>.

Contudo, como se disse, aquela auto-doação divina à humanidade não sucede apenas devido a este facto já de si admirável. Decorre, isso sim e muito mais – tal como é uma profunda certeza para a teologia judaico-cristã –, desde uma forma propriamente inerente ao homem, a qual começa, desde logo, por revelar que aquela contracção auto-limitadora de Deus é a generativa, e primigé-

*Cosmology*. New York: Free Press, <sup>2</sup>1979, 346: «*poet of the World*».

<sup>47</sup> MÁXIMO O CONFESSOR - *Mystagogia*, I, PG 91.

<sup>48</sup> Cf., é evidente, At. 17,28a: «*ἐν αὐτῷ (em Deus) γὰρ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμέν*» e o já referido texto de Col. 1,16a.17b: «*ὅτι ἐν αὐτῷ (no Filho) ἐκτίσθη τὰ πάντα (...), τὰ πάντα ἐν αὐτῷ (no Filho) συνέστηκεν*». Este ambiente vital de amor, convém precisar, preserva plenamente a autonomia dependente da criação em relação ao seu Criador.

<sup>49</sup> TOMMASO D'AQUINO - *Summa Theologica*, II, II, q. 10, a. 12, c.: «*spirituali utero*».

<sup>50</sup> Recupera-se aqui o termo mas não, na sua totalidade, a noção a ele associada. Cf., por exemplo: Eliahu KLEIN - *Kabbalah of Creation: The Mysticism of Isaac Luria, Founder of Modern Kabbalah*: Berkeley: North Atlantic Books, 2005; Gershom G. SHOLEM - «*La création a partir du néant et l'autocontraction de Dieu*», in IDEM - *De la création du monde jusqu'à Varsovie*. Paris: Le Cerf, 1990, 31-59; Hayyim VITAL - *The Tree of Life: The Palace of Adam Kadmon*. New York: Arizal Publications, <sup>2</sup>2008, 9-28. Interessante será também consultar: Nathan Aviezer - *In the Beginning: Biblical Creation and Science*. New Jersey: KTAV Publishing House, 1990.

<sup>51</sup> HILÁRIO DE POITIERS - *De Trinitate*, I, 6, PL 10: «*universitas coeli palma Dei tenetur, et universitas terrae pugillo concluditur (...), ut in his cunctis originibus creaturarum Deus intra extraque, et supereminens et internus, id est, circumfusus et infusus in omnia nosceretur (...), atque ita totus ipse intra extraque se continens (supple, cuncta), neque infinitus abesset a cunctis*».

nita, expressão “*ad extra*” de que a onnipotência de um Deus que não é senão Amor não é, de modo algum, o poder arbitrário de se fazer tudo. É, isso sim – de um modo que o Cristo jacente de Holbein retrata com a maior crueza expressiva –, o poder de, por um «*amor louco*»<sup>52</sup>, limitar-se doce e totalmente (cf. *Sb.* 12,18) para, na humanidade, assumir como suas as palavras da amada: «*estou a morrer de amor!*» (Ct. 5,8). E isso porque não há maior amor do que dar-se todo por quem se ama ardente e perdidamente (cf. *Jo.* 15,13). Efectivamente, e a partir do que acabámos de referir, deve-se admitir que aquele modo intrínseco de – por Cristo glorioso, matriz e realização plena da humanidade – Deus se comunicar ao homem decorre do facto de o mesmo ser *ao*, e *no*, ser humano a sua mais íntima realidade. Ele é o mais próximo e mais estreito filamento de amor que o tece e, como a incipiente chama que desce por entre as cinzas, o convoca – pelo convidá-lo à vivência da “*parresia*”, aquela íntima e audaz familiaridade que reúne o “*tremendum et fascinans*” de Otto com o central “*Abba*” de Jesus – da sua sufocante «*fluidéz permanente*»<sup>53</sup> a uma arrebatadora aventura transcendentemente encarnada consigo. E tal na justa medida em que o constitui pois, uma vez que «*Deus não é transcendente “às” coisas, mas é transcendente “nas” coisas (...), Ele não é a pessoa humana, mas a pessoa humana é de alguma maneira Deus: é Deus humanamente*»<sup>54</sup>. Deus, vemos, “*Ganz-andere*” e “*Nicht-andere*”: “inteiramente outro” e “nada-outro”.

De facto, Deus é o potenciador auto-esvaziante do mais autêntico “*eu*” do homem, da sua mais plena genuinidade que permite que este – ao poder conformar-se com Cristo, vector secante de toda a realidade – seja o «*eixo e flecha*»<sup>55</sup> da criação a caminho da «*anaplerosis*»<sup>56</sup> escatológica final. A qual, ultimamente, quando Deus for todo em todos (cf. *1 Cor.* 15,28), preencherá aquele “*locus*” kenótico – que desde sempre tem a forma da cruz<sup>57</sup> do cordeiro degolado

<sup>52</sup> NICOLAS CABÁSILAS - *De vita in Christo*, VI, 3, PG 150: «*μανικός ἔρως*». A “*paixão louca*” de um Deus que revela a loucura do nosso desamor.

<sup>53</sup> François FÉNELON - *Démonstration de l'existence de Dieu*, in Jacques LE BRUN (ed.) - *Œuvres de François Fénelon*, II, 664: «*fluidité continuelle*».

<sup>54</sup> Xavier ZUBIRI - “*El problema teologal del hombre*”, in Antonio VARGAS-MACHUCA, (ed.) - *Teología y mundo contemporáneo*. Madrid: Cristiandad, 1975, 60s: «*Dios no es trascendente “a” las cosas, sino que es trascendente “en” las cosas (...), Él no es la persona humana, pero la persona humana es en alguna manera Dios: es Dios humanamente*».

<sup>55</sup> Pierre TEILHARD DE CHARDIN - *Le Phénomène humain*, *Œuvres*, I. Paris: Seuil, 1955, 24: «*axe et flèche*». Nesta passagem Teilhard refere-se à “*evolução*”. Contudo, a nossa adaptação é justificada e permitida, pois ambos os termos, embora “*de per se*” não se identifiquem, não se opõem. De modo algum.

<sup>56</sup> Conor CUNNINGHAM - “*Language: Wittgenstein after theology*”, in John MILBANK; Catherine PICKSTOCK; Graham WARD (ed.) - *Radical Orthodoxy: a new theology*. New York: Routledge, 1999, 83.

<sup>57</sup> Cf., v.g., IRENEU DE LYON - *Demonstratio apostolicae praedicationes*, XXXIV, in *SCh* 62; ÍDEM - *Adversus Haereses*, V, 18, 3; 19, 1, PG 7; JUSTINO DE CESAREIA - *Apologia Prima*, I, 55, PG 6, onde, depois de falar da criação, acaba por afirmar que «*καὶ οὐδὲν ἄλλο δείκνυσιν ἢ τὸ σχῆμα τοῦ σταυροῦ*»: «*e isto não manifesta outra forma para além da cruz*».

(cf. *Ap.* 13,8) – numa autêntica sístole e diástole divino-cósmica. A cruz, «*vestido de Cristo*»<sup>58</sup>, é neste último, paradoxalmente, o mais belo presente do céu à terra: ela é aquele referido uterino da existência onde, por um excesso de amor, se desfaz o nó da finitude<sup>59</sup> e todos elementos são dispostos (cf. *2Mac.* 7,22), inconsutilmente harmonizados (cf. *Sab.* 19,18) e amorosamente atraídos (cf. *Jo.* 12,32), porquanto ela é, enigmáticamente, a fonte animante do amor que sobreveio historicamente, «*não para salvar-nos do pecado (...), mas apenas para que o mundo experimentasse o amor de Deus pela criação*»<sup>60</sup>. Aquela comunicação, por seu lado, pode ser simbolicamente descrita como sendo uma série de escantilhões corridos de uma linguagem sem sons que, ao ser refractada numa multiplicidade de compósitas e vestigiantes texturas córdicas, configura uma dada “*escrita*”. Esta imagem da “*escrita*”, admitimos, comporta um certo «*risco latente*»<sup>61</sup> de limitação gnóstica da valência mais profícua do sentido daquela doação, a qual estaria, precisamente, na equivocidade não reduzida nem resolvida do meramente insinuado. Conquanto este é um risco que gostaremos de assumir para, desde a nossa explanação, conjurar. Assim, e com este risco bem presente, podemos dizer que aquela “*Escrita*” – ao mesmo tempo em que Deus plasma continuamente o homem com as “*duas mãos*»<sup>62</sup>, o seu Verbo e o seu Espírito – grava a fogo frio os ensinamentos amorosos da Divindade na esponjosa parte exterior do interior do coração do crente. Redacção secreta e discreta que dá a este, por ela, ultimamente, a possibilidade de vir a conhecer a Deus por um caminho místico inverso ao da auto-comunicação interior do amor deste: «*o caminho que conduz ao conhecimento de Deus - θεογνωσία - é a partir do único Espírito, por meio do único Filho, até ao único Pai. Pelo contrário, a bondade divina recircula - διήκει - do Pai, pelo Filho ao Espírito*»<sup>63</sup>, chegando até ao homem. E tal porquanto, como criatura divinizável que é, este não tem, nem

<sup>58</sup> ISAAC DE NÍNIVE - *Colecção II*, 11, 24, in Sabino CHIALÀ (ed.) - *El don de la humildad*. Salamanca: Sígueme, 2007, 51. As citações de Isaac serão todas retiradas desta obra, cujas páginas serão indicadas entre parêntesis. Ver, ainda, o texto a que faz referência a nota 317 deste ensaio.

<sup>59</sup> Cf. IRENEU DE LYON - *Adversus Haereses*, III, 22, 4, PG 7: «*quia non aliter quod colligatum est solveretur, nisi ipsae compagine alligationis reflectantur retrorsus; ut primae conjunctiones solvantur per secundas, secundae rursus liberent primas. Et evenit primam quidem compagine a secunda colligatione solvere, secundam vero colligationem primae solutionis habere locum*».

<sup>60</sup> ISAAC DE NÍNIVE - *Centúria IV*, 78 (33): «*no para salvarnos del pecado (...), sino solo para que el mundo experimentara el amor de Dios por la creación*».

<sup>61</sup> LEO SCHEFFCZYK - *Il mondo della fede cattolica. Verità e forma*. Milano: Vita e Pensiero, 2007, 62: «*pericolo latente*».

<sup>62</sup> TEÓFILO DE ANTIOQUIA - *Ad Autolyicum*, II, 18, PG 6: «*ἰδίῳ χερῶν*»; ver ainda IRENEU DE LYON - *Adversus Haereses*, IV, 20, 1; V, 1, 3; e V, 6, 1, PG 7. Esta última citação dá a ler: «*Per manus enim Patris, id est per Filium et Spiritum, fit homo secundum similitudinem Dei*». Cf, depois, como é evidente *Sal.* 118,73a: «*As tuas mãos - יָדָי - me fizeram e me formaram*» e, ainda, v.g., AMBRÓSIO DE MILÃO - *In psalmum David CXVIII*, X, 17, PL 15: «*Istae sunt ergo manus quae hominem paraverunt, Christus et Spiritus*».

<sup>63</sup> Cf., v.g., BASÍLIO DE CESAREIA - *De Spiritu Sancto*, XVIII, 47, PG 32.

pode ter, o fim da sua existência em si mesmo. Ele é uma criatura essencialmente parasistente pois está, efectivamente, chamada a transcender-se: «o homem nasce para elevar-se naturalmente acima de si»<sup>64</sup>. Mas a transcender-se teocentricamente: em Deus: «o homem é criado para ver a Deus (...) na luz»<sup>65</sup>. Ver e viver, não se deve esquecer, para a tradição espiritual bíblico-cristã, confundem-se: «na tua luz, vemos a luz» (Sal. 36,9) e somente nela se vive.

Claro que mesmo que se se admitisse – o que não é totalmente o caso presente –, com uma tese provinda da filosofia greco-muçulmana que marcou alguma escolástica e que foi tão repetida pela teologia reformada, que «"o finito não pode captar o infinito"»<sup>66</sup>, é tão, ou mais, verdade que o próprio homem é um infinito concedido em dom por Deus. Deste modo, o específico reverso daquela realidade – a qual marca a coexistência de uma “escrita” com o “kairós” – leva à constatação de que o homem, e todo o homem, está sempre, e desde sempre, a receber “inputs” de um Deus cuja «voz (...) está sobre inumeráveis águas» (Sal. 29,3) tal como admitiu – num universalismo notável – Clemente de Alexandria: «existia mesmo entre os não-crentes um conhecimento confuso de Deus»<sup>67</sup>. Contudo – e procurando-se escapar aqui do aglomerado apologético pelo qual outros neste ponto enveredariam – deve-se afirmar que há ocasiões nas quais o diafragma que separa a frequência divina da capacidade de percepção receptiva do crente cristão – e é sobre este sujeito que o presente trabalho se debruçará – se faz de tal modo ténue que a sempre dadivosa e branda doação murmurante de Deus (cf. 1Rs. 19,12) se torna oximórica e manifestamente evidente ao sujeito. Eis uma realidade a que, noutros horizontes hermenêuticos, se optou por chamar – talvez de um modo não muito acertado para a perspectiva deste ensaio – de “peak experiences”<sup>68</sup>: «Vai até onde não podes ir: olha para onde não podes olhar: / Escuta onde nada soa nem ressoa: então te encontrarás onde Deus fala»<sup>69</sup>.

<sup>64</sup> BONAVENTURA DA BOGNOREGIO - *Commentaria in Quatuor Libros Sententiarum*, dist. 3, p. 2, art. 3, q. 2, in *Opera Omnia*, II. Quaracchi, 1885: «homo naturaliter natus est elevari supra se».

<sup>65</sup> TOMMASO D'AQUINO - *In psalmos Davidis expositio*, XXXV, 5, in *Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia*, XIV. Parma: Petri Fiaccadori, 1863: «homo factus est ad videndum Deum (...) in lumine». Exemplos entre exemplos abundantíssimos.

<sup>66</sup> LOUIS BERKHOF - *Systematic Theology*. Grand Rapids: Eerdmans, 1996, 30: «"finitum non possit capere infinitum"».

<sup>67</sup> CLEMENTE DE ALEXANDRIA - *Stromates*, VI, 8, 64 PG 9: «ἦν ἄρα εἰδησίς τις ἀμαυρὰ τοῦ θεοῦ καὶ παρὰ τοῖς ἔθνεσι».

<sup>68</sup> Cf., para esta noção cunhada por Abraham Maslow, e para um pouco do que neste apartado será apresentado, sobretudo: WILLIAM P. ALSTON - *Perceiving God: the epistemology of religious experience*. Ithaca: Cornell University Press, 1993; LIEVEN BOEVE; HANS GEYBELS; STIJN VAN DEN BOSSCHE (ed.) - *Encountering Transcendence: contributions to a theology of Christian religious experience*. Leuven: Peeters Publishers, 2005 e, num registo mais interdisciplinar, JEFFREY BLOECHL (ed.) - *Religious Experience and the end of Metaphysics*. Bloomington: Indiana University Press, 2003.

<sup>69</sup> ANGELUS SILÉSIUS - *Cherubinischer Wandersmann*, I, 199: «Geh hin wo du nicht kannst: sih, wo du sihest nicht: / Hör wo nichts schallt und kling, si bistu wo Gott spricht».

Estas últimas – que podem ocorrer «*no mais quotidiano e trivial da nossa experiência, no contacto profano com quaisquer realidades de tipo particular*»<sup>70</sup>, mas sendo não menos redutíveis a esta trivialidade – todavia, não devem, nem precisam, ser tomadas como um sinónimo estrito de um súbito excesso de doação por parte de Deus. Isso seria não compreender o amor, ou antes: seria inclusivamente lesá-lo. São isso sim, e primariamente, um sinal – com possíveis estados de modos e intensidades desiguais – de que, por um toque na “*scintilla animae*” / “*centelha da alma*”, a gratuita e sempiterna presença discreta de Deus – na qual ele se investe totalmente – rompeu – mediante a confluência de diversos factores e circunstâncias<sup>71</sup> – com a apatia entorpecida do “*ouvinte da revelação*” (cf. *Rm.* 10,17) que é o crente. E que este, em consequência disso, apercebeu-se, de modo temático ou atemático, da comparência daquele *em*, e *a*, *si*. Desse modo torna-se, «*ciente da presença de Deus*»<sup>72</sup> e, de algum modo, sofre uma “*décalage*”, uma ruptura angular ou uma fissura a nível existencial no seu tempo cronológico que o concerne e o suplanta: o calor da chama – sabemos-lo bem – é sempre mais notável que a luz que dela brota, mesmo quando o Espírito do Ressuscitado grita estremecedoramente no coração (*Gal.* 4,6). Grita em silêncio, sim, mas, e por isso, respeitando infinitamente a liberdade da resposta humana: bate e espera, como um peregrino da saudade, a ver se a porta do amor lhe é aberta (cf. *Ap.* 3,10). Abertura de alma da qual toda a criação, «*em coro*» (*Rm.* 8,22) está sedentamente pendente. Eis-nos, pois – não sem um certo encanto –, face a uma linguagem silenciosa, uma «*música silenciosa*»<sup>73</sup> gravada por uns enigmáticos dedos no «*estruque da parede*» (*Dn.* 5,5) do “*sancta sanctorum*” do «*templo de Deus*» (*1Cor.* 3,16) que é o homem, para que neste

<sup>70</sup> Karl RAHNER - *Curso fundamental sobre la fe: Introducción al concepto de cristianismo*. Barcelona: Herder, 41989, 165: «*en lo más cotidiano y trivial de nuestra existencia, en el contacto profano con cualesquiera realidades de tipo particular*».

<sup>71</sup> Sem pretensões de exaustividade, e trazendo rapidamente à memória um conjunto de relatos clássicos de patentes sintonias com o divino – desde Paulo de Tarso a Óscar Romero, passando por Teresa de Calcutá, Martin Luther, Ignacio de Loyola e Karl Rahner –, estas parecem, na sua maioria, possuir um elemento comum: ocorrem quando, imprevisivelmente, o crente vivia um “*nadir*” pessoal, um momento em que, experimentando a sua vulnerabilidade pessoal diante desta ou daquela realidade, se encontrava mais permeável à acção da graça.

<sup>72</sup> Paul MOMMAERS - *Was ist Mystik?* Frankfurt am Main: Insel, 1979, 59: «*bewusst von Gottes Gegenwart*. Esta consciência de Deus em si, porém, nem sempre é reflexa: é, muitas vezes, somente a noção da emergência de um “*outro*” que não o “*eu*”, ou, talvez melhor, um “*outro*” que lhe revela o verdadeiro “*eu*”. Desta maneira, talvez fosse melhor dizer-se que o sujeito torna-se plenamente consciente de uma presença, ainda que para a saber de Deus deva realizar um ulterior discernimento, o qual, de algum modo, e não sendo este o objectivo deste ensaio, será tangencialmente abordado nas próximas páginas.

<sup>73</sup> JUAN DE LA CRUZ - *Cantico Espiritual (B)*, 15, in Lucinio RUANO DE LA IGLESIA (ed.) - *Obras completas de Juan de la Cruz*. Madrid: B.A.C., 2005, 737: «*música callada*». Esta será a edição seguida, neste ensaio, em todas as citações das obras do reformador do Carmelo, donde, tal como já dissemos acerca de Teresa de Ávila, daqui em adiante apenas indicaremos as referências internas a cada texto do mesmo.

ocorra um “rendezvous” dialogal com o seu Senhor e, então, «o coração fale ao coração»<sup>74</sup>. Paciente e fecundo silêncio, um silêncio que não é nem indeterminado nem apático, mas que marca, quando entendido, aquele “antes” e “depois” firmemente vincado na vida do sujeito espiritual e que – sendo como o gérmen de um diálogo activamente passivo do crente com Deus – não deixa de ser menos um diálogo acomodado de Deus Trindade consigo nas «fontes do vale» (Sal. 104,10) da consciência do crente.

Contudo, por mais que tudo isto seja assaz evidente, e inclusive quando já se desvendou, naquilo que acabou de ser escrito, um rasto para as suas respostas – ou talvez por isso mesmo – as perguntas, surgem quase que imediatamente: o que é que, no fundo, se está a querer dizer? Qual a natureza destas letras que formam aquela linguagem? E qual é esta?

A convicção cristã é de que Deus fala com a criação – e de modo especial com o homem, seu lugar-tenente naquela – através da sua Palavra, através do seu Verbo que desde sempre estava, na convivência do Espírito, voltado para o Pai (cf. Jo. 1,2) e que por este foi emitido desde o seu silêncio: «procede do silêncio»<sup>75</sup>. Nada, pois, de um «silêncio eterno destes espaços infinitos»<sup>76</sup> que tanto inquietava Pascal, já que, na realidade, todos os rincões do universo estão cheios da Palavra de Deus. Repletos de um Verbo que – vindo a fazer-se plenamente homem sem deixar de ser plenamente Deus, mantendo as propriedades das duas naturezas de modo que «a humanidade se aperfeiçoa, a divindade não se diminui»<sup>77</sup> – é, por aquilo mesmo, e através do seu Espírito, o condutor do eco amoroso de fundo que, desde a intimidade trinitária, chega até ao homem e pede-lhe ansiosamente: «beija-me com os beijos de tua boca» (Ct. 1,2). E tal é verdade mesmo quando alguns – com uma diátribe cheia de tristeza que é mais um apelo do que uma denúncia – possam, com o Fausto de Valéry, dizer: «o firmamento canta o que queremos... / A um fala de Deus / ao outro opõe um frio silêncio. / O pânico diante do zero... o nada atemoriza»<sup>78</sup>. Divisamos, portanto, se estivermos atentos ao insondável, uma boca de beijos, uma boca que é um beijo, perdido, já sem fôlego: «Oki afasta a sua boca (...) para recuperar o fôlego, pois ninguém pode permanecer tanto tempo sem respirar (...) e não perder a consciência. Mas Keiko diz-lhe: “Faz-me perder os

<sup>74</sup> Bernard LONERGAN - *Method in Theology*. Toronto: University of Toronto Press, <sup>2</sup>1990, 73: «*cor ad cor loquitur*».

<sup>75</sup> INÁCIO DE ANTIOQUIA - *Ad Magnesios*, VIII, 2, PG 5: «ἀπό σιγῆς προελθὼν».

<sup>76</sup> Blaise PASCAL - *Pensées*. Paris: Flammarion, 1993, 91: «*silence éternel des ces espaces infinis*». Sejam os claros: Pascal, mais do que constatar esta realidade diante dos libertinos setecentistas, lamentava-o.

<sup>77</sup> LEÃO I MAGNO - *Tomus ad Flavium*, 3 PL 62: «*humana augens, divina non minuens*».

<sup>78</sup> Paul VALÉRY - *Mon Faust*. Paris: Gallimard, 1946, 383: «*le firmament chante ce que l'on veut... / A l'un parle de Dieu / a l'autre oppose un froid silence. / La panique devant zero... le rien fait peur*».

sentidos”»<sup>79</sup>. Eis – como um não-deuterofenómeno do que neste ensaio será apresentado – um silêncio activo que não é nem silente nem mudo, mas, isso sim, um silêncio que desde o princípio (cf. *Jo.* 1,1) se encontra pejado *de*, e *da*, Palavra. Um silêncio – como o segredo amoroso que resguarda aquele ao ser intercambiado *nas* e *pelas* pontas das línguas salpicadas de pimenta – pelo qual o místico «*ouve o sopro do vento, / a inconsútil mensagem que se cria a si mesma a partir do silêncio*»<sup>80</sup> e que é a matriz escondida da possibilidade da existência de toda a palavra – pois «*o silêncio não é a negação da palavra, mas o momento de acolhimento da verdade, interior à palavra*»<sup>81</sup> – e, de modo especial, dos sinais que o Criador – beijando-o docilmente pelo Verbo e soprando-lhe, boca a boca, o seu Espírito – imprime *no* e *ao* homem que a ele se abre: «*Uma Palavra falou ao Pai, que foi seu Filho, e estava sempre em eterno silêncio, e em silêncio deve ser ouvida pela alma*»<sup>82</sup>.

Eis porque, desde que o homem é homem, a palavra aspira ao silêncio e este anseia pela palavra. Assim, o facto daquelas impressões não ultrapassarem sempre o limiar da consciência – e, assim, se tornarem “*evidência*” da doação divina – não deve ser tido como sinal da sua inexistência, pois a «*ausência de evidência não é a evidência da ausência*»<sup>83</sup>. Contudo, ocasionalmente, tal como já foi referido, estas ofertas de paixão por parte de Deus embatem de um modo singular na bigorna da alma do sujeito e, fazendo-a vibrar na sua frequência de ressonância, ressoam deslizando no ouvido interno da sua percepção. E tal silenciosa reverberação acústica possibilita ao crente reconhecer a presença de alguns caracteres daquela misteriosa linguagem divina, daquele idioma de amor desenhado pelo beijo silencioso do seu Senhor «*como selo sobre o coração*» (*Ct.* 8,6):

<sup>79</sup> Yasunari KAWABATA - *Tristesse et Beauté*. Paris: Albin Michel. Le Livre de Poche, 2001, 78: «*Oki détourne sa bouche (...) pour reprendre son souffle car personne ne peut rester sans respirer aussi longtemps (...) sans perdre connaissance. Mais Keiko lui dit: "Faites-moi perdre connaissance"*». Um outro modo, mais livre, porventura, de dizer o “*Estoy engolfada de (Dios)*” de Teresa da Ávila: *Vida* 10, 1.

<sup>80</sup> Rainer Maria RILKE - *Duineser Elegien*, I, 3. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003: «*das Wehende hört, / die ununterbrochene Nachricht, die aus Stille sich bildet*».

<sup>81</sup> Joseph RASSAM - *Le silence comme introduction à la métaphysique*. Toulouse: Le Mirail, 1980, 15: «*le silence n'est pas la négation de la parole, mais le moment d'accueil de la vérité, intérieur à la parole*». Comunicação da verdade: de Deus ao homem e deste àquele. Maurice Blanchot no seu ensaio “*La part du feu*” (Paris: Gallimard, 1949) também dissera, com notável tino, que «*le silence est la seule vraie communication, il est le langage authentique*».

<sup>82</sup> JUAN DE LA CRUZ - *Dichos de luz y amor*, 99: «*Una Palabra habló el Padre, que fue su Hijo, y esta habla siempre en eterno silencio, y en silencio ha de ser oída del alma*».

<sup>83</sup> Carl SAGAN; Ann DRUYAN - *The Demon-haunted World: science as a candle in the dark*. New York: Ballantine Books, 1997, 213: «*absence of evidence is not evidence of absence*». Nem este cosmólogo, nem a sua esposa, que com ele coescreveu este título, aprovariam o uso destas palavras neste contexto, mas quem semeia palavras, vemos e veremos, fá-las órfãs...

«(...) e então ali rastejou  
Um pequeno silencioso ruído por entre as folhas,  
Nascido do próprio hálito que o silêncio ergue»<sup>84</sup>.

Gravar no coração o outro que permite a alteridade é recontar a sua vida sob os «jogos de luz tão frágeis (que) imobilizam as nossas palavras nos lábios»<sup>85</sup>: é saboreá-la dizendo-a como quem cria um colar: unindo, sem soldar, os seus elos. Esta amorosa linguagem extra-linguística entalhada pelo “ruah” divino no homem – sendo a extensão do próprio eterno idioma de Deus – não é, por conseguinte, distinta deste: é, de facto, a reprodução num suporte humano da vida mais nuclear da Trindade que é essencialmente Amor. Por outras palavras: o que, despojando-se, Deus comunica ao homem, no eterno “dia” da sua presença a este, é a sua graça, a sua “energia incriada” no dizer da ortodoxia palamiana. E esta – como não deve ser jamais ignorado sob pena de se tresler toda a existência cristã – não é senão e sempre a graça do Crucificado-Ressuscitado. Ou seja, a graça que, no Espírito, a humanidade gloriosa do «ἄνθρωπος κατ’ἐξοχήν» / “homem preeminente”, o homem por antonomásia e paradigma de toda a humanidade porquanto o «homo perfectus»<sup>86</sup> – isto é, tal como já se referiu, a existência em Deus do Homem pascal<sup>87</sup> e, assim, a “norma normans non normata” da verdadeira humanização – derrama no sujeito. Isto suposto e aceite, permite-nos dizer que tal ocorre para o Senhor – mediante o derrame desbordante e excessivo da sua vontade atemática – lançar os alicerces para a edificação da existência pessoal mais autêntica do crente numa reunião do seu “a priori” transcendental com o seu “a posteriori” histórico pessoal, ou seja, como disse Certeau, o dom singularíssimo de Deus e a dúctil entesadura plural da história. Na realidade – e isto é absolutamente decisivo em mais do que um aspecto para a vida espiritual – aquilo que Deus, mediante a sua εὐδοκία / “boa-vontade” – que como bem se sabe é o próprio Cristo (cf. Ef. 1,9), o qual é o único mediador entre o Criador e o homem (cf. 1Tm. 2,5)<sup>88</sup> –, presenteia

<sup>84</sup> JOHN KEATS - “I stood tip-toe upon a little hill”, in PAUL WRIGHT (ed.) - *The Works of John Keats: With an Introduction and Bibliography*. Ware: Wordsworth Editions, 3: «(...) and then there crept / A little noiseless noise among the leaves, / Born of the very sigh that silence heaves».

<sup>85</sup> René BOYLESVE - *Sainte-Marie-des-Fleurs*. Charleston: BiblioBazaar, 2008, 107: «jeux de lumière si délicats (qui) retenaient nos paroles sur nos lèvres».

<sup>86</sup> IGREJA CATÓLICA: II CONCÍLIO DO VATICANO - *Constituição Pastoral Gaudium et Spes*, 22. As raízes patrísticas desta expressão são virtualmente inumeráveis, revelando todas elas que esta perfeição nada tem de moral, mas de ontológica: «só em Cristo se realizou o homem autêntico e perfeito»: NICOLAS CABÁSILAS - *De vita in Christo*, VI, 94, PG 150.

<sup>87</sup> Cf. Juan ALFARO - “Cristo glorioso, revelador del Padre”, in IDEM - *Cristología y antropología: temas teológicos actuales*. Madrid: Cristiandad, 1973, 141-182; Paul MOMMAERS - *The Riddle of Christian Mystical Experience: The Role of the Humanity of Jesus*. Leuven: Peeters Publishers, 2003; Karl RAHNER - “Eterna significación de la humanidad de Jesús para nuestra relación con Dios”, in IDEM - *Escritos de Teología*, III. Madrid: Taurus, 1967, 47-59 e Gabino URIBARRI - *La singular humanidad de Jesucristo: el tema mayor de la cristología contemporánea*. Madrid: San Pablo/UPCo, 2008.

<sup>88</sup> Mediação que é, como se verá imediatamente a seguir, soteriológica e de conhecimento, sendo

ao sujeito no baixo-relevo que o Espírito do Ressuscitado burila neste, é tão e somente a efectuação da sua infinita e ilimitada θέλημα / “vontade objectiva”<sup>89</sup>.

Vale dizer: o que o Criador revela à consciência do crente, e neste opera se o mesmo permitir – e deve-se prestar especial atenção a todas as mais diminutas *metaimplicações* desta verdade –, é a realização da sua livre aspiração permanente, incondicionada<sup>90</sup> e incondicional de salvar todo o ser humano em todas as suas dimensões: «*Deus nosso salvador quer que todos os homens se salvem e cheguem ao conhecimento da verdade*» (1Tm. 2,3s). Se a Palavra, o Verbo, somente é Amor, ela apenas diz “amor”. Com efeito – e tentando-se redizer o mesmo mas desde uma outra vertente menos aplanada –, não existem propriamente causas segundas, objectuais ou representativas no discurso de Deus, no seu sempre dinâmico dizer-se calado ao homem, que especifiquem, directamente e desde ele, as formas particulares e concretas em que a sua θέλημα deve ser realizada. Ao ser a «*experiência a partir da memória*»<sup>91</sup>, terá que ser esse incansável «*buscador de silêncios*»<sup>92</sup> que é o sujeito místico, quem deverá submergir numa “noite” de exploração e de tradução na qual não poderá deixar de constatar que o «*Sol, (...), depôs -se / e as briguentas rajadas sopram numa gélida e sombria noite*»<sup>93</sup>. Tempestade, sem dúvida. E tal porque ele deverá analepticamente “olhar para trás” e – também pelo repescar rememorativo das vicissitudes da sua vida em cotejamento, tantas e tantas vezes distintamente supra-ortodoxo<sup>94</sup> que não poucos processos de marginalização por lepra mística suscitou, com a dupla alteridade das Escrituras e da comunidade cristã – reler e discernir a destinação ou o «*sentido* - חַיִּי - *divino*» (Prov. 2,5) daquela porção de símbolos que o mesmo padeceu e reconheceu serem gravados, pelo Verbo, no seu ser pois, «*diz Agostinho que o Filho “é enviado, sempre que ele é conhecido percebido por quem quer que seja”; a percepção, porém, requer um certo conhecimento experimental*»<sup>95</sup>. E isto de

que este último não só é noético, mas essencialmente vivencial, tal como o próprio conceito bíblico implica.

<sup>89</sup> Cf. Mainrad LIMBECK - θέλημα, in Horst BALZ; Gerhard SCHNEIDER (ed.) - *Exegetical Dictionary of the New Testament*, II. Michigan: Eerdmans, 1993, 137s.

<sup>90</sup> Se este desejo é, realmente, incondicionado, reconheça-se, com todas as implicações daí inerentes, que nada – “nada” é mesmo nada – o pode fazer esmorecer excepto o sofrido amor.

<sup>91</sup> Duns SCOTUS - *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, 1, 4, 7, in Robert ANDREWS *et alii* (ed.) - *Opera Philosophica of John Duns Scotus*, III. St. Bonaventure: The Franciscan Institute, 1997: «*experimentum ex memoria*». A memória, essa, não se deve esquecer, é a intimidade com a acção de Deus no sujeito.

<sup>92</sup> Khalil GIBRAN - *O Profeta*. Braga: Apostolado da Oração, <sup>3</sup>1983, 14.

<sup>93</sup> Friedrich HÖLDERLIN - “*Schönes Leben!*”, in IDEM - *Gedichte*. Ditzingen: Reclam, 2000: «*Sonne, (...), ist untergegangen / und in frostiger Nacht zanken Orkane sich nun*».

<sup>94</sup> Sobre este tema é ainda hoje extremamente actual a obra “*Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*” de Bergson que citaremos mais à frente.

<sup>95</sup> TOMMASO D’AQUINO - *Summa Theologica*, I, q. 43, art. 5, ad 2: «*dicit Augustinus, quod Filius “mittitur, cum a quoquam cognoscitur atque percipitur”; perceptio enim experimentalem quandam notitiam*

modo a que, assim, possa colaborar na com-criação mais genuína da sua pessoa: «*eu não sou, mas eu posso ser*»<sup>96</sup>. Uma noite, pois, totalmente luminosa – própria de quem foi conduzido «*para a sobre-essencial luminosidade da treva Divina*»<sup>97</sup> –, na qual o crente se encontra mas sem que a mesma tenha começado; uma travessia impossível que Agostinho traduziu numa oração absolutamente sintomática: «*Dá-nos tu a força de te buscar, tu que em primeiro lugar te fazes encontrar, e háś oferecido a esperança de te encontrarmos mais e mais*»<sup>98</sup>.

Mas, enfim, de que modo é que o sujeito místico poderá decifrar os sinais teográficos impressos na sua imanência pelo enamorado silêncio – σιγή – que a própria Bíblia diz acompanhar a mais definitiva experiência de Deus (cf. *Ap.* 8,1)? E como realizará a sua tradução de modo a incorporar a mensagem deles na sua própria linguagem humana?

Num primeiro momento, o incessantemente novo e nebuloso idioma divino surge ao crente de um modo virtualmente irreconhecível por estar neste “*in se et supra se*”. Isto é, no seu coração mas nele assimetricamente colocado como se tivesse sido escrito recorrendo-se a um «*alfabeto desconhecido*»<sup>99</sup> que nem à luz do mais seguro traquejo místico se pode, de por si só, ordinariamente elucidar de um modo imediato. Eis o homem num deserto autêntico, um deserto onde a frente fenomenológica e o verso hermenêutico da mesma realidade não se excluem, mas, antes, a constituem permeavelmente, não o deixando furtar-se a uma como que gestação da «*aventura mística*»<sup>100</sup>. Por tal motivo, o sujeito necessita efectivamente de uma “*pedra da roseta*” para descodificar aquela linguagem. Contudo, o místico deverá ser sempre o seu Champollion e é igualmente em si que deverá buscar aquele “*dicionário*” para verter «*aquilo que é inefável*»<sup>101</sup>, pois sendo aquela mensagem a comunicação de um «*Deus que se esconde* - נִסְתָּר -» (*Is.* 45,15) – e esconde-se mesmo por detrás da humanidade de Cristo<sup>102</sup> –, é sempre «*a revelação do Deus oculto como tal*»<sup>103</sup>. Inefável, sem

*significat*». A este conhecimento vivencial chama o Aquinate de “*sapida scientia*” pois identifica-o com a sabedoria. A referência ao Hiponense – de certo modo perplexa porquanto aparentemente inversa à percepção comum – remete para: “*De Trinitate*”, IV, 20, 28, PL 42.

<sup>96</sup> Maurice ZUNDEL - *Je est un autre*. Paris: Desclée de Brouwer, 1971, 8: «*je ne suis pas, mais je puis être*». Já o disseram, mas deve ser redito: se o homem tem as raízes biológicas no passado, as espirituais, essas, estão diante de si. Ver, depois, Pierre MIQUEL - *L'expérience spirituelle dans la tradition chrétienne*. Paris: Beauchesne, 1999.

<sup>97</sup> DIONÍSIO PSEUDO-AREOPAGITA - *De mystica theologia*, I, PG 3: «*πρὸς τὸν ὑπερούσιον τοῦ Θεοῦ ακότους ἀκτίνα*».

<sup>98</sup> AGOSTINHO DE HIPONA - *De Trinitate*, XV, 28, 51, PL 42: «*Tu da quaerendi vires, qui inveniri te fecisti, et magis magisque inveniendi te spem dedisti*».

<sup>99</sup> George AICHELE - “*Text, intertext, ideology*”, in IDEM - *Jesus Framed*. New York: Routledge, 1996, 149: «*unknown alphabet*».

<sup>100</sup> Geneviève JAMES - “*Introduction*”, in IDEM (dir.) - *De l'écriture mystique au féminin*. Québec: Presses Université Laval, 2005, 7: «*aventure mystique*». Com Jean-Pierre Jossua, também aqui, bem ali...

<sup>101</sup> BERNARD DE CLAIRVAUX - *Sermones in Cantica Canticorum*, LXXXV, 14, PL 183: «*quod ineffabile est*».

<sup>102</sup> Cf. IGNACIO DE LOYOLA - *Ejercicios Espirituales*, 196, in IGNACIO IPARRAGUIRRE; CANDIDO DE DALMASES

dúvida, não devido à sua imensidão ou onnipotência, mas ao seu amor descomunal. Para aquele efeito, o sujeito<sup>104</sup> deve como que abrir a «*porta da alma*»<sup>105</sup> sobre o mundo interior e – afastando-se, em oração, transcendentalmente de si mesmo como que *num*, e *por um*, êxtase antropológico auto-suscitado que não é, porém, jamais uma alienação – ousar aventurar-se ao movimento do intempestivo “*ruah*” que o rapta para esta ansiosa noite nupcial de tradução e, por cognição, narrar-se tematicamente como um “*objectum*” impactado por uma «*presença activa*»<sup>106</sup> que realizou tais inscrições espirituais:

«Quando isto foi feito e pude admirar  
 Eu divisei as estrelas como deflagrações de fogo.  
 O meu coração pulsou irregularmente,  
 Clamei com o meu desejo.  
 Coloquei a porta desatarraxada,  
 Na minha frente batia o impetuoso vento»<sup>107</sup>.

Com isto em mente, ele – com da sua afectividade espiritual – deve recorrer ao seu peculiar léxico adquirido de distintos modos ao longo da sua vida, para – relegando a *distorção*, que apenas procura abarrotar o que já está cheio, para uma caixa de Pandora ainda não aberta – começar a realizar aquela outra tradução. E fazê-lo tacteando, e procurando-se, em vista ao encontro de *isótopos* entre, por um lado, o que tais impressões pré-cognitivas em si lavraram mocionalmente e, por outro, o que – como sendo a elas análogo – já antes pôde ter processado para a sua linguagem particular desde diversos âmbitos da experiência pessoal, a qual é, sempre, o  $\gamma$  e o  $\chi$  do conhecimento vital. Não é, na realidade, e apesar de toda a diferença, o cheiro a eucalipto a melhor maneira de moldar-se o dizer do odor a manga? Feita esta tradução, ou melhor, concomitantemente com este

(ed.) - *Obras Completas de Ignacio de Loyola*. Madrid: B.A.C., 41982, 250. Daqui em adiante apenas serão indicadas as referências internas a cada texto do mesmo que serão retiradas, sempre, desta edição.

<sup>103</sup> Walter KASPER - *El Dios de Jesucristo*. Salamanca: Sígueme, 62001, 151: «*la revelación del Dios oculto como tal*».

<sup>104</sup> E aqui supõe-se que o crente, segundo um modo que este ensaio acabará por referir brevemente mais à frente num local mais adequado, está capacitado para realizar este empreendimento.

<sup>105</sup> AMBROSIAS - *In epistolam Beati Pauli ad Romanos*, VII, 22, PL 17: «*januas animae*».

<sup>106</sup> Maureen CONROY - *The Discerning Heart: discovering a personal God*. Chicago: Loyola Press, 1993, 39: «*active presence*». A experiência de Deus, não se pode ignorar jamais, é, para todo o homem, sempre imediatamente mediada ou “*indirecta*”, pois é sempre a experiência da presença de Deus à quele.

<sup>107</sup> Gerard Manley HOPKINS - “*The Elopement*”, in Catherine PHILLIPS (ed.) - *Gerald Manley Hopkins’ Selected Poetry*. New York: Oxford University Press, 1998: «*When this was done and I could look / I saw the stars like flash of fire. / My heart irregularly shook, / I cried with my desire. / I put the door to with the bolts unpinned, / Upon my forehead hit the burly wind*». Lamentavelmente um dos poemas menos considerados de Hopkins.

esforço de, em Cristo, romper com o agnosticismo gramatical e “dizer” interiormente, *em* e *sobre* uma porta oscilante, um «*Inominável clamando*»<sup>108</sup>, o crente começa a discernir eclesial e criticamente<sup>109</sup> – e, por vezes, com a ajuda diferida de um acompanhante que lhe guie nesta καρδιογνωσις / “saber do coração” – a autenticidade da proveniência divina das inscrições experienciais que, por entre o aparente caos que as constituíam, principiou a decifrar. Tal empreendimento de dizer o inominável é, imediatamente, uma nova constatação de uma certa total irredutibilidade do experimentado ao já vivido, e, ao mesmo tempo, um acesso *santifical* e repatriante ao original e primordial «*moldura do Verbo*»<sup>110</sup> que “*porta giù le porte*” / “*deita abaixo as portas*” ao provir imprevisível. Mas, como se disse, deve fazê-lo à luz da sua mais abrangente vivência espiritual que faz da interioridade, mesmo na sua atribulação e complexidade, um verdadeiro “*locus theologicus*”<sup>111</sup> pois ela é um real “*locus revelationis*” do absoluto que nos rodeia. Singularidades, pois, entre singularidades interferentes. Mas depois daquela garantia ter sido, pelas peugadas afectivas que o amor desnudado deixou – nomeadamente a de o levar, como disse o langoroso Romeu, a descobrir, mesmo cegamente, invioláveis «*sendas para a sua vontade*»<sup>112</sup> –, assegurada o melhor possível, o sujeito pode ultimar a “*transmutação*”<sup>113</sup> das inscrições divinas cunhadas pelos «*segredos infinitos do silencioso mensageiro*»<sup>114</sup> para a sua linguagem interior. Tróia, ignorando as palavras de Cassandra tidas como “*nourritures*” para as núvens, está em chamas e Aquiles ainda não desembarcou! Mas o calcanhar já lateja, pois revela a meta ilimitadamente livre de tal processo:

<sup>108</sup> Michel de CERTEAU - *La faiblesse de croire*. Paris: Seuil, 1987, 288: «*Innommable appelant*». E Certeau, inevitavelmente, está, à distância da luz da sombra, a acompanhar todo este ensaio...

<sup>109</sup> E para isto existem, por exemplo, mas não só, as regras de discernimento espiritual de espíritos que Ignacio de Loyola compendiou nos seus “*Ejercicios Espirituales*”. No contexto neste ensaio seria possível dizer-se que o discernimento é a arte e a ciência de, observando-se a interioridade em que o “*capax Dei*” do homem e o “*capax homini*” do Criador convergem, criticar os códigos linguísticos de Deus ao sujeito. Veja-se, depois: Yves CATTIN - “*La règle Chrétienne de l’expérience mystique*”, in *Concilium* 254 (1994), 13-30.

<sup>110</sup> Kevin J. VANHOOPER - *First Theology: God, Scripture & Hermeneutics*. Westmont: InterVarsity Press, 2002, 335: «*framework of the Words*».

<sup>111</sup> A devida reverência, neste aspecto, a Melchior Cano e ao seu clássico “*De locis theologicis*”. Há uma edição realizada por Juan Belda Plans para a B.A.C. no ano de 2006. Não conhecemos o “*Locis communes theologici*” de Philipp Melanchthon.

<sup>112</sup> William SHAKESPEARE - *Romeo and Juliet*, I, 1, lin. 172. New York: Oxford University Press, 2000: «*pathways to his will*».

<sup>113</sup> Cf. as teses do linguísta russo Roman Jakobson resumidas no seu ensaio “*Boas’s view of grammatical meaning*”, in Stephen RUDY (ed.) - *Roman Osipovich Jakobson’s Selected Writings*, II: *Word and Language*. Den Haag/Paris: Mouton, 1971, 489-496.

<sup>114</sup> NOVALIS - “*Hymnen an die Nacht Schriften*”, in Richard SAMUEL (ed.) - *Die Werke Friedrich von Hardenbergs*, I, Stuttgart: Kohlhammer, 1960, 133: «*unendlicher Geheimnisse schweigender Bote*». Quantas vezes, de facto, Deus revelou-se em sonhos? Talvez por isso Basílio de Cesareia afirme que «*a voz de Deus se assemelha à acção da fantasia no sono* - ὕπνον -»: *Homiliae in Psalmos*, XVIII, 3, PG 29.

«(...) defrontar as torrentes dos vórtices sem fundo / de modo a conquistar o Amor / por um excesso de amor»<sup>115</sup>.

Aquele idioma pessoal, por este processo, muitas das vezes, acaba por se ver actualizado, enriquecido e adensado com “*ephapaxes*” léxicos, com «*novas palavras*»<sup>116</sup> ou – naquilo que é um perfeito exemplo da importância dos famosos símbolos de Peirce<sup>117</sup> – com novos significados para velhos termos usados pela primeira vez num âmbito propriamente espiritual. Alomorfia e transubstanciação verbais que desde logo inflectem verdadeiramente os cavernosos pólenes do sentido. Tal ocorrência, enfim, permite-lhe – num segundo andamento diacrónico mais vagaroso – interiorizar, internalizar, interpretar e apropriar, numa real metamorfose mística, o que vivenciou. Em consequência – e sempre devendo rejeitar ficar preso às suas próprias amarras linguísticas que assim também coisificariam Deus<sup>118</sup> –, pode fazer-se reflexamente consciente do facto de aquelas inscrições terem surgido de uma mística experiência passiva – que, assim, na linha do que garantem Levinas e Marion, jamais coisificam a Deus – da proximidade de Deus «*guardada no seu coração*» (Lc. 2,51). É este assumir da tradução realizada no escuro da noite vigilante que permitirá ao crente – que a pouco e pouco irá descodificando, cada vez melhor, o seu ADN espiritual ao englobar tal resultado na mais longa cadeia deste – chegar, num momento sucedâneo, a encontrar, eleger e assumir decididamente a sua βούλομαι / “*vontade subjectiva*”<sup>119</sup>. Isto é, a sua decisão livre e firme que efectiva a θέλημα divina para a sua pessoa concreta. Eis uma sólida determinação que nega uma das disposições mais resistentes da pós-modernidade: não o, já de si indeciso, «*ser, ou não ser*»<sup>120</sup>, mas, isso sim, um profundamente imaturo “*umas vezes ser, outras vezes não ser*”. Aquela concretização, no fundo, como é bem sabido, não será, nem poderá ser – tal como nos disse Jan van Ruusbroec – distinta do que cada um deseja em profundidade quando se encontra liberto do seu egoísmo mortal. Desatado de um egotismo que quer tudo porquanto, ignorando que Deus é o ser mais pobre, imagina-o como tudo possuindo.

<sup>115</sup> HADEWIJCH VON ANTWERPEN - *Amour est tout: Poèmes strophiques*, XXI. Paris: Téquy, 1984: «(...) braver les torrents des abîmes sans fond / afin de conquérir l'Amour / par démesure d'amour».

<sup>116</sup> TERESA DE ÁVILA - *Libro de la Vida*, 25, 17: «*nuevas palabras*».

<sup>117</sup> Cf., para uma primeira introdução ao pensamento do matemático e filósofo: Cheryl J. MISAK - *The Cambridge Companion to Peirce*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. Para um ulterior contacto com o mesmo, a ler com grande interesse o seu programático estudo “*On a new list of categories*”, in Nathan HOUSER; Christian KLOESEL (ed.) - *The Essential Peirce: selected philosophical writings*, I. Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press, 1992, 1-10.

<sup>118</sup> Cf. GREGÓRIO DE NISSA - *De vita Moysis*, I, 7, PG 44.

<sup>119</sup> Cf. Hans-Joachim RITZ - βούλομαι, in Horst BALZ; Gerhard SCHNEIDER (ed.) - *Exegetical Dictionary of the New Testament*, I. Michigan: Eerdmans, 1993, 225s.

<sup>120</sup> William SHAKESPEARE - *Hamlet*, III, 1, lin. 56. New York: Oxford University Press, 2007: «*to be, or not to be*».

De facto, quando, naquela união de vontades – que recorda imediatamente que o diálogo com Deus «*não é um clamor dos lábios, mas um movimento interno de exultação; uma sinfonia não de vozes, mas de vontades*»<sup>121</sup> –, se lê a voz de Deus escuta-se o nosso nome, o nosso nome que está inscrito na pedrinha branca de que fala o *Apocalipse* (cf. *Ap.* 2,17). E isto porque – tal como já se disse – o sujeito é, na sua autenticidade mais original, sempre uma tecelagem do Verbo, donde só pode dizer a este que, pelo amor<sup>122</sup>, «*me possa conhecer e te possa conhecer*»<sup>123</sup> e especialmente vice-versa como disse admiravelmente Bernard de Clairvaux. Ao homem compete, então – e mediante o que esta versão possibilita –, explorar interiormente por onde Deus o conduz para conhecer e com-criar sinergeticamente com o Criador o dom, continuamente entregue e por realizar, que é a sua pessoa pois «*tudo é dom; aquele que recebe os dons é ele mesmo o primeiro dom acolhido*»<sup>124</sup>, devendo orientar-se para o norte que lhe revela o Espírito Santo ζωοποιόν / “*dador de vida*”. De facto, comunicando-se-lhe, Deus não revela o futuro, mas o infinito que o crente decanta para o finito tornando-se o seu maior signo, o portador mas mais pujantes marcas de uma alteridade ausente que deve ser vivida, em deslocação de si, nela. Indício, então, de uma «*ausência essencial*»<sup>125</sup> que na busca do carente – e tal como se pode ler já no “*Cântico dos Cânticos*” – une os amantes na própria presença, pois aquele que vem é aquele que parte (cf. *Jo.* 12,12.36): só a vivência da falta possibilita o advento do saudoso desejado. Espaço criado de um cataclismo de paixão perene que revela que «*Deus jamais está tão presente, ele não vos envolve, não vos possui mais intimamente do que quando ele se silênciava*»<sup>126</sup> para fecundar a liberdade e a dádiva. Deveras, Deus, oferecendo-se por aquela linguagem de amor ao crente, não fornece “*partituras ad hoc*” como se fossem peças para um puzzle feito à medida do sujeito, pois, ao o criar como um ser de afectos, como bem disse Saint-Exupéry pela boca de uma das suas personagens, revela incessantemente a este que «*na vida, não existem soluções. Existem apenas forças em movimento*»<sup>127</sup>. A tarefa do crente é, nesse caso, e face a

<sup>121</sup> BERNARD DE CLAIRVAUX - *Sermones in Cantica Canticatorum*, I, 11, PL 183: «*non sonus labiorum, sed motus gaudiorum; voluntatum, non vocum consonantia*».

<sup>122</sup> Deve-se ter bem presente que, de facto – e embora, mais adiante, veremos que esta referida mediação será, no horizonte da mística e da sua linguagem, feita uma virtual coincidência –, «*τὸ φίλτρον πρόξενον (...) γνώσας*»: GREGÓRIO DE NAZIANZO - *Carmina moralia*, I, 2, 10, PG 37.

<sup>123</sup> AGOSTINHO DE HIPONA - *Soliloquia*, II, 1, 1, PL 32: «*noverim me, noverim te*».

<sup>124</sup> François FÉNELON - *Lettres sur divers sujets concernant la religion et la métaphysique*, I, in Jacques LE BRUN (ed.) - *Œuvres de François Fénelon*, II, 708: «*tout est don; celui qui reçoit les dons est lui-même le premier don reçu*».

<sup>125</sup> Paul CLAUDEL - *Le soulier de satin*, IV, 8. Paris: Gallimard, 1957: «*absence essentielle*». Um sopro de ar chega até nós desde a beleza silenciosa da “*Doña Musica*”...

<sup>126</sup> Henri BREMOND - *Histoire du sentiment religieux en France*, VIII: *La Métaphysique des saints*. Paris: Bloud et Gay, 1928, 26: «*Dieu n'est jamais plus présent, il ne vous enveloppe, ne vous possède jamais plus intimement que lorsqu'il se tait*».

<sup>127</sup> Antoine de SAINT-EXUPÉRY - *Vol de Nuit*. Paris: Gallimard, 1972, 159: «*dans la vie, il n'y a pas des*

isto – e sempre desde uma vida de amor, porquanto do mesmo modo que «*um coração enregelado não pode compreender um discurso inflamado, e aquele que não sabe grego não compreende aquele que fala grego, e aquele que não é latino não pode compreender aquele que fala em latim, etc., a linguagem do amor é bárbara para aquele que não sabe o que é amar*»<sup>128</sup> – tirar activamente os obstáculos àquelas forças que lê e infere provirem de Deus, suscitar outras destas decorrentes e, por fim, descobrir para onde deseja que elas o conduzam. Efectivamente é imprescindível uma imensa coragem para ousar viver em si o Mistério de Deus e dizer tal inominável ousadia. Deste modo, vê-se, a linguagem espiritual do sujeito revela-se a sua companheira insubstituível, a sua própria guia, a sua própria educadora: «*O homem comporta-se como se fosse o criador e o dono da linguagem, contudo ela permanece como a possuidora da humanidade*»<sup>129</sup>.

Esta é a primeira enleada tradução do “*ciclo místico*”: a que se situa entre o cunho da respiração do “*Loingprès*” / “*Longínquo-próximo*”<sup>130</sup> e os crescentes vocabulários interiores do sujeito místico que «*são a morada dos pensamentos e como luzes que iluminam os recantos escondidos das nossas almas*»<sup>131</sup>. A tradução, pois, que passa a inscrição dos ensinamentos divinos do exterior do interior do coração – da exterioridade da experiência exterior a esta – para o interior do exterior do coração – para a interioridade da experiência interior à mesma – que havia sido roubado pela sua amada (cf. *Ct.* 4,9), toda ela inspirada pelo amor: «*Eu sou aquele que, quando / o Amor me inspira, escrevo, e desse modo / apenas digo o que ele me diz*»<sup>132</sup>. Tal conjunção disjuntiva – que, assim,

*solutions. Il y a des forces en marche*».

<sup>128</sup> BERNARD DE CLAIRVAUX - *Sermones in Cantica Canticorum*, LXXIX, 1, PL 183: «*omnio non potest capere ignitum eloquium frigidus pectus, quomodo enim Graece loquentem non intelligit qui Graecum non novit, nec Latine loquentem, qui Latinus non est, et ita de caeteris; sic lingua amoris ei qui non amat, barbara erit*».

<sup>129</sup> Martin HEIDEGGER - “...*Dichterisch wohnt der Mensch...*”, in IDEM - *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen: Neske, 1990, 184: «*Der Mensch gebärdet sich, als sei er Bildner und Meister der Sprache, während doch sie die Herrin des menschen bleibt*».

<sup>130</sup> Esta belíssima expressão de Margerite Porete para designar a Deus é, estamos convictos, das mais adequadas para descrever esta realidade de uma Palavra que, no mais recôndito do crente, se revela como uma transcendência que funda a mais verdadeira intimidade do mesmo. Veja-se, por exemplo, o capítulo 58 do seu “*Le Miroir des âmes simples et anéanties*”, in *Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis*, 69. Emily Dickinson, essa, em tantos aspectos, outra beguina, dirá – e tenha-se especial atenção ao peso fibroso do oximoro – no seu poema “*Heaven is so far of the Mind*” que “*To Him of adequate desire / No further 'tis, than here*”, in Thomas H. JOHNSON (ed.) - *Emily Dickinson's The Complete Poems*. London: Faber & Faber, 1970.

<sup>131</sup> Juan Luis VIVES - *De rationi dicendi*, I, 1, in Ana Isabel CAMACHO (ed.) - *El arte retórica: De rationi dicendi*. Barcelona: Anthropos, 1998, 12.14: «*sedes sunt sensorum et veluti lumina in tantis nostrorum animorum involucris*».

<sup>132</sup> DANTE ALIGHIERI - *Divina Commedia: Purgatorio*, XXIV, 52ss. Foi seguida a edição crítica em italiano preparada por Federico SANGUINETI - *Dantis Alagherii Comedia*. Firenze: Galluzzo, 2001: «*I'mi son un che, quando / Amor mi spira, noto, e a quel modo / ch'e ditta dentro vo significando*».

jamais leva a metafrases “*ad verbum*” – da tomada da transmutação da Palavra vibrada no sanguíneo silêncio – e ao mesmo tempo que faz o crente reconhecer relacionalmente que é uma refração luminosa da Palavra – configura um primeiro intento de cartografia da sua vida espiritual, um esboço de mapeamento dos “*loci*” por onde Deus – desde a intimidade iluminada do sujeito – o conduz no concreto da sua vida. Deste modo – e tentando-se evitar uma corrosão lapidar neste parecer –, ela já será uma linguagem mística – “*ad intra*” neste caso – se, depois de passar pelo deserto do deserto do silêncio, para evitar a restrição do particular e deixar emergir o Universal através daquele, for coerente com o que Deus ofereceu a experimentar e permitir ao sujeito apropriá-lo de um modo irreiterável e dador de «*identidade espiritual (...), que é o correlato psicológico da vida da graça dentro da alma*»<sup>133</sup>.

Quão mais lábil – desde um primeiro bilinguismo torturante que por vezes raia um gótico «*espírito de contrafacção*»<sup>134</sup> de quem, sem saber como, se vê como expressão da realidade de que é perante a réplica desencaixada do verdadeiro que se acaba por interrogar pelo mesmo – ela for, quão mais adequados forem os vãos que ela urde sobre intervalos instáveis e estranhos, mais profusa poderá, ultimamente, ser a efectividade da comunicação divina. Do dizer-se de um Deus que, no Espírito, lhe mostra a «*beleza indizível do Arquétipo*»<sup>135</sup> com quem está chamado a configurar-se. Não no sentido de esta criação inicialmente introspectiva – e muitas vezes apenas *pré*-conceptual e assim, de alguma maneira, *a*-sintáctica mas que sem por isso deixe de gerar pensamento, isto é, de ser uma «*proposição significante*»<sup>136</sup> – a ela inerente precisar de ser muito elaborada ou organizada, tal como deverá ser a sua materialização no próximo processo do “*ciclo místico*”. Mas naqueloutro em que ela deve possibilitar ao crente intuir, reflexa e amorosamente, o que lhe sucedeu: escrever é, recorde-se, descobrir o próprio coração. E aquilo mesmo quando ele – numa genuína experiência não resignada da “*própria pobreza da linguagem*”<sup>137</sup>, que faz de si um crucificado *da* palavra e *na* Palavra – se experimente a definhar frustrantemente ao não conseguir, ou a não poder, nesta

<sup>133</sup> William W. MEISSNER - *Life and Faith: psychological perspectives on religious experience*. Washington: Georgetown University Press, 1987, 54: «*spiritual identity (...), which is the psychological correlate of the life of grace within the soul*». Mas tenha-se, sempre, mas sempre, imenso cuidado em saber discernir os âmbitos específicos da psicologia e da espiritualidade. A inseparabilidade de ambas não implica uma total homogeneidade.

<sup>134</sup> Dale TOWNSHEND - “*Gothic and the ghost of Hamlet*” in John DRAKAKIS; Dale TOWNSHEND (ed.) - *Gothic Shakespeares*. Oxford/New York: Routledge, 2008, 78: «*spirit of forgery*».

<sup>135</sup> BASÍLIO DE CESAREIA - *De Spiritu Sancto*, IX, 22, PG 32: «*ἄρρητον τοῦ ἀρχετύπου κάλλος*».

<sup>136</sup> Ludwig WITGENSTEIN - *Tractatus Logico-Philosophicus*, § 4. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003: «*der sinnvolle Satz*». Recorde-se, apenas – independentemente do problema da redacção da mesma –, Ignacio de Loyola e a visão do Cardoner tal como vem no número 30 da “*Autobiografia*”.

<sup>137</sup> Frederick M. RENER - *Interpretatio: language and translation from Cicero to Tytler*. Amsterdam: Rodopi, 1989, 97: «*propter linguae paupertatem*».

primeira aproximação, encontrar “*palavras*” em sentido estrito para o narrar. Por ser o homem o suspiro do Verbo e, assim, não sendo senão um «*ser verbal*»<sup>138</sup>, não existe uma experiência escodeada de uma sua tradução numa linguagem que a historie internamente numa “*fable mystique*” / “*fábula mística*”, que não é, jamais, uma *enfabulação*. Assim sendo, deve-se reconhecer que aquilo é assim, mesmo quando, de igual modo, se deva afirmar que quão mais rico for o seu «*Léxico espiritual*»<sup>139</sup>, as suas capacidades gramaticais e a retórica com que ele maneja tais instrumentos para levar asterismos de palavras ao seu pensamento, melhor poderá ser aquele “*insight*”<sup>140</sup> e a sua *regravação* na ambígua memória. Facto que – pelo acender de uma incontida e fogosa «*impaciência mística*»<sup>141</sup> e sem se eliminar jamais aquela real percepção de insuficiência para se o dizer, a qual se traduz, por vezes, numa latente hesitação que brilha inquietantemente por breves instantes – o leva a um outro “*dia*”. Um novo “*dia*” que, arrancando o crente à comodidade da sua agora *desalojada* casa verbal, constituirá o cenário de uma outra permuta de simetrias adormecidas de um novo “*altorilievo*” de interanimações. Que se tente, «*sobre as asas do vento*» (Sal. 18,10), passar pelos seus desfiladeiros exarados pelos gerúndios de uma linguagem marginal, ela mesma, em *infatigável* transformação.

## 2. Exteriorizando o Silêncio do Beijo: a Segunda Tradução

Eis então o segundo dos cinco “*dias*” que este ensaio se propôs a apresentar: o da iluminação do “*eu*” provinda da assimilação progressiva das «*infectivas do Espírito (...) (que) são uma potência secreta suscitada no coração pelo amor (...) (para) ser padecida sensivelmente*»<sup>142</sup> e que levará Ignacio de Loyola a falar, com enorme acerto, da «*lei da caridade e do amor que o Espírito*

<sup>138</sup> Maria Giovanna VALENZIANO - “Pavel A. Florensky: la santità e la bellezza dal lager delle Solovki”, in Natalino VALENTINI (dir.) - *Testimoni dello spirito. Santità e martirio nel secolo XX*. Milano: Paoline, 2004, 113: «*essere verbale*». Veja-se ainda: Susanne KÖEBELE - *Bilder der unbegriffenen Wahrheit. Zur Struktur mystischer Rede im Spannungsfeld von Latein und Volkssprache*. Tübingen: Francke, 1993.

<sup>139</sup> Gary COMMINS - “Thomas Merton’s three epiphanies”, in *Theology Today*, vol. 56, n.º 1 (1999), 59-72, 59: «*spiritual lexicon*».

<sup>140</sup> Clarifique-se esta afirmação: a comunicação divina é objectiva e intrinsecamente eficaz, contudo a eficácia subjectiva da mesma depende desta capacidade do sujeito historicizar-se espiritualmente. Mais: de algum modo ela só se converte numa experiência mística quando o sujeito é capaz de a traduzir, a ponto de se poder dizer que a experiência é o que for a sua versão, a qual – como se disse – não só aclara o vivido como, igualmente, a própria identidade do sujeito.

<sup>141</sup> Michel de CERTEAU - *La fable mystique: XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècle*. Paris: Gallimard, 1982, 220: «*impatience mystique*».

<sup>142</sup> ISAAC DE NINIVE - *Colecção I*, 33.77 (72s): «*incitaciones del Espíritu (...) (que) son una potencia oscura suscitada en el corazón por el amor (...) (para) ser padecida sensiblemente*».

*Santo escreve e imprime nos corações*»<sup>143</sup>PT. Tal dia – que é, como se sabe, estudado pela Teologia Espiritual, esse ramo da Teologia que, de algum modo como Deus, «é uma esfera inteligível, cujo centro está em toda a parte e a circunferência em nenhum lugar»<sup>144</sup> – pode, dentro de um leque de matizes dilatáveis, ser breve ou longo<sup>145</sup>. E inúmeras vezes demorado porque breve e breve porque moroso. Porém – e não se receando, de momento, enveredar por uma “*reductio ad absurdum*” –, muito raramente não finda a sua obstinação para poder dar lugar a uma outra, e não menos espessa, “*noite*” que precede – no nosso caso presente – a materialização em texto daquela apropriação: «*um grande livro começa muito tempo antes do livro. Um livro é grande pela grandeza do desespero de onde ele procede, por toda esta noite que pesa sobre ele e o coíbe de nascer durante imenso tempo*»<sup>146</sup>. Concreta e efectivamente – e isto não é senão a apresentação, desde outro ponto de mira, de uma consequência bastante evidente do que já foi abundantemente referido – Deus não se dá jamais ao sujeito para «*somente (...) conversar com ele*»<sup>147</sup> numa mónada dual aconchegadamente encerrada em si mesma que, numas zonas subterrâneas imersas em inveja e idolatria do reflexo do “*ego*” espelhado na pupila do “*outro*”, constituiria – como perversão suprema do “*hortus conclusus*” (Ct. 4,12) que deve incluir, para ser verdadeiro, o levinasiano “*l’un-pour-l’autre*” / “*o-um-para-o-outro*” – o “*ghetto*” do “*círculo fechado de um egoísmo a dois*»<sup>148</sup>.

Nada, pois, da crítica enormemente desajustada que – certamente devido

<sup>143</sup> Cf. IGNACIO DE LOYOLA - *Constituciones de la Compañía de Jesús*, n.º 134: «*ley de la caridad y amor que el Espíritu Sancto escribe y imprime en los corazones*». Cf., como é evidente, para esta imagem que tendo acompanhado as pretéritas palavras deste ensaio, é sintetizada por esta expressão: Jr. 31,33s e Hb. 8,10.

<sup>144</sup> ALAIN DE LILLE - *Theologicae Regulae*, VII, PL 210: «*est spaera intelligibilis, cujus centrum ubique, circunferentia nusquam*». Rabelais, Pascal e António Vieira também a usaram.

<sup>145</sup> Como paradigma do primeiro caso temos, *inter alia*, Blaise Pascal – “*Mémorial*”, in Louis LAFUMA (ed.) *Œuvres Complètes de Blaise Pascal*. Paris: Seuil, 1963, 618s –; do segundo, tanto quanto é possível saber-se, Julian of Norwich – *Revelations of Divine Love*. London: Penguin Classics, 1998 –. Imediatamente a seguir estas referências, talvez ainda crípticas, tornar-se-ão mais claras.

<sup>146</sup> Christian BOBIN - *Une petite robe de fête*. Paris: Gallimard, 1993, 34: «*un grand livre commence longtemps avant le livre. Un livre est grand par la grandeur du désespoir dont il procède, par toute cette nuit qui pèse sur lui et le retient longtemps de naître*». Note-se desde já que a “*narração*” da experiência espiritual a que o místico, devido à dinâmica própria de quem a suscita, se sente “*compelido*” a realizar pode passar por outras expressões que não a literária. Ela pode decorrer, por exemplo, através de uma escultura, da composição ou da interpretação de uma música, ou até inclusive, se ela for feita pelo próprio místico que a viveu, por um gesto, um suspiro, um sorriso, uma lágrima... Contudo, devido às limitações inerentes aos objectivos deste ensaio, o mesmo centrar-se-á no horizonte daquela manifestação que revive o «*escreve num livro todas as palavras que te tenho falado*» (Jr. 30,2).

<sup>147</sup> Pierre TEILHARD DE CHARDIN - “*Pantheïsme et Christianisme*”, in IDEM - *Comment je crois*, *Œuvres*, X, 1969, 90: «*seulement (...) converser avec lui*». O maior egoísmo, como recordou este autor, é, sempre – e veja-se o texto para que remete a nossa próxima nota –, o egoísmo a dois...

<sup>148</sup> Emmanuel LEVINAS - *Totalité et infini: essai sur l'extériorité*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1968, 244: «*cercle clos d'un égoïsme à deux*».

a um erro de paralaxe inadvertido na leitura de alguns textos descontextualizados de distintas expressões religiosas – Rosenzweig faz *da*, e à, mística no segundo livro da sua *“Der Stern der Erlösung” / “Estrela da redenção”*<sup>149</sup>. Segundo ele, o sujeito místico, enfeitado numa intimidade solipsista com Deus que desvelaria numa *“Menschenverachtung” / “desconsideração pela humanidade”*, devora-se a si mesmo através do rodar, no seu dedo, o anel de Giges – recelebrizado culturalmente por Tolkien<sup>150</sup> – para, sob a aspiração vertiginosa da atomização, apartar-se do mundo, dos demais e da história. E tal é profundamente injusto porque, como deve ser reconhecido, a vivência mística cristã é a história salvífica girando num *«movimento centrípto (...) (de) infinito deleite»*<sup>151</sup> em redor de um centro totalmente excêntrico. Ela é um hábito de equilíbrio realizado *“en pointe”* num delicado *“fouetté”*, onde se une a máxima leveza e o sumo apoio no mundo. Deus, na realidade, comunica-se ao crente somente para que este se faça – pela sua autenticidade vivida e gasta em amor – transparência de si para os demais, rompendo, dessa maneira, a sua eventual anterior *“frieza caínescas”*<sup>152</sup>. Eis, pode-se verificar, sob o *«impulso - ἔξαλμα - de Deus»*<sup>153</sup>, o restabelecer-se da comum natureza humana que – subsistindo original e vocacionalmente nas infindas pessoas – havia sido fendida pela cadaverizante *ἀντότης / “para si mesmo”*, pelo amor interessado pelo próprio bem que tanto seduziu, por exemplo, Adam Smith. Na realidade, tal como Deus, *em si e para fora de si*, é plena doação gratuita num *«eterno movimento de amor»*<sup>154</sup>, o seu dom de si ao crente também é plenamente doante na sua mais radical constituição. E tal a ponto desta oferta acabar, retroactiva e horrivelmente, castrada na sua energia vitalizante e fecundante se não o for igualmente na sua realização. A vida mística, efectivamente, é uma imperativa *«peregrinação comum»*<sup>155</sup>, uma onda de amor na qual

<sup>149</sup> Franz ROSENZWEIG - *Der Stern der Erlösung*, II, 3. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2006, onde na secção *“Der Mystiker”* se pode ler: *«Tarnkappe und Gygesring aber scheint nun das Selbst zu tragen, wenn man es allein als den gottseligen Empfänger der Offenbarung betrachtet. (...) Der nur gottgeliebte Mensch ist vor aller Welt verschlossen und verschließt sich selber. (...) Der Mystiker dreht in ochmütigem Vertrauen den Zauberring an seinem Finger, und sofort ist er mit “seinem” Gott allein, und für die Welt nicht mehr zu sprechen»*. Palavras duras, mas certamente motivadas desde uma percepção histórica de algum misticismo desencarnado que nada tem a ver com a verdadeira mística cristã.

<sup>150</sup> Cf., respectivamente, PLATÃO - *Res Publica*, II e J. R. R. TOLKIEN - *The Hobbit* e, depois, *The Lord of the Rings*.

<sup>151</sup> Faith HILL - *“This Kiss”*, in IDEM - *Faith*. Warner Bros, 1998: *«centripetal motion (...) (of) perpetual bliss»*. Um grande obrigado a quem sugeriu, para este compasso deste ensaio, esta porção do texto desta música.

<sup>152</sup> Emmanuel LEVINAS - *Autrement qu’être ou au delà de l’essence*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1974, 12: *«froideur cainesque»*.

<sup>153</sup> JOÃO DAMASCENO - *Expositio Fidei Orthodoxae*, I, 14, PG 94.

<sup>154</sup> MÁXIMO O CONFESSOR - *Scholia in Librum de Divinis Nominibus*, II, PG 4: *«κινήσει ἀχρόνως καὶ ἀγαπητικῶς»*.

<sup>155</sup> Geoffrey CHAUCER - *The Canterbury Tales*. London: Courier Dover, 2004, 20: *«common pilgrimage»*.

o sopro da borboleta que espria as suas asas numa floresta é inseparável do arvoredo que por ela é refrescado. O místico cristão, de facto, não vive nunca a realidade senão no «*mundo de todos os homens, a sua estância de terra, de pedra, de água e de vento*»<sup>156</sup>, embora possa parecer, aos desatentos, que apenas a vive no seu.

Daquele modo, pela inerente qualidade irradiadora da Palavra, pela energia pulsante da «*beleza da palavra divina*» (Hb. 6.5) comunicada ao crente, quem a recebe – tal como Miriam de Nazereth após a anunciação/concepção – não pode senão sentir-se impelido para a desejar comunicar ansiosamente: «*Maria, foi apressadamente à região montanhosa, a uma cidade de Judá*» (Lc. 1,39) para «*dizê-lo cantando a toda a gente!*»<sup>157</sup>. O que é, de um ou de outro modo, sempre um cantar dizendo-se com o seu “eu” totalmente centrado no “outro” que em si se revela mais “eu” do que o seu “ego”: «*já não sou eu - ἐγώ - quem vive, mas é Cristo que vive em mim*» (Gal. 2,20). E isto porque – tal como disse o fadado Édipo ao pastor Forbas – «*a verdade abomina a demora*»<sup>158</sup>, e de modo muito especial se for consequência do amor. Por outras palavras – talvez mais impressivas, mas quiçá bastante menos expressivas –: a experiência de Deus, tal como este mesmo, é o catalizador de uma doação. Ela é sempre expansiva, centrífuga, e, do mesmo modo do que aquele e do que esta última, também o é aquilo que a vivência mística gera no sujeito através do Espírito que o configura, de modo irrepitível, com Cristo glorioso: a sua verdadeira identidade que se revela estruturalmente pró-existente<sup>159</sup> porquanto está alicerçada, entranhadamente arraigada, na do seu Senhor: «*Cristo existe para... para o seu Pai, para os homens. E esta “pró-existência”, este ser-para-o-Pai e este ser-para-os-homens são indissociáveis. É a grande revelação do Cristo pois o próprio ser do Filho é um ser-para já no coração da Trindade*»<sup>160</sup>. Eis porque,

<sup>156</sup> Jil SILBERSTEIN - *La neuvième merveille: Sophocle-Dante-Shakespeare*. Lausanne: L'Age d'Homme, 2007, 19: «*monde de tous les hommes, leur demeure de terre, de pierre, d'eau et de vent*».

<sup>157</sup> Florbela ESPANCA - “*Ser poeta*”, in *Charneca em flor*. Coimbra: Livraria Gonçalves, 1931. Ver, ainda, o expressivo «*escreve o que viste, grava-o sobre tábuas - ρητῶν -, para que o possa ler até quem passa correndo*» (Hab. 2,2).

<sup>158</sup> SÉNECA - *Oedipus*, 850, in Loeb Classical Library, n.º 78. Cambridge: Harvard University Press, 2004: «*veritas odit moras*». Paul Celan, com o seu “*Eingedunkelt*” – que citaremos depois – e René Char, com o seu “*hémisphère indicible*”, recuperaram antiteticamente esta constatação em distintos dos seus poemas.

<sup>159</sup> Concorde-se, ou não, com esta expressão celebrizada por Heinz Schürmann, mas já usada por Dietrich Bonhoeffer – *Resistencia y sumisión*. Salamanca: Sígueme, 1983, 266 – e Karl Barth – *Dogmatique*, IV: *La doctrine de la réconciliation*, 1, 1, 59. Genève: Labor et Fides, 1966, 243 –, a mesma traduz uma realidade irredutível da existência de Jesus e de qualquer cristão. Um belíssimo texto de patrístico afirma: «*οὐδὲ ἐαυτῷ γεγενῆσθαι μόνον ἕκαστου ἡμῶν, ἀλλὰ καὶ πᾶσιν*», in GREGÓRIO DE NAZIANZO - *Orationes*, XXV, 4, PG 36: «*ninguém nasce para si mesmo, mas cada um para todos*».

<sup>160</sup> François VARILLON - *Beauté du monde et souffrance des hommes*. Paris: Centurion, 1980, 327: «*le Christ existe pour... pour son Père, pour les hommes. Et cette “pro-existence”, cet être-pour-le-Père et cet être-pour-les-hommes sont indissolubles. C’est la grand révélation du Christ car l’être*

ultimamente, o crente – reconhecendo que «*animam meam porto in manibus meis*» (Job 13,14) pois nada em si é para si e que, assim, todo o isolamento não é senão uma miragem – não pode senão sentir-se, profunda e apaixonadamente, desejoso de dar a saborear o seu Amado mediante o anunciar a impregnação da sua vida pelo mesmo. Se o destino interior do místico cristão diverge dos demais, a vida exterior identifica-se com a de todos eles e não se atesta senão *por* eles e *em* eles.

Mas, em concreto, de que modo ocorrerá este novo dizer-se que se faz discurso? Quem poderá fazê-lo? E que atributos deverá possuir este narrador para poder ser fiel ao vivido? E quais serão – numa primeira análise, que mais adiante acabará por ser complementada – os principais traços característicos deste narrar-se para outrem?

Esta tentativa eruptiva de dizer-se “*ad extra*” deve ser tida acertadamente como uma segunda “*escrita*” cartográfica. Quer dizer: como um “*texto*” que – traduzindo a linguagem interior do sujeito para um horizonte de semantização visível – visa detalhar, em primeira pessoa ou não, os aspectos mais importantes do mundo interior do crente. Mapeamento, pois, – em apurada «*doce docilidade ao Espírito de Deus*»<sup>161</sup> – do que aquele desbravou na sua «*exploração mística*»<sup>162</sup>, a qual também faz da sua vivência enamoradamente sofrida uma exegese indirecta das Escrituras feitas espelho *do*, e *para o*, homem<sup>163</sup>. Com este respaldo bem presente, pode-se mencionar que, hipotética e teoricamente, todo o crente consciente de haver vivido uma experiência mística pode realizar este empreendimento. Contudo, na prática, somente alguns se aventuram, ou são deixados aventurarem-se, a textualizar a mesma, sendo que, noutras ocasiões, são terceiros que as recolhem para as divulgarem sob a forma de uma obra escrita. Tal facto deve-se à especial dificuldade de exteriormente demarcar, codificar, classificar e medir o peso das palavras para nomear conceptualmente «*o inefável num discurso verbal, pois este discurso possui dois ou mais sentidos*»<sup>164</sup>. Polissemia verbal sem dúvida porquanto se apresenta – na matriz que o sustenta e nele se reactualiza – sob a forma de um mosaico fractal sem

*même du Fils est un être-pour déjà au cœur de la Trinité.*

<sup>161</sup> François FÉNELON - *Œuvres spirituelles* in Jacques LE BRUN (ed.) - *Œuvres de François Fénelon*, I. Paris: Gallimard, 1983, 592: «*docilité doux à l'Esprit de Dieu*». A docilidade espiritual é central em todos os processos que estamos a descrever, mas em especial naquele ao qual esta citação remete.

<sup>162</sup> William Carl PLACHER - *A History of Christian Theology: an introduction*. Louisville: Westminster John Knox Press, 1983, 208: «*mystic exploration*». A raiz desta imagem, mesmo que Placher neste seu relato das vicissitudes de Juan de la Cruz não o refira, encontra-se, claramente, em Certeau.

<sup>163</sup> Cf., numa imagem assaz recorrente nos Padres da Igreja, *v.g.*, AGOSTINHO DE HIPONA - *Enarrationes in Psalmos*, CIII, 1, 4, *PL* 36: Deus «*posuit tibi speculum Scripturam suam*».

<sup>164</sup> MÁXIMO O CONFESSOR - *Capita Theologiae et Oeconomiae*, I, 83, *PG* 90: «*τό μετά λόγου τοῦ κατὰ προφοράν πειρᾶσθαι φάναι τόν ἄρρητον, ἐπικίνδυνον ὅτι δυάς, καί πλέον ἐστίν ὁ κατὰ προφοράν λόγος*».

<sup>165</sup> IGNACIO DE LOYOLA - *Diario Espiritual*, n.º 27: «*con muchas inteligencias espirituales (...) en tal*

compartimentos estanques: «*com muitas intelecções espirituais (...) de tal maneira vendo, que escrever não se pode, como nem outras coisas explicar*»<sup>166</sup>. Ou seja, de o escritor aludir e qualificar, através de palavras e enunciados, aquilo que – dimanando da desmesura do amor do «*Deus desconhecido – ἄγνωστος*» (At. 17,23)<sup>166</sup> – supera toda a possibilidade de ser totalmente dito pela «*linguagem comum*»<sup>167</sup>. E isto mesmo quando o discurso místico – como linguagem peculiar da fé que é – não se possa furtar a esta última, pois é nela que todos, com maior ou menor aflição, se inserem e se conduzem apesar de o centro não estar nela. Estamos, efectivamente, perante uma realidade que é verdade ainda que cartógrafo deva reconhecer que «*se escreve para narrar, não para provar*»<sup>168</sup> ou, até, eventualmente, queira somente ter razão no que “*atesta*” e não tanto no que “*afirma*”, dado que a linguagem mística é principalmente narrativa e não argumentativa e muito menos persuasiva. Talvez por isso mesmo – pela quase impossibilidade de articular totalmente o espectro do “*sensus plenius*” com o horizonte do “*sensus communis*” –, o Verbo feito coração humano – após a humanidade lhe ter dado o vocabulário necessário para dar-se a entender – somente tenha escrito duas vezes (Jo. 8,6.8). E meramente o tenha feito inclinado sobre a volúvel terra – γῆ –, símbolo da não menos volúvel humanidade – γῆ ... O obstáculo dos termos, da lacuna entre o “*dizer*” e o “*dito*”, só é superável pela sua imersão no espiritual que é a dimensão mais telúrica que existe: «*para ir até Deus, é sempre indispensável passar pelas actividades deste mundo, pelos festejos da vida diária, pelos reencontros mundanos*»<sup>169</sup>.

Aquela realidade da impossibilidade de dizer tudo o que se viveu não é – deve-se consentir – totalmente dissociável do surgir, em alguns crentes, de manifestações psicossomáticas que já seriam – como com a ferida imprudente de Jacob (cf. Gn. 32,26) – um modo de “*expressar*” o vivido quando «*as palavras e a voz me faltam / e o silêncio confinante já me basta*»<sup>170</sup>... Antes, com efeito,

*manera viendo, que escribir no se puede, como ni las otras cosas explicar*».

<sup>166</sup> Para os místicos, e fruto do que já foi sendo exposto, Deus não é desconhecido, mas tampouco é conhecido ou compreensível. Para esta aparente preciosidade, veja-se: André-Jean FESTUGIÈRE - *La Révélation d'Hermès Trismégiste, IV: Le Dieu inconnu et la gnose*. Paris: Les Belles Lettres, 1954, 2.

<sup>167</sup> Guillaume de STEXHE - “*Entre le piège et l'abîme: l'ambiguïté du discours de l'amour*”, in Helene ACKERMANS (ed.) - *Qu'est-ce que Dieu? Philosophie/Théologie*. Brussels: Facultés Universitaire de Saint-Louis, 1985, 419: «*langage commun*».

<sup>168</sup> QUINTILIANO - *Institutio Oratoria*, X, 1, 31, in Loeb Classical Library, n.º 127. Cambridge: Harvard University Press, 1922: «*scribitur ad narrandum, non ad probandum*». Esta conhecida citação recordamos – adaptando-a para o contexto em que presentemente é usada – que a linguagem mística é, ou tem a pretensão de ser, auto-justificativa, pois advém da inabalável certeza da relevância da experiência vivida: «*la parole mystique prétend être une vraie parole qui est une parole vraie*», in Yves CATTIN - “*La règle Chrétienne de l'expérience mystique*”, 18. Veja-se, ainda, v.g., TERESA DE ÁVILA - *Vida* 38, 16.

<sup>169</sup> Paul BEAUCHAMP - *Psaumes nuit et jour*. Paris: Seuil, 1980, 150: «*pour aller vers Dieu, il faut toujours passer par des actions de ce monde, des festes de la vie quotidienne, des rencontres terrestres*».

<sup>170</sup> Camillo SBARBARO - “*Ora che sei venuta*”, in IDEM - *Pianissimo*. Venezia: Marsilio, 2001: «*le parole mi mancano e la voce / e tacertí vicino già mi basta*». Para o confronto com a barreira do dizer o

o trespassado silêncio – que não é jamais uma afasia pois não se afasta, nunca, da linguagem – cheio de “*soledad*” do que a traição da vivência experimentada... Antes o sofrer – e o verter «*gotas como de sangue*» (Lc. 22,44) sobre o Graal do coração – pelo sentir-se abandonado por uma palavra que se escapa, do que aguilhoar o «*cautério suave (...) que meigamente fere*»<sup>171</sup>... Antes – quais mártires vivos de exigências antinômicas que fazem desejar «*morir de silêncio*»<sup>172</sup> – o permanecer fecundamente marginalizado no sofrimento da verdade *pressentida* do que apunhalar cruelmente o amor com o punhal confortável da resignação: «*É um punhal que vejo diante de mim? / (...) um punhal mental, uma falsa criação / Procedendo do cérebro oprimido pela febre?*»<sup>173</sup>... Deveras, se naqueloutra primeira tradução “*ad intra*” a conceptualização ainda podia ser incoativa – na medida em que bastava ser, na maior parte das vezes, entendida pelo crente através da sua «*linguagem interior*» (...) *pela qual o homem fala a si mesmo*»<sup>174</sup> –; neste caso presente o esforço de “*Überwindung*” / “*superação*” de si para tematizar o excesso de sentido da “*Medula Mística*”<sup>175</sup> – que até já poderá ter sido pensado – deverá ser francamente maior. E isto sentido em que, de certo modo, deve permitir o parto contundido da exílica emancipação semântica do texto que se traduzirá num não buscado “*estilo*” místico. Num “*außergewöhnlichen Stil*” / “*estilo extraordinário*” todo ele carregado do “*pathos*” endodérmico do desejo que só no “*superstitio*” – no “*sobre além*” que mostra a justeza da afirmação de que “*os desejos das almas são as suas palavras*»<sup>176</sup> – é realizável. O “*estilo*” místico é, assim, um “*tropos*” que é uma ferramenta de cesura e de divisão e, ao mesmo tempo, de enquadramento de uma explicação cultural que não é nem o texto escrito, nem o que o místico é, nem sequer o que o leitor da sua obra será, mas que

inominável por parte do místico veja-se: Jean-Jacques ANTIER - *Le mysticisme au féminin*. Paris: Perrin, 2001. Na página 11 este autor afirma mesmo que tal pugna é a primeira a ser referida pelos místicos que intentam falar do que viveram.

<sup>171</sup> JUAN DE LA CRUZ - “*Llama de amor viva*”, 1: «*cauterio suave (...) que tiernamente hier*».

<sup>172</sup> Massimo BALDINI - *Elogio del silenzio e della parola: i filosofi, i mistici e i poeti*. Soveria Mannelli: Rubbettino, 2005, 85: «*morire di silenzio*». Marguerite Porete, que será citada mais adiante, levou esta verdade até à última das últimas consequências.

<sup>173</sup> William SHAKESPEARE - *Macbeth*, II, 1, lin. 33.38s. New York: Oxford University Press, 2008: “*Is this a dagger which I see before me? / (...) A dagger of the mind, a false creation / Proceeding from the heat-oppressed brain?*». Adaptado.

<sup>174</sup> Etienne GILSON - *Introduction aux arts du beau*. Paris: Vrin, 1963, 95: “*langage intérieur*” (...) *par laquelle l’homme se parle a lui-même*. Obra absolutamente pioneira em tantos aspectos, mas lamentavelmente pouco conhecida e ainda menos estudada.

<sup>175</sup> Expressão tomada emprestada, com o devido reconhecimento, da obra homónima de Francisco de Santo Tomás, editada em Madrid no ano de 1695. É, permita-se-nos dizer, profundamente triste que tantas obras notáveis da espiritualidade cristã permaneçam acessíveis apenas a um diminuto número de leitores.

<sup>176</sup> GREGÓRIO I MAGNO - *Moralia in Job*, II, 7, 11, PL 76: «*animarum igitur verba ipsa sunt desideria*».

<sup>177</sup> JUAN DE LA CRUZ - *Subida al Monte Carmelo*, II, 14, 2: «*noticia amorosa*».

estará – como verdadeira tónica da «*notícia amorosa*»<sup>177</sup> que é – por ali e por acolá. Um anélito indispensável, pois, que deve ser o envelope do esforço de nomear o transcendente amor paradoxalmente vivido e desejado, tal como chora Marion no saturadamente rilkeano “*Der Himmel über Berlin*” de Wim Wenders: «*ansiando por uma onda de amor que brotasse em mim*»<sup>178</sup>. O místico, efectivamente, não é apenas um “*Hörer des Wortes*” / “*ouvinte da palavra*” como nos disse Karl Rahner na sequência de Ferdinand Ebner, mas deve converte-se num criador – acolhedor, gestador e veiculador – da palavra<sup>179</sup> e das palavras, essas lúvidas palavras que «*secretas vêm, cheias de memória. / Inseguras navegam (...) / Quem as escuta? Quem / as recolhe, assim, / cruéis, desfeitas, / nas suas conchas puras?*»<sup>180</sup>.

Mas regressemos – momentaneamente, e apenas para avançarmos, logo de seguida, mais decididamente na nossa exposição – um pouco mais atrás. Na realidade, aquela supra-mencionada tensão – ilustrada pelo “*não-escrever*” de Cristo – surge porquanto – numa segunda “*noite*” do “*ciclo místico*”, na qual o cartógrafo, tal como com a pequena igreja de E. E. Cummings, não se deve preocupar «*se as longas noites se tornam ainda mais longas*»<sup>181</sup> – a linguagem mística “*ad intra*”, embora certamente esteja nele relativamente englobada, deve, tal como se disse, ser necessariamente traduzida para o idioma geral da comunidade em que o crente se insere. E tal só pode ser feito mediante um muito mais subtil e opimo manejo que permita, pelo menos tentar, não se perder nem a psicologia, nem a sensibilidade, imiscuídas com o convívio na alma. Aquela linguagem circundante, deveras, deverá ser o “*medium*” indeclinável – mas não menos subvertido – da enunciação discursiva daquilo que o crente interiorizou: «*toda a experiência espiritual que se exprime, pelo simples facto de se exprimir, encontra-se de um certo modo “alienada” no (...) “nós” de uma linguagem*»<sup>182</sup>. Diferença e semelhança, particular e universal a deverem harmonizar-se numa dupla injunção não resolvida que reúne – ao ser recitado pelo místico que a ele não se pode limitar – o “*conhecer*” e o “*ignorar*” o património que o antecede. E eis o topógrafo espiritual – mesmo quando, desde o pano social que tenta rasgar, afirma padecer genuinamente

<sup>178</sup> WIM WENDERS (dir.) - *Der Himmel über Berlin* (1987): «*Sehnsucht nach einer Welle von Liebe, die in mir emporstiege*».

<sup>179</sup> Cf., v.g., Ferdinand EBNER - *Schriften*, I. München: Kösel, 1963, 161.

<sup>180</sup> Eugénio de ANDRADE - *Coração do Dia*. Porto: Limiar, 1977.

<sup>181</sup> E. E. CUMMINGS - “*I am a little church*”, in George James FIRMAGE (ed.) - *E. E. Cummings: Complete Poems (1904-1962)*. New York: Liveright Publishing Corporation, 2<sup>a</sup> 1994: «*if longer nights grow longest*». Com a já referida Julian of Norwich, decorreram cerca de 30 anos entre as experiências místicas e o plasmá-las, e replasmá-las, em texto.

<sup>182</sup> Miched de CERTEAU - *L’Absent de l’histoire*. Paris: Mame, 1973, 44: «*toute expérience spirituelle qui s’exprime, dès lors qu’elle s’exprime, se trouve en quelque sorte “aliénée” dans (...) le “nous” d’une langage*».

<sup>183</sup> Françoise MIES - *De l’autre: essai de typologie*. Namur: Presses Universitaires de Namur, 1994,

de uma inaptidão e de um analfabetismo face à «*torrente de amor, das emanações de fogo, de amor incandescente*»<sup>183</sup> que deveria expressar – a partilhar da comum vocação do Criador e de Adão. A vocação de nomear o, e a de dar nomes ao, novo que se lhe depara numa manifestação de que – efectivamente e não obstante o que foi referido – todo o místico que ousa fazer-se cartógrafo converte-se num autor. E isto mesmo onde antes este último poderia não existir:

«*a mística converte em escritor todo aquele que ela compele a dizer. Todos, sejam eles costureiras, agricultores, burgueses, religiosos ou religiosas, reformadores ou fundadores de congregações ou ainda cardeais, encontram, sem terem qualquer preocupação pela estética do seu discurso, pelo modo da sua palavra*»<sup>184</sup>.

Deste modo, e “*in praetereundo*”, acabou-se por constatar que a cartografia espiritual do acesso à experiência da palavra pode ser feita por dois tipos de cartógrafos. Isto é, por dois modelos de mapeadores que tentam delinear, mediante uma série de torções metafóricas, a exteriorização do silêncio do beijo, evitando, durante tal empreendimento, que as mesmas se reduzam a uma tradução literal pois – como, num horizonte não tão distante do presente, disse Jerónimo – «*em toda a metáfora, quando a tradução é feita palavra a palavra, a fecundidade do sentido da palavra é estrangulada como se tivesse heras*»<sup>185</sup>. Àqueles, neste breve trabalho, convencionalmente se chamará – de um modo nada inspirado – de cartógrafo de “*primeira ordem*” e de “*segunda ordem*”. O primeiro, como pode ser deduzido, será o caso do próprio místico que – num segundo momento de intento de transladar o vivido – «*desdobra-se a si mesmo (...), em livres palavras brilhantes (...)* (sendo) a sua alma como um oceano de luz»<sup>186</sup>, para, escrevendo-se, dar a conhecer o que vivenciou em comunhão com o Senhor, de modo análogo, “*verba gratia*”, às “*Confessiones*” de Agostinho. Este outro, por sua vez, será uma outra pessoa que recolhe – seja em sentido de “*recuperar*”, seja em sentido de “*receber*” – as experiências de outrem para

92: «*torrent d'amour, des effluves de feu, d'amour incandescent*».

<sup>184</sup> Joseph BEAUDE - *La Mystique*. Paris/Montréal: Le Cerf/Fides, 1990, 16: «*la mystique rend écrivains ceux qu'elle pousse à devoir dire. Tous, qu'ils soient couturière, paysan, bourgeoise, religieux ou religieuse, réformateur ou fondateur de congrégation ou encore cardinal, trouvent, sans avoir aucun souci de l'esthétique de leur discours, le moyen de leur parole*».

<sup>185</sup> JERÓNIMO - *Apologia adversus libros Rufini*, I, 27, PL 23: «*omnis metaphora, si de alia in aliam linguam transferatur ad verbum, quibusdam quasi sentibus orationis sensus et germina suffocantur*».

<sup>186</sup> Thomas CARLYLE - *Sartor Resartus*. Charleston: BiblioBazaar, 2008, 115: «*unfolds himself (...), in free glowing words (...)* (being) his soul as one sea of light». Obra-prima pré-existencialista que – desde a imaginária cidade de Weissnichtwo onde decorre história – derrama um deleitosa e fina ironia sobre o idealismo alemão.

<sup>187</sup> HERÓDOTO - *Historia*, VII, 152, in Loeb Classical Library, n.º 119. Cambridge: Harvard University

as narrar de um modo cuidadoso. Ou seja, evitando, de um modo possivelmente ambíguo, a óptica heterodiegética na medida em que estará economicamente a dar a expressão a um “eu” autoral que deve manifestar-se, através de si, em primeira pessoa. E isto a ponto de, num horizonte de otimização, dever, até pelo que já foi referido, poder dizer honestamente: «*eu estou compelido a reportar o que foi reportado*»<sup>187</sup>, de modo análogo, por exemplo, a Berardo Arnolti (?) face a Angela da Foligno<sup>188</sup>: «*como – dá magistralmente voz, sem o saber, Kawabata ao místico diante do seu amanuense – poderei eu escrevê-lo? Mostra-me a tua alma colocando-a na palma da minha mão. Como uma bola de cristal. E eu a desenharei com as minhas palavras...*»<sup>189</sup>.

Como pôde, e pode, ser verificado com relativa facilidade, o principal e fulcral motivo do *preferir* “*ad extra*” o experimentado é a aspiração de – e mesmo quando seja necessário admitir, com Jacques Le Brun, que o que se produz não é a «*tradução historicista desta experiência*»<sup>190</sup> –, expirando, transmitir em texto o outro que em si gera vida e que, neste comunicar, é, de algum modo, prolongado. Vale dizer, de – numa «*angústia surda*»<sup>191</sup> face ao horizonte da fundura do impossível – *dizer-Lo-se* ferida e erosivamente, pois reunindo em si a maior privacidade e a maior exibição, até porque no contexto místico *pensar* é, logo e imediatamente, um *passar*. E *dizer-Lo-se* apenas no papel de um mensageiro-tradutor do único operador original e gerador, o qual sempre se subtrai a toda a «*simples exteriorização que permanece em si mesma*»<sup>192</sup>, porquanto o mesmo, tal como foi referido, somente advém ao sujeito desde o seu mais íntimo “*Gemüt*” / “*ser essencial*” e unicamente num horizonte de uma *inextinguível* união. De facto, vemos, neste comunicar o recebido, o místico vê reforçada a sua identidade alocêntrica. Não obstante o que se acabou de referir, e em ambos os casos precedentes, os autores poderão ter a preocupação derivada e acrescida de – sem prescindirem de insinuarem as inflexões, e o

Press, 2004: «*ἐγὼ ὀφείλω λέγειν τὰ λεγόμενα*».

<sup>188</sup> E como não recordar aqui o “*The Painter’s Honeymoon*” de Frederick Leighton? Eis o compositor totalmente abraçado à sua narradora/inspiradora. Ambos com os olhos aparentemente fechados, como se estivessem a ler o que o amor inscreve nos pulmões dos olhos do outro. O que é mais brilhante: o dourado cabelo da esposa ou a pálida mão do esposo apoiada na daquele?

<sup>189</sup> Yasunari KAWABATA - *Récits de la paume de la main*, Paris: Albin Michel, 1999, 33: «*comment vais-je pouvoir l’écrire? Montrez-moi votre ame en la posant sur la paume de ma main. Telle une boule de cristal. Et moi je la dessinerai avec mes mots...*». Neste caso, não apenas transportar a própria alma nas mãos, mas escrever-se na do amanuense.

<sup>190</sup> Jacques LE BRUN - *La Jouissance et le trouble. Recherches sur la littérature chrétienne de l’âge classique*. Genève: Droz, 2004, 62: «*traduction historiciste de cette expérience*».

<sup>191</sup> Sholem ASCH - *La sanctification du nom*. Lausanne: LiAge d’Homme, 1985, 71: «*sourde angoisse*». A dor deste relato é, por si só, um hino à dor mística tantas vezes também referida por Certeau.

<sup>192</sup> Salvatore PATRIARCA - *Dall’assoluto alla realtà: teodicea e ontogenesi nella Weltalterphilosophie schellinghiana*. Milano: Mimesis, 2006, 220: «*semplice esteriorizzazione che rimane in se stessa*». Texto adaptado.

<sup>193</sup> Antonio GARCÍA BERRIO - *A Theory of the Literary Text*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1992,

pungente «*ênfase confidencial*»<sup>193</sup>, em todas as suas palavras e sem, jamais, ignorarem estarem a ser, no fundo, autênticos e simples amanuenses do Espírito – serem mais ou menos sistemáticos nos seus intentos. *Scilicet*: o topógrafo espiritual pode desejar estruturar a sua narração desde uma perspectiva mais metódica, tal como Fénelon diz pretender para a sua tão incompreendida quão brilhante “*Explication des maximes des saints*”: «*fiz da minha parte aquilo que consegui para (...) expor todos os meus pensamentos e os testemunhos dos santos sobre os quais formei aqueles*»<sup>194</sup> para – continua o arcebispo de Cambrai já naquela obra – «*explicar as experiências e as expressões dos santos*»<sup>195</sup>. Este aspecto “*sui generis*” do entamar físico daquela transcendente alteridade que no sujeito – sendo «*o ser do seu ser mais próximo de si do que ele mesmo poderia alguma vez ser*»<sup>196</sup> – se faz interioridade activa para – numa circunstância que, mesmo quando tal realidade não possa vir a ser detalhada neste ensaio, possui um indiscutível interesse para a análise da linguagem mística – despoletar o trémulo exílio amoroso do “*eu*”<sup>197</sup>, pode alcançar notável relevo quando o cartógrafo é de “*segunda ordem*”. E isto porque, estando este, neste caso, mais distanciado da intensa “*pati divina*” / “*experiência-sofrida do divino*”<sup>198</sup>, poderá plasmar aquela de uma forma, consciente e intencionalmente, mais precisa e objectiva conquanto consiga, no seu “*Unterwegs zur Sprache*” / “*caminho da linguagem*”<sup>199</sup>, «*entrar (...), ó amado Amor (...), na tua senda / E que querendo ele falar, que a terra o escute*»<sup>200</sup>.

394: «*confidential emphasis*». A vergonha de não se ter podido ler este livro no idioma original é quase tão grande como o vazio que, espera-se, ficará ao leitor deste ensaio ao concluir a leitura do mesmo.

<sup>194</sup> François FÉNELON - Carta a Louis Tronson de 30 de Outubro de 1696, in Jean ORCIBAL (ed.) - *Correspondance de Fénelon*, IV. Paris: Klincksieck, 1976, 104: «*j'ai fait de ma part ce que j'ai pu pour (...) exposer toutes mes pensées et les témoignages des saints sur lesquels je les ai formée*».

<sup>195</sup> François FÉNELON - *Explication des maximes des saints sur la vie intérieure*, in Jacques LE BRUN (ed.) - *Œuvres de François Fénelon*, I, 1002: «*expliquer les expériences et les expressions des saints*».

<sup>196</sup> Josef ZAPP - *Die Funktion der Paradoxie im Denken und sprachlichen Ausdruck bei Meister Eckhart*. Köln: edição do autor (dissertação doutoral), 1966, 61: «*das Sein seines Seins ihm näher ist, als er sich selbst je kein könnte*». Cf., depois, claro está, AGOSTINHO DE HIPONA - *Confessiones*, III, 6, 11, PL 32: «*interior intimo meo et superior summo meo*».

<sup>197</sup> Cf. o interessantemente estimulante livro de Emmanuel HOUSSET - *L'intériorité d'exil: le soi au risque de l'altérité*. Paris: Le Cerf, 2008.

<sup>198</sup> Cf. ECKHART VON HOCHHEIM - *Predigten*, LII, 5: «*so wirkt Gott sein eigenes Werk und der Mensch erleidet Gott so in sich, und Gott ist eine eigene Stätte seiner Werk; der Mensch aber ist ein reiner Goot-Erleider in seinen Werken angesichts der Tatsache, daß Gott einer ist, der in sich selbst wirkt*», in IDEM - *Deutsche Predigten und Traktate*. München: Hanser, 2004. Como se sabe trata-se de uma recuperação de um tema já exposto pelo Pseudo-Areopagita em “*De divinis nominibus*”, II, 9, PG 3.

<sup>199</sup> E Heidegger no presente “*paesaggio*” mental.

<sup>200</sup> Jean-Joseph SURIN - “*Amor purgans*”, in Etienne CATTI (ed.) - *Poésies Spirituelles suivies des Contracts Spirituels de Jean-Joseph Surin*. Paris: Vrin, 1957, 60: «*o cher Amor, (...) entrer dans ta route / Et qu'il en veut parler, que la terre l'escoute*». Adaptado. Cf. *Dt.* 32,1.

<sup>201</sup> A noção de “*imaginação*” possui uma longa e controversa história. O que é insinuado no corpo

Mas voltando-se ao filão central da presente reflexão, deve-se reconhecer que, seja em que circunstância for, a débil cristalização do experienciado num texto “*vivido a navegar*”, e, assim, ilimitavelmente aberto porquanto sem um “*ponto final*” final – facto que, como qualquer tradução jamais tida como definitiva, permitirá a sua constante reabertura elástica pelo seu futurível leitor –, será mais ou menos fiel não só à comunicação divina, como também à sua primeira tradução, em função da competência e da sensibilidade espiritual e mística, bem como da “*finesse*” literária e imagética<sup>201</sup>, do cartógrafo. E tal, não só para apontar – através de disseminações de possibilidade que se enxertam no estilo pascal de Jesus – a violenta e drástica tensão dramática condensada no naufrágio vital do dizer místico, como igualmente, e ao fim, deixá-lo – juntamente com o seu ateador – desabafar que «*do meu coração derrama-se uma bela palavra*» (Sal. 45,2). Uma palavra que – à semelhança do desfazer do nó da finitude na cruz – percorre um trilho contrário ao até agora descrito: da paisagem interior da *experiência recordada* à *tradução* ao vector *tradução* → *experiência recordada*. «*Je vois, j’imagine*» / “*vejo, imagino*” disse, num outro “*universo*”, mas não menos acertadamente, André Breton<sup>202</sup>, pois aquele cintilante imaginário – do mesmo modo que «*a cor é a glória da luz*»<sup>203</sup> – ilumina insólita e diafanamente a realidade ainda que, paradoxalmente, apenas sombriamente, como num baço espelho a caminho da visão da *revelação* do amor: «*agora, vemos como em espelho, obscuramente*» (1Cor. 13,12) até «*sermos transformados de glória em glória na mesma imagem*» (2Cor. 3,18). Na realidade, enunciar, verbal e textualmente, o que Deus comunica – o qual como que esconde este último por detrás das palavras em que ele se deixa, novamente, quase que prender – não pode ser realizado senão por uma simbiose daquelas duas linguagens, as quais fazem com que cada texto místico seja tão singular como cada experiência. E estas, tal como foi exposto, requerem – devido à carga afectiva que está no âmago de ambas –, quer uma, quer a outra, um especial tacto para a descoberta, manejo, manipulação e até criação de termos que – como «*luzes que brilham num lugar escuro*» (2Pd. 1,19) devido à sua extrema luminosidade – possam, ao serem mais medulares e modelares do que outros, ser o menos inadaptados possíveis para significarem e envolverem temporalmente o silêncio amoroso:

de texto deve ser lido na linha valorativa que Filóstrato de Lemos, Francis Bacon, Immanuel Kant e, mais recentemente, *inter alia*, Gilbert Durand fizeram. A ler com grande interesse, em especial pelo seu esforço de estabelecimento de uma ponte entre a experiência religiosa e a vivência metafísica através da sensibilidade poética: Jean-Louis VIEILLARD-BARON - “*La spécificité du symbolique dans la sphère religieuse*”, in *Laval théologique et philosophique*, vol. 52, n.º 2 (1996), 411-424.

<sup>202</sup> Palavras inscritas num ovo de gesso que pode ser admirado em André BRETON - *Je vois, J’imagine: Poèmes-objets*. Paris: Gallimard, 1991, 21.

<sup>203</sup> Jean GUITTON - *Mon testament philosophique*. Paris: Presses de la Renaissance, 1999, 107: «*la couleur est la gloire de la lumière*».

<sup>204</sup> MECHTHILD VON MAGDEBURG - *Das fließende Licht der Gottheit*, II, 25. Frankfurt am Main: Deutscher

«Estas são as palavras das Canções de amor.  
Mas as palavras do amor e o som do doce coração  
devem permanecer em silêncio,  
pois nenhuma mão humana as pode descrever»<sup>204</sup>.

Criação, pois – e mesmo que não se vislumbre como – de um quase “*je ne sais quois*”<sup>205</sup> sincopado que configura uma “*música*” literária mística cantada num outro tom. Uma melodia espiritual, essa renitente «*misteriosa forma do tempo*»<sup>206</sup> cantada por Borges que, ao ser o fruto da intimidade com a origem mais radical da palavra, a caracteriza no que ela de mais verdadeiro é: «*no mais próximo do indizível, a mística reconduz a linguagem à sua origem, recarregando-a de todas as virtualidades contidas no Verbo de onde ela procede, e mostrando-nos, por seu lado, que toda a linguagem se alicerça neste tipo de experiência*»<sup>207</sup>. Deste modo, esta terceira linguagem do nosso “*ciclo*” será, na forma essencial da sua concretização, de natureza mística quando – na sua criação e, como nos recordou Paul Beauchamp, intrínseca separação que espoleta a cristalização da «*ruptura da imanência*»<sup>208</sup> vivida pelo sujeito místico – for simultaneamente fiel às sonâncias das duas linguagens que a precedem até porque, como questionou retoricamente Certeau acerca de Fénelon: «*não são as palavras bens do espírito, a sua obra e o seu acto?*»<sup>209</sup>. De facto – e este ensaio estima ser isto de uma importância categórica – a linguagem mística é o que é, na sua essência e nos seus efeitos, não apenas devido ao que o cartógrafo engendra, mas por ter, também e ultimamente, Deus no seu fundamento impetuoso e *improgramável*<sup>210</sup>. Quer dizer, no despertar nascente,

Klassiker, 2003 numa edição de Gisela VOLLMANN-PROFE: «*Dies sind die Worte vom Minnesang. / Aber der Minne Worte und der süße Herzklang / müssen verschwiegen bleiben, / denn keine Menschenhand kann das beschreiben*». Veja-se, depois, para problemas referidos superficialmente neste ensaio: Sara S. POOR - *Mechthild of Magdeburg and Her Book: gender and the making of textual authority*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004.

<sup>205</sup> Com a obra de Dominique Bouhours homónima a esta expressão a ressoar no horizonte.

<sup>206</sup> Jorge LUIS BORGES - “*Otro poema de los dones*”, in IDEM - *Nueva antología personal*. Madrid: Siglo XXI, 2000: «*misteriosa forma del tiempo*».

<sup>207</sup> Max Huot de LONGCHAMP - “*Mystique*”, in Jean-Yves LACOSTE (dir.) - *Dictionnaire critique de théologie*. Paris: P.U.F., 1998, 778: «*au plus près de l'indicible, le mystique reconduit la langue à son origine, la rechargeant de toutes les virtualités contenues dans le Verbe d'où elle procède, et nous montrant en retour que tout langage s'enracine dans ce type d'expérience*».

<sup>208</sup> Emmanuel LEVINAS - *De Dieu qui vient à l'idée*. Paris: Vrin, 1982, 237: «*rupture de l'immanence*».

<sup>209</sup> Michel de CERTEAU - “*Mystique' au XVII<sup>e</sup> Siècle: Le problème du langage 'mystique'*”, in *L'Homme devant Dieu: Mélanges offerts au Père Henri de Lubac*, II. Paris: Aubier, 1964, 283: «*les mots ne sont-ils pas les biens de l'esprit, son œuvre et son acte?*».

<sup>210</sup> A ler, com extremo interesse, James K. A. SMITH - “*Faith and the Conditions of Possibility of Experience*”, in Kevin HART, Barbara Eileen WALL (ed.) - *The Experience of God: A Postmodern Response*. New York: Fordham University Press, 2005, 87-92. Pode-se desprezar e até ironizar com a pós-modernidade, mas o facto é que é com ela que hoje se deve dialogar. Ignorar tal facto é desvitalizar o papel de “*signo*” que a Igreja deve ser para toda e cada época.

<sup>211</sup> Pierre MIQUEL - *L'expérience de Dieu*. Paris: Beauchesne, 1977, 23: «*inattendu et imprévisible*».

«inesperado e imprevisível»<sup>211</sup> do amado que, como Cristo, vem como um apaixonado ladrão (cf. *1Ts.* 5,2) a deambular pela sombra que, para quem a destinça pela primeira vez, é, verdadeiramente, inseparável da verdade: «*fala a verdade, aquele que fala sombriamente*»<sup>212</sup>.

Este duplo condicionalismo revela, enfim, que nem toda a plasmação exterior da primeira tradução interior – que nunca é, como se disse, simplesmente uma descrição historicista – dá origem a uma linguagem mística “*ad extra*”/texto místico como discurso trabalhado. Isso seria o ideal, mas algumas vezes – por incapacidades, ou outros factores, relacionados com um ou outro dos intervenientes – tal não ocorre. Mas quando, na busca, por entre aquela marcada e marcante “*penuria nominum*”, da expressão apropriada – e mesmo que pelo meio de um discurso que poderá raiar a loucura aos olhos escamados do mundo (cf., *v.g.*, *1Cor.* 3,18) –, surge esta moldável dupla fidelidade – este doce «*dupla melodia / em suplicante canto e humilde rosto*»<sup>213</sup> a partir do sussurro das palavras escritas – a linguagem mística externa revela-se como o “*mordiscar*”. Isto é – e já num novo “*dia*” que sucedeu à segunda “*noite*” de tradução – como o ponto de equilíbrio entre o “*silêncio*” e o “*sensível*”; entre o “*beijo*” e o “*comer*”, pois, como se sabe, o “*morder*” é ao mesmo tempo, na esfera do amor efusivamente compartilhado, o culminar en-stático daquele e o início ec-stático deste em «*dois / bocados de silêncio*»<sup>214</sup>. Um vazio êxodo exílico, afinal, entre duas palmas vazias, entre dois palatos que constituem uma tormentosa terceira realidade que só pode ser entendida – em consonância com o discurso mutilado por uma presença ausente que impede a percepção de uma suposta omnicapacidade semiótica – no interstício entre elas que, neste “*Minneweg*” / “*caminho de amor*”, nega, imediatamente, o wittgensteiniano «*a quilo de que não se pode falar, deve-se calar*»<sup>215</sup>. E nega-o mesmo quando jamais se pode ignorar que o que é dito não é senão como «*um pequeno ramallete de flores diante de um grande prado florido*»<sup>216</sup>, pois acerca de Deus, e do vivido dele, «*se pode estender sem esgotar o assunto*» (*Sir.* 43,27).

Procure-se, para rematar este já longo apartado, enumerar – sobretudo desde a perspectiva da relação “*autor*”→“*obra mística*”, que será, depois,

<sup>212</sup> Paul CELAN - “*Sprich auch du*”, APUD Beth HAWKINS - *Reluctant Theologians: Franz Kafka, Paul Celan, Edmond Jabes*. New York: Fordham Univ Press, 2002, 89: «*Wahr spricht, wer Schatten spricht*». Ver, claro, *Jo.* 8,45: «*Mas, porque eu digo a verdade, não me credes*».

<sup>213</sup> Torquato TASSO - *Gerusalemme liberata*, XI, 5. Roma: Newton Compton, 2008: «*doppio concerto / in supplichevol canto e in umil viso*». Seja permitida esta liberdade de adoptar, para este momento de ilusória inflexão neste ensaio, uma expressão tão alheia, na aparência, ao contexto do mesmo...

<sup>214</sup> Paul CELAN - “*Sprachgitter*”, in IDEM - *Die Niemandrose / Sprachgitter: Gedichte*. Frankfurt am Main: Fischer, 192003: «*zwei / Mundvoll Schweigen*».

<sup>215</sup> Ludwig WITTGENSTEIN - *Tractatus Logico-Philosophicus*, § 7: «*wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen*».

<sup>216</sup> CIRILO DE JERUSALÉM - *Catechesis ad illuminandos*, XVII, 20, PG 33.

<sup>217</sup> Juan MARTÍN VELASCO - *El fenómeno místico. Estudio comparado*. Madrid: Editorial Trotta, 2003,

complementada desde a relação “obra mística” → “leitor” – os primeiros possíveis atributos do campo referencial da linguagem mística exterior. Em primeiro lugar, ela é uma narração de uma vivência pessoal, o que a leva a ser – longe de qualquer eventual patologia de um “ego” orgulhoso – evocativa, «*auto-implicativa e testemunhal*»<sup>217</sup>. E isto na medida em que o sujeito – no seu dolente intuito de explicar narrativamente “*ad extra*” o que lhe foi dado a vivenciar – não pode senão verter-se, expor-se e hipotecar-se; ou seja, *destecer-se* de um modo absolutamente concreto e geralmente espontâneo. Deste modo – e atestando isto com mais dois belos textos de Bernard de Clairvaux –, ela é umbilicalmente inefável. É-o, por um lado, devido ao facto de não só reproduzir uma realidade que é uma confidência «*profundamente íntima e vulnerável*»<sup>218</sup> – mais aquém e mais além da carga ideológica que a linguagem comum, sob a pressão acumulativa do uso transcorrido, confere às palavras –, como, igualmente, e mais relevantemente, por estar envolta numa aura de insuspeitável precariedade temporal própria de um acontecimento fora do comum e, virtualmente, impossível de ser totalmente repetido: «*mas há um local onde se vê Deus em repouso e tranquilo (...): não sei o que ele para os demais; para mim, é um aposento quando, por vezes, nele entro; mas, que pena!, tal me ocorre raramente e aí apenas permaneço breves instantes!*»<sup>219</sup>. E não é, também, esta lenta efemeridade da experiência – a qual leva Char a dizer que «*se nós habitamos num lampejo, ele é o coração do eterno*»<sup>220</sup> – que, numa doce e escandalosa “*tristitia*”, desescuda o adoecer de amor do místico e o leva a narrar-se num cinzelar do “*aere perenius*”? É inefável, por outro lado, devido ao diminuto número de pessoas que puderam, ou quiseram, fazer-se reflexamente conscientes de serem sujeitos místicos. Realidade que faz com que sejam poucos os leitores que estejam capacitados para, de um modo evidente, apreenderem tudo o que o cartógrafo relata do saber essencial experiencial, isto é, da «*ciência experimental*»<sup>221</sup> adquirida pelo místico: «*não são conhecidas senão por aqueles que fizeram a experiência*»<sup>222</sup>. Eis um evento que, por vezes, faz evocar as

57: «*autoimplicativa y testimonial*». A ler, apesar de tantas imperfeições derivadas do seu método redutor de estudo, imprescindivelmente. Mas veja-se, ainda, e talvez com maioria de razão: MASSIMO BALDINI - *Il linguaggio dei mistici*. Brescia: Queriniana, <sup>1</sup>1990 e LOUIS MASSIGNON - “*L’expérience mystique et les modes de stylisation littéraire*”, in *Le Nouveau Commerce* 52 (1982), 23-50.

<sup>217</sup> Laura SWAN - *The Forgotten Desert Mothers: Sayings, Lives, and Stories of Early Christian Women*. Mahwah: Paulist Press, 2001, 22: «*deeply intimate and vulnerable*».

<sup>218</sup> BERNARD DE CLAIRVAUX - *Sermones in Cantica Cantorum*, XXIII, 15, PL 183: «*sed est locus, ubi vere quiescens et quietus cernitur Deus (...) et qui mihi quidem, nam de aliis nescio, plane cubiculum sit, si quando in illum contigerit introduci. Sed, heu! rara hora, et parva mora*».

<sup>220</sup> René CHAR - “*Poème pulvérisé*”, in *Œuvres Complètes*. Paris: Gallimard, <sup>2</sup>1983, 266: «*si nous habitons un éclair, il est le cœur de l’éternel*».

<sup>221</sup> PSEUDO-MACÁRIO - *Homiliae*, XVI, 3, 2, in *SCh* 275: «*περίρα*». De notar que, neste ensaio, a sigla *SCh* reporta-se às edições das “*Sources Chrétiennes*”. Observação, talvez, tardia.

<sup>222</sup> BERNARD DE CLAIRVAUX - *Sermones in Cantica Cantorum*, XLI, 3, PL 183: «*nisi expertis prorsus incognita quae effamur*». Esta realidade, que será retomada mais adiante, é um dos grandes défices

chuvosas palavras de Roy Batty no fim de *“Blade Runner”*: «*eu vi coisas que vocês não acreditariam. Naves de combate a arder nas margens de Orion. Vi raios-C a cintilar na escuridão perto do portal de Tan Hauser. Todos esses instantes perder-se-ão no tempo como lágrimas à chuva*»<sup>223</sup>. O humano, o mais humano está, tantas e tantas vezes, onde menos se poderia suspeitar.

Trata-se, ainda – enquanto consequência de um dom de amor de Deus que é –, de uma linguagem profundamente livre – poder-se-ia inclusivamente dizer que excentrada das, e infractora das, instituições gramaticais, mas não só... – na sua dinâmica de *“Umbruch des Denken”* / *“ruptura de concepção”* – de fragmentação do pensamento categorial estático – e de geração de *“sentido”* e de *“sentidos”*. De *“sentido”*, na medida em que ajuda a uma ulterior observação mais objectiva do experimentado que leva o místico a poder reconhecer-se de um *outro* modo e, especialmente, de um *modo* outro. Ou seja, desde um distinto lado da sua alma que – à semelhança do ocorrido com Jacob depois de lutar toda a noite com o anjo no burburinho do Yabboq (cf. *Gn. 32,22-32*) – o faz passar por um *“baptismo de palavras”* porquanto, tal como aquele, poderá receber um nome-novo que irrompe de cada sepulcro estabelecido por cada vocábulo: eis, deveras, um texto de luto pela vida e de alegria pela morte que engendra discurso: «*deixa-me morrendo / um não sei bem o quê que permanece balbuciando*»<sup>224</sup>. De *“sentidos”*, porquanto obriga a que o autor – na sua peculiar organização semântica que tenta veementemente evitar o *«exaustão da palavra»*<sup>225</sup> – apure os seus recursos expressivos. E isto com o objectivo de – algumas vezes através de um novo exemplo do uso diafórico dos símbolos de Peirce que regeneram as palavras em função da uma renovada necessidade peculiar – dar aos termos comuns um *«significado metafórico»*<sup>226</sup> indefinido – capaz de nomear os referentes mais amplos que se podem conceber – e com uma carga de *«nobreza humilde»*<sup>227</sup> que, à partida, eles poderiam não ter. Tal facto origina, deste modo, provisoriamente – e recusando quer a escravidão da monocromática sinopticidade, quer o recesso do *“sentido único”* que negariam

da formação cristã contemporânea, a qual faz tantos baptizados procurarem um encontro mais frutífero com o divino em palcos alheios à sua fonte religiosa original.

<sup>223</sup> Ridley SCOTT (dir.) - *Blade Runner* (1982): «*I've seen things you people wouldn't believe. Attack ships on fire on the shores of Orion. I watched C-beams glitter in the darkness at Tan Hauser Gate. All those moments will be lost in time like tears in rain*».

<sup>224</sup> JUAN DE LA CRUZ - *Cantico Espiritual (B), T*: «*déjame muriendo / un no sé qué que quedan balbuciendo*».

<sup>225</sup> Henri LAUX - *Le Dieu excentré: essai sur l'affirmation de Dieu*. Paris: Beauchesne, 2001, 112: «*épuisement de la parole*».

<sup>226</sup> Josef Judah STERN - *Metaphor in Context*. Cambridge: MIT Press, 2000, 39. A ser lido na sua totalidade, mas em especial o segundo capítulo.

<sup>227</sup> Enrico REGGIANI - *In Attesa della Vita: Introduzione alla poetica di Derek Mahon*. Milano: Vita e Pensiero, 1996, 241: «*umile nobiltà*». Mais um excesso de liberdade poética a assistir esta citação.

<sup>228</sup> Cf. DIONÍSIO PSEUDO-AREOPAGITA - *De caelesti hierarchia*, II, 3, PG 3: «*ἐὶ τοῖνυν αἱ μὲν ἀποφάσεις ἐπι*

as ocultas alternativas combinatórias de significações sobrepostas –, genuínas palavras-novas ou até, nas palavras de Mannheim Károly, “*Gegenbegriffe*” / “*conceitos opostos*”: contra-termos em pletóricas sincopes sintácticas face ao sentido convencional numa dada circunstância epocal. Verdadeiras díastases e fracturas no sistema simbólico maioritário – o ortolecto ou o “*sociolecte*” de Saussure – através de intensas ondas de, e réplicas das, valências. Estranheza e surpresa, então, desta linguagem por ser estranho e surpreendente o desmedido abrir de significados integradores e plenamente holísticos – no duplo sentido etimológico desta palavra: abrangente e santo – que a suscitam, recordando aquilo que o já citado Alain de Lille – interpretando a sua tradução para latim da “*De caelesti hierarchia*” – disse em contraponto a Dionísio<sup>228</sup>: «*todas as afirmações acerca de Deus são impróprias e todas as negações são verdadeiras*»<sup>229</sup>.

Eis um facto que – devido ao embrenhado simbolismo e hiperbolismo afectivo não económico da paleta retórica desta linguagem – tanto repele os teóricos nocionistas. Estes, efectivamente, acusam os místicos de veicularem, através de «*expressões e exageros inconstantes*»<sup>230</sup> – cheias de «*termos incompreensíveis* (que faziam), *que eles* (os autores) *não fossem compreendidos pelos demais, nem capazes de o explicarem eles mesmos*»<sup>231</sup> –, teorias que são «*castelos em Espanha e naves dos Argonautas*»<sup>232</sup>. Mas será que Calímacos de Cirene nunca falara a Apolónio de Rodes dos balaústres e da estilóbata da alma? Não saber-se rir da própria amência é dos maiores desatinos, e dos poucos que não possui cura senão no regresso a uma letícia despretenhiosa. Por isso, tais técnicos da teologia – ambicionando, numa atrofia espiritual incomensurável, possuir e «*medir a Deus*»<sup>233</sup> porquanto desconhecendo ser ele

τῶν θεῶν ἀληθεῖς, αἱ δὲ καταφάσεις ἀνάρμοστοι τῇ κρυφίότητι τῶν ἀπορρήτων.

<sup>229</sup> ALAIN DE LILLE - *Theologicae Regulae*, XVIII, PL 210: «*omnes affirmationes de Deo dictae incompactae, negationes vero verae*». Com o termo “*incompactae*” – que para Alain significa “*não conjuntas*” (no mesmo número da obra citada lê-se: «*incompacta vero sive incomposita*») e não “*impróprias*” como disse Scotus Eriugena – no lugar (seria a tradução de “*ἀναρμος*”) de “*ἀνάρμοστοι*”, não se tem nenhuma negação do sujeito, mas tão só uma purificação do discurso.

<sup>230</sup> Jacques-Bénigne BOSSUET - *Ordonnance et instruction pastorale sur les états d’oraison*, in François LACHAT (ed.) - *Œuvres complètes de Bossuet*, XVIII. Paris: Louis Vives, 1864, 365: «*expressions et exagérations irrégulières*».

<sup>231</sup> Goswin NICKEL - Carta, de 28 de Abril de 1661, a Jean-Joseph SURIN, in Michel de CERTEAU (ed.) - *Correspondance de Jean-Joseph Surin*. Paris: Desclée de Brouwer, 1962, 1115: «*termes inintelligibles* (que faziam), *qui’ils* (os autores) *n’étaient ni compris des autres, ni capables de l’expliquer eux-mêmes*».

<sup>232</sup> Jean CHÉRON - *Examen de la théologie mystique*. Paris: Couterot, 1657, 140: «*châteaux en Espagne et navire des Argonautes*». Exemplo consumado da aversão dos teólogos escolásticos pelo discurso místico. O já supracitado Jean-Joseph Surin, nos seus “*Le Guide Spirituel pour la perfection*” e “*Questions sur l’amour de Dieu*”, tratará de mostrar a insensatez dos seus argumentos.

<sup>233</sup> GREGÓRIO DE NAZIANZO - *Orationes*, XXX, 1, PG 36.

um «*Deus semper maior*»<sup>234</sup> / «*Deus semper maior*» – aspiram, na sua demanda cheia de jogos de frígidas preposições e proposições, a geometrizar a paixão e a «*converter em precisões escolásticas as formulações do discurso dos místicos*»<sup>235</sup>. Tentam, de facto, reduzir o amor a, e em, umas ininteligíveis e edipianas “*arbores porphyrianae*”, acabando por ir, com tal intento – que ignora o dilacerante apelo de «*não acordar o amor até que ele o queira*» (Ct. 2,7;3,5;8,4) –, contra tudo o que a linguagem mística necessita para ser o que é, e, com tal, fazendo com que o seu discurso académico surja com «*um rosto eriçado e quase desumano que intimida*»<sup>236</sup>. Eis, nesta insensibilidade tecnológica, a filha enferma de um céu aberto que estaria melhor na Laputa voadora de Jonathan Swift, mas, enfim, *se o lobo pudesse voar, Deus não teria criado a águia*»<sup>237</sup>.

Aquela referida realidade – assente no resistido e até torturadamente violento uso alquímico das palavras para evitar a sua habitual acepção – mostra que mais do que denotativa esta linguagem é profundamente conotativa. E é o na sua comum e ambivalente polissemia murmurante que leva Maximilien van der Sandt a dizer que «*com efeito o discurso místico (...) é um sussurro pronunciado*»<sup>238</sup>. Circunstância que recorda – no mesmo andamento que traz à memória a «*a soledade sonora*»<sup>239</sup> de Juan de la Cruz – que «*o trovar em verdade faz-se de outro sopro. / Um hálito de nada. Um alento de Deus. Um vento*»<sup>240</sup>. Conotação, de facto, efabulante – mas jamais alocinatória – que, leva ao paroxismo o “*aliud dicitur, aliud demonstratur*” / “*uma coisa é o que se diz, outra o que se demonstra*”, o qual opera uma desontologização da linguagem. Mas não só: conotação que – testemunhando uma saborosa indecisão repleta de convites à liberdade diante da sobrecarga de possibilidades de sentido, a qual,

<sup>234</sup> Cf., depois de *IJo.* 3,10 – «*οτι μειζων εστιν ο θεος*» –, AGOSTINHO DE HIPONA - *Enarratio in psalmum*, LXII, 16, PL 36: «*Semper enim ille maior est, quantumcumque creverimus*». Eis porque, em resposta a tal realidade, o amor desinteressado e agradecido não pode ter limites: «*Causa diligendo Deus, Deus est; Modus, sine modo diligere*», in BERNARD DE CLAIRVAUX - *De diligendo Deo*, I, 1, PL 182.

<sup>235</sup> Maximilien Van der SANDT - *Pro Theologia Mystica Clavis*. Preambula, I. Köln: Coloniae Agrippinae, 1640. Segue-se neste ensaio a reprodução em fac-símile desta obra: Heverlee-Louvain: Editions de la Bibliothèque S.J., 1963, 23: «*mysticorum loquendi formulas ad scholasticae amussim revocare*». Uma obra que merecia uma muito maior divulgação.

<sup>236</sup> Denys PETAU - *Dogmata theologica*, APUD Ignace-Marcel TSHIAMALENGA - “*La méthode théologique chez Denys Petau*”, in *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, vol. 48, n.º 3-4 (1972), 427-478, 428: «*un visage hérissé et presque barbare qui fait peur*».

<sup>237</sup> Leo PERUTZ - *Où roules-tu, petite pomme?* Paris: Le Livre de Poche, 1992, 174: «*si le loup pouvait voler, Dieu n'aurait pas créé l'aigle*».

<sup>238</sup> Maximilien Van der SANDT - “*Allocutio Mystica*”, in IDEM - *Pro Theologia Mystica Clavis*, 46: «*nam Allocutio Mystica (...) susurrum dicitur*».

<sup>239</sup> JUAN DE LA CRUZ - *Cantico Espiritual (B)*, 15: «*la soledad sonora*».

<sup>240</sup> Rainer Maria RILKE - *Die Sonette an Orpheus*, I, 3, in Wolfram von GRODDECK (ed.) - *Duineser Elegien. Sonette an Orpheus*. Stuttgart: Reclam, 1997: «*In Wahrheit singen, ist ein anderer Hauch. / Ein Hauch um nichts. Ein Wehn im Gott. Ein Wind*».

noutro registo, se encontra embrionariamente nas obras de Kafka e Joyce –, faz retinar na nossa atenção o facto de que, tal como disse o grande Orígenes<sup>241</sup>, «*se se reduz o sentido das palavras à sua significação exterior, a Palavra não poderá permanecer*». Daquele modo, assim, ao ser meta-semântica, trata-se de uma linguagem que opera abissais mutações nas significações, e tal porquanto os sentidos acessórios do significante passam – sem os querer purificar – para o significado e o enriquecem ampliando e, vice-versa. Isto é, em que os sentidos deste recriam intimamente a representação daquele<sup>242</sup> numa nova “palavra”, a qual, como num poema, resulta de todas as demais: «*o verso que de diversos vocábulos refaz um nome total, novo, estrangeiro ao idioma*»<sup>243</sup>. Um “*mot total*” que não se confunde com aforismos, mas que são, isso sim, ápices-de-vida que sendo, no seu conteúdo, a verdade incessantemente simples, não se podem, porém, representar simplesmente, o que leva a questionar a validade do que disse Amiano: «*o discurso da verdade é preciso, e é sempre simples*»<sup>244</sup>.

Eis, portanto, valorizações diferentes para circunstâncias *descoincidentes* que no caso presente, finalmente, faz com que – indirectamente e tal como a experiência da incessantemente insólita travessia do vivido que a ela deu origem – a linguagem mística, o idioma da graça, seja instável, antinómica e contemporaneamente revelador e velador. Idioma que oscila no edificar de um espaço dissidente de «*claro-escuro*»<sup>245</sup>, de lusco-fusco entre a luz e a escuridão, entre o vivido e o léxico, entre o saber e o desconhecer, pois é «*um entender não entendido / toda a ciência transcendendo*»<sup>246</sup>, o qual elabora, por manobras de linguagem nem sempre conscientes, um horizonte para além do texto elaborado que configura «*um novo modo de discurso*»<sup>247</sup>. Uma tradução, pois,

<sup>241</sup> ORIGENES - *Expositio in Proverbia*, XXIII, PG 17.

<sup>242</sup> Cf., apesar da sua ingenuidade, tão comum entre autores não formados em teologia que enveredam pela apreciação de textos de espiritualidade: María Paz ALCALDE ONRUBIA - “*El lenguaje místico en Santa Teresa y en San Francisco de Sales*”, in *Thélème* 11 (1997), 57-65, 59. Nesta página, e na precedente, a autora apresenta um singelo resumo das peculiaridades da linguagem mística.

<sup>243</sup> Stéphane MALLARMÉ - “*Crise du vers*”, in Henri MONDOR; Georges JEAN-AUBRY (ed.) - *Œuvres complètes de Stéphane Mallarmé*. Paris: Gallimard, 1945, 368: “*Je vers qui de plusieurs vocables refait un mot total, neuf, étranger à la langue*”.

<sup>244</sup> AMIANO MARCELINO - *Res Gesta*, XIV, 10, 13, in Loeb Classical Library, n.º 300. Cambridge: Cambridge University Press, 1939: “*veritatis absolutus sermo, ac semper est simplex*”.

<sup>245</sup> Andrew WEEKS - *German Mysticism from Hildegard of Bingen to Ludwig Wittgenstein: a literary and intellectual history*. New York: State University of New York Press, 1993, 22: “*chiaroscuro*”. Antinómica, mas não dialéctica: nada de uma solução cómoda apoiada numa síntese racional coerente.

<sup>246</sup> JUAN DE LA CRUZ - “*Coplas hechas sobre un éxtasis de harta contemplación*”, 3: “*un entender no entendido / toda ciencia trascendiendo*”. Eis, portanto, na fonte deste idioma um conhecimento, mas um amoroso conhecimento paradoxal que irrompe do reler algo já não presente e, além do mais, assente no não totalmente conhecido.

<sup>247</sup> Michael A. SELLS - *Mystical Languages of Unsayng*. Chicago: University of Chicago Press, 1994, 2: “*a new mode of discourse*”.

antiteticamente apofática e catafática – mas não desconstrutivista como pretenderia Derrida em algum momento – do indizível que, em si, encarna o estar no mais além da *“coincidentia oppositorum”* própria da *“docta ignorantia”*<sup>248</sup>. Versão que se instaura, então, não nos termos ou proposições específicas usadas, mas tão-somente – como nos recordou Certeau acerca do uso do oximoro, mas que aqui será, cremos, adequadamente alargado e mais adiante retomado –, no espaço da combinação distintiva suscitada pela relação entre eles, a qual, mostrando aquele – *«é efectivamente o inexprimível. Isto manifesta-se a si mesmo; é o místico»*<sup>249</sup> –, unicamente o faz para o verter para o nomeável: *«é na tensão entre as duas proposições que o discurso torna-se portador de sentido»*<sup>250</sup>.

Conexão, então, de gotas dentro de gotas que – desse modo, e num facto que organiza estruturalmente esta linguagem desde o seu interior – aponta, de um modo aparentemente amorfo, verdadeira e realmente para aquelas coordenadas jamais emparedáveis: o *«discurso místico possui uma dupla trajetória. Uma (...) em direcção ao silêncio: aqui as palavras são usadas para nos purificarem das palavras. (...) A outra (...) em direcção uma plenitude transbordante de palavras»*<sup>251</sup>. Contudo este aludir é feito mantendo a obscuridade sempre obsessivamente presente, pois acaba por ser um nomear àquele vínculo, mas sem o dizer, sem o desenvolver, dissolver, precisar ou restringir totalmente, mas tão só – não mediante o *«dizer que chove (...) mas pelo criar a chuva»*<sup>252</sup> – insinuando-o como um sempre outro. Insinuação pela qual, quem redige tal linguagem somente busca, neste acto, hipotecar-se num denominar que, talvez devido à sua *“Zweideutigkeit” / “ambiguidade”*, não nega o silêncio, mas antes permite degustar as pontes observadas entre as ideias semantizadas e plasmadas. E tudo isto porque – como já foi sendo expresso – é o silêncio quem abre um espaço diferencial impoluto que coarcta a instituição de um *infecundo* sentido unívoco, antes favorecendo o assomar de uma discreta abundância de significações que traduzem o *«o que não se deve dizer para dizer»*<sup>253</sup>. Isto fará com que o seu leitor deva, igualmente, embrenhar-se numa

<sup>248</sup> Cf. AGOSTINHO DE HIPONA - *Epistolae*, CXXX, 15, 28, PL 33: *«Est ergo in nobis quaedam, ut dicam, docta ignorantia, sed docta spiritu Dei, qui adiuvat infirmitatem nostram»*; e, depois, todo o *“De docta ignorantia”* de Nikolaus von Kues.

<sup>249</sup> Ludwig WITTGENSTEIN - *Tractatus Logico-Philosophicus*, § 6.522: *«Es gibt allerdings Unaussprechliches. Dies zeigt sich, es ist das Mystische»*. Antes havia sido dito (§ 6. 44) que *«Nicht wie die Welt ist, ist das Mystische, sondern dass sie ist»*.

<sup>250</sup> Michael A. SELLS - *Mystical Languages of Unsayings*, 3: *«it is in the tension between the two propositions that the discourse becomes meaningful»*.

<sup>251</sup> William HARMLESS - *Mystics*. New York: Oxford University Press, 2007, 238s: *«mystical speech has a double trajectory. One (...) veers towards silence: here words are used to purge us of words. (...) The other (...) veers toward a wordy overflowing fullness»*.

<sup>252</sup> Paul VALÉRY - *Cahiers*, I. Paris: Gallimard, 1973, 1102: *«dire qu'il pleut (...) mais par le créer la pluie»*.

<sup>253</sup> Eni de Lourdes Puccinelli ORLANDI - *Les formes du silence: dans le mouvement du sens*. Paris:

nova tradução noctívaga por entre um texto que é um lugar para um desfile de espaços... Entre-se, portanto, uma vez mais, no alegre «*lugar oculto*» (Sal. 18,12) de Deus.

### 3. Lendo o Mordiscar: a Terceira Tradução

Como foi adequadamente apresentado, o dínamo fulcral e principal do cartógrafo espiritual – seja este de “*primeira*” ou de “*segunda ordem*” – é o de realizar a “*Aussage*” / “*afirmação*” daquilo que o místico experimentou. Contudo, este enunciar é sempre um dar a conhecer e, como se sabe, todo o conhecimento, tal como disse Schelling, «*possui dois pólos*»<sup>254</sup> relacionais. Deste modo – pela própria dimensão ferida e alegremente auto-projectante da vivência mística que antes, face à represa poética que pode considerar-se ser a obra literária, foi sobretudo ponderada desde o seu montante – deve-se igualmente admitir – agora desde o pôr-se a atenção a jusante daquela – que o autor acaba, pelo texto que cria, por realizar um segundo encargo de utilidade potencial, tácita, «*opaca ou duvidosa*»<sup>255</sup>. Trata-se de – pela admitida fidelidade às linguagens que o precedem e, segundo veremos, como se a linguagem mística fosse um ícone mediador – conduzir o futurível leitor da apresentação da comunicação divina a desejar resaborear «*um mistério que é simultaneamente intimamente experienciado e transcendente*»<sup>256</sup>. Descortina-se, pois, uma segunda função que advém, irrevogavelmente, ao texto do topógrafo espiritual concomitantemente com o encargo de narrar aquela vivência: a de, paradoxalmente, acabar por implicitamente tornar o dom recebido pelo sujeito místico – e que neste gera a irreiterabilidade da sua pessoa – contagiosamente apetecível de ser revivido, de ser reexperimentado – mas não extrinsecamente imitado – por quem dele toma conhecimento através da leitura da sua enunciação: «*o que vimos e ouvimos vo-lo anunciamos para que estejais também em comunhão conosco*» (1Jo. 1,3).

Des Cedres, 1994, 137: «*ce qu'il faut ne pas dire pour dire*». Uma autora brasileira lamentavelmente muito desconhecida em alguns contextos portugueses.

<sup>254</sup> Friedrich Wilhelm von SCHELLING - *System des transzendentem Idealismus*, I, 4, A. Hamburg: Meiner, <sup>2</sup>2000: «*zwei Pole hat*». Schelling, recorde-se, fala dos pólos objectivo e subjectivo do conhecimento, que no presente caso seriam, respectivamente, o texto e o leitor.

<sup>255</sup> Cf. LUC FERRY - *L'Homme-Dieu*. Paris: Le Livre de Poche, 1997, 16: «*opaque ou douteuse*». Utiliza-se estes classificativos na medida em que a sua efectuação já não dependerá do autor, mas da capacidade do leitor sintonizar com esta realidade.

<sup>256</sup> Sandra Marie SCHNEIDERS - *The Revelatory Text: interpreting the New Testament as sacred scripture*. Collegeville: Liturgical Press, <sup>2</sup>1999, 149: «*a mystery that is both intimately experienced and transcendent*». Certeau refere-se a esta realidade de um modo quase constante nos seus estudos sobre a linguagem mística.

Esta virtualidade, porém – no contexto do “*ciclo místico*”, e ainda que sendo realmente intrínseca à própria realidade que a origina – é, à excepção de alguma literatura espiritual epistolar, totalmente derivada face àquela outra primeira e nuclear propriedade. Que esta exposição emitida para Deus, primeiro “*leitor*” do místico, possa ser «*lido por outras pessoas em circunstâncias diferentes*»<sup>257</sup> – potencialmente universais com uma sua possível publicação – já é, efectivamente, uma preocupação segunda e indirecta. Sucesso este que – encarnado nas palavras de Hopkins – não leva, então, na maioria dos casos relacionados com afixáveis cartografias de genuínas experiência místicas, a condicionar nem o modo, nem a forma, de as narrarem:

«*Cada ente mortal faz uma e a mesma coisa:  
Manifesta este habitante íntimo em que cada um subsiste;  
Se é, se faz; diz anunciando-se Eu mesmo,  
Gritando O que faço sou eu: para tal eu vim*»<sup>258</sup>.

Com efeito, no caso do texto cartografante da vivência mística, a preocupação em estabelecer um contacto com o leitor é manifestamente menos perceptível do que a espontânea, e por vezes não imediatamente desejada, «*necessidade de escrever*»<sup>259</sup> aquele relato: «*coloquei preço ao que não podia dizer-se / e encontrei-me presa a escrever estas palavras*»<sup>260</sup>. Eis, portanto – e ao contrário de outros tipos de obras literárias em que o que é escrito dificilmente escapa à artificial, e por vezes cínica, «*benevolentiae captationem*»<sup>261</sup> face ao desejo de «*aprovação da crítica e até, por vezes, da aprovação do leitor*»<sup>262</sup> –, uma característica da produção destes textos: uma certa independên-

<sup>257</sup> José Severino CROATTO - “*L’herméneutique Biblique en face des méthodes critiques: défi et perspectives*”, in *Vetus Testamentum: Supplements* 36 (1985), 67-80, 71: «*lu par d’autres personnes dans des circonstances différentes*». Não foi apontado, até este momento, o facto de Deus ser o primeiro “*leitor*” do místico, mas a verdade é que o Amor que ele é exige que ele o seja.

<sup>258</sup> Gerard Manley HOPKINS - “*As kingfishers catch fire*”, in Catherine PHILLIPS (ed.) - *Gerald Manley Hopkins Selected Poetry*, 115: «*Each mortal thing does one thing and the same: / Deals out that being indoors each one dwells; / Selves – goes its self; myself it speaks and spells, / Crying What I do is me: for that I came*».

<sup>259</sup> Victoria CIRLOT; Blanca GARÍ DE AGUILERA - *La mirada interior: escritoras místicas y visionarias en la Edad Media*. Madrid: Siruela, 155: «*necessidade de escribir*».

<sup>260</sup> MARGUERITE PORETE - *Le miroir des simples ames anientes*, XCVII, in *Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis*, 69: «*je mis en pris chose que on ne pouoit dire / et que je m’encombré de ces motz escripre*». Marguerite d’Oingt vai mais longe e falando de si na terceira pessoa diz: «*Je croy fermement se illi en l’eust mis en escrit, que illi fut morta ou forsonet*», in Antonin DURAFFOUR; Pierre GARDETTE; Paulette DURDILLY (ed.) - *Les œuvres de Marguerite d’Oingt*. Paris: Les Belles Lettres, 1965, 138. Um exemplo consumado do escrever-se sem (?!) qualquer interesse de o dar a conhecer é o já citado “*Diario Espiritual*” de Ignacio de Loyola.

<sup>261</sup> SEVERINO BOÉCIO - *In Topica Ciceronis Commentariorum*, I, 2, PL 64.

<sup>262</sup> Jorge LUIS BORGES - “*Sobre Oscar Wild*”, in IDEM - *Nueva antología personal*. Madrid: Siglo XXI, 198: «*aprobación de la crítica y aun, a veces, de la aprobación del lector*».

cia diante do seu eventual interlocutor. E tal é assim, mesmo que, tal como já foi dito, não se ignore, nem se possa ignorar, que se está a escrever *para* comunicar a outrem uma vivência espiritual valiosa. Facto este que nos faz recordar imediatamente o «*nós não podemos deixar de falar das coisas que vimos e ouvimos*» (At. 4,20) sem se escolher, para tal realização, um eventual “*público-alvo*” que delimite, e condicione, este falar: esta “*plateia*” será, possível e livremente, promovida desde o contacto com o texto embalsamado pelo «*orvalho do Espírito*»<sup>263</sup>. Narrar, sem dúvida, para oferecer – porquanto a doação de Deus não se restringe nem à recepção, nem à recensão, nem à representação, nem à assunção da mesma por parte do sujeito mas, como se viu, demanda a transmissão contundida –, mas sem que este desejo de presentear condicione o *modo de dardivar*. Efectivamente esta *maneira de oferecer* é uma realidade radicalmente inseparável do *modo concreto de ser* do sujeito místico: “*agere sequitur esse*” / “*o agir segue o ser*”, diziam com acerto os escolásticos<sup>264</sup>. Isto mostra, na perfeição, que no caso dos textos místicos, «*o objecto é o mesmo sujeito, é o eu escrevendo sobre si mesmo*»<sup>265</sup> pois – de acordo com o que já foi referido – o texto é o místico a dizer-Lo-se em nome de um outro, na maior parte das vezes, já ausente e, sobretudo, a um ausente. Nada, por conseguinte, do nietzschiano «*uma coisa sou eu, outra são os meus escritos*»<sup>266</sup>, pois, na realidade, o místico já é uma obra de Deus antes de o seu texto o ser. Deste modo – e consequentemente com tudo o que foi sendo exposto neste breve encadeamento de teses –, neste despido *desabrigar-se* não pode haver lugar para máscaras que impeçam a sinceridade, esse sinónimo do *respeito* que é, sempre, uma ética opticamente amorosa. Visão de amor, portanto, que – mesmo quando é conveniente acordar que «*a noite não é a noite senão para nós; são os nossos olhos que são escuros*»<sup>267</sup> pois ela «*resplandece como o dia*» (Sal. 139,12) – convida tentadoramente o leitor à terceira “*noite*” humano-divina, a qual, como disse Patrice de La Tour du Pin, “*brûle de joie*” / “*arde de alegria*”...

Mas como se processará o início da iluminação dos olhos do leitor das icónicas narrações místicas? Como poderá, de facto, ele entender o que foi, por outrem, cartografado e dotado de uma real autonomia semântica? E qual será

<sup>263</sup> CLEMENTE DE ALEXANDRIA - *Paedagogus*, III, PG 8: «πνεύματι ὁσοερώδ».

<sup>264</sup> Cf. *v.g.*, TOMMASO D'AQUINO - *Summa contra Gentiles*, III, 69, 20.

<sup>265</sup> José García de Castro VALDÉS - “*Semántica y mística: El 'Diario espiritual' de Ignacio de Loyola*”, in *Miscelánea Comillas*, 114 (2001), 211-254, 218: «*el objeto es el mismo sujeto, es el yo escribiendo sobre sí mismo*».

<sup>266</sup> Friedrich NIETZSCHE - *Ecce homo: Wie man wird, was man ist*. München: Deutscher Taschenbuch, 2005, 52: «*Das Eine bin ich, das Andre sind meine Schriften*».

<sup>267</sup> René BARJAVEL - *Colomb de la lune*. Paris: Gallimard, 1977, 30: «*la nuit n'est nuit que pour nous; ce sont nos yeux qui sont obscurs*». E o Mont Ventoux, com a sua paisagem quase lunar, aqui mesmo à mão... Será Barjavel o Philip K. Dick francês? Se apenas a sua divulgação fosse semelhante...

a peculiar especificidade desta leitura para poder despertar no leitor o desejo de reviver o vivido por outrem?

Eis-nos diante de um espinhoso, complexo, delicado e muito mal delineado problema. Um intrigante desafio que tem sido inúmeras vezes descurado no âmbito dos mais comuns estudos relacionados com a mística e com a linguagem mística: o da relação “obra mística” → “leitor”, a qual não pode, jamais, ser simplesmente reduzida aos tradicionais estudos de hermenêutica. Eis, na realidade, um esforço de saída de uma das “Die Toteninsel” de Arnold Böcklin<sup>268</sup>. É claro que o primeiro, e mais directo, contacto do leitor, em e com qualquer texto, é com as «palavras e frases que estas compõem nos seus diversos modos»<sup>269</sup>. É este mais directo – e, provavelmente, mais superficial – intercâmbio que lhe permite deslindar, progressiva e interactivamente, o derradeiro sentido, também mais adequado para si, de ambas e, desde aí, das “visões de conjunto” totais da obra: «o texto aparece como uma série de consrangimentos que desenham percursos interpretativos. Cada leitor é livre de seguir um um traço pessoal (...) em função da (...) sua situação histórica»<sup>270</sup>. Tal ocorre, pode-se admitir, pelo “mistério” da “Gestalt” – que começa, neste horizonte, no manifestar que «os nomes parecem pontos, as proposições parecem setas, elas têm sentidos»<sup>271</sup> – e o filtrar ao máximo a polissemia lexical que o leitor acabará por afinar em contraste com a meta para onde o tecido do texto o conduz. Deve-se, assim, começar por dizer que, com toda a propriedade, a leitura do texto – e em especial, ao expressar constantemente algo discrepante do que parece comunicar, do texto místico – intimida o leitor a manejá-lo e manuseá-lo para, assim, poder escolher um caminho interpretativo que em si mesmo este deve acomodar, e recriar: «o texto é uma máquina preguiçosa que requer do leitor um árduo trabalho cooperativo para preencher espaços do não-dito ou do já-dito, espaço, por assim dizer, deixados em branco»<sup>272</sup>. Eis o leitor, por

<sup>268</sup> São, de facto, várias as versões que este pintor suíço fez desta temática. Em concreto: cinco.

<sup>269</sup> Lourdes FLAMARIQUE - “El lenguaje como conocimiento. Una perspectiva filosófica en la teoría del lenguaje”, in Ramón GONZÁLEZ RUIZ; Manuel CASADO VELARDE; Miguel Ángel ESPARZA TORRES (ed.) - *Discurso, Lengua y Metalenguaje: balance y perspectivas*. Hamburg: Helmut Buske, 2006, 107: «palabras y las frases que estas componen en sus diversos modos».

<sup>270</sup> François RASTIER - *Sens et textualité*. Paris: Hachette, 1989, 18: «le texte apparaît comme une série de contraintes qui dessinent des parcours interprétatifs. Chaque lecteur est libre de suivre un tracé personnel (...) en fonction de (...) sa situation historique».

<sup>271</sup> Ludwig WITTGENSTEIN - *Tractatus Logico-Philosophicus*, § 3.144: «Namen gleichen Punkten, Sätze Pfeilen, sie haben Sinn». De referir que neste ensaio – para não se complicar em demasia a sua exposição – não foi, na maior parte das vezes, seguida a distinção que Gottlob Frege realizou entre “Sinn”/“sentido” e “Bedeutung”/“significado”. Os mesmos foram, geralmente, tomados como sinónimos, embora, se fosse para se optar por uma distinção, pudesse ser admitido que o “sentido” é algo como o “significado” de um vocábulo actualizado num dado enunciado o qual, por sua vez, possuirá um “sentido” específico.

<sup>272</sup> Umberto Eco - *Leitura do texto literário*. Lisboa: Presença, <sup>2</sup>1993, 27. E eis o texto a ser já uma espera do “outro”, da alteridade que em si deve viver e, pelo seu desejo, dar, de algum modo, um sentido.

consequente, a dever – de um modo análogo com o que sobrevém com a razão do coração humano no já analisado esforço nomear do indizível – pontilhar *seuraticamente* o que lê: «*ela é incapaz de abarcar o conceito e (...), como se fossem pontos, ela deve lutar contra a dispersão da representação nos intervalos de obscuridade*»<sup>273</sup>. Deste modo pode ser dito que o leitor começa, reflexamente ou não, por elaborar conjecturas prognósticas – não redutíveis a um labirinto unicursal como o de Dédalo, mas em rede como os pétalos canais de Veneza – que o levam a romper com a opaca heterogeneidade entre diferentes âmbitos pessoais. Ocorrência que – permitindo ao leitor trabalhar no cerne do sistema de articulação do sentido das frases que a estas é exterior e, deste modo, transferível – reclama um “*locus*” para se colocar tal como o mar que une duas margens de outro modo incomunicáveis: «*pensamos que o mar separa dois continentes (...), mas, vindo de perto a verdade, ele une as margens uma à outra mais do que as separa*»<sup>274</sup>.

Daqui se segue que, pelo facto do texto ser já – quando o leitor se deixa transportar por ele – um “*locus*” de experiência, aquela acima apontada circunstância permite ao leitor reinstaurar e reestabelecer, num novo discurso por si refiado, o elemento humano. Isto é, a “*alma do texto*” que se havia desvanecido no procedimento de escrita e, desse modo, levado a que a obra como que acabasse por dizer ao leitor, como fez Odisseu às Ciclopes, que «*o meu nome é ninguém*»<sup>275</sup>. Os lábios, está claro, e mesmo quando não se quer que assim seja, mentem mais quando a própria linguagem é um enredo: «*a linguagem é um labirinto de caminhos; aproxima-se de um lado e sabe-se onde se está; aproxima-se de um outro lado para o mesmo lugar e não mais o reconhece*»<sup>276</sup>. Mas se aqueles cometimentos já são, comum e reconhecida-mente, difíceis de realizar com um texto corrente, mais ainda o serão com um que – pela sua origem e natureza – por mais que seja um testemunho da tentativa da negação da total «*impossibilidade de dizer o mistério*»<sup>277</sup> que foi vivido,

<sup>273</sup> NILO DE ANCYRA - *Commentarius in Canticum Cantecorum*, XXVIII, SCh 403. Adaptado.

<sup>274</sup> TEODORETO DE CIRO - *Epistolae*, XXX (XXVI) in SCh 289: «τέμνειν ἢ θάλαττα τὰς ἡμετέρας ἀμφοτέρας νομίζεται (...) α' ν δέ τις τὸ ἀληθές ἐρευνῆσαι θέλησῃ, συνάπτει μᾶλλον ἢ τέμνει τὰ πέρατα (ῥαδίαν)».

<sup>275</sup> HOMERO - *Odisseia*, IX, 366, in Loeb Classical Library, n.º 104. Cambridge: Cambridge University Press, 1919.

<sup>276</sup> Ludwig WITTGENSTEIN - *Philosophische Untersuchungen*, § 203. Berlin: Akademie, 1998: «*Die Sprache ist ein Labyrinth von Wegen. Du kommst von einer Seite und kennst dich aus; du kommst von einer andern zur selben Stelle, und kennst dich nicht mehr aus*».

<sup>277</sup> Laurence GOSSEREZ - *Poésie de lumière: une lecture de Prudence*. Leuven: Peeters Publishers, 2001, 140: «*impossibilité de dire le mystère*». Um notável estudo sobre este poeta cristão. Recorde-se, efectivamente, que do Deus cristão – devido à sobreabundância excessiva de amor que é o fundamento do seu ser “*mistério*” revelado no «*amor de Cristo que excede (ὑπερβάλλουσαν) todo o conhecimento*» (Ef. 3,19) – não se pode, com algum cuidado – porquanto o seu conhecimento é ainda um certo encobrimento (cf. At. 17,23) –, senão dizer: “*Deus absconditus, sed tamen non ignotus*”... Cf. Is. 45,15 e Jo. 1,18;15,15.

<sup>278</sup> Imane A. HAKAM - “*Dire/écrire la femme mystique dans Saint Lydwine de Schiedam par J.-K.*”

não obstante fica sempre, e irremediavelmente, mais aquém do que o precede. Ou seja: muito maior será a dificuldade de exorcizar o pensamento para reexertar o carácter humano do texto: eis-nos perante aquilo que pode ser provisto como uma fatal penúria ou «*desfalecimento da palavra mística*»<sup>278</sup> que oscila tantas vezes entre a *in* e/ou *desarticulação* e, até, a “*loucura*” do dizer. E isto porquanto se trata numa obra que está nuclearmente impedida de dizer tudo o, e o *tudo*, que seria necessário comunicar para – desde um ponto de apoio do exílio do suspiro no circunscrever o Alento no vento – ser acertadamente entendida: «*quem poderá escrever o que às almas amorosas onde Ele mora faz entender? E quem poderá manifestar com palavras o que as faz sentir? e quem finalmente o que as faz sentir?*»<sup>279</sup>. Como, de facto, prender o que circunda o lido num texto que já se revelara como inapropriado para o fazer? Como desprender a verdade vivida que se revela sempre como inacabada? Tal facto – recordando, com a «*poesia pura*»<sup>280</sup>, que apenas o *incompensável* é *impensável* – instaura uma sensual e misteriosa *indeterminação* sustentada por insondáveis notas discordantes. Num aspecto que será retomado mais adiante, estas últimas impugnam – sem apelo a um eventual armistício neutral – o leitor a um movimento responsorial perante o «*vislumbre dos limites*»<sup>281</sup> que estão para além das fronteiras verbais entrevistas. Ei-lo, por esta razão, remetido de um modo elípticamente inebriante para a suspensão *do* silêncio que é sempre uma suspensão *no* silêncio. Reticências pendentes que são o único caminho de acesso ao pulsar interior da palavra que, desde a bruma incerta – e, assim, instauradora de uma saudável relatividade – do coração do autor, lhe sobrevém: «*ah, não perturbem o silêncio, e deixai-me prestar atenção a este perfume, sei-o bem, que vai regressar!*»<sup>282</sup>.

Mas não só. Não se pode ficar por aqui, por mais que tudo o que se seguirá possa parecer uma quimera descarada e/ou “*naïve*”. Efectivamente, sendo a expressão mística o testemunho denso da «*pobreza de Deus, dum crepitar da luz na luz, do murmúrio do silêncio ao silêncio*»<sup>283</sup>, ela impede que tal possa

*Huysmans*”, in Geneviève JAMES (dir.) - *De l'écriture mystique au féminin*, 80: «*défaillance de la parole mystique*». Mas não é esta “*fraqueza*” a sua maior “*força*”? Não é, analogamente, e como base daqueloutra, a “*impotência*” do amor o seu maior “*poder*”?

<sup>279</sup> JUAN DE LA CRUZ - *Cantico Espiritual (B)*, Prólogo: «*¿quién podrá escribir lo que a las almas amorosas donde El mora hace entender?, ¿y quién podrá manifestar con palabras lo que las hace sentir?, ¿y quién finalmente lo que las hace desear?*».

<sup>280</sup> Etienne GILSON - *Introduction aux arts du beau*, 192: «*“poésie pure”*». E como ignorar que Bremond, na peugada antitética de Paul Valéry, também por aqui andou ?

<sup>281</sup> John Durham PETERS - *Speaking Into the Air: a History of the Idea of Communication*. Chicago: University of Chicago Press, 1999, 180: «*glimpse of the limits*».

<sup>282</sup> Paul CLAUDEL - *Cinq grandes odes*. Paris: Gallimard, 1957, 180: «*ah, ne troublez pas le silence, et laissez-moi faire attention à ce parfum, je le sais, qui va revenir!*».

<sup>283</sup> Christian BOBIN - *Le Très-Bas*. Paris: Gallimard, 1992, 108: «*pauvreté de Dieu, d'un grésillement de la lumière dans la lumière, du murmure du silence au silence*». Adaptado. Na realidade só um

ocorrer. A realidade é que, como já se referiu sumariamente, «*o texto possui uma vez mais uma Autonomia semântica, que excede pelo menos potencialmente o horizonte do autor e dos leitores*»<sup>284</sup>. O texto místico encontra-se firmemente distanciado dos imensamente importantes “*intuitos*” e “*sentidos córdicos*” fundacionais que subjazeram à sua elaboração e, assim e simultaneamente, o faz estar dotado de uma autoridade própria que, toda ela, se furta quanticamente ao seu autor e ao seu leitor. E isto é certo esteja ele escrito para ser lido no denso alemão, no estético russo, no catártico italiano ou no clicante suaáli: «*Nakupenda pia, nakutaka pia, mpenzi wee!*» / «*Eu também te amo, eu também te quero, meu amor!*»<sup>285</sup>. Por conseguinte, o talvez atônito leitor – e mesmo que não tenha necessariamente que dirimir como o texto foi realizado – acaba por se deparar perante a cartografia de uma densa paisagem espiritual desconhecida, a qual, como toda a atópica – mas não utópica – «“terra incognita”»<sup>286</sup>, também deverá ser por ele observada e analisada mais além da explícita densidade específica do texto que o deseja e alicia.

Trata-se, deveras, de um «*novo horizonte*» que lhe surge e que em ele «*não envolve apenas novos conceitos (...) métodos, técnicas, mas igualmente (...), uma reorientação, uma reorganização*»<sup>287</sup> da sua pessoa. Isto implica o entrar-se em diálogo com o texto não só para o simples extrair da sua mensagem, mas essencialmente – e ainda que sempre destilado pelo “*modus essendi*” do leitor – para, num máximo assintótico, o eduzir daquilo que a provocou. Estamos, verifica-se, em relativa oposição ao que Gadamer afirmou ser a impossibilidade de se «*re-criar o sentido “desejado” ou “original” do texto*»<sup>288</sup>. Aquele facto mostra-lhe que tal texto, mais do que possuir em si mesmo um valor independente da sua origem, para esta se dirige continuamente. E realiza-o colocando, nesse reencaminhar, o leitor numa magoada e incessante troca de impressões, semânticas e afectivas, com os “*Urlebensereignis*” / “*acontecimentos vitais*”

Deus pobre se pode dar a conhecer e a saborear.

<sup>284</sup> Thomas REGEHLY - *Hermeneutische Reflexionen über den Gegenstand des Verstehens*. Hildesheim: Georg Olms, 1992, 220: «*der Text selbst wiederum hat eine semantische Autonomie, übersteigt den Horizon von Autor und Leser zumindest potentiell*». Saussure e Heidegger já haviam falado desta realidade que Ricoeur resgatou para primeiro plano no final da década de 70 do século passado.

<sup>285</sup> Um grande obrigado a quem escreveu, a nosso pedido, esta tão bela frase.

<sup>286</sup> William HARMLESS - *Mystics*, 79.

<sup>287</sup> As duas precedentes citações remetem para: Bernard LONERGAN - “*Subject and Horizon*”, in Philip J. McSHANE (ed.) - *Phenomenology and Logic: the Boston College Lectures on mathematical logic and existentialism*. Toronto: University of Toronto Press, 2002, 201: «*new horizon (...) (that) involves not merely new concepts (...) methods, techniques, but also (...), a reorientation, a reorganization*». Lonergan, como pôde certamente ser comprovado, também nos tem acompanhado, de um modo nada silencioso, ao longo deste ensaio.

<sup>288</sup> Grant R. OSBORNE - *The Hermeneutical Spiral: a comprehensive introduction to biblical interpretation*. Westmont: InterVarsity Press, 1997, 371: «*re-create the “intended” or “original” meaning of the text*».

<sup>289</sup> Patrick D. MILLER - *The way of the Lord: essays in Old Testament theology*. Tübingen: Mohr Siebeck,

*primordiais*” que levaram à «doce entoação»<sup>289</sup> a qual abraça – e por vezes, como nos salmos bíblicos, dissimula – os rasgos da escrita mística<sup>290</sup>. Deste modo, o leitor – recusando todas os comentários e cadeias de exegese que enclausurassem e paralisassem a vitalidade e o dinamismo do texto – não pode ficar apenas pelo reorganizar pessoal, envolvente e implicadamente dos «fragmentos de sentido (...)» que abruptamente promanam do texto que está diante de si «(...) em enunciados com sentidos»<sup>291</sup>, pois ler um texto místico não é somente aclarar, mas mover-se a si mesmo e – num trânsito que até pode interferir com uma certa infracção – aclarar-se numa real “*Selbstverständnis*” / *Auto-percepção*”. Deve, deveras e contemporaneamente, circundar tal construção numa ainda mais complexa recriação e reinvenção: a de descortinar – ao ser por ela reinvocado e convocado ao sobrepujar os contornos periclitante das suas palavras – a direcção contextual e referente que a deixada transparecer carga emocional – inseparável daquele na sua composição germinal – imprime à débil entoação do texto através de uma «gramática do motivo»<sup>292</sup>.

Eis o leitor – com o imo do texto *inter-dito* a mover-se e reagitar-se dentro de si – a internar-se num contexto de «alienação da palavra (...) (que) nasce de um excesso do sentido, de uma hemorragia interior da fé e do amor, cujo extravasar põe a língua em questão»<sup>293</sup> e que, fazendo-o descortinar ser um poço sem fundo – «o próprio homem é um imenso abismo»<sup>294</sup> –, lhe abre, pascalmente, «novos mundos ao mundo»<sup>295</sup> desde o seu substrato despedaçado. Ou seja, novos “*eus*” ao seu “*eu*” tornado presente a si mesmo desde os confins da alma pela fruitiva «ferida do apaixonado amor consumado - τελεῖώ ἔρωτι»<sup>296</sup>,

2004, 242: «*sweet intonation*».

<sup>290</sup> Esta, assim – podemos ver agora – não é original, mas é, genuinamente radical. Mas atenção: este contacto com o pré-texto nunca é plenamente aferível pois.

<sup>291</sup> Peter HARDER - “*Partial Autonomy: ontology and methodology in cognitive linguistics*”, in Theodoros Albertus JOHANNES; Gisela REDEKER (ed.) - *Cognitive Linguistics: Foundations, Scope and Methodology*. Berlin/New York: Mouton de Gruyter, 1999, 211: «*fragments of meaning (...) into whole utterance meanings*».

<sup>292</sup> Daniel BULZAN - “*Apophaticism, Postmodernism and Language: two similar cases of theological imbalance*”, in *Scottish Journal of Theology*, vol. 50, n.º3 (1997), 261-287, 281: «*grammar of motive*». Um artigo muito pertinente deste investigador romeno do King’s College de Londres sobre a analogia entre a não-conformidade linguística pós-moderna e o apofatismo teológico e místico. As conclusões, não obstante, são problemáticas.

<sup>293</sup> David Le BRETON - *Du silence*. Paris: Métailié, 1997, 200: «*dessaisissement de la parole (...) (qui) nait d’un excès du sens, d’une hémorragie intérieure de la foi et de l’amour, dont le débordement met la langue en échec*».

<sup>294</sup> Henri de LUBAC - *Mystère du surnaturel*. Paris: Aubier, 1965, 259: «*valde profundus est ipse homo*».

<sup>295</sup> Luís Vaz de CAMÕES - *Os Lusíadas*, II, 45, 8. Porto: Figueirinhas, 2006. Michael Edwards, poeta e filósofo inglês da nossa especial simpatia, dá a um dos seus livros um nome sugestivamente apto para traduzir esta realidade: “*Un monde même et autre*”. Paris: Desclée de Brouwer, 2002. Um livro fascinante em mais do que um registo.

<sup>296</sup> Cf. PSEUDO-MACÁRIO - *Homiliae*, VII, 5, 3, PG 34. A palavra mística revela a cada um, na realidade, se tal pode ser dito, verdades ainda incoativas para ele mesmo.

o qual, suscitando uma extrema insatisfação que nada deixa intacto, levam à descoberta de conjecturas que, subitamente, autorizam a entender a multiplicidade anterior de uma forma mais homogénea. Factos que, no fundo, revelam que a antes evocada *recriação reinventiva* acaba por ser – ao entrelaçar-se com a própria lógica nevrálgica *da* criação e *das* criações – um fazer-se contemporâneo *do*, e de algum modo empático *com o*, autor. E tal por intermédio da única realidade que pode diminuir o hiato semântico inter-pessoal e – por ser o elemento que os tece – fazer os homens contemporâneos entre si: o amor que atrai e congrega os seres humanos a si<sup>297</sup>; o amor que é «*capaz de transpor a vida humana num outro tom*»<sup>298</sup>. Este amor – ao ser sempre o continuamente paradoxal núcleo do “*mordiscar*” da enunciação mística que suscita aquele questionar e, ao mesmo tempo, o questionar-se *do*, e *no*, sujeito – origina, concomitantemente com aquele loxodrómico paralelismo, uma inversão na linguagem usual do leitor que leva a uma simplificação do “*eu*” pela ruptura *na*, e *da*, codificação da “*Weltanschauung*” / “*cosmovisão*” daquele<sup>299</sup>: «*A língua que eu falava estava totalmente extinta*»<sup>300</sup>. Ruptura que – não obstante sendo-o verdadeiramente, ou talvez, justa e precisamente, por o ser numa procura monossémica de sentidos que é inseparável de uma, não poucas vezes, conflituosa exegese polissémica dos mesmos – aponta para um anárquico e desconfortável “*punto di fuga*”. Um “*spirituellen Fluchtpunkt*” / “*refúgio espiritual*” que, fazendo com que «*as pupilas dos (...) olhos não descansem*» (*Lam.* 2, 18), atrai-o a dirigir-se para um patamar de «*pôr em questão da sua lógica, de toda a razão, para lhe permitir abrir-se a uma outra forma de experiência*»<sup>301</sup>. Uma experiência distinta que o abrirá para sempre novas, e admiráveis, perspectivas do real que estavam – devido a uma autêntica lobotomia espiritual que nada de salutar podia comportar – obscurecidas pela sua baça visão instalada *no* e *do* mundo. Continuamente novos panoramas, de facto, pois, no horizonte do amor em que nos movemos, a ἐπέκτασις / “*epéctasis*” é uma constante irrenunciável e, daqui se segue que

<sup>297</sup> Cf. a já nomeada passagem de *Jo.* 12,32: «*e eu, quando for levantado da terra, todos atrairei - ἐλκίσω - a mim*». O amor é, de algum modo, a condição de possibilidade da alteridade, pois à maior união coincide a maior diferenciação. «*L'union différencie*» disse Teilhard no seu artigo “*La Centrologie*”: TEILHARD DE CHARDIN - *L'Activation de l'Énergie, Œuvres*, VII. Paris: Seuil, 1963, 122.

<sup>298</sup> Henri BERGSON - *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*. Paris: Alcan, 1932, 101: «*capable de transposer la vie humaine dans un autre ton*».

<sup>299</sup> Cf., para esta ideia do esgotar do léxico pessoal como modo de abertura a uma nova perspectiva de Deus, sobretudo José García de Castro VALDÉS - *El Dios emergente: sobre la “consolación sin causa”*. Bilbao/Santander: Mensajero/Sal Terrae, 2001, 220-239 e especialmente da página 235 em diante.

<sup>300</sup> DANTE ALIGHIERI - *Divina Commedia: Paradiso*, XXVI, 124: «*La lingua ch'io parlai fu tutta spenta*».

<sup>301</sup> Michel CORNUZ - *Le ciel est en toi: introduction à la mystique chrétienne*. Genève: Labor et Fides, 2001, 236: «*remise en question de sa logique, de toute raison, pour lui permettre de s'ouvrir à une autre forme d'expérience*». Um estudo fascinante deste autor protestante que se afasta de toda superficialidade da emoção estética.

«Não cessaremos a exploração  
 E o fim de toda a nossa exploração  
 Será chegar a onde começámos  
 E conhecer o lugar pela primeira vez»<sup>302</sup>.

Eis-nos, pois, diante de uma das fontes da exorbitação de toda a subexistência egoestacionária que, de amorosa rima imprevisível em *imprevisível* rima amorosa, subjaz à grande «*metamorfose mística*»<sup>303</sup> que torna o quotidiano transparente ao, e oferente do, que se escapa às representações e conceptualizações ordinárias. O texto místico – enquanto plástica custódia de um Deus que se deu em experiência para fazer-se comprazer de novo – é uma explosão de liberdade. Mas uma liberdade sofrida que emerge da travessia das profundidades da noite e conduz a uma noite profunda que respira e transpira, por todos os poros, um “*segredo*” infinitamente “*inútil*”. Uma fenda secreta escondida por entre o vazio desfigurado da relação instituída entre os vocábulos e expressões do texto lido, que faz o amor genuinamente eficiente, pois quanto mais a acção que dele resulta é «*pacífica e desinteressada nos seus actos (...), mais ela é efectiva em relação àquilo que ela deva fazer; isto é: quão mais ela é sensível ao impulso divino, mais o seu movimento é eficaz*»<sup>304</sup>.

Trata-se de um processo no qual o insone leitor experimentará, e apesar da ansiedade que tal gera, que «*a noite alimenta as preocupações*»<sup>305</sup>. E tal sobretudo se – como a figura no “*Cornfield by Moonlight*” de Samuel Palmer<sup>306</sup> – estiver receptivo ao que diante dele se espraia como se fosse um espelho quebrado numa miríade de estilhaços que compõem o “*dito*”, o “*por dizer*” e o tumultuoso “*não possível de dizer*”, porquanto, como já foi referido, excedem sempre quem os deve enunciar. Realidade que, nesse caso, questionando o leitor, acaba – na sua inter-relacional interpretação multimodal e quadrangular,

<sup>302</sup> T. S. ELIOT - “*Little Gidding*”, in IDEM - *The Complete Poems and Plays, 1909-1950*. New York: Harcourt, Brace & World, 1971: «*We shall not cease from exploration / And the end of all our exploring / Will be to arrive where we started / And know the place for the first time*».

<sup>303</sup> Charles BAUDELAIRE - “*Toute entière*”, in IDEM - *Fleurs du mal*. Paris: Gallimard, 2005: «*metamorphose mystique*». Veja-se – para uma outra apresentação desta realidade aqui referida neste ponto do presente ensaio a partir de uma obra do já citado Surin – o nosso artigo: “*La promenade par les aventures surprenants: um estudo da cartografia da metamorfose espiritual segundo as 'Questions sur l'amour de Dieu' de Jean-Joseph Surin*”, in *Theologica* (no prelo).

<sup>304</sup> François FÉNELON - *Explication des maximes des saints sur la vie intérieure*, in Jacques LE BRUN (ed.) - *Œuvres de François Fénelon*, I, 1072: «*paisible et désintéressée dans ses actes (...), plus elle est agissante à l'égard de ce qu'elle doit faire; c'est à dire que plus elle est souple à l'impulsion divine, plus son mouvement est efficace*».

<sup>305</sup> Ovídio - *Metamorphoseon libri*, VIII, 80, in Loeb Classical Library n.º 42. Cambridge: Cambridge University Press, 1984: «*curarum maxima nutrix nox*».

<sup>306</sup> Obra *desconcertante e desnorteante* que preenche o olhar com um bombardeamento de sombras que se misturam com os limites imperceptíveis das formas e, ao mesmo tempo, *reprende* a atenção como se fosse possível que a ausência de cores as fizesse mais sugestivas.

que a constitui como uma relação espiritual ao realizar-se *no*, e *sob* o seu patrocínio operativo, «*beijo dado reciprocamente entre o Pai e o Filho*»<sup>307</sup> – por o fazer contactar com os compassos, expressões e conceitos que foram usados para descreverem as experiências espirituais do místico. Ou seja, para nomearem as impressões digitais divinas beijadas no seu coração. Sem jamais eliminar o impacto de uma persistente impressão “*Unheimlich*” / “*terrificante*”<sup>308</sup>, este contacto “*não-fusional*” permite que – por si e ao metamorfosear o fonético da sua leitura numa entidade realmente espiritual – se forme um “*interface*” entre as consciências do leitor e do autor, ao qual Merleau-Ponty chamou de «*mistério da linguagem*»<sup>309</sup>. É esta espécie de istmo de gemação espiritual que leva a que se efectue aquela já referida torcida “*Gleichnis*” / “*parábola*”. Isto é, uma como que alegoria mental entre, por um lado, os termos usados pelo autor na narração da assimilação das comunicações divinas e, por outro, os que, no vocabulário interno do leitor, lhe são mais semelhantes e/ou aqueles anteriormente usados por este para descreverem realidades, ciente ou *incientemente*, intuídas como análogas às retratadas no que leu, recuperando, neste processo, o que disse Bernard de Clairvaux quando escreveu que «*hoje lemos no livro da experiência*»<sup>310</sup>.

Ler é, de facto, incessantemente moer, cotejar, diferenciar, deslindar o rebento no toco seco (cf. *Is.* 11,1) que se esconde debaixo da caprichosa superfície do texto e, enfim, eleger sempre desde o vivido. Na realidade, ler não só é incessantemente uma resposta a uma expectativa, como também, de certo modo, se deve admitir que nenhuma leitura oferece ao leitor senão uma subtil mutação do que este antecipadamente pôs nela. Eis, igualmente, um dos fulcros da “*Science expérimentale*” de Surin<sup>311</sup> o qual mostra que – mesmo quando cada vez que se aproxima do texto ele se afasta – cada sentido que o leitor dá ao texto místico é, inversamente, um sentido que o mesmo dá àquele. Por outras palavras: os termos escritos dentro de uma estrutura inserida «*de mil formas no momentâneo estado da civilização material, intelectual e moral da comunidade falante*»<sup>312</sup>

<sup>307</sup> BERNARD DE CLAIRVAUX - *Sermones de diversis*, LXXXIX, 1, PL 183: «*Porro osculum commune est osculantis et osculati. Si igitur se invicem osculantur Pater et Filius, quid est eorum osculum nisi Spiritus sanctus?*». Infelizmente, por mais bela que seja esta imagem, ela acarreta, não obstante, alguns evidentes problemas teológicos.

<sup>308</sup> Não em sentido freudiano, mas, sobretudo, na linha romântica de Goethe.

<sup>309</sup> Maurice MERLEAU-PONTY - *La prose du monde*. Paris: Gallimard, 1992, 161: «*mystère du langage*».

<sup>310</sup> BERNARD DE CLAIRVAUX - *Sermones in Cantica Cantorum*, III, 1, PL 183: «*hodie legimus in libro experientiae*».

<sup>311</sup> Jean-Joseph SURIN - *Science expérimentale des choses de l'autre vie*. Grenoble: Jérôme Millon, 1990. Editado juntamente com o “*Triomphe de l'amour divin sur les puissances de l'enfer*”.

<sup>312</sup> Gustav STERN - *Meaning and Change of Meaning, with special Reference to the English language*. Göteborgs: Göteborgs Högskolas Årsskrift, 1931, 192s, APUD Moisés SILVA - *Biblical Words and Their Meaning: An Introduction to Lexical Semantics*. Grand Rapids: Zondervan, <sup>2</sup>1994, 80: «*in a thousand ways in the momentary state of the material, intellectual and moral civilization of the speaking*

mas – mais importantemente – recriados e feitos emigrarem subversivamente pelo cartógrafo para nomearem o indizível tantas vezes imperceptível, como que inflamam no leitor sinapses que iluminam a sua bagagem conceptual e verosimilmente a enriquecem. Sinapses, sim, por ausência de um nome presentemente mais adequado, que se comportam como desgarradas estrelas cadentes num céu nocturno sob o qual – tal como perante o “*De sterrennacht*” de van Gogh<sup>313</sup> –, frequentemente, «os sentidos estão mais vigilantes»<sup>314</sup>. E tal ocorre, seja pelo fornecer ao leitor de novos termos, seja – de um modo análogo ao que já se viu em processos anteriores – pelo estabelecer de novas e espinhosas ligações entre termos já possuídos, facto este que lhe permite, finalmente, transmutar para a sua rasgada intelecção o que outro usou para traduzir “*ad extra*” o “*silêncio*” que (o) inspirou. Passar fronteiras nunca é fácil. E viajar no texto místico que une aquelas supraditas duas orlas marítimas – uma fixa e outra móvel, uma “*dita*” e outra “*a dizer*”, uma “*regra*” e outra “*excepção*” que fica, perpetuamente, aquém da compreensão última devido à aprofundante e renovante exegese contínua que a primeira reclama – ainda é menos.

Tudo isto faz, neste processo, que a vivência do “*Siderius Nuncius*”<sup>315</sup> que é o místico – pela sua doação de plenitude de sentido, de vitalidade humana e de uma admiração que lhe ressoa como um «*tipo de temor que se segue ao conhecimento de algo que excede as nossas faculdades*»<sup>316</sup> que é – surja ao leitor como um segredo apetecível de ser revivido. Ou seja, como algo que ele deseje e – tal como com o dispositivo orgânico dos “*Ejercicios Espirituales*” de Ignacio de Loyola – possa «*experimentar em si mesmo, pessoalmente, o que inicialmente esteve presente no exterior*»<sup>317</sup>. No fundo, e será difícil dizer isto de um modo muito mais claro, esta leitura externa da obra mística passa por – num diálogo de subtracção da alma consigo, ou numa primeira *dianoia* platónica não solipsista centrada no lido – ser uma homogeneização semântica da

*community*». Não se pode esquecer, jamais, que esta Terceira tradução do “*ciclo místico*” é, como aqui podemos verificar, uma obra em comum, uma verdadeira circunferenciação do quadrado: o autor, o leitor, Deus e a comunidade.

<sup>313</sup> Eis uma notável imagem para o que tem sido apresentado. As suas nuvens estelares aconchegarem uma aldeia apesar. Mas fazem-no somente trespassadas pela montanha arbórea que aponta para a profundidade do céu distorcido pelos redemoinhos que nele dançam.

<sup>314</sup> Léonce de GRANDMAISON - *La Religion personnelle*. Paris: Gabalda, 1930, 78: «*les sens sont plus éveillés*».

<sup>315</sup> Não se retire, mais uma vez, a Galileu o que é seu sem o nomear.

<sup>316</sup> TOMMASO D'AQUINO - *Summa Theologica*, II, II, q. 180, art. 3, ad 3: «*species timoris consequens apprehensionem alicujus rei excedentis nostram facultatem*». Das mais belas definições de “*admiração*” que podem ser encontradas onde quer que seja. Mas talvez Albert Camus discorde...

<sup>317</sup> Sylvie ROBERT - “*L'expérience, chemin de connaissance de Dieu*”, in Lieven BOEVE; Yves de MAESENEER; Stijn VAN DEN BOSSCHE - *Religious Experience and Contemporary Theological Epistemology*. Leuven: Peeters Publishers, 2005, 93: «*expérimenter en soi-même, personnellement, ce qui a d'abord été présent de l'extérieur*».

obra mística num novo estágio de complexidade ao vertê-la – na terceira tradução do nosso “*ciclo místico*” que é o descascar do “*mordiscar*” – para a própria linguagem interior do leitor. Esta subida ao seu genuíno “*eu*” – que acompanha a transformação do “*enunciado*” num nova “*expressão*” – levará o leitor – revelado a si como um prolongamento da própria obra mística, e à semelhança do que era esperado do espectador nas tragédias gregas –, porventura, para horizontes impensados pelo escritor místico, pois como disse Gregório Magno a respeito dos textos bíblicos – e dado que «*o intelecto é uma vestimenta divina*»<sup>318</sup> – «*o texto (...) cresce com aquele que o lê*»<sup>319</sup>. E o saber sobre os textos que repercutem no leitor também. Eis-nos, pois, perante de uma certa encarnação no leitor do alento espiritual do místico que se havia tresmalhado na tradução precedente: «*o que me parece ser o mais semelhante a um livro, até na sua forma, é uma tumba. Sob a capa de um livro como sob a pedra tumular, existe uma alma que espera uma ressurreição*»<sup>320</sup>.

Claro que a obra literária – por vezes mediante dissentimentos cooperativos – já por si, e de por si, como se referiu, solicita e catalisa a sua denodada tarefa interpretativa: isso é tão inegável como o rosto da mãe ser o original catecismo de uma criança. Contudo, no caso do “*figitore*” que é o texto místico, o leitor acaba igualmente por se dirigir ao intangível e ao apofático. E isto por aquela oscilante e inconsútil ponte de encontro que o remete deflectidamente para uma minimalista e integrada «*beleza desinteressada*»<sup>321</sup> que esgaravata a cal da alma e convoca para uma «*realidade transfigurada, não de uma forma violenta e agressiva, a partir do exterior, mas de um modo relacional, a partir do interior*»<sup>322</sup> que ele enuncia. Uma beleza, de facto, apofática e intangível que o texto místico tenta – por uma «*cadeia de metáforas que, conduzindo a partir do objecto para uma certa experiência interna do observador*»<sup>323</sup>, parafraseiam o discurso

<sup>318</sup> AMBRÓSIO DE MILÃO - *Expositio Evangelii secundum Lucam*, I, 7, 13, PL 15: «*intellectus indumenta divini*». Com o texto a que faz referência a nota 58 deste ensaio, compreende-se que a cruz é a escritura, a revelação definitiva de Deus.

<sup>319</sup> GREGÓRIO I MAGNO - *Moralia in Job*, XX, 1, 1 e, depois, *Homiliarum in Ezechielem*, I, 7, 8, ambos em PL 76: «*scriptura (...) cum legentibus crescit*».

<sup>320</sup> Christian BOBIN - *La lumière du monde*. Paris: Gallimard, 2001, 161: «*ce qui me paraît être le plus proche d'un livre, jusque dans sa forme même, c'est une tombe. Sous la couverture du livre comme sous la pierre tombale, il y a une âme qui attend une résurrection*».

<sup>321</sup> Hans Urs VON BALTHASAR - *Glória, una estética teológica 1: la percepción de la forma*. Madrid: Encuentro, 1986, 22: «*belleza desinteresada*».

<sup>322</sup> Marina ?TREMPELJ - “*Il discernimento spirituale: atteggiamento abituale della vita*”, in Fabrizio PIERI; Massimo GRILLI; Marina ?TREMPELJ; Marcella FARINA - *Essere discepoli per essere maestri: la formazione: un cantiere aperto*. Milano: Paoline, 2008, 84: «*realità trasfigurata, non in maniera violenta e aggressiva, dall'esterno, ma in modo relazionale, dall'interno*».

<sup>323</sup> Franco ORSUCCI - *The Complex Matters of the Mind*. River Edge: World Scientific, 1998, 36: «*chain of metaphors which, leading from the object to some internal experience of the observer*». A lex. Imprescindivelmente.

interior num novo agregado de conteúdo – representar kenoticamente por entre as suas concitações de tmeses entreabertas por nesgas de luz. Um texto que, com efeito, desvanecendo-se como a voz que dá lugar à Palavra (cf. *Jo.* 1, 19-34), acaba por, consigo, erguer o leitor num esvaziamento que é o coração do incandescente oculto tal como, na belíssima imagem do anteriormente citado Gregório Magno, o turbilhão do fogo aprisionado na fria pedra que apenas espera ser liberto pelo esforço de leitura: «*na mão que a segura, esta pedra está fria; batida pelo fogo, ela faz saltar faúlhas; e expele um fogo que vai depois adurir este objecto antes totalmente frio na mão que o sustinha*»<sup>324</sup>. E aquilo porque este estranhamente homeo-pático texto aponta, produtivamente, orientações que permitem reconhecer um caminho já percorrido e, pela sua dimensão perlocutória, a poder ser de algum modo retilhado tal como, por exemplo, Teresa de Ávila revelou lhe ter acontecido ao ler as “*Confessiones*” de Agostinho<sup>325</sup>. E tal por ele ser o relato de uma experiência enquanto experiência que – por entre o seu carnaval de sugestões e insinuações – se faz ele mesmo uma experiência, a qual, mais do que ser traduzida por representações é, mesmo nas melhores traduções “*ad extra*”, sugerida por extenuantes evocações que, como a sarça, «*ardem sem se consumirem*» (*Ex.* 3,2).

Desde modo – e com alguma amplitude categorial não infiel à verdade – o texto místico – em toda a sua complexidade que desvenda um «*drama poético que cria um novo mundo numa nova atmosfera onde as leis comuns da existência humana não mais são facilmente reconhecíveis*»<sup>326</sup> – pode ser considerado analogamente a um εἰκών / “*ícone*”<sup>327</sup>. De facto, tal como perante uma destas sombras de cor, o leitor de uma obra mística que fala o seu autor depara-se com uma barreira física, morta e material, a qual, não obstante, o orienta – mas sem jamais a transmitir inteiramente – perplexamente para uma

<sup>324</sup> GREGÓRIO I MAGNO - *Homiliae in Ezechielem*, II, 10, 1, PL 76: «*qui manu quidem frigidus tenetur, sed, percussus ferro, per scintillas micat, atque hoc emittit ignem qui post ardeat, quod prius manus frigidum tenebat*».

<sup>325</sup> Cf., v.g., TERESA DE ÁVILA - *Vida*, 9, 7 e *Camino de Perfección*, 28, 2. Mas os exemplos sucedem-se: desde o próprio Agostinho até Leopold Senghor com a obra de Teilhard de Chardin, passando por Ignacio de Loyola lendo o “*Flos Sanctorum*” de Jacopo da Varazze e o “*Vita Christi*” do cartuxo Ludolf von Sachsen.

<sup>326</sup> Arthur SYMONS - *Figures of several centuries*. Charleston: BiblioBazaar, 2007, 109: «*poetic drama that creates a new world in a new atmosphere where the common laws of the human existence are no longer easily recognised*».

<sup>327</sup> Tanto quanto pode ser aqui asseverado, ninguém anteriormente faz este paralelismo de um modo tão explícito quanto aqui é apresentado, mas na génese deste deve-se reconhecer estar Pavel Aleksandrovich Florenski? - *Iconostasis*. New York: Saint Vladimir’s Seminary Press, 1996, 153: «*What words are for the ear, so the icons are for the eye. And this is so not because the icon conditionally “translates” some written text or other but, instead, because both icon and text have as their immediate object – a subject from which neither seeks to be separated and so the manifesting of which both essentially seek*». O que aqui Florenski? fala das palavras dos sermões, neste ensaio, por motivos teológicos análogos, afirma-se dos textos místicos.

protótipa realidade meta-física, viva e extra-material. Para algo, com efeito, que estando “*por detrás de si*” transcende aquele “*medium*” que nomeia o ausente substantivo e – devido à performatividade e generatividade da linguagem mística – a si o atrai, afecta e envolve num movimento encoberto de religação concomitante ao ressuscitar daquele referido «*quadro referencial (...) do domínio conceptual*»<sup>328</sup> do texto, como se, com Celan, dissesse ao leitor: «*anda respirar comigo / e transcende este alento*»<sup>329</sup>. O perfume espiritual das clivagens da rosa virá, “*rallentando*”, com a leitura de “*rosa*”: aquela não pode ser analisada de um modo positivista pois não é, para quem a vê, uma simples crónica sobre o belo, mas antes, tal como o texto místico, uma frágil lupa para o que não pode ser visto e que, em suspenso, sempre se furta quando tenderia a ser totalmente conceptualizado: «*não se conhece melhor uma coisa do que pela sua carência*»<sup>330</sup>. Linguagem, pois, irremissivelmente “*drammatica e patetica*” «*que se excede, que rejeita o que pretende dizer que afirma*»<sup>331</sup> e que irrompe no leitor numa triplicidade inseparável de níveis – ou de dimensões que interagem inseparável e concertadamente – que o faz relacionar-se – não sem uma já real condução do Espírito que o pauta ao longo de um «*movimento espiritual*»<sup>332</sup> – com os interstícios do código anónimo das distintas, e por vezes entre si transversais, gramáticas da obra. Contacto de fruição e pudor que acaba por o levar a não se limitar a dirigir-se ao texto tomado em si mas, por um “*Verfallenheit*” / “*declínio*”, a pousar-se sem refluxo na «*flor da poeira*»<sup>333</sup> daquela: a descrição da interioridade de um sujeito que se descobriu como o “*hortus apertus*” de uma amorosa «*experiência pessoal de Deus, que nós mesmos não possuímos e que apenas podemos esperar possuir*»<sup>334</sup>.

Por estes motivos, efectuar esta sua primeira tradução exterior daquilo que de si o místico ofereceu em texto não é, para o leitor, apenas um mero retercer o destecer-se do autor no esvaziar-se do texto. É, isso sim – por uma simbiose de «*hermenêuticas internas e externas*»<sup>335</sup> centrada na opacidade desfocada

<sup>328</sup> Svetlana VOGEELEER - *Temps et discours*. Leuven: Peeters Publishers, 1998, 67: «*cadre référentiel (...) du domaine conceptuel*».

<sup>329</sup> Paul CELAN - “*Eingedunkelt*”, IX, in IDEM - *Eingedunkelt. Und Gedichte aus dem Umkreis von Eingedunkelt*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992: «*komm mit mir zu Atem / und drüber hinaus*».

<sup>330</sup> Christian BOBIN - *La dame blanche*. Paris: Gallimard, 2007, 17: «*on ne connaît jamais mieux une chose que par son manque*».

<sup>331</sup> Maurice BLANCHOT - *The work of fire*. Palo Alto: Stanford University Press, 1995, 80: «*that surpasses itself, that refuses what it claims to announce*».

<sup>332</sup> DANTE ALIGHIERI - *Divina Commedia: Purgatorio*, XVIII, 32: «*moto spirituale*».

<sup>333</sup> Witter BYNNER - “*Hill-Songs*”, in IDEM - *An Ode to Harvard, and other Poems*. Charleston: BiblioBazaar, 2008, 61: «*flower of the dust*». Daqueles livros que se nos caem nas mãos sem sabermos como mas que marcam uma folha da vida.

<sup>334</sup> Fabrizio PIERI - *Giobbe e il suo Dio. Lincontro-scontro con il semplicemente altro*. Milano: Paoline, 2005, 9: «*esperienza personale di Dio, che noi spesso non abbiamo e che possiamo solo sperare di avere*». Uma obra aparentemente ingénua mas que aponta imensas perspectivas penetrantes.

<sup>335</sup> Gabriel J. FACKRE - *The Christian Story, 2: Authority: Scripture in the Church for the World*. Grand

que o leitor pretende romper por entre a escória dos símbolos de um texto que sobre o mesmo tem uma precedência totalmente absoluta –, um mais problemático refocar e recompor uma nova, e complexa, realidade. Uma realidade que a ele advém e na qual a sua pessoa se descobre, ténue e intrincadamente, implicada num incoativo voo para a transcendência que em si repousa e que, num brilhante novo dia, poderá começar a reassomar à sua consciência: *«tarde te amei, ó beleza tão antiga e tão nova, tarde te amei! Eis que estavas dentro de mim e eu fora e aí te buscava errante pelas coisas belas que criaste. Estavas comigo, mas eu não estava contigo»*<sup>336</sup>. Eis, portanto, a irromper no leitor – através da tarefa de preencher numa actualização os ostensivos vazios do indizível que o texto agita – a constatação de que o texto que leu, lê ou rereará numa incessante *«interpretação infinita»*<sup>337</sup> – que jamais será uma mera *“Wiederholung” / “repetição”* mas uma sempre nova *“Hervorholung” / “pôr em evidência”* que fará com que passagens anteriormente tidas como estéreis se revelem fecundas – não é – nas palavras de Husserl encurvadas por Heidegger – apenas uma *“Gegenwärtigung”*, um simples tornar presente. O escrito ainda por realizar dentro do texto surge-lhe, de facto, como sendo uma real e autêntica presentificação, uma *“Vergegenwärtigung” / “visualização”* repleta de uma retirada sonoridade que lhe traz um rumor que *«canta o amor através da tempestade»*<sup>338</sup>. Um amor trovado que – por muito que unicamente Deus possa entender, trinitária e totalmente, a linguagem que ele próprio fez *“nascer”* – reivindica inclementemente uma resposta activa. Mas uma resposta tornada toda ela plenamente livre pelo facto do Criador – como nos acontecimentos aparentemente menos transparentes do seu desígnio de amor – se esconder e ocultar por detrás do texto oferecido a ler. E tal ainda que apenas para, desse modo e através daquela liberdade acolhida, *«permanecer ainda mais verdadeiramente presente, e (...) dar-se a si mesmo mais plenamente»*<sup>339</sup>.

Rapids: Eerdmans, 1987, 160: *«internal and external hermeneutics»*. A sua distinção entre estes dois tipos de hermenêutica foi de uma ajuda imprescindível para a prossecução de alguns dos estudos que neste ensaio convergiram.

<sup>336</sup> AGOSTINHO DE HIPONA - *Confessiones*, X, 27; PL 32: *«sero te amavi, pulchritudo tam antiqua et tam nova, sero te amavi! Et ecce intus eras et ego foris et ibi te quaerebam et in ista formosa, quae fecisti, deformis iruebam. Mecum eras, et tecum non eram»*. Cf. Lc. 17,21.

<sup>337</sup> Anne Elaine CLICHÉ - *Dire le livre: portraits de l'écrivain en prophète, talmudiste, évangéliste et saint*. Montreal: XYZ, 1998, 105: *«interprétation infinie»*.

<sup>338</sup> Charles E. COWMAN - *Streams in the Desert*. Grand Rapids: Zondervan, 2006, 184: *«sings love across the storm»*.

<sup>339</sup> Jean-Pierre CAUSSADE - Carta de 1733 a Charlotte-Elizabeth Bourcier de Monthureux, in *IDEM - Abandonment to Divine Providence*. New York: Cosimo, 2007, 359: *«remain more truly present, and (...) to give himself more completely»*. Devemos reconhecer que nunca tivemos, lamentavelmente, a oportunidade de ler as cartas de Caussade no idioma original. Também por esta mesma razão – e ao contrário do que será feito mais adiante acerca do *“L'Abandon à la providence divine”* – mantemos esta obra como sendo realmente de Jean-Pierre Caussade. A lógica do *“afastar-se para dar-se”* sempre e inevitavelmente presente.

Todavia, se aquela descoberta configura um dia que faz o leitor compreender-se ao entender o texto através do relacioná-lo com dados pertinentes mais amplos, o mesmo, como já antes se viu, só brilhará para dar lugar ansiosamente a numa nova, «doce e clara noite»<sup>340</sup> do nosso “*ciclo místico*”. Uma noite em que aquelas anteriormente referidas estrelas acendidas revelarão a essência do segredo perfumado, mas jamais esotérico, daquilo que estão a escutar ser segregado:

*«A esta hora enfeitada da noite,  
Esférica é a lua e o brilho,  
E as estrelas, elas cintilam, cintilam,  
Parecendo ouvir com olhos brilhantes –  
Para que escutam elas?»<sup>341</sup>.*

#### 4. Saboreando e Vendo: A (Não) Última Tradução

Faltam poucos, pouquíssimos passos para que se possa chegar ao fim da apresentação daquilo a que neste ensaio, de um modo adaptadamente original, se chamou de “*ciclo místico*”. Todavia não se pode incorrer no risco de, enveredando-se por um desassossego desamoroso, ou, até, por uma «*ansiedade amorosa*»<sup>342</sup>, precipitar os mesmos. Na verdade – e por mais breve que acabe por ser a sua apresentação porquanto entronca com o que em parte já foi visto – talvez sejam estes os mais importantes de todos aqueles que até agora foram apresentados. E isto no sentido no qual são eles que, ultimamente, fornecerão aquela – inicialmente pressuposta como existente – capacidade do sujeito traduzir, numa genuína arquitectura de interiores e de um modo relacional – e até, de certa forma, eroticamente ferido pelas flechas disparadas pelo «*arqueiro que é o Amor, isto é, Deus*»<sup>343</sup> –, o «*o silêncio loquaz e muito harmonioso*»<sup>344</sup> divino. Lancinantemente ferido, de facto e novamente, porque

<sup>340</sup> Antonello FRANCO - *Essere e senso: filosofia, religione, ermeneutica*. Napoli: Guida, 2005, 19: «*dolce e chiara notte*». Um livro – sobre a história peculiar da relação entre a demanda filosófica e a radicação do homem na “*graça*” divina ao longo da mesma – a ser lido com toda a atenção.

<sup>341</sup> John KEATS - “*A Prophecy: to George Keats in America*”, in Paul WRIGHT (ed.) - *The Works of John Keats*, 318: «*Tis the witching hour of night, / Orbed is the moon and bright, / And the stars they glisten, glisten, / Seeming with bright eyes to listen – / For what listen they?*».

<sup>342</sup> JULIAN OF NORWICH - *Revelations of Divine Love*, LI: «*loving anxiety*». Rosenzweig, na sua “*Der Stern der Erlösung*” (II, Einleitung) afirma esta realidade do próprio Deus, que apenas descansará do seu amor ansioso para com o homem na eternidade, ocasião em que o veremos plena e totalmente como nosso Senhor: «*und Gott, erlöst von aller Arbeit des Sechstageswerks und aller lieben Not um unsere arme Seele, als den Herrn*». O contra-italico é da nossa responsabilidade.

<sup>343</sup> GREGÓRIO DE NISSA - *Commentarius in Canticum Canticorum*, IV, PG 44.

<sup>344</sup> MÁXIMO O CONFESSOR - *Mystagogia*, IV, PG 91: «*λάλου τε καὶ πολυφθόγγου συγῆς*».

tal como no drama das carícias, a maior intimidade é sempre uma percepção da impossibilidade de consumir essa cercania sempre ansiada:

*«Pensamos que a carícia nos aproxima? Ela separa-nos. A carícia agasta, exacerba; a distância aumenta entre a palma e a mão. É uma dor sob cada carícia, a dor de não se poder unir verdadeiramente; a carícia é um malentendido entre uma solidão que desejaria aproximar-se e uma solidão que desejaria ser aproximada, mas tal não é possível. Acreditamos que acariciamos um corpo, mas apenas avivamos uma ferida»<sup>345</sup>.*

Ferida suscitada e acrescida por um ainda lamentável e persistente equivoco teológico, e pastoral, que deve ser, prementemente, nomeado para que não continue a devorar a vida cristã. De um ponto de vista cristão, todo o homem – e por maioria de razões o crente enxertado pelo baptismo na própria vida pascal de Cristo – é, até pelo que já foi apresentado, essencial e estruturalmente um coração místico. Isto é, um sujeito que vive uma relação única com Deus que nele opera de um modo imediatamente mediado<sup>346</sup> para, com a colaboração deste, o unir, por um processo de cristificação conduzido pelo Espírito, amorosamente a si. Bremond já o atestara num tempo nada propriamente propício para estas afirmações: *«bons ou maus, pagãos ou cristãos, Deus está em nós. Ou melhor, nós estamos nele (...) nós somos todos místicos em potência»<sup>347</sup>*. Contudo nem todos os baptizados, por este ou por aquele motivo, são conscientes desta realidade. E a verdade é que, mesmo entre os que teoricamente o sabem, poucos são os que se apercebem da ocorrência daqueles já referidos momentos em que, de um modo, para eles, subjectivo, Deus se lhes

<sup>345</sup> Éric-Emmanuel SCHMITT - *Variations Énigmatiques*. Paris: Albin Michel, 1996, 102: *«On pense que la caresse nous rapproche? Elle nous sépare. La caresse agace, exacerbe; la distance se creuse entre la paume et la peau. Il y a un douleur sous chaque caresse, la douleur de ne pas se rejoindre vraiment; la caresse est un malentendu entre une la solitude qui voudrait s'approcher et une solitude qui voudrait être approchée, mais ça ne marche pas. On croit que l'on caresse un corps, on avive une blessure»*.

<sup>346</sup> A semelhança terminológica entre esta expressão – “originalmente” pensada por nós – e a “*unmittelbar vermittelt*” hegeliana – cf. *Phänomenologie des Geistes*, VIII – é mera coincidência. O mesmo se diga do uso “político” que João Baptista Libânio opera com o uso de “*mediatez mediada*”. Quando muito poder-se-ia admitir uma certa semelhança com a articulação que Karl Rahner faz entre “*Vermitteltheit*” e “*Unmittelbarkeit*” que para ele não são opostos, mas em que se chega à experiência da presença imediata de Deus através de alguma mediação: cf., *v.g.*, Karl RAHNER - *Curso fundamental sobre a fe*, 112ss. Esta mediação não é, porém, algo “concreto”: é o próprio sujeito humano como um ser finito. Mas veja-se – mesmo que tenhamos descoberto esta referência depois de todas as demais já referidas – ainda: Edward SCHILLEBEECKX - *Los hombres relato de Dios*. Salamanca: Sígueme, 1994, 120, onde este autor sustenta, presisamente, que a vivência mística é ocorre numa “*mediatez mediada*”.

<sup>347</sup> Henri BREMOND - *Autour de l'humanisme*. Paris: Grasset, 1936, 248s: *«bons ou mauvais, païens ou chrétiens, Dieu est en nous. Ou mieux, nous sommes en lui (...) nous sommes tous mystiques en puissance»*. Retomar-se-á o fio a estas palavras mais abaixo.

faz mais patentemente presente. Claro que todos poderão reconhecer que, no enredo das suas vidas, «*qualquer coisa passou-se no coração de um evento relacional*»<sup>348</sup>, mas poucos são aqueles que o saberão identificar como um especial encontro com o seu Senhor. Mas não só: num não desprezável número de vezes, até organizarão interiormente aquele acontecimento no mais recôndito na sua atenção. E tal porque o poderão ter treslido como aquilo que ele, de modo algum, não era: um sonho, uma alucinação, um devaneio, uma manifestação de «*efeminações*»<sup>349</sup>, um estado alterado de consciência, uma ilusão ou, inclusive, eventualmente, uma alucinação... como se dissessem resignadamente: “*há mística e místicos em profusão, mas não para nós*”...

E, no fundo, tudo isto dever-se-á, inúmeras vezes, não só ao facto de, para o sujeito, Deus ser o ser sobre o qual não se sabe dizer o nome<sup>350</sup>. Mas, sobretudo, ao facto de – não havendo, pelo que se disse, experiência espiritual consciente sem uma linguagem que narre minimamente este dom – o crente não ter mecanismos linguísticos adequados para – mesmo que apenas de um modo pré-conceptual próprio das «*não-verbais*»<sup>351</sup> “*Bereiche*” / “*regiões*” da sua pessoa – as “*lerem*”, entenderem e as classificarem no seu arquivo pessoal de experiências vividas. Seja qual for a importância desta afirmação – e cremos não ser pouca –, a verdade é que nos recorda o que disse o pseudo-Catão: «*ler e não compreender é como não ler*»<sup>352</sup>. Efectivamente será aquela enriquecida linguagem interior – a qual resulta de uma tradução exterior de um texto místico que faculta, ao sujeito, melhorar o seu vocabulário espiritual com termos que outros usaram para dizerem os seus «*encontros não-previstos, não-pretendidos e não-esperados com Deus*»<sup>353</sup> – que lhe permitirá, por uma verdadeira anamnese – que nos lembra que a Musa da criação e da memória é a mesma –, reconhecer os traços do seu Senhor (cf. Ex. 33,23). Traços que, deveras, numa

<sup>348</sup> Etienne FERON - *Phénoménologie de la Mort: sur les traces de Levinas*. Dordrecht: Springer, 1999, 191: «*quelque chose s'est passé au cœur d'un événement relationnel*». Não poucas vezes, e isso é experiência comum, é a perda de alguém que rompe com a insensibilidade espiritual do sujeito encerrado na sua suposta auto-suficiência. Francisco de Borja é um exemplo consumado disso mesmo.

<sup>349</sup> Jean-Joseph SURIN - *Questions sur l'amour de Dieu*. Paris: Desclée de Brouwer, 2008, 159: «*femmelettes*». Refere-se este autor, com este termo, ao que os detractores da mística e da sua linguagem acusam os seus defensores.

<sup>350</sup> Cf. Hans URS VON BALTHASAR - *Dieu et l'homme d'aujourd'hui*. Paris: Desclée de Brouwer, 1966, 187. Dito para meados do século transacto, mas a apontar para o hoje de uma sociedade que quase apenas se tem chocado com a divindade desde horizontes extra-cristãos.

<sup>351</sup> Harry L. WEINBERG - *Levels of Knowing and Existence: studies in General Semantics*. Englewood: Institute of General Semantics, <sup>2</sup>1973, 246: «*non-verbal*».

<sup>352</sup> PSEUDO-CATÃO - *Dicta*, Prefácio, APUD Marcus BOAS; Hendrik Johannes BOTSCHUYVER (ed.) - *Disticha Catonis*. Amsterdam: North-Holland, 1952: «*legere enim et non intellegere neglegere est*».

<sup>353</sup> Raymond J. GUNZEL - *If Today You Hear God's Voice: Biblical Images of Prayer for Modern Men and Women*. Lanham: Sheed & Ward, 1991, 89: «*unforeseen, unwanted and unexpected encounters with God*». Um pequeno grande livro a ser lido com grande e pormenorizada atenção.

nova e brilhante noite, o conduzem a *traduzir*, para uma nova e mais sentida linguagem, as suas vivências passadas do divino que anteriormente não pôde identificar como tal – descobertas, agora, como que se fossem um “*déjà-vu*” não estilizado desde o seu intercâmbio de impressões interiores com o texto místico –, ou, então, o fazerem posteriormente aquando de uma ocasião futura. “*Nunc pro tunc*”, por conseguinte, permitindo que se venha a dizer que «*algo me foi trazido em segredo; e os meus ouvidos perceberam o seu sussurro - וְיִשְׁמְעוּ ->*» (Job 4, 12). E isto pode ocorrer sempre que o crente se disponha activamente a deixar-se *descentrar* e, em especial, *marcar* pela experiência do outro que lhe é trazida pelo texto que desperta em si a sensibilidade para a liberdade e a vivência de Deus. Henri Bremond – falando sobre a assunção do se ser místico – continua: «*tornámo-nos de facto quando tomamos uma certa consciência de Deus em nós; quando experimentamos, de algum modo, a sua presença; quando este contacto (...) nos parece sensível e assume o carácter de um reencontro, de um abraço, de uma tomada de posse*»<sup>354</sup>. Eis – numa verdade tão próxima de todos quanto o ar que é respirado, mas por poucos conhecida pois «*Amar não é senão noite sem nenhuma luz / E o Amor, minha luz, esconde-se na noite*»<sup>355</sup> – aquilo que faz o homem descobrir que é uma parte dele que se perde quando, tristemente, uma daquelas flores invisíveis anteriormente cantadas por Thomas Gray morre: «*um olho puro e um olhar fixo vendo todas as coisas tornarem-se transparentes diante de si*»<sup>356</sup>.

Por esta depreensão o crente pode então – e mesmo com as inevitáveis perdas na tradução que no fundo são o que criam a beleza da vida pois «*a poesia é o que se perde na tradução*»<sup>357</sup> – reconhecer-se como um sujeito de doações divinas. Tal inferiçãõ é, já o podemos saber, o fruto da interiorizaçãõ vital dos separados ínfimos pormenores da gramática semântica do texto místico que lhe

<sup>354</sup> Henri BREMOND - *Autour de l'humanisme*, 249: «*nous le devenons en fait dès que nous prenons une certaine conscience de Dieu en nous, dès que nous expérimentons, en quelques sorte, sa présence; dès que ce contact (...) nous paraît sensible et prend le caractère d'une rencontre, d'une étreinte, d'une prise de possession*».

<sup>355</sup> HADEWIJCH VON ANTWERPEN - *Amour est tout: Poèmes strophiques*, XVII: «*Aimer ce n'est que nuit sans aucune lumière / Et l'Amour, ma lumière, se cache dans la nuit*». Juan de la Cruz escreveu muito mais sobre este tema, mas pouco mais disse.

<sup>356</sup> Paul CLAUDEL - *La ville*, III, abertura. Paris: Gallimard, 1982: «*un ceil pur et un regard fixe voient toutes choses devant eux devenir transparentes*». “*Puro*”, isto é, livre, desapegado, expropriado, disponível à receptividade; “*fixo*”; ou seja, atento e atencioso. Duas palavras que *des* o amor. Ver. Claro está, Mt. 5,8.

<sup>357</sup> Louis UNTERMEYER - *Robert Frost: a backward look*. Washington D.C.: Library of Congress, 1961, 18: «*poetry is what gets lost in translation*». E como não recordar aqui o “*Lost in Translation*” (2003) de Sofia Coppola? Será daqui que se deverá, por sinal, entender que, como disse Hölderlin, toda a autêntica «*Religion ihrem Wesen nach poetisch*» – *Fragment philosophischer Briefe*, in Herausgegeben von GÜNTER MIETH; Michael KNAUPP (ed.) - *Sämtliche Werke und Briefe*, II. München: Carl Hanser, 1992, 57 – porquanto ela, se for verdadeira, não pode senão ser oferecida como um discurso perdido, ferido...

mostra os seus sentidos inacabados e mais profundos<sup>358</sup>. De facto, e assim, o sujeito pode descobrir-se como um verdadeiro místico aferente – e jamais simplesmente eferente<sup>359</sup>, ou seja, “für sich” / “para si mesmo” – através daquela hermenêutica já não centrada no texto como antes, mas nas suas próprias experiências vitais; isto é, mediante um segundo diálogo interior do sujeito consigo mesmo voltado para o vivido que retine em todo o seu ser percutido pela alma. Eis o que, enfim, lhe permitirá efectuar – por incessantes transformações que acompanham a sua linguagem interior – o “comer” do sugerido e reproposto texto (cf. *Ez.* 3,1ss; *Ap.* 10,8ss). Esse mesmo texto que lhe permitiu aclarar – desde o já referido abrir das estruturas moleculares das portas do coração – a sua relação com Deus dado que, como é bem sabido, «as portas do mistério abrem-se sempre a partir de dentro»<sup>360</sup>. Mas não só: a poder achar-se como o “vade mecum” de Deus e a poder, enfim e sincronicamente, começar a ousar largar o que foi anteriormente lido. E isto uma vez que, no fim e ultimamente, todo o comunicador da verdade deve ser abandonado – «*Deixem-me! Deixem-me! (...) Não se tornou perfeito, agora mesmo, o meu mundo?*»<sup>361</sup> – para que o discípulo amadureça: «*se a palavra de um grande místico (...) encontra um eco neste ou naquele de nós, não é que pode haver em nós um místico adormecido e que apenas espera uma ocasião para se despertar?*»<sup>362</sup>. Concludentemente, se na pretérita “noite” o que era vivido foi usado para classificar o lido, agora é o que foi lido que é – ao ser “comido” e assumido interiormente numa esfera de intimidade mais intensa do que uma mera «*apreensão nocional*»<sup>363</sup> – usado para classificar não só o vivido, mas também o próprio texto como justamente místico<sup>364</sup>. Ou seja – e isto também é, por

<sup>358</sup> Cf. o que – com enorme acerto e perfeita e exemplarmente aplicável ao silêncio do texto místico – disse Quinto Curcio Rufo: «*Altissima quaeque flumina minimo sono labi*», in *Historiae Alexandri Magni*, VII, 4, 13. Loeb Classical Library, n.º 369. Cambridge: Harvard University Press, 1962. O silêncio, de facto, jamais abandona qualquer dos processos do “ciclo místico”.

<sup>359</sup> Para esta preciosa distinção que esteve em ponto de mira ao longo de todo este breve trabalho, veja-se: Manuel ANTUNES - *Teoria da Cultura*. Lisboa: Colibri, 1999, 96. Nada de conquistar Deus.

<sup>360</sup> Eberhard JÜNGEL - *El ser sacramental*. Salamanca: Sígueme, 2007, 17: «*las puertas del misterio se abren siempre desde dentro*». Nada, pois, de uma mística como a entendia Rosseau – e que, desde ele, tanto lastro fez permanecer até aos nossos dias –; isto é, como um devaneio irracional.

<sup>361</sup> Friedrich NIETZSCHE - *Also sprach Zarathustra*, LXXIX, 7. Stuttgart: Reclam, 1986: «*Lass mich! Lass mich! (...) Ward meine Welt nicht eben vollkommen?*».

<sup>362</sup> Henri BERGSON - *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*, 102: «*Si la parole d'un grand mystique (...) trouve un écho chez tel ou tel d'entre nous, n'est-ce pas qu'il peut y avoir en nous un mystique qui sommeille et qui attend seulement une occasion de se réveiller?*».

<sup>363</sup> Bernard LONERGAN - *Method in Theology*, 251: «*notional apprehension*». John Henry Newman – verdadeiro pioneiro do personalismo – está por detrás desta noção ao ter expresso a distinção entre “real” e “notional apprehension”.

<sup>364</sup> Não, pois, somente o redutor «*si el no místico cree en la realidad de la experiencia mística es por el acuerdo general de quienes dicen tenerla*», in Ángel SILVETI - *La literatura mística española*. Madrid: Taurus, 1983, 18.

diversos motivos, definitivamente relevante para tudo o que aqui neste ensaio já foi sendo diagnosticado – como um texto capaz de levar o crente a *reconverter-se* e *reconhecer-se* – sempre e novamente que ousar desejar ousar sair da «*região da dissimilitude*»<sup>365</sup> – como um sujeito místico pelo despertar dos seus «*sensores espirituais activados (...) pela acção íntima do Espírito Santo*»<sup>366</sup>. Precisamente aqueles que permitirão, àquele que lê o texto místico, acolher uma *recriação* de uma realidade nova que em si desponta.

Este dado – o reconhecimento de se ser um sujeito místico – é, então e verdadeiramente, o esteio último sobre o qual se constituem os demais aspectos da linguagem mística já anteriormente enunciados. No fundo deve-se admitir que é desde o desejo despertado de *reviver* – de modo pessoal, convergente e não mimético – o relatado que surge a possibilidade de, pelo seu poder vital de interpelação, *prefigurar-se* como sujeito de um possível encontro com Deus que noutra se fez real e, com este, se poder dizer: «*ἔϋρηκα* (cf. Jo. 1,41) *a Deus*». Mas fazê-lo não como o fruto de uma descoberta intelectual, mas de uma sonhada experiência vital: não apenas um mero conhecer a Deus, mas um vivê-lo desde as suas próprias circunstâncias que, juntamente consigo, devem ser gravitacionalmente resgatadas *pelo amor*: «*eu sou eu e a minha circunstância, e se a ela não a salvo não me salvo eu*: “Benefac loco illi quo natus es”»<sup>367</sup>. Ou seja: do crente achar-se num horizonte vital apto para permitir emergir a faculdade de – descendo ao seu “eu” – receber, descobrir e projectar o narrado como vivenciável porquanto, não só «*se não se esperar o inesperado, não se o encontra, pois é algo inescrutável e inacessível*»<sup>368</sup>, mas igualmente porque tal é, como com a amada no “*Cântico*”, a maravilhosa consequência de uma busca de si por quem se procura: «*viste o amado do meu desejo?*» (Ct. 3,3). Ansiedade apaixonada que lhe imprime um movimento estável de expectativa eternamente crescente do reencontro intra-relacional do seu amado: «*o teu desejo lança-te para diante e não te cansas de correr para (...) o infinito ilimitado (...)*. *Eis*

<sup>365</sup> WILHELM VON SAINT-TIERRY - *Expositio super Cantica Cantorum*, I, 5, 65, PL 180: «*locum dissimilitudinis*». Cf., claro está, e ainda que noutra sentido, PLOTINO - *Enneadum*, I, 8, 13: «*ἐν τῷ τῆς ἀνομοιότητος τόπῳ*», in Loeb Classical Library, n.º 440. Cambridge: Harvard University Press, 1966.

<sup>366</sup> William J. ABRAHAM - *Crossing the threshold of Divine Revelation*. Grand Rapids: Eerdmans Publishing, 2006, 48: «*spiritual sensors activated (...) by the indwelling work of the Holy Spirit*».

<sup>367</sup> José ORTEGA Y GASSET - “*Meditaciones del Quijote*”, in IDEM - *Obras Completas*, I. Madrid: Revista del Occidente, 41957, 322: «*yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo*: “Benefac loco illi quo natus es”». Mas atenção: relacionar-se com o mundo “*sub specie circumstantiarum*” é, no nosso contexto, um fazê-lo “*sub specie aeternitatis*”; isto é, não desde uma ausência de perspectiva, mas desde a perspectiva de Deus.

<sup>368</sup> HERÁCLITO - *Fragmento 18*, APUD CLEMENTE DE ALEXANDRIA - *Stromates*, II, 4, PG 8: «*ἐὰν μὴ ἔλπηται, ἀνέλπιστον οὐκ ἐξευρήσει, ἀνεξερεύνητον ἔδν καὶ ἄπορον*».

<sup>369</sup> GREGÓRIO DE NISSA - *De vita Moysis*, I, 38-39, PG 44.

<sup>370</sup> JUAN DE LA CRUZ - *Cantico Espiritual (B)*, 6: «*¡Ay! ¿quién podrá sanarme? / Acaba de entregarte ya de vero; / no quieras enviarme / de hoy más ya mensajero, / que no saben decirme lo que quiero*».

*uma das mais maravilhosas realidades: como a estabilidade e o movimento chegam a coincidir*»<sup>369</sup>.

Não se deve desejar, de facto, a experiência de Deus que o outro viveu e (um outro) deu a conhecer, mas o Deus que se deu a experimentar: «*Ai! Quem poderá curar-me? / Acaba de te entregares já verdadeiramente; / não queiras enviar-me / hoje mais um mensageiro, / que não saiba dizer-me o que eu quero*»<sup>370</sup>. Desejar, então, e isso sim, a intimidade com o Criador pela configuração com Cristo que o Espírito – esse grande e definitivo «*intérprete*» (Jo. 14,16) – realiza para que o Verbo feito homem arraste, exegeticamente, o sujeito para a ternura do Pai (cf. Jo. 1,18). E tal porquanto – como Varillon, parafraseando livremente Pascal, põe Jesus a dizer – «“Tu não me procurarias, se *Eu* não te tivesse encontrado”»<sup>371</sup>. A leitura mística – inserida sempre no mais para cá do cruzar de «*personagens e sentimentos (...) para levar ao desfecho a intriga amorosa, o intercâmbio místico da união divina e humana (...) de modo dramático e num estilo cénico*»<sup>372</sup> como num hiper-real espelho de Alice – não é, jamais, um *já feito*. Ela é um longo *buscar e fazer-se* ao permitir que o leitor se inscreva no diálogo entre, por um lado, a Palavra que – sendo Deus – é enunciada por este e, por outro, a palavra captada e remetida pelo místico que deu origem ao texto. Diálogo que, precisamente, o originou numa nudez – uma glória diáfana – necessária mas impossível: «*Não posso estar nu diante de Deus; e contudo devo entrar despido*»<sup>373</sup>. O místico assim desperto é, neste caso, aquele crente que livremente – e ao contrário do profeta bíblico que por Deus é coarctado – ousa deixar de fugir a Deus – a um Deus que ansiosa e gratuitamente o procura – e, partindo da Társis do seu “eu” impactado pelo coração de Cristo ferido de amor<sup>374</sup>, aceita a incerta e frágil vida nómada sobre areias movediças. Ser místico é, com efeito, viver errantemente e sem pousio certo. É coabitar num divagar que – «*(...) por uma via que permanecerá escura pouco tempo*»<sup>375</sup> e mediante a acção do Espírito que «*solicita a atenção divina para nós com gemidos inefáveis*»<sup>376</sup> para se completar o que iniciara com a suscitação dos

<sup>371</sup> François VARILLON - *Um Cristão face às grandes religiões*. Braga: A.O., 1996, 23s. Imediatamente a seguir acrescenta: «*Se Deus é Deus, está no início da minha busca, é Aquele graças a quem eu procuro*».

<sup>372</sup> WILHELM VON SAINT-THIERRY - *Expositio super Cantica Cantorum*, Prólogo, 8, PL 180: «*personae et affectus (...) ad peragendum susceptum negotium amoris, et mysticum contractum divinae et humanae conjunctionis (...) in modum dramatis et stylo comico*».

<sup>373</sup> Angelus SILESIS - *Cherubinischer Wandersmann*, I, 29T: «*Nakt darf ich nicht für Gott; und muß doch unbekleidt*».

<sup>374</sup> Cf., v.g., HUGO VON SANKT VIKTOR - *De laude caritatis*, II, PL 176. Só o amor pode, na realidade, ferir a Deus. O homem é livre de não se deixar apanhar por Deus, mas deixando-se, não pode deixar de o comunicar.

<sup>375</sup> DANTE ALIGHIERI - *Divina Commedia: Purgatorio*, XIX, 6: «*(...) per via che poco le sta bruna*».

<sup>376</sup> NOVACIANO - *De Trinitate*, XXIX, 16, PL 3: «*interpellat divinas aures pro nobis gemitibus ineloquacibus*». Cf., é claro, Rm. 8,26. O deslizamento entre o «*gemitibus inenarrabilibus*» da Vulgata e o «*gemitibus ineloquacibus*» deste texto é significativo em mais do que um sentido.

processos deste “*ciclo místico*” – o remete em direcção ao seu Senhor, e tal desde um mundo que ao sujeito se descobre igualmente *inacabado* e *imperfeito* porquanto *acabável* e *perfectível*:

«A palavra  
apenas arrastará  
outras palavras atrás de si,  
a frase a frase»<sup>377</sup>.

De facto «Jonas, que se cria no fundo do deserto, não estava senão no fundo do seu coração»<sup>378</sup>. Vemos, neste caso e pelo texto místico, um enxertar-se na deriva de Abraão que «partiu sem saber para onde ia» (*Hb.* 11,8), mas em que o partir incessantemente é incessantemente partir para a sua autenticidade a ser reencontrada juntamente com o paraíso escatológico perdido, pois, como disse Scholem, «a palavra de Deus a Abraão: “Lech l’cha” não significa apenas no seu contexto: “Vai”; isto é: como se ela se reportasse à emigração daquele que caminha no mundo sob a ordem de Deus; podemos igualmente lê-la, no sentido místico literal: “Vai em direcção a ti”, em direcção ao teu próprio ser»<sup>379</sup>. Sabe-se que o genuíno deserto não niilista é sempre interno; isto é, interior a si e à realidade.

Poder-se-ia, assim, chamar ao texto que tem sido apresentado como que um “*sacramentum*” umbilical? Se se assumir, com Agostinho, que – pelo Espírito que o replete – Jesus é o «*mistério de Deus*»<sup>380</sup>; se não se tiver medo das analogias e recordarmos que aquele, tal como este – do modo que se foi apresentando – é, nas palavras do Aquinate, um «*sinal rememorativo (...) demonstrativo (...) e prognóstico*»<sup>381</sup> de uma experiência de «*intimidade espiritual*»<sup>382</sup> somente provinda do abismal Amor que é Deus –, não se pode senão

<sup>377</sup> Ingeborg BACHMAN - “*Ihr Worte*”, in Jürgen JANNING (dir.) - *Worte sind der Seele Bild: Eine Anthologie zum sprach- und Dichtungsverständnis deutschsprachiger Lyriker vom Barock bis zur Gegenwart*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2003, 87s: «*Das Wort, / wird doch nur / andre Worte nach sich ziehn, / Satz den Satz*». Wittgenstein dirá: «*Die Anschauung der Welt sub specie aeterni ist ihre Anschauung als - begrenztes - Ganzes. / Das Gefühl der Welt als begrenztes Ganzes ist das mystische*», in *Tractatus Logico-Philosophicus*, § 6.45.

<sup>378</sup> Jean GROSJEAN - *Jonas*. Paris: Gallimard, 1985, 79: «*Jonas, qui se croyait au fond du désert, n’était surtout qu’au fond de son cœur*».

<sup>379</sup> Gershom SCHOLEM - *La Kabbale et sa symbolique*. Paris: Payot, 1989, 23: «*la parole de Dieu à Abraham: “Lech l’cha” ne veut pas seulement dire dans son contexte: “Va”; c’est-à-dire qu’elle se rapporterait à l’émigration de celui qui s’en va dans le monde sur l’ordre de Dieu; on peut aussi la lire, dans le sens mystique littéral: “Va vers toi”, vers ton être propre*».

<sup>380</sup> AGOSTINHO DE HIPONA - *Epistolae*, CLXXXVII, 11, 34, PL 33: «*Dei mysterium*». Cf., ainda, *Ap.* 10,7: «*τὸ μυστήριον τοῦ θεοῦ*».

<sup>381</sup> TOMMASO D’AQUINO - *Summa Theologica*, III, q. 60, a. 3 c: «*signum rememorativum (...) demonstrativum (...) et prognosticum*».

<sup>382</sup> LOUIS LAVELLE - “*La métaphysique ou la science de l’intimité spirituelle*”, in IDEM - *De l’intimité*

admitir uma autêntica similitude entre estas realidades. Efectivamente – sendo a mística a linguagem do amor, e este *assume a condição do objecto*<sup>383</sup> a ponto de na panorâmica daquela «o amor ser uma forma de conhecimento»<sup>384</sup> – não se o fazer seria cometer um atentado ao que ela é. Dito seja: a expressão de uma relação com o infinito articulado como um infinito desejo pacificamente inquieto: «uma “quietude violenta”, um repouso sem fim, uma caminhada habitada pela continuidade do desejo»<sup>385</sup> que faz caixa de ressonância ao bíblico «ó Deus, (...) eu te procuro, / minha alma tem sede de ti, / minha carne te deseja ardentemente, / como terra seca, esgotada, sem água» (Sal. 63,2). E isto porque, como se expôs, primeiramente «Deus tem sede que se tenha sede dele -  $\delta\upsilon\psi\omega\nu\ \tau\acute{o}\ \delta\iota\psi\acute{\alpha}\sigma\theta\alpha\iota$  -»<sup>386</sup> porquanto ele é a fonte genésica e proveniente de toda a realidade: «antes que chamem eu responderei» (Is. 65,24). Mas não só: sobretudo, porque é ele quem possui um insaciável desejo apaixonado pelo homem: «eu sou do meu amado, sou o enlevo do seu apaixonado desejo -  $\eta\gamma\iota\omega\tau\eta$  -» (Ct. 7,11), realidade que Angelus Silésius traduz de um modo admirável: «Nenhuma coisa, aqui em baixo ou lá em cima, é mais bela do que eu: / Pois Deus – a própria beleza – está enamorado de mim»<sup>387</sup>. Deste modo – numa inclusão quase perfeita com o inicialmente referido texto de Gn. 3,9 –, «o homem não é homem – ousa-se afirmar parafraseando Machado no seu alter-ego Juan de Mairena – até que ouça o seu nome ser gemido pelos lábios de Deus». Mas o reverso não é menos verdade: é também aquela exacta experiência – que pode reformar e reapurar a sua identidade – de um veio de uma saudade infinita de cortar a respiração por «o Procurado»<sup>388</sup> a que institui, e constitui, o homem como homem: «não é que o homem tenha experiência de Deus, ocorre isso sim que o homem é (...) formalmente experiência de Deus»<sup>389</sup>. Cruciante desejo ilimitado de amor, sem dúvida, pois, como bem disse Nikolaus von Kues, tal

*spirituelle*. Paris: Aubier, 1955, 111: «*intimité spirituelle*». E eis-nos a ser recordados de que todo o ser é místico e que, assim, «*les mystiques sont, en un sens, les plus métaphisiques des hommes*»: Henri de LUBAC - *La Pensée religieuse du P. Teilhard de Chardin*. Paris: Aubier, 1963, 116, n. 4.

<sup>383</sup> JOÃO DE SÃO TOMÁS - *Cursus Theologicus*, I, II, disp. 18, a. 4: «*transit in conditionem objecti*». Seguiu-se a edição de Louis Vivès, Paris: 1885, vol. VI, 638.

<sup>384</sup> GREGÓRIO I MAGNO - *Homiliae in Evangelia*, XXVII, PL 76: «*amor ipse notitia est*». Cf., claro está, *I Jo.* 4,7.

<sup>385</sup> Michel de CERTEAU - «*L'expérience spirituelle*», in IDEM - *L'Étranger ou l'union dans la différence*. Paris: Desclée de Brouwer, 1991, 8: «*une “quietude violente”, un repos sans arrêt, une marche habitée par la continuité du désir*». Com a expressão «*quietude violente*» a remeter para Dionísio Pseudo-Aeropagita.

<sup>386</sup> GREGÓRIO DE NAZIANZO - *Carmina moralia*, I, 2, 33, PG 37.

<sup>387</sup> Angelus SILÉSIUS - *Cherubinischer Wandersmann*, V, 232: «*Kein Ding ist hier noch dort, das schöner ist als ich: / Weil Gott – die Schönheit selbst – sich hat verliebt in mich*».

<sup>388</sup> GREGÓRIO DE NISSA - *Commentarius in Canticum Canticorum*, VI, PG 44.

<sup>389</sup> Xavier ZUBIRI - *El hombre y Dios*, 325: «*el hombre no es que tenga experiencia de Dios, es que el hombre es (...) formalmente experiencia de Dios*».

entranhado anseio «é conduzido ao fim sem fim pelo princípio eterno de que recebe o facto de ser desejado»<sup>390</sup>.

E aqui se tem o crente a ser mistagógicamente conduzido pelo Espírito – o qual é o «*guia do nosso caminho*»<sup>391</sup> que é Cristo – no adentrar-se, de um modo religado e encarnado, no silencioso e assombrado «*saborear e ver*» (Sal. 33,9) do mistério de Deus. Do mistério de um Deus que, sendo «*todo ele delicioso*» (Ct. 5,16), sempre remete vigilantemente para a densidade do real; para – poder-se-ia, ainda que imperfeitamente, dizer – o “*profano*”, o qual não é algo distinto do Reino, mas, de algum modo, este a acercar-se com delicado silêncio<sup>392</sup>. Eis, de novo, o real, a realidade mais consistente da qual o místico – como já se disse –, na sua sinergia com Deus, jamais se separa: «*Desperta, ó tu que dormes (...), e Cristo te iluminará (e o tocarás)*» (Ef. 5,14). Os pináculos esculpados nas torres das catedrais góticas não apontam para o azul do céu, mas para o reflexo da terra espelhado na «*menina dos olhos*» (Sal. 17,8) de Deus: «*a terra e o céu / interpenetram-se. / As flores azuis / desbotam / voltam a florir. / (...) Ternas estrelas / lançam raiz em mim. // Eternidades ternas lançam raiz em mim*»<sup>393</sup>. Eis – numa estendida dinâmica de encarnação que cicatriza em Cristo – um penúltimo rematar divino daquilo que foi suscitado pela comunicação de Deus no primeiro dia do nosso “*ciclo místico*”: um acordar do leitor de uma pseudo-vida por uma morte meridiana à falsidade típica de quem, padecendo de um brutal estrabismo interior, vive encerrado na sua órfã mortalidade como um qualquer «*caracol na sua carapaça*»<sup>394</sup>. Deus, de facto, só está morto para quem está morto a si mesmo. Eis, então, um encontro mortal que «*dá vida à vida*»<sup>395</sup> e que é, assim – por aquela referida identidade espiritual entre estes dois “*concerti in concerto*” / “*conceitos em concerto*” –, um “*ver*” que permite começar a negar-se o que disse Goethe: «*os homens vivem cegos ao longo de todas as suas vidas*»<sup>396</sup>. E tal mesmo quando, com Ângela não se possa senão gemer que «*e, não obstante, sem ver nada vejo tudo*»<sup>397</sup>. Acarretar a vida na sua

<sup>390</sup> NIKOLAUS VON KUES - *De visione Dei*, XVI. Lisboa: Calouste Gulbenkian, <sup>2</sup>1998, 195.

<sup>391</sup> GREGÓRIO DE NISSA - *Adversus Apollinarem*, PG 45.

<sup>392</sup> Cf., v.g., Walter BENJAMIN - “*Theologisch-politisches Fragment*”, in Rolf TIEDEMANN; Hermann SCHWEPPENHÄUSER (dir.) - *Gesammelte Schriften*, 2. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977, 203.

<sup>393</sup> Hans ARP - “*Singendes Blau*”, in IDEM - *Worte mit und ohne Anker*. Wiesbaden: Limes, 1957: «*Die Erde und der Himmel / durchdringen sich. / Das Blau blüht / verblüht / blüht wieder auf. / (...) Zarte Sterne / schlagen Wurzeln in mir. // Zart Ewigkeiten schlagen Wurzeln in mir*». Nada, pois, da discussão fútil que Rafael representou, no seu fresco “*La scuola di Atene*”, sobre se a perfeição da vida humana se encontra na terra ou no céu: a este por aquele tal como já se viu sobejamente neste ensaio. O próprio movimento da encarnação aponta-o.

<sup>394</sup> CLEMENTE DE ALEXANDRIA - *Stromates*, V, 11, PG 9: «οἱ κοχλῖαι καὶ περὶ τὰς αὐτῶν ἀκρασίας».

<sup>395</sup> Alois Maria HAAS - “*Vom unaussprechlichen Abgrund Gottes: Johannes Taulers Auslegung des Pfingstereignisses*”, in *Civitas* 25 (1969/70), 810-821, 817: «*das Leben zum Leben gibt*».

<sup>396</sup> Johann Wolfgang von GOETHE - *Faust*, II, 5, lin. 11497. München: C. H. Beck, 2006: «*Die Menschen sind im ganzen Leben blind*».

<sup>397</sup> ÂNGELA DA FOLIGNO - *Memoriale*, IX, 1, 9, in Ludger THIER; Abele CALUFETTI (ed.) - *Il libro della beata*

mão: mas meramente a vida verdadeira, experiencial, irreiterável, vivida, sorvida com gosto e gozo de quem, aterradoramente livre, vive no único limbo lapidar existente: o do arco-íris que recorda a aliança – a palavra dialogada também através da pressão nocturna do consumado (ainda) não-dito – com o Deus que se entrega afastando-se diapasonicamente para, igualmente, criar e alimentar aquele aludido desejo: *eu amo-o, dele me aparto / sirvamos (...) de exemplo ao universo*»<sup>398</sup>.

Um despertar, portanto, que despoja e desnuda o “eu” verdadeiro da auto-idolatria e que, depois, leva ao inaugurar de modo efectivo, adorante<sup>399</sup> e vivencial a participação na vida de Deus: «ninguém pode ver a Deus e permanecer vivo, mas vê-lo é a vida eterna»<sup>400</sup>. Isto é, aquela “vida manual” que se declina nas crescentes facetas da disponibilidade diacónica, da gratuidade diacrónica e do amor desinteressado<sup>401</sup>, às quais acrescentamos uma outra: a do glorioso perdão: «o amor é testado na lealdade, mas apenas se aperfeiçoa no perdão»<sup>402</sup>. Quatro atitudes crísticas que – tal como a oração que as estrutura e configura – só podem nascer do acolhimento-reconhecido-retribuente; isto é, da operativa «alegria - χαρᾶς - e do agradecimento - ευχαριστίας -»<sup>403</sup> efectivo pelo dom de se ser reconduzido para a vida-vivida como prolongamento real dos próprios textos da escritura: «as almas (...) sucederam-se aos profetas e aos Apóstolos, não para escrever livros canónicos, mas para continuar a história da acção divina mediante as suas vidas cujos momentos são as sílabas e as frases pelas quais esta acção se exprime de um modo vivo»<sup>404</sup>. Finalmente, e para terminar, deve-

*Angela da Foligno*. Grottaferrata: Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, 1985: «*et tamen omnia tunc video et nihil video*».

<sup>398</sup> Jean RACINE - *Bérénice*, V, 7. Paris: Gallimard, 2001: «*je l'aime, je le fuis / servons (...) d'exemple a l'univers*».

<sup>399</sup> Não se pode esquecer, neste contexto, que sendo a oração um «diálogo - συνουσία - e uma união - ένωσις - entre Deus e o homem, tem o poder - έργειαν - de manter o universo - κόσμου - unido - σύστασις -»: JOÃO CLÍMACO - *Scala Paradisi*, XXVIII, 1, in PG 88. O tema da oração pode ter passado, voluntariamente, despercebido neste ensaio, contudo ele é ao mesmo absolutamente coextensivo.

<sup>400</sup> GREGÓRIO DE NISSA - *De Beatitudinibus orationes*, VI, PG 44.

<sup>401</sup> Santiago ARZUBIALDE - “*Lenguaje de Dios y crecimiento espiritual. Aproximación al tema histórico de los grados de la vida espiritual, y a su posible interpretación cristológica*”, in *Estudios eclesiológicos* 235 (1988), 163-185.

<sup>402</sup> Werner BERGENGRUEN - *Der spanische Rosenstock*. Tübingen: Rainer Wunderlich, 1961, 59: «*Denn wohl erprobt sich die Liebe in der Treue, aber sie vollendet sich erst in der Vergebung*».

<sup>403</sup> EVÁGRIO PÓNTICO - *De oratione*, 15, PG 79. Clemente de Alexandria diz de um modo lapidar: «Ὅτι ὁ λαμβάνει μὲν ὁ δίδου, δίδουσι δὲ ὁ λαμβάνων»: «*quem dá recebe, quem recebe dá*», in *Stromates*, II, 19, PG 8.

<sup>404</sup> PSEUDO-CAUSSADE - *L'Abandon à la providence divine*, IX. Paris: Desclée de Brouwer, 2005, 149: «*les âmes (...) ont succédé aux prophètes et aux Apôtres, non pour écrire des livres canoniques, mais pour continuer l'histoire de l'action divine par leur vie dont les moments sont autant de syllabes et de phrases par lesquelles cette action s'exprime d'une manière vivant*». Sobre o motivo para esta nossa original denominação deste autor, veja-se, por exemplo, a recensão que fizemos a esta mesma obra em: *Manresa* 314 (2008), 89-91.

se admitir que o descobrir-se místico levaria, em teoria, a reencadear este processo numa nova tradução dos sinais teográficos – «*um dia fala a outro dia, e uma noite transmite sabedoria a outra noite*» (Sal. 19,3) – que originaria a que todo o processo anteriormente descrito pudesse – num vago horizonte de intertextualidades anárquicas – repetir-se. E repetir-se dando, finalmente, origem ao que aqui tem sido denominado de “*ciclo místico*”. O qual, deveras, tem constituído a entretecida filigrana polifónica de fundo da história da espiritualidade cristã, que tantas, e tantas vezes, irrompe do espanto diante do amor crucificado desconhecido pelos outros: «*o Amor é desconhecido, e por quê e por quê e por quê?*»<sup>405</sup>.

Ousaremos, com todas as consequências daí decorrentes – também a nível formativo e *conformativo* de mudança da praxis –, escutar inseguramente com «*o ouvido do coração*»<sup>406</sup> a língua do amor que se *desvenda* do outro lado *insondado* da escrita mística? Ousaremos – como peregrinos itinerantes diante da aventura de quem, como disse um dos poetas da música portuguesa, só pode «*sentir ao chegar / a vontade de partir*» – inserir-nos naquela história de amor? Ousaremos inscrever-nos naquela aventura cheia de inevitáveis sobressaltos e juntar-nos a tudo o que – «*sem linguagem, nem palavras e sem que se ouça algum som*» (Sal. 19,4) porquanto tal é o coração de toda a palavra sonhada que cria o real – grita e languidamente suspira – num espedaçado encadeamento ferido por feridas de amor que aceitam «*uma kénose da presença*»<sup>407</sup> que é, num testemunho que o “*pur amour*” que modifica o desejo sempre quis defender, paradoxalmente a maior presença, a presença que leva mais adiante (cf. Lc. 24,28-31) – a glória de Deus? Arriscaremos «*decidir (...) (a) nos despojar (e) pôr-nos na perfeita nudez de espírito que nos dispõe a ser totalmente possuídos por Deus*»<sup>408</sup> e, mesmo quando «*o céu malhado anuncia para este anoitecer / um outro tremor de terra*»<sup>409</sup>, sofrer desequilíbrio após desequilíbrio? Ousaremos, de suspiro em suspiro – pois “*suspirare amantis est*” – dar a despertar o sofrer, reclamado por tantos – «*o homem do nosso tempo não pede provas que Deus existe. Ele exige uma experiência de Deus*»<sup>410</sup> –, do periclitante

<sup>405</sup> ANGELA DA FOLIGNO - *Memoriale*, III, 1, 10: «*Amor non cognitus, et quare et quare et quare?*».

<sup>406</sup> GREGÓRIO DE NISSA - *De vita Moysis*, II, 24, PG 44.

<sup>407</sup> Michel de CERTEAU - *La faiblesse de croire*. Paris: Seuil, 1987, 214: «*une kénose de la présence*».

<sup>408</sup> Louis LALLEMANT - *Doctrine Spirituelle*. Paris: Desclée de Brouwer, 1959, 90s: «*franchir le pas (...) (pour) nous dépouiller (et) nous mettre dans la parfait nudité d'esprit qui nous dispose à être pleinement possédés de Dieu*».

<sup>409</sup> Saint-John PERSE - “*Éloges*”, in IDEM - *Éloges*. Paris: Gallimard, 1948: «*Je ciel pommelé annonce pour ce soir / un autre tremblement de terre*».

<sup>410</sup> Hugo Makibi Enomiya LASSALLE - *Méditation Zen et prière chrétienne*. Paris: Le Cerf, 1973, 24: «*l'homme de notre temps ne demande pas des preuves que Dieu existe. Il demande une expérience de Dieu*». A recordar imediatamente a grande verdade do «*no el mucho saber harta y satisface al ánima, mas el sentir y gusta de las cosas internamente*» do número 2 dos “*Ejercicios Espirituales*” de Ignacio de Loyola.

reverberar do amor sempre circulante de Deus para, no fim, aspirar a dizer convictamente, com Piaf, «*Não, nada de nada / Não, eu não lamento nada: / Nem o bem que me fizeram, nem o mal. / Tudo isso é-me indiferente*»<sup>411</sup>? Somente assim, e com Surin amarrado à cruz sob o mar como o jesuíta do começo do “*Le soulier de satin*”, poder-se-á cantar

*«Vamos, Amor, ao ápice da tempestade,  
Que o Oceano revire tudo sobre mim:  
Prefiro perder-me com coragem  
Seguindo-te, do que salvando-me sem ti.  
É-me tudo igual, que eu viva ou que morra,  
Basta-me que o Amor me habite»*<sup>412</sup>.

Silêncio penetrado de amor que se faz clamor no dar-se a ver. Silêncio? Onde? Onde? Talvez somente quando se for «*conquistado pela eterna ferida do amor*»<sup>413</sup> que, como diz, Dave Gahan, «*is just the dawning of our love*» / «*é apenas o amanhecer do nosso amor*» no qual se entra – sob «*as gotas da noite*» de que fala Gregório de Nissa<sup>414</sup> – com os olhos abertos bem fechados em sinal da «*certeza trémula do amor*»<sup>415</sup>. Uma segurança trémula a qual, acompanhada pelos «*murmúrios – הַנְּיִיחַ – da harpa*» (Sal. 92,3) que se articulam em plena harmonia com a «*música – הַנְּיִיחַ – contínua do (...) coração*» (Sal. 19,15) – quase como no castamente onírico búzio do “*Jacob’s Dream*” de William Blake –, faz avançar balbuciantemente o mundo numa espiral de descida ascensional em redor da meta da criação: «*o mundo inquieto ainda rodopiou / Em redor do centro da Palavra silente*»<sup>416</sup>. Eis o lacerado fado amoroso do místico que Certeau, apreensiva e translucidamente, tão bem declamou:

*«É místico aquele ou aquela que não pode deixar de caminhar e que, com a certeza que lhe falta, sabe de cada lugar ou de cada objecto que não é isso, que não podemos residir aqui nem nos podemos contentar daquilo. O desejo*

<sup>411</sup> Edith PIAF - “*Non, je ne regrette rien*”, in IDEM - *Éternel*. Angel, 2000: «*Non, rien de rien / Non, je ne regrette rien: / Ni le bien qu'on m'a fait, ni le mal. / Tout ça m'est bien égal*».

<sup>412</sup> Jean-Joseph SURIN - *Cantiques Spirituels de l'amour divin, pour l'instruction et consolation des âmes dévotes*. Paris: 1689 (original de 1660), canto V, 19: «*Allons, Amour, au plus fort de l'orage, / Que l'Océan renverse tout sur moi: / J'aime bien mieux me perdre avec courage / En te suivant, que me sauver sans toi. / Ce m'est tout un, que je vive ou que je meure, / Il me suffit que l'Amour me demeure*».

<sup>413</sup> LUCRÉCIO - *De rerum natura*, I, 34, in Loeb Classical Library, n.º 181. Cambridge: Harvard University Press, 2<sup>a</sup> 1997 da 2<sup>a</sup> 1982: «*aeterno devictus vulnere amoris*».

<sup>414</sup> GREGÓRIO DE NISSA - *Commentarius in Canticum Canticorum*, XI, PG 44.

<sup>415</sup> Paul BEAUCHAMP - *L'Un et l'Autre Testament. Essai de Lecture*, I. Paris: Seuil, 1977, 27 2: «*certitude tremblante de l'amour*».

<sup>416</sup> T. S. ELIOT - “*Ash Wednesday*”, V, in IDEM - *The Complete Poems and Plays, 1909-1950*: «*the unstilled world still whirled / About the center of the silent Word*».

*cria um excesso. Ele excede, passa e perde os locais, é necessário ir mais além, a um outro local. Ele não habita em lado algum, ele é habitado»<sup>417</sup>.*

Mas no fim deste excessivamente conciso ensaio, relendo o que foi escrito e *"in nuce"*, apenas algumas palavras podem ser proferidas para o resumir sem sintetizar: *«Deus meus, Deus meus... totaliter aliter»* / *«meu Deus, meu Deus... totalmente diferente»*.

<sup>417</sup> Michel de CERTEAU - *La fable mystique: XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècle*, 411: *«Est mystique celui ou celle qui ne peut s'arrêter de marcher et qui, avec la certitude de ce qui lui manque, sait de chaque lieu et de chaque objet que ce n'est pas ça, qu'on ne peut résider ici ni se contenter de cela. Le désir crée un excès. Il excède, passe et perd les lieux, il fait aller plus loin, ailleurs. Il n'habite nulle part, il est habité»*.