

# REVISTA DE ESPIRITUALIDADE



RE

PORTUGAL, Alpoim Alves  
*«Voltar ao essencial»*

SILVA, Carlos H. do C.  
*A verdade «essencial» da oração*  
*– A pretexto de Edith Stein.*  
*A «procura da verdade» pela oração*  
*Oração – Linguagem do «essencial»*  
*Nota conclusiva: Da verdade inquirida*  
*ao «imaginário» da oração*  
*– Divino «estratagema»*

STEIN, Edith  
*Festa dos Reis Magos (1942)*

VAZ, Armindo dos Santos  
*Solenidade da Imaculada Conceição*



# REVISTA DE ESPIRITUALIDADE

## SUMÁRIO

ALPOIM ALVES PORTUGAL

*«Voltar ao essencial»* ..... 243

CARLOS H. DO C. SILVA

*A verdade «essencial» da oração – A pretexto de Edith Stein.*

*A «procura da verdade» pela oração* ..... 245

*Oração – Linguagem do «essencial»* ..... 259

*Nota conclusiva: Da verdade inquirida*

*ao «imaginário» da oração – Divino «estratagema»* .... 302

EDITH STEIN

*Festa dos Reis Magos (1942)* ..... 310

ARMINDO DOS SANTOS VAZ

*Solenidade da Imaculada Conceição* ..... 313

---

NÚMERO 36

Outubro – Dezembro 2001

# REVISTA DE ESPIRITUALIDADE

Publicação trimestral

---

---

## Propriedade

EDIÇÕES CARMELO

Ordem dos Padres Carmelitas Descalços em Portugal

## Director

P. Alpoim Alves Portugal  
Centro de Espiritualidade - Ap. 141- Avessadas  
4634-909 MARCO DE CANAVESES  
Tel. 255 538150 – Fax 255 538151  
E-Mail: ocdavessadas@mail.telepac.pt

## Conselho da Direcção

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

## Redacção e Administração

Edições Carmelo  
Rua de Angola, 6  
2780-564 PAÇO DE ARCOS

Assinatura Anual (2002).....	3.350\$0-16,75€
Europa .....	25,00€
Fora da Europa .....	USA \$ 39
Número avulso .....	900\$00 - 4,50€

Impresso na ARTIPOL - Barrosinhas - 3750 ÁGUEDA

Depósito Legal: 56907/92

# «VOLTAR AO ESSENCIAL»

ALPOIM ALVES PORTUGAL

«Outra coisa não é, a meu parecer, oração mental, senão *tratar de amizade* – estando muitas vezes tratando a sós – com *quem sabemos que nos ama*. E se ainda O não amais (...), não podeis por vós mesmas chegar a amá-Lo, porque não é da vossa condição; mas, vendo o muito que vos vai em ter a Sua amizade e o muito que vos ama, passais por esta pena de estar muito com Quem é tão diferente de vós».<sup>1</sup>

Trata-se de voltar a descobrir o que é verdadeiramente importante, é o *voltar ao essencial* e, neste caso, procuramos o que é realmente imprescindível para a nossa oração. Não se trata de saber muito, muitas teorias sobre a oração, para ser verdadeiro orante ou para rezar bem: não é o saber sobre a oração o que faz os orantes. Mas somente a humilde e vigorosa perseverança na práxis e vida de oração. Por isso o nosso lema tem de ser «orar para aprender a orar»; actuar a palavra que nos chega cheia de luz.

Estar «com quem sabemos que nos ama», ensinava Santa Teresa de Jesus, a grande mestra da oração. A tentação mais subtil, envolvente e prejudicial da oração para a pessoa que quer rezar, ou que diz que reza, é fechar-se sobre si mesma, ouvindo apenas o bater do seu próprio

---

<sup>1</sup> Santa Teresa de Jesus, Livro da Vida, 8, 5, em *Obras Completas*, Ed. Carmelo - 2000, Paço de Arcos, pp. 73-74. A nota 10, explica a expressão *tratar de amizade*: relacionar-se em amizade ou como amigos. É a famosa definição da oração (cf. 11,12). Daí a exclamação espontânea do número seguinte: «Que bom amigo sois!». Cf. 22,17 ou *Caminho* 22 e 28,3.

coração, contando as suas penas, desfiando o “rosário” das suas dores, e presenteando-se com os seus gostos enganadores. Este «encerrar-se em si mesma» ou fechar-se na sua própria concha, isola a pessoa e torna a oração como amizade e encontro com o outro, «com quem sabemos que nos ama», totalmente impossível.

A oração consiste em estar com Ele. Porque a verdadeira oração é relação de comunhão, de abertura existencial, abertura ao Outro e aos outros: ser presença de amizade com Cristo e de serviço aos irmãos, a Sua Igreja, sem se preocupar consigo próprio, nem sequer com a própria perfeição. «Fixai os olhos só em Cristo»: é o convite dirigido a quem vai entrar, ou vive, em oração.

Verdadeiramente essencial, é *saber-se amado*, pois este é o autêntico e único ponto de arranque de toda a oração, a pedra que a sustém ao longo de todo o seu processo... e nada mais.

Este número de *Revista de Espiritualidade* quer ajudar todos os seus leitores a avançar neste caminho de descoberta do essencial da oração. Foi o tema estudado na XVIII Semana de Espiritualidade realizada nos dias 20 a 25 de Agosto passado e, como foi prometido aos participantes, aqui começamos a apresentar a todos, também a muitos outros que não puderam estar, o textos das conferências proferidas. De momento vai este primeiro tema estudado e proferido pelo Dr. Carlos Silva. É um tanto longo, pois quase ocupa todo o espaço da Revista: vai dividido em três partes tal como foi proposto pelo próprio conferencista; mas não podíamos deixar de o apresentar na íntegra porque forma um todo muito profundo.

Além disso, este número apresenta ainda dois outros pequenos artigos: uma breve reflexão feita por Edith Stein por ocasião da festa da Epifania, a última que ela viveria sobre esta terra, e que nos dá uma belíssima visão sobre os votos professados na vida religiosa (ela falava para as suas Irmãs, no Carmelo). Finalmente, o Dr. Armindo Vaz deixa-nos também uma bela reflexão sobre os mistérios que todos os anos celebramos a 8 de Dezembro.

A todos os nossos assinantes, resta-nos aproveitar este espaço para lhes agradecer a fidelidade na sua leitura e também desejar-lhes um Santo Natal de Paz e um Ano de 2002 cheio de graças e ótimas reflexões espirituais.

# **A VERDADE *ESSENCIAL* DA ORAÇÃO\***

Da linguagem orante: seu valor semântico  
(em Edith Stein)  
ou sua prática realizativa?

CARLOS H. DO C. SILVA

## **I**

### **A PRETEXTO DE EDITH STEIN. A PROCURA DA VERDADE PELA ORAÇÃO**

“O Deus Menino converteu-se em *mestre* e *disse* o que temos de fazer. Para que a vida do homem se impregne de vida divina (...) para isso é necessário que a nossa inteira vida esteja em contacto com Deus, *escutando as palavras que ele proferiu* e que nos foram transmitidas (...).

---

\* Texto base (e primeira parte – de três) da Conferência proferida na *XVIII Semana de Espiritualidade: «Regressar ao Essencial da Oração»*, organizada pelos Padres Carmelitas Descalços, – no Centro de Espiritualidade/ Casa de Oração, Santuário do Menino Jesus de Praga, Avessadas (Marco de Canaveses), 20-25 Agosto de 2001 – por Carlos H. do C. Silva (Depart. de Filosofia, Fac. Ciências Humanas, Univ.Católica Port., Lisboa), no dia 22, e subordinada ao título: “A procura da Verdade pela oração em Edith Stein”.

Cristo enviou-nos o seu Espírito... e colocou na Igreja o seu representante por cuja boca *nos fala esse seu Espírito com palavras humanas*. Reuniu nela a todos os crentes *em comunidade e quer que todos se apoiem mutuamente.*”

(E. STEIN, “Das Weihnachtsgeheimnis. Mensch-werdung und Menschheit”, in: *Gesamtausgabe der Werke E.S.*, XII, 4; *sublinhámos*)

Marcada por uma *ansiosa* busca do sentido existencial no quadro, tanto do seu percurso filosófico, como já da sua vida desde a adolescência, Edith Stein, esta ‘descrente’ judia, discípula de Husserl e seguidora do seu método de pesquisa há-de recuperar um horizonte de fé para aquela sua interpelação fundamental.<sup>1</sup> O caminho fenomenológico permitia-lhe uma próxima atenção às vivências e interrogar o sentido último na busca das essências, já não consideradas por si num plano de puras idealidades, mas densificadas por factores emocionais e de intencionalidade vivida, que ela mesma havia defendido na sua tese doutoral: *Zum Problem der Einfühlung* (1917).<sup>2</sup>

No entanto, a reflexão sobre os limites da *causalidade psíquica* e da caracterização positiva do significado psicológico de tal experiência

<sup>1</sup> Embora este seu questionamento de *sentido* para a vida se tenha explicitado a partir dos seus estudos em Breslau a partir de 1911-13 e aquando dos primeiros contactos com escritos de E. Husserl (os primeiros volumes das *Logische Untersuchungen*), a vital *ansiedade* não lhe vem apenas desse período de intenso estudo e quase *nervosa exaustão*, como chega a reconhecer ( *Aus dem Leben einer Jüdischen Familie, Das Leben Edith Stein: Kindheit und Jugend*, (abrev. L) (in: “Werke” ed. pelo Archivum Carmelitanum Edith Stein, *Gesamtausgabe der Werke Edith Steins* (doravante abreviado ESW), t. VII, Herder/ Freiburg, Ausgabe de Mass & Waler Duten, 1985) c. 5). Foi também o *traço temperamental* desde a interrupção de estudos e crise da adolescência aos 14 anos: crise de fé e de interrupção da oração (cf. *Ibid.*, c. 4, § 3). “Rejeita a fé em Deus e abandona a oração, sem, no entanto, deixar de procurar a Verdade. Tem várias depressões... [houve dois suicídios no seu círculo familiar!]” (cf. Marian LUKASZEWICZ, Danuta MROZOWSKA, Halina OKÓLSKA, “Edith Stein à BRESLAU (1891-1933)” in: Várs. Aut., *Edith Stein – La quête de vérité*, Saint-Maur, Éd. Parole et Silence, 1999, p. 48 e n.

<sup>2</sup> *Zum Problem der Einfühlung*, [título original da publicação da sua Tese: *Das Einfühlungsproblem in seicher historischen Entwicklung und in phänomenologischer Betrachtung*], Halle, Buchdruckerei des Waisenhauses, 1917; reed. pelo Carmelo Edith Stein de Tübingen, em München, Gerhard Kaffke V., 1980, (doravante abrev. E ). Para uma introdução ao tema da “intropatia”, cf. Philippe SECRETAN, *Erkenntnis und Aufstieg. Einführung in die Philosophie von Edith Stein*, Würzburg/ Innsbruck/ Wien, 1992, pp. 46 e segs. Cf. outras referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “Abertura Trinitária do Homem, ou Pedagogia Mímica da *Imago Dei* ? – Perspectivação espiritual do tema do Homem como imagem da Trindade, em Edith Stein”, in: *Rev. de Espiritualidade*, nº 32, Outº/Dezº (2000), pp. 245-278 (abrevia-se: “Abertura Trinitária...”), vide pp. 251 e seg., ns. 15 e segs.; e para uma compreensão do seu itinerário a partir da Fenomenologia: cf. R. GUILLEAD, *De la phénoménologie à la science de la Croix, L’itinéraire d’Edith Stein*, Paris, 1974.



vivida,<sup>3</sup> pareciam preanunciar uma problemática ontológica que abrisse daquela finitude para a universalidade dum Sentido, posto que como *verdade ainda antropológica* e da condição encarnacional do humano.<sup>4</sup> E é neste trânsito que a sua reflexão sobre a metafísica clássica e sobretudo a propósito de S. Tomás de Aquino em relação a quem teve, aliás, a incumbência de traduzir as *Quaestiones disputatae de veritate*, lhe proporciona uma abertura para o infinito ou a Transcendência.<sup>5</sup>

O encontro intelectual com Husserl e, em particular, outros seus discípulos marcantes, como Max Scheler, Hans Lipps e Adolf e Anna Reinach...(menos M. Heidegger),<sup>6</sup> bem assim o diálogo de amizade

<sup>3</sup> Cf. Edith STEIN, “*Psychische Kausalität*”, in: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, t. V (1922), pp. 2-116 (reed. in: *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften, Eine Untersuchung über den Staat*, Tübingen, Max Niemeyer, 1970<sup>2</sup>, pp. 2-116), onde, ainda neste trabalho fenomenológico editado por Husserl, a Autora abre da problemática determinista dos mecanismos psíquicos da mente para a âmbito da liberdade, do voluntário e da ‘esfera dos valores’, num eco ainda de Max Scheler, mas também de R. Ingarden e, através deste, das leituras que fará de H. Bergson (Cf. carta de 21.2.1926, in: *Selbstbildnis in Briefen*, in: ESW, VIII e IX, Freiburg, Herder V., 1987, (abreviado: *B*), n.º 41, p. 49).

<sup>4</sup> Como vem plenamente mostrar e desenvolver já em: *Die ontische Struktur der Person und ihre erkenntnistheoretische Problematik*, [c. 1932] in: ESW, VI: *Welt und Person, Beiträge zum christlichen Wahrheitsstreben*, Louvain/ Freiburg, Nauwelaerts/ Herder, 1962; e *vide* p. 163 quando reitera já a comunidade relacional de um em todos e todos nessa universalidade, a recordar ainda o seu estudo também por altura de colaboração no *Jahrbuch...husserliano*: “*Individuum und Gemeinschaft*”, in: *Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologie Forschung*, t. V (1922), pp. 116-283 (reed. in: *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, ed. cit. *supra*, pp. 116-283). Cf. referência em *B* n.º 132, pp. 131. *Vide infra* n. 11.

<sup>5</sup> O pedido havia sido do P. Erich Przywara, S.J. em 1925; e ela inicia o trabalho dessa tradução no ano seguinte. *Vide* nossas referências em: Carlos H. do C. SILVA, “Abertura Trinitária...”, pp. 252-3 e ns. 21 e segs.; ainda *B*, n.º 38a, de 13.9.1925 em que refere o seu trabalho de tradução das *Quaestiones Disputatae* de S. Tomás. A reedição da sua tradução (Breslau, Mal bei Borgmeyer, 1931 e 1932) está nas ESW, III e IV: *Des heiligen Thomas von Aquino Untersuchungen über die Wahrheit*, Q. 1-13 e 14-29, Louvain/ Freiburg, Nauwelaerts/ Herder, 1952 e 1959. Foi versão muito valorada cf. *B* n.º 184, in: ed. cit.; ainda o próprio P. E. PRZYWARA, “Thomas von Aquin deutsch”, in: *Stimmen der Zeit*, n.º 121, Freiburg (1931), pp. 385-386, etc. Como reconhecerá mais tarde, num artigo de grande honestidade intelectual, existe entre Husserl e S. Tomás um salto dessa abertura ontológica: cf. “*Husserls Phänomenologie und die Philosophie des heiligen Thomas von Aquin*”, in: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung. Ergänzungsband 1929* (Husserl-Festschrift), pp. 315-338, (reed. em: *Husserl- Wege der Forschung* t. XI. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1973) – trata-se de reconhecer a plenitude possível da Verdade e não apenas a verdade actual dum mundo eidético possível... (*Ibid.*, pp. 318 e seg.) Cf. ainda: Alfonso LÓPEZ QUINTAS, “Edith Stein y su ascenso a la plenitud de lo real”, in: *Monte Carmelo*, 96 (1988), pp. 419-448.

<sup>6</sup> Sobre este último e confronto com a sua filosofia da finitude do *Da-sein*, cf. E. STEIN, *Martin Heideggers Existentialphilosophie* (in: ESW, VI: *Welt und Person*, ed. cit.), sobretudo *B*, § 2 e segs. O seu texto crítico segue sobretudo *Sein und Zeit* (ed. de 1928) e de *Kant und das Problem der Metaphysik*, Bonn, Cohen, 1929. *Vide* Vincent AUCANTE, “La mort et le néant chez Edith Stein et Martin Heidegger”, in: Várs. Aut., *Edith Stein – La quête de vérité*, ed. cit., pp. 87-99. Para o conspecto biográfico, cf. H. OTT, *Martin Heidegger. Éléments pour une biographie*, Paris, Payot, 1988, pp. 119-120.

com alguns deles, que, com o casal Conrad-Martius, constituíam ainda um grupo marcado por interesses religiosos (protestantes e católicos), haveria de caldear o questionamento filosófico da fé, numa, outrossim, conversão a uma religiosidade de ascética intelectualidade, que não deixaria de passar pelo que se poderia designar de “fé filosófica” também.<sup>7</sup> Clima de busca sapiencial onde a leitura da “Vida” de St<sup>a</sup>. Teresa de Ávila, haveria – como é sabido – a conduzi-la ao momento determinante da explícita confissão de tal conversão: «Isto é a Verdade» – exclamaria finda essa leitura decisiva.<sup>8</sup>

É a partir de então que se começa a poder detectar no seu percurso religioso o que constituía a constatação de que o método filosófico capaz de descrever as vivências e de tentar compreendê-las só o poderia plenamente fazer se, por seu turno, também tal compreensão fosse enriquecida com vivências mais profundas e até abertas para uma transcendência naquela mesma experiência religiosa.<sup>9</sup> Ou seja, a *fenomenologia* abria para uma *ontologia*, mas esta dimensão ontológica (melhor dizendo *metafísica*) haveria de catapultar para um outro plano de compreensão fenomenológica.<sup>10</sup> E, já nem sendo a experiência positiva, nem os limites racionais, mas o alargamento a âmbitos emocionais, ainda intelectivos e volitivos, da pessoa humana a pautarem esse outro registo ontológico, naturalmente que a vida religiosa se torna determinante de tal aprofundamento.<sup>11</sup>

<sup>7</sup> A expressão “fé filosófica” traduz o feliz título duma obra de Karl JASPERS, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, Zürich, Franke V., 1948, expressão com que pretendemos caracterizar o ambiente do “círculo de Göttingen”, como lhe chama ainda Hedwig CONRAD-MARTIUS, “Meine Freundin Edith Stein”, in: *Hochland*, 51 (1958-59), pp. 38-46, reed. in: *Archives de Philosophie*, 22 (1959), pp. 163 e segs. Cf. *infra* n. 9.

<sup>8</sup> Vide referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “Abertura Trinitária...”, p. 249 e n. 10. É episódio bem conhecido e estudado (como ela confessa: “Comecei a ler [o livro da *Vida*], sentime de imediato cativada e não parei de ler até ao fim. Quando fechei o livro disse para mim mesma: “Isto é a Verdade!”); cf. entre outros, Christian FELDMANN, *Liebe, die das Leben kostet. Edith Stein: Jüdin, Philosophin, Ordensfrau*, Freiburg, Herder V., 1987, pp. 48 e segs.

<sup>9</sup> “No meio fenomenológico, o terreno era propício a este conhecimento que tem a sua fonte no transcendente e revelado, no divino e em Deus mesmo, e, por conseguinte, favorável às decisões últimas em matéria de religião, aos retornos à fé e às conversões...” (cf. Hedwig CONRAD-MARTIUS, “Meine Freundin Edith Stein”, *apud* W. HERBSTTRITH, *Edith Stein. Ein Lebensbild in Zeugnissen und Selbstzeugnissen*, Freiburg, 1983, p. 90.

<sup>10</sup> Cf. Philibert SECRETAN, “Edith Stein au carrefour de la phénoménologie et de la scolastique”, in: ed. Edith STEIN, *Phénoménologie et philosophie chrétienne*, ed. cit., pp. 159-160.

<sup>11</sup> Vide sobretudo os estudos antropológicos e sobre a pessoa humana: *Die ontische Struktur der Person und ihre erkenntnistheoretische Problematik und Der Seelenburg*, in: ESW, VI (ed. cit.); bem assim: *Der Aufbau der menschlichen Person*, in: ESW, XVI, Freiburg/ Basel/ Wien, Herder V., 1994, sobretudo pp. 193 e segs.: «Überleitung von der Philosophischen zur theologischen Betrachtung des Menschen». Cf. Philibert SECRETAN, “Introduction” a ed. Edith STEIN, *De la personne, Corps, âme, esprit*, Paris/ Friburg, Cerf/ Éd. Universit., 1992,

Há duas notas pessoais que, no entanto, podem contribuir para salientar a sua posição neste caminho de indagação, ou deste religioso sentido para a vida: Por um lado, certa tendência interiorista que lhe terá até ocasionado a depressiva crise ocorrida na adolescência,<sup>12</sup> típica ainda de um temperamento introspectivo que, seria fecundo na meditação filosófica, nada auguraria de bom na vida de clausura ou particularmente na vocação contemplativa; por outro lado, a efectiva necessidade de fazer silêncio, de recolhimento, quicá do sobre-esforço intelectual, aquando sobretudo do período em que lecciona no Colégio Dominicano em Spira, e está ainda empenhada na referida versão de S. Tomás (e também de textos do Cardeal Newman).<sup>13</sup> E, se quanto ao primeiro sentido de interiorismo, ele acaba por persistir mas compensado pela própria terapia dum labor filosófico, que, aliás, continua mesmo já quando carmelita e nos conventos em que vai estar, – sendo sempre ela a filósofa, mesmo sob as vestes de religiosa, como reconhecem, após visita ao locutório, seus ex-colegas,<sup>14</sup> – já quanto ao segundo ponto: o do recolhimento, o do silêncio, aí se aponta uma experiência orante a que mais importa atender.

Ao esforço reflexivo e à exaustão *interrogativa* do filósofo, que *não ora, mas pensa*, advém a *calma meditativa*, a simples *rogação*, como a daquela mulher solitária rezando na tranquilidade duma igreja vazia e que tanto assim havia impressionado Edith Stein, ajudando ainda à sua conversão.<sup>15</sup>

---

p. 16: “Philosophie réflexive, certes; mais philosophie non plus anthropocentrique ou égocentrique, mais théocentrique. Ce qui ne signifie pas un abandon de la réflexivité au nom, par exemple, d’une «intuição de l’être» (pour parler avec Jacques Maritain), mais la nécessité de conduire ce travail d’analyse de l’âme jusque au point de convergence avec des thèmes qui par force viennent existentiellement et théoriquement de la mystique.”; cf. *infra* n. 25.

<sup>12</sup> Cf. *supra* n. 1 e *vide* Marian LUKASZEWICZ, Danuta MROZOWSKA e Halina OKÓLSKA, “Edith Stein à BRESLAU (1891-1933)”, in: Várs. Aut., *Edith Stein, La quête de vérité*, ed. cit., p. 48: “Plusieurs fois, elle fut en dépression. En 1905, il y eut à l’école une distribution de prix à l’occasion du centenaire de la mort de Schiller, et Edith n’en reçut pas car elle était Juive. Elle y vit une injustice flagrante. Une année plus tard, elle quitta l’école pour retrouver un équilibre psychique. Elle partit pour Hambourg, chez sa soeur Erna. Les huit mois qu’elle y passa constituent une période de transformation physique et psychique. Ensuite, elle traversa sans trop de heurts ses trois ans de collège, mais à l’Université elle retomba dans la dépression (...).”

<sup>13</sup> Cf. *supra* n. 5 e *vide* também: Edith STEIN, (trad.), J.H. Kardinal NEWMAN, *Briefe und Tagebücher bis zum Übertritt zur Kirche, 1801-1845*, ed. P. Erich Prziwara, S.J., München, Theatiner V., 1928.

<sup>14</sup> Cf. Christian FELDMANN, *Liebe, die das Leben kostet. Edith Stein: Jüdin, Philosophin, Ordensfrau*, ed. cit., pp. 107, 110...

<sup>15</sup> Cf. L. c. X: “Rigorosum in Freiburg - 1916”, (Echt, 7.Jan.1939), ed. cit., p. 401: “Parámos na catedral por uns momentos, e, enquanto olhávamos à volta com profundo respeito, uma mulher com um cesto da praça entrou, ajoelhou-se num dos bancos para rezar um pouco. Isto era inteiramente novo para mim. (...) Como se ela viesse aqui para uma conversa íntima.” *Vide*

As suas alunas do Colégio de Spira notavam como ela passava longas horas recolhida em oração na Capela, até antes de começar as aulas, capela onde tinha mesmo um lugar mais silencioso e discreto em que recatadamente assim rezava e meditava.<sup>16</sup> Também são conhecidos os frequentes períodos de retiro silencioso para a Abadia beneditina de Beuron, onde, não só iria receber também orientação espiritual, mas retemperar forças espirituais em quietude.<sup>17</sup> Mas, apesar desta sua



---

documentação in: Maria Amata NEYER, *Edith Stein. Ihr Leben in Dokumenten und Bildern*, Würzburg, Echter V., 1987, p. 26.

<sup>16</sup> Ver ilustração gráfica, documentação em Maria Amata NEYER, *ibid.*, p. 43: “para não ser vista nem perturbada durante a oração na capela, pediu que lhe reservassem o cantinho atrás dum pilar. (...)”

<sup>17</sup> “Em Beuron... Edith Stein assistia aos ofícios na Abadia. Permanecia longas horas em meditação silenciosa na igreja da Abadia.” (Maria Amata NEYER, *ibid.*, p. 52)

monástica vivência – quase se diria ao modo do *ora et labora* beneditino –, decide-se pelo ingresso como religiosa no Carmelo, pois, como ela mesma testemunha, teria aí uma Regra de vida com mais tempos de silêncio e dessa atitude contemplativa, que na liturgia longa e muito cantada da vida monástica não poderia achar.<sup>18</sup>

É um temperamento tão fechado e deliberadamente tão parco em referências íntimas – *Secretum meum mihi* – que não é fácil conhecer o seu interior itinerário orante, a não ser através dos reflexos que se vão detectando em textos seus e cartas, bem assim no diverso delineamento que consequentemente tem o seu mesmo filosófico e teológico encontro espiritual da Verdade.<sup>19</sup> Dir-se-ia que a oração será o meio inconfesso de ajudar àquela busca da Verdade e seu espiritual aprofundamento.

“O conhecimento *natural* – dirá ela – é precedido por uma livre actividade intelectual, porém quando chega a um resultado, é como se uma invisível mão lhe levantasse o véu do mistério. Toda a verdade vem de Deus”.<sup>20</sup>

Mas se Edith Stein encontra este *intermediário* divino não é por uma particular revelação, outrossim pela própria “lógica” da objectiva *fé*: “A *convicção dogmática* apoia-se sobre a *fé* (...)”.<sup>21</sup> “Pode igualmente acontecer que o Espírito se dirija directamente a nós em tais palavras e que elas se tornem para nós revelação por nelas *crermos imediatamente*. É a única via que nos resta quando mais nenhum mediador nos esteja presente. E a situação pode inverter-se, ou seja de modo a sermos conduzidos por palavras à pessoa do Mediador; assim, como hoje, através das palavras de Cristo, é a Sua divindade que nos interpela”.<sup>22</sup>

---

<sup>18</sup> Cf. *Ibid.*, p. 63: “Porque é que fez do Carmelo a sua “morada”? Foi a oração da Igreja, não sob a forma da liturgia solene, mas como o diálogo silencioso [teresiano] de coração com Deus. Herdeiro de Teresa, o Carmelo concede diariamente duas horas à meditação.” Vide o próprio testemunho de Edith STEIN, “*Wie ich in den Kölner Karmel kam*”, ed. M.A. Neyer, Würzburg, Echter, 1994.

<sup>19</sup> “O meu segredo é meu!” - Cf. Hedwige CONRAD-MARTIUS, “Meine Freundin Edith Stein”, in: W. HERBSTTRITH, *Edith Stein – Ein Lebensbiel in Zeugnissen und Selbstzeugnissen*, Mainz, Topos, 1993, p. 87: “Não é fácil falar de Edith Stein. Primeiro, porque no fundo é absolutamente impossível dizer o que quer que seja de pertinente sobre alguém cuja personalidade era quase exclusivamente religiosa. A vida de alguém assim está escondida em Deus.” Cf. *infra* n. 28 e segs.

<sup>20</sup> Cf. *Die ontische Struktur der Person und ihre erkenntnistheoretische Problematik*, in: ESW, VI, trad. p. 78.

<sup>21</sup> Cf. *Ibid.*

<sup>22</sup> Cf., *Ibid.*, pp. 79 e 80.

A preocupação pelo sentido interrelacional e mediativo entre as pessoas já provém de *Zum Problem der Einfühlung*, quando, a partir desta intuição emocional e de intropatia a propósito da intersubjectividade espiritual (última parte desta sua Tese), é levada a reconhecer que “em princípio, toda a experiência alheia [que] se permite a si mesma derivar da minha própria estrutura pessoal, pode realizar-se, mesmo se tal estrutura não se tenha desenvolvido”.<sup>23</sup> O que significa o que equivalentemente mais tarde se irá afirmar pela convicção duma fé assim antecipadora.<sup>24</sup> Pois, como ainda acrescenta, muito axiologicamente: “Posso experimentar valores empaticamente e descobrir correlativos níveis da minha pessoa, mesmo que a minha experiência primordial ainda não tenha apresentado oportunidade para a sua manifestação.” – o que quer dizer um primado ideal de tal ‘fé’, aqui sob a forma scheleriana dos “valores” sobre o quadro de experimental vivência.<sup>25</sup>

Faz por isso depender todo o ordenamento da existência do acesso intelectual à Verdade: “A verdade em si mesma não constitui um bem a não ser para o espírito conhecedor, mas não é um bem para as criaturas não-espirituais (...)”.<sup>26</sup>

E, embora possa admitir o que se poderiam dizer ‘santas potências’ da *matéria* e que, mesmo para o obscuro da experiência pre-racional, ainda aquela luz da verdade possa consentir numa literal *formação*, há-de sobrealvalorizar “o *sentido pleno* o que designam a *tendência* e o *bem* que se possa apresentar [ao espírito]. E esta compreensão original serve de fundamento para captar conceptualmente e ordenar o Bem e o Verdadeiro nas noções existenciais fundamentais”.<sup>27</sup>

<sup>23</sup> Cf. *E*, c. 4, § 7b, pp. 128-129. Vide Reinhard KÖRNER, “L’«Empatia» nel senso di Edith Stein: Un atto fondamentale della persona nel processo cristiano della fede”, in: Várs. Aut., *Edith Stein – Testimone per oggi, Profeta per domani*, («Simposio Internazionale», Teresianum- Roma, 7-9 Out°. 1998), comun. policop., § 2: “L’empatia è un aspetto essenziale della «preguiera interiore»”. Mas veja-se a opinião crítica em: Thalia GUR-KLEIN, “Some Like them Iconised: Edith Stein the Ambiguity of Jewish Female Sainthood in WW II”, in: *Labyrinth*, 2 (2000): “Julia Kristeva defines the ‘assimilation of other people’s feelings into the ego’ as amatory identification, *Einfühlung*, after Freud, which is meant as a pathological definition.”

<sup>24</sup> Cf. *EE*, I, c. 4, p. 34: “Ao aceitar a fé segundo o testemunho de Deus, adquirimos assim conhecimentos sem os compreender; com efeito, não podemos aceitar as verdades da fé como evidentes, como verdades necessárias da razão (...)”

<sup>25</sup> Cf. *E*, c. 4, § 7b, pp. 128-129. Cf. Peter SCHULTZ, *Edith Steins Theorie der Person: von der Bewusstseinsphilosophie zur Geistmetaphysik*, Freiburg/ München, Karl Alber V., 1994; cf. *supra* n. 11.

<sup>26</sup> Cf. *Endliches und Ewiges Sein: Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*, Louvain/ Freiburg, Nauwelaerts/ Herder, 1950, reed. 19873 (abrev. *EES*), c. V, § 17, ed. cit., pp. 318.

<sup>27</sup> Cf. *Ibid.*, § 18, pp. 320-321. Quando ali referíamos as “santas potências” estávamos obviamente a conjugar com o realismo cristão de P. TEILHARD DE CHARDIN, *Le milieu divin, Essai de vie intérieure*, Paris, Seuil, 1957: pp. 121 e segs.

Nesta análise do caminho pensante para a Verdade acaba por vir a considerar a filosofia cristã, não apenas como um “estado” em relação à “natureza” – *philosophia perennis* –, mas por integração da verdade revelada nesta *ordo veri*.<sup>28</sup> O seu neo-tomismo, como poderia constatar Jacques Maritain, não é assim puro, falhando àquele absoluto primado da *ordo essendi* pela inegável influência husserliana,<sup>29</sup> e a sua mesma constatação crítica em relação à metafísica escolástica: “A filosofia pura, como ciência do ente e do ser nas suas causas últimas, tão longe quanto possa levar a natural razão do homem, está, mesmo na perfeição mais completa que se possa imaginar, essencialmente inacabada”.<sup>30</sup>

No entanto, se a lição de S. Tomás há-de continuar sempre presente em Edith Stein, foi pena que a legenda da célebre revelação mística ao santo Doutor em oração – de que “tudo aquilo que escrevera era como palha, e boa para queimar!...”, nesse ressaltado da procura ainda intelectual da Verdade, para a simplicidade vivida e directa do Amor, – não tivesse o mesmo eco em Teresa Bendita da Cruz... Pois, há como que um uso da *experiência espiritual* para *reforço mesmo da intelectual razão* da Vida, para uma compreensão aprendida, mais que um desaprender ou um caminho de despojamento amoroso...

Há aqui que lembrar até, pelo contrário, o famoso passo duma sua carta em que a propósito da sua experiência reflexiva em torno das *Quaestiones de veritate* de S. Tomás declara: “Que é possível prestar culto a Deus pela investigação intelectual ou académica...”<sup>31</sup>

E, se a nota da *intelligentia fidei* é indispensável na sinergia harmónica do caminho espiritual, por outro lado, a experiência orante não deve ser subordinada como mero meio de *meditação*, desvirtuando-se-lhe o carácter prático duma metamorfose de consciência. Ou seja, pode levantar-se a dúvida de que a atitude de oração em Edith Stein não seja mais que um

---

<sup>28</sup> Cf. Philibert SECRETAN, “Introduction” a Edith STEIN, *Phénoménologie et philosophie chrétienne*, trad. do alem., Paris, Cerf, 1987, p. IV: “La philosophie chrétienne est pour elle la forme la plus achevée – mais définitive seulement en vision béatifique – de la *philosophia perennis*, c’est-à-dire d’une science universelle embrassant tout l’ordre théorique et pratique, ou l’*ordre du vrai* en tant qu’exigence à laquelle est soumise en permanence, à travers son devenir, l’humanité pensante.”

<sup>29</sup> Cf. Jacques MARITAIN, “Edith Stein (1891-1942)”, in: *Nova et Vetera*, Genève, (1951), p. 116: “...D’une manière très générale je serais plutôt porté à penser que même si elles [les oeuvres d’E.S.] ne sont pas d’un thomisme très orthodoxe, il serait bon de les traduire et de les publier, (...).”

<sup>30</sup> Cf. *EES*, I, c.I, § 4, pp. 15 e seg.

<sup>31</sup> Cf. *B* 45 à Ir<sup>a</sup>. Callista Kopf, O.P., datada de 12.2.1928 (in: *ESW*, IX, p. 54).

*procedimento meditativo*, e não a súplica simples, nem um estado passivo,<sup>32</sup> mas ainda se constitua na discursividade dum consideração, dum ‘diálogo interior consigo mesmo’ – tal Platão definira o pensamento.<sup>33</sup>

Não pretendemos presumir que não tenha havido o *essencial* da verdade da oração, por esta predominância dum querer pensar a vida, mais do que vivê-la,<sup>34</sup> ou suscitar oracionalmente a sua mesma metamorfose espiritual; porém, que tal aspecto foi até muito mais justamente pensado nas exigências objectivas da doutrina ou do magistério universalista da Igreja, tal Edith Stein ainda explicitamente reflectiu.<sup>35</sup> A verdade da Fé e sua inteligência impõem-se-lhe: a oração para ser autêntica terá de exigir esse Espírito de verdade: “ninguém poderá dizer «Senhor Jesus» senão no Espírito Santo”.<sup>36</sup>

Parecerá ao que busca a Verdade que a compreensão racional da mesma é mais subida do que os frutos afectivos e volitivos que também se podem obter na oração, no entanto, esta *recta ratio* da economia intelectual choca com a experiência diferencial do que na oração é espaço dialogal e abertura à alteridade.<sup>37</sup> O divino Outrém que desarticula aquele significado abstracto e universalista pela “loucura da Cruz”, dum encarnação do sentido, que *já não permite pensar da mesma maneira* (ou analogamente ao modo tomista)<sup>38</sup> *esse Diferente* – essas *ínsulas estrañas* como se lembraria de S. João da Cruz<sup>39</sup> –, mas, pelo contrário, *atender diversamente até a esse mesmo entendimento*.

<sup>32</sup> Cf. *infra* n. 48. Sobre a *meditatio* cf. Emmanuel Von SEVERUS e Aimé SOLIGNAC, art. “Méditation”, in: *DS*, t. X, cols. 906-914; F. RUPPERT, “*Meditatio-ruminatio*, une méthode traditionnelle de méditation”, in: *Collectanea cisterciensia*, t. 39 (1977), pp. 81-93; cf. *infra* n. 48.

<sup>33</sup> Cf. PLAT., *Sof.*, 263e: ‘*diánoia mèn kai lógos tautón: plèn ho mèn entòs tês psykhês pròs hautèn diálogos áneu phonês...*’.

<sup>34</sup> Cf. Kard. Dr. Friedrich WETTER, *Zur Wahrheit berufen – vom Kreuz gesegnet – Ein Lebensbild*, München, Don Bosco, 1999. Revê este essencial vivido no exemplo de St<sup>a</sup>. Teresa do Menino Jesus, tal como em anotação em carta o faz sentir à Irmã Adelgundis Jaegerschmid: “... A minha impressão era apenas a de que se tratava no caso [da *História de uma Alma*] dum vida humana inteira e unicamente transformada dum ponta à outra pelo amor de Deus até aos mínimos pormenores. Nada conheço de maior e desejo retê-la tanto quanto possível para a minha vida e da dos que me são próximos.” (*B*, n<sup>o</sup> 137 de 17.3.1933, in: *ESW*, VIII, p. 133)

<sup>35</sup> Cf. *Das Gebet der Kirche*, (1934): 1<sup>a</sup> ed.: in: *Ich Lebe und ihr lebt*, Paderborn, Bonifatius-Druckerei, 1937; reed. in: *ESW*, XI: 1. *Vor Gottes Angesicht*; cit. *apud* trad. cast. in: Francisco Javier SANCHO FERMÍN, *EDITH STEIN, Obras Selectas*, Burgos, Monte Carmelo, 1998<sup>2</sup>, pp. 393-411, *vide* pp. 393 e segs. Enquanto prepara este opúsculo, debruça-se ainda sobre o Talmud e as origens judias da tradição litúrgica cristã. *Vide infra* ns. 42 e segs.

<sup>36</sup> Cf. *1Cor* 12, 3: ‘...*kai oudeis dýnatai eipeîn: Kýrios Iesoûs, ei mèn en pneúmati hagíoi.*’

<sup>37</sup> Cf. *1Cor* 1, 20 e segs. e *vide* n. seguinte.

<sup>38</sup> Cf. Sempre o persistente tema da *analogia* na estrutura do pensar tomista: L.-B. GEIGER, O.P., *La participation dans la philosophie de S. Thomas d’Aquin*, Paris, Vrin, 1953, pp. 212 *et passim*. Cf. *supra* n. 28.

<sup>39</sup> Cf. S. JOÃO DA CRUZ, *Cantico Espiritual*, B, c. 19, 7: “Es a saber, de mi alma, que va a ti





E, se Santa Edith Stein soube, com judaica tenacidade e coragem, enfrentar até ao martírio essa lição do que a vida diferente e inopinadamente

---

por extrañas noticias de ti y por modos y vías extrañas y ajenas de todos los sentidos y del común conocimiento natural. (...).” (in: Lucinio RUANO DE LA IGLESIA, ed., *San JUAN DE LA CRUZ, Obras Completas*, ed. crítica, Madrid, B.A.C., 1989, p. 649).

lhe pediu,<sup>40</sup> por outro lado, na persistência da sua filosófica busca da Verdade encontra ainda no quadro significativo da meditação da Cruz, o valor mediativo da oração.<sup>41</sup>

Na sua meditação sobre *Das Gebet der Kirche*, lembrando a fórmula litúrgica do louvor trinitário de Cristo, «por Ele, com Ele e n'Ele» resume nessa palavra que é, aliás, a do Verbo feito carne, o sentido de todo o louvor a Deus.<sup>42</sup> Condensação no único, no mistério de Cristo, o inteiro sentido da oração como mediação (*por Ele*), pois “toda a oração autêntica é fruto da união com Cristo (*com Ele*), ao mesmo tempo que fortalece essa união”. E, fazendo, assim, com que a mesma união mais não seja que a da Igreja como Corpo místico de Cristo, *n'Ele* que revê a essência da oração – puro louvor trinitário: “A oração da Igreja é a oração de Cristo sempre vivo”.<sup>43</sup>

E, depois de considerar as várias formas da tradição orante (a do sacrifício, da comunhão e do dar graças), centra-se na alma da oração que é Cristo mesmo na sua vida sobretudo interior, d'Aquele que se retira para rezar, ou d'Aquele que manifesta este coração do Amor de Deus na oração sacerdotal.<sup>44</sup> Aliás, estas figuras da experiência orante vão justificar-lhe a parte conclusiva desta sua meditação exactamente sobre a *vida interior* e o *modo mais perfeito da oração*, como de *união completa* e *duradoura*, plena doação e louvor em comunhão.<sup>45</sup>

Sendo, por isso, que, como ela diz: “Esta linhagem mística forma o canto de louvor polifónico e crescente à Trindade divina. (...) E, portanto,

<sup>40</sup> Não discutiremos aqui a questão confessional do seu martírio em Auschwitz. Remetemos para referências em nossos estudos: Carlos H. do C. SILVA, “Abertura Trinitária...”, ed. cit., pp. 248 e segs., ns. 3, 8, 19...; e Id., “O amor da Verdade – Realismo do diálogo com o divino em St<sup>a</sup>. Catarina de Sena e crucial inteligência do humano em Edith Stein”, (Conf. U.C.P., Maio de 2000), em publicação, ns. 129 e 130. Vide ainda Rabbi Melanie ARON, “Edith Stein – Jewish Saint?” in: *Shir Hadash – Rabbi's Corner-Congregation*, 23.10.(1998) (cit apud: <http://www.shirhadasch.org/rabbi/981023-edithstein.html>); David NOVAK, “Edith Stein, Apostate Saint”, apud <http://www.firstthings.com/ftissues/ft9910/opinion/novak.html>.

<sup>41</sup> Cf. os seus textos mais de índole espiritual: in: ESW, XI: *Verborgenes Leben*, ed. cit., III. *Am Fuss des Kreuzes: Kreuzesliebe. Einige Gedanken zum Fest des hl. Johannes vom Kreuz; Kreuzerhöhung, 14.9.1939*: Ave Crux – Spes unica.; *Kreuzerhebung*. Citados algumas vezes em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “Abertura Trinitária...” supracit.; Vide ainda a obra incompleta mas de reflexão sobre essa “ciência dos Santos”, que é a «Ciência da Cruz» de S. João da Cruz: *Kreuzeswissenschaft. Studie über Joannes a Cruce*, in: ESW, I, Luvain/ Freiburg, Nauwelaerts/ Herder, 1950, 19542. E sobre o sentido desta *teologia da Cruz*, cf. entre outros: Antony KAVUNGUVALAPPIL, O.C.D., *Theology of Suffering and Cross in the Life and Works of Blessed Edith Stein*, Frankfurt/ Berlin/ Bern..., Peter Lang V., 1998.

<sup>42</sup> Cf. *Das Gebet der Kirche*, (1934) ed. cit., pp. 393-411, vide p. 393.

<sup>43</sup> Cf. *Ibid.*, p. 394.

<sup>44</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 403 e segs. (*Jo* 17, 1 segs.)

<sup>45</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 408 e segs.

não se pode contrapor a oração interior, livre de todas as suas formas tradicionais, como piedade «subjectiva», à liturgia como oração «objectiva» da Igreja. Toda a *autêntica* oração é oração da Igreja, e é a Igreja mesma que aí ora, porque é o Espírito Santo, que nela vive, quem, em cada alma, «intercede por nós com gemidos inefáveis» (Rom 8, 26).<sup>46</sup>

Mas, se Edith Stein também evoca as lembranças infantis da recitação judaica dos Salmos, como a força – íncita no sangue – dum louvor,<sup>47</sup> a sua carência de calma interior e de silêncio, bem assim aquela outra maneira mediativa de ponderação, ou de verdadeira *ruminatio* na sua forma de orar, parecem deixar por aprofundar o próprio sentido da linguagem e da atitude orantes, bem assim do mais essencial da sua mesma prática contemplativa.<sup>48</sup>

Reconhecendo, embora, estar na graça mística da *união* o sentido mais profundo da contemplação e o carácter do chamamento universal de todos a esse aperfeiçoamento<sup>49</sup>, prefere o realismo dum atitude de fé, mesmo sem tais consolos de amor e dom orante: “Em total confiança devemos abandonar a nossa alma às inspirações do Espírito Santo. Mas não é necessário que experimentemos a epifania da nossa vida, Temos de viver na certeza da fé de que, o que o Espírito de Deus realiza ocultamente em nós, produza frutos para o Reino de Deus”.<sup>50</sup>

Além disso, reiterando aquele sentido cristocêntrico<sup>51</sup> e eclesial da oração atende ainda, pela *discretio* do falar e dos propósitos espirituais,<sup>52</sup> a uma irradiação do oculto dom ainda não apenas pelos frutos da caridade mas dessa *inteligência obediencial* de que dá tantos testemunhos nas suas Cartas conventuais.<sup>53</sup>

<sup>46</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 407-408. (Rom 8, 26: ‘...tò pneûma hyperentyghânêi stenagmoîs alalêtois.’)

<sup>47</sup> Cf. *L* (= *Aus dem Leben einer jüdischen Familie*), pp. 35 e segs. Vide Joachim BOUFLET, “Edith Stein, fille d’Israël”, in: Várs. Aut., *Edith Stein, La quête de vérité*, ed. cit., pp. 21-35; e vide *supra* n. 1.

<sup>48</sup> Cf. *supra* n. 32. Diz numa carta B 182 (ESW, IX, p. 187) que “as minhas meditações não são grandes voos do espírito, mas muito humildes e simples. O melhor fica-se pela gratidão (...)”

<sup>49</sup> Cf. B 277 (in: ESW, IX) à Ir<sup>a</sup>. Callista Kopf, O.P. e em que lhe lembra a doutrina exposta pelo P. Garrigou-Lagrange, O.P.; cf. também a propósito do mais alto estado de oração *unitiva* (segundo Santa Teresa de Ávila): *Liebe um Liebe. Leben und Werk der hl. Teresa von Jesus*, in: ESW, XI: *Verborgenes Leben*, Freiburg, Herder, 1988, 2.

<sup>50</sup> Cf. *Verbogernes Leben und Epiphanie* (6.1.1940), in: ESW, XI, 4, p. 246.

<sup>51</sup> Cf., entre outros, Didier-Marie GOLAY, O.C.D., “La Christologie d’Edith Stein: «Le Christ est le centre de ma vie» [B a Roman Ingarden: 12.12.1925, ESW, XIV, p.168]”, in: Várs. Aut., *Edith Stein, La quête de vérité*, ed. cit., pp. 155-174, sobretudo pp. 161 e segs.; vide *supra* n. 43.

<sup>52</sup> Cf. E. STEIN, “Sancta discretio in der Seelenführung” in: ESW, XII, 4: «Erziehungskunst», cit. apud SANCHO FERMÍN, *EDITH STEIN, Obras Selectas*, ed. cit., pp. 261-264: “a sancta discretio

Tem, – poderia resumir-se assim, – aquele moderno ‘bom senso’, também duma cultura científica, que a leva a reconhecer os limites da oração quando não acompanhada daquela inteligência. Confessa numa das suas cartas: “Muitas vezes é para nós fonte de grande embaraço, quando as pessoas nos acham com especial eficácia de oração ou em santidade. Não encontramos em nós nada de extraordinário. Apesar de parecer que o Senhor felizmente ajude àqueles que nos procuram. É provavelmente *o prémio da confiança deles* e também talvez a retribuição de a Ele nos termos dado”.<sup>54</sup> Mas, ainda neste quadro da humana confiança e dos limites destes meios orantes, acrescenta, referindo-se ao caso de rezar pela saúde duma doença: “Mas se a oração tiver de ser eficaz no seu caso, terá também por seu turno de realizar a sua parte; noutras palavras, terá de ser sensível e fazer o que for preciso pela sua saúde. Deus muito se apraz quando alguém segue as indicações do médico ou da enfermeira, como se fossem d’Ele próprio, (...)”.<sup>55</sup>

Deixando, então, de parte este caso, aliás típico de certo itinerário intelectual-doutrinal, é tempo de se ensaiar um outro percurso (de efectiva *filo-sofia espiritual*), justamente de circunscrição e delimitação do essencial – melhor dizendo, da *verdade* desse mesmo cerne – que assim advém à experiência orante (e não às suas contrafacções ilusórias, hipócritas ou até de um interiorismo doentio).

---

[da *Regula* de S. Bento] é... radicalmente diversa da discreção humana. (...) Discerne, como o que faz o olho em plena luz do dia, o contorno do que tem diante de si.” (p. 264). Sobre este *discernimento espiritual* vejam-se referências em nossos estudos: Carlos H. do C. SILVA, “A ascese na espiritualidade de S. Bento de Núrcia - Do valor rítmico da vida monástica segundo a *Regula*”, *Didaskalia*, X, (1980), pp.363-372; Id., “Da diferença pensada ao discernimento vivido”, in: *Rev. Port. Filos.*, 50 (1994), pp.411-441.

<sup>53</sup> Cf. *E* 182 e segs. (in: ESW, IX, p. 187 *et passim*); e *vide*: Philibert SECRETAN, “Conclusion”, a EDITH STEIN, *Phénoménologie et philosophie chrétienne*, Paris, Cerf, 1987, p. 173: “...Et chez Edith Stein, plus confiante dans lres lumières, mais autant attachée à vivre conformément au don de celles-ci, le sens très aigu de ce que peut l’esprit sous l’incitation de la grâce. Chez elle, ce qui dépasse les motifs de la raison est une *paix* don’t il faut se demander si elle n’est au plus haut point *lumière* (...)”.

<sup>54</sup> Cf. *E* 183 (in: ESW, IX) p. 188. (sublinhámos)

<sup>55</sup> Cf. *Ibid.*

## II

# ORAÇÃO

## LINGUAGEM DO *ESSENCIAL* \*

CARLOS H. DO C. SILVA

“Le dogme chrétien n’a-t-il pas absolutisé de façon indue ce qui en dernière vérité n’existe qu’au plan du relatif?”

(P. J. DUPUIS, “Introduction” a Henri LE SAUX, *Intériorité et Révélation*, p. 19).

A *oração* constitui tema de perplexidade e interrogação, pois, embora habitual na *fenomenologia do religioso*, afasta-se dos costumeiros códigos da comunicação e do uso vulgar da linguagem. E dizemos, desde logo, *linguagem*, já que o que a define etiologicamente é essa referência à *palavra proferida*, à *oralidade* dum discurso, uma fala dialogal que seja, uma *ritualidade*, antes do mais, *fónica* ou expressiva do dizer.<sup>1</sup>

---

\* Nota: Colocaram-se – em textos reentrantes de corpo menor – o que constituem *glosas e complementos esclarecedores de comentário* e especificação do corpo do texto.

(Este texto é a 2ª parte da Conferência proferida na XVIII Semana de Espiritualidade: «*Regressar ao Essencial da Oração*» organizada pelos Padres Carmelitas Descalços, em 20-25 Agosto de 2001).

<sup>1</sup> *Oração*, do lat. *oratio*, de *os*, *oris*, “boca”, donde o que é “proferido”, som vocálico, articulado... palavra, sentença gramatical ou *oração* (cf. Stº. ISIDORO DE SEVILHA, *Etym. X, sub nom.*) na acepção de *prece*, “pedido” ou “rogo”: cf. Friedrich HEILER, *Das Gebet*, München, 1919; F. C. HAPPOLD, *Prayer and Meditation, Their Nature and Practice*, Harmondsworth, Penguin B., 1971; Carlos H. do C. SILVA, “A oração como experiência essencial em todas as religiões – Do carácter diferencial do tempo orante como repetição”, in: Várs. Auts., *Oração, encontro de comunhão* (Iª «Semana de Espiritualidade»), Oeiras, ed. Carmelo, 1985, pp. 135- 320 (com amplas referências e Bibliografia; doravante abreviado pela *sigla* OR ), cf. *ibid.*, ns. 58 e 113 e segs.

De facto, muito antes de se considerarem semânticas extensas da oração, não tanto como a expressa petição vocálica da *prece*, ou enquanto propósito dialogal de comércio divino, mas outrossim na qualidade de estado de *recolhimento* e quietude, oração assim dita ‘mental’, também por vezes analogada com a *meditação*, porém agora suspensiva ou não-discursiva, ainda com a *contemplação* e os estados passivos e extáticos infusos, etc., – preliminarmente a todas estas dimensões, e até graus da oração, ela caracteriza-se no sentido de uma palavra permutada, uma *religiosa conversação*, ou seja, uma *reza*.

Distinguem-se as várias *formas graduais* da oração em geral, de acordo com os níveis de consciência:

1. *Sensível*, de conhecimento empírico, correspondente à *oração vocálica* (também gestual, ritual ou simbolizada desse modo);

2. *Imagético* ou mnésico e perceptivo, mais elaborado, ainda interpretativo ou já hermenêutico, como é o caso na *oração meditativa* no sentido *discursivo*, – donde o referido propósito *dialogal* –, da *ruminatio*, ou seja, do ‘passar’ e ‘repassar’ pela ‘mente’ do que é caso de atenção ou cuidado orante;

3. *Racional* ou da inteligibilidade já espontânea e reflexiva da sua própria interioridade e autonomia, ora como *jucação* no processo pensante, ora como *recolhimento* na oração, embora, neste último caso, já de teor apassivante e silencioso, donde a chamada “oração mental” sem ser discursiva;

4. *Intelectivo* ou *contemplativo*, nível intuitivo, posto que inteligível e, assim, supra-racional, que aponta para a visão dos princípios ou para a oração gnóstica e unitiva, correspondente quer aos estados ditos de quietude, quer de arrebatamento místico e já não traduzível desta *unio*, depois assimilada aos passivos estados de *enamoramento* e *matrimónio espirituais*...<sup>2</sup>

Mas, mais do que esta correspondência aqui “quaternariamente” marcada, tal como nas metafóricas “quatro maneiras de *regar*” de St<sup>a</sup>. Teresa de Ávila,<sup>3</sup> é antes na preferente “oitava” pitagórica, (ainda transmitida pela tradição neo-platónica de St<sup>o</sup>. Agostinho, nos

<sup>2</sup> Sobre estes vários níveis de consciência, aliás de acordo com a destriça gnosiológica em PLATÃO, *Rep.* VI, 509 d e segs.; cf. OR, pp. 170 e segs.: “Modos intencionais e graus de oração”, *vide* também outra nossa reflexão mais no relacionamento com a fenomenologia da religião: Carlos H. do C. SILVA, “Das categorias e da essência do *religioso* – Subsídio reflexivo para a delimitação nocional do tema” (doravante abrev. CR), in: *Itinerarium*, XLV, n<sup>o</sup> 165, Set. Dez. (1999), pp. 353-380.

<sup>3</sup> Cf. St<sup>a</sup>. TERESA DE JESUS, *V (=Libro de la Vida)*, 11, 9 e segs.; (ed. EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS e O. STEGGINK, *S.TERESA DE JESUS, Obras Completas*, Madrid, B.A.C., 19868) pp. 72 e segs. *Vide infra* n. 5.

graus “*de quantitate animae*”, etc.),<sup>4</sup> também presente no esquema das *sete Moradas do Castelo interior*, (tanto herdeiro daquela platónica corrente mística medieval, quanto da tradição judaica e islâmica a tal propósito) – é, afinal, em toda a *heptacórdica* extensão da consciência humana que, assim, são conjugáveis os *graus da oração*.<sup>5</sup>

De notar, no entanto, que *o primeiro nível*, mais vocálico e “sensitivo” da *recitação* (> *reza*), é *o que melhor simboliza o último* no seu estado de puro “incôscio” louvor, apesar de neste caso se tratar do mais *mecânico* da actividade e, ali, no *grau extático* mais subido, o da perfeita autonomia e passiva harmonia.<sup>6</sup>

Claro que, recuando às origens do ciclo linguístico da condição do humano, e mesmo da sua génese como tal, isto é, do originário do *homo loquens* e do, depois, dito ciclo do *lógos*, reconhece-se que a oração, afinal, é bem recente em relação à antiguidade longínqua de vivências e mentalidades pre-míticas, quiçá de modos mais gestuais e instintivos, mágicos e rituais ainda pre-linguísticos,<sup>7</sup> que de outra forma se ligam com a vida e o todo natural e social envolvente de maneira preferentemente eficaz, como acontece ainda no xamanismo, todavia sem a predominância simbólica típica já da linguagem ou dos sistemas mentais e inteligíveis.<sup>8</sup>

É questão muito complexa – a da origem da linguagem – neste seu “resultado” já confuso e babélico do que nela se amalgama:

por um lado desses gestos primordiais (sobretudo primeiros alvares duma consciência do físico, ainda das emoções no corpo

<sup>4</sup> Cf. St<sup>o</sup>. AGOSTINHO, *De quantit. animae*, 4, 23, 70: «Magnitudinis animae gradus septem» e nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “A doutrina diferencial dos *graus de perfeição* segundo Santo Agostinho -Ascensão dialéctica e mediação crística”, in: *Didaskalia*, XXVI - 1 (1996), pp. 117-193.

<sup>5</sup> Cf. St<sup>a</sup>. TERESA DE JESUS, *M (=Moradas del Castillo interior)* I, 1, 1 e segs., in: ed. cit., pp. 472 e segs., e nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, *Experiência orante em Santa Teresa de Jesus*, Lisboa, Didaskalia, 1986 (doravante abreviado OST), pp. 108 e segs.

<sup>6</sup> O paralelismo dá-se entre o 1<sup>o</sup> e o 7<sup>o</sup>; o 2<sup>o</sup> e o 6<sup>o</sup>; o 3<sup>o</sup> e o 5<sup>o</sup>; ficando o 4<sup>o</sup> nível, como momento central – o da oração de *recogimiento* (como salienta ainda St<sup>a</sup>. Teresa). De notar que a estrutura simbólica implícita neste relacionamento é equivalente à da *Menorah*, ou “candelabro de sete braços”... Cf. OST, pp. 151 e segs.

<sup>7</sup> Vide OR, pp. 146 e segs.; cf. também: Richard E. LEAKEY e Roger LEWIN, *Les origines de l'homme*, trad. do ingl., Paris, Flammarion, 1985, pp. 180 e segs.: «Intelligence, langage et pensée humaine»; Steven MITHEN, *The Prehistory of the Mind, A search for the origins of art, religion and science*, London, Thames & Hudson, 1996, pp. 115 e segs.: «The multiple intelligences of the Early Human mind».

<sup>8</sup> Além doutras referências (em OR, pp. 150 e segs.) vide: Ugo MARAZZI, ed., *Testi dello Sciamanesimo siberiano e centroasiatico*, Torino, Unione Tipografico-Ed. Torinese, 1984, pp. 19 e segs.

e seu bailado primordial, tanto nas posturas – mais tarde *yôguicas* – quanto da dança ainda mais característica de certos registos e primevas observações *xamânicas*);<sup>9</sup>

por outro lado, da “precipitação” mental e *a priori* de instâncias que manifestam uma estranha lucidez *supra-sensível* e se impõem em símbolos sobretudo visuais e sinópticos como no *imaginário ancestral* de “paisagens mentais” duma *imaginatio vera*;<sup>10</sup>

e, enfim, pela amálgama ainda intermédia – entre aquela descoberta rítmica do corpo de sentir e esta evidência fantástica da *mens* – dum registo de *alma inventada* pelo desenvolvimento, essencialmente *sonoro*, quase se diria “canoro” dessa via da *linguagem das aves* e que representa talvez o aspecto psico-fisiológico mais central e característico da simbólica da língua.<sup>11</sup>

Desenvolvimento, neste último caso, do “ouvido” e da capacidade, depois, memorial, ainda pela repetição vocálica, pela expressão aglutinativa e articulada do som que associa tal sentido assim *glosado*, a génese desta linguagem seria assim unificadora do sentir sem ver, do ver sem sentir, no que se diria um conhecer *audio-visual* ou *estésico* e tão “autómato” quanto, mais tarde a sua “magia” *gráfica*, como linguagem escrita e a poder sobreviver já longe dos “falantes”; no nosso caso, autonomia “social” do falar, do *mýthos* e sua narratividade geral e comunicativa, independentemente de haver *dizentes* ou já a *força elocucional* de alguém concreto.<sup>12</sup>

A origem da linguagem retrotrai-se, assim, sobre os inícios da abstracção e do pre-lógico do seu uso racional hodierno

A crise na ordem das eficácias do *fazer* avulso e empírico – quebra da ordem da *mentalidade mágica* (mesmo no uso tal de certas expressões fonéticas ou gráficas, de fórmulas mágicas ou palavras de poder, ainda documentadas nos *mantras e yantras*, etc.)<sup>13</sup> ou, bem assim a

<sup>9</sup> Cf. Mircea ÉLIADÉ, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, Payot, 1983 reed., pp. 91 *et passim*.

<sup>10</sup> Sobre o tema cf. H. CORBIN, *Corps spirituel et terre céleste – De l'Iran mazdéen à l'Iran shi'ite*, Paris, Buchet/ Chastel, 1979, pp. 12 e segs.; Id., *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn' Arabi*, Paris, Flammarion, 1958.

<sup>11</sup> Vide J. M. ANES, “A Linguagem dos Pássaros e a Quinta da Regaleira”, in: V. MENDANHA/ José Manuel ANES, *O esoterismo da Quinta da Regaleira*, Lisboa, Huguin, 1998, pp. 89-97.

<sup>12</sup> De remeter sempre para o esclarecedor texto de ARISTÓTELES, *Metaph. A*, 1, 980 a 22 e segs. Quanto à importância paralela à memória, na *escrita*, vide ainda: vários textos em Colin RENFREW e Ezra B. W. ZUBROW, (eds.), *The ancient mind –Elements of cognitive archaeology*, Cambridge, Camb. Univ. Pr., 1997, pp. 165 e segs; e Marcel DÉTIENNE, (ed.), *Les savoirs de l'écriture. En Grèce ancienne*, Lille, Pr. Univ. de Lille, 1992.

<sup>13</sup> Sobre os *mantra, yantra* também os *mudra*...Vide: Lama Anagarika GOVINDA, (Anangavajra Khamsum-Wangchuk), *Les Fondements de la mystique tibétaine d'après les enseignements du*



superveniência mnésica e ritualizada dos próprios mecanismos expressivos geradores e sustentáculo da estrutura *narrativa* na origem do mito e respectiva mentalidade coetânea da gênese da própria poética da linguagem, terão transposto a *relação realizante* para o plano da “*representação simbólica* do “real”.<sup>14</sup>

O *simbólico* é desde logo ambíguo.<sup>15</sup> E, isto, *significadamente*, pois exprime a primeira consciência *dual*, de “isto” e de “aquilo”, onde não existira senão um *confuso primordial* – um estado dito de “osmose” –, de maneira a diferenciar “homem” e “mundo”, ou “eu” e “outro”, etc.<sup>16</sup> Porém, os mesmos *sinais*, que primitivamente assinalaram uma tal consciência do *espelhismo* disso mesmo, – ou seja, da *ilusão* dessa visão dualizante, do ilusionismo desse “*split*”, ocorrido como resultado ainda do *khiasma* entre o sistema nervoso “autónomo” e o simpático e para-simpático e a fantástica resultante do *espectacular* do mundo e da vida como “teoreticamente” apreciáveis –, fizeram com que pela sua repetição e inversão constante de movimento se fosse tecendo e retecendo essa *ilusão* do “real” (como rede, *tantra*...), como se fosse sua *real* “aparição”.<sup>17</sup>

Esta pre-gênese da meta-física, não como experiência supra-físico-mental (e *xamânica*), mas como mera *speculatio* (“glamour” ou *enganoso espelhismo*) inverte o símbolo *hypo-noético* em mera “metáfora” já exangue e apenas *tradução linguística* do que ali era força de *indicar* pragmática e de eficácia vital da palavra sapiente...<sup>18</sup>

---

*grand Mantra* - Om Mani Padme Húm, trad. Paris, Albin Michel, 1960, pp. 124 e segs.; Id., *Creative Meditation and Multi-Dimensional Consciousness*, London, Unwin, 1976, pp. 66 e segs.; Madhu KHANNA, *Yantra, the Tantric Symbol of Cosmic unity.*, London, 1979; Sanjukta GUPTA, art. “Mantra” in: M. ÉLIADE (dir.), *The Encyclopedia of Religion*, t. 9, pp. 176-177; sobretudo *vide* André PADOUX, *L'énergie de la parole – Cosmogonies de la parole tantrique*, Paris, Fata Morgana, 1994.

<sup>14</sup> Cf. Eudoro de SOUZA, *Mitologia*, Lisboa, ed. Guimarães, 1984, pp. 60 e segs.; e *vide* nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “O Fingimento da Religião – Do tremendo fascínio à sua crítica como memorial do divino” (Comun. ao «Colóquio: Pensar a Religião», Univ. dos Açores, 25.05.2000), a publicar.

<sup>15</sup> Cf. Carlos H. do C. SILVA, “Da natureza anfibológica do símbolo - a propósito do tema «Mito, símbolo e razão»”, in: *Didaskalia*, XII (1982), pp. 45-66.

<sup>16</sup> Cf. Carlos H. do C. SILVA, “*Dikranoi*: Da dupla visão ao discernimento - Crítica da expressão em Parménides (B,6,5) e sua revalorização simbólica”, in: *Didaskalia*, VI (1976), pp. 307-379.

<sup>17</sup> É o *split* da unidade primordial da “consciência” e a fragmentação, o mítico “desmembramento” também. Depois: Todo o sentido *mítico* do “tear” e da “teia” do mundo, como formas de cerzir o “real” por entrecruzamento, afinal, de várias pre-realidades ou não-realidades... *Vide*, entre outros os mitos gregos órficos, etc.: cf. G. S. KIRK, J.E. RAVEN e M. SCHOFIELD, *The Presocratic Philosophers, A Critical History with a Selection of Texts*, Cambridge/ London/ N.Y...., Cambr. Univ. Pr., 1983, pp. 21 e segs.

<sup>18</sup> Cf. *supra* n. 15 e *vide* A. BAILEY, *Glamour: A world problem*, N.Y./ London, Lucis Pr., 1950.

Origem da linguagem, também da religião, da consciência social e dessa realidade envolvente e assim cultivável, cujo gesto retoma em análogo a *memória* mental e o armazenamento vital de alimentos, já que no paralelo, ainda histórico, entre a “cultura” e “agricultura”, esta época, que trará ainda consigo *a escrita e as liturgias complexas da organização política e hierárquica*, constitui o contexto dos primitivos usos da linguagem, quer na *narratividade mítica*, quer no começo da *liturgia* desse modo orante.<sup>19</sup>

É hoje cada vez mais clara a consciência de que o desenvolvimento da *memória*, até pelos paralelos tecnológicos da cibernética e dos modelos científicos das “máquinas pensantes”, não implica a ruptura do “espiritual”, mas se dá por via *material*, física, química e biológica, podendo falar-se de memórias geológicas, sobretudo biológicas, quer nos domínios da etologia, quer da genética e da biologia comparada.<sup>20</sup>

Mas, se até os próprios computadores se podem dizer assim mnesicamente inteligentes, se um sistema como o dos códigos do parentesco, da gestualidade social, etc. – tudo isso são memórias repetíveis e latentes para um uso actual dessa “sintaxe”, assim também por autonomasia a linguagem é lembrança do que vem à memória por justamente haver palavra para o dizer.<sup>21</sup> Quer isto significar que a memória advém biológica e psiquicamente ainda como “armazém” de *possibilidades* de que a consciência se terá eximido a conjugar “ao mesmo tempo”, ou cuja “lógica” será, pois, a de gastar ou usar apenas à medida do necessário (mas, note-se, tomada aqui já a “medida” de tal necessário a partir dos “egoísmos” do antropocentrismo cultural ou das urgências “civilizacionais”).

Outra e mais *reminiscente* memória, afinal atenção emergente em cada presença – no vibrátil do *espírito* – estaria, outrossim, cuidando dos *signos primitivos* reveladores do “sentido” do *humano* patamar da vida em mais cósmica integração...<sup>22</sup>

<sup>19</sup> Cf. nosso estudo: CR, pp. 361 e segs. Ainda os antecedentes xamânicos, cf. *supra* ns. 8 e 9 e vide Joan B. TOWNSEND, “Shamanism”, in: Stephen D. GLAZIER, (ed.), *Anthropology of Religion*, Westport (connecticut)/ London, Praeger ed., 1999, pp. 429-469.

<sup>20</sup> Cf. Jonathan WEINER, *Time, Love, Memory*, London, Faber & Faber, 1999, pp. 128 e segs.; também: Edward O. WILSON, *On Human Nature*, Cambridge (Mass.)/ London, Harvard Univ. Pr., 1978, pp. 15 e segs.

<sup>21</sup> Cf. nossa reflexão: Carlos H. do C. SILVA, “Do Dizer aos Signos - de uma pedagogia do essencial (Linguagem: fundamento do ser humano ?)” (Comun. ao IIº Colóquio «Igreja e Missão: Ciências Humanas e Fé Cristã», Semin. da Boa Nova, Valadares, 9/10, Abr., 1988), in: *Igreja e Missão*, Jan./Set. (1989), pp. 23-57.

<sup>22</sup> Cf. a *anámnesis* e não a mera *mnême*... Vide ARISTÓT., *Peri mnêmes kai anamnêseos* (in: *Parva Naturalia*); cf. Carlos H. do C. SILVA, “Memória da Filosofia ou Filosofia da

E, embora tal linguagem esteja já longe do rigor eficiente dos primordiais “signos primitivos”<sup>23</sup> e, do uso *sintáxico* dos mesmos, se tenha decaído na pretensão *semântica* e da referida “representação” significativa, qual simbólica derrocada da torre de Babel em ulterior “confusão das línguas”<sup>24</sup>, certo é que o dizer assinalava, mais do que a ordem duma magia de ser, a da *emocionalidade* da condição humana e das reacções psíquicas, como sinais de “afectações da alma”, reveladores de primeiros estados passionais como sejam o medo, a violência, o espanto, etc.<sup>25</sup>

O resguardo do que no “rio” do sentir<sup>26</sup> parece a possibilidade que se reserva de conter uma “re-presentação” disso mesmo, frusta, não apenas o *sentir* na sua justa “miragem” de *percepção* (já do “captar” < *per+ capio, perceptio...*) – deixando afinal de “tanger” o realmente *estésico*, mas também de frustrar que se pense sem tal contágio *empírico* (ou seja, etimologicamente: “dentro de limites” < gr. *en+ peíras*, “determinado”), ou seja, definitivamente, perdendo-se uma outra possibilidade de *in-finitizar* “viajando” do microscópico ao astronómicamente imenso, etc.<sup>27</sup>

E esse elemento assim duplamente frustrante é o da *emoção*, aliás espúria na própria natureza, e que ao humano advém longe da primitiva adaptabilidade como uma espécie de artificialismo *a mais* em relação à vida e sua economia própria. Tal o “medo”, a “agressão”, as formas de “tristeza” ou de “prazer” e exuberância nos cíclicos fenómenos emocionais, ainda que hoje melhor compre-

Memória ?” (A propósito de «La Mémoire et l’Oubli dans la pensée grecque» de M. Simondon), in: *Análise*, I-1 (1984), pp. 191-208.

<sup>23</sup> Cf. Carlos H. do C. SILVA, “Dos signos primitivos: Preliminares etiológicos para uma reflexão sobre a essência da linguagem”, *Análise*, I-2, (1984), pp.21-78; Id., (Continuação), *Análise*, II-1, (1985), pp.189-275. Na tradição budista e hindú são os *bhijas* ou “sflabamatriciais” que estão ligadas a esta *criatividade* primordial: vide Roderick S. BUCKNELL e Martin STUART-FOX, *The Twilight Language – Explorations in Buddhist Meditation and Symbolism*, London/ N.Y., Curzon Pr./ St. Martin’s Pr., 1986, pp. 140 e segs.

<sup>24</sup> Vide *Gén.* 11, 9; cf. Georges GUSDORF, *La parole*, Paris, P.U.F., 1977, pp. 19 e segs.

<sup>25</sup> Cf Konrad LORENZ, *Das Sogennante Böse zur Naturgeschichte der Agression*, Borotha-Schoeler, 1963; ainda *supra* n. 20...

<sup>26</sup> “O fluir da consciência”, como disse William JAMES, *Principles of Psychology...* - embora a noção seja budista: *viññana sotam* “o rio da consciência” - cf. *Dighanikaya* III, 105... ; e vide daquele Autor: *The Varieties of Religious Experience, a Study in Human Nature*, London, MacMillan, 1961 reed., pp. 361 e segs.

<sup>27</sup> Cf. *Capio, capere...* como ainda em *Be-griff* < *greiffen*, “agarrar”, caçar, colher... - sempre a mesma atitude de “violência” ou de “dominação” no *conhecimento*; a *em-peiria*, ou o “empírico” é o que fica assim determinado, conhecido... paradoxalmente por oposição à *Erfahrung* (“experiência” no sentido de “aventura”, viagem...) ou mesmo do *ex-perire* latino, o experimentar *perigos*, o “belo risco”... Vide ainda: ARISTÓT, *Metaph.* A, 1, 981a 1-5.

didados ainda na sua base psico-fisiológica, cerebral e endócrina, aparecem como “fenômenos” exorbitantes (aliás, significativamente ditos: *e+motio* <*ex+ mouere*, “moções exteriores, ou para fora”...) que, se houve tempo na história da vida animal em que tivessem pertinência e sentido, agora se encontram como relíquias, atrofias do seu uso primordial.<sup>28</sup>

Mas, mais: não apenas resíduos psico-biológicos, mas “substância” central da *cultura*, dum abundante cultivo que mimeticamente se reproduz e volta a ser cultivado, criando verdadeiros magmas de influência dominante no psiquismo comum, quais “egrégoras” a que os pesquisadores do espírito como foram os monges, chamaram *logismoi* – pensamentos obsessivos, ou *daímones* como “paradigmas” patéticos (< gr. *pathê*... e, “paixões” sempre doentias, segundo o diagnóstico da sabedoria estoica).<sup>29</sup> Ora, são tais ‘venenos’ que se supõem dar ‘cor’ à língua e fazer *falar* a *linguagem* de tais *pathémata tês psychês*...<sup>30</sup>

Não é, pois, de estranhar que no mais ancestral da linguagem se deixem detectar estes “ruídos” animais, estes gritos de alma dum primeira surpresa, temor, súplica... – sendo de relevar os modos enfáticos dessa *poética*, ainda menos subordinativa do que coordenada em sequencialidade simples e onde se elencam os passos rituais dum fala que conta ou lembra, que exorciza e ordena, que pede ou interroga, como depois se testemunhará nas características do tipo da oração ou *prece*.<sup>31</sup>

Os vários modos da dita *performance* da linguagem, sobretudo na sua estudada *pragmática linguística* revelam, aliás, como para além das interjeições e outras, depois ditas, ênfases retóricas da linguagem, se fixam um tanto número de “verbos performativos” (isto, é claro, na análise da *ordinary language* e, por conseguinte, a partir do modelo gramatical já mais elaborado das

<sup>28</sup> Cf. Jean-Paul SARTRE, *Esquisse d'une théorie des émotions*, Paris, Hermann, 1956; J. R. S. WILSON, *Emotion and Object*, Cambridge, Camb. Univ. Pr., 1972; K. T. STRONGMAN, *The Psychology of Emotion*, London, 1978; também Jean-Didier VINCENT, *Biologie des Passions*, Paris, Odile Jacob, 1986; António DAMÁSIO, *O Sentimento de Si, O corpo, a emoção e a neurobiologia da consciência*, Mem-Martins, Europa-América, 2000.

<sup>29</sup> Cf. Martha C. NUSSBAUM, *The Therapy of Desire, Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton, Princet. Univ. Pr., 1994; cf. Jacques BRUNSCHWIG e Martha C. NUSSBAUM, (eds.), *Passions and Perceptions, Studies in Hellenistic Philosophy of Mind (Proceedings of the Fifth Symposium Hellenisticum)*, Cambridge, Camb. Univ. Pr., 1993.

<sup>30</sup> Cf. ARISTÓT, *De interpr.*, I, 16 a, 3 e seg.: ‘*Ἔστι μὲν οὖν τὰ ἐν τῇ φωνῇ τὸν ἐν τῇ ψυχῇ pathemátōn sýmbōla, ...*’

<sup>31</sup> Cf. OR, pp. 156 e segs.

línguas).<sup>32</sup> Entre esses *modos*, quase logicamente analogáveis às antigas variantes da “lógica modal” (o possível, o contingente, etc.), o da *petição* revela uma “emoção” primeira de *falta*, de medo de não obter, de receio e carência, ou desejo e expectativa, voto...<sup>33</sup>

Já no «Tratado das Paixões da Alma», Descartes remetia a base do estudo das emoções para um número primitivo de seis, recuperando aliás o que vinha da tradição estoíca, segundo as polarizações *afectiva*, *volitiva* (ou activa), e *gnosiológica*, o binomial de cada emoção.<sup>34</sup>

Mas o reconhecimento mais amplo de determinados padrões emocionais-linguísticos, e de postura característica, ou não, das atitudes orantes, advém da tradição do simbolismo astrológico<sup>35</sup> e daquela consciência de influência, como que *objectiva*, de doze signos (relativos à horoscopia geocêntrica) que “personificam” traços das referidas *emoções* dominantes.<sup>36</sup> Pois, de facto, o ciclo repetitivo e exaustivo das sempre mesmas emoções no seu bailado rotundo (qual sentido mesmo *sansârico*...) é afinal bastante regional desta natureza, deste “aquário” de espaço-tempo desta região do sistema solar do nosso habitar...<sup>37</sup>

São tais figuras da linguagem que hão-de consentir num âmbito ulteriormente especializado para o *estilo* da oração, distinta do tipo meramente narrativo e de origem, legal ou prescritivo, meditativo ou sapiencial, ainda meramente de louvor poético ou de canto, etc., cons-

<sup>32</sup> Cf. J. L. AUSTIN, *How to do Things with Words*, London/ Oxford/ N.Y., Oxford Univ. Pr., 1962; cf. também: L. WITTGENSTEIN, *Philosophischen Untersuchungen*, I, § 7 e segs., Oxford, Blackwell, 1968, pp. 5 e segs.; vide referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “Da indiferenciação do dizer ao *autômaton* do falar - Os limites da Linguagem em Wittgenstein”, in: *Rev. Port. de Filosofia*, XLV, 2 (1989), pp. 247-284.

<sup>33</sup> Cf. J. L. AUSTIN, *How to do Things with Words*, pp. 149 e segs.; e vide: Peter DONOVAN, *Religious Language*, London, Sheldon Pr., 1976, pp. 11 e segs.

<sup>34</sup> Cf. R. DESCARTES, *Les passions de l'âme*, (in: «*Oeuvres*», ed. Adam et Tannery, t. XI, pp. 327 e segs.) art. xxvii e segs., pp. 357 e segs.

<sup>35</sup> Cf. René BERTHELOT, *La pensée de l'Asie et l'Astrobiologie*, Paris, Payot, 1972; É. DURKHEIM e M. MAUSS, “Su alcune forme primitive di classificazione”, in: Émile DURKHEIM, Henri HUBERT, Marcel MAUSS, *Le origini dei poteri magici*, Torino, Paolo Boringhieri, 1951, pp. 17- 92.

<sup>36</sup> Entre outros, cf. R. STEINER, *Das menschliche und kosmische Gedanke*, trad. ingl., Letchworth, R. Steiner Pr., 1961; vide n. anterior.

<sup>37</sup> O domínio da *forma*: “*La forme est le centre concret, et de même, l'acte est le présent concret; la forme sacrée contient tout l'espace, il n'y a rien en dehors d'elle, comme de son côté l'acte sacré synthétise le temps, sa répétition n'étant qu'un accident ou une apparence (...).*” (Frithjof SCHUON, *Du divin à l'humain – Tour d'Horizon de Métaphysique et d'Épistémologie*, Paris, Courrier du Livre, 1981, p. 69) Na concepção budista poder-se-ia dizer como o domínio de *vikaras*, ou de “agregados” e constructos espaço-temporais...

tituindo, outrossim, o *tópos* social (e político) da troca de propósitos, do *comércio* de razões ou intenções.<sup>38</sup>

Dizer que a Ontologia, ou a ‘teoria do Ser’, se reduz inicialmente a *uma questão comercial* poderá suscitar espanto ou recusa; no entanto, a ordem primeira da delimitação do *ter* e da possibilidade de “trocar”, ou *permutar* o que quer que seja (como terá acontecido nas colónias gregas da Ásia menor aquando da génese da filosofia grega...), precedeu a consciência gratuita ou mais abstracta do *ser*.<sup>39</sup>

Por isso, a oração, como expressão dum “pedido”, expectativa de troca ou *substituição*, etc., remete mais à ordem da *posse*, do que se torna adstrito (e que sem rigor se diz: “*propriedade*”) do que é, afinal, susceptível de tal comércio, ainda que de “divino comércio”.<sup>40</sup> Foram a cultura, os regimes litúrgicos dum trabalho assim orante, a pretenderem entender a ordem do *ter direito a*, ou de ser *detentor de mérito*... para a oração, no contrato ou “aliança” (dita no hebr. vetero-testamentário pela *Berith*).<sup>41</sup>

De facto, a oração, ainda que com afinidades, como se notará na *salmodia*, ao louvor, à palavra emblemática das origens ou do seu canto celebrativo, não dispensa a lógica duma *permutação* que está íncita no *paradigma sacrificial* do mundo religioso e das suas operações substitutivas, do *do ut des*, ou seja, dum modelo comercial em que não há apenas um *lógos* mas vários e em que se estabelece um *nexo de diálogo* como re-envio assegurado e aliança assim verbal, contrato ou promessa.<sup>42</sup>

Ainda dentro da mesma intuição comercial que assegura *o que se tem e detém*, – para depois se poder dizer *haver e ser*... – é importante reconhecer já *não a directa troca de bens afins*, mas,

<sup>38</sup> Como mostra Michel de CERTEAU, *L'invention du quotidien*, I- *Arts de faire*, Paris, Gallimard, 1990; e *vide* Luce GIARD, “Mystique et politique, ou l'institution comme objet second”, in: L. GIARD, Hervé MARTIN e Jacques REVEL, *Histoire, mystique et politique – Michel de Certeau*, Grenoble, J. Millon, 1991, pp. 9 e segs.

<sup>39</sup> Cf. nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “Do amor da Sabedoria – Carácter estético do filosofar na Antiguidade Clássica”, (Comunic. à «IV Jornada de Estudos Filosóficos», Março de 1997), in: *Arquipélago* (Rev. da Univ. dos Açores, Ponta Delgada), *Série Filosofia*, nº 6 (1998), pp. 11-45 .

<sup>40</sup> Sobre o sentido *contratual*, *vide* nossa reflexão: Carlos H. do C. SILVA, “Dimensões essenciais da cultura – Um seu estudo diferencial e categorial (Elementos para uma Filosofia da Cultura)”, in: *Didaskalia*, XXIX, (1999), pp. 189- 226, sobretudo pp. 200 e segs.

<sup>41</sup> *Berit* cuja etimologia parece apontar para o verbo *barah*, “comer”, na acepção do que é partilhado em comum, acordado entre as partes, ou do assírio *baru*, no sentido de “atar”, ligar...; ainda *birit* na acepção de “mediar”, etc. Cf. A. GONZÁLEZ LAMADRID, art. “Alianza”, in: *Enciclop. de la Biblia*, I, cols. 350-362.

<sup>42</sup> Cf. F. HEILER, *op. cit.*, pp. 228 e segs.; OR, pp. 205 e segs.

(muito antes do “universal concreto” do dinheiro, que foi a invenção moderna sobretudo dos judeus), o “regateio” associado, a tradução linguística, a insinuação e o convencimento susceptível de ser conseguido. Trata-se de *trocar* “palavras” por “coisas” (ou vice-versa, já no reconhecido valor político, ético, etc. da *informação...*), ou, no caso, de conseguir favores divinos por certas e “doças palavras”, como rezam certos textos antigos nesta fenomenologia da oração e do “aplar a cólera divina”.<sup>43</sup>

A oração, cuja estrutura clássica supõe uma invocação (identificação e louvor do destinatário), depois uma petição (o que se roga ou se pede que seja outorgado...), enfim um agradecimento final (o que poderia envolver o reconhecimento do pedido satisfeito), tem nesta última fase o correspondente inverso ao que se roga, ou seja, a equivalente promessa, quanto mais não seja de um respectivo e equipolente agradecimento.<sup>44</sup>

A lei ético-jurídica de *satisfação* (ou de “crime e castigo”, ou dom e retribuição, acção e consequência...) implícita neste teor contratual da linguagem das orações em tal primitiva liturgia, sendo reveladora ainda duma concepção especializada do religioso (ao nível das castas sacerdotais e sua gestão de tal contratação orante) e do acesso minoritário à formulação da linguagem (outrossim impositiva das “formas de vida”), não deixa de permitir salientar o *carácter negocial da prece* e o seu teor social comunicante em geral e capaz de vir a estabelecer regimes dum seu uso mais dialogal e até personalizado.<sup>45</sup>

É hoje difícil imaginar um uso especializado, restrito, da linguagem; actualmente, que se supõe todos os “falantes” terem essa mesma *democrática condição de utilizadores da língua*. Mas não foi assim sempre: Tal como no caso da escrita e do carácter reservado e hierático da função do *escriba*, também o

<sup>43</sup> Entre outras referências *vide* PARMÉNIDES DE ÉLIA, Frag. 1, l. 15: *malakoîsi lógoisin...*; in: D.K. (= H. DIELS e W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Dublin/ Zürich, Weidmann, 196612), t. I, p. 229.

<sup>44</sup> São estilizações culturais e da “retórica” dos modos e competência do *diálogo*. Partes da oração já fixadas ao tempo de S. TOMÁS DE AQUINO, *Sum.Theol.*, II-2, q. 83, a. 17: “*obsecrationes, orationes, postulationes, gratiarum actiones...*”. Sobre este tema cf. ainda F. HEILER, *op. cit.*, mas veja-se doutrina influente em toda a tradição cristã em Stº. AGOSTINHO, *In ps.* 21 e segs. *Vide* síntese em: Monique VINCENT, *Saint Augustin – Maître de prière d’après les Enarrationes* in *Psalmos*, (col. «Théologie Historique», nº 84), Paris, Beauchesne, 1990, pp. 23 e segs.

<sup>45</sup> É F. PESSOA quem afirma: “Deus é um conceito económico. À sua sombra fazem a sua burocracia metafísica os padres das religiões todas.” (em: [Conceito de Deus] in: Cleonice BERARDINELLI, (ed.), *F. PESSOA, Obras em prosa*, Rio de Janeiro, Nova Aguilar ed., 1982, p. 162.

sacerdote (antes do *rhetor* ou *orator*) na sua qualidade de oficiante, sobretudo como liturgista, era ele o *especialista* e pertencia a uma *casta* “orante” que ficaria vedada à grande maioria. Logo, a intermediação de pedidos e rogos, o acesso só de alguns à “vida religiosa” e o antigo privilégio dessa condição..., faziam da *oração* um efectivo *comércio* em que prosperaram, mesmo materialmente, as instituições dessa hierarquia religiosa.<sup>46</sup>

Caminha-se, então, não apenas da passagem duma poética orante para uma *dialéctica* também justificativa das preces, como pre-história da casuística mental e ainda da relevante ordem de *causalidade* ali expressa primitivamente pelas noções de expiação e reparação, de *karma* e consequências, de culpa e exorcismo, etc., mas também para um uso dialogal da palavra que assim, antes do mais, se espelha a si mesma, faz eco, corresponde-se, na ordem do interesse e da comunicação social.<sup>47</sup>

A oração tem pois características que, como *acto linguístico* ou ‘performatividade’ prática do *dizer*, a aparentam, por um lado, com o estilo pensante da *interrogação*, um questionar, um pedir, e, por outro, com a expectativa social e cerimonial de uma certa *resposta*, um cumprimento legal e um nexos de promessa ou voto e satisfação.<sup>48</sup>

Estranha-se o modo *interrogativo* em que se suspende a força quer afirmativa, quer negativa do juízo ou declaração; a *suspensão* (*epokhé* e sobretudo *sképsis*... donde o cepticismo) que *nem* apoia, *nem* denega, não constituindo um não-pensar, sequer uma ignorân-

<sup>46</sup> Cf. W. JAMES, *The Varieties of Religious Experience*, pp. 363 e segs.

<sup>47</sup> Quem avalia a “culpa”, o que há-de ser “expiado”, quanto se haja de “pagar”, etc., bem assim como e o que se deve pedir, e a quem e como... - ficará estatuído nos *Códigos* religiosos, nos *Mandamentos* ou *Leis* que darão à *religio* o sentido de variante da virtude da *justitia* como ainda S. Tomás reconhece. Cf. *Sum. Theol.* II-2, a. 81... Muito longe da moderna formação da *consciência moral* (G. MADINIER, *La conscience morale*, trad. port., Braga, ed. Franciscana, 1960, pp. 87 e segs.) a Ética antiga estruturava “costumes” a partir daquele *traumático* nexos de *culpa* – *expiação*, ou de *crime* – *castigo*. E o que, mais tarde vai ser uma racionalização da lógica da “causalidade”, ou, então, uma evolução moral para o conceito de *pecado* e *arrepentimento* (já não no sentido traumático de *culpabilidade*, mas antes de *conversão* (gr. *metánoia*) e *reconciliação*... *perdão*), mantém-se nesse fundo ancestral do enquadramento da oração, como clima de *ter de suplicar*, de *sacrifício* ou *penitência* (*reparadora* até), ou ainda de *expiação*, etc. Clima de “violência” na *lógica do sagrado*... Cf. René GIRARD, *La violence et le sacré*, Paris, Grasset, 1972; vide vários artigos em «Religião, Violência e Sociedade: O Contributo de René Girard» in: *Rev. Port. de Filosofia*, LVI, Jan-Jun. (2000); e cf. nosso: Carlos H. do C. SILVA, “O Homem cristão e a Penitência”, in: *Itinerarium*, XXV (1979), n°104, pp. 208-222; Id., “A Ilusão Moral do Pensar e a Lição Esquecida da *Aretê*”, (elaborado em 1994) in: *Gepolis* (Revista de Filosofia e Cidadania), n° 5, Sem. Verão (1998), pp. 13-24..

<sup>48</sup> *O do ut des*... cf. Van der LEEUW, *La Religion dans son essence et ses manifestations, Phénoménologie de la religion*, trad. franc., Paris, Payot, 1970, § 50, pp. 342 e segs.



cia, um *espanto* (*thaûma*) primeiro, mas uma *interrupção*, também não expressa já pela dúvida, qual movimento de “vai-e-vém”, de *co-agitatio* e frêmito até pensante.<sup>49</sup> Diversamente a inter-rogação parece revelar ainda o hiato intervalar que também no “respiro” da oração é importante e até decisivo: trata-se, como no *acerto rítmico* de um ponto de paragem e inversão do movimento, donde até a entoação característica da *pergunta* com um fôlego diferente, uma diferente acentuação fônica nesse fim abrupto de frase oral, desse modo *interrogativa*.<sup>50</sup> Ora, do mesmo modo, na *oração*, até pelo seu sentido também *rogativo*, se manifesta essa expectativa verbal-psicológica de *retorno*, *reenvio*... como se fosse *antecipada resposta* no que se suplica. Oração, assim *refrão*, *eco*... *ressonância de alma*...

Ora, são estas últimas características da palavra assim orante que permitem melhor delimitar o âmbito antropológico e cultural típico da prece vocálica, da fórmula litúrgica e mesmo como jaculatória, ou dito diálogo com Deus, devendo salientar-se que nesta última acepção se transpõe do *ciclo reflexivo da linguagem sobre si mesma*, em relação aos “outros” interlocutores ou ao mundo envolvente, para o transcendente e divino, seja este considerado mudo ou indizível, seja tomado até paradoxalmente como o Verbo mesmo e a matriz da própria linguagem.<sup>51</sup>

Há, porém no assimétrico, ínvio ou paradoxal de certo desencontro do contexto religioso da prece, como um falar com quem não ouve, ou um dizer a quem é a mesma Palavra sapientíssima, ou um conversar meramente projectivo, construtivo de deuses – *nomina*, *numina*, como se chegou a defender –, ou sequer uma erradicação da oralidade na escuta esotérica duma precipitação inspirada, mediúcnica ou extática... – há, em tudo isto, uma espécie de “patologia” da linguagem da oração.<sup>52</sup>

<sup>49</sup> Cf. nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “A *vontade de pensar* ou a *cogitatio* segundo o voluntarismo cartesiano”, (Comun. ao Colóquio «Descartes, Leibniz e a Modernidade», Fac. de Letras de Lisboa, 27-29 Nov. de 1996), in: Várs. Auts., *Descartes, Leibniz e a Modernidade*, [Actas], Lisboa, Ed. Colibri, 1998, pp. 63-79.

<sup>50</sup> Em paralelo com a *respiração*, cf. OR, pp. 152 e segs.

<sup>51</sup> É o que se recorda em TERESA DE LISIEUX, *Manuscris...* (*Ms C 25rº 21- 25vº 1*, in: N.E.C., pp. 389-390) quando diz a oração como “...*un élan du coeur, c’est un simple regard jeté vers le Ciel, c’est un cri de reconnaissance et d’amour au sein de l’épreuve comme au sein de la joie; enfin c’est quelque chose de grand, de surnaturel qui me dilate l’âme et m’unit à Jésus.*” Espontaneidade dum *rogo* assim transformado em *oferta*, *ofercimento*... de “mãos vazias”, em doação completa... palavra já não auto-referida mas como *cântico*, *louvor*... Id., *Prière 6* (“Acte d’offrande à l’Amour Miséricordieux”), in: N.E.C., pp. 513-515, vide p. 515: “*Au soir de cette vie, je paraîtrai devant vous les mains vides (...).*”

<sup>52</sup> Desde a tese linguística, de F. Max MÜLLER, (cf. *Mitología comparada*, trad. cast., Barcelona, Edicomunicación, 1988) para a antropologia mítica que aquele paralelismo entre

À lógica sem enigma da pergunta-resposta, que se há-de querer constituir apolineamente de modo a exorcizar os riscos indizíveis da experiência pensante e seu pasmo interrogativo, pode contrapor-se a dramática orante da petição e da expectativa sem garantias que não sejam a da atitude do *temor e tremor* (ainda que como fingida estratégia de *placare dei...*), ou, então, a da *confiança* e optimista justificação duma ordem de Bem e de misericórdia sempre transbordante.<sup>53</sup>

O “a mais” que assim fica *in-determinado*, no *determinado pelos limites da oração*, tanto pode formal e transcendentalmente ser tomado como índice do “erro de gramática”, da “patologia da linguagem”, do “desvio da comunicação normal”, de que a oração seria testemunho, como, por outro lado, ser sintomático da *transcendência*, *alteridade* e abertura para o *in-finito*. A experiência mística desta excedência reveste vários modos mas sobretudo reflecte-se, por seu turno, na oração como *confiança* perante a desmedida mercê assim re-velada.<sup>54</sup>

Mas a oração inclui em si mesma uma muito mais interessante crucial tensão: a que resulta da experiência vivida e da interioridade dum certo estado de consciência ou de alguém assim desperto por essa mesma formulação acontecida, e, por outro lado, o seu teor linguístico, social ou genérico como é o da palavra como tal, por conseguinte da tentação da fórmula útil para todos os casos semelhantes, indutivamente universalizável, qual escada de transformação do estado

---

a linguagem e a religião, as gramáticas e as liturgias, se torna motivo de reflexão. No caso da estrutura *dialógica* da oração mais importante se torna definir os contornos da gramática e da estrutura da língua em causa, bem assim dos limites do dizível, ou do carácter do inefável, sobretudo como *dito tal*. Cf. Leszek KOLAKOWSKI, *Religion*, trad. franc., Paris, Fayard, 1985, pp. 203 e segs.: «Dire l'indicible...»; Michael A. SELLS, *Mystical Languages of Unsayings*, Chicago/London, Univ. of Chicago Pr., 1994.

<sup>53</sup> É a perspectiva do *timor Dei* acentuada até ao “tremor e terror” kierkegaardiano... - a romantização dos medos que justificam em grande parte o poder sugestivo da catequese religiosa, ainda da própria “razão” de súplica. Cf. Jean DELUMEAU, *Le péché et la peur, La culpabilisation en Occident (XIIIe – XVIIIe siècles)*, Paris, Fayard, 1983; *vide* também nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “Retórica e discernimento nos *Sermões* do Padre António Vieira”, (Comun. ao Congr. Internac. 3º Centen. da Morte do Padre Antº. Vieira, U.C.P., Lisboa, 20-23 Nov. de 1997), in: *Terceiro Centenário da Morte do Padre António Vieira – Congresso Internacional, Actas*, Braga, U.C.P./Província. da Companhia de Jesus, 1999, vol. III, pp. 1495-1518.

<sup>54</sup> Cf. nossa reflexão: Carlos H. do C. SILVA, “Infinita Misericórdia - Convergência entre o *Diário* da Irmã Faustina e a *Breve Vita* de Benigna Consolata Ferrero”, in: Várs. Auts., *Deus Pai da Misericórdia*, («2ª Semana da Espiritualidade sobre a Misericórdia de Deus – Conferências-Semana da Pascoela- 1999 [em Balsamão] ), Fátima, Ed. Marianos da Imaculada Conceição, 1999, pp. 51-97.

inicial numa outra final aquisição mais duradoura, mais englobante... – em suma, capaz de aperfeiçoamento.<sup>55</sup>

Aqui dá-se o paradoxo duma *comunicabilidade* que será então ‘de todos, mas também de ninguém’ e o in-comunicável da própria circunstância real de quem assim é horizonte indefinido de presença, mesmo pre-individual, e, por conseguinte, pre-social também. Por outras palavras: o que parecia ser, e seria tomado como experiência única, fica desde logo comprometida nos limites comuns da linguagem; donde a oração não poder, enquanto linguagem, ser “pessoal”, senão como desde logo *inter-pessoal* (ou intersubjectiva), nem sincera no sentido de *identificadora* do vivido como tal.<sup>56</sup>

A suposição do contrário desta observação é o que resulta do seu uso emocional, alastrante sobre a lucidez crítica da mente e que, entretanto lhe dá a paradoxal pseudo-força de convicção, de sugestão. Daí à pedagogia da oração, – à razão derivada de que seja possível uma “escola” de oração e um seu didáctico *aperfeiçoamento*, – vai um passo, por isso normalmente entendível numa “teologia de perfeição (neste caso moral)”.<sup>57</sup>

E há um sentido profundo para tal “caminho de perfeição”: é que, de facto, *o que se diz experimentar no estado orante não é o mais importante*, mas justamente o modo *eficaz*, ou não, pelo qual se torne transmissível (e até “eclesialmente” validável) tal vivência.<sup>58</sup>

É neste dinamismo que, então, o poder da oração suscita o maior cuidado, não só por se recuperar certo teor operativo da pura eficácia litúrgica (mesmo ao nível do subconsciente, de estados modificados de consciência, etc.), mas por se chocarem o interesse particular, ou mesmo único da sua ocorrência e iniciativa, com o da valência “doutrinal” genérica e até anónima da “máquina” de rezar.<sup>59</sup>

<sup>55</sup> Donde o seu lugar justificado numa “Teologia da Perfeição”: cf. Antonio ROYO MARIN, O.P., *Teología de la Perfección Cristiana*, Madrid, B.A.C., 1994, pp. 29 e segs.

<sup>56</sup> Cf. E. HUSSERL, *Cartesianische Meditationen – Eine Einleitung in die Phänomenologie*, §§ 55, ed. Elisabeth STRÖKER. Hamburg, Felix Meiner V., 1977, pp. 123 e segs.; e Edith STEIN, *Zum Problem der Einfühlung*, (in: “Werke”), IV, §§ 7 e segs.

<sup>57</sup> Cf. *supra* n. 54. Vide nossas considerações: Carlos H. do C. SILVA, “Pedagogia da Fé: «Aprender a Desaprender»”, in: *Reflexão Cristã*, Bol. do C.R.C., 64/ 65, Jul./ Set. (1989), pp. 5-118.

<sup>58</sup> Ou seja o primado da *comunhão de fé*: cf. G. Van der LEEUW, *La Religion dans son essence et ses manifestations*, ed. cit., §§ 32 e segs., pp. 237 e segs.: “La communauté sacrée”.

<sup>59</sup> Cf. *infra* n. 61. Sobre o sentido “mecânico” da oração, cf. inclusive as “máquinas” de rezar, os moínhos de oração budistas e tibetanos, etc., cf. Anne-Marie BLONDEAU, art. “Tibétain (Bouddhisme)”, in: *Diction. du Bouddhisme*, (“Encyclopaedia Universalis”), Paris, Albin Michel, 1999, pp. 602-603.

De facto, a montante da pseudo-eficácia mais psicológico convencimento e mental justificação, até cumprimento do estrito dever sacro (ao modo da *virtude* da justiça na tomista concepção da religião), algo pode estar a ser concitado, ainda que subconscientemente, e os dinamismos da oração aparecerem na verdade como *força operativa que a essa oração advém*, porém, logo, num deslocamento do seu centro, do plano subjectivo de tal psicologia e atitude mental, para o plano dito dos *desígnios de Deus*, da vontade *outra*, ou ainda do que, embora paradoxal, pudesse ser apenas a descoberta e acerto com determinada *técnica de orar* (eficaz), isto é, com o próprio teor *maquinal* da oração, a força até do *quantitativo de rezar muito...*

Tal cuidado, que se encontra historicamente ligado com a tradição normativa e o cerimonial litúrgico da maior parte das grandes religiões, tem em vista procurar conciliar tal poder inovador, transformador e até libertador do psiquismo habitual, com as formas sociais e regradas da linguagem e do simbolismo, outrossim universalizante, no espírito cíclico da *lex orandi – lex credendi* e vice-versa.<sup>60</sup>

A liturgia, embora diga justamente esse *trabalho público*, a favor da comunidade, é a sábia invenção do acorde do tempo e da intenção na plena *regra* da vida, numa sua global compreensão, ainda não justificativa, moralizante, etc., mas numa perspectiva *rítmica*, aliás de harmonia com o viver essencialmente agrícola, rural do respectivo estado civilizacional desde os Antigos Impérios e começo de especialização e hierarquia social.

Dá-se na liturgia a descoberta (não do *racional puro*) mas do *universal do sagrado*, o seu valor comunitário universalizante; donde que *não seja por se crer de certo modo que assim se ora*, mas justamente *por se rezar de certa maneira que isso definirá o que se crê*.<sup>61</sup>

Mas, também como na maioria das tradições se comina, não bastará uma justificação teológica, racional ou até consuetudinária e do mimetismo ritual e social até à maneira do *I li*, para consentir na

---

<sup>60</sup> Cf. nossa reflexão: Carlos H. do C. SILVA, “Liturgia e Cultura”, in: *Ora et Labora*, XXVIII, 2-3, Abril-Set. (1982), pp. 126-156.

<sup>61</sup> Cf. ainda: Carlos H. do C. SILVA, “A ascese na espiritualidade de S. Bento de Núrcia - Do valor rítmico da vida monástica segundo a *Regula*”, in: *Didaskalia*, X, (1980), pp.363-372; Id., “Dimensões essenciais da cultura – Um seu estudo diferencial e categorial (Elementos para uma Filosofia da Cultura)”, in: *Didaskalia*, XXIX, (1999), pp. 189- 226, sobretudo pp. 201 e segs.

experiência orante como tal, antes a prejudicando em formas de exibicionismo e comércio exterior ou de pretensa orientação interior cujo psicologismo obsta a uma autêntica compreensão espiritual.<sup>62</sup>

Tal como no aprendizado duma língua se começa por *imitar exteriormente* o que só depois se dinamiza em interioridade de intenção ou força de significar,<sup>63</sup> assim na liturgia oracional o que está primeiro em questão é a *imitação*, a *escola de repetição*, impregnando o psiquismo desde o início dessa estruturação. O resultado poderá ser o do constrangimento cerimonial, a mecanização completa, muito adaptável aliás como se lê nos Clássicos chineses, mas também frustrar ‘na *letra que mata*, o espírito’, a criatividade, a abertura real para a Vida que assim se verá tolhida.<sup>64</sup>

Quer isto dizer, como no lamento sobre os “túmulos caídos” ou os que hipocritamente não atingem esse louvor orante em “espírito e verdade”, que tanto as formas teológicas, como as morais costumeiras, duma dita *teologia da perfeição*, falham, – nessa pretensa extensão orante do mesmo, – a *diferença espiritual que, na oração, é rasgão de tal mesmidade psíquico-mental, ou abertura para uma diversa visão e realização (ainda que do mesmo)*.<sup>65</sup>

Não é pela extensão das condutas mecânicas do mimetismo orante, adaptado às dimensões mais estéticas ou imaginárias e ainda mentais e discursivas do *fazer oração* que se atingirá o ressalto em que a *oração se faz de si mesma*, ou seja, em que a espontaneidade do *dom* ou da realidade *espiritual*, contemplativa e implicando, outrossim, uma *passiva* atitude, surja. Ainda que pareça que é por muito se orar que se detona esse “salto qualitativo” para um real dom da oração de quietude, de estado infuso, etc.

O que se passa é que o uso mecânico e repetitivo de certas fórmulas absorvem a actividade predominante da mente e, ao eliminar esta sua dispersão, obtêm a suficiente energia para fixar

<sup>62</sup> I Li (Yi-li) clássico chinês do *cerimonial* e da etiqueta ritual: Kritofer SCHIPPER, sub nom. in: *Diction. de la Civilisat. chinoise*, (“Encyclopaedia Universalis”), Paris, Albin Michel, 1998, p. 793; Colin A. RONAN, (ed.), *The Shorter Science and Civilisation in China*, - *An abridgement of Joseph Needham’s original text*, Cambridge/ London/ N.Y., Cambrid. Univ. Pr., 1978, vol. I, pp. 83 e segs.

<sup>63</sup> Como reconhecem St<sup>o</sup> AGOSTINHO, *Confess.* I, 8, 13 e L. WITTGENSTEIN, *Philosophischen. Untersuchungen*, ed cit., I, § 1, p. 2.

<sup>64</sup> Cf. S. PAULO, *2Cor* 3, 6: “*tò gàr grámma apokténnei, tò dè pneúma zoopoieí*”.

<sup>65</sup> Cf. *Mt* 23, 27 e *Jo* 4, 23. Cf. Carlos H. do C. SILVA, “Da diferença pensada ao discernimento vivido”, in: *Rev. Port. Filos.*, 50 (1994), pp.411-441.

a vibração espiritual, que, como se sabe, diz-se “*estar pronta, só que a carne é fraca*”<sup>66</sup>...

E, ao longo dos tempos e deste ciclo humano da linguagem, a oração tenderá a circunscrever-se desde a sua hierática norma ritual à sua hodierna subjectivação psico-moral, passando pelo estatuto metafísico e universal, pelas formas tradicionalistas e gregárias do culto, enfim pelas fórmulas da própria arte literária e dos modelos retóricos da oratória e da elevação panegírica, embora esquecendo quase sempre o sentido meta-linguístico, a tal assimetria constitutiva do seu tipo elocucional.<sup>67</sup>

É aparentemente no não-orável, no não dito nessa “gramática”, retóricas ou políticas do *dizer*, que está a abertura do *interdito* primordial, até em relação à fórmula mágica, ao Nome de poder, etc., para um *entre-dizê-lo*, uma real intermediação, que se expresse, por exemplo, na oração de recolhimento, ou de contemplação, assim *adquirida*.<sup>68</sup>

De facto, algo “a menos” ou “a mais” do que é a medida rotunda, e parabólica da palavra, tornam o dizer da oração uma conversa adiada ou fora da sua justa medida, extravasando em intenção, ou, então, em efeito o que parecia coeso e possível de voto ou promessa, pelo que na “batota” do que se projecta e almeja se “faz de conta” que tal discurso é atendível e, *assim fazendo, ele se torna de facto realizável*, portanto numa “lógica” de fé, ou melhor dizendo de *crença*.<sup>69</sup>

A estratégia da palavra orante é, no caso, de se mimar a si mesma, se duplicar como se em *espelho*, “fazendo de conta” como no infantil jogo,<sup>70</sup> para logo o acreditar, e, assim, colher de

<sup>66</sup> Cf. *Mt* 26, 41. Aquela eliminação da discursividade mental é dita *nirodha* no cerne do Yoga: cf. *Patañjala yoga sūtram*, I, 2: “*Yoga cittavritti nirodhah*.” [“yoga é a extinção dos ‘turbilhões mentais’ ”]

<sup>67</sup> Cf. *supra* n. 53; e vide: Rodney NEEDHAM, *Belief, Language and Experience*, Oxford, Blackwell, 1972; Peter DONOVAN, *Religious Language*, ed. cit., pp. 78 e segs.: «Doing things with religious language»; ainda: Michel de CERTEAU, *La fable mystique*, Paris, Gallimard, 1982.

<sup>68</sup> Quanto ao não-orável cf. nosso: Carlos H. do C. SILVA, “A oração da essência - Meditação à cerca do não-orável”, in: *Reflexão Cristã*, Bol. do C.R.C., XII, 59-60, Abr./Jun. (1988), pp. 30-54. Quanto ao *poder mágico* da palavra e da oração, cf. Michael F. BROWN, “Thinking about Magic”, in: *Anthropology of Religion*, ed. cit., pp. 121-136; ainda de ter presente as teses de J. FRAZER, *The Golden Bough*, N.Y., MacMillan, 1958 reed.; B. MALINOWSKI, *Magic, Science, and Religion and Other Essays*, N.Y., Doubleday/ Anchor B., 1954.

<sup>69</sup> *Crença*, como expectativa ainda pre-racional, a não confundir com a *virtude (areté)* da *pístis*, *fides*... O poder de sugestão e de “convicção” tem efeito operatório (*sacramenta non implentur dum fiunt, sed dum creduntur* – dizia Lutero), mas no caso releva-se duma *performatividade* linguístico-ritual (cf. *infra* n. 71); vide Walter BURKERT, *Creation of the Sacred, Tracks of Biology in Early Religions*, Cambridge (Mass.)/ London, Harvard Univ. Pr., 1996, pp. 134 e segs. *Vide infra* n. 81...

<sup>70</sup> Foi o que, de outro modo, foi explorado no *imaginário* de Lewis Carroll, *Alice Through the Looking-Glass*... Cf. Peter HEATH, *The Philosopher’s Alice – Alice’s Adventures in Wonderland & Through*

facto algo ou alguém, como se em rede atirada ao mar da realidade, como se palavra já *lógos*, de um *légein*, como tal “colher”, tal “recolhimento”. E, nisto, vai tanto a origem de possibilidades *re-flexivas* e da recursividade geral e cerebral de todos os sistemas autónomos, como também o nível *meta-linguístico* da abertura orante, justamente ao *outro*, a *outrem*.<sup>71</sup>

A simbolização assim indirecta, assimétrica, expectante ou apenas credível da formulação orante mostra, antes do mais, como na sua linguagem há uma reduplicação, um reenvio, um diá-logo, que permite *dizer o que se diz*, como quem assim o reforça, não só pelas mnemónicas habituais da repetição, mas pelo imaginário de uma personificação intra-linguística.<sup>72</sup>

Referimo-nos à existência não só de signos variáveis comuns da linguagem, mas ao carácter diverso dos *operadores constantes* e sobretudo a uma possibilidade de tipologia hierárquica, por exemplo de *nomes próprios*, cuja equação fica esquecida ou subordinada à relação sintética na frase, na elocução que, assim, faça habitar de “sujeitos” (ou “objectos” com nome próprio) e “predicados” o que irá ser uma gramática meta-física da oração.<sup>73</sup>

---

*the Looking-Glass by Lewis Carroll*, London, Academy ed., 1974; vide também: Douglas R. HOFSTADTER, *Gödel, Escher, Bach: An Eternal Golden Braid – A Metaphorical fugue on Minds and Machines in the Spirit of Lewis Carroll*, Harmondsworth, Penguin B., 1983. Trata-se ainda não apenas desta *ludicidade* da *metáfora*, mas do “speculum” puramente ilusionista do *sentido da linguagem*: cf. C.K. OGDEN e I.A. RICHARDS, *The Meaning of Meaning – A Study of the Influence of Language upon Thought and the Science of Symbolism*, London, Routledge, 1923<sup>1</sup>, 1972.

<sup>71</sup> Cf. Peter DONOVAN, *Religious Language*, ed. cit., pp. 79 e segs.; Edmund LEACH, (ed.), *Dialectic in Practical Religion*, London, Cambridge Univ. Pr., 1968.

<sup>72</sup> É essa personificação *intra-linguística* que vai dar lugar aos Nomes próprios, à possibilidade de haver uma *nomeação* como se de alguém muito em particular, gerando essa presença susceptível de ser invocada, esse *baptismo* no carácter con-sagrado da linguagem. Quando, afinal, talvez “Isso” (os hindús, falam exactamente de *Tat...* “isso” (p. ex.: *Chandogya-Up.*, VI, ix, 1, 4: “*tat satyam, sa atma, sa atma, tat tvam asi...*”); S. João da Cruz, referirá *un no se quê...* Cf. *Cant. Spirit.*, B, c. 7, 9, ed. crítica: L. RUANO DE LA IGLESIA, O.C.D., *San JUAN DE LA CRUZ, Obras Completas*, Madrid, B.A.C., 1989, pp. 598- 599) a que se ore, não tenha “nome” (o Inefável desde Dionísio, o Pseudo-Areopagita...), ou seja, apenas o Nome acima de todas as nomeações (a fórmula da *encarnação* do Verbo, ou o Sacratíssimo Nome de *Jesus*, na glosa, cabalística ou não, do *Tetragrama Sagrado* – IHVH... Cf. Marc-Alain OUAKNIN, *Concerto pour quatre consonnes sans voyelles*, Paris, Payot, 1998.

<sup>73</sup> Não são as “pessoas” que falam, mas a *linguagem* que lhes concede o discurso do seu diálogo possível; ou seja, *Quem fala sujeita-se à gramática do mundo e da vida* e das variáveis comuns do dizer, pelo que não há, mesmo na oração, *intimidades monádicas*, ou *universos* distintos. Karl JASPERS, defende - a partir desta condição não-individual - que “não é pelo pensamento [individual] que se pode aproximar mais da realidade que o crente experimenta na presença incarnada (*Leibhaftigkeit*) de Deus... A realidade é, no mundo, o culto e a Igreja. *A Revelação e a Palavra de Deus não podem ser recebidas a título privado*. Não adquirem realidade senão pela *presença do Sagrado numa instituição*.” (cit. *apud* Leszec KOLAKOWSKI, *Religion*, ed. cit., pp. 274-275; sublinhados nossos).

Trata-se do destinatário da prece, tanto de a quem se pede, como de quem reza, ora numa formulação arcaica em que o nome próprio, assim elevado ou divino, dá sentido à ordenação em causa, ora num estilo já de *diálogo – comércio* com esse plano de interlocutores possíveis, donde, neste último caso, a tendência para um rezar ao intermediário, dado a natureza assim intermediadora de tal linguagem de senha e passe ou passível de troca de propósitos.<sup>74</sup>

Na relação de diversos planos de realidade surge não só aquela consciência do mais e do menos, que na *elevação* do Nome (curiosamente desde o hieróglifo de tal “elevação”, *El ou Al...*) é índice do *divino*, do mais perfeito, etc.,<sup>75</sup> mas também a inversa constatação de que só é comunicável o que seja *comun.* Por outras palavras: se não parece ter grande sentido falar-se com uma pedra, ou mesmo uma planta e um animal..., também se poderá questionar se se poderá falar com um anjo, um arcanjo, ou com o próprio divino – questionamento esse, hierárquico, que já na Antiguidade clássica se pôs a propósito da maior intercessão do mundo próximo dos *daímones* em relação ao do plano inamovível ou absoluto do Uno divino.<sup>76</sup>

Mas terá a oração apenas esse reenvio ao humano, pouco mais ou menos que humano, nesse valor “antropocêntrico” (sobretudo realçado pela religião da Encarnação e mistério da Santa Humanidade de Cristo)<sup>77</sup>, ou mesmo naquele falar “com todas as criaturas”, se expressa a valência trans-humana da linguagem neste seu poder de comunicação com o *sagrado universal*, o *mana* ou “englobante” da antiga mentalidade mítica?<sup>78</sup>

<sup>74</sup> O modelo *comercial* é arquetípico: Cf. Walter BURKERT, *Creation of the Sacred*, ed. cit., pp. 134 e segs. remetendo para o sentido da *eusebeia* (ou *pietas*) mesmo em PLAT., *Eutyphron* 14 c-e: ‘*Emporikè ára tis àn eíe, ... tékhne he hosiótes theoís kai anthrópois par’ allélon*’; cf. também *Leg.* 716e; *Symp.* 202 e... Cf. Odon VALET, *Le sacre des pouvoirs*, Paris, Gallimard, 2000, pp. 22 e segs.: “L’argent sanctifié”.

<sup>75</sup> Entre outros cf. Alain de BENOIST, “Palavra de quatro letras”, in: Várs. Auts., *Com ou sem Deus?*, trad. do franc., Lisboa, Huguin, 2000, pp. 7-9...; ainda Eric HORNUNG, *Der Eine und die Vielen*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971.

<sup>76</sup> Cf. OR, pp. 225-228; vide PLOTINO, *En IV*, 4, 26 e segs., onde se defende o sentido essencialmente *astrológico* ou de relação *mágica e simpatética* da oração: ‘*Gínontai dè eukhôn gnóseis katà hoíon sýnapsin kai katà toiánde skésin enarmozoménon, kai hai poiéseis hoútos: kai en taís mágon tékhmais eis tò synaphès pân: taíta dè dynámesin hepoménais sympathôs.*’; cf. Jean PÉPIN, “Le dialogue *Sur la prière*”, in: Id., *Idées grecques sur l’homme et sur Dieu*, Paris, Belles Lettres, 1971, pp. 249 e segs.

<sup>77</sup> Cf. OST, pp.98, 102 e 158 e segs. Vide St<sup>a</sup>. TERESA DE JESUS, *Vida*, 23, 12 e segs.

<sup>78</sup> Cf. Georges GUSDORF, *Mythe et métaphysique*, Paris, Flammarion, 1953, pp. 37-45: «Mana», com a aceção do Englobante...



Sendo assim o “absoluto” mata a oração e não suscita a possibilidade relacional que, outrossim, lhe está íncita por aquela gradualidade de intercessões, donde a explicação antiga da sua justificação pelo *desmedido* “próximo” da condição humana para o simplesmente *mais ou menos que humano*, e não tanto para o transcendente, inacessível ou longínquo do divino mais alto: sendo tal a legitimidade, aliás plural e muito adaptatícia da atitude orante em relação seja ao *daímon* e seu mundo intermediário próprio, seja em relação à hierarquia celeste de santos e anjos em devoções particulares.<sup>79</sup>

Porém, se é certo que a esta nomenclatura específica das várias dimensões graduais da oração se contrapõe outra e principal assimetria do próprio Verbo encarnado, da centralidade do humano, desse modo abismado no divino essencial, numa *mediação* que supõe elidir as outras extravagâncias devocionais e linguísticas, tal correctivo da oração – no sentido da sua mesma essencial escuta primordial – não há-de impedir que a necessidade psíquica e moral da oração não vá continuar a praticar as excedências duma elocução que se projecta a si mesma.<sup>80</sup>

Aliás, será estranho que a linguagem da oração se incline sempre a ser escada a patamares sobrenaturais, de contacto com o superior ou o além, e não por excedência ou refluxo inverso sobre si mesma a estabelecer relação com o mundo do animal (a não ser no totemismo, mas não pela oração...), dos seres inferiores, ou até do infra-humano e do dito infernal, a que só talvez nas raras fórmulas do exorcismo se prestará atenção no ciclo da oração.<sup>81</sup>

---

<sup>79</sup> Cf. *supra* n. 76. Pluralizam-se as instâncias como os graus relacionais e diversificam-se também as devoções e as propriedades, as adjectivações do culto, com as específicas orações para este ou aquele caso. Foram, aliás, as virtualidades desta civilização relacional e plural que ficou e persistiu como herança no âmbito ‘monoteísta’ da tradição hebraico-cristã. Cf. F. PESSOA, [Antonio MORA], “O Regresso dos Deuses” [ms. 1916?], in: *Obras em prosa*, ed. cit., pp. 174 e segs.; e *vide* nossa reflexão: Carlos H. do C. SILVA, “Do Deus vário ao sempre Novo - Monoteísmo e sedução do múltiplo” (Conf. no «Centro Cultural Dominicano» –Lisboa, 2000), no prelo.

<sup>80</sup> Na oração há, assim, muitos ‘ornamentos’ *a mais*, como seu lastro residual, seja de pecado, seja de pretensa libertação. No entanto a *história retórica da oração* não deixa de ser sintomática do desacerto entre o que é a verdade sóbria e a economia mental do seu mesmo entendimento (até na justeza teológica) e, depois, por outra parte, a sua *prática* ainda emocionalista e confusa, o popular redobro e esforço (roçando o paganismo) que mente a tal verdade. Cf., por exemplo: Anne FERRARI, *Figures de la contemplation, La «rhétorique divine» de Pierre de Bérulle*, Paris, Cerf, 1997, pp. 61 e segs.: “L’adaptation au public et la tentation du plaisir”.

<sup>81</sup> A possibilidade duma ligação com o mundo de forças sub-humanas, ou de outra ordem, como se patenteia no *Totemismo*, embora considerada primitiva e naturalista, aponta para *um princípio de afinidade ou de simpatia* (Cf. J. FRAZER, *op. cit. supra*) que, não só na *mentalidade mágica*, mas ainda no processo da devoção e oração parece latente. Donde a afinidade antropomorfizante, ou

Mas, de facto, seja pela psicanálise e possibilidade de converter da linguagem excelsa do propósito da oração aos seus mesmos inferiores esconsos, qual verdadeira “descida aos infernos”, invertida a oração na órfica poética duma *catábase*, seja pela análise linguística do processo de protagonização e invenção significativa, romanesca, da mesma, em ambos os casos se poderá constatar ser a oração mais uma pretensão, uma *fuga traumática* à situação libidinal, ou um desejo meta-linguístico civilizador...<sup>82</sup>

As alternativas, todavia, dão-se adentro da Civilização com as suas estratégias mais mentais e centralizadoras ou mais emocionais e de dispersão ou multiplicação de atitudes... No entanto, dentro dos muros de tal ‘Cidade’, não se colhe a originária *fuga mundi*, neste caso, o desertar a “natureza originária” e o tal *grito selvagem* primordial... Ou seja, a fuga aos medos ou à violência íncitas que ali, na Cidade da civilização, se apagam ou ensurdecem, mas permanecem latentes mesmo nas mais ‘educadas’ formas da liturgia orante. Tão simples quanto o *medo* do mais (*timor Dei...*), ou a *violência em relação ao menos* (castigar o pecado, o mal...)... – o que se sabe, no aprofundamento místico ou espiritual da oração, ser necessário *exorcizar*, dada a condição habitualmente *possessiva* do “civilizado”, embora incôscio disso em sua *normal cidadania*.<sup>83</sup>

Do ponto de vista psicológico, pode parecer estranho que ao *rezar-se* não se esteja só a praticar algo ‘significativo’, mas apenas *a pretender tal*; ou seja, que haja a consciência implícita da importância de se *acreditar* que assim seja, que se realize *o que se espera*, sabendo-se, entretanto, por um lado, que *tal atitude não tem capacidade de per si* (como puro linguístico registo) *de modificar o que quer que seja*, e, por outro, só se dará o ‘resultado’, porque *ao ser consciencializado, desse modo, já se deu, ou antecipou*.<sup>84</sup>

---

mesmo um cosmomorfismo que assegura a *comunicabilidade total*. Cf. Maurice LEENHARDT, *Do Kamo – La personne et le mythe dans le monde mélanésien*, Paris, Gallimard, 1971, pp. 67 e segs.

<sup>82</sup> Vide entre outros: Sigmund FREUD, *Die Zukunft einer Illusion*, (1927); ainda: Roger BASTIDE, *Les problèmes de la vie mystique*, Paris, P.U.F., 1931, pp. 125 e segs.

<sup>83</sup> Cf. Michel MESLIN, *L'expérience humaine du divin, fondements d'une anthropologie religieuse*, Paris, Cerf, 1988, pp. 58 e segs.: «Religion et Culture»; Geo WIDENGREN, *Fenomenologia de la Religion*, trad. do alem. versão do orig. sueco, Madrid, ed. Cristiandad, 1975; vide ainda nossa reflexão: Carlos H. do C. SILVA, “A Cidade - Máquina de fazer Felicidade, Meditação crítica (política?) sobre a ascensão e queda do ciclo da filosofia urbana”, in: *Philosophica* (Fac. Letras de Lisboa), 4 (1994), pp.7-46.

<sup>84</sup> Tem aqui particular pertinência o sentido de: “A tua fé te salvou!” – que se escuta na lição evangélica. Ex.: *Mt* 9, 22...9, 29; 15, 28...; *Mc* 5, 34; 10, 52; 11, 23-24, etc.

É nessa força íncita e sempre excedente, quer infra-racional, quer supra-racional, da própria linguagem orante, que se pode detectar um sentido transcendente de *energia* – também espiritual – da oração. A chave para o reconhecimento deste poder e efeito é a *consciência* disto mesmo: ou seja, que se antecipe e se realize em fé, o que por outro lado nessa mesma fé se pedia ou suplicava.<sup>85</sup>

Donde se ter afirmado que, quando se reza, nem é *por se ter fé* (muitas vezes, antes para a suplicar, ou seja, para *consciencializar a sua falta*, o que já é muito decisivo...), nem é *para se obter* algo (pensando em ‘consequências’, resultados, afinal dum modo “não-científico”, até *anti-científico* e, como tal, *inconsequente!*), mas, outrossim, *para nos lembrarmos a nós mesmos do que será necessário elidir, para prestar inteira atenção ao essencial da vida.*<sup>86</sup>

Mas aquilo que ali era *científico*, isto é, derivava da observação e objectiva realização dum ensinamento de Vida, uma *sageza*, ou “ciência de santos” – como se dirá mais tarde, torna-se, depois, o regime de crença sem entender, sem querer mesmo compreender (lembre-se o *credo, quia absurdum...*). Ou seja, na maior parte dos casos a atitude orante herda não a abertura, a capacidade livre duma *procura da Verdade*, ainda que pelo Amor, pela Compaixão ..., mas o anti-científico que reduz a um tempo a ciência a uma positividade limitada e a religião ao domínio da obediência cega.<sup>87</sup> Obscurantismo da oração que está nos antípodas da sua mesma capacidade de alterar a *fé*, de a *inventar* (no etimológico significado) ou de a purgar até à sua máxima *humildade*...<sup>88</sup>

<sup>85</sup> Em especial naquela última evangélica *leitura*: “«Tudo quanto pedirdes, orando, crede que o recebereis, e o obtereis.»” (Mc 11, 24: ‘*pánta hósá proseúkhesthe kai aiteísthe, pisteúete hói elábeta, kai éstai hymín.*’).

<sup>86</sup> Cf. St<sup>o</sup>. AGOSTINHO, In Ps., 43, 2: “...*me non exaudies ad temporalia, ut intelligam a te desiranda sempiterna. Non ergo relinquit Deus, et cum videtur relinquere, tollit quod male desiderasti, et docet quid deas bene desiderare.*”. A mesma doutrina está em S. TOMÁS DE AQUINO, *Sum. Theol.*, II- 2, q. 83, a. 2: “*Non enim propter hoc oramus ut divinam dispositionem immutemus: Sed ut id impetremus quod Deus disposuit per orationes sanctorum implendum.*”

<sup>87</sup> Vide algumas objecções lógicas em Eleonore STUMP, “Petitionary Prayer”, in: Eleonore STUMP e Michael J. MURRAY, (eds.), *Philosophy of Religion, The Big Questions*, Oxford, Blackwell, 1999, pp. 353-366.

<sup>88</sup> É o que surpreendentemente se encontra no ensinamento vivido dos grandes *praticantes* da oração, desde St<sup>o</sup>. Agostinho a St<sup>a</sup>. Teresa de Ávila e outros, bem assim na *yôguica* e também budista *meditação*, como consciência purgativa de identificações, quer do *divino* ingenuamente “idolatrado”, quer da *auto-consciência* tomada como reforço de subjectividade ou individualização psicológica. A lição consciente da oração é a da *memória purgada* de tudo isto e convertida ao essencial duma *lembrança de si* na situação variada da vida. ‘Fazer tudo...por amor.’ - como disse THÉRÈSE DE LISIEUX, *Ms B 4r<sup>o</sup>-v<sup>o</sup>*; ed. N.E.C., p. 304 .

A *oração* não é mais importante do que a *vivência*, apenas um meio de a tornar assim lúcida e sobretudo de *abertura a outra dimensão* na qual, tanto as regras da representação simbólica, como a operação da linguagem, deixam de ter a pertinência habitual para ganharem uma estranha “in-habitação”, um *diferente dinamismo*, qual assimetria, de algum modo semelhante ao da *experiência poética* da linguagem, ou mística em relação ao pensamento.<sup>89</sup>

Tais dimensões assim essenciais à oração, não tanto em extensões e degraus do seu progresso *contínuo*, mas de *descontínua* evidenciação de características meditativas, ou suspensivas, no âmago mesmo da linguagem orante, fazem da *atenção* à “recitação” da *prece* um *acto muito subtil* e de *escuta* real duma ‘outra presença’ possível que importa saber *discernir* e até concitar.<sup>90</sup>

De facto, na prática dos orantes é pela observação dos diversos momentos desse seu processo locucional e de intencionalidade religiosa que se determinam as diversas fases e o próprio distinto efeito de cada uma delas, podendo questionar-se se se trata sobretudo dum procedimento activo, um *acto delimitado*, como a própria palavra e os limiares descontínuos da linguagem, ou se parece, outrossim, implicar uma passividade, uma *voz passiva* doutra continuidade presencial ou alteridade realizativa.<sup>91</sup>

De facto, o modo aparentemente *an-árquico* em que se passam os diversos estados orantes, a maneira até de surgirem diferentes locuções estranhas, ditas em terceira pessoa, desconhecendo-se o

<sup>89</sup> As liberdades poéticas, a diferenciação dos caminhos espirituais... tudo já pouco compreensível na moral da gramática civilizacional comum, a justificar, não só a conhecida suspeita e condenação platónica dos *rapsodos* (como justamente perturbadores da ordem estabelecida), mas também, no nosso caso, a suspeita lançada em relação aos místicos e ao modo an-institucional de muitas das suas atitudes, mesmo *religiosas*. Cf. nossa reflexão: Carlos H. do C. SILVA, “Poesia e experiência espiritual”, (Comun. Univ. Évora, Depart. de Línguas e Literatura, 3 Junho 1998) in: *Itinerarium*, XLV, nº 163, Jan.-Abr. (1999), pp. 29-44.

<sup>90</sup> Conhecida a aproximação fonética no gr. entre *proseukhē* “dar graças” e *prosokhē* “escutar”, *prestar atenção* a. Cf. OR, pp. 208 e n. *et passim*.

<sup>91</sup> Aquilo para que se pode estar a remeter é o equivalente a um fundo de “lastro” orante na consciência, que permitirá dizer aos místicos esse “acontecer passivo” dos “murmúrios do Espírito no mais íntimo” (*Rom* 8, 26), ou como por outra parte dizem os budistas – *alaya-vijñāna*, uma “sub-consciência” que está na base de toda a atenção meditativa. Cf. Daisetz Teitaro SUZUKI, *Studies in the Lankavatara Sutra*, London, Routledge, 19301, reed. 2000, p. 195: “...the Alaya is a sort of universal consciousness, and Manas individual empirical consciousness. In the Alaya everything is stored, good and bad, in a state of quiescence and potentiality, but no discrimination, which latter, however, appears with the initiation of Manas.” Cf. *supra* n. 17

sujeito delas, fragmentando-se até às palavras isoladas como lemas ou indicativos muito densos... –, tudo isso proporcionaria ampla matéria a discernir e na qual depois se podem estabelecer os graus e estruturas mais constantes da oração. A destriça entre o modo activo de declarar intenções e o seu reconhecimento assim tardio e passivo é fundamental: trata-se mesmo de distinguir entre o estado activamente passivo de estados subidos de oração em relação ao mero quietismo de estados passivos puros.

A experiência, sobretudo repetitiva, da prece, num notável acordo aliás com a rítmica frequente das actividades vitais, – cíclicas, tal a da alimentação e das demais funções vitais e instintivas, bem assim a da respiração, e, porque não dizer, das formas sociais do pensamento, das emoções, etc. –, poderá manifestar uma métrica da palavra, não só desde cedo detectada no ritmo poético, da entoação e do canto, sobretudo da sua condição *mântrica*, mas também como medida mental e liturgia específica.<sup>92</sup>

Talvez tenha sido esta dimensão empírica e habitual da oração a ter sido captada como *meditação*, ou seja, como processo discursivo que se repete, ou cuja estrutura se mantém como medida memorial da linguagem e respectiva intenção, já que tal refrão verbal, mais como liturgia da mente do que abstracta inteligência litúrgica, aparece como uma espécie de respiro de alma, de acerto rítmico em relação a algo a que tal psiquismo e vida linguística assim apontam.<sup>93</sup>

O processo meditativo, como aliás qualquer outro indutor dum ritmo vivido, caracteriza-se pela *repetição*, não tanto no tempo, mas do seu *próprio tempo*, anulando deste modo a derivação ou a *durée* psicológica, como se houvesse uma “hora parada”.<sup>94</sup> E isto é conseguido por um fazer e desfazer simultâneos, não na conjugação antinómica do que ao nível do mental dá como resultado uma *dialéctica* de contrários, uma *cogitatio*, mas na sequência muito rápida que procede de um ritmo vibracional mais subtil e permite

---

<sup>92</sup> O *repetitivo* de muitas destas atitudes propicia esse efeito, não só de rotina harmonizante de certas forças psico-físicas, mas do carácter mental de determinados ritmos interiores, qual “respiro de alma” assim determinado ainda pelo andamento da *entoação* e do *ritmo* impresso pela continuada oração. Sobre estes ritmos, cf. Gaston BARDET, *Je dors, mais mon coeur veille...* (t. II: «Pour toute âme vivante en ce monde»), Paris, ed. de la Maisnie, 1954, pp. 401 e segs.

<sup>93</sup> Foi salientado, também pela tradição cristã, o carácter de *acto* típico do *entendimento* (não da faculdade *apetitiva*, posto que, no entanto, da “razão prática”) implícito na oração (S. TOMÁS, *Sum. Theol.*, II-2, q. 83, a. 1)

<sup>94</sup> “hora nenhuma...”: Cf. F. PESSOA, «O Marinheiro», in: M<sup>a</sup>. Aliete Galhoz, (ed.), *F.P., Obra Poética*, Rio de Janeiro, Aguilar, 1972, p. 441).

acumular – se houver a justa atenção a tal – os momentos *intervalares*, os tais hiatos suspensivos em que a oração volta ao seu ponto zero. É a métrica de tais “zeros”, seja a de *sunya* budista, seja a do *para-manas* yôguico, seja ainda do “deserto” ou da *noite escura*, assim intervalar mas integrada na clareza do ritmo orante.

E, embora a meditação seja depois entendida como ausência de discurso, até suspensão ou extinção da actividade mental, uma vez que o que se marca por esse tipo de oração é o seu eco inverso, o recorte mesmo dum mais fundamental silêncio, o que permite tal desdobramento interior da atenção orante, ou mais ainda desse “negativo” que, entretanto, lhe dá o quadro de referência, é o *momentum* mesmo suspensivo ou delimitativo da oração.<sup>95</sup>

Dito de outro modo: O que determina na oração o seu carácter tanto dialógico quanto de permuta entre a palavra e a escuta, ou vice-versa, bem assim entre a petição e a satisfação, ou o dom e a correspondência, é *um momento, aparentemente neutro, um intervalo entre quem e o que se diz e outrem ou outra parte da elocução ou escuta.*<sup>96</sup>

Onde “nada” há de aparentemente dito reserva-se uma outra presença só assim detectável, e é nessa fecundidade do *silêncio*, não como ausência de palavra, mas sua adequada pausa, que detecta uma *extinção da mente*, um fim da sua compulsiva discursividade, que indicia o passo para outra *lucidez*.<sup>97</sup>

<sup>95</sup> De forma extraordinária, reconhece-se não ser senão pelo “negativo” que se estabelece a própria ordem de possibilidades de realização do contacto orante, assim elidido a si mesmo. Que a oração não poderia ser nem demasiado longa (a perder a unidade atencional, como em certos regimes não só da frase, mas da própria palavra muito longa, por composição... como na tradição hindú), nem tão pouco demasiado curta, que se confundisse com a própria pausa mínima e intervalar (como aconteceria em certas simplificações do *hesykhismo* oriental). Só naquele justo meio de realçar a oração é possível o *intervalar* próprio dessa abertura de consciência... Entre outros, cf. Thich Nhat HANH, *La plénitude de l’instant*, Paris, Dangles, 1994.

<sup>96</sup> Na antiquíssima tradição xivaíta, posto que reconstituída por Swami Muktananda, tinha-se como prática a atenção pautada a esta espécie de *neutralidade do momento repetido*, quer da respiração, quer do *mantra vital* que acompanhava, o “diálogo” da *Divindade* no íntimo: “La Déesse suprême (...) monte sous forme de l’expiration et descend sous forme de l’inspiration. (...) En entrant et en sortant le souffle émet un son. Quand il entre, il émet le son *ham*, et quand il sort, il émet le son *sa*. Le son du souffle qui entre et sort constitue la répétition du mantra *Hamsa*. (...) C’est un japa naturel (...). Le grand saint Kabir décrit ainsi ce japa naturel dans l’un de ses poèmes: «Je ne répète pas le mantra en égrenant mon chapelet, je ne le répète pas non plus avec ma langue. C’est Dieu Lui-même qui répète mon mantra, tandis que je suis assis paisiblement et que je l’écoute.” (Swami MUKTANANDA, *Je suis Cela – La science de Hamsa d’après le «Vijnana Bhairava»*, Paris, ed. Saraswati, 1996, pp. 32-33) A comparar com paralelos cristãos como de RUYSBROEC, *Orn. nup. spir.*, etc. que afirmam o mesmo.

<sup>97</sup> Este anulamento, tão típico ainda do *abandono* na mística renana, nem sempre bem entendi-

No entanto, por habitualmente desatendido, tal momento, – que parece, pois, insignificante, – constitui a “dobra” da própria linguagem, o seu limite diferencial e transcendental, mimando quer este análogo de *definição mental* em clareza e distinção, quer dos *limiares rítmicos da respiração*, com a qual, aliás, a linguagem tem particular relação, sobretudo nesta sua determinação oral, verbal e emocional também.<sup>98</sup>

Mais do que momento não-dito, é ainda *dito como tal*, não a aparente e absoluta destriça entre o dizível e o indizível, mas, antes, *o dizível do in-dizível*, no assomo duma *outra linguagem*, naturalmente ainda necessária para essa outra dimensão assim vislumbrada. Dir-se-ia que, na passagem como que de uma geometria bi-dimensional para algo mais, não está em causa o *n-dimensional* de modo vago, mas o necessário estudo do tri-dimensional, etc. assim também no passo da oração formulada para esse *não-dito assim*, vai a descoberta duma “nova linguagem”, como, aliás, poetas (ou videntes) e místicos souberam encontrar ainda que nas *metáforas* esponsais e sexuais, etc.<sup>99</sup>

O momento em que parece a oração ter terminado e em que se espera resposta, ou em que ainda não começou e já se supõe uma presença interpelante, enfim, o puro hiato intervalar duma elocução que fica tão suspensa, – como ainda se deixa patentear na entoação da pergunta, no carácter interrogativo que, aliás, poderia ser tomado como uma variante de rogação, um *inter-rogare* –, é a dimensão instantânea em que se pode dar o “salto” para a dimensão espiritual, a inovação espontânea ou o valor criativo da oração.<sup>100</sup>

---

do na sua convergência com a meditação oriental: cf. Hans Urs Von BALTHASAR, “Meditación cristiana y no cristiana”, in: Id., *Zentren des Glaubens*, trad. cast., Madrid, B.A.C., 1985, pp. 335-352.

<sup>98</sup> Cf. *supra* n. 96 e a própria *consciência* é “rítmica”, tal como se constata no Budismo: cf. Roderick BUCKNELL e Martin STUART-FOX, *The Twilight Language*, ed. cit., p. 114: “Awareness is a delicate state of balance between a passive component and an active component; it consists in the coexistence of the thought-stream (passive) with a form of insightful scrutiny (active). Awareness is therefore a union of opposites.”

<sup>99</sup> Cf., entre outros, Philippe CAMBY, *L'érotisme et le sacré*, Paris, Albin Michel, 1989.

<sup>100</sup> Trata-se de algo que na ordem relacional do espaço e suas dimensões possíveis se poderia dizer de “quarta” ordem, já que nem ao nível elementar, nem de sequencialidade ou de plano ou volume simples... - ‘a largura, o comprimento, a profundidade, o volume da *caridade*...’, como ilustra o texto de S. Paulo (*Ef* 3, 18) - porém de um eixo de *volume transcendente* em que justamente, como no não-euclidiano, o “dentro” e o “fora” deixam de ter um sentido unívoco: ou, no caso, em que quem ora e Quem é suplicado se confundam, a partir de certo momento, num mesmo louvor ou comum amor. Cf. Pierre TEILHARD DE CHARDIN, *Le milieu divin, Essai de vie intérieure*, Paris, Seuil, 1957, pp. 72 e segs.: «Extension, profondeur et formes des passivités humaines».

O que, na ordem da economia mental, poderia parecer o momento esquecido adentro nos vários passos da memória e como súbita consciência (impensada) do “outro”, sentido da alteridade mesma; e o que, na ordem vital e respiratória, se permitiria apontar como o *intervalo* em que – sem inspiração, nem expiração – se colhe o puro respiro, dito nalgumas tradições como a “fixação do espírito santo”, – eis, que, no nível próprio da oração e sua condição verbal, elocucional, constituirá a instância “não-orável” desta sua mesma essência.<sup>101</sup>

Não foi a prática orante simples a revelar este carácter paradoxal da própria palavra emoldurada de silêncio, a meditação assim *nirvânica* ou em extinção, ou o hiato suspensivo no intervalar da respiração, já que a mera repetição reiteraria o aspecto positivo e conseguido da prece, da retribuição, da justificação mental, até da harmonia vital assim obtida.<sup>102</sup>

Foi, outrossim, pela mística dimensão de uma iniciação a estados diversos de atenção e *interior desdobramento* que, por via – diga-se – de tal inspiração, se atendeu aquela delimitação da prece, do vulgar das rezas ou da rítmica recitação em causa, fazendo com que se prestasse uma outra

<sup>101</sup> De facto, se a oração remete basicamente à linguagem, também este seu momento fundamental está indefectivelmente ligado com a respiração. Trata-se duma *fisiologia orante* mostrando, aliás, como se ora com o “corpo todo”, mas muito em particular com esse ritmo vital da *fixação* de elementos subis dessa “inspiração”, ou que a precede ou lhe segue (no momento de suspensão, dito, na tradição yôguica, *kumbhaka*, “retensão”...). Eis o que fica descrito em várias artes de tal *fixação* do “sopro” ou *espírito*, assim também pelo ritmo da palavra e do que lhe fica como tal moldura de silêncio. Ainda segundo a sabedoria do *Vijnana Bhairava*, III, 26 e segs.; Cf. Swami MUKTANANDA, *Je suis Cela*, ed. cit., p. 41: “*Quand le souffle entre avec le son ham et se dissout à l’intérieur, pendant une fraction de seconde, tout s’arrête, il n’y a plus aucune pensée. C’est le madhyadasha, l’espace entre les respirations. C’est là que vous devez vous concentrer pendant la méditation. Se concentrer sur cet espace constitue la plus haute méditation et la plus haute connaissance.*” A comparar com idêntica técnica no *hesykhismo*: cf. Irénée HAUSHERR, S.J., *La méthode d’oraison hésychaste*, (in: «*Orientalia Christiana*», IX-2 nº 36), Roma, Pontif. Institut. Orientalium Studiorum, 1927, pp. 161-163 (citando S. Simeão, o Novo Teólogo): “... *comprime l’aspiration d’air qui passe par le nez de façon à ne pas respirer à l’aise et explore mentalement le dedans des entrailles pour y trouver le lieu du coeur où aiment à fréquenter toutes les puissances de l’âme. (...)*”; “... *cette garde du coeur, sachant pertinemment qu’avec celle-ci ils acquerraient sans peine tout le reste (...). C’est elle que certains Pères ont appelée «tranquilité du coeur», d’autres «attention», d’autres «garde du coeur» (...).*”

<sup>102</sup> A consciência acorda pela intersecção do que justamente vem a faltar à presença assim lúcida: é em tal momento de aparente latência e esquecimento da oração, em que, afinal ela ganha mor sentido e eficácia; como se se pudesse dizer que é a partir da *aridez*, da exaustão orante, do próprio vivo sentimento de repúdio pela oração, que se determina o seu meio *criativo*, o “espaço” para uma *transcendente presença*. “C’est ce qu’on appelle *ajapa-japa*, la répétition non répétée du mantra. Les gens pratiquent d’ordinaire le *japa* externe, répétant le mantra à haute voix ou bien mentalement. Mais ce mantra naturel se répète au-dedans de nous. Celui qui observe seulement son souffle en étant conscient qu’il entre et sort avec les sons *ham* et *sa* pratique l’*ajapa-japa*.” (Swami MUKTANANDA, *op. cit.*, p. 33)



escuta à palavra, uma diversa compreensão das assimetrias estésico-mentais deste básico desenvolvimento *do ouvido, memória e capacidade elocucional da boca, da língua e da voz*, aliás em contraste com uma *outra determinação do ver*, sem representação, do sentir, sem falar.<sup>103</sup>

E é a partir desta última distinção entre o carácter linguístico auditivo – ainda da *fides ex auditu* – e vocal (explícito ou em surdina), por um lado, característico da oração propriamente dita, e, por outro, o sentido estésico imediato da visão, como “con-tacto” sem memória, como um saber por directo saborear..., que melhor se pode compreender neste derradeiro sentido a *contemplação*.<sup>104</sup>

De facto, quando por via da reflexão teológica, da ascético-mística ou da fenomenologia dos estados orantes, sobretudo a partir da prática dos místicos, se pretende integrar a contemplação, como dimensão *teorética*, de *visão intuída* ou de visionário contacto, como grau iluminativo e até unitivo da escala da oração, esquece-se que não há continuidade bio-síquico-espiritual entre o que se formula ou escuta ao nível da voz, da palavra e do ouvido, e o que, por diversa via, advém como visão sapiencial, *vidência gnósica*, ou iluminação passiva ou contemplativa.

A questão é complexa pois antiga informação da tradição indo-ária e, em especial, dos hinos védicos mostra como o mesmo *raio* simbólico da manifestação universal, tanto pode ser recebido como luz e brilho numa “aurora” ou em “solares” emblemas, como, por outro lado, deve ser *escutado* como o fizeram os *rishis*, ou *aedos*, tal o *som primordial*, o “Aum”, o tritongo ou ‘palavra sagrada’, que é justamente *criador das formas* e, por conseguinte, da derivada *visibilidade* das mesmas.<sup>105</sup> A irradiação será a mesma, mas como que os efeitos

<sup>103</sup> Aqui interessa salientar que não foi apenas em geral aquele estado mais de “desistência” da oração, de sua *aridez*, dita, então, pela sua *passividade*, a constituir o único factor dessa metamorfose espiritual da oração: foram também complementares exercícios de discernimento e de *desdobramento* de estados superiores de consciência, como sejam visionários, de imaginação activa, de contemplação pura... - em formas teóricas e extáticas que podem até nada ter a ver com a atitude orante.

<sup>104</sup> Onde a discrepância até entre poder “ver” o que ainda se não “ora”, ou orar sem “ver”...; ainda entre as incomunicáveis visões e estados alterados de consciência e, depois, a tentativa do seu relato, da sua *orante* aproximação. Trata-se mesmo duma re-veladora fractura entre a *contemplação* e os estados anterior ou posteriormente *orantes*. São já estados de “recolhimento” ou de *lembança de si*, que na tradição hindú se dizem pela *meditação pratyabhijña* ou de *prakasa*, como “iluminação” – cf. KSEMARAJA, *Pratyabhijñahrdayam*, ed. e trad., Paris. Ed. de la Maisnie, 1987.

<sup>105</sup> Cf. Sri AUROBINDO, *Le secret du Véda*, Paris, Fayard, 1975, pp. 79 e segs. ;William K. MAHONY, *The Artful Universe, An Introduction to the Vedic Religious Imagination*, N.Y., State Univ., 1998, pp. 59 e segs.: «The Poet as Visionary: The Artistry of the Verbal Imagination».

diversos, consoante essa *visão* ou a sua *escuta*. Porquê, então, supor uma unidade, onde há tão diversos efeitos e parece insinuar-se mesmo uma descontinuidade?<sup>106</sup>

Independentemente da distinção entre os estados assim passivamente ditos infusos e os dinamismos ainda activos da intelecção ou da vontade implícitos nos graus de elevação da oração a subidos cumes, convergindo da palavra orada ao silêncio do recolhimento e à plena audição lúcida, – visão assim sinestesticamente audível, numa vibração extática, e os estados adquiridos e lembráveis até como “fábula mística”, – importa salientar o carácter diferencial de *falar acerca de* em relação à visão disso mesmo.<sup>107</sup>

Por outras palavras, trata-se de ponderar a diferença entre a oração em que se transpõe do que se sente para a ordem significativa, e já simbólica da tradução emocional e mental, ainda do *desejo* e da *súplica*, e a atitude contemplativa em que se *vê*, melhor se *é vidente* sem que haja pertença ou sujeito de olhar, outrossim uma iluminação directamente experienciável.<sup>108</sup>

Entre o que se terá experimentado, ou melhor, o que se experimenta como tal, e o que, depois se narra, vai um forçoso desacerto não tanto da hora ‘alheia’, mas da diferença entre ver o que se vê, e dizer o que se vê, para já não referir: o ver apenas o que se diz ou narra... No ensinamento sobre a oração, ainda na *lembrança* vai esse espaço de tradução que reduz tal visão possível ao âmbito do comunicável ou do que assim *interesse*. O vivido é único, se *é* que o foi ou o *é*, não tem, por isso mesmo, direito de cidadania na linguagem e no comunitário da oração.

A dita atitude de fé só tem cabimento adentro do primeiro âmbito, ou seja, do que representa um recuo em relação ao escutar ou dizer, para se transformar num assim dar crédito, suscitar a própria fé, no que

<sup>106</sup> Cf. Norman PRIGGE e Gary KESSLER, “Is Mystical Experience Everywhere the Same?”, in: Robert K. C. FORMAN, *The Problem of Pure Consciousness, Mysticism and Philosophy*, N.Y./Oxford, Oxf. Univ. Pr., 1990, pp. 269-287.

<sup>107</sup> Aqui impõe-se a distinção entre o *ser orante*, o *essencial* da oração e a ordem da sua “posse” como memória, ou *narrativa memorial* – o que caracteriza já um discurso *sobre a oração*, tal como em grande medida se deixa já na perspectiva retórica e liturgista de St.º Agostinho e que Michel de Certeau bem diagnostica a propósito da dita *fábula mística*, os *tópoi linguísticos* desse cultivo regional da linguagem religiosa. Cf. *supra* n. 67.

<sup>108</sup> Cf. J. KRISHNAMURTI, *Freedom from the Known*, London, V. Gollancz, 1972, p. 115: “*Meditation is not control of thought, for when thought is controlled it breeds conflict in the mind, but when you understand the structure and origin of thought, which we have already been into, the thought will not interfere.*”

se falou ou se ouviu, por contraste com o primado da experiência que, pelo contrário, se acha destituída de poder ser crível, já que se impõe como directa vivência.<sup>109</sup>

Por isso a *vida contemplativa* pode também elidir a oração, sobretudo na sua qualidade de súplica ou de movimento incoativo em ordem à união, pois a imediatez de tal estado de *teorese*, quando muito decantado em gratidão ou puro louvor, memorialidade tardia e já de alguma maneira postiza, constitui uma vivência tão inefável quanto qualquer estesia e dado imediato de consciência.<sup>110</sup>

De facto, na contemplação perde-se a comum dimensão, tal como na intuição sensível, enquanto tal incomunicável; e, no entanto, é por via mesma desta *incomunicabilidade* que a oração se deixa também realizar como palavra-intenção de que não existe *comparatividade* possível, nem memória justificativa, nem grau de superioridade ou aperfeiçoamento viável. Toda a pedagogia das técnicas orantes não atinge assim o cerne desse essencial, incomparável e irrepitível, colóquio orante.

Como se pode reconhecer, nem sequer se trata dum privilégio de subido estado de contemplação, uma vez que *a visão*, no sentido mais intuitivo e sensível do olhar, *reveste também essa mesma incapacidade de se transpor para o ainda não-sabido*, de acreditar num discurso, de fingir assim um conhecimento, de pretender, enfim, uma comunicação.<sup>111</sup>

A *comunicação* orante, longe pois da comunhão silenciosa ou da absorção em estados puramente contemplativos, tem um âmbito que lhe é essencial e que não a confunde, nem com o discurso justificativo, recursivo da racionalidade e do conhecimento científico, nem sequer

<sup>109</sup> Aquele domínio da *resposta*, ou seja, da *correspondência* a determinado âmbito da *fides*, que vem muito justamente *ex auditu*, acaba por ser determinado por *representações mentais* que, longe duma autêntica *inteligência espiritual* se determina como horizonte racional do que assim se justifica. Fecha-se o “jogo” circular da fé e da razão, como foi dito, da *fides quaerens intellectum* e do *intellectus quaerens fidem*... (St<sup>o</sup>. ANSELMO) não se considerando a referida assimetria orante entre o contemplativo ou visionário e o elocucional e mnésico.

<sup>110</sup> Apenas um *ver* (a lembrar Alberto Caeiro na poética pessoana...) “*This is the greatest art: living skilfully in the whole field of life. (...) There is no way to maintain it, there is no way to nourish it, there is no practising of it; there is only the seeing of it. Seeing is the greatest of all skills.*” (J. KRISHNAMURTI, *The Urgency of Change*, london, V. Gollancz, 1971, p. 118)

<sup>111</sup> Antes um “*ver*” simplesmente o que se vê; uma constatação da simplicidade mesma e sem mais. Cf, no entanto, a reflexão de Mark B. WOODHOUSE, “On the Possibility of Pure Consciousness”, in: Robert K. C. FORMAN, *The Problem of Pure Consciousness*, ed. cit., pp. 254-268; p. 267: “...There are no considerations of a logical or phenomenological nature that rule the possibility of that [of pure consciousness] experience.”

com a intuitividade pura dos primeiros princípios num uso do intelecto supra-racional.<sup>112</sup>

Mas também não se reduz a formas puramente emocionais de afectividades desiderativas ou até instintivas, feitas de pressentimentos e êxtases íntimos, pois a linguagem orante envolve a referida *comunicabilidade social*, ou da comunidade de fé eclesial, da sua mensagem no que, então, melhor se caracterizaria pelos âmbitos extremados do dizível, da *poética do vivido* nesse seu equacionamento de situações-limite.<sup>113</sup>

É por se constituir como *identificação* última da palavra, como recorte arquetípico da sua instância primeira, que a expressão da oração não se confunde com individualizações “sentimentais”, apropriações subjectivas da ordem do *desejo* ou da *sensibilidade*. *Ora-se* o que *é devido*, não tanto por lei religiosa (*lex orandi...*), mas pela mesma *ordo cósmica, comunicante, assim regida objectivamente*, no que *é a verdade mesma das coisas*. Ou, dito de outro modo, o *conhecimento prático* a que a oração conduz implica uma *assimilação objectiva*, uma “realização” que faça ser como se suplica ou pede, que ponha em prática o que assim se celebra...<sup>114</sup>

E, o que é particularmente interessante nesta pedagogia comunicativa da oração, até como modelo do que maximamente ao homem é susceptível de ser pedido na sua sensibilidade psíquica e nesta sua expressiva linguagem orante, é que ela se situe no mecanismo da fala, numa *centração psíquica gutural*, ligada com as trocas quer alimentares – o comer –, quer psíquico-mentais – o falar –, e ainda das permutas emocionais – o dar e o receber afectivo.<sup>115</sup>

<sup>112</sup>O lugar da oração, como linguagem, é, entretanto, o da simplicidade do próprio dizer, como dimensão pre-comunicante, tal se encontra na expressão da *poética*. As expressões da poesia não procuram argumentar, nem sequer se pretendem equivalentes a uma “visão”: são, outrossim, a força tradutora do verbo, a expressão de uma *identificação plena pela palavra*, ou seja, nesse preciso nível de consciência.

<sup>113</sup>Cf. ISABEL DA TRINDADE, *Último Retiro*, § 26, (ed. e trad. P. Manuel Reis, O.C.D. e Carlos H. do C. Silva, *I. da Trindade, Obras espirituais*, Oeiras/ Paço de Arcos, ed. Carmelo, 1989), pp. 114-115: “*Se os meus desejos, temores, alegrias ou dores, se todos os movimentos provenientes dessas ‘quatro paixões’ não estiverem perfeitamente ordenados para Deus, não serei solitária, e em mim haverá ruído; é necessário, pois, o apaziguamento, o ‘sono das potências’, a unidade do ser.*”

<sup>114</sup>Cf. Karl RAHNER, *On Prayer*, trad. do alem., N.Y., Paulist Pr., 1968; reed. in: K. RAHNER, *The Content of Fate*, N.Y., Crossroad, 1999, pp. 509 e segs.: «Prayer as the Fundamental Act of Human Existence».

<sup>115</sup>Vide ainda a ligação da oração-meditação com a respiração e a “concentração” mental *anapana-sati*: Nyanaponika THERA, *The Heart of Buddhist Meditation*, London, Rider, 1962, pp. 108 e segs.

Normalmente desatendida, esta capacidade mimética de traduzir pela palavra outras dimensões do universo ontológico assim ordenado, reconhece-se no “cérebro” subtil da oração um sentido de *transmissão energética*, de passagem entre “o que se recebe”, seja ainda na palavra, seja numa escuta mais subida, e “o que se dá” – expressão de doação, de algo que assim é *reproduzido*, para não dizer simplesmente concebido.

Para além da reprodução sexual e desta conceição mental, há, pois, este estado intermédio, nem puramente *activo*, nem apenas *criativo in mente*, mas *transformacional* que tem directa relação com as *reprodutividades adjectivas* da linguagem. E, torna-se, assim claro, que a linguagem da oração não é, nesta medida, realização (substantiva) dum *diferente ser*, mas apenas dum *diverso modo* (adjectivo) de o consciencializar...<sup>116</sup>

Esta valorização não implica, desde logo, que a oração seja deliberada ou conscientemente capaz de tal espontaneidade do dom, ou acolhimento de graça, pois a sua base mecânica, psico-fisiológica da oralidade, bem assim a estrutura linguística e até a sua repetitiva rotina, concretizam-se em formas automáticas, em última análise instrumentalizáveis e objectiváveis até, longe duma sua auto-realização ou pessoal vivência.<sup>117</sup>

Por isso se pode falar da oração como prece oficial duma igreja, qual rito anónimo ou colectivo, de fórmula objectiva de oração, ou até de “máquinas de oração”, numa ‘lógica’ de efectivação que está bem longe do ciclo evolutivo moderno do sentido devocional, subjectivo até caprichoso e intimista que é concedido à oração.<sup>118</sup>

<sup>116</sup> St<sup>a</sup>. Teresa de Ávila refere, mesmo na mor *união mística* e em tal “matrimónio orante”, não haver confusão de naturezas: *unio amoris* mas como da mesma chama de duas velas, portanto distintas (ontologicamente) e não assimiláveis ou confundíveis. (Cf. St<sup>a</sup>. TERESA DE JESUS, *Mor VII*, 2, 6, ed. cit., p. 571: “...que sea la unión como si dos velas de cera se juntasen tan en estremo, que toda luz fuese una (...); mas después bien se puede apartar la una vela de la otra y quedan en dos velas (...).”)

<sup>117</sup> Mas a destrinça entre o processo *consciente* deste mesmo efeito orante, ou a mera reacção que determina como consequência uma *rotina* de oração, permite reconhecer como é ainda decisiva a base psico-fisiológica, a dimensão encarnacional, dessa atitude. Cf. Hiroshi MOTOYAMA, *Toward a Superconsciousness, Meditational Theory and Practice*, Berkeley, Asian Hum. Pr., 1990, pp. 60 e segs. Neste último sentido a *mecanicidade* das atitudes, o *autómaton* da linguagem... incôscio de si mesmo; no primeiro sentido, a possibilidade de uma autonomia espiritual, de atingir mesmo a criatividade por diferente uso da psico-fisiologia da faculdade de escutar-falar... Vide Susan BLACKMORE, *The Meme Machine*, Oxford, Oxf. Univ. Pr., 1999, pp. 187 e segs.: «Religions as memplexes».

<sup>118</sup> Por muito que pareça difícil de aceitar, o realismo de certas religiões, bem assim do cristianismo, parece justificar o primado do efeito objectivo, quer da lógica dos sacramentos, quer da eficácia da oração, não dependente de intenções ou determinações subjectivas, mas da real *mediação*, - no caso

De facto, desde a *devotio moderna* e da atenção dada às formas da oração afectiva se há-de confundir o teor objectivo da verdade da oração, o decisivo do seu recolhimento atencional, com uma subjectiva determinação, uma sensibilidade ou um estado desiderativo característico da psicologia devota.<sup>119</sup>

Esta dimensão dita de intimidade, quer da oração, quer da linguagem e até do pensamento, antecipadora da modernidade e que nesta se vai aprofundar até ao extremo solipsista do Romantismo, confunde a abertura metafísica da poética e da experiência orante com uma interioridade psicológica de segundas intenções, de efeito reflexo mesmo do ponto de vista racional e, enfim, de reprodutividade psicológica em espelhismo e interior miragem. A certeza interior racional (que acabou por fragilizar a objectividade real da ciência), ou a confiança devocional, que ilude os conteúdos objectivos da fé, mesmo que sem tal “íntima” adesão... – fazem com que, também a pretensa autenticidade da *oração* se venha a tornar um *critério de sinceridade* longe da *verdade espiritual* inspiradora.<sup>120</sup>

Em vez do mecanismo eficaz da *recitação litúrgica*, ou da atenção ao seu momento conversivo de acordar para uma *iluminativa evidência* assim *translinguística*, a oração psicológica moderna reduz o papel da inteligência da fé a uma justificação racional e moralizadora dos seus propósitos de sentir, de se emocionar e ansiar os efeitos consoladores ou não da atitude dialogal e experimental da oração.<sup>121</sup>

A oração sendo cada vez mais o resultado dum efeito linguístico determinante de tal “interioridade” de consciência, aparece, entretanto, como se até da linguagem e seus mecanismos expressivos estivesse liberta, definindo-se psicológica e literariamente como um *diálogo com Deus*, um *colóquio íntimo*, etc. Mas, quanto mais se pretende esta justificada determinação da oração, este

---

crístico da oração em Cristo -, por conseguinte do efeito, ou “fruto” em questão. E, se a qualificação dos officiantes, sacerdotes ou orantes se diz também importante, o valor da prática em causa não depende da subjectiva apreciação dos mesmos.

<sup>119</sup> Sobre a *devotio moderna* e suas consequências na espiritualidade ocidental e moderna, cf.: Otto GRÜNDLER, “*Devotio Moderna*”, in: Jill RAITT, (ed.), *Christian Spirituality, High Middle Ages and Reformation* (vol. 17: «World Spirituality: An Encyclop. History of The Religious Quest»), N.Y., Crossroad, 1988, pp. 176-193; cf. John Van ENGEL, (trad.), *Devotio Moderna*, N.Y., Paulist Pr., 1988.

<sup>120</sup> Cf. Carta Encíclica: *Veritatis Splendor*, §§ 57, 62 e segs.

<sup>121</sup> Vide Michael A. SELLS, *Mystical Languages of Unsayings*, ed. cit., pp. 213 e segs.: «Event, Experience, and Unsayings»; cf. ainda: Rudolf OTTO, *West-Ostliche Mystik: Vergleich und Unterscheidung zur Wesensdeutung*, Münster, Klotz V., 1951; Carl-A. KELLER, *Approche de la mystique dans les religions occidentales et orientales*, Paris, Albin Michel, 1996.

sentido duma tal “espiritualidade”, mais se torna, depois, susceptível de se psicanalizar tal pretensão, quer no medo, quer no desejo que *psicologicamente a oração traduz*.<sup>122</sup>

Mas não tendo real experiência mística, nem tal inteligência objectiva, essa prática outrossim emocionalista e determinada por razões morais, longe de usar da oração dum *modo rítmico*, dir-se-ia quantitativamente salmódico (até ao salto qualitativo após continuada impregnação em quantidade), queda-se por propósitos duma auto-justificação de *soit disant* “boa consciência”, já que se rezou por se ter medo de não o fazer, ou se fez tal como um suposto e devido agradecimento, ou por se estar convencido dessa necessidade de súplica, etc.<sup>123</sup>

A maior parte das formas orantes, enquanto assim determinadas subjectiva e psicologicamente e não no realismo espiritual, dependem de estados emocionais profundamente negativos, não purgados, como diriam os mestres da ascético-mística, pelo que incapazes sequer de traduzir a *humildade* da condição do orante: já que importa não confundir esta *verdade* ou sincero reconhecimento de incapacidade e imperfeição com um clima de concessividade, de cumplicidade e até de “batota” emocional que na pseudo-humildade da carência, da condição de “pecador”, de fraqueza... acaba por se constituir como real obstáculo ao dinamismo realmente orante.

No entanto, do mesmo modo que a subjectividade do pensamento moderno levou do solipsismo ao próprio cepticismo, à “morte de Deus” (Nietzsche) e do próprio “homem” (M. de Foucault), tal psicologismo orante conduzirá da interioridade metafísica a um *simulacro intimista* reduzindo a religião a uma “fé sensível no coração” (Pascal) ou a um mero sentimento (Schleiermacher), acabando, depois, por desacreditar o valor objectivo da oração, considerada antes como forma de afectividade, de devocionalismo particular e literário.<sup>124</sup>

<sup>122</sup> Vide J. KRISHNAMURTI, *La flamme de l'attention*, trad. do ingl., Monaco, Rocher, 1987, p. 100: “La substance même du contenu de notre conscience, c'est la pensée. La pensée a créé dans la conscience, une structure de peur, de croyance. L'idée d'un sauveur, de la foi, de l'angoisse, de la douleur – tout cela est fabriqué par la pensée et c'est le contenu de la conscience. Nous nous demandons si ce contenu de la conscience peut être effacé, afin qu'il y ait une dimension totalement différente. Ce n'est que dans cette dimension, qu'il peut y avoir créativité (...).”; Cf. Paul BRUNTON, *The Sensitives (Dynamics and Dangers of Mysticism)*, (in: «The Notebooks of P. Brunton», vol. 11), N.Y., P. Brunton Philos. Foundation, 1987, pp. 270 e segs.: «The Sensitive Mind».

<sup>123</sup> Será toda a moral da oração...cf. S. TOMÁS DE AQUINO, *Sum. Theol.*, II- 2, q. 83, a. 2 e segs.

<sup>124</sup> Cf. *supra* n. 113 e vide Louis DUPRÉ, “Jansenism and Quietism”, in: Id. E Don E. SALIERS, (ed.), *Christian Spirituality, Post-Reformation and Modern*, (vol. 18 «World Spirituality»), N.Y., Crossroad, 1989, pp. 121 e segs.; David S. PACINI, “Excursus Reading Holy Writ: The Locus of Modern Spirituality”, in: *ibid.*, pp. 191 e segs.

Um dos sintomas deste *passivismo* e devocionalismo auto-enganador consiste justamente nos efeitos de consolo, de justificação ou até de contentamentos que da oração se possam extrair. O gosto nas “coisas de oração”, as delícias de certa literatura e estilo orante, podem até ser sintomáticas da *absolutização* deste meio, impedindo que além ou até contra ele, surja a eminência doutra *presença* ou *experiência espiritual*...

Mas, longe deste sentido consuetudinário, exterior e assim retórico da oração, como se disse sobretudo psicanalizável como discurso do medo, do ressentimento, das projecções oníricas e delirantes, da paranóia ou até de formas esquizóides dos que, neste nível, começam a confessar “ouvir vozes”, ou escutarem a resposta divina às suas orações, – deve-se, antes, atender ao típico *recolhimento* que na ligação estabelecida pela objectiva oração se dá.<sup>125</sup>

Nesse sentido o caminho da oração, como tal interiorismo, cada vez mais artificializante das referências reais, outrossim permutadas por motivos íntimos, pode, de facto, conduzir a formas *autistas* e de doenças do foro psiquiátrico, como, aliás, se pode bem documentar em numerosos casos de doentes que nesse estado não perdem a formulação orante, sobretudo a partir de formas também repetitivas e de mais fácil reiteração por psicotípiã. Discernir entre a doença da “pseudo-mística” e os fenómenos objectivos de estados também alterados de consciência, mas não redutíveis ao comum daquele “pântano” de emoções “religiosas” operadas por tal “oração” – eis o que mais se impõe.<sup>126</sup>

Trata-se, então sim, em tal recolhimento dum meio veritativo, que não duma exterior justificação da oração como caminho para a verdade, que, tal como no *yoga* ao nível da palavra, ou dos estados mentais respectivos, permite discernir entre o que é resíduo duma *psicologia reactiva e postíça* e, outrossim, as dimensões autênticas duma *verdadeira realização meditativa*, como também o souberam alguns sábios místicos ocidentais.<sup>127</sup>

<sup>125</sup> Vide OST, pp. 71, 73 e segs.; OR, pp. 286 e segs.

<sup>126</sup> Cf., entre outros, Pierre JANET, *De l'angoisse à l'extase*, Paris, C.N.R. S., 1975...

<sup>127</sup> Ao contrário da psicologia ocidental que não valora inteiramente o *contacto* imediato, - mesmo em Empédocles (com os *aporrhoái*...), com Aristóteles (os *eidola*...), etc. -, no Budismo salienta-se *phasso* ou “contacto”, mesmo das *vedana* “sensações”, etc., da *rupam* (ou “forma”) que afinal é o *vazio mesmo*... Donde a dimensão *búdica* ou “espiritual”, não condicionada pelo psiquismo e mente dual, de tal *experiência assim sensorialmente iluminativa*, ou puramente vibrátil...Cf. *Dhamma-*



Toda a questão estando em não pretender pensar, a partir de quadros mentais condicionados, a oração, mas, neste seu irreduzível de extrema experiência elocucional, atender ao *momento sempre intermediário*, potência medianeira e paradoxalmente silenciosa ou apassivante que permite por tal recursividade, ou *recolhimento*, um outro diferente funcionamento do “organismo espiritual”, dum já não falar para se ouvir, mas *escutar-se* para se poder dizer, *pondo em prática tais ditas “palavras de vida”*.<sup>128</sup>

Não é apenas para uma diversa fenomenologia da autêntica *metamorfose* da consciência que se está a apontar, mas para o surgimento de novos “órgãos” dentro da vida espiritual: não bastando, pois, o mero registo de funções psíquicas alteradas, o resultado ainda *fenomenalizável* de tais instâncias, mas uma outra realidade (mesmo que *meta-fenomenica*) – o que se poderia exemplificar com as ditas locuções divinas, já não a serem “reduzidas” pela *audição restrita* do seu místico auditor, mas a serem “escutadas”, outrossim, na “voz do silêncio”; ou o que equivale ainda a admitir que o mais está no aparentemente *in-visível* e indetectável da “noite escura”.

Afinal, talvez se possa concluir que orar é no geral inútil, não porque dependa das condições subjectivas duma suposta sinceridade, dum coração puro, etc. assim entendido, mas porque mesmo em toda essa *autenticidade*, como em afinal equivalente atitude de *inautenticidade*, de exterioridade hipócrita, de mecanicismo e rotina, – em ambos os casos não se terá atingido essa *obediência a orar apenas o que seja dessa vontade Outra*, descoberta justamente no ‘colapso’, qual “secura” ou “deserto” da oração.<sup>129</sup>

Mas, independentemente da recuperação, logo dialéctica, de tal momento de exaustão e secura de oração, numa ‘nova aurora’ até potenciada por tal passagem da “noite”, por tal ascese do “deserto”,

---

Sangani ed. e trad. C. A.F. Rhys DAVIDS, London/ Boston, Pali Text Soc., 1974, “Introductory Essay”, pp. liv e segs.

<sup>128</sup> Cf. *Mt 7*, 21...; *Jo 8*, 47...; Renova-se, assim, a importância desta conversão do ciclo da oração *activa* ao da oração *passiva*, da *prece ‘audível’* a esta outra escuta “silenciosa” e na *oração de recolhimento*, aliás num paralelo com a “dobra” e inversão simétrica da estruturação global da “árvore” das instâncias e graus do humano, tal se reconhece no momento da “concentração” no *yoga*. Cf. Alain DANIÉLOU, *Yoga: The Method of Re-integration*, London, Johson Publ., 1949.

<sup>129</sup> Inútil outra oração, mesmo que a “razão” de inutilidade não queira aqui sobrevalorizar uma outra gratuidade, o dom sem porquê da vida. Inútil, de facto, porque *desordenada* e até contraproducente, tal como o reconhece o ensinamento objectivo da oração: que não se fique apenas em intenções, nem que em ensimesmados estados, mas que se ponha em prática, se exercite o devido labor. Cf. Marie-Madeleine DAVY, *Le Désert intérieur*, Paris, Albin Michel, 1983; cf. nossa reflexão: Carlos H. do C. SILVA, “Deserto e Metamorfose de Vida” (Confer. no GRAAL, 30 Março 2001), no prelo.

certo é que *é na mudez da oração, tal como no silencioso do amor, que a sua essência se revela, como o aparentemente inútil.*<sup>130</sup>

A oração pode ter, assim, uma pedagógica função no aprendizado ritual da religião e da sua catequese prática, mas como meio em si mesmo válido logo se revela *a mais*, quer perante as formas parcimoniosas e economicamente justificativas da inteligência científica, aliás com a intenção de serem ‘válidas de uma vez por todas’, quer face a uma real ‘arte de viver’, mais por *adaptação vivencial* que pelo discurso hermenêutico da fé contida em tais fórmulas de oração.<sup>131</sup>

E, se é certo que o louvor impele o orante a uma elevação, afinal tão gratuita quanto a espontaneidade do dom, nessa “jaculatória de alma”, já não há razão de quantidade ou continuidade da recitação, mais até se podendo reconhecer que, nessa liberdade dum linguajar sem razão, qual *glossolalia* também, o mesmo conteúdo pedagógico-religioso já nem interessa, já que se poderá detonar tal estado por qualquer um processo indutor, mesmo que, como alguém disse, pela mecânica repetição de «coca cola»!<sup>132</sup>

Nesta óptica pedagógica inclusivé todos os “estratagemas” para nos mantermos *vigilantes e orantes* serão viáveis. Sobre as rítmicas

<sup>130</sup> O “sem porquê” da *rosa*, como se lembra de Angelus Silesius... Quando se supõe que a oração assim se impossibilitou ou, pelo menos, que daquela maneira se suspendeu, é justamente nessa consciência de *anulamento*, de aparente *desistência*... que se manifestam as profundas virtualidades de outra energia *autônoma* da força orante. No aparentemente silencioso e vazio de oração revela-se a *essência mesma* disso que, de outra maneira, se pretendia dizer.

<sup>131</sup> Mesmo na dita *pedagogia*, nas várias “escolas de oração”, e diversas *técnicas espirituais*, o aprendizado da oração constitui-se mais num pretexto *a posteriori* do que numa real condição preliminar, uma vez que sem certa afinidade, certo encontro, determinada imediatez da própria experiência será mesmo impossível atingir tal gradual ensinamento. (Cf. Stephen BERNHARDT, “Are Pure Consciousness Events Unmediated?”, in: R. K.C. FORMAN, *The Problem of Pure Consciousness*, ed. cit., pp. 220-236). Como na antiga dificuldade levantada pelos Sofistas a Sócrates - a propósito da impossibilidade da procura da verdade, pois, ou já se sabia, e não teria sentido procurá-la, ou não se sabia, e poderia estar-se a topar com ela sem critério de reconhecimento -, e perante a subtil resposta do Mestre de que só se procura a verdade porque já se tem dela uma reminiscência... (cf. PLAT., *Men.*, 80d), assim também, no quadro da escola de oração, dir-se-ia, só poder aprendê-la quem já de algum modo lhe tenha sofrido a inspiração primeira. Tratando-se, pois, apenas duma *pedagogia* de “*aide mémoire*” (cf. Frances YATES, *The Art of Memory*, London, Routledge, 1966), mais até um *lembrar-me do que será necessário para estar presente na oração*... (cf. Stº. AGOSTINHO, *In Ps.*, 21, 1, 3; *In Ps.*, 43, 2...) Vide Monique VINCENT, *Saint Augustin, Maître de prière*, ed. cit., p. 118: “*La prière chrétienne ne consiste donc à arracher à la divinité des prérogatives qu’elle voudrait garder jalousement pour elle. Au contraire, Dieu veut donner, Il veut Se donner, mais l’homme n’est pas «capable» (au sens propre du terme) d’un pareil don. La prière aura donc pour but non pas de transformer le sujet priant au point de lui donner la possibilité de recevoir, possibilité qu’il n’a pas par lui-même.*” (sublinhámos).

<sup>132</sup> Cf. J. KRISHNAMURTI, *Freedom from the Known*, ed. cit., p. 114: “*...It is a form of self-hypnosis. By repeating Amen or Om or Coca-Cola indefinitely you will obviously have a certain experience because by repetition the mind becomes quiet.*”; Id., *Commentaries on Living* (from the Notebooks) ed. D. Rajagopal, London, V. Gollancz, 1969, p. 87: “*Obviously, the mind can be made still by the repetition of a word, of a chant, of a prayer. The mind can be drugged, put to sleep ... But a mind that is made quiet by discipline, by ritual, by repetition, can never be alert, sensitive and free.*”...

da linguagem e o modo como na mesma fala podem advir várias línguas, ou na mesma língua várias falas, e sobre o diverso (e controvérsio) entendimento do que de modo, muitas vezes confuso, se refere pelo “dom das línguas”, importa discernir:

1. Que as formas pre-linguísticas de pura entoação, ou as formas de línguas ditas muito ancestrais de carácter aglutinativo e monossilábico, podem constituir *o fundo de uma desconstrução da linguagem, o resíduo então patente duma pura rítmica fônica* de subconsciente ou genérica compreensibilidade;

2. Que na própria língua natal ou também outra(s) aprendida(s) se pode dar a *abertura para formas supra-linguísticas*, que deixarão aquela como mera ressonância de fundo, repetição cíclica;

3. Que tal *glossolalia* pode incluir em si o *arquétipo da linguagem*, como se se dissesse, tal em experiências de hipnose, que se atinge a compreensão tal das línguas que é como se cada um pudesse falar ou ouvir na sua própria língua, o que poderá estar a ser dito nessa *matriz de linguagem universal*;

4. Que mesmo apesar dessa compreensão quase meta-física da linguagem, ou pelo menos meta-linguística, o *laleîn*, a repetição sonora dessa espécie de puro balbuceio, aparentemente ininteligível, terá o *efeito catártico*, semelhante ao dos métodos criativos para a mente através o *brain-storm*, devolvendo à linguagem o renovo “cósmico” a partir desse mesmo “caos”; e

5. Que, enfim, tal dom se pode analogar à presença possessiva (quer *daimônica*, quer divina...) doutro(s) falantes na mesma dita unidade bio-psíquica linguístico-pensante que dá pelo nome duma individuação concreta: ou seja, que se dá um *desdobramento* de “personalidades”, ou, então, uma *nova identidade* assim espiritualmente loquaz e segundo o plurímico de tal loquacidade.

O efeito mecânico e indutor de alguns destes estados de consciência é pois conhecido sobretudo nos regimes repetitivos da oração em forma de rosários, ladaínhas, etc.

O *laleîn* puro de uma entoação, como cântico e poética palavra que não vale pelo significado que tem, mas pelo efeito que detona, permitirá afinal, se por um exercício discernido de atenção à mesma ‘ladaínha’, – a essa repetição *mântrica*, de *dhikr* ou de *hesykhía* e *japa*, como se encontra em várias grandes escolas orantes, – intensificar o *recolhimento*, aprofundar o gesto *conversivo* e de *lembrança de si mesmo* a que nesse essencial a oração conduz.<sup>133</sup>

<sup>133</sup> Cf. *supra* n. 130 e nosso OR, pp. 302 e segs. De salientar que a *repetição* é típica da *relatividade* a ser assim justamente *relatada*, ou seja, a ser prolongada temporal ou ciclicamente. Essa “arte de

A palavra orante reconduzida a tal rítmica, que assim deverá ser discernida desde formas atávicas e sub-conscientes residuais, até às formas mais espirituais de multiplicidade de identidades, de acordo, aliás, com a própria força elocucional e metamórfica da oração, tem na estrutura da repetição o seu modelo essencial. E importa fazer notar que a *repetição* só é possível num universo em que o processo psicológico e a temporalização respectiva façam do tempo uma *linguagem multiforme* da própria oração. Donde o carácter reiterante da oração como *ritmo psicológico*, embora tendente a estabilizar-se como “hora parada”,<sup>134</sup> meditação absoluta do “momento presente” e sem deriva ou já repetição.

Oração, pois, nesta sua essência reconduzida à prática adensante duma presença, condição inspirada e expressiva dessa circulação de luz e de amor, numa atenção em cada momento, num estado de vivacidade e de um acordar para o mais e o diferente que assim faz ressaltar, diga-se, de júbilo, ou estabelecer em apaziguada *unio mystica*.<sup>135</sup>

E haveria ainda de se esclarecer que, neste contexto, a linguagem da oração permite perceber pela sua mesma autonomização poética ou absoluta, que é vã toda a pretensão duma relacional intervenção nela da parte de Deus, personificando-o como mero interlocutor ao nível psicológico desta *projecção*, uma vez que tal pessoa mais não é do que uma *figura dum imaginário exterior* à economia de oração.<sup>136</sup>

O processo da linguagem orante só terá esta sua fecundidade própria, tal contacto realmente espiritual, se liberto de todas as projecções emocionais e outros resíduos do mesmo tipo, produtores de miragens religiosas e sobretudo da costumeira “idolatria”, e se

---

fazer tempo”, como a *paciência* do “ora et labora” monástico, dá à oração, neste sentido, uma dimensão *temporal de expectativa* ou de *desejo e memória*, longe da “experiência duma real abertura de consciência”. Cf. M. MESLIN, *L'expérience humaine du divin*, ed. cit., pp. 136 e segs.: “La sacralisation du temps”; e pp. 321 e segs.: “La mémoire et le divin”.

<sup>134</sup>Cf. *supra* n. 92.

<sup>135</sup>Acaba por haver uma *analogia* entre os estados de *hiperexcitação* do “êxtase” e os estados de *hipoexcitação* ou ditos de “enstasis” (M. Éliade) e até de *ensimesmamento*: em ambos os casos o que se produz é o contacto com uma outra forma de *energia* de que a oração é veículo, nesse sentido, *elástico*. Ou seja, os estados de oração, sobretudo abertos a essa passividade apresentam-se muito disponíveis para acolherem inspirações, dimensões intervalares dentro dessa vasta (elástica) amplitude, que pode parecer demasiado vaga ou indeterminada, mas, assim, permite essa sintonia espiritual. Cf. OST, pp. 46 e segs.; Roland FISCHER, “A Cartography of the Ecstatic and Meditative States”, in: Richard WOODS, *Understanding Mysticism*, London, Athlone Pr., 1981, pp. 286-305; Rolf von ECKARTSBERG, “Maps of the Mind: The Cartography of Consciousness”, in: Ronald S. VALLE e R. von ECKARTSBERG, *The Metaphors of Consciousness*, N.Y./ London, Plenum Pr., 1981, pp. 21-93.

<sup>136</sup>Cf. SAMI-ALI, *De la projection, Une étude psychanalytique*, Paris, Dunod, 1986.

concomitantemente dinamizador de outras espirituais que tenham por base outras partes do ser humano, sobretudo do carácter encarnacional que dêem à própria palavra uma *presença de vida*, um vital carácter.

Por isso, a vulgar convicção de que a oração é correspondida e não só ouvida mas lugar de diálogo com o divino assim nocionalmente, quase *ex machina* invocado, revela-se uma habitual condição supersticiosa da oração e reduz aquela sua veritativa abertura presencial para o sagrado, e para Transcendência pura, a uma forma idolátrica e psicologicamente antropomórfica.<sup>137</sup>

Eis o engano dos que assim rezam, perdendo nisso o seu tempo e não se dando conta do necessário conhecimento de si, sem o que a oração será apenas mecanicidade moral, e mais que ilusória superstição, ou até persistente idolatria verbal e imaginária, poderá tal prática revelar-se mesmo nociva, quer no aspecto de *obscurantismo* mental, quer inclusive de *depauperamento* de energias vitais, contribuindo eventualmente para a própria *doença*.

Mas, se enquanto em mero exteriorismo supersticioso a abertura às formas da prática orante se apresenta sem gravidade, já o seu *exercício num clima de experiência interior* pode, se não orientado por uma justa pedagogia orante, conduzir a *estados psicológicos obsessivos*, que venham até a tornar-se em manifestações doentias e do foro psiquiátrico.<sup>138</sup>

Donde a necessidade de constante discernimento, a vigília e a oração que, assim, acorde para o seu mesmo perigo e carácter mórbido, percebendo como a questão não está em romantizar-se o valor sentimental da oração, da lírica de alma sentida, por exemplo, perante o espectáculo dum humílimo exemplo de alguém a rezar no templo, ou na iminência dum perigo de vida, etc., mas em reconhecer-se que sou eu, cada um, que se tem de lembrar a si mesmo do que não lhe é ajuda alienante de si, porém responsabilizante e libertadora.<sup>139</sup>

---

<sup>137</sup> A sinergia entre certas forças físicas e o poder da palavra orante concita e permite fixar aquele *espírito* que como *dom* ou superior ‘função’ sempre advém, mas de outro modo não se fixaria, não encontrando ‘órgão’ para tal, ou seja sem o *organismo espiritual* para tal acolhimento (cf. Antonio ROYO MARÍN, *Teología de la Perfección Cristiana*, ed. cit., pp. 112 e segs.). Donde o inverso da mecanicidade repetitiva e do efeito de miragem ou de projecção reflexa sem tal raiz de acolhimento ou encarnação.

<sup>138</sup> Cf. *supra* n. 126.

<sup>139</sup> A oração utilizada, pois, não como um reforço de *alienação* por mediúncia que pudesse ser

Ainda que aquele outro possa rezar nessa simplicidade e candura que comova não é a oração um estado patético assim, mas uma activa passividade tangida pelo indómito e criativo do próprio espírito, donde que se lhe exija a ciência, melhor a atitude sapiencial, e a vontade, que não o mero desejo, como *diligentia* dum propósito auto-realizativo, exactamente na medida em que sem um deus-ídolo estranho, nem outras figuras de apoio emocionais e também alienatórias.<sup>140</sup>

Rezar pode, pois, ser indolência, fuga à realidade, cultivo de malsã mentalidade de culpa ou de subserviência, numa atitude que se pode até cifrar pelos códigos hieráticos da jerarquia social, dos interesses de dominação política da religião ou de inconfessados traumas dum subconsciente.<sup>141</sup>

Fazer passar desta forma hipnótica do uso da oração para a condição dum acordar de louvor e vigília, eis o que implica, pois, não apenas esta consciência crítica do essencial da linguagem orante, mas ainda reconhecer o contributo muito importante da mentalidade logóica científica e filosófica procurando testar as valências espirituais da prece pelo crivo da causalidade e justificação racional e, mais do que mental, duma intelecção ou teorese que ajude a equacionar o diverso percurso pensante e orante, a valência universalizante dum e o itinerário tendencialmente místico e particularíssimo do outro.<sup>142</sup>

O desenvolvimento do estudo de algumas bases neuro-fisiológicas de alguns estados psíquicos, mas também do interesse da

---

(cf. Robert K. C. FORMAN, “Mysticism, Constructivism, and Forgetting”, in: Id. (ed.), *The Problem of Pure Consciousness*, ed. cit., pp. 3-49), mas outrossim como meio de *auto-consciência* e de responsabilização assim interiormente libertador (*vide*: Jean d'ENCAUSSE, *Philosophie de l'éveil*, Paris, Courrier du Livre, 1972, p. 16: “Le mot Éveil est le mot clef, qui ouvre la compréhension de l'opération sacrificielle initiatique.”...).

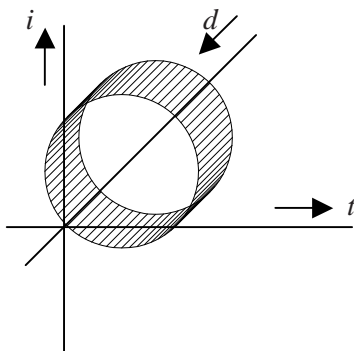
<sup>140</sup> O que não quer dizer não poderem passar pela oração, sobretudo pela estruturação mais objectiva do seu louvor, das suas maneiras de *realização*, outras instâncias: as influências intercessoras, as alheias circulações de intencionalidades...(a “*comunicação dos santos*”...); só que todo esse processo supõe um dinamismo de lucidez e de compreensão, de presença e de auto-consciência, sem o que será apenas uma expressão alienatória (e *possessiva*) da religiosidade.

<sup>141</sup> Alguns autores falaram da “gula” ou até da “luxúria espiritual”(p. ex. S. JOÃO DA CRUZ, *Noche oscura*, I, 4, 6...; ed. cit., p. 329...), como aqui se poderia referir esta *indolência* dos que pratiquem a oração apenas como uma *compulsiva reacção*, um *processo rotineiro* e esquecido nessa mesma *passividade (passiva)* do *único labor*, do estar *activamente passivo*, do exercício constante ou trabalho espiritual dum *acordar cónscio*...Sobre o “quietismo” *vide* posição de J. Ruysbroeck, *apud* Jean G. BARDET, *Je dors...mais mon coeur veille*..., ed. cit., pp. 361 e segs.

<sup>142</sup> Cf. *supra* n. 87 e *vide* ainda de Eleonore STUMP, “Petitionary Prayer”, in: Philip L. QUINN e Charles TALIAFERRO, (eds.), *A Companion to Philosophy of Religion*, Oxford, Blackwell, 1997, pp. 577-583.

sua delimitação no caso da meditação e da oração, permitirá compreender como há que despistar aquelas formas traumáticas e reactivas, de outras que se manifestam na eficácia da referida *metamorfose espiritual* e como possibilidade de abertura real à transcendência da Vontade divina ou a uma plena *libertação*.<sup>143</sup>

Oração, *alimento de alma*, respiro enigmático da mesma Vida em nós, que não deixará de estar sujeita a este choque crítico, não só porque não se vai a Deus com sensibilidades, expectativas ou desejos..., mas ainda porque além da sua justificada medida mental e sentido do dever moral, eleva-se o seu *cântico singular e sempre novo*, como de um voo da consciência além, no exercício – já plena arte – dum desperto *ser cômscio*, e um estar – assim orante – em amor.<sup>144</sup>



<sup>143</sup> Cf. ainda, entre outros: Richard WOODS, (ed.), *Understanding Mysticism*, ed. cit.; Eugene G. d'AQUILI e Andrew B. NEWBERG, *The Mystical Mind, Probing the Biology of Religious Experience*, Minneapolis, Fortress Pr., 1999.

<sup>144</sup> A oração podendo, então, definir-se como a “ciência” ou o *número exacto* da relação entre a *temporalidade adifora da consciência* e da discursividade (*vector – t* (= “tempo”, “expectativa”), e a proporção que se ache entre o *dado imediato* (*vector – d* (= “dado”, “acontecimento místico, ou dom”) e a sua mesma *imediate mediação* (pela formulada prece) (*vector – i* (= “intensidade”, “atenção presencial”)). Vide gráfico junto.

### III

## NOTA CONCLUSIVA: DA VERDADE INQUIRIDA AO IMAGINÁRIO DA ORAÇÃO – DIVINO ESTRATAGEM\* –

CARLOS H. DO C. SILVA

“Toda a emoção verdadeira é mentira na inteligência, pois se não dá nela. Toda a emoção verdadeira tem portanto uma expressão falsa. Expressar-se é dizer o que se não sente.”

(F. PESSOA, [Reflexões], in: *Obras em prosa*, ed. Cleonice Berardinelli, Rio de Janeiro, Nova Aguilar Ed., 1982, p. 163).

Mais do que rezar a ilusão da Verdade, importa a *verdadeira oração, ainda que do ilusório*, pois até por via deste “fazer de conta”, que o *voto* ou *promessa* orante presumem, se reconhece o irreduzível e inefável duma experiência *hic et nunc* que só no abstracto e universal da linguagem (também da oração) assim se deixa colher.<sup>1</sup>

---

\* Terceira e última parte do texto base da Conferência proferida na *XVIII Semana de Espiritualidade: «Regressar ao Essencial da Oração»*, – por Carlos H. do C. Silva (Depart. de Filosofia, Fac. Ciências Humanas, Univ. Católica Port., Lisboa), no dia 22 de Agosto de 2001 e subordinada ao título: “A procura da Verdade pela Oração em Edith Stein”.

<sup>1</sup> Contraponto entre esta “intuição existencial” e a valência abstracta dos meios conceptuais ainda. Veja-se o vivido exemplo do monge beneditino no Oriente que foi Henri le Saux, entre



Pensa-se habitualmente que a Verdade corresponda a instância que deva ser universal, pois deriva da mesma formulação mental que a define como *adequação* mental ao real e, por conseguinte, em última análise como *assimilação* à unidade do Ser. Além disso, mesmo para lá desta definição gnosiológica e lógica de valores de verdade, a experiência reveladora, o sentido da *verdade* como *alétheia*, desvendamento ontológico ou desocultação, aponta sempre para um horizonte ao menos duma *validade em geral*, duma universalidade.<sup>2</sup>

Noutro sentido mais próximo da experiência e duma sua autenticidade, o sentido do verdadeiro, denunciado da sua hipostasiação nominal, aproxima-se da pura *vivência* e da *pluralidade sensível*, já “mística” ou *incomparável*.<sup>3</sup> Por isso na experiência sapiencial fala-se menos da Verdade, do que de exemplos vividos e sobretudo da *verdade de Vida*, que, em derradeira instância, ao ser questionada, como no célebre passo do Evangelho, em que Pilatos interpela Jesus (sobre “o que é a

---

a instituição, ainda religiosa, da linguagem e a sua experiência orante. Cf. palavras a propósito, de Marie-Madeleine DAVY, *Le Désert intérieur*, Paris, Albin Michel, 1985, pp. 164 e 166: “Henri le Saux a vécu ce drame, don’t certains d’entre nous ont eu l’expérience. Ce drame pourrait se concrétiser ainsi: l’opposition entre le concept et «l’intuition existentielle». L’habitant du désert intériorisé ne peut que vivre intensément une telle tragédie dans son esseulement. S’il est engagé dans une voie monastique, il ne pourra que poursuivre la voie qu’il a choisie (...). ... Les rites et les discours peuvent abandonner durant le voyage intérieur. Cela fait partie du dénuement (...).”

<sup>2</sup> *Allgemeingültigkeit... a universalitas*: De facto, seja nesta ordem gnosiológica (v. Kant...), seja no sentido do seu paralelismo ontológico (já em Aristóteles, *Metaph.*, VII, 10, 1035a e segs.), ou mesmo na acepção restaurada (por M. HEIDEGGER, *Vom Wesen der Wahrheit*, Frankfurt, V. Klostermann, 19675; Id., *Platons Lehre von der Wahrheit*, Bern, Francke V., 1954; E. Fink...) da *alétheia* como “des-velamento”, o que está presente é *objiciendum*, o *Verum*, ainda na figura dum “valor”, que não como *experiência iluminativa*. ...Vide Bertrand RIOUX, *L’Être et la Vérité chez Heidegger et saint Thomas d’Aquin*, Montréal/ Paris, Pres. de l’Univ./ P.U.F., 1963. Cf. Lanza del VASTO, *Principes et préceptes du retour à l’évidence*, § CCLII, Paris, Denoël-Gonthier, 1945, p. 150: “Arts, sciences, ô gloires; reflets de vérité, ombres de perfection sur les murs extérieurs de l’esprit. L’amour seul habite la substance et la travaille.”

<sup>3</sup> Cf. a afirmação pessoana da “realidade plural”: “Ora a natureza é plural. A natureza, naturalmente, não nos surge como um conjunto, mas como “muitas coisas”, como pluralidade de cousas. (...) A realidade para nós surge-nos directamente plural. (...)”(F. PESSOA (António Mora: «O Regresso dos Deuses», dat. 1916?), em *Obras em Prosa*, ed. cit., p. 175); e, por conseguinte do ‘ser místico com as sensações’: “*Se quiserem que eu tenha um misticismo, está bem, tenho-o.*

*Sou místico, mas só com o corpo.*

*A minha alma é simples e não pensa.*

*O meu misticismo é não querer saber.*

*É viver e não pensar nisso.”*

(Alberto CAEIRO, “Poemas”, in: F. PESSOA, *Obra poética*, ed. M<sup>a</sup>. Aliete Galhoz, Rio de Janeiro, José Aguilar, 1972, p. 220).

Verdade?”), não é dada resposta.<sup>4</sup> Pois, de facto, a resposta está n’Aquele mesmo que disse: “*Eu sou o Caminho, a Verdade e a Vida*”.<sup>5</sup>

Enquanto a ciência moderna, ou a sua divulgação no senso comum, vai introduzindo uma “crença” na racionalidade operativa, na *competência técnica* e no êxito pensado da existência, tanto em certos domínios da *arte*, como das manifestações do *religioso*, bem assim até da *vida espiritual*, assiste-se ainda à predominância do *artesanal*, mesmo dum obscurantismo supersticioso, ou, então, de técnicas avulsas, por exemplo, de meditação, de oração que se baseiam apenas no empírico e costumeiro uso.<sup>6</sup>

Ora, aquele anúncio evangélico na sua absoluta simplicidade – “...se o teu olho for simples todo o teu corpo estará iluminado...”<sup>7</sup> – não se deve confundir com o *simplismo* e o carácter artesanal, às vezes deliberadamente não-inteligente, ou mesmo anti-científico, de práticas religiosas como as orantes e rituais.<sup>8</sup> O retorno à *inteligência da fé*, é certo, (não no registo racionalista e redutor de uma qualquer pseudognose),<sup>9</sup> mas no sentido daquela *lucidez que advém da experiência consciente*, aponta para uma orientação que, como no caso da oração, tem de aprofundar o sentido vivencial, justamente a prática eficácia da mesma: ‘não apenas dos que clamam, Senhor, Senhor... mas dos que põem em prática estas palavras...’<sup>10</sup>

<sup>4</sup> Cf. *Jo* 18, 38. Vide também *Jo* 18, 37: ‘...*pâs ho òn ek tês aletheias akouiei mou tês phonês.*’

<sup>5</sup> *Jo* 14, 6: ‘«*Egó eimi he hodòs kai he alétheia kai he zoé.*»’

<sup>6</sup> Sobre o “mapa” daqueles domínios cf. R. G. COLLINGWOOD, *Speculum Mentis, or the Map of Knowledge*, Oxford, Clarendon Pr., 19241, reed. 1970; também: Ernst CASSIRER, *Philosophie der Symbolischen Formen*, Berlin, Bruno Cassirer, 1921-29, 3 vols.

<sup>7</sup> Cf. *Mt* 6, 22: ‘...*eàn oûn êi ho ophthalmós sou haploûs, hólón tò sômá sou photeinón éstai.*’

<sup>8</sup> As Religiões, se puderam constituir a grande Sabedoria do seu tempo de origem, tornaram-se pela repetição dogmática, ou meramente consuetudinária e moral das suas doutrinas, longínquas do saber inovador e de qualquer *ars inveniendi*, constituindo-se até, com frequência, obstáculos ao desenvolvimento científico. Cf. John Hedley BROOKE, *Science and Religion, Some Historical Perspectives*, Cambridge/ N.Y./ Port Chester..., Cambridge Univ. Pr., 1991; para introdução ao tema: cf. Alister E. McGRATH, *Science and Religion – An Introduction*, Oxford, Blackwell, 1999.

<sup>9</sup> Cf. nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “Gnose Bendita – Realização espiritual e suas contrafacções recentes”, in: *Didaskalia* (no prelo); publicação parcial in: *Communio*, nº 6, Dez., XIV (1997), pp. 505- 513. Vide também: Id., “Da Contemplação Gnóstica à Prática do Mistério – Consciência espiritual e presença volitiva do Pai de Misericórdia”, in: Várs. Auts., *Em Nome de Deus Pai*, Lisboa, Ed. didaskalia, 1999, pp. 11-53.

<sup>10</sup> Cf. *Mt* 7, 21: ‘*Ou pâs ho légon moi: kýrie kýrie, eiseleúsetai eis tèn basileían tôn ouranôn, all’ho poiôn tò thélema toû patrós mou toû en toîs ouranoîs.*’ [ Trad. “Nem todo o que me diz: Senhor, Senhor, entrará no Reino dos Céus, mas sim aquele que fizer a vontade de Meu Pai que está nos Céus.”]

Donde a importância da Verdade como ocorrência sempre nova e única, no regime inesperado do Espírito – ‘...como um vento, que sopra onde e quando quer’<sup>11</sup> – e, por conseguinte até de *estratégias*, hoje muito próximas na vida espiritual das reflectidas na economia das teorias e procedimentos científicos.<sup>12</sup> Longe da miragem, sobretudo mental e centralista duma unitária Verdade, a ciência com os seus alternativos critérios de tão só *certeza* (*certitudo* mesmo em relação aos “erros”...), ou até de mera *probabilidade*, encaminha-se para a ideia de que, não havendo ‘uma’ realidade, mas uma *infinda complexidade*, todos os paradigmas explicativos e de intervenção técnica serão *instrumentais*, e possuirão a “verdade” que melhor convier a determinados fins ou tecnológico uso em questão.<sup>13</sup> E longe também de se poder perguntar abstractamente na vida espiritual o que é a Verdade, ou quem é Deus, ou o Absoluto..., o que se poderá encontrar é a *resposta presencial* (*sadhana*) e prática sempre realista e adaptada a cada caso e momento, o que faz do discurso do Mestre algo aparentemente contraditório por sempre plurímodo como a Vida.<sup>14</sup>

Nesta perspectiva a humildade científica daquela *relatividade* e operacionalidade do estatuto da explicação teórica (o que não quer dizer relativismo), e o realismo situacional e pedagógico da autêntica mestria espiritual levam a uma pragmática sabedoria (que também não quer dizer pragmatismo), – sabedoria essa, dúctil e lúdica, que se aproxima do que é a *revelação do imaginário* da própria linguagem e

---

<sup>11</sup> Cf. Jo 3, 8. ‘*tò pneûma hópou thélei pneî...*’

<sup>12</sup> Vide Fritjof CAPRA, *The Tao of Physics*, Oxford, Oxf. Univ. Pr., 1975; Id., *The Turning Point, Science, Society and the Rising Culture*, London, Harper/Collins, 1983; ainda: Michael TALBOT, *Mysticism and the New Physics*, London, Routledge, 1987; Ken WILBER (ed.), *Quantum Questions, Mystical Writings of the World’s Great Physicists*, Boulder/London, Shambhala Pr., 1984.

<sup>13</sup> Entre outros cf. Gaston BACHELARD, *La philosophie du non – Essai d’une philosophie du nouvel esprit scientifique*, Paris, P.U.F., 1970, pp. 105 e segs.; Karl R. POPPER, *The Logic of Scientific Discovery*, London, Hutchinson, 1975, pp. 126 e segs. e vide P. W. BRIDGMAN, *The Logic of Modern Physics*, N.Y., MacMillan, 1948, bem assim Edgar MORIN, *La connaissance de la connaissance* (in: *La méthode*, III), Paris, Seuil, 1986.

<sup>14</sup> Algo que resta, pois, escutar, não desejando interpretar, mas como manifestação, dom ou *teofania* mesma... Cf. Kathleen RAINE, *Le monde vivant de l’imagination*, trad. do ingl., Monaco, du Rocher, 1998, pp. 82-83: “Nous n’avons pas besoin d’apprendre ou d’étudier ce que nos yeux contemplent, ce que nos oreilles entendent, ce que nos doigts touchent. Il nous suffit de regarder et d’écouter. Au lieu d’accumuler des connaissances pour parvenir à une meilleure compréhension de la nature, nous devons au contraire «désapprendre», «cesser de connaître»: à cette seule condition, pouvons-nous espérer entrevoir de nouveau la vision paradisiaque. La nature est vision, épiphane ou plutôt théophanie (...).”

das suas possibilidades também orantes.<sup>15</sup> A linguagem deixa de ser comandada pelo ‘ético’ da *norma* geral, pelo modelo moral e social que terá sido didático em certa época do desenvolvimento humano, para consentir em aflorar o *estésico* (e sobretudo *semiótico*), o puro *dizer* no seu indicativo ou na *instância ostensiva* do seu mesmo gesto primordial.<sup>16</sup>

E, aproximando-nos dessa *poética primeira* reconhece-se que as coisas não são o que são, senão por serem afinal *ditas de uma certa maneira*, e que será ulteriormente o modo de serem referidas, cantadas ou louvadas, que determina o seu imaginário oracional.<sup>17</sup>

Sem se poder desenvolver aqui este tema, bastará remeter para esse, quase exaustivo inventário que se encontra no paradigma bíblico e ocidental dos *Salmos*, de algum modo correspondente na *abundância imagética* ao que, no Oriente, se encontrará nos *Hinos védicos*, ainda no *Ramayana*...<sup>18</sup> De facto, nos *Salmos* encontra-se a espaiada linguagem de todas as coisas, criaturas e aspectos do real, de estados de alma e atitudes, que exercita *o imaginário que justamente tece a consistência do “real”* pelo seu louvor cíclico, a lembrar o que no mito se chamou

<sup>15</sup> Relatividade do conhecimento e da “realidade”... E sobre os limites desta “arquitectura” dos sistemas pensantes: cf. Ludwig Von BERTALANFFY, *General System Theory*, N.Y., George Braziller, 1969; David BOHM, *Thought as a System*, London/ N.Y., Routledge, 1994.

<sup>16</sup> Cf. nossos estudos: Carlos H. do C. SILVA, “Dos Signos primitivos – Preliminares etiológicos para uma reflexão sobre a essência da linguagem”, in: *Análise*, 2, (1984), pp. 21-78 e 1, (1985), pp. 189-275; e Id., “Do Dizer aos Signos - de uma pedagogia do essencial (Linguagem: fundamento do ser humano ?)” (Comun. ao IIº Colóquio “Igreja e Missão”: Ciências Humanas e Fé Cristã, Semin. da Boa Nova, Valadares, 9/10, Abr., 1988), *Igreja e Missão*, Jan./Set., (1989), pp. 23-57; Id., “Da indiferenciação do dizer ao *autômaton* do falar - Os limites da Linguagem em Wittgenstein”, *Rev. Port. de Filosofia*, XLV, 2 (1989), pp. 247-284.

<sup>17</sup> Insistimos neste relacionamento etiológico da *oração* e seu imaginário literário ulterior com o valor semiótico e *poiético* primordial da poesia: Cf. Várs. Aut. «De la poésie comme exercice spirituel», *Fontaine*, n.º. spécial 19/20 (1942), reed. Paris, Cherche-Midi Éd., 1978; também: Kathleen RAINE, *Poetry and the Frontiers of Consciousness*, London, Colmore Pr., 1985; Id., “Poetry as Prophecy” in: *Temenos*, 11 (1990); reed. e trad. franc., in: *op. cit.*, pp. 217-264; *vide* também nossas reflexões: Carlos H. do C. SILVA, “Poesia e Experiência Espiritual”, in: *Itinerarium*, XLV, n.º 163, Jan./Abr., (1999), pp. 29-44; também: Id., “Da Experiência Poética em Fernando Pessoa” (Comun. ao Ciclo de Conf. sobre F. Pessoa, org. Assoc. Est. Secção Lisboa Fac. Fil., U.C.P., Lisboa, Mar., 1985), *Fernando Pessoa - Retrato - Memória*, Lisboa, 1989, pp. 29-63. *Vide* ainda: Jacques et Raïssa MARITAIN, “L’intuition créatrice et la connaissance poétique”, in: *Oeuvres Complètes*, vol. X, Friburg/ Paris, Ed. Univ./ Ed. Saint-Paul, 1985, pp. 233-296.

<sup>18</sup> Cf. L. ALONSO SHÖKEL, *Treinta Salmos: Poesía y oración*, (in: «Est. de Antiguo Testamento», vol. II), Madrid, Ed. Cristianidad, 1981; *Vide* Louis RENOÜ (ed.), *Hymnes spéculatifs du Véda*, Paris, Gallimard/ Unesco, 1956; Romesh C. DUTT, ed., *The Ramayana and the Mahabharata*, London/ N.Y., Dent/ Dutton, 1972; e cf. também krishna SIVARAMAN, “The Word as a Category of Revelation”, in: Harold COWARD e Krishna SIVARAMAN, *Revelation in Indian Thought*, Eneryville (California), Dharma Pr., 1977, pp. 45 e segs.

uma “ontologia repetitiva e litúrgica” e o que assinala ainda um gesto global circular da linguagem ou do pensamento e da vida na rotina sobre si mesma no mesmo “mito do eterno retono”.<sup>19</sup>

Porém, a despeito desta figura cíclica, depois moralista e mecânica de tal iconografia orante, decaída até em idolatria de formulários e rezas ‘beatas’ mais tardias, a lucidez evangélica, introduzida como o iconoclasmo deste mesmo imaginário, há-de permitir uma *liberdade e relatividade da oração, assim feita vida*, atenta à verídica pluralidade de cada situação.<sup>20</sup> Oração, não tanto como mediação variada em relação a um fim único, mas, outrossim, como sempre *única e absoluta na sua mesma perfeição relativa*, ainda que face ao plural e ignoto mesmo da Vida. Donde, ainda, por um lado o carácter *técnico*, a *arte de orar*, como quase sempre esteve consciente nos espirituais,<sup>21</sup> por outro, o realizar essa prática sem visar resultados ou fins, antes na *pura gratuidade* de serem apenas estratégias provisórias, momentos de atenção, cuidados de ser face ao Dom mesmo da Vida: “...e o Dom de Deus quem o saberá?”<sup>22</sup>

É aqui que o *imaginário*, não como *fantasia* e fuga, mas na qualidade dessa *pura criatividade*, faz da vida de oração, menos a gramática duma justificação, e, outrossim, o exercício vivo duma “alimentação espiritual”, dum acordo com a assimilação mesma do *n-dimensional* do Espírito.<sup>23</sup> Mais até do que encontro dito pessoal, humano-divino, o

<sup>19</sup> Este “tear” do “real” pelo *mitema* originário desse *fazer tempo...* como no símbolo homérico, por excelência, da “tecedeira”: Penélope (Cf. R. e M. ALAIN- PEYREFITTE, *Le mythe de Pénélope*, Paris, Gallimard, 1949). Trata-se da rede de *crystalizações possíveis* desse imagético assim “cousado” como real, ou seja, das formas arquetípicas duma sua manifestação cíclica. Cf. G. GUSDORF, *Mythe et métaphysique – Introduction à la philosophie*, Paris, Flammarion, 1953, pp. 28 e segs.; M. ÉLIADE, *Le Mythe de l’Éternel Retour, Archétypes et répétition*, Paris, Gallimard, 1969, pp. 17 e segs.

<sup>20</sup> O “evangelho” é de per si dessacralizante das instituições... Numa interpretação tardia das consequências da crítica ao *ídolo* da linguagem “ontológico-política” da cultura, cf. Jean-Luc MARION, *Dieu, sans l’Être – hors-texte*, Paris, Communio/ Fayard, 1982, pp. 15 e segs.

<sup>21</sup> Entre outros, *vide* em relação à tradição espiritual peninsular o elenco de obras com significativos títulos de *Exercícios, Arte de...*, *Abecedarios*, etc. numa nítida perspectiva de “técnicas” de oração mental, etc., *vide* Melquiades ANDRES, *La teología española en el siglo XVI*, Madrid, B.A.C., 1976, t. I, pp. 368 e segs.: «Obras y Autores».

<sup>22</sup> Cf. *Jo 4, 10*: ‘*ei édeis tèn doreán toû theoù...*’

<sup>23</sup> Verdadeira assimilação ou “manducação da palavra”...Cf. Marcel JOUSSE, S.J., *L’anthropologie du geste: t. II – La Manducation de la Parole*, Paris, Gallimard, 1975, pp. 61 e segs.: «La Manducation quotidienne». *Vide* Michel de CERTEUA, S.J., *La faiblesse de croire*, Paris, Seuil, 1987, pp. 77 e segs.: «Une sociologie de l’imaginaire»... e *Ibid.*, pp. 183 e segs.: «La fin d’un “évangélisme” du langage».

diálogo da oração imagina isso já dentro de certas dimensões dizíveis, mas abre para o ignoto, a ‘noite escura’ duma outra Presença que transcende já esse mesmo personalista e explícito imaginário.<sup>24</sup>

No entanto, tem aqui pertinência que, enquanto a oração for linguagem, sempre se porá a questão acerca da *pedagogia* ou da comunicabilidade da mesma.<sup>25</sup> Donde ainda o imaginário como *ensinamento* como percurso a ser “imitado”,<sup>26</sup> ou fórmula técnica, dir-se-ia até terapêutica de alma a ser recomendada: “Quando orares, entra na tua cela, fecha a porta...”<sup>27</sup>

Mas o que pode parecer mais surpreendente ainda é que, o que é importante assim ensinar, não é a verdade a que a oração se suponha conduzir, mas a “mentira” útil, aquele *estratagem*a que leve o outro a *realizar de facto, veridicamente*, o que na oração assim se indicava, se suplicava ou louvava. Não é a verdade abstracta que é libertadora, mas o *fingimento*, a capacidade de ‘não confundir a lua, com a ponta do dedo que serve para a apontar’,<sup>28</sup> sendo o caminho de tal arte e imaginação uma estratégia que transcende o humano natural, podendo até dizer-se divina *upaya*, como se refere na tradição budista e tibetana, isto é, como divino “engano”.<sup>29</sup>

<sup>24</sup> As “ilhas estranhas” vide S. JOÃO DA CRUZ, *Cant Spirit.*, B, canc. 19, 7 (in: Lucinio RUANO DE LA IGLESIA, ed., *San JUAN DE LA CRUZ, Obras Completas*, ed. crit., Madrid, B.A.C., 1989, p. 649); e vide: Anselmo DONAZAR, O.C.D., *Fray Juan de la Cruz – El Hombre de las Insulas Extrañas*, Burgos/ Vitória, Ed. Monte Carmelo/ El Carmen, 1985, pp. 232 e segs.

<sup>25</sup> Cf. Thomas MERTON, “Symbolism: Communication or Communion?”, (in: Id., *Love and Living*, London, Sheldon Pr., 1979, pp. 54-79) onde se marca a diferença entre o carácter *sacramental* do “símbolo” e as determinantes ainda *significativas* mas não directamente “comungantes” da linguagem e, portanto, ainda da oração, outrossim, da esfera do *comunicativo*.

<sup>26</sup> Cf. a importância do *exemplum* na vida espiritual: a *Imitação de Jesus Cristo*... Cf. nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “A Biografia de S. Francisco de Assis por S. Boaventura – Da metáfora linguístico-especulativa ao exemplo moral”, *Itinerarium*, XX, 86, (1974), pp. 418-455.

<sup>27</sup> Cf. *Mt 6, 6*: ‘*sy dè hótan proseúkhei, eíselthe eis tò tameíon sou kai kleísas tèn thýran sou próseuxai tòi patrí sou tòi en tòi kryptôi...*’ [Trad.: “Quando orares, entra no teu quarto, e fechada a porta, reza em segredo a teu Pai, que vê o oculto...”]

<sup>28</sup> Como no célebre *koân* do Zen... Cf. Toshihiko IZUTSU, *Le kôan Zen, Essais sur le bouddhisme zen*, trad. do ingl., Paris, Fayard, 1978, pp. 32 e segs.

<sup>29</sup> Sobre esta noção de *upaya*, “estratagem”, “engano”..., cf. Frithjof SCHUON, *Résumé de Métaphysique intégrale*, Paris, Courrier du Livre, 1985, pp. 59 e segs., vide p. 59: “Le Christianisme en tant que religion est un *upâya*, - un “stratagème salvateur”, donc un système formel parmi d’autres systèmes formels possibles (...).”; cf. *supra* n. 1; e cf. Chôgyam TRUNGPA, *Illusion’s Game – The Life and teaching of Naropa*, Boston/ London, Shambhala, 1994, pp. 56 e segs.

É que, na oração, surge o espaço para esse rasgão dimensional e há-de ser-se posto à prova, a tal “engano” ou *subtil via*, seja da *oportunidade* a não falhar,<sup>30</sup> seja do “caminho estreito”,<sup>31</sup> seja ainda do despojamento mais radical: “Deixa tudo, denega-te a ti mesmo, toma a tua cruz e segue-Me”<sup>32</sup> ... A oração, feita vida, terá de acompanhar por estas estratégias dum íntimo despertar, – da tentação ou prova, como da “mentira” adaptada à mente de cada qual e do que lhes será possível, – uma imensa e complexa *adaptabilidade* do sempre novo da Vida, sendo por isso mesmo que a sua máxima figura talvez seja a do *lúdico*, ou da infância como “infância espiritual”.<sup>33</sup>

Longe das sérias justificações cristológicas e outras meta-linguagens sobre e tutelando a criatividade e este íncito imaginário da poética da oração, esta sua dimensão complexa e vital reconduz a um jogo inocente, a uma *gratuidade* já até desligada da “lógica” da oração. É por isso ainda que, recordando o ‘balbuceio infantil’ deste extremo orante já de “um não sei quê” – ao modo de S. João da Cruz<sup>34</sup> – se poderá concluir afirmando ser esta *condição imaginária da oração* o seu mor ‘segredo’ e o que evangelicamente permita a liberdade de ‘*vede os lírios do campo, não tecem nem fiam e têm vestes mais belas que as de Salomão*’.<sup>35</sup>

<sup>30</sup> É a bíblica noção de *eth* ou “momento oportuno” (cf. John R. WILCH, *Time and Event An Exegetical Study of the Use of eth in the Old Testament in Comparasion to Other Temporal Expressions in Clarification of the Concept of Time*, Leiden, E.J.Brill, 1969), de outro modo traduzido pelo *kairós* da tradição pensante grega, mas também do ritmo espiritual do *evangelho*: cf. E. MOUTSOPOULOS, “Kairós: la mise et l’enjeu”, in: *Diotima*, 16: «Chronos et Kairos» (Entretiens d’Athènes), Paris (1988), pp. 15 e segs.

<sup>31</sup> A “via difícil” do *passo espiritual*... Cf. *Mt* 7, 14: ‘*tí stenè he pýle kai trethlimnéne he hodòs he apógousa eis tèn zoèn kai olígoi eisín hoi heurískontes autén.*’; sobretudo a célebre “porta estreita”: *Lc* 13, 24: ‘*agonízesthe eiselhèin dià tès stenès thýras...*’

<sup>32</sup> Cf. *Mt* 16, 24: ‘*ei tis thélei opíso mou eltheîn, aparnesásthò heautòn kai aráto tòn stauròn autoû kai akoloutheíto moi.*’

<sup>33</sup> É, por excelência a lição ainda do *abandono* tal como vivido espiritualmente por Santa Teresa do Menino Jesus: cf. *Ms* A 64r<sup>o</sup>-v<sup>o</sup>, (ed. NEC, p. 199); B 1r<sup>o</sup>, pp.283-4; e *ibid.*, 1v<sup>o</sup>: “...seulement l’abandon et la reconnaissance...” (p. 284); e *vide* M. VILLER, art. “Abandon”, in: *DS*, t. I, cols., 2-25; FRANÇOIS DE SAINTE-MARIE e Charles BERNARD, art. “Enfance spirituelle”, in: *DS*, t. IV, cols. 682-714. Por outra parte, *vide*: Harvey COX, *La fête des fous*, trad. do ingl., Paris, Seuil, 1971.

<sup>34</sup> Cf. S. JOÃO DA CRUZ, *Cant. Espir.*, B, canc. 7, 9 (ed. cit., pp. 598-599).

<sup>35</sup> Cf. *Lc* 12, 27: ‘*katanoésato tà krína pòs auxáneí: ou kopiàì oudè néthei: légo dè hymín hótì oudè Solomòn en pásêi têi dóxei autoû periebáleto hos hèn toúton.*’ Cp. *Mt* 6, 28-29.

# FESTA DOS REIS MAGOS\*

EDITH STEIN

Que grande deveria de ser a alegria da Mãe de Deus quando viu que se aproximava a magnífica caravana dos três Reis Magos! Era o cumprimento do que ela tinha orado durante toda a sua vida e que o Profeta real tinha predito: «Reges Arabum et Saba dona adducent». Ora então chegavam com os seus dons os primeiros dos gentios; e outros os seguirão até que se torne realidade que todos os povos da terra adorem o único Deus em espírito e verdade. E com os olhos do seu espírito ela via que se aproximava outra caravana, em tão grande número que ninguém podia contar: todos os que ela mesma chamaria – ela, a Mãe do Filho de Deus e a Rainha do seu futuro Reino –; os que ela chamaria como seguidores do seu Filho. Também eles trouxeram dons, dons mais preciosos do que o ouro resplandente, ou o perfumado incenso, ou a mirra preciosa: um coração desapegado de todos os bens terrenos e, assim, livre para o Amor, e por isso, mais puro do que o ouro; uma vontade que se consome na entrega à vontade de Deus e sobe até Ele como incenso de suave aroma; uma alma que venceu as suas paixões e que com a mirra dos defuntos está livre da corrupção. Isto é o que Maria pede aos seus filhos e o que o seu Filho aconselhará aos seus amigos: o caminho da pobreza, obediência e castidade. Eles pedem isto porque este é o caminho que eles mesmos escolheram. E têm que percorrê-lo porque é o caminho real da perfeição, indicado pela própria Santíssima Trindade.

Como é possível falar da pobreza de Deus? Acaso não é Ele rico sobre todas as riquezas do mundo, o único possuidor de Tudo? E, apesar disso, tudo o que existe – e não somente o criado, mas a sua

---

\* Edith Stein orientou várias reflexões para a sua comunidade de Carmelitas. Esta é uma delas, feita por ocasião da Epifania de 1942.



própria essência –, o dá o Pai Eterno ao seu Filho; o Filho toma-o para o devolver ao Pai; e os dois derramam-no livremente no Espírito Santo. As Pessoas divinas «possuem como se não possuíssem nada», na perfeita liberdade que é «a perfeita pobreza de espírito». E isto é o que se entende pela prática da virtude e do voto de pobreza.

É possível falar também da obediência de Deus? Sabemos muito bem que o Verbo de Deus na sua humanidade cumpriu perfeitamente a obediência. Ele veio a este mundo para fazer a vontade do Pai. Por isso Ele esteve submetido aos pais, a quem Deus O encomendou, e às autoridades a quem Deus deu o poder. Mas Deus mesmo, o Senhor de todos os senhores, como é obediente?

Obediência é a livre submissão de uma vontade a outra, de tal modo que as duas vontades são uma só. Somente um ser que tenha poder sobre a sua vontade, quer dizer, uma pessoa, pode obedecer. Na Santíssima Trindade há três pessoas com uma liberdade altíssima e ilimitada; e os três, contudo, têm uma só vontade. Pode então falar-se de obediência? Há, pois, uma só vontade, mas são três os que querem; e cada Pessoa divina quer o que as outras querem. O que se concebe como obediência das criaturas – a unidade de diversas pessoas numa vontade –, é aqui superado e realizado de modo inalcançável. Tal como a pobreza das divinas Pessoas que consiste em possuir como se não possuíssem – uma liberdade perfeita diante de tudo o que existe –, assim também a obediência divina é a liberdade perfeita das Pessoas sobre si mesmas e sobre a própria vontade na entrega recíproca da vontade.

Deus, como modelo ideal de castidade – isto parece que fala por si mesmo. Casto é quem mantém o seu próprio ser livre de toda a mancha e falsidade. Tal é a Essência divina por natureza. É imutável, inacessível a qualquer influxo que não seja Ele mesmo, quer dizer, a Tudo o que é criado. Permanece sempre Ele mesmo, puro e separado de tudo o resto em si mesmo. Quando dois homens estão unidos pelo amor terreno, então são «dois numa só carne»; e isto não significa somente uma unidade corporal, mas união de almas, que cresce para que mutuamente se transformem. Pode acontecer que em determinados aspectos se igualem mutuamente. Mas também pode acontecer que um se faça dependente do outro, quase escravizando-se – mesmo os dois mutuamente –; neste caso a natureza sofre violência. E mesmo quando se igualam, os dois podem desviar-se da sua própria essência, de tal modo que já não são o que, segundo a vontade de Deus, têm que ser. O «dois numa só carne» é aplicado, na Bíblia, ao matrimónio. A castidade não se contrapõe, de maneira nenhuma, à vida

matrimonial, antes existe um modo próprio de castidade que se deve exercitar no matrimônio. No autêntico matrimônio, os esposos são um em coração, e quanto mais tempo passa, mais se vêem semelhantes, mas não em desvantagem da própria essência, que quanto maior é a unidade muito mais se abrem: o homem – como toda a essência vivente – não vem ao mundo desenvolvido, mas necessita de tempo e circunstâncias adequadas para chegar a ser o que tem que ser. E não há nada mais importante para este desenvolvimento do que os homens à sua volta. O matrimônio, que «se realiza no Céu», é um excelente fundamento para o florescimento da essência individual do corpo e da alma. O princípio de tudo é que a unidade mútua destes dois homens está subordinada à unidade com Deus e ordenada para o fim divino do matrimônio.

Estávamos a dizer que Deus está separado de toda a criatura e que não pode ser influenciado por elas. Porém, existe uma união entre Deus e o homem, e esta união é o mais alto e último fim da existência humana, a bem-aventurança e perfeição do homem. Na essência divina não muda nada, mas a essência individual do homem alcança a sua perfeição através desta «união transformante». E quem, assim, está unido com Deus, está também, em Deus, unido com os outros homens sem sofrer danos na sua própria essência.

Cristo abençoou o matrimônio, mas convidou os seus discípulos à pureza virginal, tal como viveram Ele e sua Mãe. S. Paulo mostrou como é bom o matrimônio, mas disse que seria melhor não casar-se. O coração de uma mulher casada está dividido entre Deus e o seu marido. O coração da virgem pertence somente a Deus, por isso a virgindade tem que ser consagrada a Deus. De outra maneira seria vã e estéril. Mas uma virgindade, que com todas as suas forças e capacidades se oferece a Deus, pode encher-se de vida divina; pode alcançar a perfeição da sua essência e ser elevada à vida da Santíssima Trindade. Perdendo-se em Deus não perde a sua natureza, mas ganha em perfeita pureza. O Rei que se vê na sua beleza tem que, Ele próprio, completar esta beleza. E pode fazê-lo se Ele a tem totalmente nas suas mãos; por isso exige a entrega total.

O Rei dos Reis! Ele mostra-se-nos hoje no rosto amoroso de um menino terno nos braços da sua mãe. Ele acolhe a homenagem dos Reis do Oriente, e com esta homenagem quer receber também a nossa. Nós levamos-lhe com humildade os modestos dons dos nossos votos, e sabemos muito bem que só com a Sua força seremos capazes de os cumprir; e esperamos como recompensa real a vida eterna e divina.

# IMACULADA CONCEIÇÃO

ARMINDO DOS SANTOS VAZ

Fora eu pintor e representaria as três leituras bíblicas da liturgia de hoje num quadro tríptico:\* no painel da esquerda pintaria a criação do homem primordial, protótipo de toda a humanidade; no da direita gravaria a salvação do ser humano pela graça de Jesus, Ungido de Deus, filho de Maria Imaculada; ao centro estamparia os humanos que hoje são beneficiários dessa graça salvífica. Vejamo-los em pormenor.

No painel da esquerda, na leitura do livro do Génesis, emergem o *'adam* (em hebraico, *homem*) prototípico e a *hewah*, “*Dadora de vida*”, a mulher primordial prototípica, “mãe de todos os vivos”. São *representativos do regime da vida humana física*, cujo sentido a narração de Génesis 2-3 interpreta e exalta pela fé, com uma intuição religiosa expressa num mito de origem. Através desse mito, a fé queria dizer que a forma excelente de olhar para a vida seria vê-la em Deus, como dependente de Deus. Para isso, o narrador pôs Deus a dar origem ao homem e à mulher, célula fundamental da sociedade humana. E para sublimar a existência de toda a humanidade, ao fim da atribuição das penas a este casal primordial, o narrador pôs o homem a dar à sua mulher o título honorífico e simbólico de *hewah* (“*Dadora de vida*”), justificando-o com dizer que “ela foi a mãe de todos os vivos” (Gn 3,20).

---

\* Homilia para a solenidade da Imaculada Conceição 8.12.2001, pelo Dr. Pe. Armindo dos Santos Vaz, Professor de Teologia bíblica na Universidade Católica.

Com este jogo de palavras, a visão mítica contemplava toda a humanidade como descendente dessa mãe prototípica. A narração não fala de ‘Adão e Eva’ como casal histórico com esses nomes próprios e nossos protoparentes biológicos; fala sempre do homem e da mulher prototípicos, personagens míticas que têm a função de aprofundar o sentido da vida de todos os humanos. Em Gn 2-3, em vez de duas pessoas históricas, temos personagens representativas, figuras em construção, modeladas para ‘explicar’ toda a história humana e as coisas a partir dela. Esse é o regime de vida física em que todos pecavam e morriam: “porque todos pecaram e estão privados da glória de Deus” – afirma S. Paulo (Rm 3,23; 5,12). Segundo Paulo, toda a humanidade até Jesus teve um passado de pecado (Rm 1,18-3,20). Morrendo espiritualmente, os humanos eram radicalmente incapazes de se salvarem por próprio esforço e pela prática das boas obras estabelecida pela ‘Lei’. A ‘Lei’ dava aos humanos o conhecimento da vontade de Deus, mas sem lhes comunicar a força interior para a cumprirem; pela mesma razão, não conseguiu senão torná-los conscientes do próprio pecado e da necessidade radical do auxílio da graça de Deus (Rm 3,20; 7,7.13; Gl 3,19-22). Este painel é ilustrativo da universalidade do pecado: “reinava o pecado dando a morte” (Rm 5,21).

Mas eis que o painel da direita (Lucas 1,26-38) vem colmatar essa deficiência e incapacidade humana. O próprio Deus torna-se humano na pessoa de Jesus, o qual, enquanto homem e Filho de Deus, disponibiliza a graça da salvação para todos os que pela fé se abrem a ela e aderem ao seu projecto de vida. É o regime da vida da graça, que tem como figura central e protótipo representativo o novo ‘adam’, Jesus, Ungido de Deus. “Onde proliferou o *pecado*, superabundou a *graça*; assim, como o *pecado* reinava dando a *morte*, assim também agora reina a *graça* que concede um indulto *para vida* eterna, por Jesus Cristo, nosso Senhor” (Rm 5,20-21). Se até Jesus “todos pecaram”, agora todos “são justificados pelo dom da graça [de Deus], por virtude da redenção realizada por Jesus Cristo” (Rm 3,23-24). Este painel afirma a universalidade da salvação de Jesus Cristo. Ele, protótipo da nova humanidade ou da “nova criação”, “justifica” agora *todos* os humanos que o acolhem pela fé: estes “reproduzem a imagem do seu Filho, para que ele seja o primogénito entre muitos irmãos” (Rm 8,29-30). A pessoa, unida ao “Ungido” de Deus pela fé e animada do seu Espírito de ressuscitado, é justificada gratuitamente e pode viver de acordo com

a vontade de Deus: as boas obras são realizadas em cumprimento da “lei do Espírito que dá a vida em Jesus Ungido” (Rm 8,2.5-13; Gl 5,22-25).

Ora, a profusão de tanta graça passou decisivamente pelo ‘sim’ dado a Deus por Maria, a mãe de Jesus. Ela está na origem de toda essa riqueza espiritual. A festa litúrgica de hoje projecta um foco de luz sobre a Conceição de Maria no seio da sua mãe, dizendo-a Imaculada. É uma profunda intuição da fé e da teologia da Igreja sobre o contributo de Maria para o mistério da redenção do ser humano pela graça do Filho de Deus, filho dela. No seu enunciado literário, esta afirmação é em parte subsidiária do dogma do “pecado original”, pois Pio IX proclamou que “a Virgem Maria no primeiro instante da sua concepção foi *immune [não-munida]* de qualquer mancha de culpa original” (H. DENZINGER – A. SCHÖNMETZNER, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, edição 33, n.º 2803). Todavia essa formulação, própria da cultura teológica de então (em 1854), está linguisticamente expressa em negativo: diz que Maria não está mergulhada na miséria espiritual; mas não diz expressamente a sua imensa riqueza espiritual. É como se eu, querendo exaltar a opulência da mulher mais rica do mundo, afirmasse que ela ‘não é pobre’: não diria nada da sua imensa riqueza. Ora, a doutrina do “pecado original” turba a espiritualidade do dogma da Imaculada Conceição, além de ser incoerente com outras verdades da fé. Quando o magistério eclesial prescindir do dogma do “pecado original”, a reformulação do dogma da Imaculada Conceição poderia exprimir a riqueza interior de Maria em positivo, usando as palavras postas pelo trecho do evangelho de hoje na boca do mensageiro de Deus para anunciar o nascimento de Jesus a Maria: ela é chamada “cheia de graça [transformada pela graça], o Senhor está contigo..., achaste graça diante de Deus; conceberás e darás à luz um filho a quem porás o nome de Jesus...; o Espírito Santo virá sobre ti e o poder do Altíssimo te cobrirá com a sua sombra; por isso o que há-de nascer de ti será santo e será chamado Filho de Deus...; bendita és tu entre as mulheres e bendito o fruto do teu ventre” (Lc 1,28-35.42). Para a reformulação do dogma poderia usar-se ainda a resposta de Maria: “a minha alma engrandece o Senhor e o meu espírito alegra-se em Deus, meu salvador, porque pôs os olhos na humildade da sua serva; por isso, desde agora me felicitarão todas as gerações, porque o Todo-poderoso fez em mim maravilhas” (Lc 1,46-49). Nesta renovada formulação, o dogma diria que Maria, por ter sido entre todas

as mulheres a única privilegiada a ser escolhida para mãe do Filho de Deus, teve de estar em perfeita comunhão com Deus desde a sua concepção, teve de ser imaculada e toda pura entre todos os humanos; não significaria que os outros humanos estariam maculados na sua conceição; significaria a distinção de Maria por cima de todos, sublimada como “bendita entre as mulheres” e mãe do “Filho de Deus”, por “Deus ter posto os olhos na humildade da sua serva”. O dogma seria a distinta “felicitação” de Maria por parte de todas as gerações da Igreja, pelas “maravilhas” realizadas por Deus por seu intermédio.

O primeiro painel pinta o homem velho anterior a Jesus; o segundo, o homem novo pela graça de Jesus Cristo, filho de Maria Imaculada. O primeiro painel aponta para a vida de pecado que todos cometeram; o segundo, para a vida da graça a que todos têm acesso. A fé que vê “a mãe de todos os vivos” como origem da vida humana física também vê em Maria, mãe de Jesus, a origem da vida da graça espiritual e a mãe de todos os redimidos. A “dadora de vida” é uma mulher imaginada para sublimar a existência humana; Maria é a imagem da mulher sublime que deu à humanidade o seu Salvador.

Finalmente, no painel central estamos nós, os beneficiários de tanta graça, os salvos. Nesta leitura bíblica (Efésios 1,3-12) – e em qualquer outra – não se diz que nascemos em “pecado original”, mas que “antes da criação do mundo nos escolheu para sermos *santos e imaculados* diante de Deus no amor; destinou-nos de antemão a sermos *seus filhos adotivos* mediante Jesus Cristo”. Ou seja, para a fé bíblica nascemos *criaturas* de Deus criador, “à imagem e semelhança” d’Ele; pelo baptismo tornamo-nos *filhos* de Deus Pai no Filho de Deus, ao participar da graça do Seu Filho pelo Espírito de ambos. Essa é a mais-valia, o ‘valor acrescentado’ pelo baptismo ao nascido que a fé vê entrar para a existência em estado de relação com Deus, já que o diz criado por Ele; é um renascimento para Jesus (Jo 3,5), uma orientação decisiva da própria vida para o salvador. A Igreja, ao contemplar hoje a ‘toda bela e pura’, sente a espontânea atracção para tanta pureza e é estimulada a aproximar-se o mais possível dela, como afirma o Concílio Vaticano II: “enquanto a Igreja alcançou na santíssima Virgem a perfeição, em virtude da qual não tem mancha nem ruga (Ef 5,27), os fiéis lutam ainda por crescer em santidade, vencendo inteiramente o pecado; por isso, levantam os olhos para Maria, que resplandece como modelo de virtudes para toda a comunidade dos eleitos” (*Lumen Gentium*, 65).

Todo este caudal de graça está ao nosso dispor, para dar unção, excelência e máxima dignidade à nossa existência. Não serve de escusa dizer que nascemos fatalmente num mundo de mal e com tendência radical para o mal moral. O ser humano não é mau fatalmente. Tem tendência para o mal, como a tem para o bem, e exerce-a com a sua liberdade, necessariamente limitada, como limitado é tudo o que o constitui. Para que a tendência para o bem prevaleça sobre a tendência para o mal, é preciso cultivar acuradamente o jardim da alma: com boas companhias, bons amigos, boas leituras (também dos textos bíblicos), bons filmes, boa música, comunhão com o transcendente por meio da oração. As boas influências geram boas tendências. Sem isto, em vez de plantas com saborosos frutos, nascem naturalmente no jardim do espírito humano ervas daninhas, destruidoras das boas plantas. A raiz do mal moral ou das nossas más acções não é um “pecado original” (visão fatalista da vida que não encaixa noutras afirmações teológicas da Igreja), mas antes a nossa vontade livre, que responsabilmente tem de optar em cada situação concreta pelo bem em vez de pelo mal.

Confrontado com a mesma questão da *origem do mal moral*, Jesus disse que ele “vem de dentro do coração humano, e isso é que contamina o homem; porque do coração saem as más intenções, assassínios, adultérios, prostituição, roubos, falsos testemunhos, injúrias” (Mt 15,18-19; Mc 7,14-23 prolonga a lista de males morais: “avareza, maldade, fraude, libertinagem, inveja, insolência, insensatez”). Ou seja, os males morais e consequentes sofrimentos que se costumam ver como consequência do “pecado original”, Jesus fá-los depender da liberdade humana, responsabilizando por eles somente cada ser humano que os comete.

Se a responsabilidade pelo mal assenta num acto de liberdade pessoal, as causas que o desencadeiam podem ser interactivas. A vivência dos humanos em sociedade faz que o acto de liberdade de cada um se repercuta nos outros e os influencie (como uma pedra lançada num lago de águas quietas produz ondas em cadeia até à margem). A solidariedade na cumplicidade com o mal, se não for contrariada com atitudes que lhe façam frente, vai alastrando e afectando em ‘crescendo’ a cultura, a mentalidade, a educação e a linguagem humana, e vai pervertendo os valores, gerando pontos escuros, deformações e tráfico de influências, que com a vida se tornam hábito corrente assumido, institucionalizando-se (pense-se na subcultura da máfia e no fanatismo do terrorismo!). A atracção que exercem as nossas acções para o bem actua outrossim para o mal, entre pessoas e comunidades.

Enfim, porque o ser humano é histórico e contingente, permeável às vicissitudes e influências da história, goza de liberdade e da faculdade de abusar dela: onde há liberdade há possibilidade de fazer mal. O ser humano, porque é rico de possibilidades, psicologicamente complexo e socialmente complicado pelas variegadas influências, tem um crescimento quase sempre atribulado, sujeito a muitas renúncias, ao risco de erros e a agudos conflitos. A construção da felicidade humana é um projecto magnífico, mas está embebida de ambiguidade: sendo a realização da pessoa a mais alta tarefa, também é de concretização complexa e delicada em certas encruzilhadas da vida, com contradições, por vezes trágicas, entre o ser e o dever ser, com estridência íntima no nosso ser. Com isto, cortamos no vivo: o que pensamos que contribui para a nossa realização choca com apetências imediatas de sentido contrário, e a vontade de nos realizarmos tem que sobrepor-se à inércia de ‘deixar-se ir na onda’. Em menos palavras, às vezes a felicidade colide com o prazer, não porque o prazer seja mau, mas porque há outro prazer superior, a Felicidade. O ser humano é o que ele decide ser através de opções livres, tomadas a cada momento em situações complicadas pelo peso de tantos factores. A própria liberdade pessoal não está isolada: atinge os demais, da mesma maneira que é atingida pelas liberdades destes.

O mal moral não é natureza nem fatalidade: é obra humana; e propaga-se segundo a sua própria lógica, como também o bem. A pessimista explicação tradicional da origem do mal argumenta que o ser humano ao nascer entra num mundo já marcado pelos malefícios que irão abater-se sobre ele, concluindo que o mal nos precede sempre. Mas, para ser objectiva, essa explicação deveria acrescentar que igualmente nos precede o bem, ao nascermos num mundo onde se faz tanto bem, por amor gratuito. Se a gente foi habituada pelos meios de comunicação social diários a fixar-se prevalentemente no mal, não pode esquecer que simultaneamente milhões de pessoas cumprem sacrificada e escrupulosamente o próprio dever (o que não é propalado pelos publicistas). Se quiserem dizer que o mal é em larga medida ‘transmitido’, também o é o bem, podendo cada um quebrar a cadeia de transmissão do outro. Se o mal moral é contagioso, também o é o bem: “as palavras movem, os exemplos arrastam”.

Se para o cardeal J. H. Newman (1801-1890) o vertiginoso e assustador elenco de males por ele desfolhado não tem explicação humana, em realidade por trás desses males morais, tomados um a um,



poderá encontrar-se uma causa bem humana que explica, por partes, a totalidade monstruosa que resulta do enleado de uns com os outros; por trás deles está a manipulação e utilização de muita gente como elementos de complicados mecanismos, nos quais é enredada e de cujas malhas dificilmente escapa a longo prazo. Há estruturas de maleficência que passam quase imperceptivelmente por práticas habituais e instituídas, por legislações sociais, por poderes estabelecidos e legitimados popularmente, por ódios arraigados e obstinadamente esclerosados ao longo de séculos no coração de certas comunidades e por opções políticas perversas, feitas por outras comunidades, por grupos de exterminação, cuja rede de acção é tão invisível como pernicioso, como o provam os recentes ataques monstruosos (de 11.9.2001) que ceifaram milhares de vidas inocentes e enlutaram toda uma nação, deixando sob o efeito do terror toda uma civilização. Estes males colectivos estruturais, mais do que as más acções individuais, têm tendência a perdurar na sociedade global, pelo lastro e pelo rasto que deixam. São males destruidores, que não esmagam o ser humano desde fora nem se propagam de maneira mágica mas avançam precisamente devido às próprias decisões e a factos identificáveis, embora às vezes dificilmente reconhecíveis, por os próprios autores apagarem as provas. Se o pecado resulta de decisões pessoais e colectivas, torna-se supérfluo imaginar uma falta original que condicione negativamente toda a história. Esta nova teologia parece já esboçada pelo Papa João Paulo II: “Os pecados dos indivíduos consolidam aquelas formas de pecado social que são precisamente fruto da acumulação de muitas culpas pessoais. As verdadeiras responsabilidades continuam a ser obviamente das pessoas, dado que a estrutura social enquanto tal não é sujeito de actos morais. Como recorda a Exortação apostólica pós-sinodal *Reconciliatio et paenitentia*, «a Igreja, quando fala de situações de pecado ou denuncia como *pecados sociais* certas situações ou certos comportamentos colectivos de grupos sociais mais ou menos vastos, ou até mesmo de nações inteiras e blocos de nações, sabe e proclama que tais casos de *pecado social* são o fruto, a acumulação e a concentração de muitos *pecados pessoais*... As verdadeiras responsabilidades, portanto, são das pessoas» (n. 16)” (Alocução da audiência geral de Quarta-feira, 25.8.1999: *L'Osservatore Romano* 30, n. 35 [28.8.1999] 8 [432]). Os males morais, constitutivos do pecado social, que costumavam ser vistos como *consequência do “pecado original”*, aqui dizem-se sem mais “*fruto, acumulação e concentração de muitos pecados pessoais*”.

Para o bem e para o mal, somos seres de relação. A que cultivarmos e desenvolvermos, com mais ou menos colaboração de outros e das circunstâncias, pode fazer de cada um de nós o maior facínora ou o maior ‘santo’ da história, realizando a condição inumana ou a “condição humana” do nosso ser. Maria, concebida Imaculada, é grande atracção para o bem e o leque das suas virtudes seduz-nos a optar por decisões e hábitos que conduzem ao bem e evitam o mal.

