

REVISTA DE ESPIRITUALIDADE

Ano XV – Nº 60 – Outubro / Dezembro 2007 – Preço – 5,00 € (IVA incluído)



60

«PRESENCAS E AUSÊNCIAS»
ÍNDICES nº 00-60

REVISTA DE ESPIRITUALIDADE

SUMÁRIO

ALPOIM ALVES PORTUGAL

Presenças e ausências 243

CARLOS HENRIQUE DO CARMO SILVA

«*Esconde-Te, ó Amado*» (C (B) 19,3)

Do conhecimento místico pela *sombra*,
em S. João da Cruz 245

1. Contexto cortês deste amor de Deus
e *la bella maniera* 246

2. Substantiva «alquimia da cor»
ou da *via sombria* do Encontro 259

3. Da relatividade da procura e das
passividades escondidas 281

4. Do 'jogo de escondidas' no *diferente* Amor 296

5. Nota conclusiva: um amor *que se esconde*
e a *sombra* genesíaca de outra Presença 310

BERNARDO DOMINGUES

Deus, quem é? 317

ÍNDICES

– *Por ano* 321

– *Por temas* 337

– *Por autores* 357

NÚMERO 60

Outubro – Dezembro 2007

REVISTA DE ESPIRITUALIDADE

Publicação trimestral

Propriedade

EDIÇÕES CARMELO

Director

P. Alpoim Alves Portugal

Conselho da Direcção

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

Redacção e Administração

Edições Carmelo
Convento de Avesadas
Apartado 141
4634-909 MARCO DE CANAVESES
Tel. 255 531 354 – Fax 255 531 359
E-Mail: editorial@carmelo.pt

Assinatura Anual (2008).....	€ 19,00
Europa	€ 27,00
Fora da Europa	€ 45,00
Número avulso	€ 5,00

Impresso na ARTIPOL - Mourisca do Vouga - 3750 ÁGUEDA

Depósito Legal: 56907/92

PRESENCAS E AUSÊNCIAS DE DEUS

ALPOIM ALVES PORTUGAL

Um belíssimo comentário de Santo Agostinho dá-nos a doutrina suficiente para nos esclarecer, ainda hoje, sobre o tema que nos propusemos estudar e reflectir durante o ano pastoral que acaba de findar: 2006/2007. Trata-se do tema assim anunciado: «Presenças e ausências de Deus». S. João da Cruz, de modo muito especial, com toda a sua mestria e doutrina, seria o nosso guia e iluminador; as suas obras, capazes de dar resposta a tantas interrogações sobre a realidade e a verdade de Deus, seriam o fundamento das convicções manifestadas nas nossas mais variadas palestras.

Mas voltando de novo a S. Agostinho, e no que ele afirma nos seus admiráveis comentários aos Salmos,¹ concretamente, em resposta ao salmo 87, podemos ler:

«O salmista lembra brevemente as tribulações do corpo de Cristo, não apenas da cabeça mas também dos membros, uma vez que Paulo, tornado membro eleito no mesmo corpo, diz: "suporto na minha carne o que falta à paixão de Cristo". Todas as provações descritas no salmo se realizaram e se realizam ainda nos membros do corpo de Cristo.

E Deus esconde o seu rosto àqueles que Lhe rezam, não lhes dá o que pedem, porque ignoram que o que pedem não lhes convém. A

¹ Texto extraído do *Saltério Litúrgico, Salmos e Cânticos da Liturgia das Horas*, 3ª Edição, pelo Secretariado Nacional de Liturgia., pp. 776-777.

Igreja é pobre, tem fome, tem sede no seu exílio, para poder ser saciada na pátria. A Igreja vive em trabalhos desde a sua juventude. Se alguns dos seus membros são exaltados nesta vida, é para que neles haja maior humildade.

E porquê tudo isto? Para que a oração deste corpo santo, que tem lugar de manhã, isto é, depois da noite da infidelidade, chegue a Deus com a luz da fé, até que venha aquela salvação na qual já fomos salvos, não ainda na realidade mas já em esperança, e que nós esperamos fielmente, com paciência. Nesse dia o Senhor já não rejeitará a nossa oração, porque não haverá nada mais a pedir, mas tudo a receber daquilo que pedimos com rectidão.

Então Deus não esconderá mais o seu rosto, porque O veremos tal como Ele é; não seremos mais pobres, porque o próprio Deus será a nossa riqueza; lá não sofreremos mais, porque não haverá mais nenhuma enfermidade. Seremos elevados e não conheceremos mais nenhuma humilhação nem perturbação, porque toda a adversidade terá desaparecido.

Não conheceremos mais a ira de Deus, por breve que seja, porque a sua misericórdia permanecerá em nós e nós permaneceremos nela. Os terrores que Deus envia não mais nos perturbarão, porque as promessas realizadas farão a nossa felicidade».

Hoje, mais do que nunca, sentimos, em tantas direcções, uma «ausência» acentuada de Deus, na sua actuação, nas suas respostas às nossas interrogações e dúvidas...; mas, muitos de nós, também não podemos negar que a sua «presença» é muito viva, actuante e até mesmo sensível no decurso dos nossos dias.

Este número da Revista de Espiritualidade e alguns dos que se seguem, procurarão ir dando resposta a esta questão que, mais do que referida a Deus, tem a ver com o homem, cada homem e cada mulher, que procura saciar a sua fome e sede de sentido, de plenitude, de vida.

Quisemos também, neste número, oferecer a todos os leitores um índice (por ano de aparição, por tema e por autores) de todos os números saídos até hoje da nossa Revista, ao mesmo tempo que desejamos umas Festas Felizes por esta quadra santa que se aproxima.

«ESCONDE-TE, Ó AMADO» (C(B)19, 3)
- DO CONHECIMENTO MÍSTICO PELA SOMBRA
EM S. JOÃO DA CRUZ*

CARLOS HENRIQUE DO CARMO SILVA

“...los resplandores de estas lámparas que vamos diciendo, porque estos resplandores por outro nombre se llaman obumbraciones. Para inteligencia de lo cual es de saber que obumbración quiere decir tanto como hacimiento de sombra, y hacer sombra es tanto como amparar, favorecer y hacer mercedes...”

(S. JUAN DE LA CRUZ, *Llama*, 3, 12)

* Texto que serviu de base para Conferência na XXIV *Semana de Espiritualidade: «Presenças e Ausências de Deus»*, org^a. pelos Padres Carmelitas Descalços no Centro de Espiritualidade de Avesadas (Marco de Canaveses), em 30 de Agosto de 2007. No presente estudo a abundante anotação tem em vista deixar pistas para novos estudos contextuais de aprofundamento do *maneirismo místico* de S. João da Cruz; por outro lado, esta investigação cinge-se apenas à dominante exemplificação desta reflexão no *Cântico Espiritual* e sobretudo dos passos indicados.

[Seguem-se as siglas habituais para as Obras de S. João da Cruz: *Sub* (=Subida del Monte Carmelo); *N* (=Noche Oscura); *C* (=Cântico Espiritual, versões (A) ou (B)); *Ll* (=Llama de amor viva)...]

Não se pretendeu repetir neste estudo o que já foram outros aspectos reflectidos em *trabalhos nossos*, quer publicados, quer inéditos, sobre S. João da Cruz, para os quais se remete:

Carlos H. do C. SILVA, “Sofrer de *nada* – o padecer segundo S. João da Cruz” (9.1988; inédito);

Id., “S. João da Cruz e os Intelectuais - Horizontes circunstanciais e experiência sanjuanista:

1. Filosofia - Do pensamento teológico-filosófico a uma pedagogia ascético-mística - itinerário intelectual do Santo;

1. Contexto cortês deste amor de Deus e *la bella maniera*...

“Mas tu és como nunca ninguém foi,
Pois procuras o amor pra não amar,
E, se me buscas, é como se eu só fosse
Alguém pra te falar de quem tu amas.”

(F. PESSOA, “Primeiro Fausto”, ‘3º tema: A Falência do Prazer e do Amor’, xxi, em «Poemas Dramáticos», in: *Obra Poética*, ed. M^a. Aliete Galhoz, Rio de Janeiro, Aguilar Ed., 1972, p. 480)

A vida heróica, a paixão excessiva..., agora, a tragédia e a artística consciência da alteridade da hora, assim apassivada em culpa ou, melhor dizendo, naquela *melancolia* que corresponderá no séc.

2. Literatura e Poesia - O verbo poético de S. João da Cruz e a estética do símbolo; e,

3. Espiritualidade - Uma época de espiritualidade e a radicalidade da experiência interior sanjuanista”. («Conhecer S. João da Cruz» (Aves./ M. de Can., 2/23.08.1989): três conferências inéditas);

Id., “Conhecimento de Deus e do Homem - Transcogição e união de Amor; e, Gnosiologia simbólico-mística no “Cântico” e na “Chama” segundo S. João da Cruz” (in: «A União com Deus» (*Estudo do “Cântico Espiritual” e da “Chama de Amor Viva” de S. João da Cruz*), (Aves./ M. de Can., 2/22.08.1990; textos inéditos);

Id., “Diálogo entre Fé e Cultura?: S. João da Cruz, Mestre do descalabro - O in-comunicável do Amor e o desatino do mundo”, in: *VIII Sem. de Spirit.*: «Deus fala na Noite» (Aves./ M. de Can., 9/30.08.1991- inédito);

Id., “Una interpretación diferencial de la Noche oscura”, (Comun. para o “Congreso Intern. Sanjuanista”, Ávila, Set., 1991, entretanto, não entregue);

Id., “Ascensão e queda segundo S. João da Cruz”, Conf. Assoc. Estud. Fac. Teologia do Porto, (11.10.1991);

Id. “A inteligência interior em «S. João da Cruz – Diferenciações espirituais do tempo extático” (1990) e “Para uma teoria da Temporalidade mística - Esboço deste estudo em S. João da Cruz”, Confer. (19.02.1999) in: «Curso de Mística Cristã», Univ. Lusófona; inédito;

Id., “Tudo sofrer por Amor – O tempo da *mortificatio* segundo S. João da Cruz”, in: *Carmelo Lusitano*, nº 8-9 (1990-91), pp. 135-157;

Id., “Cântico da *memória* ou *discernimento* do amor – A propósito do Cântico Espiritual (B, 31; 32)”, (Comun. ao Encontro de Spirit.: «A União com Deus nos Santos do Carmelo», org^o. Padres Carmelitas Descalços, S. Domingos de Rana, 31. Jan. 2003), in: *Rev. de Espiritualidade*, XI, nº 44, Out^o/ Dez^o.,(2003), pp. 263-290;

Id., “Des(escrever) o «Cântico Espiritual»” (em preparação).

¹ Traços patéticos típicos do **estilo da época** de quinhentos da «*insorgerza*» anti-clássica (cf. Antonio PINELLI, *La bella Maniera – Artisti del Cinquecento tra regola e licenza*, Torino, Einaudi, 1993 e

XVI à ‘doença’ existencial, à *angústia* perante o amor e a morte.¹ Longe da claridade ingénuo ou da fraternidade simples com a ‘irmã morte’ e do despojamento sensível até à ‘carne’ da evidência cósmica e franciscana da caridade singular e universal,² o tom da época na Espanha del *siglo d’oro* sedimenta ‘medos antigos’, espectros do passado desde a grande Peste Negra, do Cisma, da Reforma... do declínio ambíguo do *teocentrismo* da grandiosa ‘catedral’ medieval.³ O

reed. 2003, pp. 51 e segs.) que também estão presentes no declínio da cultura cavaleiresca da Espanha de Cervantes. A *heroicidade*, ainda de fundo estóico e senequista peninsular, veste-se de aventura e da *demand* da *cavalaria medieval* cristã (cf. a típica *Quête du Graal*...), tanto no quadro profano da aventura das viagens de descobrimento (*vide infra* a propósito da imagem sanjuanista das *ínsulas extrañas*...), quanto neste *eros* de Deus (de Agostinho como de Gregório de Nissa...) e na sua paradoxal *nostalgia* (*vide infra: Melancholia*...), antecipadamente decadente... Sobre algumas destas categorias de sentimento e estética deste período maneirista, cf. Arnold HAUSER, *Der Manierismus, Die Krise der Renaissance und Ursprung der modernen Kunst*, München, 1964; Achille Bonito OLIVA, *L’idéologie du traître, - Art, manière, maniérisme*, trad. do ital., Paris/ Budapest/ Kinshasa/ Torino..., L’Harmattan, 2006, pp. 53 e segs.: «Deuil, nostalgie, culpabilité»; pp. 245 et *passim*... O período do existencialismo, por outra via, recupera essa *angústia* ou “inquietude essencial” (a *Sorge* do *Da-sein* heideggeriano: cf. Martin HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 196310, §§ 39 e segs.: «Die Sorge als Seins des Daseins», pp. 180 e segs. e *vide Id.*, *Was ist Metaphysik?*, Frankfurt-a.-M., V. Klostermann, 196910, pp. 37 e segs.) cf. nossa reflexão aplicada: Carlos H. do C. SILVA, “O Homem em questão – Da *quieta* inquietude cultural à *inquieta* quietude espiritual”, in: Várs. Auts., *Inquietação humana e Fé cristã*, (Fev. 1995), Lisboa, Rei dos Livros, 1996, pp. 179- 207. Sobre a *melancolia* tão abundantemente diagnosticada na época, cf. Robert BURTON, *The Anatomy of Melancholy*, (1621), ed. Holbrook Jackson, London/ Toronto, J. M. Dent & Sons, 1977) *vide infra*, ns. 9 e 10.

² Clareza, neste caso, feita do *diáfano* e da paleta suavíssima dos frescos de Giotto, como pintura dessa sensibilidade franciscana, nessa evangélica fraternidade até com a ‘irmã morte’... cf. S. FRANCISCO DE ASSIS, «*Cântico das Criaturas*», in: *Fontes Franciscanas, I - S. Francisco de Assis: Escritos - Biografias - Documentos*, Braga, Ed. Franciscana, 19942, p. 78: “*nossa irmã a morte corporal*”. Remete-se, noutra mas análogo contexto, para o registo que Maurice MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, pp. 180 e segs., consigna na *chair*, como manifestação essencial da sua fenomenologia até aplicada à *construção sólida* mas clara da pintura de Cézanne... Cf. *Id.*, *L’œil et l’Esprit*, Paris, Gallimard, 1964, pp. 16 et *passim*. Há nestas alusões algo que, não sendo geométrico como o Renascimento pensa, contrasta com o ‘descontrutivismo’ que por via de *emoções e cores assim patéticas* se antecipa no maneirismo... Como síntese sobre o *espírito cósmico* franciscano, cf. Leonardo COIMBRA, “S. Francisco de Assis – Visão franciscana da Vida”, in: Sant’ Anna DIONÍSIO, (ed.), *Obras de L. C.*, Porto, Lello, 1983, vol. II, pp. 871-917 e *vide* outras referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “Da religião cósmica ao espaço místico – reflexão sobre o sentido universal do franciscanismo”, in: Várs. Auts., *Poética do Mundo – Homenagem a Joaquim Cerqueira Gonçalves*, Lisboa, Colibri/ Depart. Filosofia – Centro de Filosofia da Univ. de Lisboa, Fac. de Letras da Univ. de Lisboa, 2001, pp. 117-142.

³ Sobre os *medos* depois até ‘catequéticos’ e culpabilizantes na época, cf. Jean DELUMEAU, *Le péché et la peur – La culpabilisation en Occident (XIIIe-XVIIIe siècles)*, Paris, Fayard, 1983, pp. 25 e segs., sobretudo no registo do *contemptus mundi*..., *vide* outros contextos históricos em: Aaron J. GOUREVITCH, *Les catégories de la culture médiévale*, trad. do russo, Paris, Gallimard, 1983, pp. 115 e segs.; e, para a síntese medieval de contraste, *vide* ainda síntese em Georges GUSDORF, *Les origines des sciences humaines – (Antiquité, Moyen-âge, Renaissance)*, (in: «*Les sciences humaines et la pensée occidentale*», t. II), Paris, Payot, 1967, pp. 115 e segs.: «L’homme et le monde dans la culture médiévale».

revivalismo, já defensivo e no contexto do absolutismo peninsular dos Reis Católicos, até Escolástico e jurídico do *Credo*, mesmo que tocado pelo espírito renascente e sobretudo erasmiano de novo intento de racionalidade, não consegue fazer desvanecer os medos e até a especial ironia do seu disfarce.⁴

Distante da lição ousada de um saber por *via da natureza* e da nova *mathesis* da *experiência* no Renascimento sobretudo italiano e também do Norte,⁵ (que já tinha sido sugerida por certo franciscanismo experimentalista de Oxford e de outros centros do fim da medievalidade,⁶ bem assim por renovada leitura platônica e pitagórica numa “gnose” cristã),⁷ a Espanha de quinhentos – que momentaneamente integra a nossa própria campanha dos Descobrimentos e dessa labilidade marítima da aventura⁸ –, extrema os contrastes entre essa

⁴ Sobre o clima eclesial e espiritual da época consultem-se: Melquiades ANDRÉS, *La teología española en el siglo XVI*, 2 ts., Madrid, B.A.C., 1976, t. I, pp. 229 e segs., etc.; também referências em EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS, O.C.D., Otger STEGGINK, O. Carm., *Tiempo y Vida de San Juan de la Cruz*, Madrid, B.A.C., 1992. Não se esqueça que até os grandes espirituais como Santa Teresa de Ávila tiveram de responder perante o tribunal do Santo Ofício (cf. Enrique LLAMAS MARTINEZ, OCD., *Santa Teresa de Jesus y la Inquisición Española*, Madrid, C.S.I.C., 1972...), num *clima inquisitorial* de violência e perseguição em grande parte motivado pela questão dos Alumbrados... (vide o clássico Marcelino MENENDEZ PIDAL, *Historia de los Heterodoxos Españoles*, Madrid, B.A.C., 1987, 2 vols.) E, quanto à importância de Erasmo, vide: cf. Marcel BATAILLON, *Erasmus y España, Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1950/1, 1966; também Lucien FÉBVRE, *Au coeur religieux du XVIIe siècle*, Paris, École Pratique des Hautes Études, 1957 reed. 1967.

⁵ Não só a lição de LEONARDO DE VINCI, *apud* Jean Paul RICHTER, (ed.), *The literary Works of Leonardo da Vinci*, London, 1883 e reed. *vide infra*; mas dos alvares do *saber por experiência* que desembocam em GALILEU, *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo...*, etc. Cf. Rodolfo MONDOLFO, *Figuras y Ideas de la Filosofía del Renacimiento*, Buenos Aires, ed. Losada, 1954 e vide Ernst CASSIRER, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, (in: «Studien der Bibliothek Warburg», t. X), Leipzig/ Berlin, B.G. Teubner, 1927 e reed.; também Georges GUSDORF, *La révolution galiléenne*, (in: «Sciences humaines et la pensée occidentale», III), 2 ts., Paris, Payot, 1969.

⁶ Cf. entre outros: A. C. CROMBIE, *Science, Optics and Music in Medieval and Early Modern Thought*, London/ Ronceverte, The Hambledon Pr., 1990.

⁷ **Projeto renascente** em torno de Marsilo Ficino, Pico della Mirandola, mas também de Giordano Bruno, etc. Cf. Frances YATES, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, London/ Chicago, Routledge/ Univ. Chicago Pr., 1964; também Kabbalah cristã: Joseph Leon BLAU, *The Christian Interpretation of the Cabala in the Renaissance*, N.Y., Kennikat Press, 1941, pp. 89 e segs.; vide Lynn THORNDIKE, *A History of Magic and Experimental Science*, N.Y./ London, Columbia Univ. Pr., vol. V e VI – *The Sixteenth Century*, vol. VI -2, cs. xli e xliv, pp. 339 e 437 e segs.; e cf. recente estudo de Jérôme ROUSSE-LACORDAIRE, *Ésotérisme et christianisme, - Histoire et enjeux théologiques d'une expatriation*, Paris, Cerf, 2007, pp. 92 e segs.; e pp. 131 e segs.: «La magie comme science expérimentale».

⁸ Como sugerimos em introdução à nossa obra sobre Teresa de Ávila: Carlos H. do C. SILVA, *Experiência orante em Santa Teresa de Jesus*, Lisboa, ed. Didaskalia, 1986, pp. 25 e segs.

‘paixão’ como *desejo heróico* e a *consciência melancólica* e fatal.⁹ Albert Dürer na célebre gravura da *Melancholia capta* até na linguagem críptica dos símbolos o que é esse modo *oblíquo do olhar*, também desta época atravessada pela lição irónica do D. Quixote e da paixão impossível.¹⁰

Dir-se-ia o retomar da clássica moral de *eros-thánatos*, porém sem a clareza do “olhar frontal”, da ‘petrificação’ seja da *morte do homem*, seja mesmo a ‘ortogonal geometria’ do sagrado cristão e paulino na *morte de Deus*, para outra Ressurreição.¹¹ De facto, como já no trovadorismo da ‘mesura’ medieval, quiçá aprendido também a Oriente, há *um olhar de través*, uma mediação não apenas pela *via*

⁹ Não o *tédio*, o desistir da empresa antes da mesma, do nosso «velho do Restelo»...que, afinal, melhor se poderia rever à luz de F. PESSOA, *Livro do Desassossego* por Bernardo SOARES, ed. M^a. Aliete Galhoz e Teresa Sobral da Cunha, (eds.), Lisboa, Ática, 1982, § 322, pp. 55 e segs.: “O *tédio*... *Pensar sem que se pense, com o cansaço de pensar; sentir sem que se sinta, com a angústia de sentir; não querer sem que se não queira, com a náusea de não querer...*”) em ‘quieta inquietude’, drama da hora parada como ainda neste poeta em «*O Marinheiros*»... (in: *Obra Poética*, ed. cit., pp. 441 e segs.); outrossim, sem sequer o *eco saudoso* (a latência *purgatória* de outra nossa idiossincrásica tradição, cf. referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “Saudade e Experiência Mística” (Comun. ao «Colóquio Luso-Galaico sobre a Saudade», Inst. Luso-Brasileiro de Filosofia, Viana do Castelo/ Santiago de Compostela, 2 Junho 1995), in: *Actas do I Colóquio Luso-Galaico sobre a Saudade*, Viana do Castelo, Câmara Municipal, 1996, pp. 117-143) – uma *melancólica* atitude como *Sehnsucht* ou “nostalgia” de *perca*... A *perca*, depois, do Amado...(C(B), I, 3... *vide infra*).

¹⁰ Não é aqui possível analisar a complexa relação entre a *invenção da perspectiva*, ainda adentro da inteligência pictórica ortogonal do Renascimento – que André LHOTÉ, *Parlons peinture*, Paris, Denoël, 1936, p. 16, resumia como “*l’art de remplacer une certitude morale par une illusion sensible*”; cf. sempre Hubert DAMISCH, *L’origine de la perspective*, Paris, Flammarion, 1993 –, e a **lateralidade do olhar** que se manterá até às *ondulações* do Barroco. Cf. no Maneirismo a frequente *anamorfose* e outras variações da linha do olhar... *vide* Claude-Gilbert DUBOIS, *Le maniérisme*, Paris, PUF, 1979, pp. 134 *et passim*. Sobre a gravura de Dürer: *Melancholia*, cf. *ibid.*, pp. 200-203; E. PANOFSKY, *The Life and Art of Albrecht Dürer*, Princeton, Princeton Univ. Pr., 1971 reed.; e sobre o D. Quixote, por exemplo: cf. Ciriaco MORÓN ARROYO, *Nuevas Meditaciones del «Quijote»*, Madrid, Gredos, 1976...

¹¹ Leitura que pode chegar a ser *patripassionista* neste Sacrifício vicarial, neste sentido *reparador* com que nesta linhagem teológica (cf. por exemplo: F. PRAT, *La théologie de saint Paul*, Paris, Beauchesne, 1961, t. II, pp. 214 e segs.: «La mort rédemptrice»; Jean GALOT, *Dieu souffre-t-Il?*, Paris, Lethielleux, 1976...) se lê a **economia mística da Encarnação** (em contraste com S. Boaventura e outros no *optimismo* cristão): o “centro” do mistério cristão estando no Cristo ‘torcido na Cruz’, inclusive no *pathos* desta “representação” na arte do séc. XV...Tal como se falha a clássica Teologia metafísica daquela tradição medieval, também se esquece o confronto frontal de *amor e morte* (cf. Norman Olivier BROWN, *Eros et Thanatos*, trad., Paris, Julliard, 1960), ainda que na trágica situação do *olhar de Medusa*, da absolutização excessiva da vida em morte... Cf. Jean-Pierre VERNANT, “Dans l’oeil du miroir: Méduse », in: *Lo Specchio e il Doppio. Dallo stagno di Narciso allo schermo televisivo*, Milano, 1987, reed. in: *Id., L’individu, la mort, l’amour – Soi-même et l’autre en Grèce ancienne*, Paris Gallimard, 1989, pp. 117-129 e *vide* a célebre leitura do amor assim perspectivado em Jean-Paul SARTRE, *L’être et le néant, Essai d’ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 1948, pp. 431 e segs., etc.

mariana de um sentir,¹² mas pelas delongas da encenação do desejo, *theatrum philosophicum* também no *imaginário da vida*.¹³ A *figura do cortesão* incarna bem esta forma *fingida* da vida,¹⁴ evitando o dramático “elogio da loucura” pela nova ironia do *sorriso* e do *lamento*,¹⁵ mas em tudo aprofundando a *arte da dissimulação*, o ser capaz da ficção e da literatura que assim se mistura com a existência.¹⁶

Na vida religiosa teve este estilo de cortejar, *a lo divino*, como se lembra muitas vezes a propósito da poesia e literatura sacra da época,¹⁷ a finalidade de evitar o impasse do *declínio da Idade Média*: lirismo místico

¹² Vide sempre Henri de LUBAC, *L'éternel féminin*, Paris, Aubier, 1983 ; ainda Olivier CLÉMENT, *Espace infini de Liberté, Le Saint-Esprit et Marie* «Théotokos», Québec, Anne Sigier, 2005 e também no timbre ‘sofiológico’: P. Serge BOULGAKOV, *La Sagesse de Dieu*, trad. do russo, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1983... Cf. outras referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “Da ambiguidade devota à espiritualidade concepcional – O feminino em Santa Beatriz da Silva e Santa Joana de Valois”, in: *Rev. de Espiritualidade*, XIII, nº 49, Jan./ Março (2005), pp. 43-72.

¹³ Sobre esta fenomenologia do **desejo** neste passo do *éros* terreno a *agápe* espiritual, vide Anders NYGREN, *Érôs et Agapè, La notion chrétienne de l'amour et ses transformations*, Paris, Aubier, 1962, 3 vols. e *Carta Encíclica «Deus caritas est»* do Papa Bento XVI, outras referências em nossos estudos: Carlos H. do C. SILVA, “Théosis - Divinização espiritual ou diferente absolvição da alma?”, entregue para a *Rev. Praxis* (Diocese de Aveiro), em publicação; e também sobre antecedentes clássicos da *metamorfozes de Eros*, cf. Jacques MAZEL, *Les métamorphoses d'Eros, L'amour dans la Grèce antique*, Paris, Presses de la Renaissance, 1984 e vide ainda Jean BRUN, *Les masques du désir*, Paris, Buchet/ Chastel, 1981 reed., pp. 195 e segs. Enfim, sobre a *efabulação* e seu ulterior porte até dramático na mística, cf. Denis VASSE, *Le Temps du désir – Essai sur le corps et la parole*, Paris, Seuil, 1969 e reed. 1997, pp. 17 e segs. : «La prière: du besoin au désir»... ; e Michel de CERTEAU, *La Fable mystique*, Paris, Gallimard, 1982, pp. 48 e segs.

¹⁴ Vide exemplarmente Baltissare CASTIGLIONE, *Il Cortegiano*, 15231, paradigma da atitude heróica e culta, mas também de certa **sprezzatura** típica da época. Cf. Patrícia FALGUIÈRES, *Le maniérisme – Une avant-garde au XVIe siècle*, Paris, Gallimard, 2004, pp. 76 e seg. : «La sprezzatura et la grâce». Será ainda a “*distortion, transversalité, dissociation*” sublinhadas por Achille Bonito OLIVA, *L'idéologie du traître*, ed. cit., pp. 189 e segs.; e vide n. seguinte.

¹⁵ De facto, em contraste com o estilo de ERASMO, *Moriae Encomium*, correspondendo ao *Stultitiae Laus*, ou «Elogio da Loucura» (1509). Entretanto, no “... *le Courtisan, une série de normes indiquent au Prince comment faire bon usage de «ses faux visages» lorsqu'il se mêle au peuple, «de manière à pouvoir être néanmoins reconnu.»*” (apud Achille Bonito OLIVA, *op. cit.*, p. 64).

¹⁶ Este jeito de *dissimulação* vem a constituir em «Don Quichotte» o “**desdobramento**”, como se na ironia do próprio *fingimento*. A doutrina virá a ser compendiada por Torquato ACCETTO, *Della dissimulazione onesta*, (1641), Génova, Costa & Nolin, 1983. Sobre o porte daquela atitude da *invenção literária* (referida, outrossim, à *imitação*, por Erich AUERBACH, *Mimesis, Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*, Bern, Francke V., 1846 e reed.; cf. *infra* n. 190) cf. referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “O *virtual* literário como *poética* da realidade – Meditação a partir da lição do *fingimento* pessoano”, (Confer. no Ciclo de Confers. «Olhares Luso-Brasileiros sobre Literatura», Centro de Literat. e Cultura Portuguesa e Brasileira, U.C.P. (18.05.2000)), in: José M. Silva ROSA, (org.), *Olhares Luso-Brasileiros sobre Literatura, (Ciclo de Conferências)*, Lisboa, C.L.C.P.B/ Univ. Católica Ed., 2002, pp. 111-133.

¹⁷ Cf., entre outros, Dámaso ALONSO, *Poesía Española – Ensayo de Métodos y Limites Estilísticos, Garcilazo, Fray Luís de León, San Juan de la Cruz, Góngora, Lope de Vega, Quevedo*, Madrid, Gredos, 19501, 19665 e reed., pp. 219-234: «Poeta a lo divino”.

patético, ou não menos *páthos* na ‘farsa’ descabelada, na trágica gargalhada.¹⁸ Impedir a ‘esquizofrenia’ de uma razão meramente nominal e de uma fuga mística para a *experiência subjectiva e emocionalista*, também depois ao modo da *devotio moderna*, eis o que era o projecto da teologia espiritual travejada pelo realismo dos *exercitoria* ao modo de Cisneros e de Inácio de Loyola,¹⁹ mas também pela integração do amor nessa *expressão afectiva* que viria a ganhar mais ‘subidas paragens’ como *topos* linguístico desde Catarina de Sena e de outros antecedentes desta *mística no feminino*, até Teresa de Ávila e outros grandes píncaros dessa *via de enamoramento*.²⁰

Seria hoje por demais fácil, e também redutor, pretender explicar esta tendência para o divino como *fuga mundi* e ainda consequência daqueles ‘medos’ e do geral sentimento de orfandade do humano,²¹ inclusive psicanalizando na *figura esponsal* do Amado as frustrações e os profundos traumas da sexualidade que, nesta época, deste modo aflora em dolências e sensualidades místicas que não deixam de ser

¹⁸ Cf. Joseph HUIZINGA, *Herbst des Mittelalters: Studien über Lebens und Geisterformen des 14. und 15. in der Frankreich und in den Niederlander*, Kröner, 1937; reed. Köln, Kunsthalle, 1970, pp. 240 e segs. Vide também Tzvetan TODOROV, *Éloge de l'individu, Essai sur la peinture flamande de la Renaissance*, Paris, Adam Biro, 2004, pp. 45 e segs.: «Un monde en mutation».

¹⁹ Cf. ainda Melquiades ANDRÉS, *La teología española en el siglo XVI*, Madrid, B.A.C., 1977, vol. II, pp. 107 e segs.: «Teología espiritual»; Id., *Historia de la Mística de la Edad de Oro en España y América*, Madrid, B.A.C., 1994, pp. 63 e segs. e para os antecedentes da *devotio moderna*, cf. também Pierre GROULT, *Los Místicos de los Países Bajos y la Literatura Espiritual Española del Siglo XVI*, trad. do franc., Madrid, Fund. Univ. Española, 1976, sobretudo pp. 183 e segs. Vide outras referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, *Experiência orante em Santa Teresa de Jesus*, ed. cit. *supra*.

²⁰ Cf. Michel de CERTEAU, *La Fable mystique, XVIe – XVIIe siècle*, Paris, Gallimard, 1982, pp. 156 e segs.: «Une topique – Manières de parler»; e vide outras referências em nossos estudos sobre a **linguagem** de místicos: Carlos H. do C. SILVA, “Diário da Misericórdia e dom *imaginário* da Linguagem – Condições diferenciais e regime redaccional da mensagem mística de Santa Faustina Kowalska”, in: *Rev. de Espiritualidade*, X, nº 39 Julho/ Set., (2002), pp. 165-224; e Id., “A questão *autobiográfica* ou do *tempo absoluto* – A propósito da «Histoire d’une Âme» e da sua Autora” [1ª parte: «Tempo lembrado»], in: *Rev. de Espiritualidade*, XIII, nº 52, Outubro/ Dezembro (2005), pp. 245-271; “A questão *autobiográfica* ou do *tempo absoluto* – A propósito da «Histoire d’une Âme» e da sua Autora” [2ª parte: «Tempo almejado»] e [3ª parte: «Tempo absolvido»], in: *Rev. de Espiritualidade*, XIV, nº 53, Janeiro/ Março (2006), pp. 11- 80.

²¹ Cf. no sentido geral da religião como *neurose* na perspectiva de S. FREUD, «Bruchstück einer Hysterie-Analyse», in: *Hysterie und Angst*, Main, 1982 e Didier ANZIEU, *Le corps de l'oeuvre – Essais psychanalytiques sur le travail créateur*, Paris, Gallimard, 1981, pp. 20 e segs.; ou, se a vivência do religioso for ainda a da *projecção passiva psico-patológico*, como o do *transe hipnótico*, cf. Luc de HEUSCH, *La Transe, La sorcellerie, l'amour fou, saint Jean de la Croix, etc.*, Bruxelles, éd. Complexe, 2006, pp. 99 e segs.: «Saint Jean de la Croix et les voies de l'extase mystique», em que aproxima do modelo *sufi*, mas ainda do *xamanismo* e do «romantismo» *avant la lettre*.

bem sintomáticas.²² A conhecida estátua barroca de St^a. Teresa de Jesus em êxtase, na *transverberação* pelo dardo de fogo do Anjo, esculpida por Bernini, é bem significativa da ambiguidade entre a *projecção emocional* ainda de humano *contentamento* e a *passividade sobrenatural* de um *gozo místico*.²³

E o que na linguagem desta Doutora da Igreja acaba por ser a clara destrição de graus e “moradas” do caminho de perfeição, não se pretendendo confundir o *plano psicológico* do uso das faculdades naturais e a *economia espiritual* dessa interior transformação pelo Espírito,²⁴ não deixa de poder permitir – na ausência de avisada direcção espiritual – uma *leitura psicológica desse plano espiritual*, até porque parece ser a linguagem narrativa, ‘autobiográfica’ ou até

²² Vide os **estudos psicanalíticos** a propósito de Teresa de Jesus: Cf. Denis VASSE, *L'autre du désir et le Dieu de la foi - Lire aujourd'hui Thérèse d'Ávila*, Paris, Seuil, 1991, pp. 187 e segs.; vide também Alison WEBER, *Teresa of Ávila, and the Rhetoric of Femininity*, Princeton, Princ. Univ. Pr., 1990; e cf. outras referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “Erotismo literário e sexo místico em St^a Teresa de Ávila”, (Comun. ao Colóquio «A Filosofia e o Feminino», Centro de Filosofia da Univ. de Lisboa, Fac. de Letras, (27.11.1998)), a publicar: e vide *supra* n. 12.

²³ Cf. o comentário de Germain BAZIN, *Baroque et rococo*, London/ Paris, Thames & Hudson, 1994, p. 26 em legenda da gravura: “Le Bernin, Extase de sainte Thérèse, Santa Maria della Vittoria, Rome. Depuis Salomon de Brosses, Français qui au XVIIIe siècle écrivit une relation de voyage en Italie, on interprète l'Extase de sainte Thérèse du Bernin comme une expression profane de volupté, alors que l'artiste a su montrer comment, sous l'irruption de l'Esprit divin, le corps de la sainte est soudain privé de vie (...)” Cf. Robert HARBISON, “The Case of Disruption”, in: *Reflections on the Baroque*, Chicago, Chicago Univ. Pr., 2000, pp. 1-32. A sedução pelo prazer no campo artístico chega a operar um *travestissement*, como muito se documenta na literatura *pseudomística* derivada, ainda que de **mitemas da ‘subjectividade’** tal, por exemplo, desde o Fausto de Goethe ou de Séraphita, de V. Hugo ; saliente-se a «Aurélia» de Gérard de NERVAL, (in : Id., *Les Illuminés, Pandora – Aurélie*, Paris, Livre de Poche, 1999, sobretudo pp. 439 e segs.), onde o *sonho* do «duplo», ou o *desdobraimento* entre ‘alma’ e ‘espírito tutelar’, ou o *romance* entre ‘corpo’ e ‘alma’ (como também é artisticamente retomado por W. Blake...), parece vir a ocupar o que seria a *relação* entre a criatura e o seu divino Amor.

²⁴ Cf. ainda: Carlos H. do C. SILVA, *Experiência orante em Santa Teresa de Jesus*, ed. cit., pp. 92 e segs.: «Diferenciação ontológica da consciência orante». No geral desta questão, cf. Denis BIJUDUVAL, *Le psychique et le spirituel*, Paris, De l'Emmanuel, 2001, pp. 135 e segs. A questão pode resumir-se admiravelmente no que diz Georges BATAILLE, “L'expérience intérieure”, in: Id., *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1973, t. V-1, p. 25: “La différence entre expérience intérieure – a autêntica – et philosophie – e também a narrativa mística – réside principalement en ce que, dans l'expérience, l'énoncé n'est rien, sinon un moyen et même, autant qu'un moyen, un obstacle ; ce qui compte n'est plus l'énoncé du vent, c'est le vent.” Por isso a própria destrição entre autêntica e «sobrenatural», ou inautêntica e “natural” ou projectiva (como proposta por Jacques MARITAIN, vide: “Saint Jean de la Croix praticien de la contemplation”, in: Id., *Distinguer pour unir, ou les degrés du savoir*, Bruges, Desclée, 1963, pp. 615 e segs.; cf. também Id., «Todo y Nada», in : *Ibid.*, pp. 731 et passim), deixa de ter cabimento... A saída desta dificuldade de critério pela *assimetria* interior do próprio **plano narrativo, dúplice de si mesmo**, pode retomar-se como “solução estética” em Hans Urs Von Balthasar, pela instância de *Eingestaltung*, que implica tanto um *estar informado* (ao nível cognitivo e linguístico) como um *receber*, ainda que a partir desse

poética incapaz, nessa época, de sair do registo da subjectividade e do *emocionalismo devoto*.²⁵

Volta-se assim ao óbvio do modelo do *cortesão* também nestas ‘coisas de Deus’, não só pelo trato um tanto de *pretensão* dos modos nobiliárquicos e da retórica cerimonial da corte,²⁶ mas sobretudo pelo *fingimento poético* da sinceridade, dissimulando a verdade crua na veracidade do *desejo* de outra coisa.²⁷ Tanto a estratégia em relação à ‘culpa’ e subliminar economia da mesma, quanto em certo exibicionismo público da ‘acumulação de méritos’ ou de virtudes, parecem enquadrar a mais subtil atitude de quem *aparenta* mas *dissimula* (nessa mesma aparência).²⁸ E não se trata apenas dos alvares

nível de linguagem, *in-formação* num efeito *formativo* ou “configurador” com a *transformação espiritual assim induzida*. Cf. Yves De MAESENEER, “Gloria: the ultimate experience? The theological aesthetics of Hans Urs von Balthasar”, in: Lieven BOEVE e Laurence Paul HEMMING, (eds.), *Divinising Experience: Essays in the History of Religious Experience from Origen to Ricoeur*, London, Peeters Publ., 2005.

²⁵ Cf. também nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “A questão autobiográfica ou do tempo absoluto – A propósito da «Histoire d’une Âme» e da sua Autora” [1ª parte: «Tempo lembrado»], in: Rev. de Espiritualidade, XIII, nº 52, Outubro/ Dezembro (2005), pp. 245-271; “A questão autobiográfica ou do tempo absoluto – A propósito da «Histoire d’une Âme» e da sua Autora” [2ª parte: «Tempo almejado»]; e 3ª parte: «Tempo absolvido»], in: Rev. de Espiritualidade, XIV, nº 53, Janeiro/ Março (2006), pp. 11-80.

²⁶ A ‘veste’ literária e artística do novo estilo no **maneirismo** (cf. *supra* ns. 16, 20... e Linda MURRAY, *La Haute Renaissance et le maniérisme: L’Italie, le Nord et l’Espagne, 1500-1600*, trad. do ingl., Paris, Thames & Hudson, 1995, pp. 263 e segs.) contribui para o que ulteriormente há-de ser a *retórica sacra*, inclusive da grande *oratória barroca*... Vide, por exemplo, Anne FERRARI, *Figures de la contemplation, La «rhétorique divine» de Pierre de Bérulle*, Paris, Cerf, 1997, sobretudo pp. 197 e segs.: «Le sentiment baroque de la vie».

²⁷ Eis o que até tem o interesse clínico que antecipa o **desdobramento** de personalidade (cf. Didier ANZIEU, *Le corps de l’œuvre*, ed. cit., pp. 272 e segs. sobre *le dédoublement* : vide de modo mais amplo: Stephen E. BRAUDE, *First Person Plural, Multiple Personality and the Philosophy of Mind*, Boston, Rowman & Littlefield Publ., 1995, pp. 66 *et passim*) e foi atendido por Ludwig BINSWANGER, *Trois formes manquées de la présence humaine: la présomption, la distortion, le maniérisme*, trad., Paris, Le Cercle herméneutique, 2002. Como refere A. Bonito OLIVA, *op. cit.*, pp. 53 e 54: “Le langage de l’art signale la tension vers l’unité comme une impossibilité, comme l’affirmation de l’altérité. (...) Dans le maniérisme... la production et l’identification avec l’objet artistique fabriqué provoquent chez l’artiste maniériste une tension vers la mort qui se joue à deux niveaux: en tant que sublimation et introjection du thème négatif de la mort et en tant que geste réel, celui du suicide.” Tanto o amor da ‘morte’ salvífica, o ‘morrer de não morrer’, como a ‘morte de amor’... são ecos “sublimados” também na atitude mística de Teresa de Ávila ou de João da Cruz... cf. *supra* n. 22. Quanto ao **fingimento** cf. *supra* n. 16 e vide Carlos H. do C. SILVA, “O Fingimento da Religião – Do tremendo fascínio à sua crítica como memorial do divino”, Com. ao *Colóquio «Pensar a Religião»*, Univ. Açores, org. Centro de Est. Filosóficos/ Depart. História, Filos. Ciênc. Sociais, Univ. Açores, (25.05.2000) (no prelo).

²⁸ Cf. ainda A. Bonito OLIVA, *op. cit.*, pp. 53 e seg. A **acumulação** é sobretudo uma maneira retórica de referir a *hipérbole* desta vida religiosa em paralelo com a *riqueza mundana*. Cf. C.-G. DUBOIS, *Le maniérisme*, ed. cit., pp. 120 e segs. ; vide Patricia FALGUIÈRES, *Le maniérisme*, ed. cit., pp. 25

experimentais da vida psicológica com os escaninhos da *memória* antecipados pelo agostinianismo e toda essa ‘obsessão’ do Deus *na e pela interioridade* ainda na lição neoplatônica assim lida;²⁹ é principalmente a ‘quebra do espelho’ da *identidade individualista* e renascente,³⁰ a perda da coragem da pura *especulação* do homem em Deus ao modo da *mathesis* que já vinha de Nicolau de Cusa e outros.³¹

Fragmentação que atinge interiormente com esse *desdobramento*, essa alteridade que tipifica o novo humanismo quinhentista na figura do ‘traidor’, antes do mais aquele que se atraiçoa a si mesmo pelos *velamentos*, as curiosidades suspeitas, as reservas cúmplices, e, enfim, se deixa atraiçoar pelo que através de si advém.³² Homem sem identidade,

e segs.: «Le goût des merveilles...»; cf. também reflexo do gigantismo do *uomo universale* “*démultipliant sa présence au monde dans cet effort désespéré de savoir total*”; “*C’est pourquoi l’une des inventions caractéristiques de l’âge renaissant est celle du musée.*” (in: Georges GUSDORF, *Les origines des sciences humaines (Antiquité, Moyen Age, Renaissance)*, (t. II de «*Les sciences humaines et la pensée occidentale*»), Paris, Payot, 1967, p. 328 (“La nouvelle anthropologie: l’espace-temps vécu”).

²⁹ Sobre ulterior desenvolvimento e constituição da *vida psicológica* cf. ainda G. GUSDORF, *La révolution galiléenne*, (t. 3: «*Les sciences humaines et la pensée occidentale*»), Paris, Payot, 1969, II, pp. 227 e segs.: «Les débuts de la psychologie». Quanto ao regime da *memória* cf. Frances YATES, *The Art of Memory*, London, Routledge, 1966 e tenha-se presente a herança da tradição agostiniana (de *Confess.* X, 8, 12 e segs.): *vide* outras referências em nossos estudos: Carlos H. do C. SILVA, “A memória essencial segundo Santo Agostinho”, in: Várs. Auts., *Os Longos Caminhos do Ser – Homenagem a Manuel Barbosa da Costa Freitas*, Lisboa, Universidade Católica Ed., 2003, pp. 613-655; e Id., “Solidão ou Comunhão de Ser – Do Neoplatonismo de Agostinho de Hipona”, in: *Santo Agostinho: O Homem, Deus e a Cidade – Actas do Congresso (11-13 de Novembro de 2004)*, Leiria, ed. Centro de Formação e Cultura/ Diocese de Leiria-Fátima, 2005, pp. 237-267.

³⁰ Tenha-se presente que, seja *por via da arte* (tal a tese de Jacob BURKHARDT, *Die Kultur der Renaissance in Italien und Die Kunst der Renaissance in Italien*, Frankfurt, Insel V., reed. 1997, c. 1, 2...), ou de Robert LEGROS, “La naissance de l’individu moderne”, in: Bernard FOCCROUILLE, Robert LEGROS, Tzvetan TODOROV, *La naissance de l’individu dans l’art*, Paris, B. Grasset, 2005, pp. 121-200; e *vide infra* n. 140) ou não, a *invenção do individualismo* há-de marcar igualmente quer aquela *vida psicológica* e subjectiva, quer o que na ‘pintura de cavalete’ em particular (cf. Tzvetan TODOROV, *Éloge de l’individu – Essai sur la peinture flamande de la Renaissance*, Paris, ed. Adam Biro, 2004) e nas *formas espirituais* de uma *devoção e mística pessoais* hão-de ser as representações dominantes. A consciência da ‘fragmentação’ da cosmovisão teocêntrica e também de uma unidade não apenas metafísica (ao modo da *Summa* ou do *speculum*...) mas moral e religiosa do homem está visível nas fracturas eclesiais, nas *heresias* a que Santa Teresa de Ávila muito justamente chamava “*espejo quebrado*” (cf. Sr^a. TERESA DE JESUS, V (=Libro de la Vida), 40, 5 (in: *Obras Completas*, ed. Efrén de la Madre de Dios e Otger Steggink, Madrid, B.A.C., 1986⁸, p. 224).

³¹ Cf. Maurice de GANDILLAC, *La philosophie de Nicolas de Cues*, Paris, Aubier, 1941, pp. 150 e segs.; Ernst CASSIRER, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, ed. cit. No entanto, há também a ter em conta as *formas avulsas do conhecimento* nesta época e desde o Renascimento: cf. Lucien FÈBVRE, *Le problème de l’incroyance au XVI^e siècle – La religion de Rabelais*, Paris, Albin Michel, 1962, pp. 473 e segs., cultura onde não há «*Le sens de l’impossible*».

³² Cf. A. Bonito OLIVA, *L’idéologie du traître*, ed. cit., pp. 11: “*Le traître, par définition, occupe l’espace de la latéralité et du dédoublement, le lieu inaccessible de la fiction et de la scission entre langage et réalité. On est donc face à une conflictualité nouvelle, à une épopée existentielle où se*

nem “animal racional”, nem criatura “à imagem e semelhança de Deus”,³³ quase no espectral e inversivo reflexo de *nem humano, nem divino* – ao invés da revisitada *Santa Humanidade*³⁴ – e no que avizinha a métrica de ‘infinitos’, não tanto da estética barroca,³⁵ mas da racionalidade do autor de «*Pensées*» e da definição desse humano ‘*ni ange, ni bête*’, entretanto “roto” entre dois infinitos...³⁶

Aqui, no decoro e no cenário peninsular, ainda não haverá de imediato a *vertigem* sanjuanista de *Todo y Nada*, senão no eco todavia moral que aparece também no nosso Gil Vicente e numa tradição erasmiana que reequaciona a *mesura*.³⁷ O romance cavaleiresco, a

consomme la «tragédie en puissance» de la rencontre entre l'homme et son double, entre l'artiste et son moi, là où, comme l'affirme Ortega y Gasset, «moi, je suis moi accompagné de ma circonstance.» Compare-se com o tema do *fingimento* cf. supra ns. 16 e 27.

³³ As tradicionais ‘identidades’, como dirá M. HEIDEGGER, *Ein Brief über den »Humanismus«*, in: Id., *Platons Lehre von der Wahrheit mit Einem Brief über den »Humanismus«*, Bern, Francke V., 1947, pp. 64 e segs., referidas ao *homo humanus*, seja naquela formula de ARISTÓT., *Gen.an.*, V, 7, 786b 21 (*zôion lôgon êkhon*), seja na lembrança de Gn 1, 26. Vide G. GUSDORF, *Les origines des sciences humaines – (Antiquité, Moyen-âge, Renaissance)*, ed. cit., pp. 23 segs., 144 segs. e 468 segs.

³⁴ St^a. TERESA DE JESUS, nas *Moradas*, I, 1, 2 (ed. cit., p. 472), lamenta que as suas irmãs ‘*não se conheçam a si mesmas*’, para poderem orar. Mas este seu *socratismo cristão* (cf. notas em Carlos H. do C. SILVA, *Experiência orante em Santa Teresa de Jesus*, ed. cit., pp. 22...; 36...) complementa-se na afirmação de que elas só se conhecerão *em Cristo*: donde o carácter essencial da Santa Humanidade, que, aliás, a Santa Madre defende contra outras formas de contemplação destituídas de imago... Cf. referências em *ibid.*, pp. 98, 102, 107...; e vide Melquiades ANDRÉS, *La teología española en el siglo XVI*, ed. cit., vol. II, pp. 152 e segs.: «La Santa Humanidad de Cristo y la Espiritualidad del Recogimiento». Ora, o traço inquietante da época é o dessa *angústia cósmica* no desejo de discernir e de firmar esse ‘centro’, assim deixado à gratuidade do Espírito... Cf. G. René HOCHE, *Manierismus in der Literatur*, Hamburg, 1959.

³⁵ Vide, por exemplo: o *Trauerspiel* do novo ‘*espaço*’ literário em Christine BUCI-GLUCKSMANN, *La Raison baroque*, Paris, éd. Galilée, 1984, pp. 80 e segs. e Victor-Lucien TAPIÉ, *Le baroque*, Paris, PUF, reed. 2002, pp. 80 e segs. Escute-se o que refere Heinrich WÖLFFLIN, *Renaissance und Barock*, Bale, Benno Schwabe, 1961 reed., pp. 80 e seg., quando salienta o novo sentimento do *espaço, aberto ao infinito*, e o surgimento da “*magia da luz*”.

³⁶ Cf. B. PASCAL, *Pensées*, ed. B (=Brunschvicg) 72; L (=Lafuma) sobre: «Disproportion de l'homme» e vide Hugh DAVIDSON, “Le concept d’infini dans les Pensées de Pascal”, in: Lane M. HELLER e Ian M. RICHMOND, (eds.), *Pascal – Thématique des Pensées*, Paris, Vrin, 1988, pp. 79-91 ; Jean ORCIBAL, « Le fragment infini-rien et ses sources », (1956), in : Id., *Études d'histoire et de littérature religieuses, XVIe-XVIIIe siècles*, Paris, Klincksieck, 1997, pp. 357-383.

³⁷ Sobre Erasmo cf. *supra* ns. 4 e 15; vide também Gil VICENTE, *Auto da Lusitânia*, in: «Obras Completas», ed. Marques Braga, Lisboa, Sá da Costa, 1955, vol. VI, pp. 83 e segs.: ‘Todo o Mundo e Ninguém’. Vide vários estudos de Maria José PALLA, *A Palavra e a Imagem – Ensaios sobre Gil Vicente e a pintura quinhentista*, Lisboa, ed. Estampa, 1996. Cf. antecedentes da *mesura* no **amor cortês** (como *Minne* e *Liebe*)...: Moshé LAZAR, *Amour courtois et “fin’amors” dans la littérature du XIIe siècle*, Paris, Klincksieck, 1964 ; F. X. NEWMAN, (ed.), *The Meaning of Courtly Love*, Albany, Univ. of N.Y. Pr., 1972; e Lucien FÉBVRE, *Amour sacré, amour profane, Autour de l’Heptameron*, Paris, Gallimard, 1944, pp. 270: «De la courtoisie au viol». Vide *infra* n. 131. Ora, um dos grandes modelos e “mitemas” desta época é *Don Juan* como “erótica da ausência” (Álvaro

poesia de cortejamento, as glosas do amor... desenvolvem-se como estilo e veste daquele olhar do ‘novo teatro’ do *drama cristão*,³⁸ do início da consciência da “máscara” do religioso, não apenas na tradicional hipocrisia coetânea da mensagem evangélica, mas da incerteza da fé.³⁹ Uma fé apavorada, ou destituída das fáceis sínteses da *intelligentia fidei* anselmianas e escolásticas, e que sabe agora o recurso à força e até ao *poder da política* e da violência para se conservar, mas não menos como “máscara” que descola de outra experiência menos dizível.⁴⁰

Mundo, pois, em que ficam, sobretudo por via da *metáfora literária e estética* em geral, um conjunto de *alusões*, de ‘jogos de aparências’ que dão a ver velando, ou que dissimulam e revelam, como se a vida fosse sobretudo este cultivo cénico, este recuo narrativo, esta partitura ainda que religiosa... – porém longínqua já da luz simples do Evangelho.⁴¹

Manuel MACHADO, in: Jean ROUSSET et alii, *D. Juan – Analyse d’un mythe*, trad. port., Lisboa, ed. Vega, s. d., pp. 7 e segs.) ou também de um certo ‘neoplatonismo do amor’: a busca da *ideia do “eterno feminino”*... Para as origens deste modelo cf. Gregório MARAÑÓN, *D. João, Ensaio sobre a origem da sua lenda*, trad. do cast., Porto, Tavares Martins, 1947.

³⁸ Cf., entre outros, Nicolas GONZALEZ RUIZ, *Piezas Maestras del Teatro Teológico Español*, 2 ts., Madrid, B.A.C., 1968, alguns exemplos em formas ainda de auto sacramental, outros já de comédias teológicas e de trama romanesca mais elaborada. Vide ainda Dámaso ALONSO, *Poesia Española*, ed. cit., pp. 32 e segs. A intuição deste *modelo teatral* para o **drama cristão** na sua globalidade tem hoje ainda esta sua leitura na vasta obra de Hans Urs Von BALTHASAR, *Theodramatik*, I-IV, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1976...., que retoma e ilustra ainda esta visão estética das *estações teológicas*, numa *via Crucis*, num *stabat Mater*, etc. como “personagens” do drama: Die Personen des Spiels... Cf. *supra* n. 24.

³⁹ Sobre esta temática da *incerteza da Fé* nesta época, não da *irreligiosidade* muito menos de anacrónico *ateísmo*, mas da *descrença*, vide Lucien FÈBVRE, *Le problème de l’incroyance au XVI^e siècle*, ed. cit. ; e vide problematização geral no nosso estudo : Carlos H. do C. SILVA, “Libertação da Palavra – Do incrível e do incommunicável”, in: José M. Silva ROSA e J. Paulo SERRA, (orgs.), *Da fé na Comunicação à comunicação da Fé*, Covilhã, Univ. da Beira Interior, 2005, pp. 145-262.

⁴⁰ Vide, entre outros: Alain MILHOU, *Pouvoir royal et absolutisme dans l’Espagne du XVI^e siècle*, Toulouse, ed. Press. Univ. du Mirail, 2000; e cf. Arnold HAUSER, *The Social History of Art*, t. II - *Renaissance, Mannerism and Baroque*, London, Routledge, 1962 reed., pp. 96 e segs.

⁴¹ Todas estas figuras e modos de uma *retórica* que se estabelece em análogo com os *topoi* da vida interior assim “cartografada” (cf. nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, *Experiência orante em Santa Teresa de Jesus*, ed. cit., pp. 58-91)...em ‘palácios e moradas’ multiformes, em que há labirintos e *trompe l’oeil* também. Cf. P. CHARPENTRAT, *Le Mirage baroque*, Paris, Minuit, 1967; G. GENETTE, “L’univers réversible”, in: Id., *Figures*, Paris, Seuil, 1966 ; Ferreira GULLAR, « Barroco – Olhar e Vertigem », in: Aduato NOVAES, (dir.), *O Olhar*, S. Paulo, ed. Schwarcz, 1988, pp. 217 e segs. Só neste cenário de ‘ópera’ de alma se pode compreender a *poética* dos Místicos... Cf. ainda Michel de CERTEAU, *La Fable mystique*, ed. cit., pp. 211 e segs., no que concerne aos desenvolvimentos da *topica* da piedade e da espiritualidade francesa da “grande invasion mystique” (A. Bremond) do séc. XVII... Como também mostra Juan Antonio MARCOS, *Mística e sovversiva: Teresa di Gesù, Le strategie retoriche del discorso mistico della Santa di Ávila*, Roma, ed. OCD, 2006, pp. 271 e segs.: «Il discorso mistico è un’opera d’arte è un viaggio».

É neste contexto que se situa a *paradoxal figura* de São João da Cruz, ora *despojando-se* até ao paroxismo teatral de ‘nada’ e ‘ninguém’,⁴² ora *revestindo-se* da pujança das vestes da palavra poética e do riquíssimo imaginário literário;⁴³ por um lado, como Doutor místico das ‘noites’ ao modo do *inenarrável* da *teologia apofática* de Dionísio, o Pseudo-Areopagita, por outro, como cantor e alma

⁴² Como fazia parte da época no seu *contemptus mundi* provindo da *devotio moderna* e de Thomas de Kempis; ainda o mesmo *desprezo* das ‘coisas mundanas’ e sobretudo dos *apetites sensíveis*, de que tão longamente S. João da Cruz se ocupa na *purgatio* da *Subida del Monte Carmelo*, (I, 6 e segs.), está presente, por exemplo, em Frei Luís de Granada, exorcizando essa ‘parte de Eva’: “*a mais baixa parte da nossa alma e a que nos torna o mais semelhante aos animais... a que nos afasta do Céu...*” (cit. e trad. de Jean DELUMEAU, “Le mépris du monde et de l’homme”, in: *Le péché et la peur*, ed. cit., p. 33). Ora, a busca de Deus, em S. João da Cruz, dá-se pelo **despojamento** total (a via dos “nadas”..., como ecoa no *autógrafo do «Monte Carmelo»*... Quanto à *extrema ascese* do Santo, cf. CRISÓGONO DE JESUS SACRAMENTADO, OCD, *Vida de S. João da Cruz*, trad. do cast., Oeiras, ed. Carmelo, 1986, pp. 84 e segs. e *vide* também pp. 104 *et passim*; ainda EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS O.C.D., e Otger STEGGINK, O. Carm., *Tiempo y Vida de San Juan de la Cruz*, ed. cit., pp. 263 *et passim*), que até se deveria *denegar da busca ou do mesmo desejo de tal*, como em Eckhart se indica (cf. *Pred. 32*: “*So denn sagen wir, dass der Mensch so arm dastehen müsste, das er keine Stätte sei noch habe, darin Gott wirken könne. Wo der Mensch (noch) Stätte (in sich) behält, da behält er noch Unterschiedenheit. Darum bitte ich Gott, das er mich Gottes quitt mache; denn mein wesentliches Sein ist oberhalb von Gott, sofern wir Gott als Beginn der Kreaturen fassen.*”); in: ECKEHART, *Deutsche Predigten und Traktate*, ed. Josef Quint, Zürich, Diogenes V. 1979, p. 308; o recto é sublinhado nosso) – já que, como virá a dizer S. KIERKEGAARD, (*Ou bien...ou bien...*; trad. do din., Paris, Gallimard, 1988; e *L’alternative*, ed. “Oeuvres complètes”, t. III, pp. 71 e segs. sobre os *estádios imediatos do eros* e em Don Juan...) ‘*o objecto de desejo acaba por ser o próprio desejo*’ – , tem o seu contraponto mundano no total do *desejo impossível*, no *desdobramento* e duplicação em aberto que se personifica em Don Juan – ou *Don Giovanni* – , até particularmente no teatro. Cf. supra ns. 37 e 38 e *vide* Otto RANK, *Don Juan - Gestalt*, e Id., *Der Doppelgänger. Eine psychoanalytische Studie*, (1925) e reed. «Don Juan et le Double, Paris, Payot, 1973; também Michel TAMISIER, “O Don Juan de Mozart ou o mito do Teatro”, in: Jean ROUSSET *et alii*, *D. Juan – Analyse d’un mythe*, ed. cit., pp. 95-108.

⁴³ Não só *riqueza*, mesmo *excesso do imaginário* copioso do poeta e cantor desta sensibilidade também andaluza. Cf., entre outros, Colin P. THOMPSON, *The Poet and the Mystic – A Study of the Cántico Espiritual of San Juan de la Cruz*, Oxford, Oxf. Univ. Pr., 1977, pp. 21 e segs.: «The Origins of the Cántico»... Para antecedentes desta sensibilidade literária em Garcilaso, cf. Dámaso ALONSO, *La poesia de San Juan de la Cruz*, *apud* Id., *Poesia Española*, ed. cit. pp. 269 e segs. Até como reflexo da sua direcção espiritual: “*quando saem para fazer oração, em vez de ler um trecho para a meditação, frei João, sentado no meio dos religiosos, fala-lhes das maravilhas da criação que se apresentam tão esplêndidas à sua vista; da formosura da natureza; do reflexo da beleza divina que se manifesta nas flores, nas águas cristalinas que correm a seus pés, nas avezinhas que chilreiam, nos ramos das árvores mais próximas, na luz do sol radiante...*” (*apud Ms 13.460*, l. 1, c. 37, f. 86, cit. em CRISÓGONO DE JESUS SACRAMENTADO, *Vida de São João da Cruz*, ed. cit., p. 223). Porém, se há aquela **proliferação de imagens** e tropos poéticos, S. João da Cruz adverte contra a *sedução* das mesmas (*Sub 3*, 25, 1 e segs. ...), que seria o regime paralizante – ‘narcisíaco’ também desse prazer estético, como, por seu turno, constituía caminho na literatura profana. Lembre-se uma das primeiras caracterizações de D. Juan, no teatro de TIRSO DE MOLINA, *O Sedutor de Sevilha* (1630)..., de facto neste *desejo do desejo*... (cf. n. anterior). Como precisamente refere sobre Don Juan, Denis de ROUGEMONT, em *Les mythes de l’amour*, Paris, Gallimard, 1961, p. 113, esta figura supõe “*une société encombrée de règles précises dont elle rêve moins de se délivrer que d’abuser.*”

enamorada nas delongas amorosas do *Cântico Espiritual* ou da *Chama Viva de Amor*, aliás textos que quase se poderia achar de algum modo impúdicos para serem dedicados e oferecidos a religiosas.⁴⁴ Mas não haveria imprudência neste grande mestre de virtude, outrossim, quase esse quixotesco destino de pretender transmitir uma tal *paixão divina*, agora decaída aos modos literários do *romance*, da poética de um *amor de sempre* – como o do modelo do *Cântico dos Cânticos*⁴⁵ – e, entretanto, *de nunca*: na evidência extrema da miséria, da morte, do *nada*.

Como se o *amor dito* não fosse desde logo um *amor morto*⁴⁶ e, todavia, paradoxalmente só quando assim morto pudesse renascer para outro apaziguado silêncio de ser.⁴⁷ A *simulação poética* do Cântico do amor é desse modo arma letal, mas ao mesmo tempo condição de

⁴⁴ Sobre o frequente trato com as religiosas, quer como *confessor*, quer na qualidade de *director espiritual*, vejam-se referências em CRISÓGONO DE JESUS SACRAMENTADO, *Vida de São João da Cruz*, ed. cit., pp. 334 e segs., em que abundam exemplos de verdadeira e sã intimidade espiritual; foi nesse clima que tiveram lugar as recitações orais de poemas ou glosas a lo divino do Santo às religiosas e dirigidas, bem assim a dedicatória de desenhos, bilhetinhos de oração e, é claro, as suas obras: o *Cântico* (a Ana de Jesus) e a *Chama...* (a D^a. Ana de Penãosa). Porém, o código de **trato com as mulheres** em geral e com as religiosas impunha muita *reserva e distância*, assim como no geral na relação familiar. Vide a propósito a influência de Luis VIVES, *A Instituição da mulher cristã*, depois traduzida do latim em várias línguas e que espelhava a generalizada suspeição quanto à sensibilidade, à beleza, etc. Cf. Elisabeth BADINTER, *L'amour en plus, Histoire de l'amour maternel (XVIII - XXe siècle)*, Paris, Flammarion, 1980.

⁴⁵ É o paradigma comum de todo esse *erotismo bíblico* como revê Jean-François SIX, *Le Chant de l'Amour, Eros dans la Bible*, Paris, Desclée/ Flammarion, 1995, pp. 27 e segs., particularmente desde os sermões de S. BERNARDO, *Serm. in Cant.* (in: ed. Monjes Cisterciences de España, Obras Completas, Madrid, B.A.C., 1987, vol. V) e Juan María DE LA TORRE, “Experiencia cristiana y expresión estética en los Sermones sobre el Cantar de los Cantares”, in: *Ibid.*, pp. 3-75, onde se salientam os *modelos do desejo* (dinamismo do *affectus*) também pela análise literária e *vocabular* (sobretudo ao nível dos *verbos* e também das *metáforas* de luz...) que, de certo modo, fica como modelo para séculos vindouros.

⁴⁶ Não na acepção mística que tipifica esta expressão também na *meditação dolorista* da morte por Amor cf. a carmelita St^a. MARIA MAGDALENA DE PAZZI, *Libro delle Renovaciones e Inteligentie*, 6^o dia, § 6, quando se refere ao *último grau do amor* como “amor morto” (além do *ocioso, ansioso, e saciativo...*; vide ed. e trad. cast. P. A. Yubero, S.M.M. de Pazzi, *Éxtasis, Amor y Renovación*, Madrid, B.A.C., 1999, pp. 157-159; a comparar ainda com S. Francisco de Sales, cf. *infra* n. 182) – e da qual se poderia encontrar eco no *Verbo emudecido na Cruz...*: cf. S. JOÃO DA CRUZ, *Sub 2, 22, 4...* Cf. Carlos H. do C. SILVA, “Tudo sofrer por Amor – O tempo da *mortificatio* segundo S. João da Cruz”, in: *Carmelo Lusitano*, n^o 8-9 (1990-91), pp.135-157. Sobre este ‘acento’ doloroso e até absorvido no *aniquilamento* e no *nada* (também na linhagem «passionista» seja da clarissa St^a. Verónica Giuliani, seja de S. Paulo da Cruz...) vide nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “Mística da Cruz – Transfiguração do sofrimento”, in: *Didaskalia*, XXXIV, (2004), pp. 57-88.

⁴⁷ Analisámos, entretanto, noutro estudo a *dimensão mnésica* do *Cântico Espiritual* – que aqui escusamos de retomar – e já aí salientávamos a diferença entre tal *amor narrado* e assim cantado e o seu real discernimento: Carlos H. do C. SILVA, “Cântico da Memória ou Discernimento do Amor – A propósito do *Cântico Espiritual* (B 31, 32)”, in: *Rev. de Espiritualidade*, XI, n^o 44, Out^o.-Dez^o. (2003), pp. 263-290.

despertar por tal ferida de amor (segundo se diz e ‘quer crer’...) ⁴⁸ para um outro encontro renascido a outra luz.

2. Substantiva «alquimia da cor» ou da *via sombria* do Encontro...

“... ”

Mas se a Alma sente a sua forma errada,
Em si, que é Sombra, vê enfim luzido
O Verbo deste Mundo, humano e unido,
Rosa Perfeita, em Deus crucificada.
“... ”

(F. PESSOA, “No Túmulo de Christian Rosencreutz”,
ii, em «Cancioneiro», in: *Obra Poética*, ed. cit., p. 191)

Mudando de linguagem, que essa era de certo modo a da subjectividade do psiquismo e da cultura que prima por “representar” assim o mundo, importa agora e menos essa pretensão de ‘escada’ de desejo até Deus ⁴⁹ ou do seu êxito simbólico pelo ‘jogo’ do *despojamento*, mas outrossim a *demandada essencial do encontro* e sequer sem nome ainda para Aquele que connosco se encontre ou isso que de estranho e desencontrado nos acompanha, em qual perpétuo caminho de Emaús, como *un no sé qué*. ⁵⁰

⁴⁸ Como, quiçá em clima análogo ao do *céu toldado* da Espanha de quinhentos, no seu período de *tunel de escuridão* se referiu St^a. Teresa do Menino Jesus: “...je n’en ressens aucune joie, car je chante simplement ce que je veux croire.” (*Ms C 7vº 9* ; in: Sainte THÉRÈSE DE L’ENFANT-JÉSUS ET DE LA SAINTE-FACE, *Manuscrits autobiographiques*, éd. critique, (in : «*Œuvres Complètes*», Nouv. Éd. du Centenaire), Paris, Cerf/ Desclée, 1992, pp. 342-343). Vide nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “Tempo de densas trevas – Questão da «noite escura» em Thérèse de Lisieux ou de «sensível obscurecimento» da Fé?”, (in: Actas do Congresso Internacional: «A Ciência do Amor em Teresa de Lisieux»), in: *Rev. de Espiritualidade*, ns. 54-56, Abril-Dez. (2006), pp. 347-416.

⁴⁹ Como vinha da tradição medieval e do modelo da *ascensão da alma para Deus*, no exemplo de S. BOAVENTURA, *Itinerarium mentis in Deum...* ou já de S. JOÃO CLÍMACO, *Scala coelis...* Vide, entre outros : Émile BERTAUX e André RAYEZ, art. «Échelle spirituelle» in: *Dict. de Spirit.*, t. IV, cols. 62-86.

⁵⁰ Cf. C(B) c. 7, 9: “Y déjame muriendo/ un no sé qué que quedan balbuciendo.” (in: «Obras Completas», ed. Lucinio RUANO DE LA IGLESIA, Madrid, B.A.C., 198912, p. 598; doravante sempre abreviado e citado por esta ed. salvo indicação diversa.) Há referências poéticas a essa expressão *un no sé qué* em Pedro de Padilla, em 1580, no *Thesoro de varias poesias*, tal o refere Damaso ALONSO, *Poesia Española*, ed. cit., pp. 239-241. *In-fância* ou *in-dizível* de tal “des-encontro”, como no velado caminho de Emaús... cf. *Lc 24, 13 e segs.* e v. 32: «*Não estava o nosso coração a arder cá dentro, quando Ele nos falava pelo caminho...*».

Deixando, pois a função cerzida das metáforas naquele efeito de *desdobramento*, atendamos antes à *dobra* singular⁵¹ e ao modo típico e até ao que em tal expediente depois cultural é, antes do mais, uma vera ‘alquimia’ de alma, um *modus faciendi* ainda da ‘tintura da natureza’ extraída da sua cor, do seu cenário objectivo.⁵² E, seja pelos antigos resíduos dos trabalhos de ferreiros e metalúrgicos alquimistas que até deram nome ao lugar dessa corte castelhana em El Escorial,⁵³ seja pela latência mediterrânica e na Andaluzia ainda herdeira de idêntica tradição árabe nessa *transmutação das naturezas* e ‘reintegração espiritual de todos os seres’,⁵⁴ certo é que há na ambiência do Carmelo

⁵¹ Tomamos aqui como ponto de convergência tal ainda em Gilles DELEUZE, *Le pli - Leibniz et le baroque*, Paris, Minuit, 1988, pp. 38 e segs.: «Qu’est-ce qui est le baroque?». Trata-se do que promove o *quiasma* de intersecção entre o ‘visível’ e o ‘invisível’, como fica bem equacionado na fenomenologia ‘perceptiva’ de Maurice MERLEAU-PONTY, *Le visible et l’invisible*, Paris, Gallimard, 1964, pp. 172 e segs.: «L’entrelacs – le *chiasme*». Sobre esta função de *desdobramento e intersecção* (como o *Zwischen-fall* de Heidegger...) quer no *ver o invisível*, quer no tornar *invisível o visível*... vide ainda Leonard LAWLOR, “Le chiasme et le pli. Une introduction au concept philosophique d’archéologie”, in: Marie CAROU, Renaud BARBARAS e Etienne BIMBENET, (eds.), *Merleau-Ponty aux frontières de l’invisible*, Milano, Ass. Cult. Mimesis, 2003, pp. 191-203, sobretudo pp. 197 e segs.: «Le chiasme et le pli». Cf. ainda a propósito da época de S. João da Cruz: Achille Bonito OLIVA, *L’idéologie du traître*, ed. cit., pp. 65-66: “C’est pour cette raison que le langage maniériste ne peut être que métaphore et «scène illusoire», imagination de la diversité, projet sans issue, repli sur sa propre image.” “L’ambigu, le fantomatique, le caractère incommensurable du possible (et donc de l’impossible) sont des éléments qui président à la culture maniériste. Et c’est sur ce socle que se fondent la métaphore, le masque, le travestissement permanent où coïncident humour et tragédie, ironie et drame.”

⁵² Como se verá na relação entre a decantação *orante* e nessa outra *forma de meditar pictórica* que leva artistas e sábios a pesquisar pigmentos e *metamorfoses químicas da natureza* em análogo à *transformação espiritual*. Não perfilhamos aqui a *leitura simbolista* desta questão em C. G. JUNG, *Symbole der Wandlung*, Zürich, Rascher V., 1952, pp. 7 e segs., ou ainda em Marie Louise Von FRANZ, *Alchemy, An Introduction to the Symbolism and the Psychology*, (1959), Toronto, Inner City, 1980..., mas o *realismo mágico* de um processo intencionalmente *objectivo*, como em Paracelsus, Jacob Boehme.... Cf. A. KOYRÉ, *La Philosophie de Jacob Boehme*, Paris, Vrin, 1929 e reed., vide *infra* ns. 68, 88...

⁵³ Cf. J. GARCIA FONT, *Histoire de l’alchimie en Espagne*, (1976), trad. do cast., Paris, Dervy, 1980; Alexandre KOYRÉ, *Mystiques, spirituels, alchimistes...*, Paris, Gallimard, 1971; vide Alexander ROOB, *The Hermetic Museum: Alchemy and Mysticism*, Köln/ Lisboa/ London..., Taschen V., 1997; C. G. JUNG, *Psychologie und Alchemie*, Zürich, Rascher V., 1970 e Id., *Mysterium Conjunctionis: Untersuchungen über die Trennung und Zusammensetzung der seelischen Gegensätze in der Alchemie*, Zürich, Rascher V., 1955-1956...; vide também Barbara OBRIST, *Les débuts de l’imagerie alchimique (XIVe-XVe siècles)*, Paris, Sycomore, 1982.

⁵⁴ Utilizamos aqui esta fórmula que é título do célebre tratado de Martines de PASQUALY, *Tratado da Reintegração dos seres criados nas suas primitivas propriedades, virtudes e poderes espirituais e divinos*, trad. do franc., Lisboa, ed. 70, 1979, que bem se aplica ao projecto de «*obra ao fogo*», no cadinho das transformações... aliás numa imagética similar à de S. João da Cruz, a propósito das várias *fases do desenvolvimento espiritual* assinaladas pela *combustão do madeiro*: cf. N 2, 10, 3 e egs.; LI 1, 4 e segs. Cf. nesta época Alexandre KOYRÉ, *op. cit.* n. anterior; vide também Lynn THORNDIKE, *A History of Magic and Experimental Science*, N.Y./ London, Columbia Univ. Pr., vol. V e VI: – *The Sixteenth Century*, vol. VI -2, *supracit.*

reformado e na genealogia quer de Teresa de Ávila, quer de João da Cruz, um legado judaico e árabe,⁵⁵ sobretudo por via esotérica da tradição da Kabbalah da escola do *Sepher-ha-Zohar*,⁵⁶ quer até de *tariqas* sufis na prática da oração gradual e dos *ahwal*, “estados místicos” bem como das *maqamat*, ou “moradas” interiores.⁵⁷

Mas tudo isto, que noutros lugares já foi estudado, traduz-se no que aqui se pretende salientar a propósito do exercício orante e poético de São João da Cruz num *imaginário activo*,⁵⁸ que nem é o voto de

⁵⁵ A que nos referimos cf. Carlos H. do C. SILVA, *Experiência orante em Santa Teresa de Jesus*, ed. cit., pp. 26 e segs. e pp. 122 e segs.

⁵⁶ Cf. entre outros: Catherine SWIETLICKI, *Spanish Christian Cabala, The Works of Luis de León, Santa Teresa de Jesús, and San Juan de la Cruz*, Columbia, Univ. of Missouri Pr., 1986, pp. 157 e segs.; e sobretudo pp. 167 e segs.: «The Spiritual Marriage»; sobretudo importante na Península a escola de Isaac Luria e da sua compreensão da Criação como *tzim-tzum*, ou “retirada em Deus”, tal que o universo pode ser encarado como “*a sombra de Deus*”, a sua ‘falta’...vide Gershom SCHOLEM, *Über einige Grundbegriffe des Judentums*, Frankfurt-a.-M., Suhrkamp V., 1977, pp. 9-52; Eliahu KLEIN, (trad. e ed.), *Kabbalah of Creation – Issac Luria’s Earlier Mysticism*, Lanham/ Boulder/ N.Y., Rowman & Littlefield Pub. Co., 2004; e ainda Mark VERMAN, *The Books of Contemplation, Medieval Jewish Mystical Sources*, N.Y., State Univ. Pr., 1992. Vide ainda nótula de Jean KRYNEN, *Saint Jean de la Croix et l’aventure de la mystique espagnole (Mystique chrétienne et théologie moderne)*, Toulouse, Pres. Univ. du Mirail, 1990, pp. 208 e segs.: «Mystique chrétienne et Kabbale juive».

⁵⁷ Vide os clássicos estudos de Miguel ASÍN PALACIOS, *El Islam Cristianizado, Estudio del sufismo a traves de las obras de Abenarabi de Murcia*, (1931), Madrid, Hiperión, 1981; ainda Reynold A. NICHOLSON, *Studies in Islamic Mysticism*, London/ N.Y., Cambridge Univ. Pr., 1921, reed. 1978; e cf. Luce LÓPEZ-BARALT, *Huellas del Islam, – De Juan Ruíz a Juan Goytisolo*, Madrid, Hiperión, 1985; Id., *San Juan de la Cruz y el Islam*, Madrid, Hiperión, 1990...; cf. também Henry CORBIN, *L’Homme de lumière dans le soufisme iranien*, Sison, éd. Présence, 1971, pp. 100 e segs.; Id., *Temple et contemplation*, Paris, Flammarion, 1980...Annemarie SCHIMMEL, *Mystical Dimensions of Islam*, N.Y., Univ. of North Carolina Pr., 1975; Id., *As Through a Veil, Mystical Poetry in Islam*, N.Y., Columbia Univ. Pr., 1982; vide n. seguinte.

⁵⁸ No sentido forte a **imaginação** ‘é a intermediária mágica entre o pensamento e o ser, permitindo fazer encarnar o pensamento’ (A. KOYRÉ, *Mystiques, spirituels, alchimistes...*, ed. cit., p. 60 e n. 2. Sobre este sentido da *imaginatio vera* (J. Boehme), correspondente à herança visionária e criativa do plano imaginário na tradição sufi, cf. Henry CORBIN, *L’imagination créatrice dans le soufisme d’Ibn Arabi*, Paris, Flammarion, 1958; Id., “Pour une charte de l’Imaginal”, in: Id., *Corps spirituel et terre céleste – De l’Iran mazdéen à l’Iran shî’ite*, Paris, Buchet/ Chastel, 1979, pp. 7-19; Id. *Face de Dieu, face de l’homme – Herméneutique et soufisme*, Paris, Flammarion, 1983, pp. 7 e segs.: «Mundus imaginális ou l’imaginaire et l’imaginal»; e sobretudo: Id., *Avicenne et le récit visionnaire – Étude sur le cycle des récits avicenniens*, Paris, Berg Intern., 1979, pp. 79 e segs. Vide outras referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “O Imaginário na Filosofia – Da imagem intermédia ao imaginário especulativo – ou do pensar por interposta «pessoa»”, in: Alberto Filipe ARAÚJO e Fernando Paulo BAPTISTA, (Coord.), *Variações sobre o Imaginário, Domínios, Teorizações, Práticas hermenêuticas*, Lisboa, Instituto Piaget, 2003, pp. 287-336. Trata-se também de um caminho de sonho não apenas no sentido “sonolento” do *somnium*, mas do *visionário profético* (ou, no caso do poeta, inspirado), que poderia ainda aproximar-se do *rêve* (de *se réveiller*...., como salienta Gaston BACHELARD, *Poétique de la rêverie*, Paris, PUF, 1968, pp. 9 e segs.), numa «*rêverie*» *sui generis*, como *exercício espiritual* (cf. infra n. 192) e decifração desse ‘mundo de sombras’ ou do Além revelador. Esta prática de *visionar na sombra do sono* (de *letzayyer*, ou seja, de “visionar”, ou *imaginar*) era atestada entre os cabalistas de Espanha (cf. *Sepher-*

silêncio e do ‘nada, nada, nada’... extremado no seu autógrafo do «Monte de Deus» vivido desde o seu presídio em Toledo,⁵⁹ nem é o comentário teológico que ‘coze’ em lume brando o que ali ainda era ‘fogo’ soprado por um Deus como *ignis consumens*.⁶⁰ Há neste “meio frade” como refere com humor Teresa de Ávila,⁶¹ dir-se-ia uma ‘dupla humanidade’ nesse intermédio de si: ora desvanecendo-se no lugar ermo nessa transfiguração com o Crucificado emudecido revisto na multiplicidade das caveiras humanas da morte de si,⁶² ora fugindo aos guardas e irmãos de fé e carrascos da sua prisão, ‘saindo sem ser notado’...⁶³ Um *intermezzo* de nem ser já de ‘cá’, mas também não de ‘lá’, porém não na cruz explícita e central da geometria lúcida da fé:

ha-Zohar, Vayéchev § 12, 183 a e segs.; in: ed. e trad. Charles Mopsik, Paris, Verdier, 1991, t. III, pp. 110 e segs.; vide Moshe IDEL, *Nocturnal Kabbalists*, trad. franc., Paris, Allia, 2003) e constitua decifração em ordem a um estado *extático assim adquirido* (um “estado alterado de consciência” como a moderna Psicologia diria: cf. E. BOURGUINON, (ed.), *Religion, Altered States of consciousness and Social Change*, Ohio, State Univ. Pr., 1973; e vide Luc de HEUSCH, *La Transe*, cit. *supra*).

⁵⁹ Cf. reprodução do «*El Monte de la Perfección*» e comentário em S. JUAN DE LA CRUZ, *Obras Completas*, ed. cit., pp. 66-75. O *nada* repete-se por cinco/seis vezes na vereda que conduz ao «Monte de Perfeição». É *por onde não há caminho que é o caminho...* “*Arcta est via quae ducit ad vitam.*” Sobre a legenda deste desenho cf. Melquiades ANDRÉS, *Historia de la Mistica de la Edad de Oro en España y América*, ed. cit., pp. 342 e segs.: «Las nadas explicadas por Antonio Arbiol [1723...]»; no geral vide Michel FLORISOONE, *Esthétique et Mystique d’après Sainte Thérèse d’Avila et Saint Jean de la Croix*, Paris, Seuil, 1956, c. iv: «La nature artiste de saint Jean de la Croix», pp. 113 e segs. e fontes de documentação pp. 184-190.

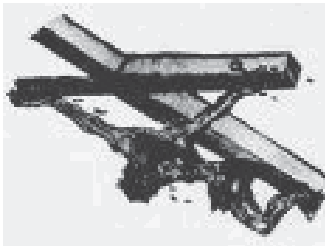
⁶⁰ Cf. *Heb* 10, 29: “*Deus noster ignis consumens est.*” (cp. *Ex* 9, 24; *Dt* 4, 24; *Is* 66, 15...) repetido por S. João da Cruz (*C* (B) 39, 14; *L* 2, 2...). Antecipe-se, desde já, a diversa economia espiritual entre a *operação* que diremos *por sombra* e na observância de tal ‘calor’ de *amor místico* (do «Cântico Espiritual»), e a *operação por fogo* (como diriam os alquimistas: cf. docum. em Françoise BONARDEL, *Philosopher par le feu*, Paris, Seuil, 1995) da «Chama Viva de Amor». Não é o comentário de ambos os poemas que abranda a operação, já que a *meditação* no primeiro caso *condensa, comprime, cristaliza e decanta...* e no segundo, *sopra, ilumina, canta e sobretudo aspira...* Quanto a estes dinamismos do amor, vide *infra*.

⁶¹ Referido pelo Padre GRACIÁN, *Hist. Foundationum Carmelitarum Desc...*, (1588), Roma, Teresianum, 1977; *Scholias y adiciones al Libro de la Vida de la Madre Theresa de Jesús...*, ref. in: P. CARMELO DA CRUZ, O.C.D., in: *El Monte Carmelo*, 68 (1960), p. 193: “...*que ya tengo para la fundación fraile* (P. Gracián) *y medio* (S. Juan de la Cruz).”

⁶² Cf. referência em CRISÓGONO DE JESUS SACRAMENTADO, *Vida de São João da Cruz*, trad. e ed. cit., por exemplo, p. 104: “...colocou uma grande cruz de madeira com a correspondente caveira. Quando os lavradores, ao ir e vir dos seus trabalhos, se aproximam para admirar a alçaria que lhes era tão familiar transformada em pequeno convento, interrogam-se, impressionados e atónitos: «para que servirão tantas cruzes e caveiras?».”

⁶³ Cf. *Sub* 1, 1, 1: “*En una noche oscura, / con ansias, en amores inflamada, / oh dichosa ventura! / salí sin ser notada, / estando ya mi casa sosegada;*”...; *N* 1, 11, 4: *Salí sin ser notada...* etc. O paralelo dá-se entre a literalidade da *fuga* de Toledo de noite e esta outra ‘saída’ da alma em demanda de Deus... Cf. EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS, O.C.D., Otger STEGGINK, O. Carm., *Tiempo y Vida de San Juan de la Cruz*, ed. cit., pp. 168 e segs.: «En una noche oscura» e pp. 422 e segs.

outrossim no *descentrado*, na quase ‘cegueira’ de uma paisagem às escuras, ou em que ‘o moço de cego’ é cego também;⁶⁴ donde a *distorsão* do seu mesmo célebre esboço ou desenho do Crucificado, a perspectiva *em desequilíbrio*...⁶⁵ o necessário ‘passo de dança’ para reconquistar precária estabilidade, enfim, uma poética toda ela em fluxo, *desproporção* ou subterfúgio..., que a vida é instável e a linguagem a do *nunc stans*.⁶⁶



Desenho do Crucificado,
por S. João da Cruz

⁶⁴ Cf. *Sub 1*, 8, 3...; *Sub 2*, 1, 2... *um cego a guiar outro*: cf. *Mt 15*, 14; e *vide* n. 66. É o jeito que denuncia o típico deste *maneirismo espiritual* que vimos contextualizando: não como no ícone *um dar a ver o invisível*, mas sugerir esse **ponto descentrado de visão** que adentro na estrutura do visível o desdobra em sucessivas dobras e esquinas cegas, falsos caminhos (também espirituais) e uma espécie de lógica do *visível que se mira a si mesmo*: cf. Christine BUCI-GLUKSMANN, “Une archéologie de l’ombre – Foucault et Lacan”, in: *L’écrit du temps* («Voir, dire»), n° 17, (1988), pp. 21-37, quando relembra este “ponto de invisibilidade” – não a partir da *subjectividade ortogonal do olhar* (não analogamente de um credo ortodoxo) –, mas como M. Foucault analisa a propósito de *Las Meninas* de Velásquez, enquanto uma visibilidade “sem sujeito”, ou em que este se constitui apenas como “estado de espelho”, como se sabe da lição de Lacan. Já Quevedo advertia a propósito de Velásquez que “a cor fugia como a sombra”... (*apud.*, *Ibid.*, p. 29), mostrando que o *novo espaço pictórico*, como – diríamos – o espiritual, *é descentrado* pelo dinamismo da *anamorfose*, ou desse mesmo *esfumado* do humano... Como na ‘cegueira espiritual’ o trágico está na lucidez assim por sombra que seja da sua consciência: apreensão do ponto crítico ou do *limite último* da visão. Cf. ainda Agnès MINAZZOLI, *La première ombre*, ed. cit., pp. 149 e segs.: “De l’infime à l’infini, l’ombre du sujet” e sobretudo p. 154: “La relativisation du modèle en peinture fait apparaître toute la différence qui sépare une image peinte d’une image dans un miroir.” – eis o que “justifica”, na ordem espiritual, não apenas a lucidez de tal consciência já não especulativa, mas espelhada no comentário, na ‘poética’ reflexa (como em relação a outros autores analisa Jean STAROBINSKI, *L’œil vivant – Corneille, Racine, La Bruyère, Rousseau, Stendhal*, Paris, Gallimard, 1961), na retórica mística... ao modo também sanjuanino.

⁶⁵ O «Cristo crucificado» - desenho de 5,7 cm x 4,7cm, a carvão, por S. João da Cruz, executado no Convento da Encarnação de Ávila antes de 1577, e onde ainda actualmente se guarda. *Vide* ilustração. Trata-se da célebre *perspectiva superior* sobre o Crucificado que há-de inspirar quadro com a mesma temática pintado por Salvador DALI (1951): *vide* ilustração. Cf. Michel FLORISOONE, *Esthétique et Mystique d’après Sainte Thérèse d’Avila et Saint Jean de la Croix*, ed. cit., pp. 94-113 e análise de fontes documentais a pp. 191-196. *Vide* infra n. 105.

⁶⁶ Quanto àquele **desequilíbrio** e *distorsão*, cf. Achille Bonito OLIVA, *L’idéologie du traître*, ed. cit., pp. 193 e segs. Traço típico desta *efemeridade* que retoma a tragédia e a lírica antigas de Ésquilo e Píndaro..., até análoga filosofia da *dualidade* entre ‘eterno’ e ‘tempo’ no drama da vida

Evitando menção ao esoterismo alquímico, aliás da época,⁶⁷ e preferindo o exemplo da pintura como arte de representação sapiencial desde Leonardo e Rafael e que tem na altura ainda um efeito icónico de ‘transfiguração do visível’, sobretudo na dominância dos temas religiosos do maneirismo italiano e agora peninsular, atendamos brevemente à *questão da luz e da cor*.⁶⁸

passageira a que se assiste em *Samkhyakârikâ*, § 66 (ed. e trad. Corrado Pensa, Roma, A'sram Vidyâ, 1994, p. 103), e que é equacionado por Shakespeare na *metáfora do “palco”* breve da existência... - intuição que diversamente é retomada por Hans Urs Von BALTHASAR, *Herrlichkeit: Eine theologische Ästhetik*, II: Fäscber der Stile, 2: Laikale Stile, ed. cit., pp. 127 e segs. e, já se antecipa, em *desvanecimento, fuga, fluxo* de aparências... no que salientamos como *via de sombra* neste particular de S. João da Cruz. Cf. Claude-Gilbert DUBOIS, *Le Baroque, Profondeurs de l'apparence*, Talence, Bordeaux, Pres. Univ. de Bordeaux, 1993; e Christine BUCI-GLUCKSMANN, “L'oeil de la pensée. Une mélancholie tragique”, in: *L'écrit du temps*, n° 13 (1987)... ; Id., *Tragique de l'ombre*, Paris, Galilée, 1990; e Id., *Esthétique de l'éphémère*, Paris, Galilée, 2003.

⁶⁷ Cf. eco desses saberes no jesuíta Athanasius KIRCHER, *Ars magna lucis et umbrae*, (1631): vide Joscelyn GODWIN, *Athanasius Kircher. Un homme de la Renaissance à la quête du savoir perdu*, trad., Paris, Pauvert, 1980, e ainda Lynn THORNDIKE, *A History of Magic and Experimental Science*, N.Y./London, Columbia Univ. Pr., vol. V e VI – *The Sixteenth Century*, vol. VI -2, cs. xli e xliv, pp. 339 e 437 e segs.

⁶⁸ Sabe-se que para a tradição da ‘óptica’ pré-científica, ou anterior a I. Newton (cf. infra n. 87) as **cores** se explicavam, ora como *misturas entre os limites extremos da própria Criação – o fiat lux* e as “trevas exteriores” (cf. *Gn* 1, 4...) e que ecoa a tradição neoplatónica e cabalista ainda medieva (cf. *Zohar*, 1, 32 a...; vide Mark VERMAN, *The Books of Contemplation, Medieval Jewish Mystical Sources*, N.Y., State Univ. Pr., 1992), ora como *contaminação das diversas substâncias* (cf. ARISTÓT., *Phys.*, I, 442 a...) que interferiam com a luz dando-lhe diversas cambiantes, doutrina esta mais realista e que está na base quer da teoria das cores aristotélica e alquímica, quer das *concepções técnicas da pintura* (de LEONARDO DE VINCI, «*Libro di pittura*» em «*Caderni*», in: Jean Paul RICHTER, (ed. e trad.), *The Literary Works of Leonardo da Vinci*, e *Commentary* Carlo PEDRETTI, Berkeley/ Los Angeles, Univ. of California Pr., 1977, vol. I, pp. 325 e segs.) e do naturalismo (de Giordano BRUNO, *De umbris idearum... apud F. YATES, The Art of Memory*, ed. cit., pp. 199 e segs. e vide também *Dialoghi*, p. 1039: “os graus da contemplação são como os graus da luz”, apud Renato BARILI, *Retórica*, (1979), trad. do ital., Lisboa, Presença, 1985, p. 93) a W. GOETHE, *Zur Farbenlehre*, (Tübingen, 1810¹). O espectro variava essencialmente entre a *luz branca (leukós)* e a *escura treva (melanós)*, através do *vermelho crepuscular* – as três principais fases do *opus* e do dia: *albedo, nigredo* e *rubedo*, no entanto, têm particular valor as operações que recolhem o *verde* (o ‘raio verde’ – dito em gr. pelo ambíguo *khlorós*, tanto “amarelo”, como “verde”, ou seja, ‘claro’, – o *viço* e a cor do *el-Khadr* ou “guardião” do *mundo imaginal* segundo a tradição sufi), bem assim a captação do *azul escuro* (o *kýanos* homérico, “oceânico” e “profundo”, como cor do *véu* que cobre Thétis... cf. *Il c.* XXIV, vs.93-94... etc.), *cor da sombra* e que se decanta assim como cor da realização espiritual. Sobre estes simbolismos cromáticos assim indicativos de estações místicas cf., por exemplo: A. PORTMANN e R. RITSEMA, (eds.), *Die Welt der Farben*, («Eranos Jahrbuch», 1972), Leiden, E.J. Brill, 1974, sobretudo: Gershom SCHOLEM, “Farben und ihre Symbolik in der jüdischen Überlieferung und Mystik”, pp. 1-50 e René HUYGHE, “La couleur et l’expression de la durée intérieure en Occident”, pp. 217-264; vide ainda Vassili KANDINSKY, *Über Geistige in der Kunst*, München, 1912 e reed. A paleta dos pintores religiosos do *siglo d’oro* não desconhece essa linguagem emotiva e operativa da cor, sobretudo da sombra como forma de fazer ressaltar, *demiúrgica*, a “alma” do quadro em questão... Cf. Franco BRUNELLO, *L’arte della tintura nella storia dell’umanità*, Vicence, 1968 e os casos de pintores como Luis de Morales, El Greco, etc.



Salvador Dalí,
«Cristo de S. João da Cruz»
(1951)

A *claridade* a que normalmente se almeja não corresponde à *luz*, menos ainda à *lucidez* de uma *visão* que descubra o seu mesmo *invisível*: *lux tenebrosa*.⁶⁹ É sabido desta expressão mística, mas ainda da física moderna, que a luz *não se vê*, apenas o efeito fotónico no alvo, por isso dito *claro* ou assim esclarecido, isto é, *iluminado*.⁷⁰ Já os antigos gregos tinham palavras para não só distinguir esta *visão* daquele *olhar* a claridade, um não ver de outro modo, mas ainda para qualificar tal *brilho* (não luminoso) de ‘marmóreo’, de *cegueira branca* e leitosa, como que a

⁶⁹ Sem dúvida que a remissão à *lux tenebrosa*, a Luz primordial ou *aur* (hebr.), *nûr* (ár.), sobretudo a partir de DIONÍSIO, O PSEUDO-AREOPAGITA, *Myst. Teol.*, 1, 1; in: P.G., III, cols. 1000 a e segs., presente na obra de S. João da Cruz (Sub 2, 8, 6; C(B) 27, 5...), não elimina quer outras formas de claridade, quer a *oscuridade mista*, a ‘caligem’ a que se refere, por exemplo, Stº. António de Lisboa, cf. outras referências em: Carlos H. do C. SILVA, “O simbolismo da «Nuvem» e a doutrina mística antoniana: o tempo diferencial do «assombramento»”, (Com. ao «Colóquio Antoniano», Comem. 75º da morte de S. António de Lisboa, U.C.P., 8-11/6/1982), in: *Colóquio Antoniano*, Lisboa, Câmara Municipal de Lisboa, 1982, pp.155-194. Aliás, se essa absoluta Luz cega (como na lógica platónica ou de ARISTÓTELES, *Metaph.*, a, 993b...), por outro lado, a noite nem sempre é escura e mesmo na obscuridade nela se discernem cores e sombras de outra presença... *Noite calma*, noite maravilhosa... (cf. C (A) 38, 10: “...*así como la noche se llama serena porque está limpia de nubes y vapores en el aire, que son los que ocupan la serenidad de la noche*”) Cf. *infra* n. 73.

⁷⁰ Cf. o ideal helénico dominante do *ver claro* e da *epistème*... Apesar de tudo não deixa de ser significativo o pretenso carácter *substancial* da luz, como ainda problematiza Gaston BACHELARD, “Lumière et substance” (*Rev. de Métaph. et de Morale*, XLI (1934), pp. 343-366), in: Id., *Études*, Paris, Vrin, 1970, pp. 45-75; e *vide* actualmente: Richard P. FEYNMAN, *QED, The Strange Theory of Light and Matter*, Princeton, Princeton Univ. Pr., 1985 e reed.. Longe da *clareza* onde, afinal, nada se vê, deve-se atender ao ambiente de *vales escuros*, de ‘cavernas profundas’, de ‘espessuras’ e névoas que em S. João da Cruz como noutros mestres da sua época marcam uma *outra inclinação do olhar*... *Vide infra* n. 146...

indicar que no banal do que assim se representa em tal falsa luz (apenas tarda ou reflexa) já nada de essencial se reconhece.⁷¹

Por outro lado, se o imaginário do branco se opõe assim à luz, torna opaca a transparência de tal visão lúcida, ou até alberga como diz Bachelard uma negritude intrínseca e irreduzível,⁷² também a noite, como ausência de claridade, não é propriamente a *noche oscura* tremenda e ‘hedionda’.⁷³ Há noites e noites, muitas com luzes tímidas, outras de sonho e de luar..., mas o símbolo matricial e primevo da *Noite antiquíssima e idêntica* acaba por coincidir no perfeito paradoxo com *Aur*, a *Luz que surge das trevas* e é assim expressão da treva luminosa, qual sua essência oculta.⁷⁴ E há que acrescentar que a treva não é o escuro em que não se vê, mas apenas o onde não havendo ainda olhos nem tem sentido a pretensão de qualquer ‘espectáculo’.⁷⁵

⁷¹ De facto, *ver* não é *olhar*: em gr. *oráo*, ou mesmo *theoreîn*, já na acepção de “contemplar”, não se confunde com *blépein*, “olhar”, “fitar”... Cf. R. B. ONIANS, *The Origins of European Thought*, ed. cit., pp. 23 e segs. A *claridade* dita também pelo *marmárein*, “brilhar” da *cor branca* (*leuké*), ‘marmórea’ que assim “sepulta” o olhar, não é *phôs* ou “luz”, *lykhnós*, “lucerna” e “fulgor”... ainda *lamprós*, etc. Também se distingue entre “escuro” *skotós*, *skoteinós*..., ou assim ‘entrevado’ e a *nýx*, “noite”, como “ausência de visão” mais do que de claridade. Donde o ‘*Hades*’, onde *não se vê*, e o ‘mundo das Ideias’ ou literalmente das *visões* (*eidé*). Cf. Charles MUGLER, *Diction. historique de la terminologie optique des grecs – Douze siècles de dialogues avec la lumière*, Paris, Klincksieck, 1964, *sub nom.* Nesta variação vocabular, que tem correspondência no latim e de nodo geral na linhagem da inteligência indo-europeia, sublinha-se o lugar para uma *luz derivada* como *aparência* dita pelo *phainómenos*, *phanerós*... e, complementarmente, para uma *obscuridade distinta da treva*, a *sombra*, aqui referida por *skía* e pelo verbo *episkiázlein* (lat. *obumbrare*) que é justamente usado para traduzir no *Novo Testamento* as passagens relativas a essa particular *operação espiritual*. Cf. Xavier LÉON-DUFOUR, S.J., *Diction. du Nouveau Testament*, Paris, Seuil, 1975, *sub nom.*

⁷² Cf. Gaston BACHELARD, *La Terre et les rêveries du repos*, Paris, José Corti, 1969, pp. 22 e segs., retomando a expressão de Audibert sobre *«la noirceur secrète du lait»*.

⁷³ **Noche oscura**... N 2, 1, 1: “... *aunque estos bocados de oscura contemplación nunca son tan intensos como lo es aquella horrenda noche de la contemplación que habemos de decir, en que de proposito pone Dios al alma para llevarla a la divina unión.*” Vide a meditação do carmelita suco: Wilfried STINISSEN, *La nuit comme le jour illumine: La Nuit obscure chez Jean de la Croix*, Paris, ed. Carmel, 2005, de certo modo em contraste com a leitura talvez demasiado “clara” de Pierre GOURAUD, *La gloire et la glorification de l’univers chez saint Jean de la Croix*, Paris, Beauchesne, 1998, pp. 168 e segs.

⁷⁴ Quanto a estas determinações e até sua ‘sistematização’ em quadro de valências da **noite** em geral, cf. nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “Tempo de densas trevas – Questão da «noite escura» em Thérèse de Lisieux ou de «sensível obscurcimento» da Fé?”, (in: *Actas do Congresso Internacional: «A Ciência do Amor em Teresa de Lisieux»*), in: *Rev. de Espiritualidade*, ns. 54-56, Abril-Dez. (2006), pp. 347-416.

⁷⁵ A mundividência bíblica transcende o cosmos circundado pela luz da tradição hética greco-latina, que toda ela é dominada pelo horizonte da *theoría* e de tal *espectáculo* que esquece o *caos* primevo: Cf., entre outros, Andrea Wilson NIGHTINGALE, *Spectacles of Truth in Classical Greek Philosophy, Theoria in its Cultural Context*, Cambridge, Univ. Pr., 2004. Porém, ter ainda em conta as subreptícias dionisíacas presenças do *nocturno*: Clémence RAMNOUX, *La Nuit et les Enfants de la Nuit dans la tradition grecque*, Paris, Flammarion, 1986.

O espectáculo começa de facto com o primeiro acto, o primeiro dia do cosmos ordenado e das possibilidades de conjugações médias e tanto de conciliação e *identificação* (ou individuação de seres), quanto de contraste e de *diferenciação* (até na reprodução universal).⁷⁶ *Teodramática*, como já foi designada,⁷⁷ em que pouco fecunda é a Luz absoluta em Deus e na equação n'Ele, ou a 'pura treva' por isso exterior e nula, porém o mundo em que se manifesta a Vida e o Amor, o *reflexo da luz e a sombra*. E mais até o quase geralmente invisível dessa luz da graça num mundo de outras iluminações e claridades posições,⁷⁸ também como mundo de trevas simuladas por *obscuridades e sombras intermediárias* e esquecidas...

É o que se há-de encontrar bem explícito num passo da *Llama* (obra cuja análise aqui não nos ocupa), em que se encontra uma explicação para tais sombras:

“Para entender bien como sea este havimiento de sombra de Dios u obumbraciones [de grandes] resplandores – que todo es uno –, es de saber que cada cosa tiene y hace la sombra conforme al talle y propiedad de la misma cosa. Si la cosa es opaca y oscura, hace sombra oscura, y si la cosa es clara y sutil, hace la sombra clara y sutil; y así, la sombra de una tiniebla será otra tiniebla al talle de aquella tiniebla, y la sombra de una luz será otra luz al talle de aquella luz.” – e, a seguir, transpõe S. João da Cruz para os resplendores espirituais:

“Según esto, ¿cuáles serán las sombras que hará el Espíritu Santo a esta alma de las grandezas de sus virtudes y atributos, estando tan cerca de ella, que non sólo la toca en sombras, mas está unido con ellas en sombras y resplandores, entendiendo y gustando en cada una de ellas a Dios, según la propiedad y talle

⁷⁶ Não *aur* como no *fiat lux* primordial, porém neste *yom*, ou “dia” em que se começam a esclarecer o *claro* e o *escuro*... Cf. Gn 1, 4-5. Ainda M. HEIDEGGER, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, Max Niemeyer, 1966, pp. 75 e segs: «Sein und Schein»..., usa o *phaíno* e o *sentido* “**auroral**” afinal homérico, para sublinhar essa *fosforescência* em que cada coisa, cada ente, ganha a sua onticidade própria, recortando-se assim nessa “luz” fenomenológica ou de uma ontologia fundamental. Sobre outra “luz” a propósito da *individuação* dos seres, cf. Philippe CASPAR, *L'individuation des êtres – Aristote, Leibniz et l'immunologie contemporaine*, Paris/ Namur, Lethielleux/ Culture et Vérité, 1985, pp. 292 e segs.

⁷⁷ Cf. Hans Urs Von BALTHASAR, *Theodramatik*, I-IV, Einsiedlen, Johannes Verlag, 1976; cf. *supra* n. 38.

⁷⁸ Vide Clément ROSSET, *Impressions fugitives: L'ombre, le reflet, l'écho*, Paris, Minuit, 2004; e noutro contexto, ainda: Philippe SOLLERS, *Illuminations à travers les textes sacrés*, Paris, R. Laffont, 2003.

*dél en cada una de ellas? Porque entiende y gusta la potencia divina en sombra de omnipotencia, y entiende y gusta la sabiduría divina en sombra de sabiduría divina, y entiende y gusta la bondad divina en sombra de bondad divina, etc.; finalmente, gusta la gloria de Dios en sombra de gloria, que hace saber la propiedad y talle de la gloria de Dios, pasando sobre todo esto en claras y encendidas sombras de aquellas claras y encendidas lámparas, todas en una lámpara de uno solo y sencillo ser de Dios, que actualmente resplandece de todas estas maneras.*⁷⁹

Se se transpusesse desta paleta imaginária e ainda muito primitiva para a economia simbólica da vida cristã, dir-se-ia que não basta a *luz da graça* ou o mero *reconhecimento da treva do pecado*, para se realizar o mistério da morte e ressurreição neste ‘sacramento vivo’ de se ser cristão: exige-se alguma *claridade* em relação à *obscuridade do mal*, um propósito já lúcido de *contrição*, uma reconversão de energia da *negativa entropia* para a dinâmica do que os judeus muito estimam como *teshuvah*,⁸⁰ e, por outro lado, é precisa também a sombra suficiente para suportar os raios da divina e transcendente *iluminação*.⁸¹ O “espírito pode estar pronto, mas a carne

⁷⁹ Cf. *Ll* 3, 13 e 15, ed. cit. pp. 808-810. De notar a tradição óptica acerca da natureza da **sombra**, ainda aqui repercutida por S. João da Cruz (cf. supra n. 68 e infra 87), também para além da transposição moral (*Ll* 3, 14 – aqui não citada), a *pluralidade de efeitos espirituais* na arborescente e diferenciada revelação do “corpo” de Deus (a *Chekinah*, como diria o *Zohar*...) pelas *sombras* assim intermediárias... Cf. Christine BUCI-GLUKSMAN, *Tragique de l'ombre*, Paris, Galilée, 1990. O nocturno pode declinar para as valências exteriores do ‘susto’ como ficava desde a época medieval: cf. Jean VERDON, *La nuit au moyen-âge*, Paris, Perrin, 1994. A lógica deste passo de *obscuridade* começa depois a ter o seu trânsito mais completo: trata-se da passagem da *vida tumultuosa* da cidade, para o *simbólico Boosco deleitoso* como em Petrarca e ulteriormente se assinala; depois o encontro e *ascensão do Monte de Deus* ou da perfeição e felicidade: “...o bosque cheio de névoa e, ao fim dum longo caminhar, o monte da contemplação e seus degraus, assim como o matrimónio da alma com Deus, no palácio íntimo do alto monte...” – como resume Mário MARTINS, S.J., “Boosco Deleitoso”, in: Id., *Alegorias, Símbolos e Exemplos Morais da Literatura Medieval Portuguesa*, Lisboa, ed. Brotéria, 1975, pp. 271-283, vide p. 272.

⁸⁰ Sobre *teshuvah* menos como linear “conversão”, mas antes retorno, **reconversão**, ainda “arrependimento”... Cf. por exemplo: Abraham HESCHEL, *God in search of Man, A Philosophy of Judaism*, N.Y., Straus, Farrar & Cudahy, 1955, pp. 150 e segs. Note-se que nesta perspectiva profética ou *perspectivada a partir do espírito*, é Deus quem procura ou deseja..., o homem corresponde-Lhe pela prática *comunhão* (*devekut*) e pela *teorese contemplativa* (*hitbonenut*)... Cf. Rachel ELIOR, “HaBaD: The Contemplative Ascent to God”, in: Arthur GREEN, (ed.), *Jewish Spirituality. - From the Sixteenth-Century Revival to the Present*, (vol. 14: «World Spirituality: An Encyclopedic History of the Religious Quest»), N. Y., Crossroad, 1994, pp. 157 e segs.

⁸¹ É a lição do simbolismo bíblico da **nuvem** e da *sombra benéfica* que ela faz... *Sl* 17, 8; 91, 1... *Lc* 1, 35; ainda *Mt* 17, 5...: no gr. *episkíazo*, “fazer sombra” na acepção de *protecção*... vide Xavier LÉON-DUFOUR, S.J., *Dictionnaire du Nouveau Testament*, Paris, Seuil, 1975, *sub nom. infra* n. 96, e vide outras referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “O simbolismo da «Nuvem»

está asténica” e suscita a providencial *preparação*:⁸² é aqui que se percebe que *não basta desejar* Deus, querer conhecê-l’O, presumir que se é capaz de O amar, não fora uma outra *instância medianeira* até diluente da precipitação desta generosidade estulta,⁸³ que consegue a síntese real (não apenas pensada ou desejada) entre a luz do espírito e as próprias sementes do mesmo espírito ocultas nas ‘santas potências da matéria’, nesse *nocturno* assim prenhe de sentido.⁸⁴

É uma questão de ‘culinária’, travejada pela estrutura inexorável do plano mundano em que habitamos, e de, por exemplo, para se fazer o pão ser preciso o fogo dessa cozedura que ali dizíamos pela ‘luz’ do espírito, ser necessária a base material e opaca da farinha, mas sem esquecer a proporção daquela água, que sugeríamos como *bagnum Mariae* de toda a união fecunda assim *triádica* (ou até trinitária), e ainda precisando daquele ‘ar’ interposto, subtil como o *sopro de Deus*,

e a doutrina mística antoniana: o tempo diferencial do «assombramento»”, (Com. ao «Colóquio Antoniano», Comem. 750º da morte de S. António de Lisboa, U.C.P., 8-11/6/1982), in: *Colóquio Antoniano*, Lisboa, Câmara Municipal de Lisboa, 1982, pp.155-194. Vide ainda outros estudos: J. LUZARRAGA, “Las tradiciones de la nube en la Biblia y en el judaísmo primitivo”, (in: «Analecta Bíblica», 54), Roma, Biblical Institute Pr., 1973, e Charles MOPSIK, “Expérience et symbolique du nuage dans la Bible, la mystique juive ancienne et la cabale médiévale”, in: Jacqueline KELEN, (ed.), *Les nuages et leur symbolique*, Paris, Albin Michel, 1995, pp. 131-161; (e outros artigos nesta mesma colectânea)..

⁸² Cf. Mt 26, 41: ‘...tò men pneúma próthymon he dè sàrx asthenés...’ A preparação é a do “vigiai e orai...” (cf. *ibid.*, ‘gregoreíte kai proseúkheste, hína mè eis l’thete eis peirasmón’) que também desse *velar* vigiando assim *na noite* ou *na dormência* intermediária...

⁸³ Parece avisado o parecer de Denis VASSE, *Le temps du désir*, éd. cit., p. 36 : O pretenso « **amor** » é sobretudo *desejo* que, antes do mais, tem de observar a *falta* e a impossibilidade dessa *alteridade radical*... para o que se carece de “representação” e se exige um outro acesso lábil, medianeiro... Cf. *supra* n. 12 e *infra* n. 85 e 126. Não deixa de ser particularmente instrutivo, face ao carácter não absoluto do amor, que na decifração hebraica das instâncias místicas se considere que o caminho de *Chesed*, ou do divino amor, ainda deva ser sujeito à pedagogia espiritual de *plano mais elevado* da relação com Deus: o do *temor* (yir’at elôhim, gr. *phóbos tou Theou*, o *Timor Dei* ainda dos ‘dons do Espírito’...) face ao Infinito ou à *insondável Grandeza da Sabedoria divina*: donde a pedagogia espiritual que não leve a impuras *projecções de desejo* de união com Deus pelo amor, quando há no temor um plano mais e mais fecundo... Cf. B. OLIVIER, *La crainte de Dieu comme valeur religieuse dans l’Ancien Testament*, Bruxelles, 1960 ; e Gershom SCHOLEM, « Alchemie und Kabbala. Ein Kapitel aus des Geschichte der Mystik » in : *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, 69, (1925), pp. 13-30 e 95-110.

⁸⁴ O **realismo** deste amor realizante porque assim encarnado e transformador a partir desta ‘Missa sobre o Mundo’, como se diria com P. TEILHARD DE CHARDIN, *Le milieu divin, Essai de vie intérieure*, Paris, Seuil, 1957, pp. 121 e segs.: «La puissance spirituelle de la Matière»; vide outras referências em nossa reflexão: Carlos H. do C. SILVA, “Repetir a Comunhão ou contemplar num instante unitivo – A Eucaristia na prática espiritual e segundo a vivência dos místicos”, in: *Eucaristia e Misericórdia*, (VIII Semana de Espiritualidade sobre a Misericórdia de Deus - 2005), Fátima, Ed. Marianos da Imaculada Conceição, 2006, pp. 63-202.

que pode ser o *tempo* deste *opus*.⁸⁵ Se ao *fogo* do Espírito se pode complementar o *sal* de uma ‘consciência’, de um outro *despertar da matéria*, como ainda juntar-se o *fermento da graça* potenciando o que já não é obra da natureza mas sobrenaturalizada, neste simbólico fazer o ‘pão’... da vida, não se pode desconhecer aquela instância subtil do vento, do *sopro*, da *aspiração*,⁸⁶ que no caso da metamorfose cristã tem particular uso no acerto rítmico da oração e era bem conhecido da corrente ascética e até do legado espiritual da tradição do hesychismo oriental.

Ora, se a *atmosfera*, como analiticamente lembra Leonardo, é determinante das *cambiantes de luz* como claridade, depois das cores e de toda a paleta que a vida canta em encantamentos assim sabidos de engano,⁸⁷ também aquele “ar” de uma outra evidência – qual modo indirecto de referir o *Mercúrio filosofal* e o *elemento plástico*

⁸⁵ Dir-se-ia que não está tanto em causa operar *no tempo*, fazer obra no tempo, mas sim a *obra de fazer o tempo*... num *rejuvenescimento rítmico* do mesmo. E, note-se, não só a afinidade do *imaginário da noite* com esse *fluxo* também da *água*, mas também da luz matutina com o “*orvalho*”, da Virgen del Rocío, etc. Cf. *infra* Maria ZAMBRANO, *De la Aurora*, Madrid, 1987, II, 4 e 14. Ora, o colher deste *humor* como ‘flor da obscuridade’ tal nos rituais nórdicos, corresponde aqui a poética análoga à da economia sanjuanina quanto à *coagulação* (como complementar à *purgatio* segundo o binómio de *solve et coagula*...) deste *espírito*... *Vide infra* n. 88. S. João da Cruz refere-se à operação amorosa de Deus na amada como sendo a de *fixar* nela a ‘alma’: em C (B) 31, 2 usa a expressão técnica de tal *conglutinar*...: “...*De donde, si el amor de un hombre para com outro hombre fue tan fuerte que pudo conglutinar un alma com outra, qué será la conglutinación que hará del alma com el Esposo Dios el amor que el alma tiene al mismo Dios (...)*” Vem no eco do *Cant.* e do hebr. *niqsh’rar*, “ligou-se”, traduzido pela versão dos Setenta por *synédethe* e na Vulgata por *conligata est*, mas como salienta ainda Michel de GOEDT, *Le Christ de Jean de la Croix*, Paris, Desclée/ Mame, 1993, p. 148 e n. 44: “*La conglutinación de l’âme avec Dieu, c’est la toute-puissance de l’amour avec lequel Dieu absorbe l’âme en lui-même*.” Cp. ainda *Noche oscura*, II, 6, 1... e *vide infra* n. 146.

⁸⁶ Aludimos a esta instância noutros estudos, remeta-se para: Carlos H. do C. SILVA, “Potência taumatúrgica do verbo antoniano”, (Comun. às Jornadas sobre «Santo António – Cultura Medieval», org. Univ. Évora – Depart. de Pedagogia e Educação, Filosofia e Instit. Sup. de Teologia de Évora, em 18 de Maio de 2004), in: *Eborensia, Rev. do Instituto Superior de Teologia de Évora*, XVII, n.º 34 (2004), pp. 59-86; Id., “Da invenção do tempo ou do tummo pre-liminar, a pretexto do Yoga de Naropa” in: *Colóquio Internacional: «Cultura tibetana: Um novo Paradigma?»*, org.º Carlos João Correia e Paulo Borges, na Fac. de Letras de Lisboa, em 28 de Abril de 2005 (a publicar).

⁸⁷ Só com Isaac NEWTON, em *Opticks*, I, 2, Prop. I, theor. 1: “*The Phaenomena of Colours in refracted or reflected Light are not caused by new Modifications of the Light variously impress’d, according to the various Terminations of the Light and Shadow*.” (ed. N.Y., Prometheus B., 2003, pp. 113 e segs.) e *vide Ibid.*, Prop. XI, etc., pp. 186... – é que se entendeu em termos de *comprimentos de onda* da luz as diferentes cores, antes atribuídas aos diversos meios influentes (cf. supra n. 68). No caso de LEONARDO DA VINCI, «Caderni», fragmentos sobre: “Theory of Colours”, ed. e trad. in: Jean Paul RICHTER, *The Literary Works of Leonardo da Vinci, e Commentary* Carlo PEDRETTI, Berkeley/ Los Angeles, Univ. of California Pr., 1977, pp. 203 e segs.; está também em causa a observação técnica dos *diversos tipos de sombras*, a natureza variada da mesma sombra... cf. Id., “Delle quattro cose che s’há da considerare principalmente ne l’ombre e’lumi”, in: *Ibid.*, I, pp. 155 e segs.

universal⁸⁸ – não deixa de ser o requisito do *caminho de sombras* de suavidades e sustos, do *claro-escuro* da linguagem também em que São João da Cruz encena a *distância* possível do encontro com Deus.⁸⁹

Há, contudo, que previamente distinguir aqui o vocabulário e a semântica desta névoa, desta sombra por oposição à iluminação, do ‘fazer sombra’ a própria luz diversa e espiritual nesta, ainda da obscuridade *por deslumbramento*, ou de serem as sombras *um alvor do tenebrismo* de uma outra dialéctica do visível.⁹⁰ Neste último sentido,

⁸⁸ Sem qualquer alquímica pretensão não deixa de ser curioso que Walter BENJAMIN, *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*, in: «Gesammelte Schriften», t. I, 2, pp. 431-469... se refira a esse estatuto singular da obra de arte como a sua *aura* e salientando o carácter ritual originário. Ora é tal *aura* e também o “ar” assim que *nimba de estranheza* (cf. S. FREUD, *Das Unheimliche*, in: «Gesammelte Werke», t. 12, Fischer V., 1947...) essa ambiência que se constitui no elemento *etérico* ou “plástico” (a “quinta essência”...): cf. Mino GABRIELE, *Alchimia – La Tradizione in Occidente secondo le fonti manoscritte e la stampa*, Venezia, La Biennale 1986, pp. 11 e segs.) daquela obra de transformação espiritual. Cf. Rudolf BERNOULLI, “Spiritual Development as Reflected in Alchemy and Related Disciplines”, in: *Eranos Jahrbuch*, III (1935), pp. 305-340; Séverin BATFROI, *Alchimiques Métamorphoses du Mercure Universel*, Paris, Guy Trédaniel, 1977; Henry CORBIN, *L’Alchimie comme Art hiératique*, Paris, L’Herne, 1986... e compare-se com o que refere Franz HARTMANN, *Alchemy*, Edmonds, Sure Fire Pr., 1984, p. 6: “It is a unity, and nevertheless a trinity, according to its aspects as Sulphur, Mercury and Salt. These three are distinct qualities characterising the spirit of light, and nevertheless they are nothing different from the essence of light (...).” Claro está que essa substancialidade da *sombra* ou do “phantasma”, até referido a elemento *diáfano* cf. Anca VASILIU, *Du diaphane, - Image, milieu, lumière dans la pensée antique et médiévale*, Paris, Vrin, 1997, pp. 159 e segs.: «Du diaphane, des couleurs et des ombres», constituiu longo tema de discussão na perspectiva filosófica e científica: cf. Roberto CASATI, *La découverte de l’ombre: de Platon à Galilée, l’histoire d’une énigme qui a fasciné les grands esprits de l’humanité*, Paris, Poche, 2003; segundo R. B. ONIANS, *op. cit.*, p. 95: “Darkness was thought to be vapour and not recognised as mere absence of light till a much later date [after Homer]...”

⁸⁹ Relembra-se a força destas *imagens ‘nocturnas’* no poeta, por exemplo neste passo: “*la noche sosegada/ en par de los levantes del aurora./ la música callada, / la soledad sonora./ la cena que recrea y enamora.*” (C(B), estr. 15, in: ed. cit., p. 569 e comentários pp. 631 e segs. Cf. Maria ZAMBRANO, *De la Aurora*, Madrid, 1987; e veja-se o eco “místico” da *Aurora consurgens* (in: *Artis auriferae* 1593), apud M.-L. von FRANZ (ed.) e in: C. G. JUNG, *Mysterium Coniunctionis*, Zürich, Rascher V., 1947...)... Ainda a ‘especulação’ de Juan Domingues BERRUETA, *La chanson de l’ombre (Un conte et une philosophie)*, trad. e pref. de Alain GUY, «Essai d’explicitation d’une haute pensée castillane au XXe siècle», Paris, Vrin, 1944.

⁹⁰ Veja-se como, por exemplo, no francês se distingue entre *ombre*, “sombra”, do lat. *umbra*..., e *sombre* na aceção de “sombrio”, além de não se confundir o *noir* “negro”, como ausência de cor, com a *tenèbre*, a “treva” do *sem luz visível*... Além do mais, o trabalho do *claro-escuro* representa já um outro contorno de “sombreado” (*sfumato*) que vale como realce ou *evidenciação* na estética pictórica... Vide Étienne SOURIAU, *Vocabulaire d’esthétique*, Paris, PUF, 1990 e reed. 2004, *sub nom.* Cf. também Victor I. STOICHITA, *A Short History of the Shadow*, London, Reaktion B., 1997. Entre nós terá sido Afonso BOTELHO, em «*Ecce Homo - A Palavra Perdida*» (in: Id., *Ensaio de Estética Portuguesa, Ecce Homo / Painéis/ Tomar*, Lisboa, Verbo, 1989, pp. 15-88) a melhor ter meditado a complementaridade espiritual dessa *visão do invisível* (p. 41...) no modelo do *ícone* que é o *Ecce Homo* da antiga pintura portuguesa: “*contemplação e ocultação são duas faces da mesma realidade, a primeira vindo das trevas para a luz divina, a segunda escurecendo tudo o que não*

tal como não tem cabimento ter de pecar para descobrir a misericórdia do perdão e não há uma inexorável dialéctica entre crime e castigo,⁹¹ assim também não é precisa a treva como denegação da luz para depois ‘entrevando-se’ a treva se descobrir a luz, numa espécie de lei de “dupla negação”, perspectiva na qual também se pretendeu ler a economia da *Noite escura* sanjuanina.⁹²

Por outro lado, se se contesta o carácter tão só lógico e obviamente redutor desta *dialéctica do símbolo*,⁹³ também parece de somenos o *mórbido gosto pela sombra*, como de sombrio psiquismo que reitera mais a ‘descida ao mundo dos mortos’, as tendências

seja luz, com que já se vive.” (p. 43); trata-se ainda de observar como “*da escuridão do Nada, [se] fez surgir o corpo e o espírito da misteriosa figura, conhecida por Ecce Homo.*” (p. 27 sobre «A Luz»). De facto, seja nesta nossa primitiva técnica do contraste e emergência da figura, seja no ulterior *sfumato* dos mestres maneiristas, seja na justificação de que toda o acesso à sombra é ainda o complemento da tradicional doutrina escolástica do conhecimento pela *imago*, como aliás está presente ainda no comentário judaico e do *Zohar* ao *Cant* 2, 17, relacionando as “sombras” com as *figuras ainda passageiras da vera identidade*, certo é que, ainda seguindo Afonso Botelho, e a lição que ele colhe no *parlare visibile* de Dante, (mas que também poderíamos aplicar a S. João da Cruz), deve relevar-se a maior perfeição ali atingida: “*porque se encobriu a divindade real de Cristo com a Sua humanidade*” (p. 56). Ou que, por esta *via umbrosa* a revelação como ‘sacramento’ velado (p. 70) e até como *atadura* (da significativa “corda” pintada nessa tela) se retoma quer a “*franciscana e contemplativa arte de amar a Deus*”, na ligação amorosa entre o homem e Deus (pp. 68 e seg.), quer mesmo – como diríamos nós – a mística *de ligação* ou *sono das potências*, tal como já se insiste na espiritualidade carmelitana. Sobre a temática de Afonso Botelho, cf. nossos estudos: Carlos H. do C. SILVA, “Ver o invisível – O pensar estético de Afonso Botelho”, in: Várs. Auts., *O Pensamento e a Obra de Afonso Botelho*, orgº. Instituto de Filosofia Lusobrasileira, Lisboa, Fundação Lusíada, 2005, pp. 159-182; e Id., “A inteligência cordial em Afonso Botelho – A propósito da «Teoria do Amor e da Morte»”, in: *Ibid.*, pp. 183-210.

⁹¹ Sobre esta temática, aliás ainda conexas com S. João da Cruz, vide nossas reflexões: Carlos H. do C. SILVA, “Da ambiguidade espiritual do perdão”, in: *Rev. de Espiritualidade*, XI, nº 43, Julho/Setº., (2003), pp. 189-204; Id., “Tudo sofrer por Amor – O tempo da mortificação segundo S. João da Cruz”, in: *Carmelo Lusitano*, nº 8-9 (1990-91), pp.135-157; e ainda Id., “Mística da Cruz – Transfiguração do sofrimento”, in: *Didaskalia*, XXXIV, (2004), pp. 57-88.

⁹² Cf. Georges MOREL, *Le sens de l'existence selon S. Jean de la Croix*, Paris, Aubier, 1960, 3 ts., t. II - «Logique», pp. 156 e segs. Aliás, esta interpretação hodierna retoma, e algum modo, a própria *simplicificação* e apologetica neste sentido já feita no ambiente da ascético-mística e das edições “retocadas” e que atenuavam (ou suprimiam) quer as passagens mais extáticas, quer as mais nocturnas, dando-lhes um tom de serenidade e de luz, como na ed. de 1618 e onde se reflecte a mão de Tomé de Jesus: A noite torna-se mero *trânsito ascético* para a Luz de Deus... Cf. Jean KRYNEN, *Saint Jean de la Croix et l'aventure de la mystique espagnole (Mystique chrétienne et théologie moderne)*, ed. cit., pp. 325 e segs.

⁹³ Vide tal espécie de *duplicidade* de ~p -> p, em qual superação também “*simbólica*” em Gilbert DURAND, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire, - Introduction à l'archétypologie générale*, Paris, Bordas, 1969 reed., pp. 219 e segs.: «Le regime nocturne de l'image». Vide E. H. GOMBRICH, *Symbolic Images – Studies in the art of the Renaissance*, London, Phaidon Pr., 1972, pp. 123 e segs.: «*Icones Symbolicae*»: Philosophies of Symbolism and their Bearing on Art»; cf. outras referências em nossa investigação: Carlos H. do C. SILVA, “Da natureza anfíbológica do símbolo – a propósito do tema «Mito, símbolo e razão»”, in: *Didaskalia*, XII (1982), pp.45-66.

exangues agora reiteradas no *dolorismo cristão* descentrado do mistério da Ressurreição e da Vida na cena da Crucifixão,⁹⁴ numa liturgia de *Officium Defunctorum* ou no eco dos *Responsorios de Tinieblas*, como ressoa nos modos musicais da época em Tomás de Victoria.⁹⁵

⁹⁴ *Sombrio, umbroso, lúgubre...* como também até ‘foneticamente’ diagnostica Teixeira de PASCOAES, “O Espírito Lusitano ou o Saudosismo” (1912), in: Id., *A Saudade e o Saudosismo, (dispersos e opúsculos)*, ed. Pinharanda Gomes, Lisboa, Assírio & Alvim, 1988, pp. 50-51..., a propósito da tradição portuguesa e do seu *saudosismo*... Ali quer-se antes significar a “**morbidez**” (*morbidezza*) da *dor* (sem sequer o masoquismo explícito), que também não se traduz pelo ‘mundo exangue dos mortos’, de Homero, Virgílio ou mesmo de Dante..., outrossim pelo *viver pateticamente a morte*, sobretudo o *dolorismo* da Crucifixão. Afliativa, como na iconografia de Grünewald: “*est-il depires cauchemars que ceux dont Grünewald est hanté ? Il groupe autour de saint Antoine les monstres pustuleux et putrides ; son Christ crucifié exalte l’ignominie du cadavre, l’épouvante du corps bleui de coups, lardé d’échardes, suintant de sang, contracté à la limite des souffrances, visage tuméfié et lippe pendante. Les mains crispés et courbes comme des griffes forment un leit-motiv obsédant sur le fond de nuit opaque.*” – questiona e sublinha René HUYGHE, « L’amour et l’agressivité dans l’art », in : Várs. Auts., *Amour et violence*, «Les études carmélitaines», mai (1946), pp. 72-82, vide p. 80.

⁹⁵ Salienta-se em especial **Tomas Luis de Victoria** de entre um conjunto de mestres da polifonia sacra andalusá (como Francisco de Peñalosa, Cristobal Morales, Pedro de Pastraña, Diego Ortiz, Juan Esquivel de Barahona...; também Luis de Milan, os corais de Alonso Lobo, etc.), já que na sua música se pode encontrar um *respiro* similar ao do *ritmo orante* da época marcada por espirituais como Frei Luis de Granada, Frei Luís de León ou sobretudo por St^a. Teresa de Ávila e S. João da Cruz. Cf. Henri COLLET, *Victoria*, «Col. Les Maîtres de la Musique», Paris, Alcan, 1914 ; Id., *Mysticisme musical dans l’Espagne du XVI^e siècle*, Paris, Alcan, 1913. Porém, se a *influência flamenga* ainda se nota tanto na *espiritualidade* (através de Ruusbroeck, ainda da «*Imitatio Christi*»...), quanto em certa cor e *gosto musical requintado* em contraste com a profundidade também *dramática* mas *ascética* da piedade hispânica da época (caso de Morales...), não se deve esquecer a influência que vem de Roma e das *orientações tridentinas* (também da *ascética inaciana*) que ainda impõem limites à expressão tanto na arte, quanto nas práticas de interiorismo espiritual. São também manifestações *polifónicas* ou *contrapontísticas* que desenharam as sonoridades constructas em leveza, mas numa aparente serenidade que não significa *apátheia* ou “indiferença”: Cf. Jean-François GAUTIER, *Paestrina ou l’esthétique de l’âme du monde*, Arles, Actes Sud, 1994, p. 49: “*La polyphonie du temps...ne relevait pas d’une option théologique ni d’un choix esthétique. Le contrepoint était alors la seule manière d’écrire. (...) Cette sérénité n’est pas une forme d’indifférence... D’autres grands maîtres, le Flamand Roland de Lassus ou l’Espagnol Tomas da Vittoria, tous deux passés par Rome, trempèrent leur plume dans le même encrier, mais sans omettre l’ajout d’une pointe de lyrisme qu’ils jugeaient indispensable, aimable concession à a vie du siècle, ornement sensible surajouté aux sévérités conjointes de l’art et du culte religieux.*” É neste contexto que justamente se salientam as peças de Victoria como melhor fazendo eco à *música callada* do Autor do *Cântico Espiritual*, ou ainda da sua *Noche Oscura*. Cf. Higinio ANGLÉS, “L’école espagnole” [em : «Renaissance, Réforme, Contre-Réforme»], in: ROLAND-MANUEL, (dir.I, *Histoire de la musique*, I, («Encyclop. De la Pléiade»), Paris, Gallimard, 1960, p. 1364 chega a afirmar: “*Ces deux offices [Officium Hebdomadae sanctae et Officium defunctorum] constituent l’oeuvre la plus monumentale, la plus artistique, la plus émouvante et la plus sublime parmi celles qu’a produites la polyphonie sacrée a cappella pour chanter la vie douloureuse du Christ et l’espérance que suscite dans l’âme du croyant sa résurrection.*” Contudo, são ainda lamentos, gemidos... **deplorações rituais** também, mas que ecoam os *murmúrios sombrios*, os *sibilos respirados das sombras*, ainda da cultura de morte da época e de que ainda é emblemática a figuração poética de Alighieri DANTE, *Div. Com.*: *Purg.* c. 25, vs. 94 e segs.: “...così l’aere vicin quivi si mette/ in quella forma che in lui suggella/ virtualmente l’alma che ristette;/ e simigliante



Mathias Grünewald,
«Crucifixão»
do retábulo do Altar de Isenheim, 1515

A *sombra*, num simbolismo bíblico bem característico e muito utilizado pelos Autores da espiritualidade medieval, estava ligada à condição que assinala a *operação divina*, o *extraordinário*,⁹⁶ que noutros videntes é dito por um ‘abrirem-se os céus’: em ambos os indicativos o rasgão do ‘filme’ da percepção estereotipada e vulgar, pela como que criação de um envólucro de nuvem na qual se dá a *teofania*.⁹⁷ Além disso, a nuvem é ainda nesse *fazer sombra*, nessa *obumbratio*, um resultado, o que chegámos a pensar como verdadeiro *assombramento* (desligando, como é óbvio, do contexto supersticioso ou “possessivo” que tem outro uso da mesma).⁹⁸

poi a la flamella/ che segue il foco là 'vunque si muta./ segue lo spirito sua forma novella./ Però che quindi ha poscia sua paruta./ è chiamata ombra ; e quindi organa poi/ ciascun sentire infino a la veduta./ Quindi parliamo e quindi ridiam noi;/ quindi facciam le lacrime e'sospiri/ que per lo monte aver sentiti puoi./ Secondo che ci affliggono i disiri/ e li altri affetti, l'ombra si figura;/ e quest'è la cagion di che tu miri."

⁹⁶ Cf. A. OEPKE, art. «Nephéle, néphos», in: *Theol. Wörterbuch*, t. IV, 904-912... Vide referências ao simbolismo bíblico em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “O simbolismo da «Nuvem» e a doutrina mística antoniana: o tempo diferencial do «assombramento»”, (Com. ao «Colóquio Antoniano», Comem. 750º da morte de S. António de Lisboa, U.C.P., 8-11/6/1982), in: *Colóquio Antoniano*, Lisboa, Câmara Municipal de Lisboa, 1982, pp.155-194; também Michel MESLIN, (ed.), *L'imaginaire et les croyances en Occident*, Paris, Bordas, 1984 ; e Jurgis BALTRUSAITIS, *Le moyen âge fantastique*, Paris, Flammarion, 1981, reed. 1993 ; e Patricia FALGUIÈRES, *Le maniérisme*, ed. cit., pp. 25 e segs. : «Le goût des merveilles».

⁹⁷ Cf., por exemplo, *Mt* 3, 16: ‘...*kai ido' enoikhthesan [autôî] hoi ouranoî, kai eiden [tò] pneûma [toû] theoû katabaînon hosiê peristerân...*’ [“e viu os céus abrirem-se-Lhe e o Espírito Santo descer como uma pomba...”] Vide referências sobre tal experiência da *nuvem* em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “Da ilusão crédula à mística imaginária - A propósito do caso de uma visionária”, in: *Rev. Itinerarium*, (no prelo). Porém, nestes casos figura-se a *nuvem* não como “sombra”, antes como *luminosa*, brilhante... alvíssima mesmo: cf. na pintura Victor I. STOICHITA, *Visionary Experience in the Golden Age of Spanish Art*, London, Reaktion B., 1995, pp. 84 e segs.: «The Luminous Cloud».

⁹⁸ Cf. ainda nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “O simbolismo da «Nuvem» e a doutrina mística antoniana: o tempo diferencial do «assombramento»”, (Com. ao «Colóquio Antoniano», Comem. 750º da morte de S. António de Lisboa, U.C.P., 8-11/6/1982), in: *Colóquio Antoniano*, Lisboa, Câmara Municipal de Lisboa, 1982, pp.155-194. É óbvio que não se trata aqui da “**sombra**” como *indicativo antropológico*, tal foi estudado em relação às sociedades primitivas que fizeram dessa

São João da Cruz conhece bem esta sombra bíblica, como se o seu mesmo imaginário que deixa passar a inspiração ou o fogo e o vento do Espírito dando-lhe, entretanto, este *abrigo impossível*, esta tenda inevitavelmente inútil no Tabor.⁹⁹ Sombra também que permite pintar diversamente, dir-se-ia ainda pelo olhar entusiástico e icónico de El Greco, a paisagem do mundo com essa *luz transfigurada* que exige esse fundo de sombra, de dissimulação das figuras para se dar conta da verdadeira forma e cor das criaturas todas elas balbuciantes ou hesitantes nessa fronteira de tudo e nada.¹⁰⁰

instância uma identificação do *espírito* ou de algum dinamismo análogo do homem: para os Tasmanianos, como para os índios Algonquinos, a sombra é o “espírito” dito noutra língua quiché, como *nahib*, ou *neja* (em arawaki). Segundo FAMES FRAZER (*The belief in immortality*, p. 129) os australianos distinguem entre a *alma cordial* (*ngai*) e a *sombra* (*choi*), o que parece retomar a primitiva *dipsykhía* grega entre *thymós* e *psykhé*, o centro “quente” vital ou *astral*, e o centro “frio” *etérico* ou *psíquico* (ligado à “respiração”...). Cf. Erwin ROHDE, *Psyche. Seelencult und Unterlichkeitsglaube der Griechen*, Freiburg, 1890 e reed., pp. 224 *et passim*. A *alma* segundo Frazer era muitas vezes indicada pelo *reflexo* na superfície das águas; e segundo algumas tradições o que subsiste é a união da *alma* (*mayo*) com a *sombra* após a morte, formando o *espírito* (*kungu*). São duas almas, tal como os indígenas das Fidji também professam: uma *mais sombria* que desce aos infernos, *outra clara* que se revê nos espelhos e que permanece junto do defunto. Todos estes indicativos convergem na crença no **duplo** ou *umbra* do homem, diferente da “alma”, antes como seu veículo e ainda génio tutelar: quando o «eu» consciente dorme, o *duplo age e vigia*: eis o *éidolon* dos gregos ou mesmo o *genius*, podendo ainda aproximar-se de *fravarti* dos Persas e do que na antropologia egípcia levava a distinguir entre *ba* (alma vital) e este *ka* (alma espiritual), também dito por *khaibit* ou “sombra”. Cf. PRADEL, *Der Schatten in Volksglauben*, pp. 14 e segs. cit. *apud* Otto RANK, *Der Doppelgänger* (1914), e reed. cit. O tema não deixa, entretanto, de estar presente no ambiente do judaísmo medieval por via até dos meios peninsulares de irradiação do Zohar, na doutrina do *tselem* ou “duplo” celeste- *sombra sobrevivente* no intermundo do Além... Cf. Gershom SCHOLEM, *Von der mystischen Gestalt der Gottheit: Studien zu Grundbegriffen des Kabbala*, Zürich, Rhein V., 1962 e reed. Frankfurt-a.-M., Suhrkamp V., 1977, vide c. 7: «Tselem». Não deixa de ser interessante aproximação com o enigmático *tséla*, com que o Criador fez a mulher (Gn 2, 21-23: *Ishah*, Eva ou a “vida”) a partir do *lado*, do ‘costado’... ou da *imagem* e *sombra* de Adão (*Ish*, o Homem); contexto assim *androgínico* a melhor justificar ainda o simbolismo do *Cant.* e a *poética espousal* também em S. João da Cruz.

⁹⁹ Cf. Mt 17, 1-9; v. 4: ‘*treis skenás...*’ v. 5: ‘*nephéle photeinè epeskiasen autoús...*’. Não há que permanecer ali, mas de seguir. Dá-se no paralelo sanjuanino, como comenta Miguel Norbert UBARRI, T. Carm., *Las Categorías de Espacio y Tiempo en San Juan de la Cruz (La articulación de lo inefable)*, Madrid, Ed. de Espiritualidad, 2002, p. 174: “*La tragedia de tener que «salir» en pos de su Amado, desplazándose hacia fuera y en forma ascendente hacia un espacio eglógico, es también la tragedia de tener que entrar en el devenir de la temporalidad humana.*” Fuga no imaginário da própria fuga: tal a impossibilidade de permanecer...: «*buscando mis amores...*», etc. E vide ns. 60, 175...

¹⁰⁰ Vide a extraordinária pintura de Domenico Theotocópuli, conhecido por El Greco, tinta por esta origem e influência dos *ícones* gregos, mas também no reflexo já do *maneirismo* italiano e particularmente da ambiência inspiradora da Espanha mística de quinhentos. Cf. P. SAÍNZ RODRÍGUEZ, *Introducción a la Historia de la Literatura Mística en España*, Madrid, 1927, pp. 290 quando se refere à relação que o vincula a St^a. Teresa de Ávila e a S. João da Cruz, completando nas telas o que é a mesma expressão espiritual. Vide também H. HATZFELD, *Estudios de Historia sobre mística española*, Madrid, 1955. A transfiguração das figuras, sobretudo a representação de



Luis de Morales,
«Pietà», (1560)



El Greco,
«Abertura 5º Selo Apocalipse»,
(1608-1614)

Valeria a pena escutar o que pode constituir rigoroso diagnóstico desta ambiência de tons lúridos, também desta mística arrancada da treva, nas palavras de Maria Rzepińska:

“A obscuridade dos Tenebristas pode ser interpretada como a expressão da «fé obscura» na sua aceção teológica, mas também pode fazer pensar na nigredo dos alquimistas, que é igualmente um valor positivo, pois que dá nascimento a uma nova vida. Como todos os símbolos são ambivalentes, nem sempre é possível ler as intenções do artista (que de todo o modo muitas vezes são inconscientes). Muitos deles por certo associavam obscuridade e negação. No entanto, nos quadros dos Tenebristas, a obscuridade aparecia como um valor positivo, agindo ao mesmo tempo no plano icónico e no plano simbólico, e criando assim uma nova estética.

cenas e personagens religiosas, antecipando essa *vibração interior* e dando-lhes essa representação em S, já segundo a *ondulação* (a *figura serpentinata*, cf. Patrícia FALGUIÈRES, *Le maniérisme*, ed. cit., pp. 74 e segs.) , depois plenamente barroca, é tão impressionante que chegou a haver interpretações redutoras do intento plástico, atribuindo aquela *deformação* a uma perturbação ocular ou da visão de El Greco (cf. G. BERITENS, *El astigmatismo del Greco*, Madrid, 1914; Gregório MARAÑÓN, “Nuevas notas médicas sobre la pintura del Greco”, in: *Revista de las Españas*, (1927), 2; Jean LHERMITTE, “Considérations psycho-physiologiques nouvelles sur la peinture. L’image corporelle dans l’espace pictural”, in: *Presse Médicale*, n° 63 (1955), pp. 18.56.) Cg. M. B. COSSÍO, *El Greco*, Buenos Aires, Espasa-Calpe Ed., 1944 e reed.; Gregório MARAÑÓN, *El Greco y Toledo*, Madrid, 1956... Sobre o ressalto das figuras assim pintadas como *diálogo de luz e trevas*, no obscuro drama das aparências... cf. a meditação de Jean-Louis SCHEFER, *Le Greco ou l’éveil des ressemblances*, Paris, éd. Michel de Maule, 1988. Cf. n. seguinte.

*O simbolismo religioso, cósmico, alquímico e existencial da luz e a obscuridade não se exprimia através de temas iconográficos, mas na totalidade visual da obra tal em Tintoretto, Caravaggio, Georges de La Tour, Rembrandt e nos artistas espanhóis, além fronteiras de países, escolas ou públicos.”*¹⁰¹

Mas a sombra não é só a tela neutra dos combates simbólicos do *claro-escuro* da pintura da época, dessa tentação do *tenebrismo* na sua mestria das noites e na própria experiência niilista da *noche oscura*, pois também implica mais do que o ‘assombramento’ sensualíssimo do poeta já sem *corpo de sentir*, a *sombra* deste mesmo caminho de traição à alma assim iluminada pelo *resíduo* de um *corpo de dizer* sem nada sentir enquanto tal.¹⁰²

Explicuemmo-nos: a *palavra*, como alguém disse da alma, “faz sombra” e não apenas como resultado do que não se compreenda, antes do *impossível* a seu montante e que só assim *em sombra* fica *sugerido*.¹⁰³ Não tanto no sentido que esta expressão chega a ter na

¹⁰¹ Cf. Maria RZEPIŃSKA, “Tenebrism in Baroque Painting and its Ideological Background”, in: *Artibus et historiae*, 13 (1986), p. 91; *cit apud* Max MILNER, *L’envers du visible, Essai sur l’ombre*, Paris, Seuil, 2005, p. 95; traduzimos. O mestre acabado desta tendência de **tenebrismo**, que já vem da técnica de Titiano e de Tintoretto, está em Caravaggio (cf. Mina GREGORI, *Caravage*, Paris, Gallimard, 1995); mais tarde recebe novo tratamento em Rembrandt, Paolo Veronese e noutros. Porém, na espiritualidade peninsular há outros pintores que sem seguirem o caminho que El Greco também ilustra, já *escurecem os tons* e envolvem os seus quadros pela ambiência que se lê na *mística crepuscular* sanjuanina (casos de Luis de Morales, Alonso Cano, etc.) Cf. Michel FLORISOONE, *Esthétique et Mystique d’après Sainte Thérèse d’Avila et Saint Jean de la Croix*, ed. cit., pp. 143 e segs. e «Note sur saint Jean de la Croix et le Greco», pp. 177 e segs.; ainda Jean Luis SCHEFER, *Le Greco ou l’éveil des ressemblances*, Paris, Michel e Maule, 1988, pp. 7 e segs. ...). Sobre teóricos da pintura da época, que de algum modo justificam esta tendência (como no *Tratado de la Pintura* de Francisco Pacheco, etc.), mas que aqui não consideraremos, vide síntese em Erwin PANOFKY, *Idea, Ein Beitrag zur Begriffsgeschichte der älteren Kunsttheorie*, Berlin, Volker Spiess V., 1982⁴, pp. 120 e segs.

¹⁰² Quase se poderia aproximar de PROCLUS, *Teol. Plat.* I, 3...quando se faz eco de PLOTINO, *En.* VI, 7, 23... a propósito da *hénosis* que se repercute já *sem corpo*, sem se dar conta do sensível, num estado dito *insensível*... Entretanto, o *efeito retórico* é “**visível**” (cf. Louis MARIN, “Aux marges de la peinture: voir la voix”, in: *L’écrit du temps, («Voir, dire»*), n.º. 17, (1988), pp. 61-72), todavia *esconde* outra *conceição da alma* a partir do que realmente se sinta. Esta operação *pela sombra* lembra ainda quadrante específico das *quatro funções da consciência*, segundo a estruturação de C. G. JUNG, *Psychologie und Alchemie*, ed. cit., p. 135: distinta de *Denken*, também de *Empfinden*, como de *Intuieren*, e como *Fühlen*... - é por este *sentir* assim atendido que se realiza a *luz interior* desta consciência. Então, já um *dizer o visível*: cf. Olivia ROSENTHAL, *Donner à voir: écritures de l’image dans l’art de poésie au XVIIe siècle*, Paris, Honoré Champion, 1998; e vide a reflexão de Raymond COURT, *Le voir et la voix, Essai sur les voies esthétiques*, Paris, Cerf, 1997, pp. 91 e segs.: «La manifestation esthétique: Lumière et Parole».

¹⁰³ Cf. Teixeira de PASCOAES, *O Bailado*, «Prólogo», xv, reed. in: *Obras de T. de P.*, t. 6, Lisboa, Assírio & Alvim, 1987, p. 13: “*A alma é a sombra que o corpo emite para dentro.*” e cf. *infra* n.175

economia analítica do subconsciente de Jung, mas naquela *estética pura* de *um sentir assim sombrio* sem um postigo sol de emoções ou um suposto baptismo de justificações.¹⁰⁴ São João da Cruz escuta aqui murmúrios, atende aqui a *notícias amorosas* (sem qualquer prazer nisso), apura a perspectiva de uma *estética do divino* em que a imaginação do encontro com Deus se oculta na exacta sombra desta *imaginação*.¹⁰⁵ No *entre-dizer*, ou no *interdito* disto mesmo, dá-se *algo* que não tem de ser *encenado* sequer no modelo amoroso do diálogo entre a alma ‘amada’ e o ‘Amante’ divino, pois os papéis podem *converter-se* a cada momento.

Como se se passasse da própria dualidade de vozes do amor assim ainda conjugado em esponsais para a sua abolição de identidade no pleno matrimónio espiritual como S. João da Cruz o salienta, por exemplo neste passo:

“...donde restaba ya hacerse el matrimonio espiritual entre la dicha alma y el Hijo de Dios. El cual es mucho más sin comparación que el desposorio espiritual, porque es una transformación total en el Amado, en que se entregan ambas las

e 183... Foi Roland BARTHES, *Le plaisir du texte*, Paris, Seuil, 1973, quem explicitou o que a psicanálise também valorizava ao nível das valências eróticas (de *desejo* que não só de *plaisir*...) deste *dizer* ou da expressão até poética, como em S. João da Cruz: cf. ainda a linha de investigação de Denis VASSE, *Le temps du désir – Essai sur le corps et la parole*, ed. cit., pp. 33 e segs.; e ainda de Michel de CERTEAU, *op. cit. supra*. Não deixa de ter outra leitura esta observação da “sombra” ou do **encoberto da palavra**, aqui como seu imaginário o que corresponderia segundo F. Pessoa à *valência heteronímica*. Cf. ainda Carlos H. do C. SILVA, “Da Experiência Poética em Fernando Pessoa” (Comun. ao Ciclo de Confs. sobre F. Pessoa, org. Assoc. Estudantes da Secção Lisboa, da Fac. Filos. da U.C.P., Lisboa, Março, 1985), in: Várs. Auts., *Fernando Pessoa – Retrato – Memória*, Lisboa, 1989, pp. 29-63.

¹⁰⁴ Cf. C. G. JUNG, *Von der Wurzeln des Bewusstseins*, Zürich, Rascher V., 1954: «Theoretische Überlegungen zum Wesen des Psychischen»; e quanto a uma *estética “teológica”*, vide Hans Urs Von BALTHASAR, *Herrlichkeit: Eine theologische Ästhetik*, II: *Färscher der Stile*, 2: *Laikale Stile*, Einsiedeln, Johannes V., 1962 e reed., pp. 125 e segs.

¹⁰⁵ Mais esta subtil *percepção sonora* do que a *visual*, segundo a análise de Anselmo DONOZAR, O.C.D., *Fray Juan de la Cruz, El Hombre de las ínsulas extrañas*, Burgos/ Vitoria, Ed. Monte Carmelo/ El Carmen, 1985, p. 105: “Fray Juan tiene más desarrollado el sentido del oído que el de la vista. Percibe toda clase de rumores y los distingue en sus escritos. De los colores, no encontramos mucha diferenciación, fuera del contraste noche-fuego. Pero los colores no tienen que ver mucho en un artista con la captación de formas. (...)” O que pode, de facto, ser complementado e corrigido por Michel FLORISOONE, *Esthétique et Mystique d’après sainte Thérèse d’Avila et saint Jean de la Croix*, ed. cit., pp. 23 e segs. «Le goût de la nature chez saint Jean de la Croix» e *ibid.*, pp. 87 e segs. (embora seja de lembrar «un rapport ambigu avec la nature», segundo a síntese de Patricia FALGUÈRES, *Le maniérisme*, ed. cit., pp. 95 e segs.) e vide ainda Victor I. STOICHITA, *Visionary Experience in the Golden Age of Spanish Art*, ed. cit., pp. 45: «Visions and Paintings». Cf. *supra* ns. 58, 99...

*partes por total posesión de la una a la otra, con cierta consumación de unión de amor, en que está hecha divina y Dios por participación cuanto se puede en esta vida.”*¹⁰⁶

Vale-nos a sombra, o que se julga que é, mas não é; ou o que nem sequer se pode saber se não é assim; não a *clara dúvida* do espírito metódico,¹⁰⁷ outrossim o ‘trompe l’oeil’ desta outra pintura de alma.¹⁰⁸ *Sombra*, pois, como *véu e velamento* – numa paisagem longínqua do “sim, sim, não, não...” da admonição evangélica,¹⁰⁹ pois que há agora as vestes da cultura, da Igreja e de Maria, de muitos véus, clausuras e grades... e por mais que São João da Cruz indique o *desnudamento*, quase ao modo de Eckhart, o descascar das sucessivas películas de qual

¹⁰⁶ Cf. C(B) 22, 3; ed. cit., p. 659. Quanto à *tradução poética* e às virtualidades expressivas destas cambiantes de intensidade amorosa e espiritual, também manifestadas na linguagem, deve-se sublinhar que o **ritmo** deste poema é todo ele como que **suspensivo** e muito justamente marcado pelas *aspirações*, os «h» sucessivos, logo da estrofe inicial: “*Adónde te escondiste, /amado, y me dejaste con gemido?/ Como el ciervo huiste, /habiéndome herido. (...)*” (C(B) 1, 1...): “*El poeta aprovecha el sonido azecante de la h y de la g (que es aspirada) hasta hacerle escoger la palabra “gemido” con dudosa propiedad, pero con evidente intención sónica. Aspírese las palabras “dejaste”, “gemido”, “huiste”, “herido” y se verá el efecto.*” (Anselmo DONOZAR, *Fray Juan de la Cruz, El Hombre de las ínsulas extrañas*, ed. cit., p. 78). Por outro lado, se amada e Amado *convertitur*, cf. C(B) 27, 2, cit. *Cant* 7, 11; C(B) 19, 6...valorizam-se constantes *transposições de pronomes* ‘eu’- ‘Tu’, num intenso dramatismo... Cf. Dominique de COURCELLES, *Langages mystiques et l’avènement de la modernité*, Paris, Honoré Champion, 2003, pp. 217-252 em que justamente salienta o princípio já medieval da *varietas*, ou da *variatio*, agora retomado pelo poeta na *relatividade*, permutação e variabilidade das suas glosas... Sobre esta relatividade na expressão mística, cf. *infra*, n. 142.

¹⁰⁷ Menos ainda o “sem sombra de dúvida...” Cf. Agnès MINAZZOLI, *La première ombre, Réflexion sur le miroir et la pensée*, Paris, Minuit, 1990, pp. 92 e segs. Tenha-se em conta o «círculo hermenêutico» de tal *olhar* aparente... cf. Georges DIDI-HUBERMAN, *Ce que nous voyons, ce qui nous regarde*, Paris, Minuit, 1992, pp. 37 e segs.: «Le dilemme du visible ou le jeu des évidences»; e *vide* também Rudolf ARNHEIM, *Visual Thinking*, Berkeley/ Los Angeles/ London, Univ. of California Pr., 1969, pp. 154 e segs.: «What Abstraction is not – A harmful dichotomy»...

¹⁰⁸ Como na *retórica imagética* que se prolonga no **teatro do imaginário** barroco, cf. Anne FERRARI, *Figures de la contemplation*, ed. cit., p. 203 de «Le théâtre du monde», quando cita P. de BERULLE, *Vie de Jésus*, p. 59: «*Les lumières que nous voyons sont ses [de Jésus] ombres*», etc. e pp. 235 e segs. E *ibid.*, p. 202 (ainda sobre Berulo): “*...ce monde comme un théâtre d’ombres toujours fuyantes; les ombres qu’il nous montre, comme les vestiges dont il nous parle, sont un appel constant au dépassement.*” Cf. também Baltasar GRACIÁN, *Arte de ingenio, Tratado de la Agudeza*, disc. xxx, (1642), Madrid, ed. Cátedra, 1998, pp. 296 e segs.; e reconheça-se com Antonin ARTAUD, *Le théâtre et son double*, Paris, Gallimard, 19381, reed.1964, pp. 73 e segs.: «Le théâtre alchimique», o carácter simbólico e alquímico do próprio *teatro*... como *visível “encenação”*.

¹⁰⁹ Cf. *Mt* 5, 37; é a *parrhésia* ou o “falar franco” da verdade evangélica. Cf. referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “Libertação da Palavra – Do incrível e do incomunicável”, in: José M. Silva ROSA e J. Paulo SERRA, (orgs.), *Da fé na Comunicação à comunicação da Fé*, Covilhã, Univ. da Beira Interior, 2005, pp. 145-262. Sobre a retórica do **amor cortês**, *vide* também José ORTEGA Y GASSET, “Nota sobre el «Amor cortês»”, in: *Estudios sobre el Amor*, Madrid, Espasa-Calpe, 1964, pp. 189 e segs.; e cf. *supra* n. 41.

‘cebola’ da alma dá tempo para se lacrimejar a vida em apenas saudade ou *pretensa distância*.¹¹⁰

Sombra do típico *voyeur*, já da decadência mística e da *subjectividade romanesca*, embora ainda característica da ‘secreta escada’ de uma outra ‘arquitectura’ das mansões interiores e do atalho característico do dito ‘homem por detrás do véu’, ainda do ‘curioso’ à janela, típico da pintura de cavalete nessa espécie de assinatura disfarçada do autor,¹¹¹ constitui-se na linguagem mística como figura

¹¹⁰ Vide a *Abgescheidenheit* (“despojamento”, “desnudamento”...) ou a *Entbildung* (“sem imagens”) de ECKHART, Pred. 73: “*Dilectus deo in hominibus...*”; in: J. QUINT, (ed.), *M. E., Predigten*, t. III, Stuttgart, Kohlhammer V., 1976, pp. 260e segs.; cf. Wolfgang WACKERNAGEL, *Ymagine denudari – Éthique de l’image et métaphysique de l’abstraction chez Maître Eckhart*, Paris, Vrin, 1991, pp. 146 e segs.: «Vers un au-delà de l’image»; vide Alain de LIBERA, *Eckhart, Suso, Tauler et la divinisation de l’homme*, Paris, Bayard, 1996; e o paralelo revê-se na tradição islâmica também influente na circunstância sanjuanina: o estado de *fana*, ou “aniquilado” “fanado” ou de *baqâ* como de tal *unio*, que corresponde ainda à *théosis* na alma: cf. Annemarie SCHIMMEL, *Mystical Dimensions of Islam*, ed. cit., pp. 178 e segs.; Háfez SHÍRAZI, *L’amour, l’amant, l’aimé, cent ballades du Divân...*, Paris, Sindbad, 1989; vide outras referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “*Théosis - Divinização espiritual ou diferente absolvição da alma?*”, entregue para a *Rev. Praxis* (Diocese de Aveiro), em publicação.

¹¹¹ “...*Salí sin ser notada, estando ya mi casa sosegada.*” (Sub c.1; cf. EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS, O.C.D., e Otger STEGGINK, O. Carm., *Tiempo y Vida de San Juan de la Cruz*, ed. cit., pp. 422 e segs.: «El evadido»; cf. *supra* n. 99. Estamos aqui nos antípodas da experiência da *máscara* que ostensivamente torna visível o invisível, como no *susto* da Górgona e da *petrificação* medusiana... Diz Jean-Pierre VERNANT, «Au miroir de Méduse», in: Id., *L’individu, la mort, l’amour*, p. 129: “...*l’image-reflet de Méduse est proche encore de l’eidôlon, le double (...)* jetant un pont entre notre monde et l’au-delà, rendant visible l’invisible, l’image de Gorgô unit les caractères d’une présence surnaturelle, inquiétante, maléfique et d’un faux-semblant trompeur, d’un artifice illusionniste destiné à captiver les yeux.” O *espreitar* das telas modernas disfarça o visível até à *sombra* de tal *invisibilidade*, como se se dissesse que não há que cativar olhos, mas, ao contrário, é todo o quadro que se torna *vidente* até essa escusa perspectiva... Medusa pode ser até o rosto aparente da bela mulher que seduz, para depois se revelar no medonho de outra evidência, enquanto o secreto olhar torna inviável o engano pois já é de si enganosa perspectiva... Experiência que se pode analogar ainda à de F. PESSOA, «A Múmia», in: ed. cit., pp. 132-133, quando interroga ‘que olhos têm as coisas que sem olhos o vêem’...ou no seguinte passo, extraordinariamente significativo, de Maurice BLANCHOT, *Thomas l’obscur*, Paris, Gallimard, 19501, reed. 1983 (cit. *apud* G. BATAILLE, *L’expérience intérieure*, in: Id., «*Oeuvres complètes*» vol. V: *La Somme athéologique*, t. I, Paris, Gallimard, 1973, pp.119-120): “...*C’était la nuit même. Des images qui faisaient son obscurité l’inondaient, et le corps transformé et un esprit démoniaque cherchait à se les représenter. Il ne voyait rien et, loin d’être accablé, il faisait de son absence de visions le point culminant de son regard. Son œil, inutile pour voir, prenait des proportions extraordinaires, se développait d’une manière démesurée et, s’étendant sur l’horizon, laissait la nuit pénétrer en son centre pour se créer un iris. Par ce vide c’était donc le regard et l’objet du regard qui se mêlaient. Non seulement cet œil qui ne voyait rien appréhendait la cause de sa vision. Il voyait comme un objet, ce qui faisait qu’il ne voyait pas. En lui son propre regard entrait sous la forme d’une image au moment tragique où ce regard était considéré comme la mort de toute image.*” Limiar, pois, em que o *lucíferino desejo de ver* (ainda que, misticamente, a Deus), e a *angélica imagem experimentada silenciosamente* se fazem mutuamente *sombra*, ou talvez na linguagem da *Llama*: “*tela*”...

da *alteridade ambígua* e que assim faz a ponte ilusória entre margens impossíveis de mim e de mim-mesmo, de mim e de outrem, de palavra sem pensamento, ou inteligência sem discurso, em umbroso périplo do mesmo abraço amoroso deste extraordinário poeta.

3. Da relatividade da procura e das *passividades escondidas*

“...*estos visos que al alma se dan de gloria en Dios no son estables, perfectos y continuos; lo cual será en el alma después, sin alteración de más y menos y sin interpolación de movimientos (...).*”

Según esto, cuáles serán las sombras que hará el Espíritu Santo al alma de todas las grandezas de sus virtudes y atributos, estando tan cerca della, que no sólo la tocan en sombra, mas está unida con ellas en sombra, gustándolas en sombra, entendiendo y gustando el talle y las propiedades de Dios en sombra de Dios?”

S. JUAN DE LA CRUZ, *Llama* (A), 3, 11 e 15.

Trata-se agora do *Cântico Espiritual* e do, logo óbvio, contraste entre o propósito de *desejar ver*, encontrar claramente o Amado e, por outro lado, aquela evidência, cujo contexto vimos a sublinhar, da súplica da alma *para que Deus se oculte* – “*Esconde-te Amado!*”:

“Escóndete, Carillo,
y mira com tu haz a las montañas
y no quieras decillo;
mas mira las compañías
de la que va por insulas extrañas.” ¹¹²

¹¹² Cf. C (B) 19; (A) 32; ed. cit., pp. 647 e 540. “*Escóndete, Carillo...*”: A tradução de *Carillo*, como “Querido”, *Bien-Aimé* ou “Predilecto”, por *Amado* (última versão port. das ed. Carmelo: trad. de Agostinho dos Reis Leal, *Obras Completas*, Marco de Canaveses/ Avessadas, ed. Carmelo, 2005, pp. 630-631, que tomámos em epígrafe deste estudo; versão também de José BENTO, trad. *S.J. da C., O Cântico Espiritual e outros Poemas*, Porto, Inova, 1979...), poderia também preferivelmente dizer-se por: *meu Bem*, (trad. do Carmelo de S. José de Fátima, in: *Obras Completas*, Oeiras, ed. Carmelo, 19862, p. 692), aliás mais próximo da fórmula *carinhosa* do castelhano e que a tradução francesa pela Me. Marie du Saint-Sacrement, O.C.D., nas *Oeuvres complètes*, Paris, Cerf, 1990, p. 1318, verteu por *doux Ami*. A expressão «meu Querido» poderia, pois, ser preferível, mantendo a expressão de

Reflecte-se aqui, em termos especialmente amorosos, já em contaminação afectiva e de *desejo* (o que fica longe do *puro amor* como exclusivo *bem querer*, uma *vontade* de bem...),¹¹³ o que parece a evidência da condição humana à procura de Deus, se bem que a identificação dessa transcendência como Deus não deixe de reflectir a própria cultura de tal *inquirição*.¹¹⁴ Também é certa a evidência, cedo obtida, de que só se procura o que já se encontrou, já que, como no

predilecção e carinho – que é o segundo nível do amor tal o caracteriza a tradição sufi e, em particular, o *Fotuhāt* (ou “*Tratado do amor místico*” de Ibn Arabí), – mas também a nota *desiderativa* (a ‘paixão’ ou o 3º grau segundo aquela mesma tradição...), ‘*O muito querido*’, de acordo com a *dinâmica do querer a Deus*... Então, fica mais nítido o *paradoxal desquerer* deste Querido, desejando *que Ele se esconda*... O paralelo está em ECKHART, *Pred.* 71: “*in mīnen bettelīne hān ich gesuochet durch die naht, den mīn sele minnet, und ich envant sīn niht*” [*Cant* 3, 1]. (...) *Si sprichet: ‘ich suochte in al durch die naht’. Ez enist kein naht, si enhave ein lieht: ez ist aber bedecket. Diu sunne schīnet in der naht, si ist aber bestecket. Des tages schīnet si und bedecket alliu andern lieht. Alsō tuot daz götlich leht: daz bedecket alliu lieht.*” (ed. Joseph QUINT, *Meisters Eckhart, Predigten*, Stuttgart, Kohlhammer, 1973, t. III, p. 219) que cita o *Cant* 3, 1: “*Durante a noite, no meu leito busquei aquela que a minha alma ama; procurei-o mas não o achei.*” É claro que o modelo deste estado de constrangimento pelo “esconder-se”, “apagar-se” ou reduzir-se, como no ár. *qabd* (“compressão”), que se pode comparar à “noite”, representa a *sombra* na qual melhor se revelam os dons de Deus, como se pode ler em Ibn ‘Abbad, que M. ASÍN PALACIOS (em “*Sadilies y alumbrados*”, in: *Al-Andalus*, 9 (1944), pp. 16) considera precursor de S. João da Cruz.

¹¹³ O **puro amor** era uma das perspectivas e linhagens da espiritualidade da época: cf. Melquiades ANDRÉS, *La teología española en el siglo XVI*, ed. cit., t. II, pp. 211 ligado com o *recogimiento* e com tendência *passiva*: um *amor sem desejo*, como mais tarde na escola abstracta de BENTO DE CANFELD...; *Règle de la Perfection*, III, 5, 350 (éd. J. Orcibal, Paris, PUF, 1982; *vide* entre outros: Daniel VIDAL, *Critique de la raison mystique – Benoît de Canfield: possession et dépossession au XVIIIe siècle*, Grenoble, J. Millon, 1990). *Vide* ainda Michel TERESTCHENKO, *Amour et désespoir de François de Sales à Fénelon*, Paris, Seuil, 2000, pp. 204 e segs.: sobre Fénelon... A questão de se associar à busca de Deus a *paixão fervorosa* (a ser purificada) também já havia suscitado debate nas escolas sufis (cf. Annemarie SHIMMEL, *Mystical Dimensions of Islam*, ed. cit., pp. 175 e segs. a propósito do caminho do *faqr* “pobre” ou do *derwich* renunciante que, sendo o do *não-desejo*, pareceria difícil congregar com o de ‘*ishq*, ou “paixão como *ânsia de amor*”, quando é sabido que o maior amor é nesta tradição caracterizado, como por exemplo para Ghazzali, como implicando sempre uma *intelecção*, uma ‘*arif* ou “gnose” amorosa... Tal linhagem que culmina no célebre el- Hallaj e na *absorção gratuita* em Deus, parece, enfim, conduzir a um estado assim ‘absorvido’ ou de *fana*, não tanto de “anulamento” mas de “anulamento do próprio anulamento” nesse *nada* da pura Existência divina...) *A via do amor* tem, entretanto, uma leitura bem mais alegórica na tradição renascentista italiana herdeira dos *fedelli d’amore* de Dante, como seja o caso contemporâneo do *Cântico espiritual* de S. João da Cruz, dos *Gli eroici furori* de Giordano Bruno. (cf. ainda Luce LÓPEZ-BARALT, *San Juan de la Cruz y el Islam*, ed. cit., pp. 161 e segs.: «La poesía italiana comentada; una tradición distinta de San Juan de la Cruz».)

¹¹⁴ Isto fica bem saliente na herança dos **Nomes divinos** desde o Areopagita (*De divinis nominibus*), passando por Escoto Erígena e outros, e vindo ainda a expressar-se em Fr. LUIS DE LÉON, *De los Nombres de Cristo*, (1583), Madrid, Espasa Calpe, 1990, pp. 69 e segs.: «De los nombres en general». Porém, mais do que o vocabulário referido ‘a Deus’, está o que hoje se diria a *pragmática linguística* desse chamamento, no caso de invocação como o Sumo Bem, traduzido em Amado, Carinho... Esposo e Mestre da alma... Saliente-se em Fr. LUIS DE LÉON, *ibid.*, ed. cit., pp. 83 e segs., o tratamento por Pimpollo, quer dizer ‘Menino formoso’, ‘rebento’ da Vida, «Pimpollo», ainda nesta sensibilidade da época para com Jesus Cristo. Cf. *supra* n. 112.

antigo sofisma do *Menon* de Platão se refere, se se procurasse o que rigorosamente não se sabe, o que nunca se viu, seria inútil e inviável.¹¹⁵ É até St^o. Agostinho a relembrar esse primado de Deus que nos chama, ‘rompendo a nossa surdez’, na aparente busca ou procura nossa d’Ele... reiterando assim a tese platónica de uma *reminiscência*,¹¹⁶ ou de tal saber como que por véu ou “em espelho e por enigma”, como também deixa dito S. Paulo.¹¹⁷

¹¹⁵ Cf. PLATÃO, *Menon*, 80 e. É conhecida a solução socrática de que entre o *procurar* (sem saber e sem encontrar) e o *encontrar* (sem procura e em idêntica ‘mística’ ignorância, como no caso da *dýnamis theías* de PLATÃO, *Ion*, 534 c, etc.) há uma procura que encontra e só assim (do menos ao mais), porque antes se deu o encontrar (esquecido) que gera a procura (lembrança). Porém, por lógica que seja esta exaustão em *quatro hipóteses* combinatórias de duas instâncias relativas, ainda haveria a considerar uma *procura da própria procura* recuando ainda em *docta ignorantia* a consciência de que para um absoluto encontro (encontro do encontro, ou de si mesmo) será necessária uma *ilimitada progressão*. O *paradoxo* deste *desejo do desejo* (como se referiu aludindo ao contexto deste eros filosófico e de busca interior: cf. *supra* n. 43) torna-se, então, mais claro, até pelo efeito especular da passagem da *activa* busca para a *passiva* consciência de ser encontrado. Algo de semelhante está presente ao longo do ‘socratismo cristão’ (cf. *supra* n. 34) como expediente assim pedagógico e traduz-se também no campo volitivo e do amor no que na linguagem vicentina será o *volo* e, ao mesmo tempo, o *nolo*: o “querer” e “não querer”, hesitação entre o *heroísmo trágico* e o *quietismo fatalista*... Cf. Gil VICENTE, “Sermão de Abrantes”: «*Non volo, volo et deficio*», (in: *Obras Completas*, ed. cit., vol. VI, pp. 181 e segs.; vide nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “Sobre o «Sermão de Abrantes» – dos aspectos da parenética formal a uma sagesa implícita em Gil Vicente”, in: *Itinerarium*, (1990); e cf. *supra* n. 37. Ainda é neste teor retórico do desejo ‘contrapontístico’ – *volo, nolo*... – que Michel de CERTEAU, *La Fable mystique*, ed. cit., pp. 225 e segs., vai situar a *encenação mística* da afirmação em Eckhart, que logo se denega, até à Madame Guyon, cujo quietismo negativo, logo como tal se afirma...

¹¹⁶ Vide a bela oração de St^o. AGOSTINHO, *Confess.* X, 27, 38: “*Sero te amavi, pulchritudo tam antiqua et tam nova, sero te amavi! Et ecce intus eras et ego foris et ibi te quaerebam et in ista forma, quae fecisti, deformis inrueram; mecum eras, et tecum non eram; ea me tenebant longe a te, quae si in te non essent, non essent; vocasti et clamasti et rupisti surditatem meam...*” Note-se o reconhecimento *pretérito*, mnésico, da oração em sentido grato e simétrico do do *Cântico sanjuanino*: em St^o. Agostinho, Deus está com a sua alma, e é a alma que se sabe ‘fora’; em S. João da Cruz há a paradoxal economia futurante do poema: a alma ou amada ‘dentro em si’, em demanda do seu Amado que está fora (ou ‘fugido’ dela), e só depois nela se une. A posição de St^o. Agostinho, já no *De magistro*, II, 11, 38..., etc., é a de considerar dado o primado ontológico da *transcendência* assim *imantizada* – o Verbo interior –, numa gradualidade e continuidade de expressões que reduzem a *ânsia* de Deus, ou esse seu desejo, a uma dialéctica semelhante ao do *tólma* de Plotino no movimento ascensional da alma para Deus... Cf. 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 e Id., “Solidão ou Comunhão de Ser – Do Neoplatonismo de Agostinho de Hipona”, in: *Santo Agostinho: O Homem, Deus e a Cidade – Actas do Congresso (11-13 de Novembro de 2004)*, Leiria, ed. Centro de Formação e Cultura/Diocese de Leiria-Fátima, 2005, pp. 237-267. Contexto de *memória* psicológica, de *anamnese* ontológica ou mesmo de *teologia da história*, – o vasto quadro da temporalidade continuista de St^o. Agostinho (cf. Jaroslav PELIKAN, *The Mystery of Continuity, Time and History, Memory and Eternity in the Thought of Saint Augustine*, Charlottesville, Univ. Press of Virgínia, 1986, pp. 17 e segs.) – leva a relativizar o *singular desejo* ou procura de Deus. Cf. n. seguinte.

¹¹⁷ Cf. *1Cor* 13, 12: ‘*blépomen gàr árti di’esóptrou en ainígmati...*’. Claro que neste meio indirecto pode já não se justificar tanto a *mirada ortogonal* de um tal *desejo* de Deus, ao modo “platónico” de

Aliás, o *desejo de ver*, esta procura de Deus é bem mais daquela tentação helénica e da tentativa de uma *apoteose* pela sobrevalorização da teorese e da religião como uma ‘ascensão ao Céu’, quando o teor bíblico e das ‘categorias’ semitas não vem nesta *fuga mundi*, outrossim, como *encarnação*, conhecimento de Deus pela prática, *pela obediência* aos ‘mandamentos’, pela escuta da Sua palavra – ou do que no cristianismo se refletiu também pelo primado da *caridade activa*, da congruência entre a vida contemplativa e a activa,¹¹⁸ sobretudo na escola inaciana e na mesma *contemplação na acção* que está presente na fundação do Carmelo teresiano.¹¹⁹

Além do mais, quando se julga que se encontrou Deus e se almeja ficar em certa quietude, quanto mais não seja de presumida boa consciência desse esforço virtuoso, logo advém às vezes com crueza a evidência de que tudo isso foi a miragem ‘religiosa’ vivida aos pés do Monte Sinai e em que o *ídolo* de novo se constata.¹²⁰ O que São João da

querer contemplar o Sol ideal, ou que ainda se mantém na teoria neoplatónica do amor em LEÃO HEBREU, *Dialoghi d'Amore*, I. III, - contemporâneos de S. João da Cruz (que não os terá lido (?)...). Para este nosso pensador toda a diversidade de reflexos, sombras ou figuras se unifica na *imago* única que é a expressão da Beleza divina: “*Essendo l'anima nostra immagine dipinta de la somma Bellezza, e desiderando naturalmente ritornare nel próprio divino, resta ingravidata sempre di questo com natural desiderio (...)*” – é Filon quem assim se exprime no seu amor por Sophía, que lhe lembra que a união nem sequer pode ser entre as *duas almas- intelectos*, porém entre a de Sophía e a superior: “*non t'ami e desiderer l'unione de la mente tua, non di quella com la mia, ma de la mia com quella come com piú perfetta.*” (ed. Giacinto MANUPELLA, Leone EBREO (Iehudah Abrabanel), *Dialoghi d'Amore*, Lisboa, Inst. Nac. De Inv. Científica, 1983, pp. 335 e 336). O contexto **especular** ainda é afim à tradição do *visionarismo* sufi, como se pode estudar em H. CORBIN, cit. *supra* n. 57 e *infra* n. 175 e cf. Id., *L'Homme et son Ange – Initiation et chevalerie spirituelle*, Paris, Fayard, 1983, pp. 39 e segs., quando salienta o par “Eu oriental” (luminoso) e “Eu ocidental” (sombra) que se procuram ansiosamente durante o *exílio ocidental*, segundo a narrativa mística de Sohrevardí... (cf. ainda *infra* n. 175). Vide ainda Agnès MINAZZOLI, *La première ombre, Réflexion sur le miroir et la pensée*, ed. cit., pp. 75 e segs.

¹¹⁸ Cf. referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “Théosis - Divinização espiritual ou diferente absolvição da alma?”, entregue para a *Rev. Praxis* (Diocese de Aveiro), em publicação; e também Id., “Obras de misericórdia espirituais e «**realismo cristão**» de Santa Faustina Kowalska”, (Comun. à V Semana de Espiritualidade sobre a Misericórdia de Deus, orgº. Padres Marianos, Balsamão, 2-8 Abril, 2002), in: Várs. Auts., *Obras de Misericórdia (IV e V Semanas de Espiritualidade sobre a Misericórdia de Deus- Anos 2001 e 2002)*, Fátima, Ed. M.I.C., 2003, pp. 279-342; ainda a exegese que o Mestre ECKHART, *Pred.* 86, in: ed. cit., pp. 484-485, faz de Lc 10, 38-42, sobre o *simbolismo de Marta e de Maria...* conjugando na “dupla” Marta, a *vida contemplativa e activa...*

¹¹⁹ Cf. outras referências no nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “Obras de misericórdia espirituais e «**realismo cristão**» de Santa Faustina Kowalska”, (Comun. à V Semana de Espiritualidade sobre a Misericórdia de Deus, orgº. Padres Marianos, Balsamão, 2-8 Abril, 2002), in: Várs. Auts., *Obras de Misericórdia (IV e V Semanas de Espiritualidade sobre a Misericórdia de Deus- Anos 2001 e 2002)*, Fátima, Ed. M.I.C., 2003, pp. 279-342... Vide síntese em: P. M. EUGÈNE DE L'ENFANT-JÉSUS, *Je veux voir Dieu*, Tarascon, e. du Carmel, 1956, pp. 1045 e segs.

¹²⁰ Cf. *Ex* 32, 1 e segs.: mentalidade idólatrica que persiste em terreno religioso, como adverte *Heb* 10,

Cruz testemunha até pelo contrário é que só no *despojamento* de todas essas imagens, na purificação não apenas activamente exercida, mas do *obscurecimento passivo* e total que purga a alma de todo o consolo de Deus, que só nessa ausência de Deus se pode talvez descobrir o verdadeiro Rosto do que não se sabe.¹²¹

É a extraordinária lição ainda do Deus das ‘ínsulas extrañas’, que nunca se sabe, nem sequer se pode presumir “em segurança”...

*“Las ínsulas extrañas (...) de muy extrañas maneras y virtudes nunca vistas de los hombres, que hacen grande novedad y admiración a quien las ve. Y así, por las grandes y admirables novedades y noticias extrañas alejadas del conocimiento común que el alma ve en Dios, le llama ínsulas extrañas. (...) Por estas cosas llama el alma aquí a Dios extraño (...).”*¹²²

8 e segs.: “*«Eis que venho para fazer a Tua vontade.» Aboliu o primeiro culto, para estabelecer o segundo.(...).*”, e S. João da Cruz bem condena. Por outro lado, se o caminho de desejo de Deus, de Stº. Agostinho a Leão Hebreu ou outros, traduzia ambiguidades de se confundir tal ânsia do Bem, com o bem da própria ânsia, qual Amor já na futura “inversão” da metafísica em Espinoza: ‘não é por ser bom, que é desejável, mas por se desejar, que é bom’... (cf. *Ethica*, IV, prop. xxxvii, sch. 1...: vide nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “A Gnose espinoziana – Destino racionalista de uma tradição sábia”, in: *Didaskalia*, VII (1977), pp.259-308); a libertação deste risco exigiria uma *mutação de paradigma* que se vislumbra, quer na *variatio* poética de S. João da Cruz, quer, antes dele, na *dispeculatio* segundo a infinitude no modelo do pensamento de NICOLAU DE CUSA, (por ex., em *De quaerendo Deum*, c. III e IV in: *Werke*, Hamburg, F. Meiner V., 1959 e reed 1967, pp. 27 e segs.), em que insiste nessa *visão infinitesimal* da presença de Deus em toda a ínfima partícula real. Nestas atitudes já a unidade aparente do “ídolo” não se mantém. Aliás, é neste contexto pré-barroco de *ressonância do ínfimo no infinito* que se contextua a poética mística do nosso Doutor das noites... Cf. Agnès MINAZZOLI, *La première ombre*, ed. cit., pp. 161 e segs.: «De l’infime à l’iniñi» e vide *supra* ns. 35, 36 e 64, infra n. 152.

¹²¹ Cf. Hans Urs von BALTHASAR, *Herrlichkeit*, II Fäscher der Stile, 2- Laikale Stile, ed. cit., pp. 104 e segs., salienta o “caminho secreto” deste acesso (antecipando comparação com a *gnose* de Jacob Böhme ou mesmo de Swedenborg, sublinhando as expressões sanjuaninas desse *escondimento: refugio, escondrijo, muro, vallado de paz, gran soledad de todas las cosas...*; vide também Fr. BRUNO DE J.-M., *L’Espagne mystique au XVIe siècle*, ed. cit., pp. 128 e segs.: «Crépuscule».

¹²² Cf. C (B), 14, 8, ed. cit., p. 624. Sobre aquela Fé incrível (cf. nossa reflexão: Carlos H. do C. SILVA, “Libertação da Palavra – Do incrível e do incommunicável”, in: José M. Silva ROSA e J. Paulo SERRA, (orgs.), *Da fé na Comunicação à comunicação da Fé*, Covilhã, Univ. da Beira Interior, 2005, pp. 145-262), ‘amor incerto’ (cf. E. BADINTER, *L’amour en plus*, ed. cit. supra), “entender que não se entende” (S. JOÃO DA CRUZ, C (B), 7, 9; ed. cit, pp. 598-599)..., caminho escuro ou *via estreita* (Mt 7, 13: ‘*dià tês stenês pylês...*’ (per *angustam portam*)...) - indicativos ainda daquele clima das *ínsulas extrañas*, não tanto do imaginário clássico das “ilhas afortunadas”, etc., mas desta viagem no desconhecido, *pela nuvem*, como no anónimo místico de *Cloud of Unknowing* (reprod. ant. inglês e ed. Phyllis HODGSON, London/ N. Y./ Toronto, Oxford Univ. Pr., 1944) . Vide outras referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “O simbolismo da «Nuvem» e a doutrina mística antoniana: o tempo diferencial do «assombramento»”, (Com. ao «Colóquio Antoniano», Comem. 750º da morte de S. António de Lisboa, U.C.P., 8-11/6/1982), in: *Colóquio Antoniano*, Lisboa, Câmara Municipal de Lisboa, 1982, pp.155-194.

Porém, ao contrário da lição hodierna e irremissível da “morte de Deus” não menos “religiosa” para a economia do pensamento laico e para o ateísmo do séc. XX,¹²³ no séc. XVI, evitando-se ainda o *vazio* e o *nada* da mística renana,¹²⁴ quase assim no budismo de *prajñaparamitta* e particularmente do *nirvana* como absoluto *sunya*,¹²⁵ observa-se a pedagogia espiritual por gradualidades de luz e sombra, por encontro e desencontro, pelo amoroso jogo do que está presente e se perde ou do que está ausente e se encontra (ainda que assim mesmo como ausente!...).

Plena experiência da alteridade na riqueza dessa manifestação que se vela, ao mesmo tempo dramática, segundo o que a este propósito diz Denis Vasse:

“Et l’expérience de Dieu, croyons-nous, n’autorise jamais la réduction de l’Autre à l’autre ou inversement. Elle gît, au contraire, tout entière dans la relation de l’autre à l’Autre, espace créateur du sujet que je suis. Dieu n’est ni l’autre, ni l’Autre. Il n’est entrevu que dans la faille irréprésentable qui fonde ce rapport. Dans l’univers des représentations où nous saisissons l’autre, il n’est rien. «Nada», s’écrie Jean de la Croix, tandis que les mystiques musulmans parlent de «l’Absent». “¹²⁶

¹²³ Cf. muito a propósito: Didier FRANK, *Nietzsche et l’ombre de Dieu*, Paris, PUF, 1998, pp. 429 e segs. : «La transvaluation sacerdotale». Tenha-se presente nos alvares da modernidade ainda a síntese de L. FÉBVRE, cit. *supra* ns. 31, 39. Sobre o tema vide Marcel NEUSCH, *Aux sources de l’athéisme contemporain*, Paris, Cerf, 1993 e cf. também Marcel GAUCHET, *Le désenchantement du monde – Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985 e Jacques LACAN, *Le triomphe de la religion, précédé de Discours aux catholiques*, Paris, Seuil, 2005.

¹²⁴ Cf. Ray L. HART, “La négativité dans l’ordre du divin”, in: E. Zum BRUNN, (éd.), *Voici Maître Eckhart*, Grenoble, Jérôme Millon, 1994, pp. 187-208 ; e Annick CHARLES-SAGET, « Non-être et Néant chez Maître Eckhart », in : *ibid.*, pp. 301-318.

¹²⁵ Cf. Rudolf OTTO, *West-Ostliche Mystik: Vergleich und Unterscheidung zur Wesensdeutung*, Gotha, Leopold Klotz V., 1927 e reed., comparando Çankara e Eckhart... Sobre aquele típico “vazio” *shunyata*, ou “zero” na aceção do niilismo, em particular exposto por NĀGĀRJUNA, «Tratado do Meio» (*Madhyamaka*), trad. do tibetano, Paris, Seuil, 1995; cf. trad. e coment. Guy BUGAULT, *Stances du milieu par excellence (Madhyamaka-kārikās)* de NĀGĀRJUNA, trad. do sânscrito, Paris, Gallimard, 2002, vide G. BUGAULT, *La notion de «prajña» ou de sapience selon les perspectives du Mahāyāna*, Paris, De Boccard, 1968 e reed. 1982 e cf. John HOPKINS, *Emptiness Yoga. The Middle Way Consequence School*, Ithaca, Snow Lion Publ., 1987; Jean-Marc VIVENZA, *Nāgārjuna et la doctrine de la vacuité*, Paris, Albin Michel, 2001. Trata-se das *vias subitistas*, como referenciadas em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “A «via rápida» de auto-realização numa óptica transpessoal – Exemplo da experiência mística de Teresa de Lisieux”, (Comun. ao “Semin. Internac. «A Vivência do Sagrado»”, Fac. de Psicologia e Ciências da Educação, Lisboa, 6-8 Nov. 1996), in: Várs. Auts., *A vivência do Sagrado*, Coord. Núcleo de Psicol. Transpessoal, Fac. Psicologia, Univ. Lisboa, Lisboa, Huguin, 1998, pp. 65-99.

¹²⁶ Cf. Denis VASSE, *Le temps du désir*, éd. cit., p. 36 ; e cf. *supra* n. 83.

O ‘jogo de sombras’, menos do teatrinho chinês ou de idêntica alegoria na pedagogia platônica da ‘caverna’,¹²⁷ sequer longe ainda do maravilhamento trazido com a câmara escura e as novas possibilidades pictóricas,¹²⁸ é o da intriga amorosa, quer no paradigma biológico da parada nupcial e da luta pela seleção do mais forte, quer no *drama androgínico* implícito na atracção e repulsa dos sexos do homem e da mulher adentro no modelo monogâmico judaico-cristão.¹²⁹ E o jogo do *animus-anima* mesmo no íntimo de cada um dos dois, no que o antigo mito de *Eros e Psykhé* já ensinava, vem acentuar o *ludus* trágico da perda e do reencontro, mas que também pode ser apenas o tempo e a *sombra efémera* de tudo isto, como se lamentava Píndaro:

‘*epámeroi: tí de tis?*
 tí d’oû tis? Skiâs ónar
ánthropos (...).’¹³⁰

Pensa-se que hoje se pode usar aquela estratégia palaciana, aquele *cortejamento* de amor, aquela demanda de Deus, transpondo para os nossos dias este estilo, mas nisso vai um tremendo logro, um

¹²⁷ Cf. PLATÃO, *Rep.* VII, 514 a e segs.; cf., por exemplo, J. N. FINDLAY, *The Discipline of the Cave*, London, Unwin, 1965..., *vide* outras referências em nosso artigo: Carlos H. do C. SILVA, “Caverna (Alegoria da)”, in: *Logos, Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, t. I, cols. 920-933. Sobre o carácter solar da “verdade” platônica que até cega, cf. M. HEIDEGGER, *Platons Lehre von der Wahrheit*, in: ed. cit., pp. 22 e segs.

¹²⁸ *Vide*, por exemplo: Sarah KOFFMAN, *Camera obscura de l’idéologie*, Paris, Galilée, 1973, pp. 79-97. Cf. também Monique SICARD, *La fabrique du regard, - Images de science et appareils de vision (XVe-XXe siècle)*, Paris, Odile Jacob, 1998; Pascal DIBIE, *La Passion du regard*, Paris, Métailié, 1998...

¹²⁹ Cf. C. G. JUNG, *Mysterium Coniunctionis: Untersuchung über die Trennung und Zusammensetzung der seelischen Gegensätze in der Alchemie*, Zürich, Rascher V., 1955 e 1956, sobre o símbolo alquímico da conjunção...; Julius EVOLA, *Metafísica del sesso*, Roma, Atanor, 1958, pp. 290 e segs. sobre a doutrina do «androgino»; Michel FOUCAULT, *Histoire de la sexualité, t. I: La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976, pp. 25 e segs.; Gerasimos SANTAS, *Plato and Freud, Two Theories of Love*, Oxford, B. Blackwell, 1988, pp. 119 e segs. *Vide* ainda Mercedes ALLENDESALAZAR, *Thérèse d’Avila, l’image au féminin*, Paris, Seuil, 2002, pp. 211 e segs.: «Hommes et femmes. Où l’on achoppe sur l’improbable probabilité de leur rencontre»; e *vide* referências em nossos estudos: Carlos H. do C. SILVA, cit. *supra* ns. 12 e 22.

¹³⁰ Cf. PÍNDARO, *Pit.* VIII, vs. 135-137: «*Efémeros! que cada um é, e quem não o é? o homem, o sonho de uma sombra...*» *Vide* sobre este outro registo da sombra (*skía*) e do caminho órfico-pitagórico assim presente como alternativa críptica, caminho de descida e passo dos *infernos*, em contraste com a ascensão *apolínea e solar* da visão platônica, cf., entre outros, Cf. Hugh LLOYD-JONES, “Pindar and the After-Life”, in: A. HURST (ed.), *Pindare*, (Fondation Hardt: «Entretiens sur l’Antiquité Classique», t. XXXI), Genève, Fond. Hardt, 1985, pp. 245-283). Sobre o mitema de *Eros e Psykhé*, *vide* a clássica exposição de APULEIUS, *Metam.*, L. IV, cs. 28 e segs. e ainda sobre a visão assim neste jogo de *patente-latente*, cf. Anne MERKER, *La Vision chez Platon et Aristote*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2003, pp. 115 e segs.: «Les liens de la lumière»; e *vide supra* n. 127.

grave equívoco, como acontece a quem julga saber o fim da história, ou presume que por aquele *Cântico* e *ludus* amoroso se conduz a uma realização espiritual, esquecido que fica poder ser essa a *fábula mística* justamente dessa *literatura*,¹³¹ que não o passo encarnacional inclusive do risco de não se transitar *do desencontro ao encontro*, mas *do encontro ao desencontro*, ou a esse outro nome em substituição de Deus que Georges Bataille chega a advogar: a *Impossibilidade*.

Este escritor do séc. XX sintetiza, aliás em *L'expérience intérieure*, e para o homem ocidental o drama permanente na sua existência:

“L’opposition incertaine de l’autonomie à la transcendance met l’être en position glissante : en même temps qu’il s’enferme dans l’autonomie, de ce fait même, chaque être ipse veut devenir le tout de la transcendance ; en premier lieu le tout de la composition dont il est partie, puis un jour, sans limite, le tout de l’univers. Sa volonté d’autonomie l’oppose d’abord à l’ensemble, mais il s’étiole – se réduit à rien – dans la mesure où il refuse d’y entrer. Il renonce alors à l’autonomie pour l’ensemble, mais provisoirement: la volonté d’autonomie ne se relâche que pour un temps et vite, d’un seul mouvement où l’équilibre se fait, l’être à la fois se voue à l’ensemble et l’ensemble à lui-même.”

Condição, pois, paradoxal desta Impossibilidade, assim tornada possível, pelo modo como a imensidade ou o inenarrável da Vida se retira ao conhecimento, como o vero amor se oculta, como o que é não se diz...¹³²

Por outro lado, na época de extrema decadência actual em relação a quadros aristocráticos e de elites espirituais de outros

¹³¹ Cf. ainda Michel de CERTEAU, *La Fable mystique*, ed. cit., pp. 221 e segs. ; sobre o **amor cortês**, cf. Irving SINGER, *The Nature of Love, 2. Courtly and Romantic*, Chicago/ London, Univ. of Chicago Pr., 1984, pp. 19 e segs.; e ainda C. S. LEWIS, *The Allegory of Love*, N.Y/ Oxford, Oxford Univ. Pr., 1936 e reed.

¹³² Cf. Georges BATAILLE, «*L'expérience intérieure*», in : *Œuvres Complètes, V – La Somme Athéologique*, t. I, Paris, Gallimard, 1973, p. 101 ; e Id., «*L'Impossible*», in: Id., *Œuvres Complètes, III – Œuvres littéraires*, Paris, Gallimard, 1971, pp. 97 e segs. Este apelativo, do que S. João da Cruz também refere como *un no sé qué* (cf. *supra* n. 50), está dramatizado em F. NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra*, III - «Der Wanderer»: „*Du gehst deinen Weg der Grösse; hier soll dir Keiner nachschleiden! Deim Fuss selber löschte hinter dir den Weg aus, und über ihm steht geschrieben: Unmöglichkeit.*” (in: Giorgio COLLI e M. MONTINARI, (eds.), F.N., *Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe*, t. 4, München/ Berlin, Walter de Gruyter, 1980, p. 194). *Vide* ainda n. 123.

tempos, época em que reina o populismo numa mediocracia que é também a mediocridade generalizada, quando se fala nos valores de *transparência*, de comunicação, de ‘sociedade da informação’...¹³³ não se pode compreender o que haja de fecundo no *segredo* dos renascentistas, aliás em certo eco da *disciplina arcani* dos Antigos,¹³⁴ nem o que no maneirismo de quinhentos seja a *via da dissimulação e da discreção*, no sentido de que o verdadeiro encontro a *vera natura*, como dizia já Heraclito de Éfeso, “ama esconder-se”.¹³⁵ A banalização destes tempos hoje de ‘novos bárbaros’ crê recuperar a perda desse Sagrado pelo reiterado ‘espectáculo’ do religioso, num reforço de “identidades” que mais obstruem o encontro de Deus do que sequer o revelam.¹³⁶

E esta reserva quanto ao *anacronismo* de fáceis transposições por bem intencionadas catequeses, porém miragem não menor à que já a prudência jesuíta ia advertindo em séculos anteriores,¹³⁷ não significa

¹³³ Vide por exemplo: Alain-Gérard SLAMA, *L'angélisme exterminateur, Essai sur l'Ordre moral contemporain*, Paris, Grasset, 1993 ; também Claude BONNANGE e Chantal THOMAS, *Don Juan ou Pavlov*, Paris, Seuil, 1987 e Yves WINKIN, *Anthropologie de la communication – De la théorie au terrain*, Paris, De Boeck/ Seuil, 2001 e de Umberto ECO, *Dalla periferia dell'impero*, Milano, Fabbri-Bompiani Ed., 1977...

¹³⁴ Cf. Pierre BATIFFOL, *Études d'histoire et de théologie positive*, Paris, Gabalda, 1920, pp. 3-44 : «La discipline de l'arcanes». Vide também em contraste com o humanismo racionalista de Charles de BOVELLES, *Le livre du sage*, trad. e ed. Pierre Magnard, Paris, Vrin, 1982 e P. MAGNARD, «L'homme délivré de son ombre», in : *Ibid.*, pp. 3-49.

¹³⁵ Cf. HERACLITO DE ÉFESO, *Frag. B 123: 'phýsis...krýptesthai philei.'* ; in: D.-K. (= Hermann DIELS e Walter KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Dublin/ Zürich, Weidmann, 1966¹²), t. I, p. 178. É referência também a esse *fogo vivo* ‘oculto’ que circula em todas as coisas (*frag. 30*; D.-K., t. I, pp. 157-158), de forma não visível mas *sensível*...(cf. *frag. 54*; D.-K., t. I, p. 162). Remissão ao *thymós*, “cor”, literalmente como “vapor” ou *fummus*, névoa... Vide, entre outros, Richard Broxton ONIANS, *The Origins of European Thought*, Cambridge, Cambr. Univ. Pr., 1951, pp. 44 e segs. Adverte-se, porém quanto a não se confundir em sentido estrito esta natureza vital *quente* com o que, na economia do poema sanjuanino, como se verá, aponta para uma constituição de um “corpo” *de sombra*, de velamento do amor...como *psykhé*.

¹³⁶ Cf. Don CUPITT, *After God, The Future of Religion*, London, Orion B., 1998; Mark TAYLOR, *About Religion, Economies of Faith in Virtual Culture*, Chicago/ London, Univ. of Chicago Pr., 1999, sobretudo pp. 140 e segs.; etc. e vide referências em nossa reflexão: Carlos H. do C. SILVA, “A hodierna sacralização da cultura e o sentido indômito da experiência espiritual”, in: Várs. Aut., *O Sagrado e as culturas*, (Colóquio ACARTE, 18-22 de Abril 1989), Lisboa, F. C. Gulbenkian, 1992, pp.155-191.

¹³⁷ Cf. Melquíades ANDRÉS, *La teología española en el siglo XVI*, ed. cit., t. II, pp. 612 e segs.: “El «Índice de libros prohibidos» de 1559” e Henri BREMOND, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis des guerres de religion jusqu'à nos jours*, t. VIII - «La Métaphysique des Saints», reed. Grenoble, J. Millon, 2006, vol. III, pp. 434 e segs.: c. II - «Les ‘Alumbrados’ d’Espagne et l’épouvantail de l’illuminisme»; e pp. 455 e segs.: c. III - «La condamnation de Balthasar Alvarez». Trata-se do primado da *prudência ascética* sobre a *experiência mística*... Pode chamar-se a atenção

uma crítica que lamenta hoje o eclipse de valores, a perda da racionalidade dominante, a síntese ideal da cultura moderna e da fé..., mas, ao contrário, que diagnostica em toda essa tendência para tal cultivo a matriz do que hoje numa escala global é a “era do vazio” ou do mercantilismo em que mesmo de Deus se faz economia.¹³⁸ A época contemporânea é, outrossim promissora em *mudanças civilizacionais* e sobretudo tecnológicas, quer de ordem material, quer na escala do bio-psíquico e até do espiritual trazendo ao regionalismo daquelas culturas religiosas tradicionais reptos dir-se-ia radicalmente ‘evangélicos’.¹³⁹

Os modelos do *humanismo*, como da espiritualidade centrada em torno da procura de Deus, deixam de ter grande sentido face às *formas simbióticas* de uma mutação de espaços e tempos, de formas de vida e até de paradigma psicológico.¹⁴⁰ A busca de sentido que ainda era

para o significativo eclipse da leitura de S. João da Cruz entre o séc. XVII e o séc. XIX, Autor só redescoberto praticamente no séc. XX... Vide André BORD, *Jean de la Croix en France*, Paris, Beauchesne, 1993, pp. 64 e segs. e pp. 122 e segs. : «Un vent de mort»; Jean KRYNEN, *Saint Jean de la Croix et l'aventure de la mystique espagnole*, (*Mystique chrétienne et théologie moderne*), ed. cit., pp. 245 e segs. : «La spiritualité baroque de la Compagnie de Jésus» e pp. 325 e segs.

¹³⁸ Escute-se ainda a ironia do testemunho actual literário de Jacques CHESSEX, *Le désir de Dieu*, Paris, Grasset, 2005, p. 307 : “*Ces exercices isolent, séparent, et ils n'attendent ni adhésion ni respect. Qui a dit que la vie cachée était convenable ? Et qu'importe l'apparente du désœuvrement à celui qui goûte au-dedans de lui, comme un puits suavement obsédant et respirable, la lumière du parfait et déjà l'odeur de l'éternité.*” Cf. Gilles LIPOVETSKY, *L'ère du vide, essais sur l'individualisme contemporain*, Paris, Gallimard, 1989 ; Id., *L'empire de l'éphémère*, Paris, Gallimard, 1987, pp. 150 e segs.; também David Michael LEVIN, *The Opening of Vision, Nihilism and the Postmodern Situation*, N.Y./ London, Routledge, 1988, pp. 167 e segs. : «Crying for a Vision», etc. Sobre a *New Age* e o *neobarroquismo* estético dos nossos dias, cf. Omar CALABRESE, *L'état neobarroca*, Roma, Sagittari, Laterza, 1987, trad. port., Lisboa, ed. 70, 1988 ; Várs. Aut., «Estéticas da Pós-Modernidade», in: *Crítica*, nº 5, Maio (1989); vide ainda Daren KEMP, *New Age – A Guide – Alternative Spiritualities from Aquarian Conspiracy to Next Age*, Edinburgh, Edinburgh Univ. Pr., 2004. É ainda Vero SARDUY, *Barroco*, trad. do cast., Paris, Gallimard, 1975, quem bem estabelece a ponte entre a *cosmologia excêntrica* do Barroco do tempo de El Greco (pp. 100 e segs.) e das elipses keplerianas, e as formas da relatividade e o ‘caótico’ contemporâneo: “*Absence du «motif»: système en expansion, amplifiable à l'infini, séries du geste pur en sa répétition ou trace de zero; sur un fond gris sourd – mélange uniforme de toutes couleurs, saturation du prisme et son annulation – , vestige atténué de la compacité initiale; fossile de l'ylem chromatique.*” (pp. 145-146).

¹³⁹ Na acepção ‘evangélica’ em que aponta LANZA DEL VASTO, *Principes et préceptes du retour à l'évidence*, Paris, Denoël, 1945; sobre o carácter inovador de uma *mutação tecnológica* e civilizacional, cf., entre outros: Bernard STIEGLER, *De la misère symbolique, I- L'époque hyperindustrielle*, Paris, Galilée, 2004, pp. 27 e segs. Vide referências em nosso estudo: 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.

¹⁴⁰ Modelo humanista desde o individualismo renascente (cf. Ernst CASSIRER, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, ed. cit., pp. 140 e segs.; Alain TOURAINE, “La formation du sujet” in: Várs. Aut., *Penser le sujet – Autour d'Alain Touraine*, («Colloque de Cerisy»), Paris, Fayard, 1995, pp. 21-56... ; outras indicações em Carlos H. do C. SILVA, “Pessoa

essencial para a *filosofia da existência* e tal sentido regional e ocidental do humano, deixa de ser referencial numa sistémica em que tudo importa mas no plano *técnico* do seu *uso*, da sua *função*, que não tanto de um *valor final* ou uma *absolutização* derradeira.¹⁴¹

Donde que seja no âmbito da *relatividade* (nem sequer do relativismo) que seja preciso reequacionar a tradicional problemática da *procura de Deus*. Permita-se-nos um parêntese reflexivo e mais teórico sobre esta desfocagem a que outra leitura deste tema na experiência mística, como a de S. João da Cruz, obriga:

“Entre quem procura e quem é encontrado dá-se a reversibilidade que já se constatou nos *modos*: ainda *distante*, do desejo e da união; *próximo*, do amor e da unidade; e, enfim, *sem modo*, de um amor de ‘indiferença’, ou da pura vontade *indesejável*. E estas três “distâncias” entre os termos heterogêneos da relação vital do *finito* e do *infinito*, do individual e da alteridade, ou da transcendência absolvente, tornam *elástica* e indeterminada a própria “relação” que se presume em tais resultados absolutos. Donde que se ponha dramática e vital a questão da *medida* desse amor (que não o amor da medida em regimes graduais e que protelam em tempo o que aqui é o eterno espaço de um *hiato*, um intervalo de ser, uma falta...). E diz-se que essa medida será aquela *com que se for medido*, em suposta generosidade do ‘dom’, que,

social ou consciência de si?”, in: «Congresso Internacional de Filosofia: «*Pessoa e Sociedade – Perspectivas para o Século XXI*», (Fac. Filos. de Braga, 17-19 de Novembro de 2005); (entregue para publicação). Quanto ao modelo de um *Novo espírito antropológico*, no actual paradigma da **complexidade** e do «holismo», cf. por exemplo: Joel de ROSNAY, *L’homme symbiotique – Regards sur le troisième millénaire*, Paris, Seuil, 1995; Pierre LÉVY, *L’intelligence collective, Pour une anthropologie du cyberspace*, Paris, La Découverte, 1995...

¹⁴¹ Tal acontecerá na ‘álgebra lógica’ leibniziana e na perspectiva de uma **permutação universal** ao modo do *Yi Ching* que este filósofo terá conhecido na versão sintetizada pelos Jesuítas a propósito da Filosofia chinesa... Cf. G. W. LEIBNIZ, *Discurso sobre a Teologia Natural dos Chineses*, («Lettre de M. G. G. de Leibniz sur la philosophie chinoise à M. de Rémond» (1716), trad. A. Cardoso, Lisboa, Colibri, 1991). Também as possibilidades expressivas das *línguas semitas* com o sistema de permutação semântica ao nível das *raízes* permite um *algoritmo móvel* e não a pretensa absolutização substantiva do significado tal nas gramáticas indo-europeias (cf. referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “Dos signos primitivos: Preliminares etiológicos para uma reflexão sobre a essência da linguagem”, in: *Análise*, I- 2 (1984), pp.21-78; Id., (Continuação), in: *Análise*, II -1, (1985), pp.189-275), vide: Louis MASSIGNON, “La syntaxe intérieure des langues sémitiques et le mode de recueillement qu’elles inspirent”, in: Várs. Aut., *Technique et contemplation*, («Études carmélitaines»), Bruges, 1949, pp. 37-47, ainda lembrado por Maria ZAMBRANO, *De la Aurora*, ed. cit., c. VIII : «*D’elle-même la langue arabe coagule et condense avec un durcissement métallique, et parfois une réfulgence de cristal, l’idée qu’elle veut exprimer (...). Elliptique et gnomique, discontinu et saccadée, l’idée jaillit de la gangue de la phrase comme l’étincelle du silex.* » Esta a lição intercultural que hoje ainda seria preciso revisitar...

entretanto, pode equacionar-se na justa proporção com o desejo de *que assim seja*. Tal ambiguidade especular entre o *desejante* e o *desejado*, entre a ‘amada’ e o ‘Amado’, torna os termos activos e passivos, determinantes e determinados, sem que se explicito o próprio ‘terceiro termo’ da relação, ou o que (dir-se-ia em expressionismo ‘trinitário’) permite a mesma.

É aqui que a posição hodierna desta questão pode tornar *verbal* e numa ‘interior conjugação’ em qualquer ponto do processo ‘todo’ o processo, não só pela temporalização em aberto daquele espaço, mas pelo próprio *desdobramento de cada momento* em infindas possibilidades diferenciais. E não é o amor que se torna “infinitesimal” (ou ‘holístico’), mas cada um dos intervenientes do mesmo, numa ‘relação’ *irrelativa*, se assim se pode dizer, ou seja, em que o seu carácter extático a faz absolver-se, desvanecer-se, apaziguar-se no seu mesmo *inviável, por onde*, diz o místico, afinal, *se faz caminho*. Mas o sujeito, o ‘substantivo próprio’ desaparece na *plural individuação* de uma tal inteligência policêntrica e em que o amor se torna o ‘nunca dito’ mas sempre dom absolvente.

Enquanto o esquema da *ânsia de Deus*, ou do caminho para o Amado, ou que Ele faz ao encontro da amada, se dá ainda na *linearidade*, posto que hierarquizável, das *três principais vias de demanda de Deus*: 1) pela mediação das criaturas; 2) sem esse apoio, mas num movimento anatrético e sobre si mesmo; e, enfim, 3) numa total chegada sem sequer se partir, numa imediatez absoluta, – o que se medita agora envolve algo de muito mais subtil e intersticial:

Reparar que a *diferença* entre o presumir o fundado de cada passo e a identidade do mesmo caminho não é de somenos, podendo realizar-se a infinita finitude de um tal passo, em vez da *finitude assumida em abertura ao infinito* (e não indefinidamente). Reparar também que não se garante a continuidade entre cada passo e outro, já que *não se pode identificar o mesmo sujeito* desses vários momentos, o que unifique o mesmo ‘amante’ ou ‘amado’. Por outro lado, dar conta de que *não há simetria forçosa* neste complexo processo, já que a convertibilidade tanto ao nível reflexivo, como mesmo na experiência amorosa, pode repercutir-se sobre diversas linhas de referência, quiçá divergentes como a ordem finita do *conhecimento* e a alteridade da *vontade*.

É neste contexto de vera *scientia amoris*, longe de qualquer irracionalismo sentimental, bem assim de qualquer quieta presunção de gnóstico gozo, que se pode reequacionar o tema da

relação não apenas de conhecimento de Deus, mas de vontades em obediência a essa ânsia de Deus, também já de si divina, tal a *relatividade permutatória* da relação. É, aliás, multiforme a presença relacional deste pólo dito humano e em tal transformação espiritual, uma vez que nele se dá a *consciência diferencial* entre a *liberdade* que lhe fica pretérita e uma *vontade* de lhe corresponder em futurante tensão. Duplicidade entre o sentir-se ‘tomado’ por Deus e ao mesmo tempo na vontade de Lhe corresponder, já que o relativo não se absolutizará em *união absolvente* e estática, mas se abre como *absoluta relação*. Portanto, num presente desconstrutivo da temporalidade e instante.

Aqui, enquanto S. João da Cruz na sua mística experiência fala de um *estado unitivo* (no mesmo amor, mais do que de união em tal diferença ontológica) assim *confirmado em graça*, nessa transformação amorosa com Deus, St^o. Inácio marca a diferença entre tal estado não confundível com uma união ontológica e o que é a *duplicidade* ali projectada desta irreduzível liberdade de querer ou não, só decidível em cada momento pela própria relação. É aqui que está o *realismo dinâmico*, mais compatível com o paradigma da relatividade, ou seja, com a noção de que o absoluto não está nesse estado contemplativo amoroso, mas na *absoluta relação*, ou seja, a descobrir pelo volitivo da obediência em cada *minimum*. Um *amor infinitesimal* como de Deus reconhecido em cada gesto, não na descoberta do Absoluto, mas na revelação de Deus *pelo mundo*, pela diversidade de relações, *pelas obras* assim sempre de novo reveladoras.

Se cada ser quase se poderia espinozianamente definir pelo seu *conatus*, ou vontade de persistir em ser, também desejo de ser, aquele diálogo de amor antecipa-se no *discernimento* entre as várias instâncias do dinamismo infindo da *vontade*, sobretudo quando não é confrontada com o vazio do totalmente outro, mas com outros *desígnios plurais e pluralizáveis*, tanto quanto únicos em cada instância. É neste sentido que a correspondência do homem em relação a Deus, se converte na *relação com todos os homens*, nessa mesma relatividade divina ou assim transfigurada.”¹⁴²

¹⁴² Citamo-nos neste extracto de estudo (em preparação): Carlos H. do C. SILVA, “Des(escrever) o «Cântico Espiritual»”. Importa aqui ter presente a superação da *tríplice via* bem conhecida na tradição agostiniana e sobretudo a partir de S. Boaventura, que encontra síntese, como acima, por exemplo em Mestre ECKHART, *Pred.*, 86: «*Intravit Iesus in quoddam castellum...*», ed. J. Quint, cit., III, pp. 486-487 : “*Diu sêle hât drî wege in got (...)*.” [“A alma tem três caminhos para Deus...”]. Por outro lado, a fina observação de Joseph MARÉCHAL, S.J., *Études sur la*

Mais até, o andamento da poética do *Cântico* com a sua filigrana de comentário teológico, como uma renda de razões datadas para um mundo pré-relativista e pré-quântico, impermeável à actual revolução biológica e genética em curso, só poderá ser hoje revisitada por via *da sua mesma sombra* e pela fecundidade que este saber ou esta *scientia amoris* suscita.¹⁴³ O que se pretende, pois, sublinhar é a economia do

Psychologie des Mystiques, ed. cit., t. II, p. 361 quando interroga o possível hiato entre o *êxtase supremo* e a *via* ou a “posse” assim confirmada em S. João da Cruz: “...*faut-il admettre qu’il insinue davantage encore, c’est-à-dire qu’il rapproche, plus étroitement que nous ne supposions, la «voie» et la «gloire», l’extase suprême et la possession rassasiante ? Nous ne savons (...).*” Este Autor deixa, entretanto, dois indicativos, que aqui vale a pena retomar: a afirmação dum intérprete e místico carmelita do séc. XVII, João de Saint-Samson sobre S. João da Cruz: «...*qu’il y avait une vie par-dessus cela* [les écrits ou la doctrine mystique de saint Jean de la Croix]»; e, do próprio Doutor místico, do final da *Llama*, a propósito daquela misteriosa *operação de “respiração”* espiritual: “*Y en tu aspirar sabroso (...). En la cual aspiración llena de bien y gloria y delicado amor de Dios para el alma yo no querría hablar, ni aun quiero, porque veo claro que no lo tengo de saber decir, y parecería que ello es si lo dijese. Porque es una aspiración que hace al alma Dios, en que, por aquel recuerdo del alto conocimiento de la Deidad, la aspira el Espíritu Santo con la misma proporción que fue la inteligencia y noticia de Dios (...).*” – sublinhamos esta *misma proporción* que é a própria “terceira” Pessoa trinitária a realizar neste *organismo espiritual*, que, aliás, assim fica para lá do *dizível*. Porém, enquanto, em Frei João de Saint-Samson, se ultrapassa o amor *dizível* no que este Autor chega a exprimir paradoxalmente como uma *possessão em Deus*: “*par-dessus l’action, par-dessus la passion, par-dessus l’inondation, par-dessus l’amour même, en l’amour, au même amour sans amour.*” (JEAN DE SAINT-SAMSON, «*Epithalame...*», in: *Oeuvres mystiques*, Paris, O.E.I.L., 1984, p. 143), – na linhagem da espiritualidade inaciana adverte-se em relação a este ‘absolutismo místico’ *inverificável*... É com P. TEILHARD DE CHARDIN, (em *Le Milieu divin*, ed. cit., pp. 148-149), que estimamos meditar a afirmação do alternativo primado de uma *omnipresença de acção*: “*L’action par laquelle l’opération divine nous maintient dans le champ de sa présence est une transformation unitive. (...) Cette opération divine...quelle est-elle ? ... C’est la Réplétion quantitative et la Consommation qualitative de toutes choses ; c’est le mystérieux Plérôme, où l’Un substantiel et le Multiple crée se rejoignent sans confusion dans une Totalité qui, sans rien ajouter d’essentiel à Dieu, sera néanmoins une sorte de triomphe et de généralisation de l’être. ...Quel est le Centre actif, le Lien vivant, l’Ame organisatrice du Plérôme ?... C’est Celui en qui tout se réunit et se consomme...le Christ mort et ressuscité, «qui replet omnia», «in quo omnia constant».*” É o que, doutro modo, regista André BORD, *Les amours de Jean de la Croix*, ed. cit., p. 126, quando sublinha o *justo meio* (não dos excessos nas faculdades humanas, por demais ou por de menos) no Esposo da alma enquanto *harmonizador* de toda a perfeição para que tudo seja de acordo com o deve ser... Enfim, no a propósito desta mutação de perspectiva espiritual na problematização que a Teologia Ascético-Mística faz deste contraste, entre o cosmos, posto que “copernicano” da experiência da união com Deus em S. João da Cruz (também de St^a. Teresa de Jesus), e um universo aberto para a elasticidade relacional do infindo, e até implosiva do mesmo cosmos em outra caótica refontalização, como se acha esboçado na linhagem inaciada (até ali, em P. Teilhard de Chardin...), leiam-se as límpidas e profundas reflexões de Charles-André BERNARD, *Le Dieu des mystiques*, t. III – *Mystique et action*, Paris, Cerf, 2000, pp. 161 e segs. e pp. 235 e segs. Atenda-se, sobretudo pp. 162 e seg., em que o Autor distingue a vontade e a liberdade como “*le noyau le plus intime de la personne, qui, grâce à elle, dispose de soi.*” – sublinhando a plena união não tanto confirmada espiritualmente, mas assim sujeita, em St^a. Inácio, à inclinação e forçosa *prova das obras*, na liberdade de um *dinamismo realista* do amor.

¹⁴³ Ao arrepio do biologismo mecanicista (cf. Jacques MONOD, *Le hasard et la nécessité – Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*, Paris, Seuil, 1973; também François JACOB, *La logique du vivant – Une histoire de l’hérédité*, Paris, Gallimard, 1970...) ainda redutor do amor ou

volitivo não pelo lado do que, para Blondel, em *L'Action*, ou mesmo no Paul Ricoeur da *Philosophie de la Volonté*, constituiu uma aporética, mas do lado menos trabalhado do Cristianismo passivo, quase ‘quieto’, da *economia das passividades*, do ‘destino’ ou melhor dizendo da providência e de como a sabedoria dos tempos assim de ausência de domínio da situação vivida acabam por ser construtores de algo *eterno* ou para a eternidade.¹⁴⁴

É neste sentido, e só nesta perspectiva, que se pretende reler o *claro-escuro* e a técnica interior do *Cântico Espiritual* que assim se

da vontade a um novo tipo de **naturalismo** (cf. por exemplo: Gerald M. EDELMAN, *Bright, Air, Brilliant Fire: On the Matter of Mind*, N.Y., Basic B., 1992; Jean-Didier VINCENT, *Biologie des passions*, Paris, Odile Jacob, 1986...), a ciência espiritual pode redescobrir-se a partir do fundo ‘material’ da vida (cf. Teilhard de Chardin...) e numa perspectiva *encarnacional* que também se reconhecia na mística do *recogimiento* e da *Santa Humanidade* (cf. *supra* n. 34). Porém, o horizonte de referência não é hoje o daquela retórica e *topica* da encenação sobretudo no estático, individual e sobrenatural dessa linguagem (cf. M. de Certeau...). A consciência actual das margens de ‘sombra’, correspondem antes à própria *ciência dos erros* ou de carácter *aproximado* (G. Bachelard...), integrando e absolvendo aquela ‘singularidade’ (ou subjectividade sentimental piedosa...) no relacional e *pluridimensional* da “**ontologia transitória**” (A. Badiou) contemporânea. Pensando, a partir da perspectiva de hoje, sobre a caracterização do dinamismo da vida como amor e, assim, busca de Deus, Charles André BERNARD, em *Le Dieu des mystiques*, t. III *Mystique et action*, Paris, Cerf, 2000, pp. 159 e segs., distingue o paradigma que nos chega de S. João da Cruz: de um amor essencialmente unitivo (ou diluente da relação) e o modelo que provém de St^o. Inácio de Loyola igualmente unitivo mas *por relação* e por conseguinte, sempre protelando aquela absolutização, numa atenção à *prática* desse mesmo caminho espiritual. (*Vide* n. anterior) A hodierna lição das epistemologias mitigadas e *de escala* parece requerer como mais *pragmática* a prática inaciana, já que em ‘coisas de Deus’ também, muitas vezes, se impõe a consciência ‘pragmática’.

¹⁴⁴ O caminho para Deus não é *natural*, ou se o é, é apenas enquanto ordenado a uma sua mesma transcendência ‘eterna’... Ora, no **hiato**, na consciência limite, há ainda aquela fissura entre a *união* (onde ainda há um e outro) e a *unidade* (de só um), ou entre um *seguir a Cristo* ou um *seguir o caminho* (para tal eternidade) *que Cristo indica* (cf. *infra* n. 154), ou ainda entre *saber isto*, *sem o realizar*, e uma *realização sem o saber*... A problemática da **vontade** é aqui determinante (teologia espiritual activa ou da “contemplação adquirida”...) e tal como naqueles filósofos se reflecte constitui *paradoxo* em relação à ordem da *razão*. Cf. Paul RICOEUR, *Philosophie de la volonté*, t. 1. *Le volontaire et l'involontaire*, Paris, Aubier, 1950, p. 22: “... *les structures qui enjambent le volontaire et l'involontaire sont des structures de rupture autant que de liaison. Derrière ces structures est le paradoxe qui culmine comme paradoxe de la liberté et de la nature. Le paradoxe est, au niveau même de l'existence, le gage du dualisme au niveau de l'objectivité. Il n'y a pas de procédé logique par lequel la nature procède de la liberté, (l'involontaire du volontaire), ou la liberté de la nature. Il n'y a pas de système de la nature et de la liberté.*» - e já em Maurice BLONDEL, *L'action* (1893), *Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, Paris, PUF, 19501, reed. 1993, p. 37: “*Mais on a beau aiguillonner la pensée et le désir. Du vouloir-être, du vouloir n'être pas, du vouloir ne pas vouloir, il subsiste toujours ce terme commun, vouloir qui domine de son inévitable présence toutes les formes de l'existence (...).* - e questiona-se se o ser é, a vontade é negação e não-ser; ou se ela é, então será o ser o mal e a mera ilusão... Em S. João da Cruz, talvez a *variação* (cf. *supra* ns. 106 e 120) permitida pela expressão poética deixe de algum modo em aberto esse *hiato* entre o *poema do desejo*, ou *Cântico* propriamente dito, e o *comentário inteligível* e teológico do mesmo como implicando uma experiência (perspectiva-chave hermenêutica para a discussão dos textos do *Cântico*, segundo Eulógio PACHO, cf. cit. *infra* n. ** (legenda do esquema)).

indica por ‘quantidades’ ou intensidades numa *ciência do amor*, como se sugere pela *sombra*.¹⁴⁵



Caravaggio,
«Chamamento de S. Mateus»
(1599-1600)

4. Do ‘jogo de escondidas’ no diferente Amor

“Vesti-me de sombra e senti o silêncio pousar-me no coração. No mais íntimo e nocturno do meu ser, brilha um

¹⁴⁵ A arte do *Cântico Espiritual* e da poética mística estará justamente em permitir o *sfumatto* que também na técnica pictórica ganhava os primeiros passos, permitindo a relação do irrelacional logicamente falando entre o ‘nada’ da criatura possesso por um *desejo de eternidade* e a *transcendência do Amado*, entretanto ignoto. O mistério cristão da Encarnação e o traço realista da Santa Humanidade abrem para S. João da Cruz o centro crucial, o intermédio que teologicamente justifica a participação sem divórcio de vida teologal: *unio amoris*. Cf. DE GOEDT, *Le Christ de Jean de la Croix*, ed. cit., pp. 119 *et passim*. Porém, o *esquema binário* da relação de amor caracterizada, como *liame* entre ‘amada’ e ‘Amado’, é por demais pobre para acolher esse *tertium* necessário à própria relação: quer se reveja no *diálogo com o mundo* (solução ainda analogada do “trinitarismo” medieval: cf. Joaquim Cerqueira GONÇALVES, *Homem e Mundo em S. Boaventura*, Braga, ed. Franciscana, 1970, pp. 261 e segs.), quer se exija num *mundo intermédio* como o do próprio “imaginário” (cf. *supra* n. 58). As proporções destas diversas ‘triangulações’, adentro na economia do poema, permitem *graduar as intensidades desde o ínfimo até ao infinito*, como se pensaria já em Raimundo Lúlio, depois na ‘monadologia’ leibniziana e como chegará até Thérèse de Lisieux (cf. Jean GUITTON, *Le Génie de Thérèse de Lisieux*, Paris, De l’Emmanuel, reed. 1995, pp. 72 e segs.) ou mesmo a Teilhard de Chardin... Cf. Carlos H. do C. SILVA, “O miniatural em Santa Teresa do Menino Jesus – Da mudança de escala na via de santidade”, in: *Didaskalia*, XXXII – 2, (2002), pp. 147-243...: O ‘mais ou menos’ doseado da *sombra, do desejo do sofrimento*, a proporção do que se encontra à *medida da transformação espiritual do homem* em última análise como sábia *providência divina* e particular operação do Espírito. Cf. *supra* n. 46.

sorriso astral, fiozinho de luz que ainda me prende à Fonte originária. E doira por dentro as minhas lágrimas.

Este misterioso sorriso é a própria essência da Dor, o seu núcleo lapidado, refulgindo a alegria de Deus...

(TEIXEIRA DE PASCOAES, *O Bailado*, «Prólogo», xv, reed. in: *Obras de T. de P.*, t. 6, Lisboa, Assírio & Alvim, 1987, p. 9)

Na Canção primeira diz o poeta nesse seu ‘heterónimo’ de alma e de feminina identidade:

“Adónde te escondiste,
Amado, y me dejaste com gemido?
Como el ciervo huiste,
habiéndome herido;
salí trás ti clamando, y eras ido.” (C(B) 1, 1)

– e explica esta *condição escondida* do Verbo amado no seio do Pai, numa essencial teologia mística da transcendência de acordo com a palavra de Isaías: Tu és verdadeiramente *um Deus oculto*. (Is 45, 15).¹⁴⁶ Porém, aparte este registo metafísico, a experiência amorosa da amada que de algum modo sabe de tal presença – por *ferida* que ficou, tocada pelo Amado, ainda que fugido,¹⁴⁷ – extrema-se desde logo num

¹⁴⁶ Cf. Is 45, 15; Sl 31(30), 21: “...*Vós os escondéis sob o refúgio da Vossa face...*”. Aparentemente S. João da Cruz estaria neste horizonte derradeiro do *apofático* e do *inenarrável* de Deus (ao modo plotiniano e dionisiano...), no entanto, tal como em St^a. Teresa de Jesus o seu *dom* também inspirado é o de *falar* de Deus, melhor falar divinamente ainda de tudo o que não seja Ele mas recebe por transformação da alma uma outra luz. Ora, o centro da vivência cristã não é teocêntrico, mas *crisocêntrico*, ou do Mediador, como se disse (cf. n. 144) e a metamorfose espiritual supõe uma tal *metamorfose oculta* também: seja pelo que S. João da Cruz chega a explicitar como *el aspirar el aire*, na *fixação* do Espírito Santo, como condição para a iluminação interior, seja – precedentemente – num trabalho feito nas “espessuras” e com o *padecimento* da sombra, de “coagulação” desta cela para morada do Espírito em si. (cf. *supra* n. 85) Ambos os trabalhos “luzes” distintas, como o *lumen* o é da *luz*, e a penumbra o é da ‘noite mística’, não se confundem entre si, nem com as dialéticas teológicas de *mediação* mundana ou sobrenatural assim hipostasiada. Cf. P. RABUSSEIER, S.J., “Notes sur le mariage spirituel”, in: *Rev.d’Ascétique et de Mystique*, juillet (1927), pp. 289 e segs., onde admite que, no mais alto estado, o *sofrimento* pode coexistir com a *perfeita paz...* vide n. anterior e *infra* n. 179.

¹⁴⁷ Cf. C(B) 1, 17: “...*heridas de amor...: Inflamam estas tanto la voluntad en afición, que se está el alma abrasando en fuego y llama de amor; tanto que parece consumirse en aquella llama, y la hace salir fuera de sí y renovar toda y pasar a nueva manera de ser, así como el ave fénix (...)*” (ed. cit., p. 580). Não se pode aqui desenvolver o significado espiritual deste *ferimento* e desta “ferida de amor”. Bastará dizer que é um tema recorrente ao longo da literatura mística ao longo da Idade Média e na modernidade: ligado como no caso também interessa salientar em relação a S. João da Cruz ao modelo da *caça*: ‘caça’ já desde Platão como símbolo dessa ânsia de *conquistar o ser*, que depois se funde com o ‘combate espiritual’ (*aóratos pólemos...*) da tradição monástica e herdeira do simbolismo bíblico em torno desta *luta*, e que vem, enfim, a ganhar o sentido espiritual que ecoa a *chaga de amor* de Cristo e a *ferida* pela ânsia no romance de demanda... Cf. NICOLAU

eco de impossível: “*se a alma sentir grande comunicação, ou sentimento ou notícia espiritual, nem por isso se há-de persuadir de que aquilo que sente consista em possuir ou ver clara e essencialmente a Deus, ou que isso seja possuir mais a Deus ou estar mais em Deus, por mais forte que seja*” (C(B) 1, 4).¹⁴⁸ Quer isto dizer que não há, desde início, algum meio conforme com critério ou sinal de tal presença amorosa, por mor que seja o resíduo – o ferimento de amor: *habiéndome herido...*¹⁴⁹

O paradoxo deste desejo do Amado esclarece-se no ser neste mesmo impossível encontro essencial em Deus, mas outrossim no íntimo da alma enamorada:

“*Oh, pois, alma formosíssima entre todas as criaturas, que tanto desejas saber onde está o teu Amado para te encontrares e unires a Ele, já te foi dito que tu mesma és o aposento onde Ele mora, o refúgio e o esconderijo onde Se oculta.*”¹⁵⁰

E, apesar de aqui se referirem *condições excepcionais* da criatura bendita entre as demais, assim ‘cheia de graça’, e, por outro lado, a que é ‘templo de Deus’, o ser ela o “onde” mora o Amado, faz d’Ele apenas o *ser ausente* ou ainda *invisível* da sua periferia amorosa.¹⁵¹

DE CUSA, *De quarendo Deo*, ed. cit., pp 32 citando *Sl* 41: “*Sicut cervus fontem aquarum desiderat, ita anima illa Deum.*”...) e *vide* outras referências na nossa literatura simbólica renascentista: cf. Mário MARTINS, “Experiência e conhecimento no «Livro de Falcoaria»”, in: *Estudos de Cultura Medieval*, Lisboa, Brotéria, 1983, pp. 75-83; cf. José GAMA, “A geração de Avis”, in: Pedro CALAFATE, (dir.), *História do Pensamento Filosófico Português*, vol. I – Idade Média, Lisboa, Caminho, 1999, pp. 379-411...

¹⁴⁸ Cf. C (B) 1, 4: “*«Si viniere a mí, no lo veré, y si fuere, no lo entenderé.» (Job 9, 11) En lo que se ha de entender que, si el alma sintiere gran comunicación o sentimiento o noticia espiritual, no or eso se ha de persuadir a que aquello que siente es poseer o ver clara y esencialmente a Dios, o que aquello sea tener más a Dios o estar más en Dios, aunque más ello sea; (...).*”

¹⁴⁹ Sobre o ferimento de amor, cf. *supra* n. 147. A questão deste **meio** (conforme para a plena união) foi muito disputada teologicamente: cf. por exemplo: R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Perfection chrétienne et contemplation*, Paris, 1923, t. II, pp. 38-44; Joseph MARÉCHAL, *Études sur la Psychologie des Mystiques*, Paris, Desclée, 1937, t. II, pp. 355 e segs.; Antonio ROYO MARIN, O.P., *Teologia de la Perfección Cristiana*, Madrid, B.A.C., 1994, pp. 741 *et passim*.

¹⁵⁰ Cf. C (B) 1, 7: “*!Oh, pues, alma hermosíssima entre todas las criaturas, que tanto deseas saber el lugar donde está tu Amado para buscarle y unirte con él, ya se te dice que tú misma eres el aposento donde él mora y retrete y escondrijo donde está escondido...*” (in: ed. cit., pp. 575-576) – citando de seguida *Lc* 17, 21 sobre o Reino no mais íntimo e *2Cor* 6, 16 sobre o sermos ‘templo de Deus’.

¹⁵¹ Se na ordem da poética *enunção* Ele é abundantemente *dito*, mesmo que pela periferia, na ordem do próprio *dizer*, sobretudo enquanto eventual *performance* de realizar essa concreta indicação da Sua presença, fica uma *opacidade* “*qui est le secret des interlocuteurs l’un pour l’autre*” – tal analisa Michel de CERTEAU, *La Fable mystique*, ed. cit., p. 224, referindo-se justamente a este passo do *Cântico Espiritual*. O ‘jogo’ de reenvio de sentido (para o outro), ou a ‘permuta’ ainda segundo o esquema “sacrificial” do *do ut des...*, não basta para *tornar presente* o que (ou Quem) assim transcende o diálogo de amor...

Depois, S. João da Cruz glosa o reconhecimento desta presença ausente no registo das *catequeses da fé*: a *revelação* cuja luz por demais encobre e esconde, o *velamento* da face do crente perante o excesso de Deus, a *mediação* ‘pelo espelho’...¹⁵² Mas nem por isto se esclarece que aquela *periferia* da alma amorosa o seja de facto do Amado. Comenta S. João da Cruz:

“Mas antes conviértete, Amado, a lo interior de mi alma, enamorándote del acompañamiento de riquezas que has puesto en ella, para que, enamorado de ella en ellas, te escondas en ella y te detengas, pues que es verdad que, aunque son tuyas, ya, por habérselas tú dado, también son de la que va por ínsulas extrañas.”¹⁵³

Ora, aquele hiato da perca, da fuga, do próprio oblvio implícito em tal memória nostálgica, ainda que possa ser abrandada em saudade, não cessa de deixar *a mais* e sem êxito o *desejo* do Amado. É desejo d’Ele em si (alma), ou da alma na miragem d’Ele (em transcendente ausência)?¹⁵⁴

¹⁵² Estes são os tradicionais passos da **discursividade** ou da narrativa do caminho espiritual: 1- Consciência da falta que assim é dita como *desejo* (do encontro com Deus, o Querido ou Amado); 2- antecipação ainda que *visionária* desse fim (o Desejado, como Deus-Amor...) e seu excesso...; e 3- consciência também da *desproporção* do que fica como cegueira desta Luz assim ‘vista’ e da incapacidade do esforço tão só humano... - donde o recurso às *mediações* e a esse conhecimento indirecto... Cf. *supra* ns. 116, 146... - Será ainda a lição da mediação pela *imago* aristotélica e tomista, e que também se manifesta no início da modernidade, por exemplo em NICOLAU DE CUSA, *De icona*, c. XX, p. 186: “*Non enim res intelligitur per hominem nisi in similitudine.*” Vide ainda Id., *Directio speculantis seu De li non aliud*, em que se expressa igualmente este sentido de continuidade *sem alteridade* no seu pensar matemático e místico renascente. (cf. ed. e trad. Hervé PASQUA, Paris, Cerf, 2002). Porém, em S. João da Cruz reconhece-se que a própria semelhança está ‘a mais’ naquela procura do Transcendente. Entretanto, como resíduo assim, a imagem pode ainda ser dita como *umbra contracta* (“sombra contraída”), (*De icona*, c. VI, p. 112) e ser nesse *minimum* que se descobre o *infinito* divino... Cf. ainda a estudiosa de Nicolau de Cusa que é Agnès MINAZZOLI, *La première ombre*, ed. cit., pp. 112 e segs.: «La ressemblance à venir».

¹⁵³ Cf. C (B) 19, 6; ed. cit., p. 649. *Encontrar-se* o Amado ou *ser encontrada* a amada, são *duas vozes, activa e passiva*, de um mesmo “verbo” de amor, cuja **ambiguidade especular** se torna sensível, como se aqui se pudesse aplicar o jogo estético do *véu* que tanto *revela como oculta*...Cf. A. MINAZZOLI, *op. cit.*, p. 170: “*Le voile devient le support virtuel d’une réflexion imaginaire, comme la surface d’un miroir prêt à sortir de l’ombre.*” E têm aqui também plena pertinência as palavras de Jean-Paul SARTRE, *L’être et le néant*, ed. cit., p. 443: “*D’où cette nouvelle contradiction et ce nouveau conflit: chacun des amants est entièrement captif de l’autre en tant qu’il veut se faire aimer par lui à l’exclusion de tout autre (...).*” Vide n. seguinte.

¹⁵⁴ Ainda poderíamos reflectir a partir da consideração sobre «l’existence d’autrui», em J.-P. SARTRE, *ibid.*, p. 439: “*L’amant doit donc séduire l’aimé; et son amour ne se distingue pas de cette entreprise de séduction. Dans la séduction, je ne tente nullement de découvrir à autrui ma subjectivité: je ne pourrais le faire, d’ailleurs, qu’en regardant l’autre; mais par ce regard je ferais disparaître la subjectivité d’autrui et c’est elle que je veux m’assimiler. Séduire, c’est assumer entièrement et comme un risque à courir mon objectivité pour autrui, c’est me mettre sous son regard et me faire*

A “ferida” de amor ou o “gemido”... sinais sombrios, crepusculares de uma dor, um *tempo purgatório*, um lamento quase lúgubre..., pois a alma aqui descobre o amor por esta morte do mesmo, ou depois, de si mesma, assim projectada em unitiva ausência.¹⁵⁵ O comentário de S. João da Cruz poderia ter sido também o desta *união na treva*, no sofrimento da ausência, no e pelo desencontro, num amor absoldido em fruto, em sacrifício de si mesmo...¹⁵⁶

Porém, e apesar das várias alterações estróficas das diversas versões do *Cântico*, há uma economia teológica e espiritual do poema que vai desde esta *fase de purificação* até à estrofe 13, e ao começo de um *ciclo de desposório espiritual* até à estrofe 21, onde começa propriamente a *fase do matrimónio místico*, até às estrofes finais (36 e segs.) da *visão beatífica*.¹⁵⁷ No entanto, é esta uma perspectiva por

regarder par lui, c'est courir le danger d'être-vu pour faire un nouveau départ et m'appropriier l'autre dans et par mon objectité.” Por isso, dada este estatuto da **metáfora sedutora**, não é de sobremodo questionar, por outro lado, como o fez Michel De GOEDT, *Le Christ de Jean de la Croix*, Paris, Desclée, 1993, pp. 109 e segs.: «Suivre le Christ, ou «suivre» le chemin qu'est le Christ?».

¹⁵⁵ Cf. *supra* n. 46. É ainda a evidência da **presença pela ausência**... cf. Denis VASSE, cit. *supra* ns. 83 e 126. Não se deseja aqui apontar a linha apassivante da *saudade* (cf. *supra* n. 9), mas o reconhecimento activo desta *separação de amor*, como reflecte o pensador judeu Shmuel TRIGANO, *La séparation d'amour – Une éthique d'alliance*, Paris, Arléa, 1998, quando reconhece que “*au fond de toute union dans ce monde git la séparation*” (p. 17) e, mostrando as ‘ilusões do amor’, bem assim a sua capacidade de dom (pp. 46 e segs.) e de libertação, fala depois da Aliança de amor na dupla instância de *reunião e transcendência*. Salienta-se assim a ética do *cachement de la demeure* (pp. 90 e segs.) e do *éloignement dans l'amour* (pp. 99 e segs.), pois como sublinha o Autor: “*être reconnu, c'est être caché*” (pp. 106 e segs.) Cf. *infra* n. 160.

¹⁵⁶ Vide sobre a **via separativa** (cf. n. anterior) e **dolorosa** em S. João da Cruz, referências em nossa reflexão: Carlos H. do C. SILVA, “Tudo sofrer por Amor – O tempo da *mortificatio* segundo S. João da Cruz”, in: *Carmelo Lusitano*, nº 8-9 (1990-91), pp.135-157. Como já era *locus* da tradição mística sufi, a *tribulação* ou *aflicção* (ár. *bala'*), sobretudo a *via dolorosa* (ár. *zahma*) constitui o mais rápido meio para levar o homem à perfeição (como também o explica Eckhart). Trata-se da “*fermentação*” (da simbólica alquímica) que leva à transformação espiritual e sem a qual esta metamorfose seria apenas o simulacro de uma paixão de Deus sem a descoberta do “vinho” do Seu Amor. A **dor** está assim intimamente ligada com o *amor* tanto em S. João da Cruz, como na correspondente poética sufi de *ishq*, como “ânsia apaixonada” e que assim se mantém na *dolorosa distância* do Amado... Cf. Annemarie SCHIMMEL, *Mystical Dimensions of Islam*, pp. 150 e segs.

¹⁵⁷ De entre numerosos estudos, que aqui não será ocasião de elencar, *vide* as sínteses e seguintes reflexões também sobre a **estrutura do Cântico Espiritual**: Eulogio PACHO, O.C.D., *Iniciación a S. Juan de la Cruz, Pautas para la lectura y el estudio de sus obras*, Burgos, Ed. Monte Carmelo, 1982, pp. 180 e segs.; Id., “Cántico Espiritual”, in: Salvador ROS, Eulogio PACHO, Teófanos EGIDO, *et alii, Introducción a la lectura de San Juan de la Cruz*, Salamanca, Junta de Castilla y León, 1991, pp. 443-491. A *estrutura* do Cântico para além das *duas principais versões* (A – *borrador*, reputada como mais original e autêntica por Philippe Chevalier, Jean Baruzi e Jean Vinlet, também por Damaso Alonso, etc.); e B – *fixação* do paradigma de C (B) opção do P. Silvério de Santa Cruz, desde 1928, depois defendida por EULOGIO DE LA VIRGEN DEL CÁRMEN, *San Juan de la Cruz y sus escritos*, Madrid, 1969...), que aqui não discutiremos (reenvia-se ainda para

demais esquemática já que há outras simetrias, reenvios e recursividades ao longo deste Cântico de amor.¹⁵⁸

A simetria inversa à da primeira canção já referida é a da *estrofe 19*, que aqui nos ocupa:

Escóndete, Carillo,
y mira com tu haz a las montañas
y no quieras decillo;
mas mira las compañías
de la que va por ínsulas extrañas.” (C(B) 19)¹⁵⁹

Após se porem de parte os apetites sensíveis, depois de purgadas as potências, para dar espaço ao encontro com o Amado, paradoxalmente pede-se que *Ele se esconda*.¹⁶⁰ Mas tanto o lamento da primeira estrofe

breve *comparação esquemática* em Federico RUIZ SALVADOR, *Introducción a San Juan de la Cruz, El escritor, los escritos, el sistema*, Madrid, B.A.C., 1968, pp. 229 e segs.) - está habitada por um *movimento interior* que permuta o *dizível* e o *indizível*, num claro-escuro que se converte a si mesmo, dir-se-ia na hora incerta e sempre oportuna de um *nem cá, nem lá* que repara outras possibilidades combinatórias, tanto ao nível do poema, como até na mais sequencial ordem dos comentários. Cf. *supra* ns. 106 e 120.

¹⁵⁸ Como salienta logo a propósito do início do cântico, Federico RUIZ SALVADOR, *Introducción a San Juan de la Cruz*, ed. cit., p. 243: “*La purificación lleva por compañero inseparable el vacío y la renuncia. Pero se invierte el orden de las relaciones: en lugar de vaciar para recibir, recibe primero y, en consecuencia, niega.*”, – por isso há não apenas esta visão como que tendo origem *do lado do espírito* (como acentua H. SANSON, *L’esprit humain selon Saint Jean de la Croix*, Paris, PUF, 1953, pp. 256 e segs.; referido também por RUIZ SALVADOR, *ibid.*), no tal *olhar ‘vertical’* que inspira o *deseño do Crucificado* de S. João da Cruz, mas por um especular efeito divino em que é o Esposo quem faz sentir à amada a sua mesma condição de *oculto*, e de haver de se esconder: “*El Esposo há estado también buscando al alma y deseando la unión com el mismo ardor. Se equivoca el hombre cuando piensa que él es quien busca, y Dios espera quieto y escondido. Luego se da cuenta de que ella er la muerta y escondida, y Dios la buscó y llenó de favores inmerecidos, sólo por «su bella gracia y mera voluntad»* (C (B) 33, 2).”

¹⁵⁹ Cf. C (B) 19 = (A) 32 (ed. cit., pp. 569 e 440). Cf. ainda Anselmo DONAZAR, *Fray Juan de la Cruz, El hombre de las ínsulas extrañas*, ed. cit., 1985, pp. 89 e segs.: «El juego de tiempo en el poema». Há um dinamismo nos termos da relação que contagia uma *pluralidade de valores relacionais*, ou de níveis entrecruzados de significação, embora aparentemente se mantenham os mesmos termos da relação: a amada e o Amado. De facto, são os *verbos* que dão à linguagem poética este *movimento* adentro no infinitivo e todavia estático da relação como um todo: *sai, esconde-te...*etc. As *antinomias* são deste modo reveladoras da própria *estrutura paradoxal* do amor como pretensa “relação”, já que tanto é *ânsia* como *gozo*, tanto *melancolia* e *perca*, como *segredo* de encontro, como se se elucidasse só em torno dos seus “extremos” e não como *medida conforme*, equilíbrio amoroso (ou neutralização do mesmo!): cf. as reflexões de Jacques MARITAIN, “Sur «l’égalité d’amour» entre Dieu et l’âme d’après saint Jean de la Croix”, in: *Études carmélitaines*, 17, I (1932), pp. 1-18; e de Henri SANSON, *L’esprit humain selon Saint Jean de la Croix*, ed. cit., pp. 247 e segs. E tenha-se presente: Jean DUVIVIER, *Le dynamisme existentiel dans la poésie de Jean de la Croix. Lecture du «Cantique spirituel»*, Paris, 1973, e vide tal «desequilíbrio» como estilo poético, *supra* n. 66.

¹⁶⁰ **Esconder-se...** O tema reflecte ainda o timbre judaico e o modo evangélico (sobre o Reino de Deus: *Mt 13, 44*: na descoberta do tesouro e o *escondê-lo...*) que está presente no gesto poético de S. João

– de que se tinha escondido – quanto este pedido – de que se escondia – não interferem no Esposo, mas, como aliás todo o essencial sentido da oração, na alma, dispondo-a *diferentemente*.¹⁶¹ E, se S. João da Cruz

da Cruz. Liga-se esta atitude ao tema místico do *exílio* da Presença de Deus (a *Chekhina*, cf. o relato místico do seu “exílio”: Pietro CITATI, *La Luce della Notte*, Milano, Arnoldo Mondadori, 1996, pp. 486 e segs.) que ficou oculta e tem de ser preservada, reunida, *reintegrada* (tema também gnóstico e que até se atesta na escola cabalística de ISAAC DE LURIA, no séc. XVI; *vide supra* n. 56). Segundo este gesto, no caso, de Deus que se oculta, que *recua* em *Si mesmo* (para criar, na célebre tese do *tzim-tzum*) – a Criação inteira é a *sombra de Deus*. Já FÍLON, O ALEXANDRINO, *Legum Allegoriae*, III, § 96, ed. Paris, Cerf, 1962, pp. 225 e segs. refere o próprio *Lógos* de Deus como *Sua sombra*; tema que continua na literatura mística medieval e do *Zohar*, embora já com a sombra seja protagonizada pelo orante que assim *abriga* a vinda do Senhor (*Chadday*): importa, pois, construir essa ‘tenda’, esse *véu* ou *nuvem* que abrigue a Presença (cf. doutrina do cabalista R. Avied Sar Chalom Basilea, *Emunat Hakhamin* ed. Mântua, 1730, fol. 37 b e segs.). Repare-se que *tsélem*, como *imago* ou tal “sombra” contém em si a referência à *luz imanente* (*aur pnimi*) com que a tradição cabalística assinala *nephesh*, ou seja a “força vital” (o *aithér* dos gregos, ou do “corpo etérico”... o *eidolon*, cf. *supra* n. 98), ou “sopro de vida”, e, por outro lado, também o *signo de elevação* (o simbólico *lamed*) que aponta para uma outra *luz transcendente* (*aur há- mezuah zah- zah*: luz brilhante e que brilha...; cf. Mark VERMAN, *The Books of Contemplation, - Medieval Jewish Mystical Sources*, N.Y., Univ. of N.Y. Pr., 1992, pp. 114 e segs. que salienta a complementaridade entre a ‘luz’ daquela primeiro jorro *irradiante*, e a “contemplação” da lucidez *emanante*...), analogável à ‘veste de luz’ do episódio evangélico da *Transfiguração* (*Mt 17, 2...*) e como “envoltura” para esse deslumbramento, como uma tenda ou “casa”, “templo” do Espírito: *corpo espiritual* (*astral*, como diz G. SCHOLEM, *Von der mystischen Gestalt der Gottheit: Studien zu Grundbegriffen des Kabbala*, ed. cit. *supra*). Há, assim, um sentido espiritual mais profundo neste *ocultamento* nocturno que assinala a passagem para um além, seja pela *densificação* do amor e da imaginação ao modo sufi de Ibn Arabí, seja como a *ruminação* da meditação (em gr. *enthýmesis*, “ensimesmamento”), seja na *kavanah* como “intento” ou “concentração” praticado nas escolas também hassídicas. A via é aqui menos do amor volitivo do que do *amor intellectualis*: cf. Georges VADJA, *L’amour de Dieu dans la théologie juive du moyen age*, Paris, Vrin, 1957, pp. 261 e segs.: «Le problème de l’amour divin dans le siècle de l’expulsion des juifs d’Espagne». É o ressalto *teúrgico* do plano “recolhido” para isso – esse *no sé qué* como diria S. João da Cruz – à luz do que se reconhece a virtude da *concentração* como *sombra genésica*.

¹⁶¹ De facto a ‘história’ de amor entre a amada e o Esposo refluí dizivelmente ou em tal economia orante, como sombra que se interioriza na amada. Cf. C (B) 19, 3: “*Como si dijera: Querido Esposo mío, recógete en lo más interior de mi alma, comunicándote a ella escondidamente, (...)*” (ed. cit., p. 648). Como reconhece Monique VINCENT, *Saint Augustin, Maître de prière d’après les Enarrationes in Psalms*, Paris, Beauchesne, 1990, p. 118: “*La prière chrétienne ne consiste donc pas 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 la volonté de Dieu qui a été toujours de donner, mais de transformer le sujet priant au point de lui donner la possibilité de recevoir, possibilité qu’il n’a pas par lui-même.*” (o recto é nosso). A economia da oração assim reconhecida como mais de *recogimiento* do que de *desejo-prece* ou assimilável à contemplação extática, como amor, contrasta com esta *absolvição* pela manutenção dessa consciência de si, ou seja, do que no contexto sanjuanino aqui é dito pela sombra, pelo interiorizado ou escondido. Cf. ainda a relação no hebraico entre *tselo* “oração” e *tsel* “véu”, “sombra”, “ocultamento”... *infra* n. 175 e *vide* outras referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “A Oração como experiência essencial em todas as Religiões – do carácter diferencial do tempo orante como repetição” (Texto base para Confers. «Semana de Espiritualidade», org. Padres Carmelites Descalços, Fátima, 27/31, Ag., 1984), Várs. Auts., *Oração, encontro de comunhão*, Paço d’ Arcos / Oeiras, ed. Carmelo, 1985, pp. 135-320.

excluiu do seu comentário inicial a ‘união escondida’, agora exclui que Deus seja mesmo ‘oculto’ já que a sua ocultação é lida como *maior interiorização* “nas montanhas”, que como “as cavernas” simbólicas representam as *faculdades interiores* da alma.

Há uma espécie de ‘dança do divino’, que se pode bem ilustrar no jogo de assim inspirar o ser ansiado quando se ausenta ou mesmo quando presente, tal o dizia um poeta árabe, que aqui poderia ser subscrito por S. João da Cruz:

“Se d’Ele me afasto, a ânsia de O encontrar
De novo me atormenta e me aniquila.
Volto a encontrá-l’O, e não cessa minha paixão:
O desejo consome-me a alma,
Tanto esteja presente como ausente
O Amado. O seu encontro determina
Em mim o que jamais imaginar pudera:
Em vez da saúde que a alma anseia,
Outra dolência mais de amor ardente!
Que este Amado que meus olhos miram
Aumenta o seu esplendor e sua beleza
Cada vez que se aparta da minha vista.
E é natural que quando o voltar a ver,
Sinta uma emoção tanto mais viva,
Quanto mais haja aumentado com a ausência
A sua divina formosura.”¹⁶²

Porém, em S. João da Cruz, não se trata de um esconder-se *para* depois melhor se descobrir segundo a ênfase dialéctica de uma tal economia espiritual, mas o agravamento da *dupla perda*: d’Ele, que desde início se escondeu, sendo toda a busca *desconstrutiva*, purgativa, negativa; e da perca agora deliberada, já que se sabe *transfigurada* a própria alma n’Ele e, assim, paradoxalmente incapaz alguma vez de O

¹⁶² Traduzimos da versão castelhana dada por Miguel ASÍN PALACIOS, *El Islam Cristianizado*, ed. cit., p. 462. O clima do “Tratado do Amor” *Fotuhát* de Ibn Arabí, aliás como do extraordinário romance de *Layla e Majnun*, ou do amor ‘nocturno’ e ‘solar’..., atesta esse “jogo” que assim se compreende poeticamente no divino. Diz M. ASÍN PALACIOS, *ibid.*: “...*Dios se cambia a sí próprio, en cuanto a las formas en que se manifiesta y como conviene a la perfección de su esencia, es decir, sin que esto envuelva ni asimilación de Dios a las criaturas ni real modificación suya.*” Trata-se, pois, de **um amor do amor** que bem caracteriza esta perspectiva literalmente *metafísica*, também de análogo âmbito do *Cântico* sanjuanino. A Transcendência do totalmente Outro (“*das insulas extrañas*”) fica, entretanto, assimilada no *estado místico de imanência* na alma: “*Y así, es como si dijera: Mas antes conviértete, Amado, a lo interior de mi alma, enamorándote...*” (C (B) 19, 6; ed. cit., p. 649).

encontrar.¹⁶³ Seria aqui ocasião para se glosar Ibn Arabi ou Eckhart no célebre e análogo passo em que reconhecem que só se pode reconhecer o Amor nesses mesmos olhos d'Ele, por isso absolvedores de *outro* olhar.¹⁶⁴

O único 'meio' é o *imediato* de já lá estar o Esposo, preceder a própria amada, assim *antes* de tudo, ou de *nunca* ter chegado: o caminho é vedado ao olhar, aos sentidos, e, no entanto, de *ínsulas extrañas*.¹⁶⁵ Eis a economia *estranha* do que não tem de ter lógica, como a luz, mas se inventa *de sombra* e sinal amoroso...¹⁶⁶

¹⁶³ De facto a "lógica" poética foi longe demais e nessa glosa da *união* assim tão íntima contagiou de *unidade* o âmbito que era *dialogal* da comunhão amorosa, ficando ou só Deus, qual absoluto solitário..., ou só esta Amada assim n'Ele transfigurada e de tal modo que já não se reconhece. Cf. Marcel De CORTE, "Plotin et la nuit de l'esprit", in: «*Nuit mystique*», *Études carmélitaines*, 23e année, II, oct. (1938), pp. 102-115; André BORD, *Plotin et Jean de la Croix*, Paris, Beauchesne, 1996, pp. 185 e segs. O que está em causa não é de *natureza ontológica*, pois há aí uma *real transcendência*, porém o que na *união de amor* pode deixar de ser uma diferenciação criadora e o que se pode tornar uma *mística quieta* ou de *nocturna diluência*... "entremos más adentro en la espesura." (C (B) 36, 10; ed. cit., p. 713). Vide *infra* n. 176.

¹⁶⁴ Cf. Ibn ARABI, *Turjuman al-Ashwaq*, 1 ("Le chant de l'ardent désir", trad. por SAMI-ALI, Paris, Sindbad, 1989, p. 29): "Quand se révèle mon Bien-Aimé, / Avec quel œil Le vois-tu? / Avec Son œil, non le mien, / Car nul ne Le voit sauf Lui. " ; Mestre ECKHART, *Pred.* 12 « Qui audit me », apud ed. Jeanne ANCELET-HUSTACHE, M. E., *Sermons*, Paris, Seuil, 1974, pp. 123-124 : « L'œil dans lequel je vois Dieu est l'œil même dans lequel Dieu me voit : mon œil et l'œil de Dieu ne sont qu'un seul œil, et une vision, et une connaissance, et un amour. » S. João da Cruz poderia ter seguido a ressonância mais próxima de S. PEDRO DE ALCÁNTARA, *Tratado de Oración y Meditación*, I, c. xi, f 98r° : «ojos devotos y llorosos... para que, mirándote yo con estos ojos, sea de ti mirado con aquellos ojos con que miraste a sant Pedro, cuando le heziste llorar...» etc. (ed. Rafael SANZ VALDIVIESO, O.F.M., *Místicos Franciscanos Españoles, I – Vida y escritos de San Pedro de Alcántara*, Madrid, B.A.C., 1996, pp. 325-326) O eco deste *especular (e impossível) "re-conhecimento"* dos amantes, está no C (B), 32: "Cuando tú mirabas, / su gracia en mí tus ojos imprimían (...)" – transfiguração assim do "olhar", e comenta: "Es propiedad del amor perfecto no querer admitir ni tomar nada para sí ni atribuirse a sí nada, sino todo al Amado (...)" (ed. cit., p. 699) - pelo que se suprime deste modo a *relação*... Cf. Max Huot de LONGCHAMP, *Lectures de Jean de la Croix, Essai d'anthropologie mystique*, Paris, Beauchesne, 1981, pp. 249 e segs. : «Le miroir ou le regard retrouvé» e pp. 266 e segs. : «L'âme réfractante et l'âme réfléchissante» ; e vide n. anterior.

¹⁶⁵ Cf. C (B) 19, 7: "...«de la que va por ínsulas extrañas.» Es a saber, de mi alma, que va a ti por extrañas noticias de ti y por modos y vías extrañas y ajenas de todos los sentidos e del común conocimiento natural. Y así es como si dijera, queriéndole obligar: Pues va mi alma a ti por noticias espirituales, extrañas y ajenas a los sentidos, comunícate tú a ella también en tan interior y subido grado, que sea ajeno de todos ellos." Dá-se, assim, uma absolvição ou um *anulamento* final da "amada" neste estado de *absorção*. Tem plena razão Joseph BEAUDE, *La mystique*, Paris, Cerf, 1990, pp. 51 e segs., sobre «L'union à Dieu et son paradoxe», quando salienta a necessária *transcendência* e experiência do *totalmente Outro*..., p. 58: "Aimer et aimer le «transcendant» ne s'accomplit par une rentrée en soi, un recueillement sur soi jusqu'à trouver le tréfonds divin de son âme, c'est au contraire faire l'expérience que Dieu travaille, pour ainsi dire, à désenclaver le plus intime et le plus secret du cœur, pour qu'il ne cesse de sortir sans fin vers celui qui est au-delà de tout, le Tout-Autre." Cf. n. anterior.

¹⁶⁶ Já se antecipou a profundidade psicológica e experiencial na economia mística na alusão à

Não a noite em que o momento negativo da *media nocte* é fase ‘dialéctica’ para a esperança de uma *aurora*,¹⁶⁷ mas este ‘nem dia nem noite’, este crepúsculo difícil e enganoso, esta hesitação em que o mesmo amor oscila em presença e ausência, em multiplicidade de ecos e criaturas a mentirem assim até outra verdade profunda a diversidade no Criador, a *relação em Deus*...¹⁶⁸ Então, o caminho para Deus não é o do desejo consistente, nem o da confiança igual, mas o da mesma ‘traição’ do tempo na possível novidade dessas ‘notícias nunca sabidas’ do que se obriga a sair da rota do finalizado e é intersticial, *diferencial* no seio do clarear da noite: *a hora que faz sombra* e em que ‘o Espírito sopra quando quer’.¹⁶⁹

Faz parte dos contos populares e de certos mitos¹⁷⁰ exorcizar-se o mal que não tem sombra, como se desprovido de *corpo essencial* –

Unheimliche de Freud, cf. *supra* n. 88 e vide Harville HENDRIX, “Creating the False Self”, in: J. ABRAMS e C. ZWEIG, (eds.), *Meeting the Shadow*, ed. cit., pp. 49 e segs.; James HIIMAN, “The Cure of the Shadow”, in: *Ibid.*, pp. 242 e segs. Vide o *exergo* de PASCOAES, *O Bailado*, «Prólogo», xv, reed. in: *Obras de T. de P.*, t. 6, ed. cit., p. 9, *supra*.

¹⁶⁷ Esta a hermenêutica vulgar para a **noite**, *activa e passiva*, purificadora e iluminativa, que conduz à *noite gloriosa* como *aurora*... Vide, entre outros: P. LOUIS DE LA TRINITÉ, “Obscure nuit du feu d’amour” in: «*Nuit mystique*», *Études carmélitaines*, 23e année, II, oct. (1938), pp. 7-32; LUCIEN-MARIE DE SAINT-JOSEPH, “À la recherche d’une structure essentielle de la nuit de l’esprit », in : *Études carmélitaines*, 23 (1938), II, pp. 254-281... e cf. Federico RUIZ SALVADOR, O.C.D., *Introducción a San Juan de la Cruz*, ed. cit., pp. 207 e segs.. «Noche oscura». Chegámos a desenvolver interpretação divergente: Carlos H. do C. SILVA, “Una interpretación diferencial de la Noche oscura”, (Comun. para o “*Congreso Intern. Sanjuanista*”, Ávila, Set., 1991; entretanto, não entregue, e ainda inédita).

¹⁶⁸ De facto, a **pluralidade** não está tanto do lado da *aparência fenomenal*, do que do *essencial mistério da diferença em Deus* (cf. nossa reflexão: Carlos H. do C. SILVA, “Do Deus vário ao sempre Novo – Monoteísmo e sedução do múltiplo”, in: Cadernos ISTA, «*Proliferação de Transcendências*», VI, nº 11 (2001), pp. 5-34): *trinitarismo* que assim ecoa num expressionismo universal, como salienta a estética teológica de S. Boaventura, cf. referências em Carlos H. do C. SILVA, “Carácter rítmico da Estética bonaventuriana”, in: *Rev. Port. de Filosofia*, Braga, XXX, 1-3 (1974), pp. 256-292. A *visão intermédia*, o vislumbre disto mesmo, parece salientar este estado de ‘suspensão’ que o poema indica, nesse entre a luz e a treva... uma *visão crepuscular*. Cf. *infra* 177 e *supra* 68...

¹⁶⁹ Cf. *Jo* 3, 8... Espécie de **conhecimento inspirado** ainda pelo *espelho* ou pela *sombra* (ár. *tsil*), distinta da treva, porque é reflexo ou *imagem* ainda *luminosa* (*al-nûr*, “a luz”). Tal na poesia de Teixeira de PASCOAES, «As Sombras», in: Id., *As Sombras – À Ventura – Jesus e Pã*, («Obras de T. de P.», t. 15), Lisboa, Assírio & Alvim, 1996, pp. 17- 151..., se reencontra essa sua economia do *verbo escuro*, e de todo o ‘trabalho’ desse seu ‘regresso ao Paraíso’...- aliás em contraponto a um outro seu andamento para a Luz: Id., *Para a Luz; Vida Etérea; Elegias; O Doido e a Morte*, («Obras de T. de P.», t. 17), Lisboa, Assírio & Alvim, 1998. Cf. evocação em Maria José Teixeira de VASCONCELLOS, *Na Sombra de Pascoaes*, Lisboa, Sec. Est. Cult., 1993.

¹⁷⁰ Cf. Marie-Louise Von FRANZ, *L’ombre et le mal dans les contes de fées*, trad. do alem., Paris, Dauphin, 2003. Sobre esta temática cf. colectânea : Jeremiah ABRAMS e Connie ZWEIG, (eds.), *Meeting the Shadow, The Hidden Power of the Dark Side of Human Nature*, N.Y., Putnam’s Sons, 1991.

qual *duplo* das antigas antropologias¹⁷¹ – e chega-se a dizer que o diabo não tem sombra por essa sua mesma luciferina sedutora dupla e falsa luz,¹⁷² tal como o ‘brilho’ da mente que não dorme parece não contar com o lado de quem em nós dorme e faz sombra, seja o *corpo* na sua opacidade,¹⁷³ seja noutro plano o mesmo espírito, que leva a Esposa

¹⁷¹ “**Não tem sombra...**”, também porque seja a própria sombra, isto é, viva dessa aparência de ser. Será esta a identificação do *phantasma* (percepção distinta) no âmbito do *mundo invisível* ou do *Hades*: um recorte de sombra. Cf. ONIANS, cit. *supra* n. 88 e *vide n. seg.*

¹⁷² Tal como no imaginário dos ‘vampiros’ que não têm imagem (*eidolon* de identificação visível) nos espelhos... Cf. Otto RANK, *Der Doppelgänger*, ed. cit., pp. 61 e segs. referindo várias tradições em que, como entre os russos, se dizia que ‘o diabo não tinha sombra’, ou que **roubava a “sombra”** (a “alma”) aos homens... Sobre o *imaginário do espelho*: cf. Agnès MINAZZOLI, *La première ombre, Réflexion sur le miroir et la pensée*, ed. cit., pp. 90 e segs.: «L’image profonde sous l’œil vigilant du miroir». Neste sentido negativo até de nigromância e do uso do chamado maléfico *Livro das Sombras*, o eco provirá de *Job* 28, 3... e da tradicional conotação do *sombrio* com o *sinistro*, cf. Charles MOPSIK, em trad. e comentário ao *Zohar, Miqets* § 1, e ed. cit., pp. 259 e segs.

¹⁷³ O **corpo como sombra**, por um lado acusado nesse *torpor* sensual segundo o encratismo da atitude moral da época (cf. *supra* n. 42; e também de S. João da Cruz, contra a formosura... *Sub* 3, 21 e 22... Cf. Anselmo DONAZAR, *Fray Juan de la Cruz, El hombre de las ínsulas extrañas*, pp. 106 e segs.; por outro lado, como corpo de *luz oculta*, cuja sombra não é senão “veste espiritual”, ou no eco de *Lc* 1, 35: ‘...*kai dýnamis hypsístou epískiásei soi...*’ (cf. *supra* ns. 71 e 99). A raiz hebraica *tsl-* tem um sentido radical de algo que “ecoa” longínquo ou como *ruído* ou “sombra” (*tsel*), donde o carácter obscuro mas também de abrigo ou de *tecto* como ‘cobertura’. É nesta acepção *protectora* – muito documentada biblicamente – que o termo representa o ‘duplo véu’ que resguarda Deus do humano e em que Deus protege o humano. A relacionar ainda com *tsh-* no sentido de “silenciar”, “calar” e *tsch-* “árido”, “seco”, *deserto*, *tsel* tem ainda um jogo semântico com *tselo*, “oração”; até porque a prece não é aqui “pedido”, mas *recolhimento*, *cobrinde-se* (com o “véu” ou *tallit*) para rezar... - até como *gesto litúrgico* que imita o de Moisés perante a Presença Santa (*Ex* 33, 22). O entrar *dentro em si*, como na sua cela (cf. *Mt* 6, 6)..., pondo-se assim nessa *penumbra*, pode pôr-se em paralelo com o re-colhimento, tanto na oração *lato sensu* dita ‘mental’, quanto num estado idêntico a um dos *angas* do Yoga: o 5º ou de *pratyâhârâ*, de ‘recolha completa dos sentidos’, comparada pela imagem da tartaruga que retrai para dentro da concha todos os seus membros... (cf. PATAÑJALI, *Yogasûtra*, II, 29 e 54-55, vide 54: “*svavsayâsamprayoge cittasya savarûpapânukâra ivendriyânâm pratyâhârah.*” [trad.: “totalmente destituído dos seus objectos, semelhante à natureza de cit (consciência ou espírito) tal é dos sentidos o pratyâhârâ (retraimento).”]) Por outro lado, ainda seria de interrogar em nível mais alto, não só deste recolhimento, se a doutrina dos *kancukas* ou “coberturas” cósmicas ou *mayâvicas* ao nível do “eu” mais profundo (cf. Jean PAPIN, *La voie du Yoga, Yoga darshana...*, Paris, Dervy, 1984; e outras referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “De kâla a ksana – Recorrência e instantaneidade no pensamento hindu”, *Colóquio de História da Cultura: «Tempo e temporalidades: concepções e calendários»*, orgº. Centro de História da Cultura, Fac. de C. Sociais e Hum., Univ. Nova de Lisboa, 23-24 de Novembro de 2005 (em publicação)), não têm idêntica função ao que em S. João da Cruz e na mística ocidental é essa *divina sombra*, esse velar-se o Eterno no *espaço* ou ‘ordem’ (*niyati*), no ‘tempo’ (cronológico ou de *kâla*) e ação na ‘sucessão’ (*kalâ*), na ‘visão’ (perceptiva ou *cognoscível*: *vidya*) e no ‘desejo’ (princípio de *vontade* ou de atracção-repulsão: *râgâ*) - equivalendo pela negativa e provação às *grandes provas* do espírito nesse passo, então, de *noite escura*... Entretanto, a sombra não é aqui um indicativo “visual” imagético, mas como que um *corpo de ressonância*, um “oco” em que se condensam as intensidades do *estado presencial* (*wujud* como também dizem os sufis, isto é, de *estar ‘bem’*, de assim se encontrar algo... “satisfação”), ou sobretudo um estado de *concentração* e de *coagulação* energética, como se referiu. (cf. ns. 85 e 146).

do Sir-ha-Sirim a confessar que “dorme, mas o seu coração vigia”.¹⁷⁴ É o tremular da chama que mantém, mesmo de noite, o contorno possível da presença, este trazermos esta *espessura* connosco como se ‘as asas’ do Anjo protector...¹⁷⁵



El Greco,
«Vista de Toledo»
(1597-99)

¹⁷⁴ Cf. *Cant* 5, 2: [Vulg.] “*Ego dormio, et cor meum vigilat.*” Grande parte da temática do *Cântico dos Cânticos* é retomada no poema de S. João da Cruz, embora a sequência destes motivos de *noite*, *sombra*, *ocultamento*, *lonjura*... se achem atenuados pela linearidade “auroral” do *amor judaico* ali cantado em pura esperança, e no *Cântico Espiritual* mais sublinhados no paradoxo, levados ao *paroxismo*, retomados *ex abrupto* no que não é apenas a *estruturação móvel* do poema em suas estrofes e versões distintas (cf. *supra*, n. 153, 158... e vide Eulogio PACHO, O.C.D., *Iniciación a San Juan de la Cruz*, ed. cit., pp. 205 e segs.), mas sobretudo uma *encenação adjetiva* – diríamos quase ao estilo oriental da *alusão* (cf. François JULLIEN, *La valeur allusive, Des catégories de l’interprétation poétique dans la tradition chinoise (Contribution à une réflexion sur l’altérité interculturelle)*, Paris, PUF, 2003) – segundo o maneirismo literário da época. Tem razão Damaso ALONSO, *Poesía Española*, ed. cit., p. 305, quando salienta que no *Cântico* a *dimensão purgativa* é quase por completo vertida em *substantivos*, enquanto a *dimensão unitiva* praticamente só se exprime com *adjectivos*... Vide paralelos com o *Cant.* e comentários em Colin P. THOMPSON, *The Poet and the Mystic*, ed. cit., pp. 60 e segs.

¹⁷⁵ Aludimos ao contexto sálmico: *Sl* 91 (90), 1.4: “... e mora à sombra do omnipotente... (em hebr. *tsel de Chadday*) / Com Suas penas te há-de proteger, debaixo das tuas asas encontrarás refúgio.” Este *topos* espiritual da “**sombra protectora**” assim referida mantém-se na tradição mística islâmica e iraniana *sufi*. Para além do sentido ainda *xamânico* da ascensão alada aos céus, igualmente atestada na tradição corânica pelo *Mi’raj* ou “viagem nocturna” do Profeta, vide por exemplo Shihâboddîn Yahyâ SOHRAVARDÎ, *Awâz-e Parr-e Jabrâ’yêl* («Vibração das asas de Gabriel», apud. Id., *L’Archange empourpré. Quinze traités et récits mystiques*, trad. do persa e ár. por H. Corbin, Paris, Fayard, 1976, pp. 227 e segs; vide p. 252 sobre as “duas asas” do Anjo, a da luz e a da *sombra púrpura*... Em todo o caso uma *operação espiritual* que atea o “fogo” interior, nessa salvaguarda da sombra de Deus, distinta da *visão solar* ou da “clareza aérea” de outra subida mística... (Vide o esquema relacional dos vários níveis de consciência e caminhos espirituais diversos). Cf. Ioan Petru CULIANU, *Psychanodia, I – A Survey of the Evidence Concerning the Ascension of the Soul and its Relevance*, Leiden, Brill, 1983...

E, sem aqui poder alongar referências desta instância da falta de clareza, não se deixa de poder sublinhar que se ‘a vista mata’ pelo exterior, aqui ‘se desenham nas entranhas’, as ‘espessuras’ e a densidade do que são murmúrios de tudo.¹⁷⁶



Van Gogh,
«Casas com telhados de colmo
- Cordeville»,
(1890)

Caminho menos ‘polifêmico’¹⁷⁷ do que pintura espectral do céu *toldado* e em que a luz das coisas ressalta do âmago deste ‘não sei quê’

¹⁷⁶ Na sequência do poema: “*Descubre tu presencia y máteme tu vista y hermosura (...)*” (C (B) 11, 6 e segs.); “*los ojos deseados/ que tengo en mis entrañas dibujados!*” (C (B) 12, 4) e as *espessuras* ou as “profundidades” das faculdades da alma e do abismo divino... - há a sequência do Sol que *cega* aos olhos negros assim na sua *pupila* (vide Daniel ARASSE, *On n’y voit rien*, Paris, Denoël, 2000, pp. 59 e segs.: «Un œil noir...») mas que vêem.... porém a operação agora indicada é *pela sombra* como *organon* de tal **visão como “asas”**, ou *pássaro solitário* (ainda eco *SI* 101(102) 8: “*Insomnis sum et ingemisco, / Sicut avis solitaria in tecto.*”) assim captado perfeito entendimento: cf. C(B), 14-15, 23, ed. cit., pp. 631-632. Sobre este tema e suas origens islâmicas, vide, por exemplo, Luce LOPEZ-BARALT, “Para la génesis del «pajaro solitario» de San Juan de la Cruz”, in: Id., *Huellas del Islam en la Literatura Española*, ed. cit., pp. 59-72; e Id., *San Juan de la Cruz y el Islam*, ed. cit., pp. 269-271 (“El pajaro solitario”), aproximando também de *Mantîq ut-Tayr* de IBN ATTAR, no contexto sufi e do simbolismo dessas “asas de eternidade”, como salienta ainda Al-Bistami. Cf. Annemarie SCHIMMEL, *Mystical Dimensions of Islam*, ed. cit., pp. 49 e segs. Aproxime-se o ritmo místico da “morte e ressurreição” com o *simbolismo da ave*, também Fénix renascida das cinzas, ou das *sombras*... Vide alusão a este tópico em Y. K. CENTENO, «O Símbolo, forma “impura”», in: Id., *Literatura e Alquimia*, Lisboa, Presença, 1987, pp. 53 e segs. Cf. *supra* n. 163.

¹⁷⁷ Não é um *caminho falante*, assim “polifêmico”, como no «Poema» pedagógico e iniciático do xamanismo órfico de PARMÊNIDES DE ÉLIA, *Frag. B* 1, vs. 2 e segs. (in: D.-K., t. I, pp. 228-229) em que todas as instâncias simbólicas *caballos, filhas do Sol*... tudo *anuncia* a Verdade (*Alétheia*) de *forma luminosa* (cf. Alexander P. D. MOURELATOS, *The Route of Parmenides – A study of Word, Image, and Argument in the Fragments*, New Haven/ London, Yale Univ. Pr., 1970; e nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “Dikranoi: Da dupla visão ao discernimento – Crítica da expressão em Parmênides (B 6, v. 5) e sua revalorização simbólica”, in: *Didaskalia*, VI (1976), pp. 307-379), outrossim a vereda no **vale umbroso**, a crepuscular (*twilight*) abertura para outra revelação, como na

que ficam ressoando,¹⁷⁸ o conhecimento místico pela sombra em S. João da Cruz fica como reflexo não a ser dito, sequer no poema, mas a ser vivido no assim *escondimento*.

Quadro relacional dos diferentes dinamismos místicos e das operações espirituais**:

Planos de “luz” ou níveis de consciência	Dialéctica helénica e ascensional	Dinamismo judaico e cristão encarnacional	Tradução mística num diálogo de amor	Realização espiritual eficaz ou conseqüente
7. De <i>iluminação sobrenatural</i> ou espiritual (<i>pneûma</i>)	<i>Theoría- epopteia</i> plena visão de Deus, como o Sol...	Vontade de Deus	“matrimónio espiritual” ou <i>unio mystica</i>	<i>Ínsulas extrañas</i> Deus oculto
6. De <i>noite escura passiva</i>	Cegueira por deslumbramento ↑	Obediência ‘cega’ ↓	“esponsais místicos”	<i>Fogo consumidor</i> economia da graça ↓
5. De <i>crepúsculo</i> ou <i>noite activa</i> Contemplação adquirida/ quietude ↑	Dialéctica ou <i>ânodos</i> como ‘itinerário para Deus’ ↑	Encarnação e economia da <i>nuvem</i> ↓	<i>Gocémonos, Amado,...entremos más adentro en la espesura.</i> (C(B)36) ➡	Chama de amor... <i>El aspirar del aire... (C(B) 39)</i> Realização do ‘ <i>corpo de luz</i> ’

Divina Comedia de Dante...: ‘*Nel mezzo del cammin di nostra vita,/ mi ritrovai per una selva oscura,/ ché la diritta via era smarrita*’... Mais a lembrar ainda «A Múmia» de F. PESSOA, (in: *Obra Poética*, ed. cit., 131: “*Andei léguas de sombra/ Dentro de meu pensamento/ Floresceu às avessas/ Meu ócio com sem-nexo, / E apagaram-se as lâmpadas na alcova cambaleante/ (...)*”, como também se estudou: Carlos H. do C. SILVA, “Da Experiência Poética em Fernando Pessoa” (Comun. ao Ciclo de Confs. sobre F. Pessoa, org. Assoc. Estudantes da Secção Lisboa, da Fac. Filos. da U.C.P., Lisboa, Março, 1985), in: Várs. Auts., *Fernando Pessoa – Retrato – Memória*, Lisboa, 1989, pp. 29-63.

¹⁷⁸ Como no extraordinário quadro de El Greco, sobre Toledo... (pintado em 1597-99, hoje no Metropolitan Museum of N. Y., bem noutra versão existente no Museu Greco de Toledo), aliás numa captação do que depois se encontrará em Van Gogh, na percepção do **carácter vibrátil e espiralado** do movimento subtil (em *vrittis* (sânsr.), ou o equivalente aos *dynof* de Anaxágoras, os “turbilhões”)... dessa *energia penumbrática* mas assim *visível dos ares*... Em formas orientais de visionar chega a caracterizar-se esta *vibração* universal como *spanda*, tal na tradição xivaíta: cf. Lilian SILBURN, *Spandakârikâ, Stances sur la vibration de VASUGUPTA et leurs gloses*, Paris, De Boccard éd., 1990, sobretudo pp. 3 e segs. O que está presente é, por outra parte, afim às concepções científicas mais recentes: vide por exemplo: Marcus CHOWN, *The Universe next Door, Twelve mind-blowing ideas from the cutting edge of science*, London, Headline Book Publ., 2001; também Laurent NOTTALE, *L’univers et la lumière, Cosmologie classique et mirages gravitationnels*, Paris, Flammarion, 1994; e Kip S. THORNE, *Black Holes and Time Warps, - Einstein’s Outrageous Legacy*, N.Y., Norton & Co., 1994 e reed.

** Como justificação deste *quadro* relacional lembrem-se os *sentidos divergentes* indicados por *setas* que têm o seu paralelo no que Luce LÓPEZ-BARALT, “San Juan de la Cruz: Una nueva concepción

4. De <i>sombra</i> , de <i>recogimiento</i> e consciência de si	'Caverna' platônica e pedagogia ↑	Geração na alma Cristo/Santa Humanidade Agonia Getsemani e Crucificação... ↓	<i>Escóndete, Carillo</i> (C (B) 19) ↑	Sombra <i>resplandores ou obumbraciones</i> (Ll 3,12) <i>corpo anímico</i> ou da 'sombra' como <i>templo do Espírito</i>
3. De <i>especulação</i> (por espelho) intelectual	<i>Anámnesis</i> ou reminiscência ↑	<i>Agápe</i> , 'puro amor' ↓	'...y máteme tu vista... de amor, que no se cura sino con la presencia y la figura (C (B) 11)	↑ 'Ar' simb.intelig. <i>valles solitarios nemorosos</i> (C (B) 14)
4. De <i>claridade</i> (solar) afectiva/desiderativa imaginação	<i>Éros</i> ou desejo de Deus ↑	Despojamento do desjo ↓	<i>Adónde te escondiste?</i> (C (B) 1)	'Água' ou órgão das emoções e desejos Purificação das faculdades
1. De <i>escuridão</i> mundana (pecado) e <i>sensibilidade</i> sujeita a apetites	<i>Fuga mundi</i>	'santas potências da Matéria'	... <i>herida</i> ...	'Terra' ou corpo físico purgado de apetites

5. Nota conclusiva: Um amor *que se esconde* e a *sombra* genesíaca de outra Presença

*“Sombra da vida, fala! Vem dizer-me
O teu segredo eterno. (...)
Quero-te ver e conhecer, ó vida!*

del lenguaje poético”, in: Id., *San Juan de la Cruz y el Islam*, ed. cit., pp. 28-29...também indica como *orientações várias* ao longo do Cântico: para ‘fora’, para ‘cima’, para ‘dentro’ e para ‘baixo’... Esta **mobilidade** não só dos *ritmos (espaciais) do poema*, mas também de *permutações possíveis* numa “re-escrita” (que já Jean Baruzi e Roger Duvivier salientaram...), acresce aquela *duplicidade de leitura* que deixamos expresso: um *caminho ascensional, também místico*, de discurso unitivo, que realiza a *função*, mas sem o realismo encarnacional (parte superior da quarta coluna vertical a contar da esquerda); e o *percurso central e crucial pela sombra*, mostrando que não há um ‘cântico do amor’, mas *dinamismos dos amores*, como acertava André BORD no seu estudo: *Les amours chez Jean de la Croix*, ed. cit. (última coluna na síntese de baixo e de cima, ou ainda do lado...nesse nascimento de alma...). Isto, não porque se subscreva a tese geral de Eulogio PACHO, “La Clave exegética del Cântico espiritual”, in: *Ephemerides Carmelíticas*, 9 (1958), pp. 307-337, pois não se trata apenas da “*doble visión del «ejercicio de amor»*” (p. 309), entre o *dinamismo poético* e o da *prosa teológica*, porém ainda da *duplicidade intrínseca* de cada dito *em relação à experiência* que nele mesmo fica por dizer ou o excede nessa mesma ‘metáfora’...

Quero tocar tua divina essência.
 Quero-te ver directamente, e não
 Através da mentira e da aparência.
 Ah, diz-me a palavra derradeira;
 A mágica palavra, que tem sido
 Um pálido murmúrio imperceptível,
 Um reflexo de voz, indefinido,
 Mais um silêncio vivo e deslumbrado,
 Na boca dos profetas e dos santos...”

(Teixeira de PASCOAES, “A Sombra da Vida”, em «Sombras», in: T. de P., *As Sombras – À Ventura – Jesus e Pã*, («Obras de T. de P.», t. 15), Lisboa, Assírio & Alvim, 1996, p. 57)

A linguagem do amor como caracterização desta *ânsia* de Deus e desta sua procura, ainda que teologalmente justificada por *Deus charitas* e por todo o bíblico timbre de infinda Misericórdia,¹⁷⁹ faz habitualmente *declinar* desse Dom contemplado em Deus para o nível dos propósitos afectivos e de *carência psicológica*.¹⁸⁰ Não fosse o

¹⁷⁹ Cf. *1Jo* 4, 9: “*Deus charitas est*”, em gr. *agápe*, longe sequer a semântica que se associa ao âmbito de *ama, amare...* e menos ainda de *eros* e *uenus...* Claro está que não se discute o *extremo amor* (*Fil* 2, 8...): “demasiado grande amor” (*Ef* 2, 4...) de *dar a vida por*, do mistério da Encarnação do Verbo por amor, porém sempre na ressonância do hebr. *chesed* e até das “ternuras” dessa Misericórdia divina dita por *rahamin...* O contexto teologal é o da *caridade* como *vontade de bem* (até da “justiça”, hebr. *tsedeq...*) e não no registo afectivo ou de emoção (quando muito só na nota *passiva*, até de *rahamin* como no gr. *éleos*, “piedade”, “compaixão”... numa antecipada ‘purgação’ assim sofrida ou por via do *sofrimento*). Para diferenciação destes significados e deste tema, que aqui apenas se deixa aludido, *vide* referências em nossos estudos: Carlos H. do C. SILVA, “A Misericórdia de Deus na Tradição da Igreja”, in: Várs. Aut., *Fonte de Misericórdia*, («1ª Semana da Espiritualidade sobre a Misericórdia de Deus – Conferências- Semana da Pascoela- 1998» [em Balsamão]), Fátima, Ed. Marianos da Imaculada Conceição, 1999, pp. 19-79; e Id., “Do espírito de Caridade à caridade do Espírito”, in: Várs. Aut., *Espírito Santo e Misericórdia* (Actas, Comunicações e Conclusões do II Congresso do Espírito Santo, Fundão/Covilhã, 13 de Junho de 1998), Fundão, Santa Casa da Misericórdia, 2001, pp. 299-313.

¹⁸⁰ No seu plano próprio de satisfação psicológica (Stª. Teresa de Jesus diria de *contentamentos...* Cf. *M (=Moradas del Castillo interior)* 3, 2, 10... (in: *Obras Completas*, ed. cit, p. 493)) as expressões emotivas do amor, nesta etimologia de afecto familiar, ou como *eros, uenus, love, Lust...* como *desejo sexuado* e de tipo esponsal, têm plena justificação e exigem até uma “lógica” de reciprocidade ou de correspondência que aliás está presente na *encenação poética* do *Cântico Espiritual* de S. João da Cruz pela *troca de desejos* entre amada e Amado. Porém, se se tratar de analisar a aparente bondade deste amor emotivo pode-se constatar a sua finitude e até como vela uma fundamental *carência*, depois negociada – de ‘contrato’ se trata... – em termos de exigência ou de imperativo e situação condicionada. Ora o verdadeiro *dom*, amor como *kháris*, hebr. *hanna...*, é e só pode dar-se *em liberdade*, pelo que é desajustado usar-se do esquema familiar, venéreo ou esponsal do *amor-eros* para o campo espontâneo, criativo ou livre do verdadeiro dom de si... Cf. n. anterior e *vide* Gustave THIBON, “Mystique et Amour humain – essai sur le role de l’ affectivité sensitive dans la structure et l’ évolution de l’ amour spirituel ”, in : *Études carmélitaines Mystiques*

extraordinário teor místico da poética do *Cântico Espiritual* de S. João da Cruz e certa expressão amorosa e que faz glosa da sensualidade *erótica*, embora *a lo divino*,¹⁸¹ reputar-se-ia tão do sentimentalismo no fundo sempre ‘ridículo, como nas cartas de amor’.¹⁸²

O registo de fundo do *Cântico dos Cânticos* nada tem desta glosa de uma lógica do desejo helénica e já sensualmente visionária: *é literal e carnal* no que assim realiza também *em espírito* e sem essas mediações ‘sensíveis’, sobretudo sensuais e desiderativas da sua ‘tradução’.¹⁸³ Outrossim, o *Cântico Espiritual* segue a tradição dos comentários catequéticos, já não sob a forma de sermões,¹⁸⁴ mas da *invenção poética* e da *instrução espiritual*, e é aqui que se ousa fazer a

et missionnaires, 21e année, I, avril (1936), pp. 61-89 ; sobretudo pp. 80 e segs. : «Les sentiments mixtes et l’illusion intérieure».

¹⁸¹ Como se deixou explicado, cf. ns. 17, 38...; e David Brian PERRIN, *Canciones entre el Alma y el Esposo of Juan de la Cruz – A Hermeneutical Interpretation*, San Francisco/ London/ Bethesda, Catholic Scholars Pr., 1996, pp. 125 e segs.

¹⁸² Certa intuição de Fernando PESSOA, sob Álvaro de CAMPOS, «Poesias», in: *Obra Poética*, M^a. Aliete Galhoz, Rio de Janeiro, Aguilar, 1972, p. 399: “*Todas as cartas de amor são/ Ridículas./ Não seriam cartas de amor, se não fossem / Ridículas.*”, que, aliás, também sabia quanto nesta **consciência lúdica** (do namoro: *vide Cartas de amor de Fernando Pessoa*, ed. David MOURÃO-FERREIRA, Lisboa, Ática, 1978) e crítica (da própria linguagem: Alberto CAEIRO, “Guardador de Rebanhos”, xxviii, em «Poemas Completos de A. C.», in: F. PESSOA, *Obra Poética*, ed. cit., p. 219: “*Li hoje quase duas páginas/ Do livro dum poeta místico./ E ri como quem chorado muito./ Os poetas místicos são filósofos doentes./ E os filósofos são homens doidos. (...)*”) onde se poderia abordar espaço e distância para outra superior realização espiritual: Alberto CAEIRO, “Guardador de Rebanhos”, xlvii, in: F. PESSOA, *Obra Poética*, ed. cit., p. 226: “*Num dia excessivamente nítido,/ (...) Entrevi, como uma estrada por entre as árvores./ O que talvez seja o Grande Segredo, / Aquele Grande Mistério de que os poetas falsos falam./ Vi que não há Natureza (...)*”. Sobre literária abordagem, porém no eco da doutrina das “quatro formas de amor” (de Deus, de si, dos amigos e dos inimigos) de S. FRANCISCO DE SALES, *Traité de l’Amour de Dieu*, II, 1 e segs., etc. *vide* síntese em R. DESJARDINS, (org.), *S.Fr. de S., Le livre des quatre amours*, Bruges, Desclée, 1964; e cf. Clive Staples LEWIS, *The Four Loves*, London, Harper Collins, 19601, reed.

¹⁸³ Não consideraremos aqui o mesmo “falso pudor” dos tradutores e desta transposição da hebraica língua casada de *vibrações consonânticas e vocálicas, de corpo e espírito sem dualismo*, e já a estratégia alegorista e dos planos metafóricos que deprimem a **encarnação espiritual da letra** por um significado cada vez mais eclesial e longínquo do que ali era realmente uma realização sexualizada do sentido misterioso da Vida. Tão assim que até os mestres do Talmud muito hesitaram na inclusão desse texto no conjunto dos escritos sagrados... Porém, a despeito até da relevância cabalizante de algumas outras perspectivas, certo é que o texto do *Sir-ha-Sirim* não se reduz à leitura catequética normalmente proposta. Cf. André CHOURAQUI, (trad. e apres.), *Le Cantique des cantiques, suivi des Psaumes*, Paris, PUF, 1970, pp. 6 segs. e *vide* Jean-François SIX, *Le Chant de l’Amour*, ed. cit., pp. 33 e segs.

¹⁸⁴ Como já se lembrou, n. 45, havia sido a linhagem da mística cisterciense e desde os célebres comentários por S. Bernardo... *Vide* ainda Étienne GILSON, *La théologie mystique de saint Bernard*, Paris, Vrin, 1986⁵, também na referência ao *De diligendo Deo*... e ao “duplo amor” de si e de Deus, pp. 126 e segs.

ponte do *éros* a *agápe*, na ambiguidade de erotizar o espiritual ou de espiritualizar o sensual.¹⁸⁵ Este risco, já antigo na helenização do Cristianismo pelos Padres, e que hoje ainda se retoma na catequese, desvaloriza o realismo da *prática cristã*, fazendo do antigo e medievo primado da vida religiosa como de fé e de obediência litúrgica um pretexto para sedutores ‘enamoramientos’ de Deus.¹⁸⁶

A transposição do *amor cortês*,¹⁸⁷ dos ‘jogos de sedução’ e da procura do amado para a intriga devocional típica desta modernidade,¹⁸⁸

¹⁸⁵ Para a questão em geral e sobre S. João da Cruz, ainda André BORD, *Les amours chez Jean de la Croix*, Paris, Beauchesne, 1998, sobretudo pp. 31 e segs.: «L’amour oublié»... Este problema de relação em *continuidade* da *natureza* e do *sobrenatural*, ou do prolongamento entre o *éros* e depois *agápe*, oferece ocasião a várias dificuldades, que se voltam inclusive a levantar a propósito do exposto na primeira parte (§§ 3-11...) da *Carta Encíclica «Deus caritas est»* do Papa Bento XVI. Esta exposição doutrinária que evita aquela ambiguidade não deixa de suscitar mais ampla reflexão à luz quer da tradição agostiniana e de uma desvalorização da *natura* (Cf. Anders NYGREN, *Éros et Agapé, La notion chrétienne de l’amour et ses transformations...*), quer à luz da *experiência mística* que muitas vezes exclui a leitura ainda psicológica do plano sobrenatural... Sem aqui se poder aprofundar a questão remete-se para: Henri de LUBAC, *Le mystère du surnaturel* (1965), (in: «Oeuvres complètes» XII), Paris, Cerf, 2000, pp. 79 et passim; depois na problematização de John MILBANK, *The Suspended Middle – Henri de Lubac and the Debate concerning the Supernatural*, Grand Rapids (Michigan)/ Cambridge, William B. Eerdmans Publ. Co., 2005, pp. 88 e segs.; e, na perspectiva espiritual, para: Yves RAGUIN, S.J., *Maître et disciple – La direction spirituelle*, Paris, Desclée, 1985, pp. 11-17... e ainda as advertências de Denis BIJU-DUVAL, *Le psychique et le spirituel*, ed. cit., pp. 135 e segs.: «Les sciences psychologiques et la dimension spirituelle».

¹⁸⁶ Cf. outrossim Claude TRESMONTANT, *Essai sur la pensée hébraïque*, Paris, Cerf, 1953, pp. 84 e segs. «L’Incarnation»...; Id., *La mystique chrétienne et l’avenir de l’homme*, Paris, Seuil, 1977, pp. 205 e segs.: «Mystique et prophétisme»; e *vide* o realismo de P. TELHARD DE CHARDIN, *Le milieu divin*, ed. cit., pp. 63 e segs.: «Le détachement par l’action», ou de Dietrich BONHOEFFER, por exemplo, em *Akt und Sein, Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche*, in: «D.B. Werke», t. I, München/ Gütersloh, Kaiser und Güterloher V., 1986...; para já não referir o estilo directo da imediatez da *caridade em acto* de TERESA DO MENINO JESUS, *Ms B 4 r^o-v^o: “ne laisser échapper aucun petit sacrifice, aucun regard, aucune parole, de profiter de toutes les plus petites choses et de les faire par amour.”* (in: ed. cit., p. 304; o recto é sublinhado nosso). Cf. ainda outras referências em estudo nosso: Carlos H. do C. SILVA, “A «via rápida» de auto-realização numa óptica transpessoal – Exemplo da experiência mística de Teresa de Lisieux”, (Comun. ao “Semin. Internac. «A Vivência do Sagrado», Fac. de Psicologia e Ciências da Educação, Lisboa, 6-8 Nov. 1996), in: Várs. Auts., *A vivência do Sagrado*, Coord. Núcleo de Psicol. Transpessoal, Fac. Psicologia, Univ. Lisboa, Lisboa, Huguin, 1998, pp. 65-99; e *vide* Sylvain DESTREMPES, *Thérèse de Lisieux et Dietrich Bonhoeffer, Kénose et altérité*, Montréal/ Paris, Éd. Médiaspaul/ Du Cerf, 2002.

¹⁸⁷ Até no sentido já lembrado da *tradição trovadoresca*, cf. Henri DAVENSON, *Les Troubadours*, Paris, Seuil, 1961; Denis de ROUGEMONT, *L’amour et l’occident*, Paris, Plon, 1972, pp. 359 e segs.. «Mystique et amour courtois»; Jean MARKALE, *L’amour courtois ou le couple infernal*, Paris, Imago, 1987, pp. 159 e segs.: «Les liturgies ambiguës»...; cf. supra n. 131 e *vide* ainda Joseph BEAUDE, *La mystique*, ed. cit., p. 56: «On sait que la passion amoureuse peut devenir meurtrière et non seulement par cause de trahison de l’aimé. Plus l’autre est aimé, plus en un sens il est haïssable, tout simplement parce qu’il est l’autre et que l’amour ne cesse d’accroître son altérité alors même qu’il porte à ne vouloir faire qu’un avec lui.»

¹⁸⁸ Sempre sob a égide do *Il Cortegiano*... cf. supra ns. 14, 37 e 131. Ainda em St^o. Teresa de Jesus há esta retórica Juan Antonio MARCOS, *Mística e sovversiva: Teresa di Gesù, Le strategie retoriche*

pode desatender ao exercício de uma fé ‘ainda que às escuras’ e porque sim, encontrando na linguagem do amor uma leitura, assim redutora, do mistério de Deus, cujo dom exigiria até que todo esse trato amoroso se ocultasse.¹⁸⁹ Por isso na economia poética do *Cântico Espiritual* parece assaz avisado esse *registro de sombra* para ‘outra dimensão’ de encontro, que já não tem a ver com o que se possa formular em termos de ‘amada’ e ‘Amado’, mas de algo que acaba por exorcizar a *falsa luz* do próprio poema: *y la caballería / a vista de las aguas descendía*.¹⁹⁰

A importância do resultado oculto deste amor (ainda que assim afinal muito antropomórfico) é a de produzir a condição para a própria destrição à vista de tal *desfilar de imagens* e pretextos poéticos e ânsias de dizer que se mantêm *infecundos* como tal.¹⁹¹ O exercício espiritual, até ‘visionário’ na *imaginação do lugar* na linhagem jesuíta, não deixa de exigir a consciência mediativa e de mero expediente como *função* e não como *fim*.¹⁹² Donde que o *Cântico* e a sua representação da

del discurso místico della Santa di Ávila, Roma, ed. OCD, 2006, pp. 107 e segs.: “La cortesia esortativa di Teresa e suoi mezzi per richiamare l’attenzione”.

⁴⁸⁹ Sobre aquele **caminho às escuras**, cf. S. JOÃO DA CRUZ, *ISub* 2, 1...; ed. cit., p. 94... Mas se sobretudo na *Subida do Monte Carmelo* acentua as condições de tal *despojamento*, não deixa de ser paradoxal a rica abundância de motivos poéticos e da própria linguagem que para continuar a dizer tal despojamento se paramenta de novos propósitos. Cf. projectado estudo nosso: Carlos H. do C. SILVA, “Des(escrever) o «Cântico Espiritual»” (em preparação).

¹⁹⁰ Este final do Cântico (C(B) 40, 5) expulsando *Aminadab*, como nome do *inimigo* indetectável (Cant 6, 11) mas assim dito, mantém nesta distância tanto do nível do *discurso poético* sanjuanino como no que na sua *dupla mímesis* ele diz: que ela – a amada – só pode avistar de longe isso mesmo: a *torrente* das palavras, as sensibilidades que *em tropel* descem na *dilúncia* (‘das águas’) e final... Sobre aquele **duplo olhar**, duplo registro da palavra *que diz e que se contempla no “espectáculo”* (lembre-se sempre Antonin ARTAUD, *Le théâtre et son double*, ed. cit., pp. 49 e segs.: «La mise en scène et la métaphysique...») de todo este poema e comentário. Cf. ainda David Brian PERRIN, *Canciones entre el Alma y el Esposo of Juan de la Cruz – A Hermeneutical Interpretation*, pp. 147 e segs. «Mimesis and the Configuration of the Cântico», e sobretudo pp. 168 e segs.: «The Act of Writing: The Significance for Interpretation of Distanciation through Writing.»; o mitema profano desta *duplicidade* que devém *dualidade* em D. Quixote e Sancho..., encontra-se em D. Juan: cf. vários estudos em Jean ROUSSET (éd.), *Don Juan, Analyse d’un mythe*, trad. port., Lisboa, Ed. Vega, s.d. e vide supra n. 37.

¹⁹¹ Cf. n. anterior e C (B) 40, 6: “*Y es de notar que no dice aquí la esposa que la caballería descendía a gustar las aguas, sino a vista de ellas; (...). Donde está bebiendo el alma las aguas de los bienes espirituales; lo cual más es descender a la vista de ellas que a beberlas y gustarlas como ellas son.*” (in: ed. cit., p. 731). A **liquefacção** específica deste passo pode ser chave para o tom geral da *assimilação* do *Cântico Espiritual*. Compare-se ainda com o que diz o abade Johannes TRITHEMIUS (cit. *apud* Franz HARTMANN, *Alchemy*, ed. cit., p. 9: “*This «water» was at first all spirit and life, because it was permeated by and made alive by the spirit. It was dark in the depths... «soul of the world»...*”

¹⁹² Sobre aquela **imaginação do lugar** cf. St. IGNÁCIO DE LOYOLA, *Ejercicios espirituales*, 1ª Sem. §§ 65 e segs. in: Ignacio IPARRAGUIRRE, S.I. e CANDIDO DE DALMASES, S.I., (eds.), *S. Ig. de*

*demanda amorosa de Deus seja, a esta luz, um processo relativo e de sentimental ornamento da fé deixando o que mais importa no escondido da sua mesma operação, e constituindo uma expressão que fica datada pelo Cristianismo psicológico deste ciclo.*¹⁹³ Hoje se exigiria uma descoberta de Deus *no outro, no mundo* ou até *na matéria...*, quicá em ‘estados alterados de consciência’, porém sem aquela estilização do eros e do amor assim absolutizado.¹⁹⁴

Entretanto, algo de essencial se decanta, mesmo assim, como indicámos naquela *operação de sombra* e naquela economia de escondimento, pois gera-se aí o *órgão* capaz para ulterior união espiritual. Recupera-se pela aparente falta desse amor, algo que na obscura e mineira montanha de outras dimensões, ali como *mons Dei, mons pinguis...* se dizia caminho de nadas, e até pode não ser tal amor, mas a *pura Vontade* divina.¹⁹⁵ Recupera-se o próprio signo místico e

L., Obras Completas, ed. manual, Madrid, B.A.C., 1977, pp. 226 e segs. Ver outras referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “Das fantasias escolares à disciplina da imaginação – A importância do Imaginário como referencial epistémico na arte duma educação consciente”, in: *História, Educação e Imaginário, Actas do V Colóquio de «Hist., Educ. e Imag.»*, org Alberto Filipe Araújo, Justino Magalhães e Joaquim Machado de Araújo, Univ. do Minho, Out. 2000, Centro de Est. em Educação e Pedagogia, Instituto de Educação e Psicologia, Braga, Universidade do Minho, 2001, pp. 25-60; e Id., *supra* n. 58. *Vide* ainda: Pierre-Antoine FABRE, *Ignace de Loyola – Le lieu de l’image – Le problème de la composition de lieu dans les pratiques spirituelles et artistiques jésuites de la seconde moitié du XVI^e siècle*, Paris, Vrin, 1992. Cf. antecedentes comparados na imaginação judaica e sufi : Elliot R. WOLFSON, *Through a Speculum that Shines : Vision and imagination in Medieval Jewish Mysticism*, Princeton, Princeton Univ. Pr., 1994 ; e *vide supra* ns. 58 e 145.

¹⁹³ Desenvolveremos esta tese em nosso estudo em preparação referido *supra* n. 189. Desde já sublinhe-se o signo paulino deste *viver escondido em Cristo*: Col 3, 3, que um autor de uma geração posterior ainda salienta: BOSSUET, *Discours sur la vie cachée en Dieu...* *vide*: *Sermons*, III, p. 634: «*Il ne faut pas ramasser son attention au lieu où se mesurent les périodes mais au lieu où se règlent les mœurs; il ne faut pas se recueillir au lieu où l’on goûte les belles pensées, mais au lieu où se produisent les bons désirs...*» - sempre na lição do *recogimiento* da espiritualidade do séc. anterior e desse «*ocultamento*» *no interior*.

¹⁹⁴ Cf. *supra* n. 186 e *vide* também: Jean GUITTON, Grichka BOGDANOV e Igor BODGANOV, *Dieu et la science – vers le métaréalisme*, Paris, Bernard Grasset, 1991, Alexandre GANOCZY, *Dieu, l’homme et la nature, Théologie, mystique et sciences de la nature*, Paris, Cerf, 1995; Paul DAVIES, *God and the New Physics*, London, Dent & Sons, 1985; John F. HAUGHT, *God After Darwin – A Theology of Evolution*, Oxford, Westview Pr., 2000; Andrew NEWBERG, Eugene d’AQUILI e V. RAUSE, *Why God Won’t Go Away, - Brain Science and The Biology of Belief*, N.Y., Ballantine B., 2001, pp. 100 e segs.; ainda Eugene d’AQUILI e Andrew B. NEWBERG, *The Mystical Mind – Probing the Biology of Religious Experience*, Minneapolis, Fortress Pr., 1999; e ter sempre em vista as investigações antigas de Jean BARUZI, *Saint Jean de la Croix et le Problème de l’expérience mystique*, Paris, Alcan, 1924 e reed.; e Id., *L’intelligence mystique*, Paris, Berg Intern., 1985 (vários estudos reunidos). Para novos campos de pesquisa actuais cf., por exemplo: David F. FORD, Bem QUASH e Janet Martin SOSKICE, (eds.), *Fields of Faith – Theology and Religious Studies for the Twenty-First Century*, Cambridge, Univ. Pr., 2005.

¹⁹⁵ Tal como M. HEIDEGGER, *Phänomenologie und Theologie*, Frankfurt-a.-M., V. Klostermann,

brasão do Carmelo como *mons coagulatus*, *mons pinguis*...por via do que em sombra dele se *coagula* em tal sopro da *Presença oculta*...¹⁹⁶ – que no ‘céu’, deste ‘brasão’ da nossa alma, há estrelas e várias do que ainda nem se sabe...

1970, etc. (vide John D. CAPUTO, *The Mystical Element in Heidegger's Thought*, Athens (Ohio) Ohio Univ. Pr., 1978, pp. 80 e segs.) sempre teve a prudência e a paciência intelectual de não precipitar a identificação do Ser (*Sein*) com Deus, mas exigia *prévia dilucidação da essência (Wesen) do Sagrado* (ao contrário da pretendida interpretação de B. RIOUX, *L'être et la vérité chez Heidegger et saint Thomas d'Aquin*, Montréal/ Paris, Presses de l'Univ./ P.U.F., 1963...; cf. ainda D'ichard KEARNEY e Joseph Stephen O'LEARY, (dirs.), *Heidegger et la question de Dieu*, Paris, B. Grasset, 1980), assim aqui não se deve demasiado antecipar o amor de Deus (e Sua tal identificação), onde primeiro será necessário, como bem intuiu misticamente Isabel da Trindade, um “**deixar-se amar**”...e isto é também uma perspectiva obediencial e de molde a descobrir a Vontade divina: cf. ÉLISABETH DE LA TRINITÉ, «*Laisse-toi aimer*», (“*Traité spirituel*” IV, in: *Œuvres complètes*, ed. C. De Meester, O.C.D., Paris, Cerf, 1991, pp. 194-198).

¹⁹⁶ Cf. *supra* ns. 42, 59...; a tradução actual do *SI* 67(68), 16-17 não mantém aquelas versões da *Vulgata*. Sublinhe-se o carácter *coagulado*, a “**coalescência**” ou o carácter assim densíssimo ou *coagido* desse “corpúsculo” que é, entretanto, o *Monte de Deus*, o “monte gordo”. Há no Carmelo o *lugar místico* dessa inabituação afinal não só do Amado mas dos Três, dessa presença infinda assim atraída como que neste íman. S. João da Cruz refere-se à misteriosa operação do *aspirar el aire*, quase no eco da lembrança da Presença de Deus *na brisa ligeira* a Elias na montanha (*IRs* 19, 12-13: “*ouviu-se o murmúrio e uma leve brisa...*”) e aqui sublinha-se essa *fixação* do Espírito Santo, por *via dolorosa* ou passiva, *cristalizada como sombra* (já não o simbólico ‘trabalho ao negro’ alquímico dito pela *nigredo*, mas, se se quiser, de *calcinatio*...; cf. ainda Eugène CANSELIET, *L'alchimie expliquée sur ses textes classiques*, Paris, Pauvert, 1988; e *vide supra* n. 68...) e insuflando, fecundando, ‘engravidando-se’ neste Mons Dei. É trabalho mineiro da *caridade fecunda*, mais do que de madrigal de amor romântico... A indicação de S. JOÃO DA CRUZ, *C* (B), 36, 10 refere a essa entrada “*más adentro en la espesura*”, citando o *SI* 67, 16, e contextualizando na *incompreensibilidade* da imensa riqueza de Deus.

DEUS, QUEM É?

BERNARDO DOMINGUES

Ao longo da história da Humanidade, de modos diferentes nas várias culturas, as pessoas não cessam de admirar, de questionar e refletir sobre as origens, o sentido do cosmos e da própria identidade e significado. **A constatada complexidade, regularidade e harmonia dissonante conduzem ao espanto** e à interrogação sobre o porquê, o para quê ou seja o sentido da origem, da originalidade, da orientação holística, da liberdade e responsabilidade na programação e gestão da vida no tempo e para além dele. E assim, desde os primórdios do homo sapiens, deparamos com a preocupação interrogante sobre o sentido da morte, gastando tempo e energias para cuidar e bem enterrar os mortos, investem na ciência e na arte, pela descoberta e utilização programada do fogo, assim como o fabrico de artefactos para usar em diferido e até a criação de objectos por razões estéticas.

Nesta progressiva reflexão sobre o sentido e a responsabilidade, de modo estruturado e persistente, a partir dos clássicos gregos, conclui-se que o Ser em última instância, de ser em si e por si, é o Absoluto; e que todos os entes, de todas as espécies, participam d'Ele enquanto acto puro subsistente, sem tempo, espaço ou devir ou seja transhistórico.

Assim Ele é o fundamento primitivo dos entes que são participações multiformes de todo o género e em evolução. Sem univocidade mas de forma análoga o Ser significa a perfeição pela qual todos os entes relativos são universalmente e analogamente participados. Esta conclusão, pelos métodos indutivo, dedutivo e analógico afirma, fundamenta que o **transcendente é entendido como causa eficiente, formal e final**, como acto puro subsistente, do que existiu, existe e existirá.

Por isso os entes relativos, estudados pelas ciências e a filosofia são entendidos como compostos de essência e existência, matéria e forma, potência e acto em que se revelam os transcendentais que são a

verdade, a unidade, a bondade, a estética, a ética e o valor. Nesta avaliação ponderada do relativo concluiu-se que se deve distinguir a substância e o acidente no permanente fluir ou devir dos seres na história em que tudo é provisório e mutável. A estas pesquisas, S. Tomás chamou “vias” ou caminhos de acesso intelectual ao Absoluto.

Pelo que, sempre que filosoficamente se coloca a questão do Ser, logicamente vamos concluir que **tudo o que existe é ser e que o ser em si é o Absoluto** ou seja o sentido último da verdade, da bondade, da beleza, da unidade, da estética, orientadores dos valores. Combinando pois rigorosamente os métodos dedutivo, indutivo e analógico, conclui-se que, ajustando o método próprio para estudar um sujeito determinado, a conclusão é de que o ser universal, causa incausada, primeira e última, é fundante de tudo o que somos, pensamos e projectamos significativamente porque **nada existe fora do ser** sem ser a Ele referido como participantes de modo analógico e diferenciado.

Pelas diversas pesquisas feitas ao longo da história, desde o animismo, panteísmo e politeísmo, foi possível, pela racionalidade rigorosa, discursiva e analítica, passando pelas ciências, as técnicas e as artes, a filosofia ontológica concluiu pela necessidade de **ter de existir o Motor imóvel ou a causa incausada** ou seja o relojoeiro da estrutura cósmica holística e persistente que envolve tempo e eternidade. Pertence à Humanidade questionar, pesquisar com os métodos adequados para desenvolver e **afinar a liberdade e a responsabilidade** na fraternidade operativa, como forma de buscar e completar, pelo trabalho competente, honesto e persistente, o sentido imanente do alfa e ómega, pelas ciências a ética, a moral e a deontologia profissional ajustadas a cada situação. A dignidade humana é pois imanente e definitiva, mas é dever pessoal e colectivo desenvolver as capacidades de sermos “pastores dos seres” ou seja pensar, programar com ciência e consciência apurada, a vocação pessoal de bem servir, cuidando dos outros com competência honestidade e fraternidade tendo em conta a justiça e a solidariedade.

De modo original e como apoio complementar do esforço da racionalidade, progressivamente apareceu a revelação da densidade e intimidade de Deus Pai, Filho e Espírito Santo, na unicidade de natureza e trindade de pessoas, onde a inteligência humana por si não chegaria. Revelou-Se como criador, salvador e amigo incondicional da humanidade. Vale a pena percorrer rapidamente os textos de Isaias 43, 1; 49, 15; 54,10; 55, 8-9 que é concluído pela intervenção de I Jo. 4. 10: “Nisto consiste o amor: não fomos nós que amamos a Deus, mas foi Ele

que nos amou e enviou o seu Filho”.E, na mesma passagem versículo 16, escreveu: **“Deus é amor, e quem permanece no amor permanece em Deus e Deus nele”**. Foi a partir desta síntese que Bento XVI desenvolveu a sua primeira Encíclica com mestria de professor e pastor; centra a reflexão sobre Deus, a Pessoa, a Fé e a acção dos cristãos. E diferente da reflexão filosófica, centra a análise na experiência pessoal de encontro espiritual directo com Deus amor, de modo familiar, na dinâmica da filiação divina. Assim o ser, o perceber e o relacionamento recíproco acontecem a partir da fé esforçada e viva; é possível a sintonia com Deus amor e desenvolver a identidade e a acção pessoal numa síntese do divino e do humano pela inteligência, a vontade e os sentimentos sintonizados no ser, no viver e na planificação e qualidade do trabalho profissional, social, político e serviços da caridade nas diversificadas formas de voluntariado, revelador da nossa filiação divina em serviços gratuitos. Nesta perspectiva os crentes coerentes são uma epifania, uma revelação do amor gratuito de Deus amor e que refletem a criação (cf. Gen. I, 26, 27; 11, 21 a 25).

As pessoas, e de modo original o casal heterossexual, monogâmico e sacramentado que dialoguem, escutem a Deus e uns aos outros, para descobrir e viverem do amor e no amor sob as várias formas complementares e integradoras do projecto de Deus (eros, filia e agapé) – ou seja que se completam revelando o Criador e Salvador como Amor que desenvolvem nas relações de amor solidário: acolhem-se, escutam-se, descobrem-se e completam-se na comunicação e comunhão de vida, traduzida na vida familiar, profissional, a participação social e do voluntariado. Efectivamente amar é assumir a vida como adequado serviço dos outros, como dom recebido de Deus que devemos imitar servindo (cf. Ef. 5, 11). Porque a energia e o poder de Deus é amor misericordioso, também assim o devemos acolher e manifestar na vida quotidiana; de facto realizar-se é servir bem a quem precisa à imagem de Deus.

O amor de Deus ou o Deus amor manifesta-Se pois na Criação, na História da Salvação e nos serviços que os filhos de Deus testemunham nas diversas formas de relação e apoio pela gratuidade cristocêntrica; ou seja, nós devemos revelar o amor de Deus testemunhado por Cristo, especialmente no mistério da paixão e morte sofridos por nós, que nos é transmitida especialmente na comunhão eucarística. Os crentes, na Família, na Igreja e na sociedade, devem revelar o amor de Deus pela humanidade universal; efectivamente o amor une os que se amam e abre-nos aos que ainda estão na marginalidade da comunhão, pela palavra, pelo testemunho de vida e pelas

diversas formas de “diaconia” que implica: humildade, disponibilidade, testemunho de fé viva, solidariedade, profissionalismo e voluntariado como um dever congénito de crentes coerentes.

A combinação expressa na antropologia cristã implica pois a atenta aplicação da inteligência e dos “olhos do coração” para bem perceber, cuidar e servir, integrando o “amor erótico”, o “amor de filia” e o “amor da agapé” ou seja as diversas fontes e formas de energia do amor em vista da comunhão e solidariedade complementar.

Assim a atenção à beleza e à harmonia dos outros, a que se refere o “eros” e a amizade partilhada pela “filia” é completada e ampliada pela “agapé” ou amor de comunhão e fraternidade enquanto é a energia participada e amplificadora do Amor de Deus nas pessoas, como dom para o serviço dos outros. O dever congénito da Igreja é pois o serviço humilde e generoso, testemunhado pela palavra e vivência dos sacramentos, traduzido nas diversas formas de diaconia que implicam responder organizadamente às necessidades. É próprio da “agapé” fazer o bem bem feito, graças à fé esclarecida e à competência profissional aplicada nos serviços de voluntariado como resposta solidária às necessidades emergentes como “braços da Providência”, que inclui mas supera a justiça comutativa e distributiva, cooperando com todos, sem perder a marca da caridade cristã, que estima e estimula os outros para serem e fazerem o bem possível sem alimentar o parasitismo.

Para que o nosso amor seja dinâmico e progressivo, é essencial acreditar que Deus é Amor para nos deixarmos amar em verdade e nos tornarmos capazes de purificar a memória e perdoar para bem acolher e ver, com competência e clarividência fraterna, o que é urgente fazer como resposta às dificuldades ocorrentes. E é normal que o amor esclarecido e eficaz seja fonte de comunhão, de alegria partilhada, da felicidade da paz autêntica que implica a tranquilidade na ordem justa; esta é fruto do respeito pelas diferenças e unidade na busca da verdade pela caridade efectiva e no pluralismo complementar e sem ilusões nem falsificações do que é o projecto de Deus para a humanidade. É evidente que não dispomos dum método adequado nem capacidades para entender o Absoluto; mas podemos e devemos acreditar no que Ele revelou e propõe em Jesus Cristo.

ÍNDICE POR ANO

ANO 1992

- FERREIRA, Pedro. *Apresentação*. 0 (1992) 3-4.
PORTUGAL, Alpoim Alves. *Revista de Espiritualidade*. 0 (1992) 5-6.
VECHINA, Jeremias Carlos. *Uma Nova Espiritualidade*. 0 (1992) 7-26.
REIS, Manuel Fernandes. *Espiritualidade Sempre Antiga e Sempre Nova*. 0 (1992) 27-44.
DIAS, D. Manuel Madureira, *Espiritualidade Sacerdotal*. 0 (1992) 45-63.
OLIVEIRA, António de Araújo, *Espiritualidade da Vida Religiosa*. 0 (1992) 65-76.
BRITO, Manuel Vaz, *Espiritualidade Laical*. 0 (1992) 77-80.

ANO 1993

- PORTUGAL, Alpoim Alves. *Evangelização e Espiritualidade*. 1 (1993) 3-5.
DIAS, António Gomes. *Evangelização: vocação da Igreja*. 1 (1993) 7-22.
DIAS, António Gomes. *O Homem da Nova Evangelização. Destinatário* 1 (1993) 23-42.
FERREIRA, Pedro. *Uma nova Espiritualidade Litúrgica*. 1 (1993) 43-58.
LEAL, Agostinho. *Evangelizar pela Oração*. 1 (1993) 59-73.
BRITO, Manuel Vaz. *Espiritualidade Laical*. 1 (1993) 75-80.
PORTUGAL, Alpoim Alves. *Evangelização e Oração*. 2 (1993) 83-84.
CASTELLANO, Jesús. *A Oração Cristã*. 2 (1993) 85-99.
VECHINA, Jeremias Carlos. *Espiritualidade da Nova Evangelização*. 2 (1993) 100-121.
VAZ, Mário da Glória. *A Bíblia ao serviço da Nova Evangelização*. 2 (1993) 122-143.
LEAL, Agostinho dos Reis. *Místicos e Mestres. Ciência de Deus para o homem de hoje*. 2 (1993) 144-154.
- *Na escola dos Orantes*. 2 (1993) 155-160.

- PORTUGAL, Alpoim Alves. *Carisma e Missão*. 3 (1993) 163-164.
 BERNARDO, Manuel. *Os Carismas na Igreja*. 3 (1993) 165-179.
 LEAL, Agostinho. *Os Religiosos na Nova Evangelização: Missão e Testemunho*. 3 (1993) 181-204.
 ORTIGA, D. Jorge Ferreira da C. *Identidade Teológico – Pastoral do Presbítero na Igreja Comunhão – Missão à Luz da Pastores Dado vobis*. 3 (1993) 205-220.
 VIEIRA, José Gonçalves. *O Presbítero, Ministro da Eucaristia*. 3 (1993) 221-240.
 PORTUGAL, Alpoim Alves. *A vida interior*. 4 (1993) 243-246.
 GONÇALVES Carlos, *Auto-conhecimento, desenvolvimento do Ego, dimensões psicológicas da vida interior*. 4 (1993) 247-264.
 LEAL Agostinho, *Oração: uma porta para o interior. Nas Moradas ou Castelo Interior de Sta. Teresa de Jesus*. 4 (1993) 265-297.
 VAZ Mário, *Em espírito e verdade. O Evangelho da interioridade*. 4 (1993) 299-320.

ANO 1994

- PORTUGAL, Alpoim Alves. *Unidade de vida*. 5 (1994) 3-4.
 REIS, Manuel Fernandes. *Isabel da Trindade: Interioridade Teologal Unificada – I*. 5 (1994) 5-30.
 VECHINA, Jeremias Carlos. *Descida ao mais profundo centro*. 5 (1994) 31-47.
 FERREIRA, Pedro. *As celebrações da Igreja e a renovação do homem*. 5 (1994) 49-60.
 GARCIA, Salvador Ros. *Comentário ao desenho de Cristo de S. João da Cruz*. 5 (1994) 61-64.
 LEAL, Agostinho. *Orar com a vida*. 5 (1994) 65-73.
 PORTUGAL, Alpoim Alves. *Maria, mulher orante*. 6 (1994) 83-84.
 VAZ, Armindo. *Maria, “Filha de Sião”*. 6 (1994) 85-102.
 REIS, Manuel Fernandes. *O culto mariano no Magistério da Igreja*. 6 (1994) 103-125.
 FERREIRA, Pedro. *Maria, modelo da Igreja em oração*. 6 (1994) 126-138.
 REIS, Manuel Fernandes. *Isabel da Trindade: Interioridade Teologal Unificada – II*. 6 (1994) 139-160.
 LEAL, Agostinho Reis. *Direcção Espiritual: um serviço eclesial esquecido?* 7 (1994) 163-173.

REIS, Manuel Fernandes. *Isabel da Trindade: «Mãe espiritual de sua mãe»* 7 (1994) 175-191.

LEAL, Agostinho Reis. *Princípios de direcção espiritual em S. João da Cruz*. 7 (1994) 193-204.

MARGERIE, Bertrand. *Manuel Bernardes: oratoriano, teólogo contemplativo mestre de oração e de expressão literária*. 7 (1994) 205-239.

PORTUGAL, Alpoim Alves. *Espiritualidade Familiar*. 8 (1994) 243-244.

GONÇALVES, Carlos Manuel. *A família como sistema de relações investidas*. 8 (1994) 245-271.

VAZ, Mário. *O matrimónio: símbolo profético da Aliança*. 8 (1994) 273-304.

MARGERIE, Bertrand de. *Frei Nicolau Dias: apóstolo do Rosário*. 8 (1994) 305-320.

ANO 1995

PORTUGAL, Alpoim Alves. *Dignidade e missão da família*. 9 (1995) 3-4.

VAZ, Armindo. *A visão da origem da família em Gen2,4-3,24*. 9 (1995) 5-36.

REIS, Manuel Fernandes. *Isabel da Trindade: «Irmã espiritual de sua irmã»*. 9 (1995) 37-58.

MARGERIE, Bertrand de. *Diogo Monteiro: Mestre de oração*. 9 (1995) 59-69.

LEAL, Agostinho dos Reis. *Na escola dos orantes*. 9 (1995) 71-80.

PORTUGAL, Alpoim Alves. *Chamados à santidade*. 10 (1995) 83-84.

SEGURA, José Tomás. *Santidade e felicidade*. 10 (1995) 85-96.

MALAX, Felix. *Uma Santa para hoje: Santa Teresa dos Andes*. 10 (1995) 97-116.

VECHINA, Jeremias Carlos. *Família, lugar de experiência de Deus*. 10 (1995) 117-142.

MARGERIE, Bertrand. *Luís de Sousa: Historiador da santidade Portuguesa*. 10 (1995) 143-160.

PORTUGAL, Alpoim Alves. *“Fomos criados para amar”*. 11 (1995) 163-164.

REIS, Manuel Fernandes. *A Mística do amor. O esposo “ ama até ao fim”*. 11 (1995) 165-164.

- BISCAIA, Jorge. *Família entre a incerteza e a esperança*. 11 (1995) 179-191.
- FERREIRA, Pedro Lourenço. *A oração na família*. 11 (1995) 193-202.
- DECOURTRAY, Albert. *Nenhum homem como este Homem*. 11 (1995) 203-204.
- LEAL, Agostinho dos Reis. *Na escola dos orantes*. 11 (1995) 205-215.
- MARGERIE, Bertrand. *Fr. Heitor Pinto: O autor humanista da "Imagem da vida Cristã"*. 11 (1995) 217-239.
- PORTUGAL, Alpoim Alves. *Contemplação?* 12 (1995) 243-244.
- LEAL, Agostinho dos Reis. *O que é a contemplação?* 12 (1995) 245-260.
- VAZ, Mário. *S. João, o contemplativo da realidade humana e divina de Jesus*. 12 (1995) 261-284.
- AZEVEDO, Fr. David. *Jesus pobre e humilde. Verdade de Deus (Apontamentos da cristologia de Santo António)*. 12 (1995) 285-297.
- MARGERIE, Bertrand De. *Tomé de Jesus: Contemplativo sofredor de Jesus que sofre em favor dos portugueses que sofrem*. 12 (1995) 299-320.

ANO 1996

- PORTUGAL, Alpoim Alves. «*Senhor, ensina-nos a orar*». 13 (1996) 3-4.
- VAZ, Armindo dos Santos. *A contemplação no Antigo Israel*. 13 (1996) 5-26.
- VECHINA, Jeremias Carlos. *Educar para a contemplação. Oração e psicologia*. 13 (1996) 27-51.
- REIS, Manuel Fernandes. *O Carmelo. Escola de oração e contemplação*. 13 (1996) 53-80.
- PORTUGAL, Alpoim Alves. «*Espiritualidade do acolhimento*». 14 (1996) 83-84.
- MARTÍNEZ, José Sánchez. *Nas fontes históricas de João de Deus. Um itinerário espiritual único e complementar*. 14 (1995) 85-107.
- FILIFE, Nuno. *Mensagem de S. João de Deus para o nosso tempo*. 14 (1996) 108-124.
- MARGERIE, Bertrand De. *Os Diálogos éticos e teológicos de D. Frei Amador Arrais, bispo carmelita*. 14 (1996) 125-153.
- MACCISE, Camilo. *Introdução à Exortação Apostólica Vida Consagrada*. 14 (1996) 154-160.

PORTUGAL, Alpoim Alves. «*Homens de Esperança*». 15 (1996) 163-164.

TRIGO, Jerónimo. *Alegria e Esperança no serviço do Reino*. 15 (1996) 165-181.

BISCAIA, Jorge. *Exigência e Ascese*. 15 (1996) 183-193.

MARGERIE, Bertrand De. *O Venerável Bartolomeu dos Mártires*. 15 (1996) 195-217.

MACCISE, Camilo. *Introdução à Exortação Apostólica “Vida Consagrada” – II*. 15 (1996) 218-240.

LEAL, Agostinho dos Reis. *Um Centenário: Santa Teresinha*. 16 (1996) 243-244.

JÉSUM, Louis-Marie De. *Santa Teresa do Menino Jesus e o seu tempo – O século XIX francês – I*. 16 (1996) 245-268.

REIS, Manuel Fernandes. *Actualidade de Santa Teresa de Lisieux*. 16 (1996) 269-288.

MARIA, Irmã Vera. *Mensagem de Santa Teresa do Menino Jesus à mulher de hoje*. 16 (1996) 289-307.

URBANO, Maria da Piedade de Pádua. *As Poesias de Santa Teresa do Menino Jesus*. 16 (1996) 309-320.

ANO 1997

PORTUGAL, Alpoim Alves. «*Sede santos*». 17 (1997) 3-4.

JÉSUM, Louis Marie De. *Santa Teresa do Menino Jesus e o seu tempo (O Carmelo francês do século XIX) – II*. 17 (1997) 5-20.

HUBER, Marie T. *Santidade ao alcance da mão. Miséria e Misericórdia*. 17 (1997) 21-30.

VECHINA, Jeremias Carlos. *Teresa do Menino Jesus e a sua família*. 17 (1997) 31-48.

ESGUERRA, Helena. *Releitura da Vita Consecrata à luz de Santa Teresinha*. 17 (1997) 49-79.

PORTUGAL, Alpoim Alves. *Orar desde a pequenez*. 18 (1997) 83-84.

REIS, Manuel Fernandes. *Teresa de Lisieux. Doutora de oração e contemplação*. 18 (1997) 85-132.

SKALA, Benno. «*Eu escolho tudo o que Vós quiserdes*». *Seja feita a vossa vontade*. 18 (1997) 133-140.

OCD e O. Carm, Superiores Gerais. *Voltar ao Evangelho. A mensagem de Teresa de Lisieux*. 18 (1997) 141-160.

PORTUGAL, Alpoim Alves. «*A Jovem Doutora*». 19 (1997) 163-164.
 REIS, Manuel Fernandes. *Teresa de Lisieux. Uma Santa Jovem*. 19 (1997) 165-239.

PORTUGAL, Alpoim Alves. «*Voltar ao Evangelho*». 20 (1997) 243-244.

VAZ, Armindo dos Santos. *Teresa de Lisieux e a Bíblia*. 20 (1997) 245-269.

REIS, Manuel Fernandes. *Teresa de Lisieux: Ouvinte e praticante da Palavra de Deus*. 20 (1997) 271-319.

ANO 1998

PORTUGAL, Alpoim Alves. *A Nova Doutora da Igreja*. 21 (1998) 3-5.
 JOÃO PAULO II, Papa. *Anúncio solene do Doutorado*. 21 (1998) 7-8.

- *Divini Amoris Scientia*. 21 (1998) 9-24.

- *Uma Doutora: mulher, jovem, contemplativa*. 21 (1998) 25-29.

- *Discurso aos peregrinos*. 21 (1998) 31-33.

OCD e O. Carm, Superiores Gerais. *Uma Doutora para o Terceiro Milénio*. 21 (1998) 35-53.

- *Quem são os «Doutores» da igreja*. 21 (1998) 55-58.

LEAL, Agostinho dos Reis. *Os que amaram e seguiram Teresa*. 21 (1998) 59-78.

PORTUGAL, Alpoim Alves. *Grandes desafios*. 22 (1998) 83-84.

MARGERIE, Bertrand De. *António Vieira. Missionário, pregador e «profeta»*. 22 (1998) 85-124.

LEAL, Agostinho dos Reis. *O desafio da espiritualidade no ano dedicado ao Espírito Santo*. 22 (1998) 125-144.

MACCISE, Camilo. *Introdução à Exortação Apostólica Vida Consagrada III*. 22 (1998) 145-160.

PORTUGAL, Alpoim Alves. *Amor e Vida*. 23 (1998) 163-165.

VAZ, Armindo dos Santos. *Fidelidade matrimonial e a metáfora nupcial bíblica*. 23 (1998) 167-195.

BISCAIA, Jorge. *Família e Vida*. 23 (1998) 197-206.

DOMINGUES, Frei Bernardo. *Orientação espiritual hoje*. 23 (1998) 207-214.

PORTUGAL, Alpoim. *Mestres e Testemunhas*. 23 (1998) 215-222.

MARGERIE, Bertrand De. *Teodoro de Almeida. Oratoriano, contemplativo literário*. 23 (1998) 223-240.

PORTUGAL, Alpoim Alves. *O Espírito Santo fonte de vida*. 24 (1998) 243-244.

SILVA, Carlos Henrique do Carmo. *Discernir os caminhos do Espírito*. 24 (1998) 245-283.

TEIXEIRA, Joaquim. *O grande desconhecido: O Espírito Santo e os seus dons*. 24 (1998) 285-303.

RIBEIRO, Abílio Pina. *O caminho espiritual de Teresa de Lisieux*. 24 (1998) 305-319.

ANO 1999

PORTUGAL, Alpoim Alves. *Santa Edith Stein*. 25 (1999) 3-4.

VECHINA, Jeremias Carlos. *Edith Stein, Judia, Ateia, Filósofa, Católica, Carmelita, Mártir, Santa*. 25 (1999) 5-18.

HERBSTTRISH, Waltrand. *A mensagem Profética de Edith Stein para a Igreja e para o mundo*. 25 (1999) 19-25.

VAZ, Armindo dos Santos. *O Espírito de Deus na Bíblia*. 25 (1999) 27-80.

PORTUGAL, Alpoim Alves. *Santa Teresa Benedita da Cruz*. 26 (1999) 83-85.

MACCISE, Camilo – CHALMERS, Joseph. *Perder para ganhar. O itinerário da Beata Teresa Benedita da Cruz*. 26 (1999) 87-106.

SCHANDL, Felix M. *Eu vi crescer a Igreja desde o meu povo*. 26 (1999) 107- 125.

PAYNE, Steven. *Edith Stein e S. João da Cruz*. 26 (1999) 127-141.

JOÃO PAULO II, Papa. *Homilia da Missa de Beatificação de Edith Stein*. 26 (1999) 143-151.

- *Homilia da Missa de Canonização de Edith Stein*. 26 (1999) 153-158.

PORTUGAL, Alpoim Alves. *Filhos do Pai, no Espírito*. 27 (1999) 163-165.

REIS, Manuel Fernandes. *O Espírito de Amor em Teresa de Lisieux*. 27 (1999) 167-209.

STINISSEN, Guido. *Para uma espiritualidade do sacramento da reconciliação*. 27 (1999) 211-218.

DOMINGUES, Frei Bernardo. *Experiências religiosas e autenticidade*. 27(1999) 219-225.

BISCAIA, Jorge. *Novas Paternidades*. 27 (1999) 227-240.

PORTUGAL, Alpoim Alves. «*Pai Nosso*». 28 (1999) 243-244.

GONÇALVES, Carlos Manuel. *A experiência humana da paternidade como metáfora de compreensão da paternidade divina*. 28 (1999) 245-267.

TEIXEIRA, Joaquim. *Rezar o «Pai Nosso» com Santa Teresa de Jesus*. 28 (1999) 269-292.

VAZ, Armindo dos Santos. *Meditação da Palavra de Deus na «Lectio Divina»*. 28 (1999) 293-320.

ANO 2000

PORTUGAL, Alpoim Alves. «*Jubileu 2000*» 29 (2000) 3-4.

BECKMANN, Beate. «*Abrir caminhos até ao próprio Deus*». *A propósito da experiência de Deus em Edith Stein*. 29 (2000) 5-17.

REIS, Manuel Fernandes. *O «Imenso Pai» de S. João da Cruz*. 29 (2000) 19-38.

VAZ, Armindo dos Santos. *Iluminação Bíblica da ética na vida*. 29 (2000) 39-79.

PORTUGAL, Alpoim Alves. *Místicos de hoje*. 30 (2000) 83-84.

TEIXEIRA, Joaquim da Silva. *Dalila Lello Pereira da Costa. Uma Mística Ecuménica*. 30 (2000) 85-112.

REIS, Manuel Fernandes. *O «Imenso Pai» de S. João da Cruz – II*. 30 (2000) 113-144.

DOMINGUES, Frei Bernardo. *Função Profética da Vida Consagrada*. 30 (2000) 145-160.

PORTUGAL, Alpoim Alves. *Louvor à Santíssima Trindade*. 31 (2000) 163-164.

MACHADO, António José Gomes. *Isabel da Trindade. «Louvor de Glória da Santíssima Trindade»*. 31 (2000) 165-192.

WAAIJMAN, Kees. *Enquadramento histórico da Regra do Carmelo*. 31 (2000) 193-208.

TEIXEIRA, Joaquim da Silva. *A experiência mística no itinerário espiritual de Dalila L. Pereira da Costa*. 31 (2000) 209-224.

REIS, Manuel Fernandes. *Teresa de Lisieux, Missionária Contemplativa – I*. 31 (2000) 225-239.

PORTUGAL, Alpoim Alves. *À imagem da Trindade*. 32 (2000) 243-244.

SILVA, Carlos Henrique do Carmo. *Abertura Trinitária do homem ou Pedagogia Mimética da Imago Dei*. 32 (2000) 245-278.

FERNANDES, Joaquim Ferreira. *Creio em Deus Pai, Filho e Espírito Santo*. 32 (2000) 279-290.

VECHINA, Jeremias Carlos. *Santa Teresa de Jesus mais próxima*. 32 (2000) 291-294.

- *Um Mestre Espiritual para o nosso tempo*. 32 (2000) 295-298.

REIS, Manuel Fernandes. *Teresa de Lisieux, Missionária Contemplativa – II*. 32 (2000) 299-320.

ANO 2001

PORTUGAL, Alpoim Alves. *Novos desafios*. 33 (2001) 3-4.

LEAL, Agostinho dos Reis. *A Vida Consagrada, «Sinal de Contradição»*. 33 (2001) 5-28.

TEIXEIRA, Joaquim da Silva. *Fenomenologia da Experiência Mística em Dalila L. Pereira da Costa*. 33 (2001) 29-56.

HELEWA, Giovanni. *Palavra de Deus e Regra do Carmelo*. 33 (2001) 57-78.

PORTUGAL, Alpoim Alves. *Novo Milénio*. 34 (2001) 83-84.

REIS, Manuel Fernandes. *Santa Teresa de Lisieux. Doutora da Igreja para o 3º Milénio*. 34 (2001) 85-116.

VECHINA, Jeremias Carlos. *Por Cristo à Trindade*. 34 (2001) 117-152.

DOMINGUES, Fr. Bernardo. *Cultura e Valores em crise. Alternativa possível*. 34 (2001) 153-160.

PORTUGAL, Alpoim Alves. *«Tudo é graça»*. 35 (2001) 163-164.

REIS, Manuel Fernandes. *A Santíssima Trindade na vida de Teresa de Lisieux*. 35 (2001) 165-208.

TEIXEIRA, Joaquim da Silva. *Conhecimento místico em Dalila Pereira da Costa*. 35 (2001) 209-233.

DOMINGUES, Fr. Bernardo. *Bem e Mal existem – Porquê*. 35 (2001) 235-240.

PORTUGAL, Alpoim Alves. *«Voltar ao essencial»*. 36 (2001) 243-244.

SILVA, Carlos Henrique do Carmo. *A verdade «essencial» da oração – A pretexto de Edith Stein. A procura da verdade» pela oração*. 36 (2001) 245-258. *Oração – Linguagem do «essencial»*. 36 (2001) 259-301. *Nota conclusiva: Da verdade inquirida ao «imaginário» da oração – Divino «estratagema»*. 36 (2001) 302-309.

STEIN, Edith. *Festa dos Reis Magos (1942)*. 36 (2001) 310-312.

VAZ, Armindo dos Santos. *Solenidade da Imaculada Conceição*. 36 (2001) 313-320.

ANO 2002

PORTUGAL, Alpoim Alves. «*Rezar com Arte*». 37 (2002) 3-4.

VAZ, Armindo dos Santos. *A Chama da Oração na Bíblia*. 37 (2002) 5-54.

CASTELLANO, Jesús. *A Arte da Oração*. 37 (2002) 55-62.

LEAL, Agostinho dos Reis. *O Primado da Espiritualidade na Vida Consagrada*. 37 (2002) 63-77.

DOMINGUES, Frei Bernardo. *O Yoga – Filosofia e Técnica*. 37 (2002) 79-80.

PORTUGAL, Alpoim Alves, «*O Valor da Oração*». 38 (2002) 83-84.

REIS, Manuel Fernandes. *Santa Teresa de Jesus e o Regresso ao Essencial da Oração*. 38 (2002) 85-114.

TEIXEIRA, Joaquim da Silva. *Pastoral da Oração*. 38 (2002) 115-138.

GONÇALVES, Carlos Manuel. *Vida Espiritual e Bem-estar Psicológico*. 38 (2002) 139-160.

PORTUGAL, Alpoim Alves. «*Sede Misericordiosos*». 39 (2002) 163-164.

SILVA, Carlos Henrique do Carmo. *Diário da Misericórdia e Dom Imaginário da Linguagem*. 39 (2002) 165-224.

RODRIGUES, Rui Fernandes. *O Trabalho (no Carmelo Teresiano)*. 39 (2002) 225-233.

DOMINGUES, Fr Bernardo. *Aspectos da Complexidade e Missão do Ser Humano*. 39 (2002) 235-240.

PORTUGAL, Alpoim Alves. «*Sede Perfeitos*». 40 (2002) 243-244.

REIS, Manuel Fernandes. *S. João da Cruz: Advento, Natal e Epifania de Cristo – I*. 40 (2002) 245-271.

SILVA, Carlos Henrique do Carmo. *Perfeição e Modelo – I: Santidade e tipologia espiritual a propósito de Edith Stein e Faustina Kowalska*. 40 (2002) 272-306.

HERRÁIZ, Maximiliano. *A Regra do Carmelo, Inerpretada por St^a Teresa de Jesus e S. João da Cruz*. 40 (2002) 307-320.

ANO 2003

PORTUGAL, Alpoim Alves. «*Santidade e martírio*». 41 (2003) 3-4.
SULLIVAN, John. *Santa Edith Stein desafia os Católicos*. 41 (2003) 5-26.

SILVA, Carlos Henrique do Carmo. *Perfeição e Modelo II: A Santidade segundo Edith Stein e Faustina Kowalska*. 41 (2003) 27-54.

REIS, Manuel Fernandes. *S. João da Cruz: Advento, Natal e Epifania de Cristo – II*. 41 (2003) 55-80.

PORTUGAL, Alpoim Alves. «*Novos Santos*». 42 (2003) 83-84.

SIERRA, D. Carlos Osoro. *Sacerdotes nas entranhas da nossa cultura*. 42 (2003) 85-108.

SILVA, Carlos, Henrique do Carmo. *Perfeição e Modelo III: A aporia do modelo e a linguagem da exemplaridade*. 42 (2003) 109-134.

REIS, Manuel Fernandes. *A glorificação da Trindade na Encarnação, na Cruz e na Eucaristia*. 42 (2003) 135-160.

PORTUGAL, Alpoim Alves. *Santificados pelo Espírito*. 43 (2003) 163-164.

VAZ, Armindo dos Santos. «*Sede santos porque Eu sou santo*». *A santidade na Bíblia*. 43 (2003) 165-188.

SILVA, Carlos Henrique do Carmo. *Da ambiguidade espiritual do perdão*. 43 (2003) 189-204.

REIS, Manuel Fernandes. *Teresa de Lisieux Desafios à vida consagrada do 3º milénio*. 43 (2003) 205-240.

PORTUGAL, Alpoim Alves. *Viver em Deus*. 44 (2003) 243-244.

STEIN, Edith. *Carta de Edith Stein ao Papa Pio XI*. 44 (2003) 245-246.

REIS, Manuel Fernandes. *O mistério da oração cristã no recente magistério da Igreja*. 44 (2003) 247-262.

SILVA, Carlos Henrique do Carmo. *Cântico da Memória ou discernimento do Amor*. 44 (2003) 263-290.

DOMINGUES, Frei Bernardo. *Discernimento Pastoral*. 44 (2003) 291-297.

- *Disposições para ser bom pastor*. 44 (2003) 299-303.

- *O culto e a festa na perspectiva cristã*. 44 (2003) 305-311.

- *Celebração e vida cristã*. 44 (2003) 313-319.

ANO 2004

PORTUGAL, Alpoim Alves. *Olhares novos*. 45 (2004) 3-4.

GONÇALVES, Carlos Manuel. *Aconselhamento Espiritual e/ou Consulta Psicológica? (Reconciliação e Bem Estar Psicológico)*. 45 (2004) 5-19.

GARCÍA, Salvador Ros. «*A Vida é Bela*» (*Para uma Visão Contemplativa do Filme «A Vida é Bela»*). 45 (2004) 21- 28.

REIS, Manuel Fernandes. *A Santidade Ontem, Hoje e Sempre – I*. 45 (2004) 29-72.

DOMINGUES, Frei Bernardo. *Aspectos Negativos do Nosso Tempo (Vazio Ético e Alternativa Possível)*. 45 (2004) 73-80.

PORTUGAL, Alpoim Alves. *Imperfeição e santidade*. 46 (2004) 83-84.

VAZ, Armindo dos Santos. *Sabedoria Bíblica, escola da vida*. 46 (2004) 85- 110.

SILVA, Carlos Henrique do Carmo. *Rito e Harmonia*. 46 (2004) 111-127.

REIS, Manuel Fernandes. *A Santidade Ontem, Hoje e Sempre – II*. 46 (2004) 129-160.

PORTUGAL, Alpoim Alves. *A Eucaristia fonte de vida*. 47 (2004) 163-164.

VAZ, Armindo dos Santos. *Eucaristia, Bíblia e Símbolo*. 47 (2004) 165-212.

SILVA, Carlos Henrique do Carmo. *Elevação à Santíssima Trindade na experiência orante da Beata Irmã Isabel da Trindade*. 47 (2004) 213-240.

PORTUGAL, Alpoim Alves. *O Ano da Eucaristia*. 48 (2004) 243-244.

TAIPA, D. António Maria Bessa. *Centralidade da Eucaristia na vida dos cristãos*. 48 (2004) 245-260.

JOÃO PAULO II, Papa. *Na escola de Maria, mulher «Eucarística»*. 48 (2004) 261-268.

MORUJÃO, Manuel. *O impacto da Eucaristia na vida espiritual – I*. 48 (2004) 269-270.

GARCIA, Salvador Ros. *Experiência de Deus*. 48 (2004) 271-284.

ALVES, Mário. *Quem é Cristo para Teresa de Ávila*. 48 (2004) 285-314.

DOMINGUES, Frei Bernardo. *Espiritualidade, fonte de esperança para o futuro da humanidade*. 48 (2004) 315-320.

ANO 2005

PORTUGAL, Alpoim Alves. *Eucaristia, escola de oração*. 49 (2005) 3-4.

REIS, Manuel Fernandes. *S. João da Cruz e a Eucaristia*. 49 (2005) 5-40.

MORUJÃO, Manuel. *O impacto da Eucaristia na vida espiritual – II*. 49 (2005) 41-42.

SILVA, Carlos Henrique do Carmo. *Da ambiguidade devota à Espiritualidade concepcional*. 49 (2005) 43-72.

GAETANI, Luigi. *Irmã Lúcia, Carmelita Descalça, No coração da Igreja e do mundo*. 49 (2005) 73-79.

PORTUGAL, Alpoim Alves. *O mistério da Eucaristia*. 50 (2005) 83-84.

DAHDAH, Paul. *A Eucaristia, mistério de comunhão*. 50 (2005) 85-89.

SILVA, Carlos Henrique do Carmo. *A simbologia da alma e do feminino na experiência marial de Frei Casimiro Wiszinsky*. 50 (2005) 91-119.

ALVES, Mário Jorge de Sousa. *Teresa de Lisieux e o cristocentrismo da sua espiritualidade*. 50 (2005) 121-137.

REIS, Manuel Fernandes. *Teresa de Lisieux Cantora do amor misericordioso de Deus*. 50 (2005) 141-148.

VAZ, Armindo dos Santos. *Teresa de Lisieux e a parábola do Pai misericordioso: Lectio divina – I*. 50 (2005) 149-159.

PORTUGAL, Alpoim Alves. *O dom da Eucaristia*. 51 (2005) 163-164.

MARIA CECÍLIA DA SANTA FACE. *Beata Maria Cândida da Eucaristia. Breve perfil e espiritualidade*. 51 (2005) 165-178.

SILVA, Carlos Henrique do Carmo. *A Mulher do Oriente e a Mãe Ocidental – Traços exóticos do simbolismo do feminino e novas origens da espiritualidade*. 51 (2005) 179-216.

VAZ, Armindo dos Santos. *Teresa de Lisieux e a parábola do Pai misericordioso: Lectio divina – II*. 51 (2005) 217-239.

PORTUGAL, Alpoim Alves. *Vida Espiritual*. 52 (2005) 243-244.

SILVA, Carlos Henrique do Carmo. *A Questão Autobiográfica ou do Tempo Absoluto – I. A propósito da “Histoire d’une Âme” e da sua Autora*. 52 (2005) 245-271.

DOMINGUES, Bernardo. *Espiritualidade, fonte de Esperança para um Futuro Humanizado*. 52 (2005) 272-276.

CANAVARRO, Abel. *Pastoral da Reconciliação*. 52 (2005) 277-300.

ALVES, Mário Jorge de Sousa. *Jesus Cristo: Centro da Espiritualidade Litúrgica*. 52 (2005) 301-320.

ANO 2006

PORTUGAL, Alpoim Alves. *Deus é Amor*. 53 (2006) 3-4.

- *A Vida Religiosa como expressão de Deus que é Amor*. 53 (2006) 5-10.

SILVA, Carlos Henrique do Carmo. *A Questão Autobiográfica ou do Tempo Absoluto – II. A propósito da “Histoire d’une Âme” e da sua Autora*. 53 (2006) 11. 2ª Parte – *Tempo Almejado*. 53 (2006) 11-46. 3ª Parte – *Tempo Absolvido*. 53 (2006) 46-80.

PORTUGAL, Alpoim Alves. «*A Ciência do Amor em Teresa de Lisieux*». 54-56 (2006) 83-84.

TEIXEIRA, Joaquim da Silva. *Congresso: «A Ciência do Amor» em Teresa de Lisieux*. 54-56 (2006) 85-90.

GAMBOA, Luis Aróstegui. *Teresa de Lisieux: transparência do Evangelho*. 54-56 (2006) 91-104.

MONIQUE-MARIE DE LA SAINTE FACE. *Tempo e vida de Teresa de Lisieux*. «*Uma corrida de gigante*» (Ms A 44vº). 54-56 (2006) 105-118.

PINHARANDA GOMES, Josué. *Presença de Santa Teresa do Menino Jesus na espiritualidade portuguesa*. 54-56 (2206) 119-178.

SANZ, Eduardo. *A Eucarista no centro da vida e doutrina de Santa Teresa do Menino Jesus e da Santa Face*. 54-56 (2206) 179-194.

VAZ, Armindo dos Santos. *Teresa de Lisieux: o regresso ao Evangelho*. 54-56 (2006) 195-228.

VECHINA, Jeremias Carlos. *O Deus de Teresa do Menino Jesus e da Santa Face. A experiência do Amor misericordioso*. 54-56 (2006) 229-250.

PINA RIBEIRO, Abílio. *A Igreja tem um coração ardente de amor*. 54-56 (2006) 251-278.

REIS, Manuel Fernandes dos. *Teresa de Lisieux: Maria, «mais mãe do que Rainha» (Para uma convergência da mensagem de Lisieux e da mensagem de Fátima)*. 54-56 (2006) 279-344.

SILVA, Carlos Henrique do Carmo. *Tempo de densas trevas - Questão da «noite escura» em Thérèse de Lisieux ou de «sensível obscurecimento» da Fé?* 54-56 (2006) 345-416.

BARBOSA, Manuel Durães. *Missão e contemplação: A paixão pelos missões*. 45-46 (2006) 417-424.

SILVA, Isabel Medina. *A oração em Santa Teresa de Lisieux*. 45-46 (2006) 425-442.

GONZÁLEZ, Emilio J. Martínez. *Uma santa para o nosso tempo*. 45-46 (2006) 443-478.

PORTUGAL, Alpoim Alves. *Conclusão – O Congresso «A ciência do amor em Teresa de Lisieux», chegou ao fim*. 45-46 (2006) 479-480.

ANO 2007

PORTUGAL, Alpoim Alves. *Isabel da Trindade*. 57 (2007) 3-4.

LEAL, Agostinho dos Reis. *Biografia de Isabel da Trindade*. 57 (2007) 5-16.

REIS, Manuel Fernandes. *A Irmã Isabel da Trindade e os Santos do Carmelo*. 57 (2007) 17-28. *Santa Teresa de Jesus*. 57 (2007) 28-45. *S. João da Cruz*. 57 (2007) 46-57. *Santa Teresa do Menino Jesus*. 57 (2007) 57-80.

PORTUGAL, Alpoim Alves. *Uma vocação: «louvor de glória»*. 58 (2007) 83-84.

MACHADO, António José Gomes. *Isabel da Trindade Jovem, Carmelita, profeta da interioridade*. 58 (2007) 85-102.

VAZ, Armindo dos Santos. *Ler a Bíblia no início do séc. XX. Isabel da Trindade*. 58 (2007) 103-126.

ROSS, Gregory. *A Santa da Inabituação divina*. 58 (2007) 127-135.

PORTUGAL, Alpoim Alves. *Uma página carmelitana do Cardeal J. Ratzinger*. 58 (2007) 137-138.

PASSOS, Teresa Ferrer. *Apelos sacros de Fátima*. 58 (2007) 139-153.

MAIA, Américo Paulo. *Um novo olhar sobre o Romance. Meditações dispersas*. 58 (2007) 155-160.

PORTUGAL, Alpoim Alves. *Viver do interior*. 59 (2007) 163-164.

VECHINA, Jeremias Carlos. *Ó meu Deus, Trindade que eu adoro*. 59 (2007) 165-212.

GOLAY, Didier-Marie. *Isabel da Trindade e a missão sacerdotal*. 59 (2007) 213-228.

PORTUGAL, Alpoim Alves. *Espiritualidade de uma presença. Beta Isabel da Trindade*. 59 (2007) 229-240.

PORTUGAL, Alpoim Alves. *Presenças e ausências*. 60 (2007) 243-244.

SILVA, Carlos Henrique do Carmo. «*Esconde-Te, ó Amado*» (C (B) 19,3). *Do conhecimento místico pela sombra, em S. João da Cruz*. 60 (2007) 245. 1. *Contexto cortês deste amor de Deus e «la bella maniera»*. 60 (2007) 246-258. 2. *Substantiva «alquimia da cor» ou da via sombria do Encontro*. 60 (2007) 259-280. 3. *Da relatividade da procura e das passividades escondidas*. 60 (2007) 281-295. 4. *Do 'jogo de escondidas' no diferente Amor*. 60 (2007) 296-309. 5. *Nota conclusiva: um amor que se esconde e a sombra genesiaca de outra Presença*. 60 (2007) 310-316.

DOMINGUES, Frei Bernardo. *Deus, quem é?* 60 (2007) 317-320.

ÍNDICE POR TEMAS

ANTROPOLOGIA

DECOURTRAY, Albert. *Nenhum homem como este Homem*. 11 (1995) 203-204.

DOMINGUES, Frei Bernardo. *Aspectos da Complexidade e Missão do Ser Humano*. 39 (2002) 235-240.

- *Espiritualidade, fonte de Esperança para um Futuro Humanizado*. 52 (2005) 272-276.

- *Aspectos Negativos do Nosso Tempo (Vazio Ético e Alternativa Possível)*. 45 (2004) 73-80.

FERREIRA, Pedro Lourenço. *As celebrações da Igreja e a renovação do homem*. 5 (1994) 49-60.

GONÇALVES, Carlos Manuel. *A experiência humana da paternidade como metáfora de compreensão da paternidade divina*. 28 (1999) 245-267.

- *Auto-conhecimento, desenvolvimento do Ego, dimensões psicológicas da vida interior*. 4 (1993) 247-264.

LEAL, Agostinho dos Reis. *Místicos e Mestres. Ciência de Deus para o homem de hoje*. 2 (1993) 144-154.

PORTUGAL, Alpoim Alves. “*Fomos criados para amar*”. 11 (1995) 163-164.

- «*Homens de Esperança*». 15 (1996) 163-164.

ASCESE

BISCAIA, Jorge. *Exigência e Ascese*. 15 (1996) 183-193.

AUTORES ESPIRITUAIS

AZEVEDO, Fr. David. *Jesus pobre e humilde. Verdade de Deus (Apontamentos da cristologia de Santo António)*. 12 (1995) 285-297.

FILIPE, Nuno. *Mensagem de S. João de Deus para o nosso tempo*. 14 (1996) 108-124.

GAETANI, Luigi. *Irmã Lúcia, Carmelita Descalça, No coração da Igreja e do mundo*. 49 (2005) 73-79.

MALAX, Felix. *Uma Santa para hoje: Santa Teresa dos Andes*. 10 (1995) 97-116.

- MARGERIE, Bertrand de. *António Vieira. Missionário, pregador e «profeta»*. 22 (1998) 85-124.
- *Diogo Monteiro: Mestre de oração*. 9 (1995) 59-69.
 - *Frei Heitor Pinto: O autor humanista da “Imagem da vida Cristã”*. 11 (1995) 217-239.
 - *Frei Nicolau Dias: apóstolo do Rosário*. 8 (1994) 305-320.
 - *Luís de Sousa: Historiador da santidade Portuguesa*. 10 (1995) 143-160.
 - *Manuel Bernardes: oratoriano, teólogo contemplativo mestre de oração e de expressão literária*. 7 (1994) 205-239.
 - *O Venerável Bartolomeu dos Mártires*. 15 (1996) 195-217
 - *Os Diálogos éticos e teológicos de D. Frei Amador Arrais, bispo carmelita*. 14 (1996) 125-153.
 - *Teodoro de Almeida. Oratoriano, contemplativo literário*. 23 (1998) 223-240.
 - *Tomé de Jesus: Contemplativo sofredor de Jesus que sofre em favor dos portugueses que sofrem*. 12 (1995) 299-320.
- MARTÍNEZ, José Sánchez. *Nas fontes históricas de João de Deus. Um itinerário espiritual único e complementar*. 14 (1995) 85-107.
- MARIA CECÍLIA DA SANTA FACE. *Beata Maria Cândida da Eucaristia. Breve perfil e espiritualidade*. 51 (2005) 165-178.
- SILVA, Carlos Henrique do Carmo. *A simbologia da alma e do feminino na experiência marial de Fr. Casimiro Wiszinsky*. 50 (2005) 91-119.
- *Perfeição e Modelo – I: Santidade e tipologia espiritual a propósito de Edith Stein e Faustina Kowalska*. 40 (2002) 272-306.
 - *Perfeição e Modelo II: A Santidade segundo Edith Stein e Faustina Kowalska*. 41 (2003) 27-54.
 - *Perfeição e Modelo III: A aporia do modelo e a linguagem da exemplaridade*. 42 (2003) 109-134.
- TEIXEIRA, Joaquim da Silva. *A experiência mística no itinerário espiritual de Dalila L. Pereira da Costa*. 31 (2000) 209-224.
- *Conhecimento místico em Dalila P. da Costa*. 35 (2001) 209-233.
 - *Dalila Lello Pereira da Costa. Uma Mística Ecuménica*. 30 (2000) 85-112.
 - *Fenomenologia da Experiência Mística em Dalila L. Pereira da Costa*. 33 (2001) 29-56.

BEATA ISABEL DA TRINDADE

LEAL, Agostinho dos Reis. *Biografia de Isabel da Trindade*. 57 (2007) 5-16.

MACHADO, António José Gomes. *Isabel da Trindade Jovem, Carmelita, profeta da interioridade*. 58 (2007) 85-102.

- *Isabel da Trindade*. «Louvor de Glória da Santíssima Trindade». 31 (2000) 165-192.

PORTUGAL, Alpoim Alves. *Isabel da Trindade*. 57 (2007) 3-4.

- *Uma vocação: «louvor de glória»*. 58 (2007) 83-84.

REIS, Manuel Fernandes. *A Irmã Isabel da Trindade e os Santos do Carmelo*. 57 (2007) 17-80.

- *Isabel da Trindade: «Irmã espiritual de sua irmã»*. 9 (1995) 37-58.

- *Isabel da Trindade: «Mãe espiritual de sua mãe»* 7 (1994) 175-191.

- *Isabel da Trindade: Interioridade Teologal Unificada – I* (1994) 5-30.

- *Isabel da Trindade: Interioridade Teologal Unificada – II*. 6 (1994) 139-160 .

ROSS, Gregory. *A Santa da Inabituação divina*. 58 (2007) 127-135.

SILVA, Carlos Henrique do Carmo. *Elevação à Santíssima Trindade na experiência orante da Beata Irmã Isabel da Trindade*. 47 (2004) 213-240.

VAZ, Armindo dos Santos. *Ler a Bíblia no início do séc. XX. Isabel da Trindade*. 58 (2007) 103-126.

BÍBLIA

HELEWA, Giovanni. *Palavra de Deus e Regra do Carmelo*. 33 (2001) 57-78.

OCD e O. Carm., Superiores Gerais. *Voltar ao Evangelho. A mensagem de Teresa de Lisieux*. 18 (1997) 141-160 .

PORTUGAL, Alpoim Alves. «*Voltar ao Evangelho*». 20 (1997) 243-244.

REIS, Manuel Fernandes. *Teresa de Lisieux: Ouvinte e praticante da Palavra de Deus*. 20 (1997) 271-319.

VAZ, Armindo dos Santos. - *A Chama da Oração na Bíblia*. 37 (2002) 5-54.

- *A contemplação no Antigo Israel*. 13 (1996) 5-26.

- *A visão da origem da família em Gen2,4-3,24*. 9 (1995) 5-36.

- *Eucaristia, Bíblia e Símbolo*. 47 (2004) 165-212.

- *Fidelidade matrimonial e a metáfora nupcial bíblica*. 23 (1998) 167-195.
- *Iluminação Bíblica da ética na vida*. 29 (2000) 39-79.
- *Ler a Bíblia no início do séc. XX. Isabel da Trindade*. 58 (2007) 103-126.
- *Meditação da Palavra de Deus na «Lectio Divina»*. 28 (1999) 293-320.
- *O Espírito de Deus na Bíblia*. 25 (1999) 27-80.
- *Sabedoria Bíblica, escola da vida*. 46 (2004) 85- 110.
- «*Sede santos porque Eu sou santo*». *A santidade na Bíblia*. 43 (2003) 165-188.
- *Teresa de Lisieux e a Bíblia*. 20 (1997) 245-269.
- *Teresa de Lisieux e a parábola do Pai misericordioso: Lectio divina – I*. 50 (2005) 149-159.
- *Teresa de Lisieux e a parábola do Pai misericordioso: Lectio divina – II*. 51 (2005) 217-239.
- VAZ, Mário da Glória. *A Bíblia ao serviço da Nova Evangelização*. 2 (1993) 122-143
- *S. João, o contemplativo da realidade humana e divina de Jesus*. 12 (1995) 261-284.

CARMELITANISMO

- HELEWA, Giovanni. *Palavra de Deus e Regra do Carmelo*. 33 (2001) 57-78.
- HERRÁIZ, Maximiliano. *A Regra do Carmelo, Inerpretada por St^a Teresa de Jesus e S. João da Cruz*. 40 (2002) 307-320.
- REIS, Manuel Fernandes. *O Carmelo. Escola de oração e contemplação*. 13 (1996) 53-80.
- RODRIGUES, Rui Fernandes. *O Trabalho (no Carmelo Teresiano)*. 39 (2002) 225-233.
- WAAIJMAN, Kees. *Enquadramento histórico da Regra do Carmelo*. 31 (2000) 193-208.

CARISMA

- BERNARDO, Manuel. *Os Carismas na Igreja*. 3 (1993) 165-179.
- PORTUGAL, Alpoim Alves. *Carisma e Missão*. 3 (1993) 163-164.

CONTEMPLAÇÃO

GARCÍA, Salvador Ros. «A Vida é Bela» (*Para uma Visão Contemplativa do Filme «A Vida é Bela»*). 45 (2004) 21- 28.

LEAL, Agostinho dos Reis. *O que é a contemplação?* 12 (1995) 245-260.

PORTUGAL, Alpoim Alves. *Contemplação*. 12 (1995) 243-244.

REIS, Manuel Fernandes. *O Carmelo. Escola de oração e contemplação*. 13 (1996) 53-80.

- *Teresa de Lisieux. Doutora de oração e contemplação*. 18 (1997) 85-132.

- *Teresa de Lisieux, Missionária Contemplativa – I*. 31 (2000) 225-239.

- *Teresa de Lisieux, Missionária Contemplativa – II*. 32 (2000) 299-320.

VAZ, Armindo dos Santos. *A contemplação no Antigo Israel*. 13 (1996) 5-26.

VAZ, Mário da Glória. *S. João, o contemplativo da realidade humana e divina de Jesus*. 12 (1995) 261-284.

VECHINA, Jeremias Carlos. *Educar para a contemplação. Oração e psicologia*. 13 (1996) 27-51.

DEUS PAI

BECKMANN, Beate. «Abrir caminhos até ao próprio Deus». *A propósito da experiência de Deus em Edith Stein*. 29 (2000) 5-17.

DOMINGUES, Frei Bernardo. *Deus, quem é?* 60 (2007) 3317-320.

FERNANDES, Joaquim Ferreira. *Creio em Deus Pai, Filho e Espírito Santo*. 32 (2000) 279-290.

GONÇALVES, Carlos Manuel. *A experiência humana da paternidade como metáfora de compreensão da paternidade divina*. 28 (1999) 245-267.

PORTUGAL, Alpoim Alves. *A Vida Religiosa como expressão de Deus que é Amor*. 53 (2006) 5-10.

- *Deus é Amor*. 53 (2006) 3-4.

- *Filhos do Pai, no Espírito*. 27 (1999) 163-165.

REIS, Manuel Fernandes. - *O «Imenso Pai» de S. João da Cruz – I*. 29 (2000) 19-38.

- *O «Imenso Pai» de S. João da Cruz – II*. 30 (2000) 113-144.

VAZ, Armindo dos Santos. *Teresa de Lisieux e a parábola do Pai misericordioso: Lectio divina – I*. 50 (2005) 149-159.

- *Teresa de Lisieux e a parábola do Pai misericordioso: Lectio divina – II*. 51 (2005) 217-239.

DIRECÇÃO ESPIRITUAL

GONÇALVES, Carlos Manuel. *Aconselhamento Espiritual e/ou Consulta Psicológica? (Reconciliação e Bem Estar Psicológico)*. 45 (2004) 5-19.

LEAL, Agostinho Reis. *Direcção Espiritual: um serviço eclesial esquecido?* 7 (1994) 163-173.

- *Princípios de direcção espiritual em S. João da Cruz*. 7 (1994) 193-204.

DOMINGUES, Frei Bernardo. *Orientação espiritual hoje*. 23 (1998) 207-214.

PORTUGAL, Alpoim. *Mestres e Testemunhas*. 23 (1998) 215-222.

REIS, Manuel Fernandes. *Isabel da Trindade: «Irmã espiritual de sua irmã»*. 9 (1995) 37-58.

- *Isabel da Trindade: «Mãe espiritual de sua mãe»* 7 (1994) 175-191.

SILVA, Carlos Henrique do Carmo. *Discernir os caminhos do Espírito*. 24 (1998) 245-283.

EDITH STEIN

BECKMANN, Beate. *«Abrir caminhos até ao próprio Deus»*. A propósito da experiência de Deus em Edith Stein. 29 (2000) 5-17.

HERBSTTRISH, Waltrand. *A mensagem Profética de Edith Stein para a Igreja e para o mundo*. 25 (1999) 19-25.

MACCISE, Camilo – CHALMERS, Joseph. *Perder para ganhar. O itinerário da Beata Teresa Benedita da Cruz*. 26 (1999) 87-106.

JOÃO PAULO II, Papa. *Homilia da Missa de Beatificação de Edith Stein*. 26 (1999) 143-151.

- *Homilia da Missa de Canonização de Edith Stein*. 26 (1999) 153-158.

PAYNE, Steven. *Edith Stein e S. João da Cruz*. 26 (1999) 127-141.

PORTUGAL, Alpoim Alves. *Santa Edith Stein*. 25 (1999) 3-4.

- *Santa Teresa Benedita da Cruz*. 26 (1999) 83-85.

SILVA, Carlos Henrique do Carmo. *A verdade «essencial» da oração – A pretexto de Edith Stein. A procura da verdade» pela oração*. 36 (2001) 245-258. *Oração – Linguagem do «essencial»*. 36 (2001) 259-301. *Nota conclusiva: Da verdade inquirida ao «imaginário» da oração – Divino «estratagema»*. 36 (2001) 302-309.

- *Perfeição e Modelo – I: Santidade e tipologia espiritual a propósito de Edith Stein e Faustina Kowalska.* 40 (2002) 272-306.

- *Perfeição e Modelo – II: A Santidade segundo Edith Stein e Faustina Kowalska.* 41 (2003) 27-54.

- *Perfeição e Modelo – III: A aporia do modelo e a linguagem da exemplaridade.* 42 (2003) 109-134.

STEIN, Edith. *Carta ao Papa Pio XI.* 44 (2003) 245-246.

- *Festa dos Reis Magos (1942).* 36 (2001) 310-312.

SULLIVAN, John. *Santa Edith Stein desafia os Católicos.* 41 (2003) 5-26.

VECHINA, Jeremias Carlos. *Edith Stein, Judia, Ateia, Filósofa, Católica, Carmelita, Mártir, Santa.* 25 (1999) 5-18.

ESPÍRITO SANTO

FERNANDES, Joaquim Ferreira. *Creio em Deus Pai, Filho e Espírito Santo.* 32 (2000) 279-290.

LEAL, Agostinho dos Reis. *O desafio da espiritualidade no ano dedicado ao Espírito Santo.* 22 (1998) 125-144.

PORTUGAL, Alpoim Alves. *Filhos do Pai, no Espírito.* 27 (1999) 163-165.

- *O Espírito Santo fonte de vida.* 24 (1998) 243-244.

- *Santificados pelo Espírito.* 43 (2003) 163-164.

SILVA, Carlos Henrique do Carmo. *Discernir os caminhos do Espírito.* 24 (1998) 245-283.

TEIXEIRA, Joaquim. *O grande desconhecido: O Espírito Santo e os seus dons.* 24 (1998) 285-303.

VAZ, Armindo dos Santos. *O Espírito de Deus na Bíblia.* 25 (1999) 27-80.

ESPIRITUALIDADE, VIDA ESPIRITUAL, SANTIDADE

ALVES, Mário Jorge de Sousa. *Jesus Cristo: Centro da Espiritualidade Litúrgica.* 52 (2005) 301-320.

- *Teresa de Lisieux e o cristocentrismo da sua espiritualidade.* 50 (2005) 121-137.

BISCAIA, Jorge. *Novas Paternidades.* 27 (1999) 227-240.

BRITO, Manuel Vaz, *Espiritualidade Laical.* 0 (1992) 77-80.

- *Espiritualidade Laical.* 1 (1993) 75-80.

- DIAS, D. Manuel Madureira, *Espiritualidade Sacerdotal*. 0 (1992) 45-63.
- DOMINGUES, Frei Bernardo. *Celebração e vida cristã*. 44 (2003) 313-319.
- *Discernimento Pastoral*. 44 (2003) 291-297.
 - *Disposições para ser bom pastor*. 44 (2003) 299-303.
 - *Espiritualidade, fonte de esperança para o futuro da humanidade*. 48 (2004) 315-320.
 - *O culto e a festa na perspectiva cristã*. 44 (2003) 305-311.
 - *Uma fonte de Esperança*. 52 (2005) 272-276.
- FERREIRA, Pedro. *Uma nova Espiritualidade Litúrgica*. 1 (1993) 43-58.
- GARCIA, Salvador Ros. *Experiência de Deus*. 48 (2004) 271-284.
- GONÇALVES, Carlos Manuel. *Vida Espiritual e Bem-estar Psicológico*. 38 (2002) 139-160.
- LEAL, Agostinho dos Reis. *O desafio da espiritualidade no ano dedicado ao Espírito Santo*. 22 (1998) 125-144.
- *O Primado da Espiritualidade na Vida Consagrada*. 37 (2002) 63-77.
- MORUJÃO, Manuel. *O impacto da Eucaristia na vida espiritual – I*. 48 (2004) 269-270.
- *O impacto da Eucaristia na vida espiritual – II*. 49 (2005) 41-42.
- DOMINGUES, Frei Bernardo. *Experiências religiosas e autenticidade*. 27(1999) 219-225.
- OLIVEIRA, António de Araújo, *Espiritualidade da Vida Religiosa*. 0 (1992) 65-76.
- PORTUGAL, Alpoim Alves. *Chamados à santidade*. 10 (1995) 83-84.
- «*Espiritualidade do acolhimento*». 14 (1996) 83-84.
 - *Espiritualidade Familiar*. 8 (1994) 243-244.
 - *Evangelização e Espiritualidade*. 1 (1993) 3-5.
 - *Imperfeição e santidade*. 46 (2004) 83-84.
 - «*Novos Santos*». 42 (2003) 83-84.
 - *O Espírito Santo fonte de vida*. 24 (1998) 243-244.
 - *Revista de Espiritualidade*. 0 (1992) 5-6.
 - «*Santidade e martírio*». 41 (2003) 3-4.
 - *Santificados pelo Espírito*. 43 (2003) 163-164.
 - «*Sede Perfeitos*». 40 (2002) 243-244.
 - «*Sede santos*». 17 (1997) 3-4.
 - «*Tudo é graça*». 35 (2001) 163-164.

- *Uma página carmelitana do Cardeal J. Ratzinger*. 58 (2007) 137-138.
- *Unidade de vida*. 5 (1994) 3-4.
- *Vida Espiritual*. 52 (2005) 243-244.
- *Viver em Deus*. 44 (2003) 243-244.
- REIS, Manuel Fernandes. *A Santidade Ontem, Hoje e Sempre – I*. 45 (2004) 29-72.
 - *A Santidade Ontem, Hoje e Sempre – II*. 46 (2004) 129-160.
 - *Espiritualidade Sempre Antiga e Sempre Nova*. 0 (1992) 27-44.
 - *Teresa de Lisieux. Uma Santa Jovem*. 19 (1997) 165-239.
- ROSS, Gregory. *A Santa da Inabituação divina*. 58 (2007) 127-135.
- SEGURA, José Tomás. *Santidade e felicidade*. 10 (1995) 85-96
- SILVA, Carlos Henrique do Carmo. *Da ambiguidade devota à Espiritualidade concepcional*. 49 (2005) 43-72.
 - *Discernir os caminhos do Espírito*. 24 (1998) 245-283.
 - *Perfeição e Modelo – I: Santidade e tipologia espiritual a propósito de Edith Stein e Faustina Kowalska*. 40 (2002) 272-306.
 - *Perfeição e Modelo – II: A Santidade segundo Edith Stein e Faustina Kowalska*. 41 (2003) 27-54.
 - *Perfeição e Modelo – III: A aporia do modelo e a linguagem da exemplaridade*. 42 (2003) 109-134.
 - *Rito e Harmonia*. 46 (2004) 111-127.
- STINISSEN, Guido. *Para uma espiritualidade do sacramento da reconciliação*. 27 (1999) 211-218.
- TAIPA, D. António Maria Bessa. *Centralidade da Eucaristia na vida dos cristãos*. 48 (2004) 245-260.
- VAZ, Armindo dos Santos. «*Sede santos porque Eu sou santo*». *A santidade na Bíblia*. 43 (2003) 165-188.
- VECHINA, Jeremias Carlos. *Espiritualidade da Nova Evangelização*. 2 (1993) 100-121.
 - *Uma Nova Espiritualidade*. 0 (1992) 7-26.

EUCARISTIA

- DAHDAH, Paul. *A Eucaristia, mistério de comunhão*. 50 (2005) 85-89.
- MORUJÃO, Manuel. *O impacto da Eucaristia na vida espiritual – I*. 48 (2004) 269-270.
 - *O impacto da Eucaristia na vida espiritual – II*. 49 (2005) 41-42.
- JOÃO PAULO II, Papa. *Na escola de Maria, mulher «Eucarística»*. 48 (2004) 261-268.

PORTUGAL, Alpoim Alves. *A Eucaristia fonte de vida*. 47 (2004) 163-164.

- *Eucaristia, escola de oração*. 49 (2005) 3-4.

- *O Ano da Eucaristia*. 48 (2004) 243-244.

- *O dom da Eucaristia*. 51 (2005) 163-164.

- *O mistério da Eucaristia*. 50 (2005) 83-84.

REIS, Manuel Fernandes. *A glorificação da Trindade na Encarnação, na Cruz e na Eucaristia*. 42 (2003) 135-160.

- *S. João da Cruz e a Eucaristia*. 49 (2005) 5-40.

TAIPA, D. António Maria Bessa. *Centralidade da Eucaristia na vida dos cristãos*. 48 (2004) 245-260.

VAZ, Armindo dos Santos. *Eucaristia, Bíblia e Símbolo*. 47 (2004) 165-212.

VIEIRA, José Gonçalves. *O Presbítero, Ministro da Eucaristia*. 3 (1993) 221-240.

EVANGELIZAÇÃO, MISSÃO

DIAS, António Gomes. *Evangelização: vocação da Igreja*. 1 (1993) 7-22.

- *O Homem da Nova Evangelização. Destinatário* 1 (1993) 23-42.

DOMINGUES, Frei Bernardo. *Aspectos da Complexidade e Missão do Ser Humano*. 39 (2002) 235-240.

- *Função Profética da Vida Consagrada*. 30 (2000) 145-160.

- *O culto e a festa na perspectiva cristã*. 44 (2003) 305-311.

LEAL, Agostinho dos Reis. *Os Religiosos na Nova Evangelização: Missão e Testemunho*. 3 (1993) 181-204.

ORTIGA, D. Jorge Ferreira da C. *Identidade Teológico – Pastoral do Presbítero na Igreja Comunhão – Missão à Luz da Pastores Dado vobis*. 3 (1993) 205-220.

PORTUGAL, Alpoim Alves. *Carisma e Missão*. 3 (1993) 163-164.

- *Evangelização e Espiritualidade*. 1 (1993) 3-5.

- *Evangelização e Oração*. 2 (1993) 83-84.

REIS, Manuel Fernandes. *Teresa de Lisieux, Missionária Contemplativa – I*. 31 (2000) 225-239.

- *Teresa de Lisieux, Missionária Contemplativa – II*. 32 (2000) 299-320.

TRIGO, Jerónimo. *Alegria e Esperança no serviço do Reino*. 15 (1996) 165-181.

VAZ, Mário da Glória. *A Bíblia ao serviço da Nova Evangelização*. 2 (1993) 122-143.

VECHINA, Jeremias Carlos. *Espiritualidade da Nova Evangelização*. 2 (1993) 100-121.

FAMÍLIA

BISCAIA, Jorge. *Família e Vida*. 23 (1998) 197-206.

- *Família entre a incerteza e a esperança*. 11 (1995) 179-191.

BRITO, Manuel Vaz, *Espiritualidade Laical – I*. 0 (1992) 77-80.

- *Espiritualidade Laical – II*. 1 (1993) 75-80.

FERREIRA, Pedro Lourenço. *A oração na família*. 11 (1995) 193-202.

GONÇALVES, Carlos Manuel. *A família como sistema de relações investidas*. 8 (1994) 245-271.

PORTUGAL, Alpoim Alves. *Dignidade e missão da família*. 9 (1995) 3-4.

- *Espiritualidade Familiar*. 8 (1994) 243-244.

VAZ, Armindo. *A visão da origem da família em Gen2,4-3,24*. 9 (1995) 5-36.

VAZ, Mário. *O matrimónio: símbolo profético da Aliança*. 8 (1994) 273-304.

VECHINA, Jeremias Carlos. *Família, lugar de experiência de Deus*. 10 (1995) 117-142.

VECHINA, Jeremias Carlos. *Teresa do Menino Jesus e a sua família*. 17 (1997) 31-48.

IGREJA

BERNARDO, Manuel. *Os Carismas na Igreja*. 3 (1993) 165-179.

DIAS, António Gomes. *Evangelização: vocação da Igreja*. 1 (1993) 7-22.

FERREIRA, Pedro Lourenço. *As celebrações da Igreja e a renovação do homem*. 5 (1994) 49-60.

- *Maria, modelo da Igreja em oração*. 6 (1994) 126-138.

GAETANI, Luigi. *Irmã Lúcia, Carmelita Descalça, No coração da Igreja e do mundo*. 49 (2005) 73-79.

HERBSTRISH, Waltrand. *A mensagem Profética de Edith Stein para a Igreja e para o mundo*. 25 (1999) 19-25.

ORTIGA, D. Jorge Ferreira da C. *Identidade Teológico-Pastoral do Presbítero na Igreja Comunhão – Missão à Luz da Pastores dabo vobis*. 3 (1993) 205-220.

- REIS, Manuel Fernandes. *O culto mariano no Magistério da Igreja*. 6 (1994) 103-125.
 - *O mistério da oração cristã no recente magistério da Igreja*. 44 (2003) 247-262.
 SCHANDL, Felix M. *Eu vi crescer a Igreja desde o meu povo*. 26 (1999) 107- 125.
 SULLIVAN, John. *Santa Edith Stein desafia os Católicos*. 41 (2003) 5-26.

JESUS CRISTO

- ALVES, Mário Jorge de Sousa. *Jesus Cristo: Centro da Espiritualidade Litúrgica*. 52 (2005) 301-320.
 - *Quem é Cristo para Teresa de Ávila*. 48 (2004) 285-314.
 - *Teresa de Lisieux e o cristocentrismo da sua espiritualidade*. 50 (2005) 121-137.
 AZEVEDO, Frei David. *Jesus pobre e humilde. Verdade de Deus (Apontamentos da cristologia de Santo António)*. 12 (1995) 285-297.
 REIS, Manuel Fernandes. *A glorificação da Trindade na Encarnação, na Cruz e na Eucaristia*. 42 (2003) 135-160.
 - *S. João da Cruz: Advento, Natal e Epifania de Cristo – I*. 40 (2002) 245-271.
 - *S. João da Cruz: Advento, Natal e Epifania de Cristo – II*. 41 (2003) 55-80.
 VAZ, Mário da Glória. *S. João, o contemplativo da realidade humana e divina de Jesus*. 12 (1995) 261-284.
 VECHINA, Jeremias Carlos. *Por Cristo à Trindade*. 34 (2001) 117-152.

LEIGOS

- BRITO, Manuel Vaz. *Espiritualidade Laical*. 0 (1992) 77-80.
 BRITO, Manuel Vaz. *Espiritualidade Laical*. 1 (1993) 75-80.

MATRIMÓNIO

- VAZ, Armindo dos Santos. *Fidelidade matrimonial e a metáfora nupcial bíblica*. 23 (1998) 167-195.
 VAZ, Mário da Glória. *O matrimónio: símbolo profético da Aliança*. 8 (1994) 273-304.

MÍSTICA

LEAL, Agostinho dos Reis. *Místicos e Mestres. Ciência de Deus para o homem de hoje*. 2 (1993) 144-154.

PORTUGAL, Alpoim Alves. *Místicos de hoje*. 30 (2000) 83-84.

REIS, Manuel Fernandes. *A Mística do amor. O esposo “ ama até ao fim”*. 11 (1995) 165-164.

TEIXEIRA, Joaquim da Silva. *A experiência mística no itinerário espiritual de Dalila L. Pereira da Costa*. 31 (2000) 209-224.

- *Conhecimento místico em Dalila P. da Costa*. 35 (2001) 209-233.

- *Dalila Lello Pereira da Costa. Uma Mística Ecuménica*. 30 (2000) 85-112.

- *Fenomenologia da Experiência Mística em Dalila L. Pereira da Costa*. 33 (2001) 29-56.

ORAÇÃO

CASTELLANO, Jesús. *A Oração Cristã*. 2 (1993) 85-99.

- *A Arte da Oração*. 37 (2002) 55-62.

DOMINGUES, Frei Bernardo. *O Yoga – Filosofia e Técnica*. 37 (2002) 79-80.

FERREIRA, Pedro Lourenço. *A oração na família*. 11 (1995) 193-202.

- *Maria, modelo da Igreja em oração*. 6 (1994) 126-138.

LEAL, Agostinho dos Reis. *Evangelizar pela Oração*. 1 (1993) 59-73.

- *Místicos e Mestres. Ciência de Deus para o homem de hoje*. 2 (1993) 144-154.

- *Na escola dos Orantes*. 2 (1993) 155-160.

- *Na escola dos orantes*. 9 (1995) 71-80.

- *Na escola dos orantes*. 11 (1995) 205-215.

- *Oração: uma porta para o interior. Nas Moradas ou Castelo Interior de Sta. Teresa de Jesus*. 4 (1993) 265-297.

- *Orar com a vida*. 5 (1994) 65-73.

MARGERIE, Bertrand. *Diogo Monteiro: Mestre de oração*. 9 (1995) 59-69.

PORTUGAL, Alpoim Alves, - *Eucaristia, escola de oração*. 49 (2005) 3-4.

- *Evangelização e Oração*. 2 (1993) 83-84.

- *Maria, mulher orante*. 6 (1994) 83-84.

«*O Valor da Oração*». 38 (2002) 83-84.

- *Orar desde a pequenez*. 18 (1997) 83-84.

- «*Pai Nosso*». 28 (1999) 243-244.

- «*Rezar com Arte*». 37 (2002) 3-4.

- «*Senhor, ensina-nos a orar*». 13 (1996) 3-4.

REIS, Manuel Fernandes. *O Carmelo. Escola de oração e contemplação*. 13 (1996) 53-80.

- *O mistério da oração cristã no recente magistério da Igreja*. 44 (2003) 247-262.

- *Santa Teresa de Jesus e o Regresso ao Essencial da Oração*. 38 (2002) 85-114.

- *Teresa de Lisieux. Doutora de oração e contemplação*. 18 (1997) 85-132.

SILVA, Carlos Henrique do Carmo. *A verdade «essencial» da oração – A pretexto de Edith Stein. A procura da verdade» pela oração*. 36 (2001) 245-258. *Oração – Linguagem do «essencial»*. 36 (2001) 259-301.

Nota conclusiva: Da verdade inquirida ao «imaginário» da oração – Divino «estratagema». 36 (2001) 302-309.

- *Elevação à Santíssima Trindade na experiência orante da Beata Irmã Isabel da Trindade*. 47 (2004) 213-240.

TEIXEIRA, Joaquim da Silva. *Pastoral da Oração*. 38 (2002) 115-138.

- *Rezar o «Pai Nosso» com Santa Teresa de Jesus*. 28 (1999) 269-292.

VAZ, Armindo dos Santos. *A Chama da Oração na Bíblia*. 37 (2002) 5-54.

- *Meditação da Palavra de Deus na «Lectio Divina»*. 28 (1999) 293-320.

VAZ, Mário da Glória. *A Bíblia ao serviço da Nova Evangelização*. 2 (1993) 122-143.

VECHINA, Jeremias Carlos. *Educar para a contemplação. Oração e psicologia*. 13 (1996) 27-51.

PRESBITEROS, SACERDÓCIO

DIAS, D. Manuel Madureira, *Espiritualidade Sacerdotal*. 0 (1992) 45-63.

ORTIGA, D. Jorge Ferreira da C. *Identidade Teológico-Pastoral do Presbítero na Igreja Comunhão – Missão à Luz da Pastores Dado vobis*. 3 (1993) 205-220.

SIERRA, D. Carlos Osoro. *Sacerdotes nas entranhas da nossa cultura*. 42 (2003) 85-108.

VIEIRA, José Gonçalves. *O Presbítero, Ministro da Eucaristia*. 3 (1993) 221-240.

RECONCILIAÇÃO, CONFISSÃO, PENITÊNCIA, PERDÃO

CANAVARRO, Abel. *Pastoral da Reconciliação*. 52 (2005) 277-300.

PORTUGAL, Alpoim Alves. «*Sede Misericordiosos*». 39 (2002) 163-164.

REIS, Manuel Fernandes. *Teresa de Lisieux Cantora do amor misericordioso de Deus*. 50 (2005) 141-148.

SILVA, Carlos Henrique do Carmo. *Da ambiguidade espiritual do perdão*. 43 (2003) 189-204.

- *Diário da Misericórdia e Dom Imaginário da Linguagem*. 39 (2002) 165-224.

STINISSEN, Guido. *Para uma espiritualidade do sacramento da reconciliação*. 27 (1999) 211-218.

VAZ, Armindo dos Santos. *Teresa de Lisieux e a parábola do Pai misericordioso: Lectio divina – I*. 50 (2005) 149-159.

- *Teresa de Lisieux e a parábola do Pai misericordioso: Lectio divina – II*. 51 (2005) 217-239.

S. JOÃO DA CRUZ

GARCIA, Salvador Ros. *Comentário ao desenho de Cristo de S. João da Cruz*. 5 (1994) 61-64.

HERRÁIZ, Maximiliano. *A Regra do Carmelo, Interpretada por St^a Teresa de Jesus e S. João da Cruz*. 40 (2002) 307-320.

LEAL, Agostinho Reis. *Princípios de direcção espiritual em S. João da Cruz*. 7 (1994) 193-204.

PAYNE, Steven. *Edith Stein e S. João da Cruz*. 26 (1999) 127-141.

REIS, Manuel Fernandes. *A Irmã Isabel da Trindade e os Santos do Carmelo*. 57 (2007) 17-28. *S. João da Cruz*. 57 (2007) 46-57.

- *O «Imenso Pai» de S. João da Cruz – I*. 29 (2000) 19-38.

- *O «Imenso Pai» de S. João da Cruz – II*. 30 (2000) 113-144.

- *S. João da Cruz: Advento, Natal e Epifania de Cristo – I*. 40 (2002) 245-271.

- *S. João da Cruz: Advento, Natal e Epifania de Cristo – II*. 41 (2003) 55-80.

- *S. João da Cruz e a Eucaristia*. 49 (2005) 5-40.

SILVA, Carlos Henrique do Carmo. *Cântico da Memória ou discernimento do Amor*. 44 (2003) 263-290.

- «Esconde-Te, ó Amado» (C (B) 19,3). *Do conhecimento místico pela sombra, em S. João da Cruz*. 60 (2007) 245-316.

SANTA TERESA DE JESUS

ALVES, Mário. *Quem é Cristo para Teresa de Ávila*. 48 (2004) 285-314.

HERRÁIZ, Maximiliano. *A Regra do Carmelo, Interpretada por St^a Teresa de Jesus e S. João da Cruz*. 40 (2002) 307-320.

LEAL Agostinho, *Oração: uma porta para o interior. Nas Moradas ou Castelo Interior de Sta. Teresa de Jesus*. 4 (1993) 265-297.

REIS, Manuel Fernandes. *A Irmã Isabel da Trindade e os Santos do Carmelo*. 57 (2007) 17-28. *Santa Teresa de Jesus*. 57 (2007) 28-45.

- *Santa Teresa de Jesus e o Regresso ao Essencial da Oração*. 38 (2002) 85-114.

TEIXEIRA, Joaquim. *Rezar o «Pai Nosso» com Santa Teresa de Jesus*. 28 (1999) 269-292.

VECHINA, Jeremias Carlos. *Santa Teresa de Jesus mais próxima*. 32 (2000) 291-294.

SANTA TERESA DE LISIEUX

ALVES, Mário Jorge de Sousa. *Teresa de Lisieux e o cristocentrismo da sua espiritualidade*. 50 (2005) 121-137.

ESGUERRA, Helena. *Releitura da Vita Consecrata à luz de Santa Teresinha*. 17 (1997) 49-79.

HUBER, Marie T. *Santidade ao alcance da mão. Miséria e Misericórdia*. 17 (1997) 21-30.

JÉSUS, Louis Marie De. *Santa Teresa do Menino Jesus e o seu tempo – O século XIX francês – I*. 16 (1996) 245-268.

- *Santa Teresa do Menino Jesus e o seu tempo (O Carmelo francês do século XIX) – II*. 17 (1997) 5-20.

LEAL, Agostinho dos Reis. *Os que amaram e seguiram Teresa*. 21 (1998) 59-78.

- *Um Centenário: Santa Teresinha*. 16 (1996) 243-244.

MARIA, Irmã Vera. *Mensagem de Santa Teresa do Menino Jesus à mulher de hoje*. 16 (1996) 289-307.

OCDe O. Carm., Superiores Gerais. *Uma Doutora para o Terceiro Milénio*. 21 (1998) 35-53.

JOÃO PAULO II, Papa. *Anúncio solene do Doutoramento*. 21 (1998) 7-8.

- *Divini Amoris Scientia*. 21 (1998) 9-24.

- *Discurso aos peregrinos*. 21 (1998) 31-33.

- *Uma Doutora: mulher, jovem, contemplativa*. 21 (1998) 25-29.

PORTUGAL, Alpoim Alves. «*A Jovem Doutora*». 19 (1997) 163-164.

- *A Nova Doutora da Igreja*. 21 (1998) 3-5.

- «*Voltar ao Evangelho*». 20 (1997) 243-244.

REIS, Manuel Fernandes. *A Irmã Isabel da Trindade e os Santos do Carmelo*. 57 (2007) 17-28. *Santa Teresa do Menino Jesus*. 57 (2007) 57-80.

- *A Santíssima Trindade na vida de Teresa de Lisieux*. 35 (2001) 165-208.

- *Actualidade de Santa Teresa de Lisieux*. 16 (1996) 269-288.

- *O Espírito de Amor em Teresa de Lisieux*. 27 (1999) 167-209.

- *Santa Teresa de Lisieux. Doutora da Igreja para o 3º Milénio*. 34 (2001) 85-116.

- *Teresa de Lisieux. Cantora do amor misericordioso de Deus*. 50 (2005) 141-148.

- *Teresa de Lisieux. Desafios à vida consagrada do 3º milénio*. 43 (2003) 205-240.

- *Teresa de Lisieux, Missionária Contemplativa – I*. 31 (2000) 225-239.

- *Teresa de Lisieux, Missionária Contemplativa – II*. 32 (2000) 299-320.

- *Teresa de Lisieux: Ouvinte e praticante da Palavra de Deus*. 20 (1997) 271-319.

- *Teresa de Lisieux. Uma Santa Jovem*. 19 (1997) 165-239.

RIBEIRO, Abílio Pina. *O caminho espiritual de Teresa de Lisieux*. 24 (1998) 305-319.

SILVA, Carlos Henrique do Carmo. *A Questão Autobiográfica ou do Tempo Absoluto – I. A propósito da “Histoire d’une Âme” e da sua Autora*. 52 (2005) 245-271.

- *A Questão Autobiográfica ou do Tempo Absoluto – II. A propósito da “Histoire d’une Âme” e da sua Autora*. 53 (2006) 11. 2ª Parte – *Tempo Almejado*. 53 (2006) 11-46. 3ª Parte – *Tempo Absolvido*. 53 (2006) 46-80.

SKALA, Benno. «*Eu escolho tudo o que Vós quiserdes*». *Seja feita a vossa vontade*. 18 (1997) 133-140.

URBANO, Maria da Piedade de Pádua. *As Poesias de Santa Teresa do Menino Jesus*. 16 (1996) 309-320.

VAZ, Armindo dos Santos. *Teresa de Lisieux e a Bíblia*. 20 (1997) 245-269.

- *Teresa de Lisieux e a parábola do Pai misericordioso: Lectio divina – I*. 50 (2005) 149-159.

- *Teresa de Lisieux e a parábola do Pai misericordioso: Lectio divina – II*. 51 (2005) 217-239.

VECHINA, Jeremias Carlos. *Teresa do Menino Jesus e a sua família*. 17 (1997) 31-48.

TRINDADE

MACHADO, António José Gomes. *Isabel da Trindade*. «*Louvor de Glória da Santíssima Trindade*». 31 (2000) 165-192.

PORTUGAL, Alpoim Alves. *À imagem da Trindade*. 32 (2000) 243-244.

- *Isabel da Trindade*. 57 (2007) 3-4.

- *Louvor à Santíssima Trindade*. 31 (2000) 163-164.

REIS, Manuel Fernandes. *A glorificação da Trindade na Encarnação, na Cruz e na Eucaristia*. 42 (2003) 135-160.

- *A Santíssima Trindade na vida de Teresa de Lisieux*. 35 (2001) 165-208.

SILVA, Carlos Henrique do Carmo. *Abertura Trinitária do homem ou Pedagogia Mimética da Imago Dei*. 32 (2000) 245-278.

- *Elevação à Santíssima Trindade na experiência orante da Beata Irmã Isabel da Trindade*. 47 (2004) 213-240.

VECHINA, Jeremias Carlos. *Por Cristo à Trindade*. 34 (2001) 117-152.

VÁRIOS

DOMINGUES, Frei Bernardo. *Aspectos Negativos do Nosso Tempo (Vazio Ético e Alternativa Possível)*. 45 (2004) 73-80.

- *Bem e Mal existem – Porquê*. 35 (2001) 235-240.

- *Cultura e Valores em crise. Alternativa possível*. 34 (2001) 153-160.

FERREIRA, Pedro Lourenço. *Apresentação*. 0 (1992) 3-4.

MAIA, Américo Paulo. *Um novo olhar sobre o Romance. Meditações dispersas*. 58 (2007) 155-160.

PORTUGAL, Alpoim Alves. *Amor e Vida*. 23 (1998) 163-165.

- *Grandes desafios*. 22 (1998) 83-84.

- «*Jubileu 2000*» 29 (2000) 3-4.

- *Novo Milénio*. 34 (2001) 83-84.
- *Novos desafios*. 33 (2001) 3-4.
- *Olhares novos*. 45 (2004) 3-4.
- «*Presenças e ausências de Deus*». 60 (2007) 243-245.
- *Quem são os «Doutores» da Igreja*. 21 (1998) 55-58.
- *Uma página carmelitana do Cardeal J. Ratzinger*. 58 (2007) 137-138.
- «*Voltar ao essencial*». 36 (2001) 243-244.
- SILVA, Carlos Henrique do Carmo. *Cântico da Memória ou discernimento do Amor*. 44 (2003) 263-290.
- VECHINA, Jeremias Carlos. *Um Mestre Espiritual para o nosso tempo*. 32 (2000) 295-298.

VIDA CONSAGRADA, VIDA RELIGIOSA

- DOMINGUES, Frei Bernardo. *Função Profética da Vida Consagrada*. 30 (2000) 145-160.
- ESGUERRA, Helena. *Releitura da «Vita Consecrata» à luz de Santa Teresinha*. 17 (1997) 49-79.
- LEAL, Agostinho dos Reis. *A Vida Consagrada, «Sinal de Contradição»*. 33 (2001) 5-28.
- *O Primado da Espiritualidade na Vida Consagrada*. 37 (2002) 63-77.
- *Os Religiosos na Nova Evangelização: Missão e Testemunho*. 3 (1993) 181-204.
- MACCISE, Camilo. *Introdução à Exortação Apostólica «Vida Consagrada» – I*. 14 (1996) 154-160.
- *Introdução à Exortação Apostólica «Vida Consagrada» – II*. 15 (1996) 218-240.
- *Introdução à Exortação Apostólica «Vida Consagrada» – III*. 22 (1998) 145-160.
- PORTUGAL, Alpoim Alves. *Deus é Amor*. 53 (2006) 3-4.
- *A Vida Religiosa como expressão de Deus que é Amor*. 53 (2006) 5-10.
- REIS, Manuel Fernandes. *Teresa de Lisieux Desafios à vida consagrada do 3º milénio*. 43 (2003) 205-240.

VIDA INTERIOR

- GONÇALVES Carlos, *Auto-conhecimento, desenvolvimento do Ego, dimensões psicológicas da vida interior*. 4 (1993) 247-264.

LEAL Agostinho, *Oração: uma porta para o interior. Nas Moradas ou Castelo Interior de Sta. Teresa de Jesus*. 4 (1993) 265-297.

MACHADO, António José Gomes. *Isabel da Trindade Jovem, Carmelita, profeta da interioridade*. 58 (2007) 85-102.

PORTUGAL, Alpoim Alves. *A vida interior*. 4 (1993) 243-246.

- *Unidade de vida*. 5 (1994) 3-4.

REIS, Manuel Fernandes. *Isabel da Trindade: Interioridade Teologal Unificada – I*. 5 (1994) 5-30.

- *Isabel da Trindade: Interioridade Teologal Unificada – II*. 6 (1994) 139-160.

VAZ, Mário da Glória. *Em espírito e verdade. O Evangelho da interioridade*. 4 (1993) 299-320.

VECHINA, Jeremias Carlos. *Descida ao mais profundo centro*. 5 (1994) 31-47.

VIRGEM MARIA

FERREIRA, Pedro Lourenço. *Maria, modelo da Igreja em oração*. 6 (1994) 126-138.

PASSOS, Teresa Ferrer. *Apelos sacros de Fátima*. 58 (2007) 139-153.

JOÃO PAULO II, Papa. *Na escola de Maria, mulher «Eucarística»*. 48 (2004) 261-268.

PORTUGAL, Alpoim Alves. *Maria, mulher orante*. 6 (1994) 83-84.

REIS, Manuel Fernandes. *O culto mariano no Magistério da Igreja*. 6 (1994) 103-125.

SILVA, Carlos Henrique do Carmo. *A Mulher do Oriente e a Mãe Ocidental – Traços exóticos do simbolismo do feminino e novas origens da espiritualidade*. 51 (2005) 179-216.

VAZ, Armindo dos Santos. *Solenidade da Imaculada Conceição*. 36 (2001) 313-320.

- *Maria, “Filha de Sião”*. 6 (1994) 85-102.

ÍNDICE POR AUTORES

- ALVES, Mário Jorge de Sousa. *Jesus Cristo: Centro da Espiritualidade Litúrgica*. 52 (2005) 301-320.
- *Quem é Cristo para Teresa de Ávila*. 48 (2004) 285-314.
 - *Teresa de Lisieux e o cristocentrismo da sua espiritualidade*. 50 (2005) 121-137.
- AZEVEDO, Frei David. *Jesus pobre e humilde. Verdade de Deus (Apontamentos da cristologia de Santo António)*. 12 (1995) 285-297.
- BARBOSA, Manuel Durães. *Missão e contemplação: A paixão pelas missões*. 45-46 (2006) 417-424.
- BECKMANN, Beate. «Abrir caminhos até ao próprio Deus». *A propósito da experiência de Deus em Edith Stein*. 29 (2000) 5-17.
- BERNARDO, Manuel. *Os Carismas na Igreja*. 3 (1993) 165-179.
- BISCAIA, Jorge. *Exigência e Ascese*. 15 (1996) 183-193.
- *Família e Vida*. 23 (1998) 197-206.
 - *Família entre a incerteza e a esperança*. 11 (1995) 179-191.
 - *Novas Paternidades*. 27 (1999) 227-240.
- BRITO, Manuel Vaz, *Espiritualidade Laical*. 0 (1992) 77-80.
- *Espiritualidade Laical*. 1 (1993) 75-80.
- CANAVARRO, Abel. *Pastoral da Reconciliação*. 52 (2005) 277-300.
- CASTELLANO, Jesús. *A Arte da Oração*. 37 (2002) 55-62.
- *A Oração Cristã*. 2 (1993) 85-99.
- DAHDAH, Paul. *A Eucaristia, mistério de comunhão*. 50 (2005) 85-89.
- DECOURTRAY, Albert. *Nenhum homem como este Homem*. 11 (1995) 203-204.
- DIAS, António Gomes. *Evangelização: vocação da Igreja*. 1 (1993) 7-22.
- *O Homem da Nova Evangelização. Destinatário* 1 (1993) 23-42.
- DIAS, D. Manuel Madureira, *Espiritualidade Sacerdotal*. 0 (1992) 45-63.
- DOMINGUES, Frei Bernardo. *Aspectos da Complexidade e Missão do Ser Humano*. 39 (2002) 235-240.
- *Aspectos Negativos do Nosso Tempo (Vazio Ético e Alternativa Possível)*. 45 (2004) 73-80.
 - *Bem e Mal existem – Porquê*. 35 (2001) 235-240.
 - *Celebração e vida cristã*. 44 (2003) 313-319.

- *Cultura e Valores em crise. Alternativa possível.* 34 (2001) 153-160.
- *Deus, quem é?* 60 (2007) 317-320.
- *Discernimento Pastoral.* 44 (2003) 291-297.
- *Disposições para ser bom pastor.* 44 (2003) 299-303.
- *Espiritualidade, fonte de esperança para o futuro da humanidade.* 48 (2004) 315-320.
- *Experiências religiosas e autenticidade.* 27 (1999) 219-225.
- *Função Profética da Vida Consagrada.* 30 (2000) 145-160.
- *O culto e a festa na perspectiva cristã.* 44 (2003) 305-311.
- *O Yoga – Filosofia e Técnica.* 37 (2002) 79-80.
- *Orientação espiritual hoje.* 23 (1998) 207-214.
- *Uma fonte de Esperança.* 52 (2005) 272-276.
- ESGUERRA, Helena. *Releitura da Vita Consecrata à luz de Santa Teresinha.* 17 (1997) 49-79.
- FERNANDES, Joaquim Ferreira. *Creio em Deus Pai, Filho e Espírito Santo.* 32 (2000) 279-290.
- FERREIRA, Pedro Lourenço. *A oração na família.* 11 (1995) 193-202.
- *Apresentação.* 0 (1992) 3-4.
- *As celebrações da Igreja e a renovação do homem.* 5 (1994) 49-60.
- *Maria, modelo da Igreja em oração.* 6 (1994) 126-138.
- *Uma nova Espiritualidade Litúrgica.* 1 (1993) 43-58.
- FILIPE, Nuno. *Mensagem de S. João de Deus para o nosso tempo.* 14 (1996) 108-124.
- GAETANI, Luigi. *Irmã Lúcia, Carmelita Descalça, no coração da Igreja e do mundo.* 49 (2005) 73-79.
- GAMBOA, Luis Aróstegui. *Teresa de Lisieux: transparência do Evangelho.* 54-56 (2006) 91-104.
- GARCÍA, Salvador Ros. «*A Vida é Bela*» (Para uma Visão Contemplativa do Filme «*A Vida é Bela*»). 45 (2004) 21- 28.
- *Comentário ao desenho de Cristo de S. João da Cruz.* 5 (1994) 61-64.
- *Experiência de Deus.* 48 (2004) 271-284.
- GOLAY, Didier-Marie. *Isabel da Trindade e a missão sacerdotal.* 59 (2007) 213-228.
- GONÇALVES, Carlos Manuel. *A experiência humana da paternidade como metáfora de compreensão da paternidade divina.* 28 (1999) 245-267.
- *A família como sistema de relações investidas.* 8 (1994) 245-271.
- *Aconselhamento Espiritual e/ou Consulta Psicológica? (Reconciliação e Bem Estar Psicológico).* 45 (2004) 5-19.

- *Auto-conhecimento, desenvolvimento do Ego, dimensões psicológicas da vida interior*. 4 (1993) 247-264.
- *Vida Espiritual e Bem-estar Psicológico*. 38 (2002) 139-160.
- GONZÁLEZ, Emilio J. Martínez. *Uma santa para o nosso tempo*. 45-46 (2006) 443-478.
- HELEWA, Giovanni. *Palavra de Deus e Regra do Carmelo*. 33 (2001) 57-78.
- HERBSTTRISH, Waltrand. *A mensagem Profética de Edith Stein para a Igreja e para o mundo*. 25 (1999) 19-25.
- HERRÁIZ, Maximiliano. *A Regra do Carmelo, Interpretada por St^a Teresa de Jesus e S. João da Cruz*. 40 (2002) 307-320.
- HUBER, Marie T. *Santidade ao alcance da mão. Miséria e Misericórdia*. 17 (1997) 21-30.
- JÉSUS, Louis-Marie De. *Santa Teresa do Menino Jesus e o seu tempo – O século XIX francês*. 16 (1996) 245-268.
- *Santa Teresa do Menino Jesus e o seu tempo (O Carmelo francês do século XIX)*. 17 (1997) 5-20.
- JOÃO PAULO II, Papa. *Anúncio solene do Doutorado*. 21 (1998) 7-8.
- *Discurso aos peregrinos*. 21 (1998) 31-33.
- *Divini Amoris Scientia*. 21 (1998) 9-24.
- *Homilia da Missa de Beatificação de Edith Stein*. 26 (1999) 143-151.
- *Homilia da Missa de Canonização de Edith Stein*. 26 (1999) 153-158.
- *Na escola de Maria, mulher «Eucarística»*. 48 (2004) 261-268.
- *Uma Doutora: mulher, jovem, contemplativa*. 21 (1998) 25-29.
- LEAL, Agostinho dos Reis. *A Vida Consagrada, «Sinal de Contradição»*. 33 (2001) 5-28.
- *Biografia de Isabel da Trindade*. 57 (2007) 5-16.
- *Direção Espiritual: um serviço eclesial esquecido?* 7 (1994) 163-173.
- *Evangelizar pela Oração*. 1 (1993) 59-73.
- *Místicos e Mestres. Ciência de Deus para o homem de hoje*. 2 (1993) 144-154.
- *Na escola dos orantes*. 2 (1993) 155-160.
- *Na escola dos orantes*. 9 (1995) 71-80.
- *Na escola dos orantes*. 11 (1995) 205-215.
- *O desafio da espiritualidade no ano dedicado ao Espírito Santo*. 22 (1998) 125-144.
- *O Primado da Espiritualidade na Vida Consagrada*. 37 (2002) 63-77.
- *O que é a contemplação?* 12 (1995) 245-260.

- *Oração: uma porta para o interior. Nas Moradas ou Castelo Interior de Sta. Teresa de Jesus.* 4 (1993) 265-297.
- *Orar com a vida.* 5 (1994) 65-73.
- *Os que amaram e seguiram Teresa.* 21 (1998) 59-78.
- *Os Religiosos na Nova Evangelização: Missão e Testemunho.* 3 (1993) 181-204.
- *Princípios de direcção espiritual em S. João da Cruz.* 7 (1994) 193-204.
- *Um Centenário: Santa Teresinha.* 16 (1996) 243-244.
- MACCISE, Camilo – CHALMERS, Joseph. *Perder para ganhar. O itinerário da Beata Teresa Benedita da Cruz.* 26 (1999) 87-106.
- MACCISE, Camilo. *Introdução à Exortação Apostólica Vida Consagrada – I.* 14 (1996) 154-160.
- *Introdução à Exortação Apostólica Vida Consagrada – II.* 15 (1996) 218-240.
- *Introdução à Exortação Apostólica Vida Consagrada III.* 22 (1998) 145-160.
- MACHADO, António José Gomes. *Isabel da Trindade. Jovem, Carmelita, profeta da interioridade.* 58 (2007) 85-102.
- *Isabel da Trindade. «Louvor de Glória da Santíssima Trindade».* 31 (2000) 165-192.
- MAIA, Américo Paulo. *Um novo olhar sobre o Romance. Meditações dispersas.* 58 (2007) 155-160.
- MALAX, Felix. *Uma Santa para hoje: Santa Teresa dos Andes.* 10 (1995) 97-116
- MARGERIE, Bertrand de. *António Vieira. Missionário, pregador e «profeta».* 22 (1998) 85-124.
- *Diogo Monteiro: Mestre de oração.* 9 (1995) 59-69.
- *Frei Heitor Pinto: O autor humanista da “Imagem da vida Cristã”.* 11 (1995) 217-239.
- *Frei Nicolau Dias: apóstolo do Rosário.* 8 (1994) 305-320.
- *Luís de Sousa: Historiador da santidade Portuguesa.* 10 (1995) 143-160.
- *Manuel Bernardes: oratoriano, teólogo contemplativo mestre de oração e de expressão literária.* 7 (1994) 205-239.
- *O Venerável Bartolomeu dos Mártires.* 15 (1996) 195-217.
- *Os Diálogos éticos e teológicos de D. Frei Amador Arrais, bispo carmelita.* 14 (1996) 125-153.
- *Teodoro de Almeida. Oratoriano, contemplativo literário.* 23 (1998) 223-240.

- *Tomé de Jesus: Contemplativo sofredor de Jesus que sofre em favor dos portugueses que sofrem*. 12 (1995) 299-320.

MARIA CECÍLIA da Santa Face. *Beata Maria Cândida da Eucaristia. Breve perfil e espiritualidade*. 51 (2005) 165-178.

MARIA, Irmã Vera. *Mensagem de Santa Teresa do Menino Jesus à mulher de hoje*. 16 (1996) 289-307.

MARTÍNEZ, José Sánchez. *Nas fontes históricas de João de Deus. Um itinerário espiritual único e complementar*. 14 (1995) 85-107.

MONIQUE-MARIE DE LA SAINTE FACE. *Tempo e vida de Teresa de Lisieux. «Uma corrida de gigante» (Ms A 44vº)*. 54-56 (2006) 105-118.

MORUJÃO, Manuel. *O impacto da Eucaristia na vida espiritual – I*. 48 (2004) 269-270.

- *O impacto da Eucaristia na vida espiritual – II*. 49 (2005) 41-42.

OCD e O.Carm., Superiores Gerais. *Uma Doutora para o Terceiro Milénio*. 21 (1998) 35-53.

- *Voltar ao Evangelho. A mensagem de Teresa de Lisieux*. 18 (1997) 141-160.

OLIVEIRA, António de Araújo, *Espiritualidade da Vida Religiosa*. 0 (1992) 65-76.

ORTIGA, D. Jorge Ferreira da C. *Identidade Teológico – Pastoral do Presbítero na Igreja Comunhão – Missão à Luz da «Pastores dabo vobis»*. 3 (1993) 205-220.

PASSOS, Teresa Ferrer. *Apelos sacros de Fátima*. 58 (2007) 139-153.

PAYNE, Steven. *Edith Stein e S. João da Cruz*. 26 (1999) 127-141.

PINA RIBEIRO, Abílio. *A Igreja tem um coração ardente de amor*. 54-56 (2006) 251-278.

PINHARANDA GOMES, Josué. *Presença de Santa Teresa do Menino Jesus na espiritualidade portuguesa*. 54-56 (2006) 119-178.

PORTUGAL, Alpoim Alves. *«A Ciência do Amor em Teresa de Lisieux»*. 54-56 (2006) 83-84.

- *A Eucaristia fonte de vida*. 47 (2004) 163-164.

- *À imagem da Trindade*. 32 (2000) 243-244.

- *«A Jovem Doutora»*. 19 (1997) 163-164.

- *A Nova Doutora da Igreja*. 21 (1998) 3-5.

- *A vida interior*. 4 (1993) 243-246.

- *A Vida Religiosa como expressão de Deus que é Amor*. 53 (2006) 5-10.

- *Amor e Vida*. 23 (1998) 163-165.
- *Carisma e Missão*. 3 (1993) 163-164.
- *Chamados à santidade*. 10 (1995) 83-84.
- *Conclusão – O Congresso «A ciência do amor em Teresa de Lisieux», chegou ao fim*. 45-46 (2006) 479-480.
- *Contemplação*. 12 (1995) 243-244.
- *Deus é Amor*. 53 (2006) 3-4.
- *Dignidade e missão da família*. 9 (1995) 3-4.
- *Espiritualidade de uma presença*. 59 (2007) 229-240.
- «*Espiritualidade do acolhimento*». 14 (1996) 83-84.
- *Espiritualidade Familiar*. 8 (1994) 243-244.
- *Eucaristia, escola de oração*. 49 (2005) 3-4.
- *Evangelização e Espiritualidade*. 1 (1993) 3-5.
- *Evangelização e Oração*. 2 (1993) 83-84.
- *Filhos do Pai, no Espírito*. 27 (1999) 163-165.
- «*Fomos criados para amar*». 11 (1995) 163-164.
- *Grandes desafios*. 22 (1998) 83-84.
- «*Homens de Esperança*». 15 (1996) 163-164.
- *Imperfeição e santidade*. 46 (2004) 83-84.
- *Isabel da Trindade*. 57 (2007) 3-4.
- «*Jubileu 2000*» 29 (2000) 3-4.
- *Louvor à Santíssima Trindade*. 31 (2000) 163-164.
- *Maria, mulher orante*. 6 (1994) 83-84.
- *Mestres e Testemunhas*. 23 (1998) 215-222.
- *Místicos de hoje*. 30 (2000) 83-84.
- *Novo Milênio*. 34 (2001) 83-84.
- *Novos desafios*. 33 (2001) 3-4.
- «*Novos Santos*». 42 (2003) 83-84.
- *O Ano da Eucaristia*. 48 (2004) 243-244.
- *O dom da Eucaristia*. 51 (2005) 163-164.
- *O Espírito Santo fonte de vida*. 24 (1998) 243-244.
- *O mistério da Eucaristia*. 50 (2005) 83-84.
- «*O Valor da Oração*». 38 (2002) 83-84.
- *Olhares novos*. 45 (2004) 3-4.
- *Orar desde a pequenez*. 18 (1997) 83-84.
- «*Pai Nosso*». 28 (1999) 243-244.
- *Presenças e ausências de Deus*. 60 (2007) 243-244.
- *Quem são os «Doutores» da igreja*. 21 (1998) 55-58.
- *Revista de Espiritualidade*. 0 (1992) 5-6.

- «*Rezar com Arte*». 37 (2002) 3-4.
 - *Santa Edith Stein*. 25 (1999) 3-4.
 - *Santa Teresa Benedita da Cruz*. 26 (1999) 83-85.
 - «*Santidade e martírio*». 41 (2003) 3-4.
 - *Santificados pelo Espírito*. 43 (2003) 163-164.
 - «*Sede Misericordiosos*». 39 (2002) 163-164.
 - «*Sede Perfeitos*». 40 (2002) 243-244.
 - «*Sede santos*». 17 (1997) 3-4.
 - «*Senhor, ensina-nos a orar*». 13 (1996) 3-4.
 - «*Tudo é graça*». 35 (2001) 163-164.
 - *Uma página carmelitana do Cardeal J. Ratzinger*. 58 (2007) 137-138.
 - *Uma vocação: «louvor de glória»*. 58 (2007) 83-84.
 - *Unidade de vida*. 5 (1994) 3-4.
 - «*Voltar ao essencial*». 36 (2001) 243-244.
 - «*Voltar ao Evangelho*». 20 (1997) 243-244.
 - *Vida Espiritual*. 52 (2005) 243-244.
 - *Viver do interior*. 59 (2007) 163-164.
 - *Viver em Deus*. 44 (2003) 243-244.
- REIS, Manuel Fernandes. *A glorificação da Trindade na Encarnação, na Cruz e na Eucaristia*. 42 (2003) 135-160.
- *A Irmã Isabel da Trindade e os Santos do Carmelo*. 57 (2007) 17-28.
 - *Santa Teresa de Jesus*. 57 (2007) 28-45.
 - *S. João da Cruz*. 57 (2007) 46-57.
 - *Santa Teresa do Menino Jesus*. 57 (2007) 57-80.
 - *A Mística do amor. O esposo “ ama até ao fim”*. 11 (1995) 165-164.
 - *A Santidade Ontem, Hoje e Sempre – I*. 45 (2004) 29-72.
 - *A Santidade Ontem, Hoje e Sempre – II*. 46 (2004) 129-160.
 - *A Santíssima Trindade na vida de Teresa de Lisieux*. 35 (2001) 165-208.
 - *Actualidade de Santa Teresa de Lisieux*. 16 (1996) 269-288.
 - *Espiritualidade Sempre Antiga e Sempre Nova*. 0 (1992) 27-44.
 - *Isabel da Trindade: Interioridade Teologal Unificada – I*. 5 (1994) 5-30.
 - *Isabel da Trindade: Interioridade Teologal Unificada – II*. 6 (1994) 139-160.
 - *Isabel da Trindade: «Irmã espiritual de sua irmã»*. 9 (1995) 37-58.
 - *Isabel da Trindade: «Mãe espiritual de sua mãe»* 7 (1994) 175-191.
 - *O Carmelo. Escola de oração e contemplação*. 13 (1996) 53-80.
 - *O culto mariano no Magistério da Igreja*. 6 (1994) 103-125.

- *O Espírito de Amor em Teresa de Lisieux*. 27 (1999) 167-209.
- *O «Imenso Pai» de S. João da Cruz – I*. 29 (2000) 19-38.
- *O «Imenso Pai» de S. João da Cruz – II*. 30 (2000) 113-144.
- *O mistério da oração cristã no recente magistério da Igreja*. 44 (2003) 247-262.
- *S. João da Cruz: Advento, Natal e Epifania de Cristo – I*. 40 (2002) 245-271.
- *S. João da Cruz: Advento, Natal e Epifania de Cristo – II*. 41 (2003) 55-80.
- *S. João da Cruz e a Eucaristia*. 49 (2005) 5-40.
- *Santa Teresa de Jesus e o Regresso ao Essencial da Oração*. 38 (2002) 85-114.
- *Santa Teresa de Lisieux. Doutora da Igreja para o 3º Milénio*. 34 (2001) 85-116.
- *Teresa de Lisieux. Cantora do amor misericordioso de Deus*. 50 (2005) 141-148.
- *Teresa de Lisieux. Desafios à vida consagrada do 3º milénio*. 43 (2003) 205-240.
- *Teresa de Lisieux. Doutora de oração e contemplação*. 18 (1997) 85-132.
- *Teresa de Lisieux: Maria, «mais mãe do que Rainha» (Para uma convergência da mensagem de Lisieux e da mensagem de Fátima)*. 54-56 (2006) 279-344.
- *Teresa de Lisieux, Missionária Contemplativa – I*. 31 (2000) 225-239.
- *Teresa de Lisieux, Missionária Contemplativa – II*. 32 (2000) 299-320.
- *Teresa de Lisieux. Uma Santa Jovem*. 19 (1997) 165-239.
- *Teresa de Lisieux: Ouvinte e praticante da Palavra de Deus*. 20 (1997) 271-319.
- RIBEIRO, Abílio Pina. *O caminho espiritual de Teresa de Lisieux*. 24 (1998) 305-319.
- RODRIGUES, Rui Fernandes. *O Trabalho (no Carmelo Teresiano)*. 39 (2002) 225-233.
- ROSS, Gregory. *A Santa da Inabituação divina*. 58 (2007) 127-135.
- SANZ, Eduardo. *A Eucaristia no centro da vida e doutrina de Santa Teresa do Menino Jesus e da Santa Face*. 54-56 (2006) 179-194.
- SCHANDL, Felix M. *Eu vi crescer a Igreja desde o meu povo*. 26 (1999) 107- 125.
- SEGURA, José Tomás. *Santidade e felicidade*. 10 (1995) 85-96.

SIERRA, D. Carlos Osoro. *Sacerdotes nas entranhas da nossa cultura*. 42 (2003) 85-108.

SILVA, Carlos Henrique do Carmo. *A Mulher do Oriente e a Mãe Ocidental – Traços exóticos do simbolismo do feminino e novas origens da espiritualidade*. 51 (2005) 179-216.

- *A Questão Autobiográfica ou do Tempo Absoluto – I. A propósito da “Histoire d’une Âme” e da sua Autora*. 52 (2005) 245-271.

- *A Questão Autobiográfica ou do Tempo Absoluto – II. A propósito da “Histoire d’une Âme” e da sua Autora*. 53 (2006) 11. 2ª Parte – *Tempo Almejado*. 53 (2006) 11-46. 3ª Parte – *Tempo Absolvido*. 53 (2006) 46-80.

- *A simbologia da alma e do feminino na experiência marial de Frei Casimiro Wiszinsky*. 50 (2005) 91-119.

- *A verdade «essencial» da oração – A pretexto de Edith Stein. A procura da verdade» pela oração*. 36 (2001) 245-258. *Oração – Linguagem do «essencial»*. 36 (2001) 259-301. *Nota conclusiva: Da verdade inquirida ao «imaginário» da oração – Divino «estratagema»*. 36 (2001) 302-309.

- *Abertura Trinitária do homem ou Pedagogia Mimética da Imago Dei*. 32 (2000) 245-278.

- *Cântico da Memória ou discernimento do Amor*. 44 (2003) 263-290.

- *Da ambiguidade devota à Espiritualidade concepcional*. 49 (2005) 43-72.

- *Da ambiguidade espiritual do perdão*. 43 (2003) 189-204.

- *Diário da Misericórdia e Dom Imaginário da Linguagem*. 39 (2002) 165-224.

- *Discernir os caminhos do Espírito*. 24 (1998) 245-283.

- *Elevação à Santíssima Trindade na experiência orante da Beata Irmã Isabel da Trindade*. 47 (2004) 213-240.

- *Perfeição e Modelo I: Santidade e tipologia espiritual a propósito de Edith Stein e Faustina Kowalska*. 40 (2002) 272-306.

- *Perfeição e Modelo II: A Santidade segundo Edith Stein e Faustina Kowalska*. 41 (2003) 27-54.

- *Perfeição e Modelo III: A aporia do modelo e a linguagem da exemplaridade*. 42 (2003) 109-134.

- *Rito e Harmonia*. 46 (2004) 111-127.

- *Tempo de densas trevas - Questão da «noite escura» em Thérèse de Lisieux ou do «sensível obscurecimento» da Fé?* 54-56 (2006) 345-416.

- *«Esconde-Te, ó Amado» (C (B) 19,3). Do conhecimento místico pela sombra, em S. João da Cruz*. 60 (2007) 245. 1. *Contexto cortês deste amor de Deus e la bella maniera*. 60 (2007) 246-258. 2. *Substantiva*

«alquimia da cor» ou da via sombria do Encontro. 60 (2007) 259-280. 3. Da relatividade da procura e das passividades escondidas. 60 (2007) 281-295. 4. Do 'jogo de escondidas' no diferente Amor. 60 (2007) 296-309 5. Nota conclusiva: um amor que se esconde e a sombra genésica de outra Presença. 60 (2007) 310-316.

SILVA, Isabel Medina. *A oração em Santa Teresa de Lisieux*. 45-46 (2006) 425-442.

SKALA, Benno. «*Eu escolho tudo o que Vós quiserdes*». *Seja feita a vossa vontade*. 18 (1997) 133-140.

STEIN, Edith. *Carta de Edith Stein ao Papa Pio XI*. 44 (2003) 245-246.

- *Festa dos Reis Magos (1942)*. 36 (2001) 310-312.

STINISSEN, Guido. *Para uma espiritualidade do sacramento da reconciliação*. 27 (1999) 211-218.

SULLIVAN, John. *Santa Edith Stein desafia os Católicos*. 41 (2003) 5-26.

TAIPA, D. António Maria Bessa. *Centralidade da Eucaristia na vida dos cristãos*. 48 (2004) 245-260.

TEIXEIRA, Joaquim da Silva. *A experiência mística no itinerário espiritual de Dalila L. Pereira da Costa*. 31 (2000) 209-224.

- *Congresso: «A Ciência do Amor» em Teresa de Lisieux*. 54-56 (2006) 85-90.

- *Conhecimento místico em Dalila Pereira da Costa*. 35 (2001) 209-233.

- *Dalila Lello Pereira da Costa. Uma Mística Ecuménica*. 30 (2000) 85-112.

- *Fenomenologia da Experiência Mística em Dalila L. Pereira da Costa*. 33 (2001) 29-56.

- *O grande desconhecido: O Espírito Santo e os seus dons*. 24 (1998) 285-303.

- *Pastoral da Oração*. 38 (2002) 115-138.

- *Rezar o «Pai Nosso» com Santa Teresa de Jesus*. 28 (1999) 269-292.

TRIGO, Jerónimo. *Alegria e Esperança no serviço do Reino*. 15 (1996) 165-181.

URBANO, Maria da Piedade de Pádua. *As Poesias de Santa Teresa do Menino Jesus*. 16 (1996) 309-320.

VAZ, Armindo dos Santos. *A Chama da Oração na Bíblia*. 37 (2002) 5-54.

- *A contemplação no Antigo Israel*. 13 (1996) 5-26.

- *A visão da origem da família em Gen2,4-3,24*. 9 (1995) 5-36.

- *Eucaristia, Bíblia e Símbolo*. 47 (2004) 165-212.

- *Fidelidade matrimonial e a metáfora nupcial bíblica*. 23 (1998) 167-195.
- *Iluminação Bíblica da ética na vida*. 29 (2000) 39-79.
- *Ler a Bíblia no início do séc. XX. Isabel da Trindade*. 58 (2007) 103-126.
- *Maria, “Filha de Sião”*. 6 (1994) 85-102.
- *Meditação da Palavra de Deus na «Lectio Divina»*. 28 (1999) 293-320.
- *O Espírito de Deus na Bíblia*. 25 (1999) 27-80.
- *Sabedoria Bíblica, escola da vida*. 46 (2004) 85- 110.
- *«Sede santos porque Eu sou santo». A santidade na Bíblia*. 43 (2003) 165-188.
- *Solenidade da Imaculada Conceição*. 36 (2001) 313-320.
- *Teresa de Lisieux e a Bíblia*. 20 (1997) 245-269.
- *Teresa de Lisieux e a parábola do Pai misericordioso: Lectio divina I*. 50 (2005) 149-159.
- *Teresa de Lisieux e a parábola do Pai misericordioso: Lectio divina II*. 51 (2005) 217-239.
- *Teresa de Lisieux: o regresso ao Evangelho*. 54-56 (2006) 195-228.
- VAZ, Mário da Glória. *A Bíblia ao serviço da Nova Evangelização*. 2 (1993) 122-143.
- *Em espírito e verdade. O Evangelho da interioridade*. 4 (1993) 299-320.
- *O matrimónio: símbolo profético da Aliança*. 8 (1994) 273-304.
- *S. João, o contemplativo da realidade humana e divina de Jesus*. 12 (1995) 261-284.
- VECHINA, Jeremias Carlos. *Descida ao mais profundo centro*. 5 (1994) 31-47.
- *Edith Stein. Judia, Ateia, Filósofa, Católica, Carmelita, Mártir, Santa*. 25 (1999) 5-18.
- *Educar para a contemplação. Oração e psicologia*. 13 (1996) 27-51.
- *Espiritualidade da Nova Evangelização*. 2 (1993) 100-121.
- *Família, lugar de experiência de Deus*. 10 (1995) 117-142.
- *O Deus de Teresa do Menino Jesus e da Santa Face. A experiência do Amor misericordioso*. 54-56 (2006) 229-250.
- *Ó meu Deus, Trindade que eu adoro*. 59 (2007) 165-212.

- *Por Cristo à Trindade*. 34 (2001) 117-152.
- *Santa Teresa de Jesus mais próxima*. 32 (2000) 291-294.
- *Teresa do Menino Jesus e a sua família*. 17 (1997) 31-48.
- *Um Mestre Espiritual para o nosso tempo*. 32 (2000) 295-298.
- *Uma Nova Espiritualidade*. 0 (1992) 7-26.

VIEIRA, José Gonçalves. *O Presbítero, Ministro da Eucaristia*. 3 (1993) 221-240.

WAAIJMAN, Kees. *Enquadramento histórico da Regra do Carmelo*. 31 (2000) 193-208.

RE

revista de
ESPIRITUALIDADE

Ano XV – Nº 60 – Outubro / Dezembro 2007

PORTUGAL, Alpoim Alves

Presenças e ausências

SILVA, Carlos Henrique do Carmo

«*Esconde-Te, ó Amado*»

Do conhecimento místico pela *sombra*,
em S. João da Cruz

1. Contexto cortês deste amor de Deus
e *la bella maniera*

2. Substantiva «alquimia da cor»
ou da *via sombria* do Encontro

3. Da relatividade da procura
e das *passividades escondidas*

4. Do 'jogo de escondidas' no *diferente* Amor

5. Nota conclusiva: um amor *que se esconde*
e a *sombra* genesíaca de outra Presença...

DOMINGUES, Bernardo

Deus, quem é?

ÍNDICES

Por ano

Por temas

Por autores