

# Aparições e experiências místicas

## Reflexão sobre o fenómeno de Fátima e contributo para uma sua renovada meditação espiritual

*«Ordinariamente, Deus acompanha as Suas revelações dum conhecimento íntimo e minucioso do que elas significam. Mas nisso não me atrevo a falar, pois temo haver aí, o que me parece muito fácil, engano da própria imaginação.»*

(in: «Memórias da Ir.<sup>a</sup> Lúcia», *III Mem.*, 6.<sup>a</sup> ed., p. 112)

### Introdução

Há oitenta anos, aqui e no ambiente rústico de então, deram-se os acontecimentos de consequências transcendentais que polarizam Fátima como caso excepcional no âmbito da fenomenologia das Aparições.<sup>1</sup> De certo modo, e de acordo com esses singulares desígnios divinos, *todo o fenómeno das aparições* da Cova da Iria e seu místico sentido se poderia antecipadamente resumir na *comunicação*, naquele gesto inaugurador de um celeste contacto, como

---

<sup>1</sup> Para a história de Fátima remete-se, entre outros, para P. Fernando LEITE, «As Aparições de Fátima, – História e mensagem», in: *Fátima – 75 anos*, ed. Comis. Central das Comemorações do 75.º Aniversário, Fátima, Santuário de Fátima, 1992, pp. 13-91.

o que a Irmã Lúcia narra a certo trecho, na *IV.<sup>a</sup> Memória*<sup>2</sup>, do seu relato da aparição de 13 de Junho:

«– [Palavras de Nossa Senhora] (...) *O meu Imaculado Coração será o teu refúgio e o caminho que te conduzirá até Deus.*

Foi no momento em que disse estas últimas palavras que abriu as mãos e nos comunicou, (...) o reflexo dessa luz imensa. Nela nos víamos como que submergidos em Deus.»

É nesta «atmosfera do sobrenatural», como dirá noutros passos Lúcia<sup>3</sup>, no concreto gesto daquele contacto na luz de Deus que se descobre esse cerne, esse âmago cordimariano dos acontecimentos, a devoção ao Imaculado Coração, que não é uma devoção mais entre outras, mas constitui «caminho que conduz a Deus» – tal se diz ainda na mesma passagem<sup>4</sup> –, ou seja que se constitui a título de medianeira condição espiritual de universal *des-coberta* mesma do Coração do Divino, dessa luz irradiante de infinda Bondade...

É a «explosão do sobrenatural» como disse Claudel, de quem poderíamos recordar, como pretexto inicial para o clima de partida da nossa reflexão, os primeiros versos de «*O bienheureuse lumière*»:

*«Assez de ces longues ténèbres!  
Assez de ces voiles funèbres!*

*O bienheureuse lumière!*

*Splendeur là-haut dans l'invisible,  
Grande vierge inaccessible,*

*O bienheureuse lumière!*

---

<sup>2</sup> Citaremos sempre da seguinte edição: *Memórias da Irmã Lúcia*, compilação do P. Luís Kondor, SVD; Introdução e notas do P. Dr. Joaquín M. Alonso, CMF († 1981) e do P. Dr. Luciano Cristino, Fátima, ed. da Vice-Postulação, 1990, e doravante abreviaremos *Mem.*, seguido do n.º de ordem e respectiva página. No caso do presente passo: *IV.<sup>a</sup> Mem.*, p. 162.

<sup>3</sup> Cf., por exemplo, *IV.<sup>a</sup> Mem.*, p. 122; p. 123: «Como a atmosfera do sobrenatural em que Ele[*o Anjo*] nos deixava ainda não tinha de *todo* passado, (...)»; e p.124. Cf. *infra* n. 84: «A aparição de Nossa Senhora veio de novo a concentrar-nos no sobrenatural, mas mais suavemente: em vez daquele aniquilamento na Divina Presença, que prostrava, mesmo fisicamente, deixou-nos uma paz e alegria expansiva que nos não impedia falar, em seguida, de quanto se tinha passado.»

<sup>4</sup> Cf. *IV.<sup>a</sup> Mem.*, p. 162: «*O Meu Imaculado Coração será o teu refúgio e o caminho que te conduzirá até Deus.*» (sublinhámos); cf. *infra* n.126

*Dans une explosion de joie,  
 Dans un acte brûlant de joie,  
 Notre âme s'élève vers toi,*

*O bienheureuse lumière.  
 (...)»<sup>5</sup>*

Porém, se esta é a atitude e exprime o pretexto da presente reflexão, importa delimitar com rigor o tema, o nosso *objecto* de estudo. A formulação em epígrafe: «Aparições e experiências místicas» poderia fazer supor um tratamento amplo e comparativo no âmbito genérico de uma fenomenologia do religioso e da experiência interior.<sup>6</sup> Todavia optámos, (também, é certo, por um consfragimento de extensão desta exposição), por uma quase exclusiva incidência sobre o caso de Fátima, que era do que aqui importava, lembrados ainda de que, como em matéria histórica, não interessa tanto o caso geral (como na sociologia, etc.) mas, outrossim, o que justamente torna cada evento único, a singularidade desse *acontecer*.<sup>7</sup>

A própria conceituação teológica das aparições de Fátima, como doutros casos análogos, na categoria de *revelação particular*, abona esta atenção à especificidade distintiva desses *sinais dos Tempos*<sup>8</sup> que, não pondo em causa a universalidade e perenidade da acabada Revelação, a vão manifestando nessa cristianíssima

<sup>5</sup> Em «Poèmes retrouvés», in: Paul CLAUDEL, *Oeuvre poétique*, Paris, Gallimard, «Pléiade», 1967, pp. 984-5.

<sup>6</sup> Há actualmente toda uma vasta bibliografia, embora muitas vezes superficial, até acrítica e confusa, ou até errónea, sobre o fenómeno «aparicional», num comparativismo meramente «jornalístico» sobre o tema. Exemplifique-se: Kevin McCCLURE, *The Evidence for Visions of the Virgin Mary*, (1983<sup>1</sup>), trad. port., Mem-Martins, Europa-América, s.d.; Anna Maria TURI, *Pourquoi la Vierge apparaît aujourd'hui*, trad. do ital., Paris, Félin, 1988; etc. Muitas reportagens, com outra seriedade, também enveredam pelo comparativismo: por exemplo, Jean GABRIEL, *Présence de la très Sainte Vierge à San Damiano*, Paris, Nouvelles Éd. Latines, 1975, pp. 225 e segs.: «S. Damiano et les grandes apparitions mariales».

<sup>7</sup> É conhecido tópicos da discussão epistemológica do estatuto específico da historiografia esta atenção ao carácter do seu *objecto* serem os *factos ou eventos*, únicos e irrepetíveis, e não a generalidade dos *fenómenos* sociológicos, políticos, etc. Cf. Henri-Irénée MARROU, *De la connaissance historique*, Paris, Seuil, 1964<sup>4</sup>, pp. 28 e segs.; vejamos K. POPPER, C. BLAKE, C. G. HEMPEL, e outros, em: Patrick GARDINER, (ed.), *Theories of History*, N.Y., The Free Pr., 1959<sup>1</sup>, 1964 (e trad. port., Lisboa, Gulbenkian, 1984<sup>3</sup>).

<sup>8</sup> Sobre o sentido da «revelação privada ou particular» cf. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Les trois étapes de la vie intérieure*, trad. cast., Madrid, Palabra, 1988, t. II, pp. 1173 e segs. Para essa «filosofia» *temporal* da história, cf. Jean DANIELOU, *Essai sur le mystère de l'histoire*, Paris, Seuil, 1953, pp. 181 e segs.

orientação que salvaguarda o irrepitível de cada ser humano, de cada circunstância viva, do mistério pessoal e encarnacional do *kerigma*.<sup>9</sup>

Trata-se, pois, de *salientar alguns traços fundamentais das aparições de Fátima equacionando-os a partir dos contextos da experiência espiritual*, havendo adiante de se precisar os vários sentidos desta experiência como mística, e o sentido alargado em que se tomará a propósito da vidência dos Pastorinhos.

Não quer isto dizer que nos inclinemos a uma perspectiva meramente histórica, ou de ‘economia’ de História da Salvação, nem que, por outra parte, se desvalorize o contributo de estudos comparativos<sup>10</sup>, sobretudo até de índole filosófica e antropológica, que pretendam apurar certas constantes, tónicas gerais, da «fenomenologia» das aparições, bem assim da sua eventual hermenêutica em termos também da ascético-mística, da teologia espiritual, ou doutras discursividades que definam ainda a estrutura científica da reflexão teológica.<sup>11</sup> Porém, há-de se ter em conta algumas (graves) limitações epistemológicas deste tipo de abordagem, mesmo na pretensa alargada metodologia *fenomenológica*.

Importa, pois, que se precise também o *método* da presente reflexão, tendo em conta – e sem, por filosófica formação, nos havermos de alongar em extensos preliminares problemáticos – uma breve crítica àquelas limitações «científicas» constatáveis no estudo de fenómenos religiosos em geral e, em particular, por exemplo no caso de aparições.

De facto, no modelo persistente do saber escolástico, que se deixou inspirar pelo antigo fulgor do ideal paradigma da *epistème* e sua substantiva busca causal<sup>12</sup>, apesar da sua *speculatio* ter

<sup>9</sup> Cf. Jean MOURoux, *Le mystère du temps – Approche théologique*, Paris, Aubier, 1962, pp. 221 e segs.: «Le chrétien et le temps»; Thomas F. TORRANCE, *Space, Time & Incarnation*, London/Oxford/N.Y., Oxford Univ. Pr., 1969, pp. 52 e segs.: «Incarnation and Space and Time».

<sup>10</sup> Cf., entre outros, S. G. F. BRANDON, *History, Time and Deity, A Historical and Comparative Study of the Conception of Time in Religious Thought and Practice*, N.Y., Manchester Univ. Pr., 1965, pp. 106 e segs.

<sup>11</sup> «La teología puede definirse como la sabiduría discursiva acerca de Dios y de todas las demás cosas en relación con Dios, adquirida a la luz de la divina revelación, tal como lo enseña la Iglesia.» (Cyril VOLLERT, S.I., S.T.D., «La estructura científica de la Mariología», in: J. B. CAROL, O.F.M., (ed.), *Mariology*, Milwaukee, Bruce Pub. Co., 1955 e 1957, 2 ts., trad. cast. em 1 vol., Madrid, ed. Católica, 1964, p. 402)

<sup>12</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Metaphys. A*, 981b 28 segs. ...

chegado a quase declinar em mero nominalismo<sup>13</sup>, desenvolve-se uma exigência de *scientia* demonstrativa, um modelo *judicativo* do conhecer que há-de ficar para os tempos modernos.<sup>14</sup> E, quer a ulterior ciência *experimental*, quer a ordem «humanista» e das 'ciências do Espírito', vão prolongar aquele paradigma de uma *ratio* que busca no «necessário e válido em geral» a regra de um acerto, a lei de um assentimento apodíctico.<sup>15</sup>

As «revoluções» epistemológicas modernas de Descartes a Kant, do criticismo deste último aos próprios desenvolvimentos da filosofia dialéctica, situam diversamente (de modo cogitante, transcendental, historicista, etc.), mas não alteram esse referencial *judicativo* e racional do saber demonstrado.<sup>16</sup> Muitos dos saberes teológicos persistiram aliás ligados àquele referencial metafísico e escolástico julgado mais consentâneo com a *intelligentia fidei* e o inspirado entendimento do âmbito das verdades sobrenaturais assim analogáveis nesse plano revelacional.<sup>17</sup>

Com a crise dos fundamentos das ciências (ditas de rigor), a fragilidade das sínteses positivistas e mesmo dialécticas, com o desenvolvimento de outros âmbitos dos saberes ditos humanos, história comparada, arqueologia e antropologia, psicologia e sociologia, etc., – a partir do final do século passado – pareceria exigir-se uma outra base para, não tanto a *explicação*, mas a *compreensão* gnosiológica mais integradora.<sup>18</sup> À polarização dicotómica do

<sup>13</sup> Cf. Jean LARGEAULT, *Enquête sur le nominalisme*, Paris/ Louvain, Béatrice-Nauwelaerts / Éd. Nauwelaerts, 1971, pp. 12 e segs.

<sup>14</sup> Lembre-se o clássico estudo de Léon BRUNSCHVICG, *La modalité du jugement*, Paris, P.U.F., 1964<sup>3</sup>. Vide n. seguinte.

<sup>15</sup> Cf. J. CAVAILLÈS, *Sur la logique et la théorie de la science*, Paris, P.U.F., 1947; e no âmbito fenomenológico vide: Edmund HUSSERL, *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, in: «Husserliana», *Gesammelte Werke*, Haag, M. Nijhoff, 1954.; cf. ainda Hubert L. DREYFUS, (ed.), *Husserl Intentionality and Cognitive Science*, Cambridge (Mass.)/ London, The MIT Pr., 1982.

<sup>16</sup> Cf. G. NUCHELMANS, *Judgement and Proposition. From Descartes to Kant*, Amsterdam, North-Holland Publ. Co., 1983;

<sup>17</sup> «La notion d'analogie va permettre, plus tard (à partir du néo-aristotélisme médiéval) de décrire le rapport ontologique qui unit des étants dans leur rapport de subordination à l' Être ou à Dieu, en évitant à la fois la répétition du Même (la créature n'est pas le créateur) et l'indépendance absolue de ce qui ne fait que participer à autre chose que soi. C'est pourquoi, reprise dans le contexte de la théologie chrétienne, l'analogie sert particulièrement à saint Thomas à penser le rapport entre les créatures finies et Dieu infini. (...)» (Jean-Jacques WUNENBURGER, *Philosophie des images*, Paris, P.U.F., 1997, p. 120.)

<sup>18</sup> É o ponto de vista antecipado em W. DILTHEY, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, in: «Gesammelte Schriften», Stuttgart, 1914, em relação às «ciências do espírito», depois prosseguido por M. WEBER e outros; cf. Ernst CASSIRER,

*sujeito* conhecedor e *objecto* conhecido, com todas as variantes de síntese judicativa demonstrativa, antecipa-se uma *situação noético-noemática* inextricável, uma condição *vivencial* abrangente do *in der Welt sein*, algo que assim se deixa ante-predicativamente «mostrar», mas não «demonstrar». <sup>19</sup> É o método fenomenológico na sua tarefa de se dirigir «às coisas mesmas» (*zu den Sachen selbst*), isto é, aos *fenómenos*, tal como Husserl os disse, tais *vivências*, cujo carácter originário deverá ser descrito (por sucessivas «reduções» de acordo com a *epokhé*... em fases, que tecnicamente aqui não vem ao caso referir) nas suas intencionalidades básicas. <sup>20</sup>

Este alargamento da perspectiva do saber à vivência, este enriquecimento da condição intuitiva básica do homem no mundo, poderá arrastar consigo inclusivé uma diferente ontologia (fenomenológica) <sup>21</sup>, uma diversa compreensão da experiência religiosa, do seu referencial antropológico incontornável, até do seu humanismo. <sup>22</sup> Porém tal amplificação não deixa de sacrificar, como já também de outro modo a partir de Kant, este ‘não haver olhos’ para a essência mesma, cegueira para o ser que não seja fenómeno, impossibilidade de transcendência tal (como reconhecerá Heidegger). <sup>23</sup> Ontologia, pois, ‘pelicular’; fenomenologia que se

*Die Philosophie der symbolischen Formen, III – Phänomenologie der Erkenntnis*, Hamburg, 1953; J. PIAGET, *Epistémologie des sciences de l’homme*, Paris, Gallimard, 1970...

<sup>19</sup> Lembre-se o célebre texto do «Avant-propos» de Maurice MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945<sup>1</sup>, reed. 1964, pp. II e IV: «Il s’agit de décrire, et non pas d’expliquer ni d’analyser . (...) Le monde est là avant toute analyse (...)» *et passim*. Vide E. HUSSERL, *Cartesianische Meditationen, Eine Einleitung in die Phänomenologie*, I, § 4, in: «Husserliana», e ed. E. Ströker, Hamburg, F. Meiner, 1977<sup>1</sup>, pp. 11 e segs.

<sup>20</sup> Cf. E. HUSSERL, *Logische Untersuchungen*, II, *Einleit.* § 2 (ed. «Husserliana»), p. 6; cf. n. anterior e vide Júlio FRAGATA, S. J., *A Fenomenologia de Husserl como Fundamento da Filosofia*, Braga, Livr. Cruz, 1959, pp. 99 e segs.; Alexandre Fradique MORUJÃO, *Mundo e Intencionalidade – Ensaio sobre o Conceito de Mundo na Fenomenologia de Husserl*, Coimbra, Univ. de Coimbra, 1961, pp. 90 e segs.: «As reduções fenomenológicas». Cf. ainda DREYFUS, *op. cit. supra*.

<sup>21</sup> Entre outros estudos cf. J. A. A. MACDOWELL, S. J., *A gênese da ontologia fundamental de Martin Heidegger*, S. Paulo, ed. Herder, 1970; e Jacques TAMINIAUX, *Lectures de l’ontologie fondamentale – Essais sur Heidegger*, Grenoble, J. Millon, 1989.

<sup>22</sup> É a lição ainda heideggeriana e da *Brief über den »Humanismus«*. Cf. HEIDEGGER, *Platons Lehre von der Wahrheit mit einen Brief über den »Humanismus«*, Bern, Francke V., 1947, pp. 53 e segs.; vide nossa reflexão: Carlos H. do C. SILVA, «A questão do sentido e o mistério do Homem – Da querela dos humanismos a uma antropologia sapiencial», (em «Encontro Fé e Cultura», II, Coimbra, 1982), in: *Encontros Fé e Cultura I-II*, Coimbra, Centro Univ. Manuel da Nóbrega, 1983, pp. 96-146.

<sup>23</sup> Cf. KANT, *KrV*, B, in: Ak., III, p. 342: «Verstehen wir darunter nur Gegenstände einer nichtsinnlichen Anschauung, von denen unsere Kategorien zwar freilich

ficou por literárias e vagas descrições de intencionalidades, frequentemente ambíguas<sup>24</sup>, longe do intento de um novo começo do saber como «ciência de rigor»<sup>25</sup>, que, quando aplicada ao âmbito do religioso, – e apesar do seu extraordinário impacto para o estudo do sagrado e suas formas, numa *hierologia* mítica e de uma fenomenologia dos mitos e das religiões (casos de M. Éliade, Cl. Lévi-Strauss...) –<sup>26</sup> –, tende a «arrumar» por *uma mesma aparência* «fenómenos» que, se essencialmente discernidos, implicariam contextos e níveis de entendimento e caracterização frequentemente bem diversos.<sup>27</sup>

Bastem estas observações, aliás numa crítica que hoje já se encontra em larga medida feita a tal orientação metodológica (que ainda se pode observar declinando em certas filosofias da «linguagem», até no extremo neo-sofístico e neo-retórico de deter-

nicht gelten, und von denen wir also gar keine Erkenntniss (weder Anschauung, noch Begriff) jemals haben können, so müssen *Noumena* in dieser bloss negativen Bedeutung allerdings zugelassen werden (...).»; também no sentido da *Kehre* heideggeriana, a «superação» da estrita fenomenologia; cf. «Nachwort» a *Was ist die Metaphysik?* (1929), e 1943... cf. H. DECLEVE, *Heidegger et Kant*, Haye, M. Nijhoff, 1970, pp. 251 e segs. e *vide n. seguinte*.

<sup>24</sup> Como atesta e acaba por assumir M. MERLEAU-PONTY, *Éloge de la philosophie*, Paris, Gallimard, 1953, 1960, pp. 10 e segs.; cf. Alphonse de WAELENS, *Une philosophie de l'ambiguïté, L'existencialisme de Maurice Merleau-Ponty*, Louvain/Paris, Nauwelaerts/ Béatrice-Nauwelaerts, 1970, pp. 202 e segs.

<sup>25</sup> Como pretenderia HUSSERL, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, (1911), etc.; mas como judiciosamente resume J. FRAGATA, *op. cit.*, p. 259: «Husserl confiou demasiado no seu método de evidenciação; conseqüentemente, o seu processo descritivo não oferece a segurança que pretendeu atribuir-lhe. Esta inconsistência levou os mais eminentes sequazes da fenomenologia, como Max Scheler, N. Hartmann, M. Heidegger, a abandonar a a atitude transcendental, (...)»

<sup>26</sup> Cf., entre outros: Mircea ELIADE, *Nostalgie des origines – Méthodologie et Histoire des religions*, trad. do inglês «The Quest», (1969), Paris, Gallimard, 1971, etc.; também Claude LÉVI-STRAUSS, *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962; Id., *Myth and Meaning*, Toronto, Univ. of Toronto Pr., 1978...; *Vide* Adrian MARINO, *L'herméneutique de Mircea Éliade*, trad. do romeno, Paris, Gallimard, 1980; António Barbosa da SILVA, *The Phenomenology of Religion as a Philosophical Problem – An Analysis of the Theoretical Background of the Phenomenology of Religion, in General, and of M. Eliade's Phenomenological Approach, in Particular*, Uppsala, CWK Gleerup, 1982.

<sup>27</sup> Seria de atender à esquecida diferenciação íncita no resíduo «material» do fenómeno, a que Husserl ainda aludia em *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (1905), in: «Husserliana», X, § 37, pp. 75 e segs.; e a que uma diversa orientação da «fenomenologia», como seja a de Michel HENRY, aponta: cf. *Phénoménologie matérielle*, Paris, P.U.F., 1990, p. 54: «Quand la sensation originelle se retire, il y a quelque chose qui ne se retire pas, c'est, disons-nous, son essence en tant que l'auto-affection de la vie. Ce qui demeure n'est donc pas comme une substance inchangée au milieu de l'universel écoulement, (...) c'est l'histórial de l'absolu, l'éternelle venue en soi de la vie.»

minado pós-modernismo...)<sup>28</sup>, para se dever chamar a atenção para os âmbitos mais recentes de uma *mudança de paradigma* não apenas civilizacional e tecnológico (cibernético...)<sup>29</sup>, mas de carácter científico e mental.<sup>30</sup> Não só complementando diversamente a abordagem fenomenológica do religioso com o contributo inter-disciplinar de novas perspectivas de análise nas concepções da física (por exemplo da teoria quântica...)<sup>31</sup>, da biologia (nomeadamente dos estudos da genética e da neuro-biologia...)<sup>32</sup> e da psicologia (sobretudo nas investigações do transpessoal, da multi-personalidade, dos níveis de consciência...)<sup>33</sup> recentes, mas principalmente tendo em conta os novos paradigmas da complexidade, do *holístico*, da transdisciplinaridade...<sup>34</sup> que vão exigindo um novo âmbito de consideração transracional da própria *ciência*, que hoje se faz equacionar com a *consciência*. (*Science et conscience* – como diz E. Morin).<sup>35</sup>

Deixando algumas destas considerações, mais de índole teórica, bastará prudencialmente concitar-se para o estudo dum fenómeno como o das aparições o necessário concurso de uma reflexão filosófica, ainda da psicologia e das demais ciências, num contributo interdisciplinar com a teologia, sobretudo com os cri-

<sup>28</sup> Cf. Gianni VATTIMO, *La Fine della Modernità, Nichilismo ed Ermeneutica nella Cultura Post-Moderna*, Milano, Garzanti ed., 1985; tenha-se presente sobretudo o sentido neo-retórico de Richard RORTY, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton (N.J.), Princeton Univ. Pr., 1979...

<sup>29</sup> Cibernético e dos novos «paradigmas» icónicos da inteligibilidade: cf. A. TOFFLER, *The third Wave*, London, Pan Books, 1984; Tomás MALDONADO, *Reale e virtuale*, Milano, Feltrinelli, 1992<sup>1</sup>; Danah ZOHAR e Ian MARSHALL, *The Quantum Society, Mind, Physics and a New Social Vision*, N.Y., Harper/Flamingo, 1993; etc.

<sup>30</sup> Vide sobretudo Roger PENROSE, *The Emperor's New Mind, Concerning Computers, Minds and the Laws of Physics*, N. Y., Oxford Univ. Or., 1990; Fritjof CAPRA, *The Turning Point, Science, Society, and the Rising Culture*, London/N.Y., Flamingo/Harper, 1983. Vide n. 34.

<sup>31</sup> Cf. R. PENROSE, *op. cit.*, D. ZOHAR e I. MARSHALL, *op. cit.*; S. LUPASCO, *L'expérience microphysique et la pensée humaine*, Monaco, ed. du Rocher, 1989.

<sup>32</sup> Cf. Patricia Smith CHURCHLAND, *Neurophilosophy – Toward a Unified Science of the Mind-Brain*, Cambridge (Mass.) / London, The MIT Pr., 1993<sup>2</sup>; Michel SIMON, *La peau de l'âme, – Intelligence artificielle – Neurosciences – Philosophie – Théologie*, Paris, Cerf, 1994.

<sup>33</sup> Cf. Thomas METZINGER, (ed.), *Conscious Experience*, Schöning – Paderborn, Impr. Academic, 1995; Stephen E. BRAUDE, *First Person Plural – Multiple Personality and the Philosophy of Mind*, Boston, Rowman & Littlefield Publ., 1995.

<sup>34</sup> Cf. P. RUSSELL, *The Awakening Earth – The Global Brain*, London/Melbourne/Henley, Ark, 1982; Edgar MORIN, *La connaissance de la connaissance, I – Anthropologie de la connaissance*, (in: «La méthode», t. III), Paris, Seuil, 1986;...

<sup>35</sup> Cf. E. MORIN, *Science avec conscience*, Paris, Fayard, 1982; vide *supra* n. 30.

térios também de compreensão psicológica ascético-mística e antropológica da espiritualidade, sobretudo no dito ciclo da *mística experimental* e hodierna (pós-devotio moderna).<sup>36</sup> Se já o fenómeno religioso em geral suscita uma irredutibilidade da sua compreensão a uma mera descrição fenomenológica, dada – na economia da revelação cristã – o seu sentido transcendente, numa luz de fé, numa vivência espiritual..., quanto mais uma manifestação, considerada «extraordinária» como as *aparuições*<sup>37</sup>, não fica suficientemente perspectivada naquele plano descritivo, que se poderia até pretender reduzir numa para-ciência, qual parapsicologia, outra «hierologia», etc.<sup>38</sup>

Não é neste quadro do «lógico» e já pre-determinado que, como em outro âmbito lembra M. Heidegger, se pode retomar a *experiência do pensar* (*die Erfahrung des Denkens*)<sup>39</sup>, como uma reflexão que se oriente ao novo, ao 'ainda não pensado'... Importa um uso meditativo *in fieri* de uma *mediação*, – que, no contexto das aparições, tem de haver a *paciência* (como exemplarmente se pode observar na economia do silêncio de Fátima...) <sup>40</sup>, a *devoção*

<sup>36</sup> Cf. Carl-A. KELLER, *Approche de la mystique dans les religions occidentales et orientales* Paris, Albin Michel, 1996, pp. 309 e segs.: «Le rôle de l'expérience»; James-H. LEUBA, *Psychologie du mysticisme religieux*, trad., Paris, Alcan, 1925; A. GARDEIL, *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, Paris, Gabalda, 1927, 2 vols., e *vide* n. 165. Sobre a transição histórica da espiritualidade moderna: cf. Otto GRÜNDLER, «Devotio moderna», in: Jill RAITT, ed., *Christian Spirituality, High Middle Ages and Reformation*, (in: «World Spirituality», vol. 17), N.Y., Crossroad, 1988, pp. 176 e segs.

<sup>37</sup> Nos vários tratados de Teologia Espiritual, sobretudo da tradição dos estudos tradicionais de ascético-mística, encontram-se as *aparuições* elencadas, conjuntamente com uma série de «fenómenos místicos» ditos extraordinários: cf., por exemplo, Ad. TANQUEREY, *Compêndio de Teologia Ascética e Mística*, trad., Porto, Apostolado da Imprensa, 1961, pp. 714 e segs.; também Herbert THURSTON, S.J., *The Physical Phenomena of Mysticism*, London, Burn Oates, 1952; Antonio ROYO MARIN, O.P., *Teología de la Perfección Cristiana*, (1954), Madrid, B.A.C., 19947, pp. 879 e segs. É uma orientação que persiste a partir de POULAIN (*Des grâces d'Oraison*), e de RICHTSTÄTTER, em contraste com a visão mais integrativa de BUTLER (*Western Mysticism*), também de SAUDREAU, etc.

<sup>38</sup> Cf. *supra* n. 26. *Vide*: Cyril BURT, «Psychology and Parapsychology», in: J. R. SMYTHIES, *Science and ESP*, London, Routledge, 1971, pp. 61 e segs.; Mircea ELIADE, *Images et symboles*, Paris, Gallimard, 1952... cf. *supra* n. 26.

<sup>39</sup> Cf. M. HEIDEGGER, *Aus der Erfahrung des Denkens*, Pfullingen, G. Neske, 1965<sup>2</sup>, p. 11: «Wir kommen nie zu Gedanken. Sie kommen zu uns.»

<sup>40</sup> Cf. Nota do P. Joaquín Maria Alonso ainda à cerca da edição e revelação pública da mensagem de Fátima, in: *III.<sup>a</sup> Mem.*, p. 115, n. 22: «Existe acerca da publicação dos documentos de Fátima uma maravilhosa «economia silentii», i.e., um cuidado especial que só se pode explicar pela admirável Providência Divina que tem na mão todos os acontecimentos.»

(a memória reconhecida, *Gedächtnis*...) <sup>41</sup> de um «desvelo», uma *inter-rogação* que coincida ainda as virtualidades *orantes* da compreensão em aberto da Mensagem mesma das aparições. <sup>42</sup>

É, assim, nesta humildade filo-sófica de quem inter-roga, ainda como quem ora aos pés de Maria escutando-lhe o apelo, que pretendemos esta meditação na escola do Evangelho, que é *schola charitatis* <sup>43</sup> e nos faz oportunamente lembrar como falou a Verdade: «*Bendigo-Te, ó Pai, Senhor do céu e da terra, porque escondeste estas coisas aos sábios e aos entendidos e as revelaste aos pequenos.*» (Mt 11, 25) <sup>44</sup>

## I. Das Aparições

O problema que o *aparecer* coloca exige um prévio esclarecimento do seu conceito, não apenas à luz de uma teoria do conhecimento, mas no âmbito mais vasto de uma vivência consciente. <sup>45</sup>

Se «todos os homens desejam naturalmente *conhecer* (na acepção literal de «ver»)...)» como diz Aristóteles no início do pri-

<sup>41</sup> Veja-se a etimologia pensante de *Denken*, remetendo para *Ge-Danc*, «reconhecimento», *Gedächtnis*, «memória» e *An-Dacht*, «recolhimento», «de-voção»... cf. M. HEIDEGGER, *Was heisst Denken?*, Tübingen, Max Niemeyer V., 1971<sup>3</sup>, pp. 95 e segs. e pp. 157 e segs.

<sup>42</sup> No inter-rogar há um «rogo», uma *aperidade ou oclusão* (*Offenbarung*, «revelação») que no paralelo contemplativo e orante constitui um deixar-se penetrar pela Verdade mesma do ser. Cf. algumas nossas reflexões: Carlos H. do C. SILVA, «A oração como experiência essencial em todas as religiões – Do carácter diferencial do tempo orante como repetição», in: Várs. Auts., *Oração, encontro de comunhão*, Oeiras/Paço d'Arcos, Ed. Carmelo, 1985, pp.135-320, ver pp. 143 e segs.

<sup>43</sup> É o clima meditativo e contemplativo, como Thomas MERTON salienta a propósito da espiritualidade monástica: *Monastic Peace*, trad. franc., Paris, Albin Michel, 1961, pp. 47 e segs.: «L'École de la charité».

<sup>44</sup> Sobre este determinativo evangélico de uma «infância espiritual», cf. referências complementares em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, «A criança como mensagem de renascimento espiritual do homem – O sentido do tempo incoativo», (em «Jornadas Diocesanas da Criança», Lisboa, 1979), in: *Itinerarium*, XXXIV, 130-1 (1988), pp. 127-149.

<sup>45</sup> Cf. *infra* ns. 54 e 133. Sobre este sentido de *aparência* cf. M. HEIDEGGER, *Einführung in die Metaphysik*, ed. cit., pp. 75 e segs.: «Sein und Schein»; e Marc RICHIR, *Phénomènes, temps et êtres, Ontologie et phénoménologie*, Grenoble, J. Millon, 1987, pp. 288-289: «Qu'est-ce qu'un phénomène?»: «Le phénomène paraît donc pour ainsi dire comme le tissu conjonctif entre la déhiscence du toujours de l'absence et l'invagination du «chaque fois» (rythmé par l'écriture schématique) de la présence: il paraît, ontologiquement, comme le lieu de recroisement entre l'existentialité schématique du schématisme opérant par sa disjonction dans le phénomène, et l'existentialité intra-schématique où une partie de la chaîne s'indique par son absence.»

meio livro da «Metafísica»<sup>46</sup>, «sinal disso é o apego, o amor das sensações», e sobretudo mais do que todas as que lhes advêm pelos olhos, as impressões visuais, dado serem as mais discernidas, como explica ainda o Estagirita.<sup>47</sup> Tal conhecimento *ideal* (sendo a idéia, note-se, etimologicamente «visão»)<sup>48</sup>, também toda a ênfase *teórica* (ainda de *theá-oráo*, um «ver divino», uma contemplação...)<sup>49</sup> do saber (*sapere* que, como Isidoro de Sevilha ainda alvitra, provém *a sapore*...)<sup>50</sup> implica assim esse primeiro *fundo sensorial*, ainda que logo simbólica platónica visão, com os «olhos da alma» que, entretanto, tangem directamente esse fulgor da essência mesma das coisas<sup>51</sup>, ou para a qual, como lembra ainda o Filósofo, 'fica obnubilada essa visão, como a vista das aves nocturnas perante o dia claro'...<sup>52</sup>

Na base de todos os quadros gnosiológicos da *representação* (*re-praesentatio, Vorstellung*...)<sup>53</sup>, da percepção à intelecção intui-

<sup>46</sup> Cf. ARISTÓT., *Metaph.*, A, 1, 980a 22: 'Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει...'

<sup>47</sup> *Ibid.*, 980 a 22-24: '... σημεῖον δὲ τῶν αἰσθήσεων ἀγάπησις . καὶ γὰρ χωρὶς τῆς χρείας ἀγαπῶνται δι' αὐτάς, καὶ μάλιστα τῶν ἄλλων ἢ διὰ τῶν ὀμμάτων.'

<sup>48</sup> Do grego *idea, eidos*... < *ιδεῖν*, lat. *uidere*, sânscrito *veda*..., também ingl. *wisdom*, alem. *Wissen*..., sempre da raiz indo-europeia \**weid-*, com a acepção de «ver», «perceber», «saber». Este sentido «visionário» das Ideias, na acepção platónica, marca a partir de então a inteligência ocidental, naquele regime particularmente «óptico» do conhecimento. Cf. n. seguinte.

<sup>49</sup> Discutível, mas sugestiva etimologia: teoria < *θεᾶ* + *οράω*, um «ver divino, ou da 'deusa'...». Cf. H. FRISK, *Griechisches Etym. Wörterbuch, sub nom.*; P. CHANTRAINE, *Diction. étymolog. de la langue grecque...*, *sub nom.* De qualquer modo marca o sentido *contemplativo* de grande parte da experiência mental superior na filosofia e mesmo na tradição espiritual. A *consideratio* da meditação é também etimologicamente um «ver os astros (*sidus, sideris*) todos na mesma sinopse»... Cf. Gérard SIMON, *Le regard, l'être et l'apparence dans l'optique de l'antiquité*, Paris, Seuil, 1988; e ainda Charles MUGLER, *Diction. historique de la terminologie optique des Grecs*, Paris, Klincksieck, 1964.

<sup>50</sup> «*Sapiens dictus a sapore*...» (S. ISIDORO DE SEVILHA, *Etymol.*, X, 240.)

<sup>51</sup> Cf. PLATÃO, *Rep.* VI, 508 c e segs; VII, 518 a e segs.

<sup>52</sup> Cf. ARISTÓT., *Metaph.* a, 1, 993b 9-11: 'ὥσπερ γὰρ τὰ πῶν νυκτερίδων ὄμματα πρὸς τὸ φέγγος ἔχει τὸ μεθ' ἡμέραν, οὕτω καὶ τῆς ἡμετέρας ψυχῆς ὁ νοῦς πρὸς τὰ τῆι φύσει φανερώτατα πάντων.' Limite este de uma cegueira mística, de uma «luz tenebrosa», (também «treva luminosa»... cf. DIONÍSIO, PSEUDO AREOPAGITA, *Theol. Myst.*, I, 1, in: PG. III, col. 997b...) que é igualmente retomado neste simbolismo e como expressão da mística experiência da «noite», também do entendimento (e da fé): *vide*, por exemplo, S. JOÃO DA CRUZ, *Sub. (= Subida del Monte Carmelo)*, II, 8, 6: «... así nuestro entendimiento se ha a lo que es más luz en Dios, que totalmente nos es tiniebla.»

<sup>53</sup> Cf. *supra* n. 14. Cf. Van RIET, *Problèmes d'épistémologie*, Louvain / Paris, Nauwelaerts/ Béatrice -Nauwelaerts, 1960, pp. 46 e segs.; Wilfrid SELLARS, *Science, Perception and Reality*, London/ N.Y., Routledge/ Humanities Pr., 1963; Gaston

tiva, da «verdade» como evidência, de todo o esclarecimento, a todo o des-velamento (*a-lethéia...*)<sup>54</sup>, a toda a re-velação, etc., encontra-se, pois, a persistente *fenomenologia óptica*, de uma predominante compreensão do «real» pelo *ver*<sup>55</sup>, e isto desde o presocrático dizer do *phainómenos* até, por exemplo, à «Phénoménologie de la perception» de Maurice Merleau-Ponty e à importância englobante que tem neste autor o «voir», (inclusivé no 'quiasma', ou entrecruzamento extremo, de «visible» e «invisible»...).<sup>56</sup>

Sem dúvida que da básica experiência de «ver» (que como sabe distinguir o vulgo, não se confunde com um mero «olhar»!) se transita ao «ouvir» (melhor se diria «escutar»!) e ao entendimento, num reconhecimento dessa dignidade racional do homem<sup>57</sup>, porém sendo dominante o *paradigma visual* na estruturação inteligível da realidade, como se pode detectar nas culturas linguísticas derivadas da matriz indo-europeia (helénicas e ocidentais, como também na «metafísica oriental» do hinduismo, da tradição iraniana...).<sup>58</sup> Tenha-se presente as categorias básicas de uma gramática do dizer-pensar o «real», como substantivo-substância ou sujeito, e caracterizando-a adjectivamente a partir de «espaço», «tempo», «relação», etc. (para empregar a tradição das 'categorias' de Aristóteles, melhor conhecida), sempre «imaginadas» a partir de uma métrica corpórea de «coisas no espaço, no tempo...», etc.<sup>59</sup>

BACHELARD, *L'engagement rationaliste*, Paris, P.U.F., 1972, pp. 45 e segs. E não esquecer o texto clássico de O. HAMELIN, *Essai sur les éléments principaux de la représentation*, Paris, Alcan, 1925.

<sup>54</sup> A a-lhqeia, como «des-vendamento», *Unverborgenheit...* cf. M. HEIDEGGER, *Vom Wesen der Wahrheit*, Frankfurt, V. Klostermann, 1967<sup>s</sup>, pp. 15 e segs.

<sup>55</sup> Cf., entre outros, M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, ed. cit., pp. 243 e segs.; cf. também Id., *L'œil et l'esprit*, Paris, Gallimard, 1964 e Fred I. DRETSKE, *Seeing and Knowing*, London/N.Y., Routledge/Humanities Pr., 1969, pp. 78 e segs.

<sup>56</sup> Cf. n. anterior e vide M. MERLEAU-PONTY, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964, pp. 172 e segs.: «L'entrelacs – le chiasme»; ainda H. H. PRICE, *Perception*, London/ N.Y., Methuen/ Barnes & Noble Books, 1973 reed., pp. 253 e segs.

<sup>57</sup> Cf. ARISTÓT., *Methaph.* A, 1, 980b 28; é ainda o *zvon logon econ* (cf. *Gen. anim.* 786b 21), restrictamente traduzido pelo *animal rationalis* da tradição humanista.

<sup>58</sup> Cf. Richard Broxton ONIANS, *The Origins of European Thought, about the Body, the Mind, the Soul, the World Time, and Fate*, Cambridge, Cambr. Univ. Pr., 1951; M. L. WEST, *Early Greek Philosophy and the Orient*, Oxford, Clarendon Pr., 1971.

<sup>59</sup> De facto importa fenomenologicamente atender à «corporalidade», à «espacialidade», etc. numa re-constituição do «real» perceptivo (cf. M. MERLEAU-PONTY, *Phén. de la perception*, ed. cit., vide supra n. 55). Para a tradição «categorial» (desde as interpretações das *Categorias* de Aristóteles, por Tredenburg e outros) cf. P. AUBENQUE, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, P.U.F., 1966<sup>2</sup>, pp. 412 e segs. ...

Esta ingénua configuração «realista» do circundante, nesta métrica do «ver» humano, tão afim ao *lógos* da filosofia clássica<sup>60</sup> – e que hoje é, outrossim, denunciada nos limites da «objectividade» científica, afinal sempre referidas às categorias do humano entendimento, (ainda ao dito «princípio antrópico» na elaboração da física quântica...) <sup>61</sup>, – pretendeu-se mesmo na ordem «metafísica» dos princípios numa óbvia concepção *não-contraditória e coerente* da realidade.

Por exemplo, a propósito da interpretação de fenómenos místicos, como os da bilocação, S. Tomás de Aquino advoga que só uma posição do *corpo* é real, sendo a outra uma mera «representação», dado ser contraditório que o mesmo corpo se encontre ao mesmo tempo em locais diferentes.<sup>62</sup> Porém, se o paradigma fosse, por exemplo, o do número, de um entendimento abstracto e infinitesimal, como se poderia exemplificar numa filosofia matemática à maneira de Nicolau de Cusa<sup>63</sup>, ou monadológica como a de Leibniz<sup>64</sup>, já se poderia admitir em *coincidentia oppositorum* uma noutra descontínua compreensão do «real» a sua infinda pluralização.<sup>65</sup>

<sup>60</sup> Cf. H. H. PRICE, *op. cit.*, pp. 21 e segs.: «Naïve realism and the argument from illusion.»; A própria abordagem fenomenológica pode decair em pura «tautologia» e paradoxal evidência do que *não aparece*: cf. M. HEIDEGGER, *Das Ende der Philosophie*, in: *Zur Sache des Denkens*, ed. cit., pp. 65 e segs.; cf. Jean-François COURTINE, «Phénoménologie et/ou tautologie», in: *Heidegger et la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1990, pp. 381 e segs.

<sup>61</sup> Cf. John BARROW e Frank TIPLER, *The Anthropic Cosmological Principle*, Oxford, Oxford Univ. Pr., 1986; *vide supra* n. 31.

<sup>62</sup> Cf. S. TOMÁS DE AQUINO, *Quaest. disput.*, V, quodlib. 3, q. 1, 2; e I, 67, 2...

<sup>63</sup> É o tema da *infinitas complicata et infinitas explicata*... Cf. NICOLAU DE CUSA, por exemplo em *De Visione Dei*, xii, § 49: «Oportet igitur me, domine, murum illum invisibilis visionis transilire, ubi tu reperieris. Est autem murus *omnia et nihil simul*. Tu enim, qui occurris quasi *sis omnia et nihil omnium simul*, (...)» (sublinhados nossos); cf. Jasper HOPKINS, *Nicholas of Cusa's Dialectical Mysticism*, Minneapolis, A. J. Banning Pr., 1985, pp. 18 e segs.

<sup>64</sup> Cf. Pierre MAGNARD, «La pensée moderne à l'épreuve de l'infini», in: Françoise MONNOYEUR, (dir.), *Infini des mathématiciens, infini des philosophes*, Paris, Belin, 1992, pp. 131 e segs. Cf. LEIBNIZ, *Philosophischen Schriften*, ed. Gerhardt, ts. I, III... *vide* L. COUTURAT, *La logique de Leibniz d'après des documents inédits*, Paris, 1901, reed. Hildesheim, Olms, 1969, e Michel SERRES, *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques*, Paris, P.U.F., 1968, 2 ts.

<sup>65</sup> Cf. LEIBNIZ, *Monad.*, § 16 e segs., ed. Gerhardt, t. 6, p. 609 e segs.; Noutra perspectiva mais recente, a do axioma de Zermelo, subordina-se a indução de um múltiplo pela linguagem a uma existência também múltiplice e prelinguística, como teoria do múltiplo puro: axioma da «separação»,

$$(\forall \alpha) (\exists \beta) (\forall \gamma) \{[(\gamma \in \alpha) \& \lambda(\gamma)] \rightarrow (\gamma \in \beta)\}$$

Quer dizer que aquele «realismo» de uma percepção e entendimento do mundo, típico de uma «atitude natural», mais do que a ser reconvertida a uma consciência transcendental, ainda do mesmo tipo categorial e hermenêutico, pode confrontar-se com outros *paradigmas infra – ou supra – representáveis*, tais os que nos campos do «caótico» infra-determinável da ciência recente, do sub – ou supra – consciente ainda se advoga.<sup>66</sup> Quando Leibniz fala dessas «petites perceptions» que como exprimem uma linguagem do sub-consciente (qual dinamismo das mónadas «angélicas», puras qualidades assim actantes...) na estruturação do macroscópico «real»<sup>67</sup>, quando a moderna psicanálise (a *Typhenpsychologie*) desce a esse universo de «pulsões» e quiçá «arquétipos» de um magma inconsciente<sup>68</sup>, – está-se a mostrar que noutros planos falece o realismo do que aparece.

Que a «realidade» seja um constructo, uma ordenação perceptiva e instrumental, que haja *uma pluralidade dimensional*, uma meta-mórfica criatividade, etc.<sup>69</sup> – que cada vez mais pode fazer sentir que os limites do «aquário» de coerências tridimensionais,

em que ( $\exists \beta$ ) representa a existência implicada nos outros termos da existência suposta, o último dos quais se encontra referido a  $\lambda$  ( $\gamma$ ), como linguagem, e donde resulta a *multiplicidade* ( $\gamma \in \beta$ ). Cf. Alain BADIOU, *L'être et l'événement*, Paris, Seuil, 1988, pp. 58 e segs.

<sup>66</sup> Cf. James GLEICK, *Chaos: Making a New Science*, N.Y., Viking, 1987; A ideia de hierarquias mesmo nesta estruturação física do universo já vem de longe: cf. James Maxwell, etc. Cf. Isabelle STENGERS, *Thermodynamique: la réalité physique en crise*, («Cosmopolitiques III»), Paris/ Le Plessis-Robinson, La Découverte/Les empêcheurs de penser en rond, 1997, pp. 9 e segs.: «Le triple pouvoir de la Reine des Cieux» (le *démon* de Maxwell); ainda John D. BARROW, *Theories of Everything – The Quest for Ultimate Explanation*, Oxford, Clarendon Pr., 1991, pp. 80 e segs. e crítica em Michael REDHEAD, *From Physics to Metaphysics*, Cambridge, Cambr. Univ. Pr., 1995, p. 70: «...there are infinitely many levels of structure that can be unpacked, (...)», e segs. Cf. n. 68.

<sup>67</sup> Cf. LEIBNIZ, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, II, 9, § 1, ed. Gerhardt, t. 5, p. 121: «Aussi avons nous des petites perceptions nous mêmes, dont nous ne nous apercevons point dans nostre present estat.»; cf. n. 65.

<sup>68</sup> Cf. Rudy RUCKER, *Infinity and the Mind*, Brighton, Harvester Pr., 1982; Marcel GAUCHET, *L'inconscient cérébral*, Paris, Seuil, 1992; Gerald M. EDELMANN, *Bright, Air, Brilliant Fire: On the Matter of Mind*, N.Y., Harper, 1992. Para além das clássicas investigações de S. Freud, de C. G. Jung, etc., cf. Ken WILBER, *No Boundary*, Boulder/ London, Shambhala, 1981...

<sup>69</sup> Cf. Paul WATZLAWICK, *How Real is Real?*, trad. port., Lisboa, Antropos, s.d. [1991]; Recorde-se de Jean ZAFIROPULO e Catherine MONOD, *Sensorium Dei dans l'hermétisme et la science*, Paris, Belles-Lettres, 1976, p. 312: «Du point de vue humain, l'irrationnel correspond au rationnel par une loi esthétique qui accorde ce que nous savons avec ce que nous sentons. Les extases sont peut-être les moments d'accords parfaits.»

realistas e do «senso comum», são cristalizações psico-mentais de um certo uso dos sentidos e da inteligência entre outros possíveis, – eis o que mais se impõe até num certo idealismo platónico, ou empirista à maneira de Berkeley, ainda persistente na ciência moderna.<sup>70</sup>

A reatualização desta tese do *esse est percipi*, tem aliás análoga pertinência numa certa tendência da mística especulativa, que de Dionísio, o Pseudo-Areopagita, a Eckhart e outros, foi marcando uma linhagem da ascético-mística no sentido interiorista, idealista e desincarnante, que desvaloriza o mundo, o realismo do outro e do diverso<sup>71</sup>, que desaprende o «Cântico das criaturas» e sobretudo a Santa Humanidade de Jesus Cristo no cerne da experiência espiritual. «Realismo cristão» como, por outra parte, há-de ficar lembrado desde St.<sup>o</sup> Inácio de Loyola e St.<sup>a</sup> Teresa de Ávila, se há-de expressar na ênfase beruliana da imitação da Vida de Jesus, e providencialmente se polarizar no cristocentrismo da devoção ao Sagrado Coração de Jesus...<sup>72</sup>

Sem dúvida que o *aparecer* fica assim condicionado naquele quadro da *Weltanschauung*, mesmo psicológica e mental, no entanto o «realismo da situação» tem particular importância na medida em que serve de contraponto ao que poderia ser uma pretensa redução das *aparições* a um *visionarismo místico*, mais ou menos subjectivo.<sup>73</sup>

<sup>70</sup> Cf. Karl POPPER, «Three Views Concerning Human Knowledge», in: Id., *Conjectures and Refutations*, London, Routledge, 1965, pp. 97 e segs.

<sup>71</sup> Sobretudo marcado por Plotino e os neo-platónicos (vide Paul AUBIN, *Plotin et le Christianisme*, Paris, Beauchesne, 1992): Cf. Andrew LOUTH, *The Origins of the Christian Mystical Tradition – From Plato to Denys*, Oxford, Clarendon Pr., 1981; Angel AMOR RUIBAL, *Los Problemas Fundamentales de la Filosofía y del Dogma*, t. III, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 1993, pp. 47 e segs.

<sup>72</sup> Cf., entre outros, MELQUIADES ANDRES, *Historia de la Mística de la Edad de Oro en España y America*, Madrid, 1994, pp. 109 e segs.: «El realismo espiritual»; vide ainda H. BREMOND, *La conquête mystique*, I – *L'école française*, (in: «Histoire littér. du sentiment religieux en France...»), Tournai, Bloud & Gay, 1921, t. I, pp. 44 e segs. Vide referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, *Experiência orante em Santa Teresa de Jesus*, Lisboa, Didaskalia, 1979, pp. 58 e segs.

<sup>73</sup> Pelo contrário, a visão em sentido lato pode significar algo que um poder sobrenatural, ou Deus, faz ver, tanto no espírito, como mesmo também com os olhos do corpo. Por conseguinte, quer daquela ordem *visionária*, quer como real *aparição*. Cf. Jean GUITTON e Jean-Jacques ANTIER, *Les pouvoirs mystérieux de la foi – Signes et merveilles*, Paris, Perrin, 1993, pp. 368 e segs.: «Visions et apparitions», vide p. 376: «La vision et l'apparition sont des cas particuliers de la prophétie entendue au sens le plus élevé: une coïncidence (furtive) de la conscience du voyant avec le mystère divin.»; ainda Karl RAHNER, *Visionen und Profetismus*, em 1952; A. MACKENZIE, *Aparizioni e fantasmí*, Roma, 1983; De FIORI, «Aparizioni», ed. cit.

Aliás, desde os alvares da inteligibilidade ocidental que o *aparecer* foi estruturante numa categoria fundamental da *presença*, ou do próprio *ser*, sendo assim que antes de se pensar a *aparência* (tal como as «aparições», etc.) como relativa, «dóxic»<sup>74</sup>, em referência *ao que é*, ela era o seu mesmo dealbar: *phaino*, de *phôs*, «luz»...<sup>75</sup> Visão madrugante até à origem desse sempre renovado assomo de deslumbramento perante o que assim se apresenta. *Phainómenos*, depois *phantásmata* na mente, mas como experiência do que assim advém (*praesens, Anwesen...*).<sup>76</sup>

Mistério mesmo da Criação assim tangido por esta consciência que aflora o maravilhoso relevo da vida... Então, já podendo meditar esta condição do homem criado por Deus nesta sua *imago*, não tanto em cego prometeico orgulho de *querer ver*<sup>77</sup>, mas no deixar-se transfigurar pelo olho mesmo do Criador em todas as criaturas, aceno e *signum* de uma mor contemplação, e sobretudo pelo olhar misericordiosíssimo do Redentor.<sup>78</sup> Passagem do olhar

<sup>74</sup> No sentido de «ilusão», «conjectura» ou *opinião* relativa, sofística. Entendimento este que é reconvertido ao sentido originário da doxa como *gloria*, «brilho», «manifestação» (até *gloria Dei...*), cf. M. HEIDEGGER, *Einf. in die Metaph.*, ed. cit., p. 78.

<sup>75</sup> Cf. HEIDEGGER, *ibid.*, pp. 76-77: «... Dann treffen wir auf den inneren Zusammenhang von Sein und Schein. Wir fassen ihn aber erst ganz, wenn wir dabei das »Sein«entsprechend ursprünglich, d. h. hier griechisch verstehen. Wir wissen: Sein eröffnet sich den Griechen als juis. (...) Fuein, das in sich ruhende Aufgehen ist jainesqai, Aufleuchten, Sichzeigen, Erscheinen.» *Vide* n. seguinte.

<sup>76</sup> Cf. M. RICHIR, *Phénomènes, temps et êtres*, ed. cit., p. 290: «Est phénomène (...) Cela signifie que le phénomène n'est pas l'apparition actuelle au sens de ce qui est réfléchi comme actuellement présent dans un cogito (...) ni non plus l'étant ou la chose (...). Le phénomène garde toujours, même dans sa dimension ontologique, ce qui le constitue dans sa dimension transcendante, à savoir son caractère indéfini, parce que toujours déterminable (...).» Cf. *supra* n. 27.

<sup>77</sup> Ter sempre presente a denúncia de certa «teologia prometeica», ainda influenciada por F. Nietzsche, do «orgulho racional» e trágico do homem: cf. Thomas MERTON, *The New Man*, Wellwood, Burns & Oates, 1976, pp. 15 e segs.: «Promethean Theology»; Aimé MICHEL, *Le mysticisme*, Paris, CAL, 1973 e reed. *Metanoia*, Paris, Albin Michel, 1986, pp. 211 e segs.: «Savoir aveugle du désir?».

<sup>78</sup> Lembrar-se-ia o dito atribuído a S. FRANCISCO DE ASSIS, «Avisos espirituais», xx, (in: *S.Fr. de A.. Sus Escritos. Las Florecillas, Biografias...*, ed. Juan R. de Legísimá, O.F.M., e Lino Gómez Canedo, O.F.M., Ed. Católica, B.A.C., 1975, p. 39) de que o homem «é aquilo que for aos olhos de Deus». De facto é esta «visão ginástica» a que se deve ter na *compreensão espiritual* e iluminativa... Cf. leitura que Leonardo COIMBRA, faz dessa expressão de Chesterton sobre o «poverello»: S. Francisco de Assis, in: «Obras de L.C.», ed. Sant'Anna Dionísio, Porto, Lello & Irmão Eds., 1983, t. II, pp. 884, 906 *et passim*, e *vide* nosso comentário em: Carlos H. do C. SILVA, «O tempo e a «visão ginástica» em L. Coimbra», in: Vár. Outs., *O pensamento filosófico de Leonardo Coimbra*, Lisboa, Didaskalia, 1989, pp. 129-143.

decaído pelo pecado, banalizado nas «coisas» mundanas, até à vista de um mais Além.<sup>79</sup> É neste *re-brilhar*, neste recorte, não apenas de natural, poética e franciscana, visão da realidade, outrossim de um sobrenatural assomo, sobreveniência daquela «luz» de Deus, como realidade da Graça no mundo, que se deve equacionar o âmbito «realista» de toda a *hierofantia*, ou seja, das *aparições*.<sup>80</sup>

Vejamos alguns dados situacionais das *aparições* no caso de Fátima, que ajudem a compreender esta realidade diorática e presencial dos fenómenos, não redutíveis a uma visionária hermenêutica, ou à subjectividade imaginária de *visões*.<sup>81</sup>

Na idílica, porém rústica, paisagem da Cova da Iria, como já nos Valinhos, e no pastoreio a que se dedicavam Lúcia, Francisco e Jacinta, surgem recortes de uma outra Presença que lhes aparece e se torna *sensível*.<sup>82</sup> Manifestação enquadrada por fenómenos luminosos, clarão entendido como «relâmpago», vultos de luminosa aparência (já o «vulto embrulhado»<sup>83</sup>, depois claramente a descrição do Anjo: «um jovem dos seus 14 a 15 anos, mais branco que se fora de neve, que o sol tornava transparente como se fora de

<sup>79</sup> Não o *visus primum ad terram...*, a que se refere Aulo Gélío na caracterização do olhar animal, mas o que estaria na etimologia de ἄνθρωπος, «aquele que tem os olhos diante», «de olhar levantado», etc. Cf. nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, «A questão do sentido e o mistério do Homem – Da querela dos humanismos a uma antropologia sapiencial», in: *Encontros Fé e Cultura I-II*, Coimbra, Centro Univ. Manuel da Nóbrega, 1983, pp. 96-146 *supra cit.*

<sup>80</sup> É a *luz* mesma da Graça... uma particular qualidade (acidental) que divinamente se impõe e se deixa apreender pela vida teologal assim capacitada. Cf. Charles BAUMGARTNER e Paul TIHON, art. «Grâce», in: *DS*, t. VI, cols. 701-750; e cf. *supra* n. 74.

<sup>81</sup> Note-se que se toma aqui a aparição não como *uma* visão (de *diversas* «imagens invisíveis», de um magma fantasmático, ou de uma clarividência confusa, semelhante à da consciência onírica...), mas na aceção do aparecer visível de *uma* figura, um recorte presencial que distintamente se sobrepõe ao regime do mundo da percepção habitual. Como define TANQUÉREY, *op. cit.*, p. 714: «As visões são percepções sobrenaturais dum objecto naturalmente invisível para o homem. Não são revelações, senão quando descobrem verdades ocultas.» Cf. *infra* n. seguinte.

<sup>82</sup> A descrição, como adiante se notará, é sempre muito sensível. Como se fosse a imagem, assim aparente, por um lado a erradicar o 'filme' perceptivo usual (nihilizando-o: Cf. Jean-Jacques WUNENBURGER, *Philosophie des images*, ed. cit., pp. 187 e segs. «L'image comme néantisation»), por outro lado a impor nessa localização uma diversa marca sensível. Ainda Gilbert DURAND, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire – Introduction à l'archétypologie générale*, Paris, reed. Bordas, 1969. Cf. *infra* n. 86.

<sup>83</sup> Cf. Doc. 17, in: *Doc. crít. Fát.* (= *Documentação crítica de Fátima – I – Interrogatório aos Videntes – 1917*, Fátima, Santuário de Fátima, 1992), sempre assim abreviado, seguido de t. e pág., no caso: I, p. 161, 163... Salvo outras edições como as do P. António Maria MARTINS, S.J., *Novos Documentos de Fátima*, Porto, Livraria A.I., 1984, etc., citar-se-á sempre que possível por aquela edição crítica.

crystal e duma grande beleza.»<sup>84</sup>; enfim, «a Senhora mais brilhante que o Sol...»<sup>85</sup>, estes acontecimentos por todos eles presenciados e convergentes nos testemunhos desde os primeiros interrogatórios, não se apresentam como estados interiores, ou vivências projectivas dos mesmos.<sup>86</sup>

Como salientou, entre outros, o estudo apologético do Dr. Manuel Nunes Formigão, as crianças tocadas pelas aparições «nunca mostraram nenhuma inclinação para o misticismo, sem exceptuar o período da sua vida que se seguiu imediatamente aos êxtases.»<sup>87</sup>, havendo até quem se tenha escandalizado de não encontrar nos videntes uma interiorização, um «alheamento extático» que se supunha dever advir ao menos da «consciência da graça recebida».<sup>88</sup>

E, se esta observação parece contrastar com o que, outrossim é relatado nas «Memórias» de Lúcia, quando se refere a alterações de comportamento e atitude advenientes dos efeitos das *aparições*, particularmente propostas pelo Francisco (muito impressionado pela tristeza de Nosso Senhor, querendo aproveitar todo o tempo para O consolar...) <sup>89</sup> e pela Jacinta (que não quer brincar, mas

<sup>84</sup> Cf. *II.<sup>a</sup> Mem.*, p. 61: «um jovem dos seus 14 a 15 anos mais branco que se fora de neve, que o sol tornava transparente como se fora de cristal e duma grande beleza.» Também *IV.<sup>a</sup> Mem.*, p. 152: «uma luz mais branca que a neve, com a forma dum jovem, transparente, mais brilhante que um cristal atravessado pelos raios do Sol.»

<sup>85</sup> Cf. *IV.<sup>a</sup> Mem.*, p. 156: «...uma Senhora, vestida toda de branco, mais brilhante que o Sol, espargindo luz, mais clara e intensa que um copo de cristal, ...» Cf. *infra* n. 99.

<sup>86</sup> Ao contrário do processo visionário que é apenas adicionante e transformador da percepção anterior, mais *temporal* e hermenêutico, numa diversa leitura do mesmo, aquela 'duplicidade' da aparição, como visão, mas também como (força de) anulamento do ordenamento perceptivo circunstante, – que já se referiu (*supra* n. 82) – indica uma sua capacidade construtiva de *um objectivo espaço de realidade*. Na imagem que assim realmente aparece pode ver-se do mesmo modo ainda que o diferente, densificando-se o lugar (o *tópos* do olhar...) desse ver até à sua «cristalização» *iconográfica* (ou mesmo «*idolátrica*»). Cf. ainda G. DURAND, *op. cit.*, pp. 461 e segs.: «L'espace, forme a priori de la fantastique»; cf. ainda SAMI-ALI, *L'espace imaginaire*, Paris, Gallimard, 1974, pp. 161 e segs.: «La convergence visuelle».

<sup>87</sup> Cf. *Doc. crít. Fát.*, I, p. 190; actualizou-se (e sempre que a seguir citado) a ortografia.

<sup>88</sup> *Ibid.*, pp. 190 e 191: «Um ilustrado professor de instrução primária, que ainda antes do fim do mês de Outubro assistiu no local das aparições à recitação do terço presidida pela Lúcia, declarou ter ficado mal impressionado ao ver a distração da criança, que ele esperava que se recolhesse e concentrasse num alheamento quase extático de todas as cousas do mundo no sítio em que tivera a ventura de contemplar a Rainha do Céu. Um cavalheiro de elevada categoria que no mesmo mês foi visitar a Cova da Iria, afirmou ter-lhe causado estranheza ouvir a Lúcia responder às perguntas que lhe faziam relativamente às aparições, dizendo tudo «sem um certo sentimento de piedade e sem bem consciência da graça recebida».

reparar, fazendo sacrifícios pela conversão dos pecadores...) <sup>90</sup>, – aliás alterações que parecem ter sido preparadas pela «pedagogia angélica» <sup>91</sup> e, reconheça-se, também depois pelos confesores, directores espirituais, e até sacerdotes que desde a primeira hora encontraram Lúcia <sup>92</sup> –, por outro lado nunca a *realidade* das aparições fica dependente dos seus receptores. <sup>93</sup>

A «atmosfera do sobrenatural», densíssima na aparição do Anjo <sup>94</sup> («aniquilamento da Divina Presença, que prostrava, mesmo fisicamente...»), apesar de tudo volatilizou-se e havia sensivelmente

<sup>89</sup> Cf. *IV.<sup>a</sup> Mem.*, pp. 137-138: “Não poucas vezes o íamos surpreender, de trás duma parede ou dum silvado, para onde, dissimuladamente, se tinha escapado, de joelhos, a rezar ou a pensar, como ele dizia, em Nosso Senhor triste por causa de tantos pecados. (...) «– [Palavras de Francisco:] Gostava mais de consolar a Nosso Senhor. Não reparaste como Nossa Senhora, ainda no último mês, se pôs tão triste, quando disse que não ofendessem a Deus Nosso Senhor que já está muito ofendido? (...)».”

<sup>90</sup> Cf. *I.<sup>a</sup> Mem.*, pp. 29-30: “«– [Palavras de Jacinta:] Hoje não quero brincar. – Por que não queres brincar? – Porque estou a pensar. Aquela Senhora disse-nos para rezarmos o Terço e fazermos sacrifícios pela conversão dos pecadores. (...)»”; cf. também *IV.<sup>a</sup> Mem.*, pp. 183-184.

<sup>91</sup> “«– Que fazeis? Oraí! Oraí muito! Os Corações de Jesus e Maria têm sobre vós desígnios de misericórdia. Ofereci constantemente ao Altíssimo orações e sacrifícios.»” (*II.<sup>a</sup> Mem.*, p. 62; *IV.<sup>a</sup> Mem.*, p. 153)

<sup>92</sup> Caso do Dr. Formigão que lhe começa a incutir o amor de Deus e uma preparação espiritual para o acolhimento dos dons. Como relata a Ir.<sup>a</sup> Lúcia (*II.<sup>a</sup> Mem.*, p. 74) : «Um dia disse-me: «– A menina tem obrigação de amar muito a Nosso Senhor, por tantas graças e benefícios que lhe está concedendo.»» Sobre a vida deste sacerdote, cf. Joaquín María ALONSO, *O Dr. Formigão – Homem de Deus e Apóstolo de Fátima*, Fátima, [ed. Santuário], 1979.

<sup>93</sup> Pode haver uma tendência para uma leitura *simbólica* das aparições, mas isso não corresponde a uma outra dinâmica da sua economia profética. Cf. Eliane Amado LÉVY-VALENSI, *Penser oulet rêver – Mécanismes et objectifs de la pensée en Occident et dans le Judaïsme*, Le Pleissis-Robinson, Institut Synthélabo, 1997, pp. 135 e segs.; Ver também *infra* n. 149, e ainda nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, «Profecia e compreensão da actualidade – Do Mito da decadência do Ocidente ao apocalipse do presente», in: *Itinerarium*, XXVI, 107, (1980), pp. 137-138.

<sup>94</sup> Cf. *IV.<sup>a</sup> Mem.*, p. 124: «... aniquilamento da Divina Presença, que prostrava, mesmo fisicamente...»; cf. *ibid.*, pp. 122 e segs. Este efeito da «presença do sobrenatural [que] foi muitíssimo mais intensa» (*ibid.*, p. 123), nesta revelação angélica, prostra, aumenta o peso, esmaga (mesmo fisicamente)... ao contrário dos efeitos espirituais das aparições marianas: efeito de ligeireza, alegria ou expansiva energia. Estes dois efeitos de concentração e dilatação máximas estão descritos em muitos outros casos da fenomenologia mística e como resultado de visões ou aparições. Cf. Pierre ADNÈS, art. «Toucher, touches» in: *DS*, t. 15, cols. 1073-1098; vide: Herbert THURSTON, S.J., *The Physical Phenomena of Mysticism*, London, Burns Oates, 1952; Aimé MICHEL, *Le mysticisme*, ed. cit.; Jean GUITTON e Jean-Jacques ANTIER, *op. cit. supra*.

desaparecido por alturas do começo das aparições marianas: «Pouco a pouco foi passando aquela atmosfera e, no dia 13 de Maio, brincávamos já quase com o mesmo gosto e com a mesma liberdade de espírito.»<sup>95</sup>

O tom objectivo destas constatações e da própria declaração sobre as aparições atesta todo o contexto de uma objectiva visão, quer pela singeleza e até rusticidade da linguagem dos primeiros processos verbais, quer mesmo no estilo já mais elaborado, mas não menos realista das descrições de Lúcia nas «Memórias».<sup>96</sup>

Do interrogatório do P. Manuel Marques Ferreira, pároco de Fátima, à Lúcia, em 1917, pode extrair-se a descrição da Senhora, de como vinha vestida:

«... O traje era: um manto branco que da cabeça chegava ao fundo da saia, era dourado da cintura para baixo dos cordões a atravessar e de alto a baixo e nas orlas era o ouro mais junto. A saia era branca toda e dourada em cordões ao comprido e a atravessar, mas só chegava ao Joelho; casaco branco sem ser dourado, tendo nos punhos só dois ou três cordões; não tinha sapatos, tinha meias brancas, sem serem douradas; ao pescoço tinha um cordão d'ouro com medalha aos bicos; tinha as mãos erguidas; tinha nas orelhas uns botões muito pequeninos e muito chegados às orelhas; separava as mãos quando falava; tinha os olhos pretos; era de meia altura.»<sup>97</sup>

Nesta descrição e em muitas outras análogas, com pequenas variantes, feitas ao longo dos interrogatórios e convergentes no testemunho dos vários videntes, por certo que se notará que *leram* o que lhes aparecia ao modo da sua cultura, da sua linguagem perceptiva e numa representação ingénua da imagem.<sup>98</sup> Se se con-

<sup>95</sup> Cf. *IV.<sup>a</sup> Mem.*, p. 124.

<sup>96</sup> Do que sempre se trata é duma *tradução* mística das experiências presenciadas. Como diz Joaquín María ALONSO, «Introdução às Memórias da Ir.<sup>a</sup> Lúcia», in: *Mem.*, p. 12: «Não se trata, pois, de uma «inerrância» semelhante à da Sagrada Escritura. Lúcia pode enganar-se na tradução mística das suas experiências, por causa da dificuldade própria de «interpretação». Algumas vezes, ela mesma duvida se será o Senhor quem lhe fala; outras, confessa que é impossível revelar algo de percebido na graça mística.» Cf. *infra* n. 103.

<sup>97</sup> Doc. 2, in: *Doc. crít. Fát.*, I, pp. 11-12.

<sup>98</sup> Estas dimensões da figura que se impõe mesmo ao simples olhar são, entretanto, reconvertidas visionariamente, descobrindo-lhe dimensões, animando-a de vida e voz de outros planos (diferenciais) de consciência. E, onde havia um ídolo, ou ícone «material», passa a dar-se a intermediação imagética, a haver a vida imaginária que medeia à idéia, como arquétipo essencial. E isto, não tanto pela imaginação (reprodutora, «analítica» e combinatória), nem outrossim pela *imaginação produtora* (a *Einbildungskraft*) que KANT (*KrV*, A 99 e segs.) valoriza na *síntese* do «esquematismo transcendental»...; nem sequer em Arthur SCHOPENHAUER,

trastar com a descrição que a Ir.<sup>a</sup> Lúcia depois fará, por exemplo, na IV.<sup>a</sup> *Memória*, reconhecer-se-á que por detrás daquela leitura perceptiva infantil há *uma realidade presencial diferente*, de natureza diorática:

«...vimos (...) uma Senhora, vestida toda de branco, mais brilhante que o Sol, espargindo luz, mais clara e intensa que um copo de cristal, cheio d'água cristalina, atravessado do sol mais ardente.»<sup>99</sup>

A presença daquele «corpo de luz» torna-se assim determinante mais do ser-se encontrado, agraciado em tal luz, do que um resultado da percepção do sujeito.<sup>100</sup> Nas «Notas de correcção ao livro do P. Fonseca»<sup>101</sup>, a propósito de uma descrição do Francisco: de

«Versuch über das Geistesenh und was damit Zusammenhängt», in: *Parerga und Paralipomena – Kleine philosophischen Schriften*, t. I («Sämtliche Werke», ed. W. von Löhneysen), Cotta-Insel V, t. IV, pp. 275 e segs.), mas pelo *imaginal* (como prefere G. BACHELARD, a propósito dos «magmas» imaginários, matérias imagináveis, na base de toda a sensibilidade, em particular poética... cf. *La Poétique de la rêverie*, Paris, P.U.F., 1960; vide também Jean-Paul SARTRE, *L'imaginaire – psychologie phénoménologique de l'imagination*, Paris, Gallimard, 1948). Ou seja, neste plano intermédio do *real imaginário*, imaginar o que se vê, é como que a estratégia (abstracta, «geométrica» e platónica...) para se poder ver o que é *imagem*, modelo visível de estruturação ainda que do invisível. Cf. H. CORBIN, «Pour une charte de l'Imaginal», in: *Corps spirituel et terre céleste – De l'Iram mazdéen à l'Iran shi'ite*, Paris, Buchet/Chastel, 1979, pp. 7 e segs. e G. DURAND, *L'imagination symbolique*, Paris, P.U.F., 1964, pp. 58 e segs.; vide outras referências em nosso estudo: Carlos H. do Carmo SILVA, «Da natureza anfibológica do símbolo – A propósito do tema «Mito, símbolo e razão»», in: *Didaskalia*, XII, (1982), pp. 45-66.

<sup>99</sup> IV.<sup>a</sup> *Mem.*, pp. 156 e 158.

<sup>100</sup> Sobre este mundo diorático impende uma ulterior «reflexão». Porém, o poder do *imaginário (real)*, ao arripio desta conversão dialéctica, na sua imediatez videncial remete diferentemente para forças emocionais e tensões desiderativas, aquém sequer do seu iconográfico entendimento. É esta componente afectiva e activa da chamada *imaginatio vera*, ou da «imaginação activa» que, então, permite o acesso a um mundo realmente *imaginal*, semelhante ao dos sonhos, mas – diga-se – acordadamente. Veja-se H. CORBIN, «Pour une charte de l'Imaginal», in: *Corps spirituel et terre céleste – De l'Iram mazdéen à l'Iran shi'ite*, ed. cit., pp. 7 e segs.; Id., *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*, Paris, Flammarion, 1975<sup>2</sup>, pp. 28 e segs., quando se refere à manifestação do divino sob a forma *angélica*, etc.; ainda: Moisés ESPÍRITO SANTO, *Os Mouros Fatimidás e as Aparições de Fátima*, Lisboa, Inst. de Sociologia e Etnologia das Religiões da U.N.L., s.d. [1995], pp. 205 e segs.: «O visionário é o íntimo do guia divino». Neste âmbito comparativo com o Islamismo e as tradições espirituais *sufts*, cf. ainda: H. CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire – Étude sur le cycle des récits avicenniens*, Paris, Berg Intern., 1979. Todavia é preferentemente num contexto *experiential* que se deve situar o «realismo cristão» (de Santa Teresa de Ávila a Teilhard de Chardin ou a Mons. Jose Maria Escrivá...). Cf. *infra*, n. 103.

<sup>101</sup> No final da IV.<sup>a</sup> *Mem.*, p. 178.

que «o vestido tem riscas douradas», declara: «O Francisco ao dizer isto, referia-se, talvez, à ondulação da luz que formava como que a roda do vestido.»

O que aqui importa não é o aperfeiçoamento linguístico da descrição, mas o *apuramento videncial* que desde logo fez dos Pastorinhos privilegiadas testemunhas de altos desígnios de proféticas aparições. Do «vulto embrulhado» da confusa visão de 1915 à aparição do Anjo em 1916, como «uma luz mais branca que a neve, com a forma dum jovem, transparente, mais brilhante que um cristal atravessado pelos raios do Sol»<sup>102</sup>, vai aquela compreensão que supõe uma maior penetração nessa luz, nessa realidade «teofânica».

Não se pretende dizer que concomitantemente com as aparições, não haja a considerar-se uma *memória videncial*, um plano da sua possível hermenêutica a título de «visões», porém que se deva bem atender ao que judiciosamente faz notar a Ir.<sup>a</sup> Lúcia:

«Ordinariamente, Deus acompanha as Suas revelações dum conhecimento íntimo e minucioso do que elas significam. Mas nisso não me atrevo a falar, pois temo haver aí, o que parece muito fácil, engano da própria imaginação.»<sup>103</sup>

Há uma consciência bem realista dos diversos níveis e carismas desse reconhecimento das aparições, de como o Francisco só vê, sem ouvir as locuções<sup>104</sup>, de como a Jacinta vê e ouve, sem falar<sup>105</sup>, e de como a Lúcia, vê, ouve e fala com a Senhora.<sup>106</sup> Graus de purificação ou *níveis de diferenciação* na recepção da Mensagem, sendo, por exemplo a Jacinta quem parece mais corresponder misticamente, «em grau bastante elevado» de *conhecimento interior*, àquelas revelações.<sup>107</sup> Conta Lúcia esta «inhabitação espiritual»

<sup>102</sup> *IV.<sup>a</sup> Mem.*, p. 152. Cf. *supra* n. 84.

<sup>103</sup> *III.<sup>a</sup> Mem.*, p. 112. Texto também em *exergo* deste estudo. O discernimento da Irmã Lúcia aqui expreso é muito notável, pois evita desde logo uma pretensa leitura *simbólica* das Aparições. Cf. *infra* n. 149.

<sup>104</sup> Cf. «Interrogatórios do Dr. Manuel Nunes Formigão», em: Doc. 11, in: *Doc. crít. Fát.*, I, p. 93: «[Pergunta ao Francisco:] – Tu ouvias a Senhora ou só a vês? » Só a vê, não a ouve.»; e *Ibid.*, p. 116: «[Palavras de Francisco:] «– Só a vejo, não ouço nada do que Ela diz.»...».

<sup>105</sup> Cf. *Ibid.*, I, p. 45: «[Pergunta à Jacinta:] -Que é que tens visto na Cova da Iria nos últimos três meses?» «– Tenho visto Nossa Senhora.» (...) «– Falaste alguma vez com a Senhora? Ela já te dirigiu a palavra?» «– Não, nunca lhe perguntei nada; fala só com a Lúcia.»...»; *vide* também *ibid.*, p. 114, etc.

<sup>106</sup> Cf. Doc. 3, in: *Doc. crít. Fát.*, I, pp. 13 e segs. Ainda Doc. 57 «Interrogatórios de Joaquim Gregório Tavares», in: *Ibid.*, p. 405.

<sup>107</sup> «Ordinariamente, Deus acompanha as Suas revelações dum conhecimento íntimo e minucioso do que elas significam. (...) A Jacinta parecia ter este *conhe-*

em Jacinta: «Outras vezes dizia-me: «— Não sei como é! Sinto a Nosso Senhor dentro em mim. Compreendo o que me diz e não O vejo nem oiço; mas é tão bom estar com Ele!»»<sup>108</sup>

A convergência e divergência destes modos compreensivos e de reconhecimento da presença das Aparições abona a favor de uma sua prioritária instância, como objectiva graça, qual dom *gratis data*, independente da santidade, da virtude ou até do estado de graça daqueles que as testemunham.<sup>109</sup> Porém, antes de se problematizar este âmbito teológico e ontológico de interpretação das Aparições, importa ainda chamar a atenção para dois tipos de experiências que fazem parte daquele lastro diorático ou epifânico, melhor se diria, de «diafania» dos fenómenos de Fátima.

Por um lado, para o facto de outras pessoas terem testemunhado visões parcelares<sup>110</sup> («nuvens estranhas, clarões ou relâmpagos», etc.), ouvido ruídos («como que o zumbido de uma abelha, tal parecia a voz da Aparição» – segundo um relato<sup>111</sup>, e sobretudo testemunhado o chamado «milagre do Sol», de que há numerosos relatos mais ou menos concordantes, bem como da visão de várias figuras junto desse disco de luz, S. José e o Menino, Nosso Senhor, N.<sup>a</sup> Senhora das Dores, N.<sup>a</sup> Senhora do Carmo...<sup>112</sup>

Independentemente da identificação «popular» dessas figuras, provavelmente a partir da óbvia iconografia conhecida de imagens existentes em igrejas, etc., o acontecimento «hélico» colectivamente testemunhado por muitos milhares de pessoas, não se deixa explicar no quadro de uma leitura interiorista, de um fenómeno videncial que, então, fosse potenciado em alucinação

*cimento em grau bastante elevado.» (III.<sup>a</sup> Mem., p. 112; sublinhado nosso). Cf. I.<sup>a</sup> Mem., pp. 31 e segs.; P. José Galamba de OLIVEIRA, *Jacinta, Episódios inéditos das aparições de Nossa Senhora*, Fátima, Ed. do Santuário, 1943, pp. 87 e segs.*

<sup>108</sup> III.<sup>a</sup> Mem., p. 113.

<sup>109</sup> Cf. Antonio ROYO MARIN, O.P., *Teología de la Perfección Cristiana*, ed. cit., pp. 908 e segs. Seria a comunicação transitória de um vislumbre divino: cf. o que se refere na clássica doutrina de S. TOMÁS DE AQUINO, *Sum. theol.*, II-2, 175, 3c et ad 1 e 2 a propósito dessa *lumen gloriae*.

<sup>110</sup> Cf. Doc. 38 e segs. do «Processo Paroquial de Fátima», in: ed. cit., pp. 299 e segs.; Cf. também Gonçalo de Almeida GARRETT (professor na Univ. de Coimbra), *Fátima miraculosa nuvem de fumo*, Guarda, 1922; e Carta de 24/8/1918, in: P. António Maria MARTINS, *Novos Documentos de Fátima*, ed. cit., pp. 75-76.

<sup>111</sup> Cf. testemunho de Jacinto de Almeida Lopes, cf. Doc. 32, in: *Doc. crít. Fát.*, I, pp. 273-274.

<sup>112</sup> Vide numerosos relatos em: Doc. 32-36..., in: *Doc. crít. Fát.*, I, pp. 273 e segs.; P. António Maria MARTINS, *Novos Documentos de Fátima*, pp. 60 e segs. Ainda IV.<sup>a</sup> Mem., p. 172. Cf. considerações iconográficas em Moisés do ESPÍRITO SANTO, *Os Mouros Fatimidas e as Aparições de Fátima*, ed. cit., pp. 276 e segs.

colectiva.<sup>113</sup> Nada disse: o milagre preanunciado três meses antes dá-se como singular advertência profética, sinal convincente de uma «lógica» do divino, que faz de Fátima não apenas uma mensagem mediada pelos videntes, mas um anúncio histórico e eclesial ou até de repercussão universal.<sup>114</sup>

Por outro lado, há-de se atender ao conteúdo *revelado* do Segredo, no que respeita ao próprio gesto do *contacto impregnante* dos videntes, da ordem de oração e sacrifício reparador, gesto estabelecido pela manifestação daquela luz em que as crianças se viram em Deus.<sup>115</sup>

«[Palavras de Nossa Senhora]: «— Ides, pois, ter muito que sofrer, mas a graça de Deus será o vosso conforto.»

Foi ao pronunciar estas últimas palavras (a graça de Deus, etc.) que abriu pela primeira vez as mãos, comunicando-nos uma luz tão intensa, como que reflexo que delas expedia, que penetrando-nos no peito e no mais íntimo da alma, fazendo-nos ver a nós mesmos em Deus, que era essa luz, mais claramente que nos vemos no melhor dos espelhos.» (*IV.<sup>a</sup> Mem.*, p. 158)

Ou como fica dito a propósito da aparição de 13 de Junho:

«— (...) O meu Imaculado Coração será o teu refúgio e o caminho que te conduzirá a Deus.»

---

<sup>113</sup> Como consta no depoimento do Dr. Luís António Vieira de Magalhães e Vasconcelos, (Doc. 28, in: *Doc. crít. Fát.*, I, p. 231) de alusão feita a Gustavo Le Bon, psicólogo social e etnólogo que se interessou pela «psicologia colectiva»: «Recordei então, (...) aquele princípio de Gustave Le Bon que se resume em que o indivíduo numa colectividade não consegue fugir à corrente hipnótica que a domina.» — poder-se-ia perguntar por esse lastro de contágio psíquico, de emotividade contagiante e inferior. Cf. Dr. GRASSET, *Le Psychisme inférieure – Étude de physiopathologie clinique des centres psychiques*, Paris, M. Rivière, 1913, pp. 130 e segs. No entanto, em análise do Dr. Manuel Nunes Formigão, («Estudo apologético», Doc. 19, in: *Doc. crít. Fát.*, I, p. 191) conclui: «Ninguém de boa fé deixará, pois, de reconhecer que [as almas dos Pastorinhos] estavam pouco predispostas para as alucinações religiosas.» Ainda para uma crítica a este sentido alucinatório, cf. Pier Angelo GRAMAGLIA, *Espiritismo – Dimensioni occulte della realtà?*, Piemme, Casale Monferrato, 1990, pp. 33 e segs. Mesmo na ausência de atempadas investigações psico-neuro-fisiológicas sobre os videntes, é óbvia a sã percepção e «realismo» dos fenómenos em questão.

<sup>114</sup> Cf. Chan. C. BARTHAS e P. G. da FONSECA, S.J., *Fatima – Merveille Inouïe, Les apparitions, le pèlerinage, les voyants, des miracles, des documents*, Toulouse/Fribourg (Suisse), Fatima-Ed./ Ed. de l'Imprim. St. Paul, reed. 1943, pp. 85 e segs.; J. DE MARCHI, I.M.C., *Era uma Senhora mais brilhante que o Sol*, trad., Fátima, Ed. Missões Consolata, 1966<sup>8</sup>, pp. 201 e segs.; etc.

<sup>115</sup> *IV.<sup>a</sup> Mem.*, p. 158. Cf. *infra* n. 117.

Foi no momento em que disse estas últimas palavras que abriu as mãos e nos comunicou, pela segunda vez, o reflexo dessa luz imensa. Nela nos víamos como que submergidos em Deus. A Jacinta e o Francisco parecia estarem na parte dessa luz que se elevava para o Céu e eu na que se espargia sobre a terra. À frente da palma da mão direita de Nossa Senhora, estava um coração cercado de espinhos (...).»<sup>116</sup>

Luz que como provém e retorna<sup>117</sup> ao Imaculado Coração de Maria e constitui menos matéria de interpretação, do que de contemplação realíssima, *via de realização espiritual*, não apenas de Lúcia, mas proposta devocionalmente a todos quantos a quiserem seguir. A condição sendo, como para os Pastorinhos a do *oferecimento oblativo*, afinal no sentido central do Evangelho: “*Se alguém quiser vir após Mim, renegue-se a si mesmo, tome a sua cruz e siga-Me.*...”<sup>118</sup>

Costuma a *hermenêutica espiritual* distinguir, como se verá, vários tipos ou graus de visão, de acordo com a representação *sensível, imaginária* ou *intelectiva* da mesma<sup>119</sup>, mas o que frequentemente se esquece é o carácter *material, formal* ou *essencial*

<sup>116</sup> *IV.<sup>a</sup> Mem.*, p. 162. Vide também P. António Maria MARTINS, S.J., *Fátima e o Coração de Maria*, Braga, ed. Franciscana, 1985.

<sup>117</sup> A luz irradiante, dividia-se em dois feixes, ou orientações: «A Jacinta e o Francisco parecia estarem na parte dessa luz que se elevava para o Céu e eu na que se espargia sobre a terra.» (*IV.<sup>a</sup> Mem.*, p. 162) e é provável que essa diversa direcção como que confluísse e refluisse das mãos, do Coração-via, da Senhora. Tal o sentido do «refúgio» e, ao mesmo tempo, o «celeste caminho», da revelação. Existindo aqui uma *circulação da luz* (também atestável no fenómeno «solar» de um movimento espiral de fulgor...), que, embora analogável a outros paradigmas da experiência interior (na tradição extremo-oriental vide «*The Secret of the Golden Flower – A Chinese Book of Life*», trad. e ed. de Richard WILHELM, com pref. de C. G. JUNG, (London, Routledge & K. Paul, 1931<sup>1</sup>), na experiência budista, sufi, etc. ; também atestável na tradição cristã do hesychasmo ortodoxo, vide Irénée HAUSHERR, S.I., *La méthode d'oraison hésychaste*, (in: «*Orientalia Christiana*», vol ix-2), Roma, Pontif. Institutum Orientalium Studiorum, 1927; etc.) parece constituir um modelo de *contacto e infusão de Graça*, como se pode exemplificar em texto místico da B<sup>va</sup>. Ir.<sup>a</sup> Faustina KOWALSKA, *Diário*, I, § 344: «Observei também os dois raios a sair da Hóstia, tal como na Imagem, unindo-se intimamente, embora sem se confundirem, que passavam pelas mãos do meu confessor, depois pelas mãos dos outros membros do clero, e destas à multidão, voltando em seguida à Hóstia...» (trad. port., P. Estanislau K. Szymanski, M.I.C. e Carlos H. do C. Silva, *Fátima, Marianos da Imac. Conceição*, 1995, p. 134).

<sup>118</sup> *Mt* 16, 24.

<sup>119</sup> Cf. Joseph de TONQUÉDEC, art. «*Apparitions*», in: *DS*, I, cols. 801-809; Aug. POULAIN, *Des Grâces d'oraison – Traité de théologie mystique*, Paris, Beauchesne, 1931, pp. 311 e segs.; cf. *infra* ns. 122 e segs.

correlativo de uma «objectividade» hierofânica.<sup>120</sup> Quer dizer que não se trata, por exemplo de ter uma *visão sensível* de uma *realidade intelectual*, mas de reconhecer o *primado*, outrossim, *sensível* de uma *visão intelectual*, sendo a estruturação ontológica a vários níveis correlata de formas de encarnação do espiritual, da sua presença real<sup>121</sup>, como *revelação* (no sentido sublime de presença espiritual ou divina)<sup>122</sup>, como *aparição* (em forma que pode ser «vista», ou melhor «visionada»)<sup>123</sup>, ou mesmo como *visão sensível*

<sup>120</sup> Não apenas tendo em conta uma fenomenologia *hylética* (cf. Michel Henry, *vide supra* e p. 55: «Ce qui nous advient dans l'ek-stase du regard ne cesse d'avoir son site en elle: hors de nous.» e p. 57: «La production de l'ek-stase veut dire que l'ek-stase est en elle-même pro-duction, elle est justement le jaillissement du Dimensional extatique. On ne confondra certes pas cette production avec un acte explicite du Je, tel le regard d'une intentionalité spécifique. (...)» (sublinhado nosso), mas o carácter ôntico, aristotélico, de uma realidade *metafísica*. Cf. *infra* n. 133.

<sup>121</sup> Não é a *visão*, o *conhecimento* que determina a «realidade», mas esta estruturação primordial de realidade cõnsncia que determina várias possibilidades de apreensão. St.<sup>a</sup> TERESA DE JESUS, tem disto consciência, quando reconhece na *visão* do Senhor, uma Sua real *aparição*, embora dita pela *imagem* (como «visão imaginária», isto é ainda sensível e não puramente intelectiva): «Pues ansí acaece acá quando nuestro Señor es servido de regalar más a esta alma; muéstrale claramente su sacratísima Humanidad de la manera que quiere, u como andava en el mundo o después de resucitado; y aunque es con tanta presteza, que lo podríamos comparar a la de un relámpago, queda tan esculpido en la imaginación esta imagen gloriosísima, (...). Aunque digo imagen, entiéndase que no es pintada al parecer de quien la ve, sino que verdaderamente viva, y algunas veces se está hablando con el alma y aun mostrándole grandes secretos.» (*M* (= *Moradas del Castillo Interior*), VI, 9, 3-4; (ed. Efrén de la Madre de Dios, O.C.D., e Otger STEGGINK, O. Carm., *S.T. de J., Obras Completas – Ed. Manual*, Madrid, Ed. Católica, B.A.C., 1986<sup>8</sup>, p. 556).

<sup>122</sup> Cf., entre outros, P. Joseph de GUIBERT, S.J., *Leçons de Théologie spirituelle*, Toulouse, Éd. Rev. d'Ascétique et de Mystique, 1946, pp. 288 e segs. Tomem-se, além disso, as definições propostas por A. ROYO MARÍN, *Teología de la Perfección Cristiana*, ed. cit., p. 910: «La *visión intelectual* es un conocimiento sobrenatural que se produce por una simple vista de la inteligencia sin impresión o imagen sensible.» O seu entendimento como *aparição* e *revelação* é também da doutrina e classificação tradicional da ascético-mística, *vide infra* a propósito de S. JOÃO DA CRUZ, *Sub*, II, 19, 9 segs.etc., e ns. 147 e segs.

<sup>123</sup> Distinta de alucinações visuais (cf. P. QUERCY, *Les hallucinations*, Paris, 1930; J. MARÉCHAL, *Études sur la psychologie des mystiques*, ed. cit.; etc.) a *visão imaginária* faz apelo ao que se pode designar pela faculdade de *imaginação activa* (cf. C. G. JUNG, *Symbole der Wandlung*, Zurich, Rascher V., 1952, pp. 7 e segs; G. DURAND, *L'imaginatio symbolique*, Paris, P.U.F., 1964...) ou *imaginatio vera* (na expressão de Jacob Böhme, isto é, a título de apercepção «imaginal», mas realista, dos arquétipos da «realidade», como se indicou ao remeter-se para os estudos de H. CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire...*, etc.: *vide supra* n. 100) Cf. A. ROYO MARÍN, *op. cit.*: «La *visión imaginaria* es una representación sensible enteramente circunscrita a la imaginación y que se presenta inesperadamente al espíritu con tanta o más vivacidad y claridad que las mismas realidades físicas exteriores.» (*Ibid.*, p. 909)

(em matéria «corporal», ainda que subtilíssima ou luminosa...) <sup>124</sup>. A aparição na sua mesma real objectividade poderá, pois, ser vista a vários níveis aprofundando-se a sua consciência espiritual. <sup>125</sup>

Em *esquema* dir-se-ia que as aparições se estruturam em planos de realidade

- essencial;
- formal (ou do 'mundo intermédio' das formas); e,
- material (corpóreo),

que correspondem no microcosmos humano respectivamente às realidades espiritual, anímica e corporal. Podendo encarar-se cada um daqueles «mundos» de *teofanias possíveis* a partir da *combinatória* das diferentes principais faculdades humanas na sua visionária capacidade.

Assim:

- o «mundo» essencial pode ser perspectivado: { pela faculdade intelectualiva,  
« « imaginária, ou  
« « sensível;
- o «mundo» das formas « « « : { pela faculdade intelectualiva,  
« « imaginária, ou  
« « sensível; e
- o «mundo» material « « « : { pela faculdade intelectualiva,  
« « imaginária, ou  
« « sensível.

O visionarismo sensível confunde muitas vezes na mesma categoria a apreciação de manifestações teofanicamente distintas, sendo por isso muito de atender ao rigor quase tão só perceptivo e quase literal de grande parte da fenomenologia das Aparições de

<sup>124</sup> Cf. ainda n. anterior. «Las visiones externas o corporales – que suelen llamarse también *apariciones* – son aquellas en las que el sentido de la vista percibe una realidad objetiva naturalmente invisible para el hombre.» (*Ibid.*, p. 909)

<sup>125</sup> É clássica a distinção proposta por VALLGORNERA, (*Myst. Theol. D. Th.*, q. 3, d. 5, a. 1, n. 691), em que explica a visão física, ou pela acção de um objecto externo, ou pela acção imediata desse objecto sobre o órgão da visão de modo a produzir uma *espécie impressa*. Neste segundo sentido a objectividade reduz-se a esta configuração «visionária». Cf. Aldous HUXLEY, *The Doors of Perception*, London/N.Y., Harper & Row, 1956; Michael B. YEATS, *A Vision*, London, MacMillan Pr., 1938 e reed.; H. CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, Paris, Berg, 1979; cf. *infra* n. 200.

Fátima, não se tenda para uma leitura interpretativa, mas se mantenha aquele teor de uma *atenção*, uma fiel *observação*, que é ainda um *estado* despojado e *de oração*, qual silenciosa guarda, ainda ao modo de Maria.<sup>126</sup>

Importa, pois, salientar que, ao contrário de uma perspectiva de leitura da aparição que lhe procura cada vez um sentido mais intelectual, mais simbólico e universal, o regime encarnacional da ocorrência da aparição leva a sobrevalorizar a excelência mais «literal», da sua manifestação sensível<sup>127</sup>, na amorosa pedagogia do Amor divino que assim se inclina até à humana sensibilidade<sup>128</sup>, até a essa transfiguração no que se diriam as «santas potências da matéria» e dimensão redentora cósmica e universal.<sup>129</sup>

Que o puro Espírito, que a realidade celeste, possa advir à realidade imagética, em *representação*, como pretende S. Tomás de Aquino a propósito das aparições de Nosso Senhor ou de Nossa Senhora<sup>130</sup>, ou mais ainda ganhe a sensível corporalidade como na verdadeira Santa Humanidade para St.<sup>a</sup> Teresa de Ávila<sup>131</sup>, ou aquela *vista presencial* como a da Senhora de Fátima, – eis o que é milagre maior (pura criatividade) do que o da passagem do sensível ao espiritual.<sup>132</sup>

<sup>126</sup> Cf. o próprio clima da espiritualidade de Fátima: « (...) não estranhará que pretenda guardar segredos e leituras para a vida eterna; pois não tenho eu a Santíssima Virgem a dar-me o exemplo? Não nos diz o Sagrado Evangelho que Maria guardava todas as coisas em Seu coração? [Lc 2, 19 e 51] E quem melhor que este Imaculado Coração nos poderia descobrir os segredos da Divina Misericórdia? (...)» (Ir.<sup>a</sup> Lúcia, in: *I.<sup>a</sup> Mem.*, pp. 17 e 19.) O *segredo* é pois aqui, e na vida de oração, uma condição essencial...

<sup>127</sup> Cf. texto da Ir.<sup>a</sup> Lúcia citado em *exergo*. Cf. também *supra* n. 103.

<sup>128</sup> Como dirá St.<sup>a</sup> TERESA DO MENINO JESUS E DA SANTA FACE, «*Histoire d'une Âme*» – Ms A 2v.<sup>o</sup>, in: *Manuscrits autobiographiques*, (Éd. critique, in: «Nouv. Éd. du Centen.»), Paris/ Lisieux, Cerf/ Desclée, 1992): «le propre de l'amour étant de s'abaisser ...».

<sup>129</sup> Cf. Pierre TEILHARD DE CHARDIN, *Le phénomène humain*, Paris, Seuil, 1955, pp. 59 e segs. e *vide Id.*, *Le milieu divin*, pp. 59 e segs., etc.

<sup>130</sup> Cf. S. TOMÁS DE AQUINO, *IV Sent.* d. 44 q. 2 sol. 3 ad 4; *Sum. Theol.* II -2, 173, 3 c et ad 1 e 2.

<sup>131</sup> Cf. *supra* n. 121 e *vide* Carlos H. do C. SILVA, *Experiência orante em Santa Teresa de Jesus*, ed. cit., pp. 98 e segs.

<sup>132</sup> Como se poderia glosar ao invés dum *lógon* do Evangelho apócrifo de Tomé (de Nag-Hammadi): «Jesus disse: se a carne se produz por causa do espírito, é uma maravilha; mas, se o espírito se produz por causa do corpo, isso é uma maravilha de maravilha (...).» (*Lógon*, 29 (Pl. 86, ls. 31-34); A. GUILLAUMONT, H.-Ch. PUECH, G. QUISPÉL..., (eds.), *The Gospel according to Thomas, Coptic Text Established and Translated*, Leiden/London, E. J. Brill, / Collins, 1959, pp. 20-21).

Diferencial criatividade assim poética— profética de Deus que sonda o humano, a discernir do ritmo de correspondência deste em mística relação...

## II. Dinâmica profética e experiências místicas

Perante um *acontecimento* a nossa tendência habitual é a de lhe procurar um *significado*, de encontrar uma justificação. Isto de acordo com aquela gramática do pensamento indo-europeu e helénico, que, por isso mesmo, se afasta do sensível, do concreto, em ordem ao inteligível, ao espiritual.<sup>133</sup> Donde o sentido genuinamente grego da *mística* como uma iniciação a esse invisível, esse além do visível, para o que seriam preciso particulares *virtudes*, ou poderes, toda uma ascensão da alma, como bem fica tipificado nos símiles dialécticos da filosofia platónica.<sup>134</sup>

Aliás, foi este sentido psicagógico e de elevação espiritual, por qual hierarquia celeste, que haveria de perpassar num persistente «platonismo cristão» que de S. Gregório de Nissa ou de St.º Agostinho aos Cisterciences, ou mesmo até S. Boaventura, entre muitos

<sup>133</sup> Toma-se aqui o *acontecimento* na acepção ontológica que reflecte a sua originária presença, na acepção pré-socrática do *tò ón* (de PARMÊNIDES...) e da *ousía* (ainda platónica...), reconstituída por M. HEIDEGGER (cf. «Zeit und Sein», in: Id., *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, M. Niemeyer, 1969, pp. 20 e segs.) em torno do sentido de *Ereignis* (de *er-eignen*, «fazer um», «con-juntar, donde «conjuntura»...). E, não podendo aqui desenvolver esta caracterização, baste o reparo de que tal *acontecimento* (não mero «evento», ou facto histórico e positivo, etc.) distingue-se do âmbito *accidental*, «conjuntural» na acepção de *symbebekós*, da doutrina substancialista e óntica aristotélica. Vide a propósito referências, sobretudo em relação a Heidegger, em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, «O Mesmo e a sua indiferença temporal – O parmenidiano de Heidegger perspectivado a partir de «Zeit und Sein», in: *Rev. Port. de Filosofia*, XXXIII– 4, (1977), pp. 299-349. E, entre outras obras, daquele Autor, lembre-se a *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, M. Niemeyer, 1966<sup>3</sup>, pp. 75 e segs.: «Sein und Schein». Não é o «ser» que acontece, sendo o acontecimento uma ordem *accidental*, relacional e adjectiva, outrossim a instância do *acontecer*, dessa conjuntura, que faz ser. Cf., entre outros, Marc RICHIR, *Phénomènes, temps et êtres, Ontologie et phénoménologie*, ed. cit., pp. 228 e segs.: «La proto-temporalité du champ phénoménologique». Remissão, pois, a um plano *ontológico* em que a «ocorrência» radical determina a própria *presença*. Cf. Alain BADIOU, *L'Être et l'événement*, ed. cit., sobretudo pp. 193 e segs. Cf. *supra* n. 45.

<sup>134</sup> Cf. Hans Urs Von BALTHASAR, «Pneuma und Institution» in: *Skizzen zur Theologie IV*, Einsiedlen, 1974; Yves RAGUIN, S.J., *Chemins de la contemplation, Éléments de vie spirituelle*, Paris, Desclée, 1969; e sobretudo *vide* Andrew LOUTH, *The Origins of the Christian Mystical Tradition, From Plato to Denys*, Oxford, Clarendon Pr., 1981.

outros, iria caracterizar a própria mística como a do *acumen mentis*, de uma culminância visionária superior.<sup>135</sup>

A experiência mística ficaria assim, sem dúvida que a partir da economia livre do Dom de Deus, como uma vida gratuita e excepcional, na ordem das Bemaventuranças como um culminar da vida teologal, que, entretanto, parecia propor-se em coerência, não apenas dos seus prerrequisitos morais, mas ascéticos, constituindo um *itinerarium* que iria da *purgatio* à *unio*, passando, pois, pelas fases intermédias da *illuminatio*, da *contemplatio*.<sup>136</sup>

Não vem aqui a propósito discutir todo este paradigma fecundo de via espiritual mas de o contrapor com o que a reconstrução das categorias hebraicas, bíblicas e também paulinas, permite em contraste.<sup>137</sup> Faz parte do dinamismo semita não procurar o sentido do que acontece num significado, na ordem *metafórica*, «meta-física»..., mas de perceber em termos práticos como *o que acontece* é já uma *realização* do sentido.<sup>138</sup> Não o ficar numa *representação* mental, qual conhecimento estético, espectáculo «visual» da realidade, como se disse, mas num *significar, fazendo acontecer*, numa atitude predominantemente ética, num pôr em prática, numa «performance» linguística que diz o universal mesmo, embora sob a forma dos Nomes próprios, dos acontecimentos e pessoas concretas.<sup>139</sup>

<sup>135</sup> Cf., entre outros, Hilda GRAEF, *The Story of Mysticism*, N.Y., Doubleday & Co., 1965; nosso: Carlos H. do C. SILVA, *Experiência orante em Santa Tresa de Jesus*, ed. cit., pp. 58 e segs.

<sup>136</sup> É nomenclatura bonaventuriana e tradicional... A. SAUDREAU, *L'état mystique*, Angers, 1903; A. GARDEIL, O.P., *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, Paris, Gabalda, 1927; Ch. A. BERNARD, S.J., *Traité de théologie spirituelle*, Paris, Cerf, 1986; Servais-Théodore PINCKAERS, O.P., *La vie selon l'Esprit - Essai de théologie spirituelle selon saint Paul et saint Thomas d'Aquin*, Luxembourg, ed. Saint-Paul, 1996.

<sup>137</sup> Cf. estudos como: Claude TRESMONTANT, *Essai sur la pensée hébraïque*, Paris, Cerf, 1962<sup>3</sup>; Thorleif BOMAN, *Das hebraische Denken im Vergleich mit dem griechischen*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1968; cf. n. seguinte.

<sup>138</sup> Cf. Leo BAECK, *Das Wesen des Judentums*, Frankfurt, J. Kauffmann V., 1922; Abraham J. HESCHEL, *God in search of Man (A Philosophy of Judaism)*, N. Y., Farrar, Straus & Cudahy, 1955, pp. 270 e segs.; vide ainda as perspectivas expressas na filosofia ética de Émanuel LÉVINAS, por exemplo em: *Autrement qu'être, ou au-delà de l'essence*, Haye, M. Nijhoff, 1974; e *Du sacré au saint, cinq lectures talmudiques*, Paris, Minuit, 1977. Cf. *infra* n. 141.

<sup>139</sup> Chamamento pessoal nessa *semelhança* do Acontecer salvífico, sempre 'universalmente' individuante. Cf. C. SPICO, O.P., *Dieu et l'homme selon le Nouveau Testament*, Paris, Cerf, 1961, pp. 200-202: «Par définition, puisqu'il s'agit de *doxa* du Seigneur, plus la réproduction sera parfaite en exactitude plus sa puissance de rayonnement sera intense, et c'est cette qualité que souligne l'Apôtre dans le

É este dinamismo *kairológico* do profeta que ecoa na novidade prática do Evangelho, no ensinamento de S. Paulo sobre a radicalidade encarnacional do Amor, sobre a realização mesma do gratuito do Espírito na sua crucial oblação...<sup>140</sup>

Sentido semita que estará ligado às categorias da língua e aos primordiais gestos de um significar, como Palavra criadora, por conseguinte concordante com o regime singular, histórico e inovador, das Aparições, qual *letra viva* de uma economia espiritual.<sup>141</sup> Ao contrário da narrativa repetível, do iterativo «círculo hermenêutico», das sucessivas interpretações do que se viu, ou se pretende contemplar, naquela mística aspiração de timbre helénico, aqui a palavra é única, coincida em fulgor e manifestação, que não resta ser traduzida, em demora contemplativa, outrossim realizada, obedecida em prática inteligência.<sup>142</sup>

Outra coisa não fizeram os Pastorinhos de Fátima, quando obedeceram, seguiram os indicativos luminosos da Aparição, puseram em prática as palavras ouvidas, numa extraordinária experiência de fé activa, fecunda em oração, em sacrifícios, em conduta eclesial.<sup>143</sup> Nunca num saborear místico, numa narrativa dos interiores reflexos de tal vivência, como acontecia na tradição espiritual e mesmo em Autores que procuraram perceber que a experiência mística não deveria ser a de *fuga mundi*, mas a de uma descida, uma assumpção crucificante do nada, da miséria própria, no seguimento de Cristo, do Seu ensinamento de Encarnação, morte e ressurreição.<sup>144</sup> Pois se nesta já dita mística experimental

progrès permanent de la métamorphose chrétienne: «de gloire en gloire». (...) Saint Paul révèle l'intention de la *prothésis* de la sagesse de Dieu: appeler et disposer les croyants à devenir chrétiens, c'est-à-dire: non seulement des disciples du Christ, mais d'autres Christ.»

<sup>140</sup> Cf. *ICor 13...*; Claude TRESMONTANT, *Saint Paul et le mystère du Christ*, Paris, Seuil, 1956; ainda: F. PRAT, *La théologie de Saint Paul*, Paris, Beauchesne, 1961, t. I, pp. 268 e segs.

<sup>141</sup> Ainda uma antropologia do gesto e das palavras ou signos primordiais: cf. 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., *Análise*, II – 1 (1985), pp. 189-275; cf. n. seguinte.

<sup>142</sup> Cf. Marcel JOUSSE, S.J., *L'anthropologie du geste I; La manducation de la parole (L'anthropologie du geste, II); Le parlant, la parole et le souffle (L'anthropologie du geste, III)*, Paris, Gallimard, 1974-78, sobretudo t. III, pp. 54 e segs.

<sup>143</sup> Cf. *I.<sup>a</sup> Mem.*, pp. 31 e segs.; *II.<sup>a</sup> Mem.*, pp. 75 e segs.; *III.<sup>a</sup> Mem.*, pp. 112 e segs.; *IV.<sup>a</sup> Mem.*, pp. 130 e segs. ...

<sup>144</sup> Cf. Angela de Foligno, J. de Ruysbroeck, Isabel da Trindade, Teresa de Lisieux, Charles de Foucauld, Faustina Kowalska...; vide reflexão em Thomas MERTON, *The New Man*, Wellwood, U.K., Burns & Oates, 1962, pp. 35 e segs.: «Image and Likeness», etc.

se valorizava o carácter prático da vida teologal, do despojamento e da oblação até sobretudo de consolos espirituais, no entanto, a narrativa disto mesmo, o *corpus* doutrinal acabava ainda por constituir o que alguns designam pela *fábula mística*, uma «retórica» de interioridade, muitas vezes declinante para subjectivismos e até leituras psicológicas do que afinal se passa num objectivo plano espiritual e de gratuita acção divina.<sup>145</sup>

Importa aqui esclarecer que há, então, uma certa tendência para reduzir as aparições, com o seu elemento objectivo e até sensível, ao âmbito das *visões*, entendidas estas numa perspectiva triádica, ainda infra-estruturalmente platónica, de acordo com um dos textos básicos de tal classificação: o de St.º Agostinho no *De Genesi ad litteram*<sup>146</sup> Muitos outros autores que seguem este entendimento, como seja o caso exemplar de S. João da Cruz<sup>147</sup> (*Subida del Monte Carmelo...*), fazem das aparições um caso especial de «revelações», sobretudo *intelectuais*, excluindo da sua compreensão os primeiros níveis de *visão sensível*, ou de *visão imaginária*.<sup>148</sup>

À luz de tal doutrina, os fenómenos de Fátima apareceriam reduzidos à condição de meras visões imaginárias, tanto mais que, em muitas das suas descrições, entram nitidamente elementos psicológicos e projectivos, de ordem subjectiva (como já se salientou).<sup>149</sup>

<sup>145</sup> Aquela expressão é de Michel de CERTEAU, S.J., *La fable mystique, XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Gallimard, 1982, pp. 22 e segs.

<sup>146</sup> Cf. St.º AGOSTINHO, *De Genesi ad litteram*, XII, 6, 15 e segs.; in: PL, 34, cols. 458 e segs.: «...tria genera visionum occurrunt: unum per oculos, quibus ipsae litterae videntur; alterum per spiritum hominis quo proximus et absens cogitatur; tertium per contuitum mentis, quo ipsa dilectio intellecta conspicitur.» É a doutrina que vai permanecer ao longo da reflexão ocidental sobre este tema.

<sup>147</sup> Cf. S. JOÃO DA CRUZ, *Sub.* II, 10, 4 e segs.

<sup>148</sup> «(...) Podemos decir que hay dos maneras de revelaciones: unas que son descubrimiento de verdades al entendimiento, que propriamente se llaman noticias intelectuales o inteligencias; otras, que son manifestación de secretos, y éstas se llaman propriamente y más que estotras revelaciones; (...)» (*Sub.* II, 25, 2); cf. ROYO MARÍN, *op. cit.*, pp. 915 e segs.

<sup>149</sup> A uma tal imagem, já não só aparente, mas assim reflectida (ou *projectada* cf. SAMI-ALI, *De la projection*, Paris, Payot, 1970, pp. 217 e segs.) como aparição, melhor se chamaria, dada a sua função 'meta-fórica', *símbolo*, restando pois uma sua predominante leitura depois remissiva ao ideal, à idéia, ou ao que na essencialidade desta ao menos se possa dizer (indicar, sinalizar...) por um nome, número ou localização possível. Em tal doutrina e hermenêutica 'imaginária' a imagem torna-se tendencialmente «utópica» e a aparição, neste sentido, meramente «simbólica». Cf. Ernst CASSIRER, *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*, Darmstadt, Wissenschaft Buchgesellschaft, 1956, pp. 54 e segs.

E o ensinamento sanjuanino neste tocante implicaria uma radical ascese, um despojamento absoluto, como regra prudente de discernimento espiritual e de prosseguir o caminho de Deus em puro amor.<sup>150</sup> Até porque é grande a «gula», ou a «luxúria espiritual», a busca de consolos, a idolatria visionária...<sup>151</sup>

«Déstas, pues, también (como de las demás aprehensiones corporales imaginarias hicimos) nos conviene desembarazar aquí el entendimiento, encaminándole y enderezándole por ellas en la noche espiritual de fe a la divina y sustancial unión de Dios, por que no – embarazándole y endureciéndose con ellas – se le impida el camino de la soledad y desnudez que para esto se requiere de todas las cosas.»<sup>152</sup>

Porém, noutro sentido, na medida em que as Aparições de Fátima possam ser tomadas como «apreensões espirituais», ou seja como *revelações*, em que se possa dar-se o «descobrimento de alguma verdade oculta ou manifestação de algum segredo ou mistério»<sup>153</sup>, então corresponderão, como diz esse místico Doutor, a um válido «espírito de profecia», sobretudo caracterizável por explicitações de segredos e não apenas por directo toque de Deus na inteligência.<sup>154</sup>

Tal *realismo* espiritual, irredutível às puras «notícias intelectuais»<sup>155</sup>, retoma aliás toda aquela linha *dialogal* da experiência mística, no sentido encarnacional a que acima se aludiu no caso exemplar da *presença*, da Santa Humanidade de Jesus Cristo, que não na acepção subjectiva e retórica de um mero acontecimento interior.<sup>156</sup>

De facto, a experiência espiritual sendo por demais *íntima*, nada tem de tal subjectividade, e em contraponto ao individualismo

<sup>150</sup> «Ha, pues, el espiritual de negar todas las aprehensiones con los deleites temporales que caen en los sentidos exteriores, si quiere cortar la primera cabeza y segunda a esta bestia, entrando en el primero aposento de amor y segundo de viva fe, (...)» (*Sub.* II, 11, 11). Cf. J. MARITAIN, *Distínguer pour unir ou les degrés du savoir*, Paris, Desclée de Brouwer, 1932 e reed.

<sup>151</sup> Cf. S. JOÃO DA CRUZ, *N (=Noche oscura)*, I, 4, 5 e segs. Ainda *Sub.* II, 11, 4 e segs.

<sup>152</sup> *Sub.* II, 23, 4.

<sup>153</sup> Cf. *Sub.* II, 25, 1.

<sup>154</sup> *Ibid.*, 25, 2: « (...) En hacer Dios entender al alma verdades desnudas, no sólo acerca de las cosas temporales, sino también de las espirituales, mostrándoselas clara y manifestamente (...)» ; *Ibid.*, 26, 8 e segs.

<sup>155</sup> *Ibid.*, 25, 2-3. *Ibid.*, 26 e 27.

<sup>156</sup> Cf. *supra* n. 121.

religioso, aponta para uma dimensão eclesial, do Corpo místico de Cristo, como presente no realismo das aparições e sua incidência cósmica.<sup>157</sup>

Haverá, então, de se esclarecer que, se as aparições remetem para este âmbito realista da experiência espiritual (nem só objectiva, nem subjectiva, mas desse modo realmente transcendente...) <sup>158</sup>, o que as define é sempre o ritmo encarnacional daquele *aparecer*, desse sensível gesto, signo mesmo de um directo «dizer» de Deus.<sup>159</sup>

E, se por *mística* se puder entender o que a partir da modernidade refere esse mesmo *dinamismo da Graça, dos estados infusos e da vida teologal*, já não o excepcional, nem apenas o êxtase, mas essa transfigurante consciência de se estar na Presença de Deus <sup>160</sup> –, então, tal *sentido alargado de mística, assim também convertido a exigências ascéticas, a condutas espirituais sinérgicas nessa vida teologal*, pode ser abrangente do teofânico, sendo uma *scientia charitatis*, uma espiritualidade operante e desse modo fecunda de bem fazer.<sup>161</sup>

Poder-se-ia lembrar a propósito a singular exegese que do célebre passo de *Lucas* 10, 38-40, sobre Marta e Maria e a *pars melior* desta última, representando a vida contemplativa, se faz no Sermão 86 do Mestre Eckhart.<sup>162</sup> Este propõe a subalternidade

<sup>157</sup> «Estas noticias divinas que son acerca de Dios nunca son de cosas particulares, (...)» (*Sub* II, 26, 5); ROYO MARÍN, *op. cit.*, pp. 916 e segs.

<sup>158</sup> Como se disse introdutoriamente em relação a novos paradigmas do saber contemporâneo, no análogo científico e formal de uma «lógica do terceiro incluso», de uma tridimensionalidade, ou melhor, crescente complexidade do pensamento holístico: cf. S. LUPASCO, *L'expérience microphysique et la pensée humaine*, ed. cit., pp. 65 e segs.

<sup>159</sup> Como se poderá escutar na reflexão de J.-J. WUNENBURGER, *Philosophie des images*, ed. cit., pp. 154-155: «De même que la mimétique grecque a donné prise à une ontophanie, de même la pensée de la filiation inhérente à la théologie monothéiste a rendu possible une riche ontologie de l'image autour de l'Incarnation. (...) Ce théologème majeur va être à la source d'une nouvelle herméneutique de l'image, tout entière marquée par une puissante valence ontologique. Par l'image, Dieu se rend donc présent à et dans la création et permet à l'homme de redevenir consubstantiel à la divinité.»

<sup>160</sup> Cf. Aimé SOLIGNAC, art. «Mystique», in: *DS*, t. X, cols. 1889 e segs.; Carl-A. KELLER, *Approche de la mystique*, ed. cit., pp. 12 e segs.; Claude TRESMONTANT, *La mystique chrétienne et l'avenir de l'homme*, Paris, Seuil, 1977, pp. 205 e segs.

<sup>161</sup> Cf. Thomas MERTON, *Seeds of Contemplation*, Westport, Connecticut, Greenwood Pub., 1979 reed., pp. 182 e segs.; Yves RAGUIN, S.J., *Chemins de la contemplation, Éléments de vie spirituelle*, ed. cit., pp. 148 e segs.

<sup>162</sup> Cf. Mestre ECKHART, *Serm.* 86: «Intravit Iesus in quoddam castellum et mulier quaedam, Martha nomine excepit illum in domum suam.», ed. e trad. Jeanne Ancelet-Hustache, Paris, Seuil, 1979, t. III, pp. 163 e segs.

de tal suficiência e gozo místico da vida contemplativa, em relação à forma superior de realização espiritual de Marta, que, mesmo muito atarefada, aprende a perfeição do ser, a plenitude mesma.<sup>163</sup> Não da vida activa, mas de um estar activamente contemplativo, um viver a oração na vida.<sup>164</sup>

É o que se encontra na harmonia providencialmente praticável no ensinamento da Mensagem de Fátima, *sacrifício* e *oração*, oração activa e contemplativa oblação... Síntese plena do Evangelho nesse Amor assim pulsátil que integra o homem todo e todos os homens.<sup>165</sup>

Até aqui falámos predominantemente do que se vê, do que nas Aparições pode como visão espiritual ser também recolhido, mas importa ainda atender a todo esse *profético trânsito* da evidência vista ao propósito *dito*, ao regime da *palavra* e das *locuções* que também, em sentido lato, fazem parte da economia das aparições.<sup>166</sup>

É aliás e sobretudo a partir desta dimensão eloquente, sobrenaturalmente escutada, que melhor se justifica uma integração das aparições no âmbito de uma *hermenêutica mística*, corres-

<sup>163</sup> Cf. *ibid.*, pp. 176 e segs.

<sup>164</sup> Como se trata no ideal beneditino do «ora et labora», ou no carmelitano da «contemplação na acção», etc. Cf. Thomas MERTON, *Seeds of Contemplation*, Westport – Connecticut, Greenwood Pr., 1976 reed., pp. 65 e segs.

<sup>165</sup> É a consideração de Fátima como uma *teologia sapiencial* e integradora: cf. P. Luis KONDOR, SVD, *Teologia de Fátima, Iniciativa de uma exposição sistemática dos Acontecimentos e da Mensagem de Fátima*, Fátima, ed. Vice-Postulação dos Videntes, s.d. [1980], pp. 60 e segs. Também a *confiança* na Bemaventurança celeste: Cf. P. Barthélemy FROGET, *De l'habitation du Saint-Esprit dans les Ames justes d'après la doctrine de S. Thomas d'Aquin*, Paris, Lethielleux, 1938, pp. 322 e segs.

<sup>166</sup> A doutrina ascético-mística à cerca das *locuções* encontra-se tipificada no discernimento dos seus diversos modos em S. JOÃO DA CRUZ, *Sub.* II, 27, 1 e segs.: «En que trata del segundo género de revelaciones, que es descubrimiento de secretos [y misterios] ocultos (...)». De todos esses meios, salientam-se, em paralelo com a referida doutrina dos modos de vidência, as *locuções interiores* por *palavras sucesivas, formais e substanciais*: as primeiras ainda de carácter discursivo, e paralelas a um visionarismo literal, («que le parece que no es él que hace aquello, sino que otra persona interiormente lo va razonando, o respondiendo, o enseñando. (...)»; *Sub.* II, 29,1; sublinhado nosso); as formais, correspondentes com o nível *imaginário* das visões, («Y llámolas formales porque formalmente al espíritu se las dice tercera persona, sin poner él nada en ello, (...)»; *Sub.* II, 30, 1) já menos arriscadas numa leitura projectiva; enfim, as *substanciais*, como se «visões» intelectivas, que nunca enganam «porque ni el entendimiento ni el demonio pueden entrometerse en esto ni llegar a hacer pasivamente efecto sustancial en el alma (...)» (*Sub.* II, 31, 2), que se impregnam na própria ordem do ser, «en que la palabra sustancial hace efecto vivo y sustancial en el alma, (...)» (*Sub.* II, 31, 1).

pondendo, dir-se-ia dialogalmente, cada um dos modos de locução entendida a determinado patamar de desenvolvimento espiritual do vidente.<sup>167</sup>

O *lógos*, como indica a sua etimologia, de *légein*, com o sentido de «colher», representa essa predominante interiorização auditiva e anímica, esse «re-colhimento» cordial<sup>168</sup>, que aprofunda o que apareceu como que em eco – ‘re-cordação’, reproduzindo, tornando fecundo o que na imediatez do olhar parece efêmero.<sup>169</sup>

Donde a importância *narrativa dos fenómenos*, não a título de interpretação, como «representação» mental, mas outrossim pedagogia reconversiva à fonte, à experiência mesma no seu irredutível espiritual.<sup>170</sup> *Dom profético*, assim ainda mais ou menos presente

<sup>167</sup> Nas palavras escutadas pela Irmã Lúcia e pela Jacinta (que o Francisco apenas vê, como se salientou) há vários níveis de *locução*: por um lado, por palavras sucessivas, aliás por vezes *narradas* de diversos modos, denúncia de um nível *projectivo* (de palavras sucessivas, «por cuanto aquella luz es muy sutil y espiritual, de manera que el entendimiento no alcanza a informarse bien en ella (...)») (*Sub. II, 29, 3*); por outro lado, de expressões que ficam gravadas na memória mais funda numa *interior inteligência*, visionária ou não: « (...) nestas coisas sobrenaturais, não é de admirar, porque elas gravam-se no espírito, de tal forma, que é quase impossível esquecer-las.» – diz a Irmã Lúcia, acrescentando naquele sentido do mais substancial e íntimo sentido, *intelectivo*, da revelação. (cf. *infra* n. 173) – «Pelo menos, o sentido das coisas que elas indicam nunca se esquece, a não ser que Deus o queira também fazer esquecer.» (*IV<sup>a</sup> Mem.*, p. 174) Há em diferentes momentos da vidência uma diversidade de níveis daquela intensidade, porém sempre em torno de um âmago que é o da *palavra transformadora e espiritualmente realizante*.

<sup>168</sup> A palavra não é comunicação externa, mas nessa etimologia uma *lectio*, um *re-legere*, um recolhimento do *sentido*, «sentido» que justamente não fica dito, senão apenas assinalado. Razão de humildade semiótica da palavra que leva os místicos e Espirituais a uma forma de dizer extraordinariamente simples, directa e objectiva, de predominante modo *descritivo* (como ainda se exige na *meditação inaciana*, entre outras, na *imaginação verídica do «lugar»*...). É no sentido evangélico o «sim, sim; não, não...» (*Mt 5, 37*), mas ainda uma interiorização do *sentir*, ao modo d'Aquela que «guardava tudo em seu coração» (*Lc 2, 51*).

<sup>169</sup> Daí a importância da *memória*, não mecânica, reactiva ou cerebral, porém como um *eco vital*, uma «inhabitação» por essa *história de alma* e da divina Graça, nessa circulação interior do sentir em *presença* acrescida, que o Evangelho dirá pelo estado de «vigília e de oração». Não a reminiscência intelectual, mas essa *re-cordação* bem conhecida dos regimes orantes monásticos sob a forma de uma *mnemè Theou*, *memoria Dei*, que como diz St.<sup>o</sup> AGOSTINHO, *Confess. X, 14, 21* e segs., é também uma memória impressa acompanhada da fecunda *compunção de alma*. Vide, entre outros, A. SOLIGNAC, S.J., «La mémoire selon saint Augustin», (Note) in: *Saint AUGUSTIN, Les Confessions*, («Oeuvres de S. Aug.», t. 14), Bruges, Desclée de Brouwer, 1962, t. II, pp. 557-567; Cf. Frances YATES, *The Art of Memory*, London, Routledge and K. Paul, 1956, pp. 82 e segs.

<sup>170</sup> Para o contraste entre a narrativa objectiva da vidência e já a sua elaboração retórica, particularmente sensível na modernidade da «literatura religiosa»

na fidelidade das «Memórias» da Ir.<sup>a</sup> Lúcia, apesar de ela própria se achar menos nessa condição de arauto, do que na do «recolhimento» mesmo da palavra<sup>171</sup>, no silêncio, dir-se-ia de Maria, de uma guarda do *secreto* mesmo da «inenarrável voz do Espírito no mais íntimo»<sup>172</sup> (*Rom* 8, 26) ...

Aliás a Ir.<sup>a</sup> Lúcia distingue entre as palavras, ou expressões que utiliza, e o *sentido espiritual*, que esse sim não é propriamente ouvido «em palavras formuladas», mas de forma mais densa e sintética: parece que de modo intuitivo, intelectivamente compreendido.<sup>173</sup>

«(...) Nestas coisas sobrenaturais, (...) elas gravam-se no espírito, de tal forma, que é quase impossível esquecê-las. *Pelo menos o sentido das coisas que elas indicam nunca se esquece, (...)»*<sup>174</sup>

No entanto, toda esta densificação e esclarecimento da mensagem, ao longo da redacção dos ulteriores relatos das Aparições, parece reflectir já um diferente uso da sua excepcional memória<sup>175</sup>, mais espiritual e teologicamente travejada, longe do

(cf. H. BREMOND, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France...*), até apologética, cf. Michel de CERTEAU, S.J., *La fable mystique*, ed. cit., pp. 216 e segs.: «La scène de l'énonciation».

<sup>171</sup> Este dom da *profecia* teria muito a ver, em particular, com a mente, ou uma propriedade intelectual da visão. Cf. St.<sup>o</sup> AGOSTINHO, *De Gen. ad lit.*, XII, 9, 20. A propósito do silêncio que guardou sobre várias comunicações, a Ir.<sup>a</sup> Lúcia declara (em 1942): «Pode ser (...) que a alguém pareça que eu devia ter manifestado todas estas coisas há mais tempo, porque, a seu parecer, teriam, há alguns anos antes, dobrado valor. Assim seria, se Deus tivesse querido apresentar-me ao Mundo como profeta. Mas creio que tal não foi o intento de Deus, ao manifestar-me todas estas coisas. Se assim fosse, penso que, quando em 1917, me mandou calar, a qual ordem foi confirmada por meio dos que O representavam, ter-me-ia mandado falar.» (*III.<sup>a</sup> Mem.*, p. 111)

<sup>172</sup> Lembre-se do livro de Inácio LARRAÑAGA, *O silêncio de Maria*, trad. de Mons. A. Duarte de Almeida, Lisboa, Paulistas, 1978; Cf. ainda *Rom* 8, 26: «...Mas é o próprio Espírito que intercede por nós com gemidos inefáveis.» Cf. *supra* n. 126.

<sup>173</sup> Cf. *supra* n. 167.

<sup>174</sup> *IV.<sup>a</sup> Mem.*, p. 174, sublinhámos. Cf. P. Joaquín María ALONSO, «Introdução às Memórias da Irmã Lúcia», in: *Mem.*, ed. cit., p. 12: «...Na própria ocasião de assegurar-nos que nos transmite «ipsíssima verba» as mesmas palavras da Virgem, isso não significa senão que, na verdade, ela põe nisso toda a sua sinceridade. Daquilo que Lúcia está sempre segura – e assim o diz – é do sentido do que transmite.»

<sup>175</sup> «Não poucas pessoas se têm mostrado bastante admiradas com a memória que Deus se dignou dar-me. Por uma bondade infinita, ela é em mim bastante privilegiada, em todo o sentido.» (*IV.<sup>a</sup> Mem.*, p. 174); e cf. J.M. ALONSO, *ibid.*, p. 14: «Ela mais do que «recordar», parece que está vivendo; tal é a facilidade da recordação, que se converte em «leitura interior».

estilo quase-fotográfico das respostas dadas, enquanto criança, e tal como seus primos, aos primeiros inquéritos de 1917.<sup>176</sup>

Nestas primeiras respostas, quicá muito rudes e simplistas, encontra-se, entretanto uma directa força do sagrado propulsor desse recorte de alma, dessa prontidão em dizer o que aconteceu, de forma quase sempre muito incisiva. A palavra cumpre aqui o imediato do próprio anúncio, uma deontologia (uma «praxiologia» linguística) do que deve ser fixado, orado, obedecido...

Veja-se, por exemplo, do «Processo paroquial de Fátima», o seguinte depoimento de Lúcia aquando da 6.<sup>a</sup> Aparição a 13 de Outubro<sup>177</sup>:

«E então Lhe perguntou:

– O que é que Vocemecê me quere?

E a Senhora respondeu:

– Quero-te dizer que não offendam mais a Nosso Senhor que está muito offendido; que resem o terço a Nossa Senhora. Façam aqui uma Capellinha á Senhora do Rosário. (A Lúcia tem dúvida se foi assim como fica dito ou se foi: Façam aqui uma Capellinha – Sou a Senhora do Rosario.) A guerra acaba ainda hoje, esperem cá pelos seus militares muito breve.

– Tenho muitos pedidos, se Vocemecê m'os despacha todos ou não?!

– Uns despacharei, outros não.

– Já não me quere mais nada?

– Já te não quero mais nada – respondeu a Senhora.

– E eu também Lhe não quero mais nada. Dito isto, a Senhora abalou (...).»

Todo o diálogo com a Senhora é de uma objectividade *prática* notável, não há margem de emoções ou ecos de sentimentalismo psíquico, como se pelo facto de se tratarem de crianças fosse claro o providencial Desígnio e lição de que é à *simplicidade imediatamente sensível e volitiva da humanidade mais dócil e infante que se revelam esses sublimes ensinamentos*.<sup>178</sup> Qual parentesco celestial da infância... – ainda assim mais predisposta a certo contacto com o Espírito – , que não se haja de confundir com o que é já o penoso

<sup>176</sup> Cf. *Doc. crít. Fát.*, I, pp. 8 e segs. Cf. n. 178.

<sup>177</sup> Cf. *Doc. 31*, in: *Doc. crít. Fát.*, I, pp. 266-267.

<sup>178</sup> É notório o caracter *praxiológico* dos diálogos durante as Aparições. O que se *quer, deve, há a fazer, o que se pede*, etc., numa perspectiva deontica, que menos descreve o que se passa do que inculca, também linguisticamente, a que se pratique. Sobre a lógica da *pragmática linguística* cf. os consagrados estudos de AUSTIN, *How to do Things with Words*, London / Oxford/ N.Y., Oxford Univ. Pr., 1962 e SEARLE, *Speech Acts*, Cambridge, Cambr. Univ. Pr., 1969, etc. Cf. n. anterior. Sobre o sentido privilegiado de infância *vide* ns. seguintes.

exercício de «renascimento místico»<sup>179</sup> do homem, esse percurso tantas vezes tardio da evolução em ordem à perfeição em que advém o ensinamento da «infância espiritual».<sup>180</sup> Porém, o que aqui poderia ser metáfora, tem ali, nas crianças de Fátima, a sua concretude mesma, na sinergia facilitada do estado de infância com o acesso a esse mundo celestial e objectivo da revelação mariana e teofânica.<sup>181</sup>

É certo que, do ponto de vista do percurso espiritual e da transformação interior do homem, nessa configuração com a morte e ressurreição do Senhor, se implica um indeclinável *auto-conhecimento*, uma exigente *liberdade* e pleno assentimento de presença própria, sem o que não haveria realização espiritual, fruto próprio, mas tão somente simulacro espiritual, ilusão de efémero efeito místico, sem órgão ou condição egóica para a sua fecundidade real.<sup>182</sup> E nas crianças, como nos que quase-inconscientemente se entregassem a um caminho espiritual sem aquela liberdade própria, aquele conhecimento de si, poderia a religiosidade, mesmo tão excepcionalmente visionária, tornar-se uma imensa alienação quase hipnótica, uma persistente identificação psíquica acrítica.<sup>183</sup> Todavia esta dificuldade espiritual parece estar resolvida pela livre proposição de uma expressa *vontade* oblativa da parte deles:

«– Quereis oferecer-vos a Deus para suportar todos os sofrimentos que Ele quiser enviar-vos, em acto de reparação pelos

<sup>179</sup> Cf. nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, «A criança como mensagem de renascimento espiritual do homem – O sentido do tempo incoativo», *supracit.*

<sup>180</sup> Cf. Marie– François BERROUARD; FRANÇOIS DE SAINTE-MARIE e Charles BERNARD, *art.* «Enfance spirituelle», in: *DS*, cols. 682– 714.

<sup>181</sup> Cf. supra n. 179; a infância real como um estado de menor interferência com o estado *revelacional* por parte de um desenvolvimento «racional», «analítico» ou «discursivo»; na criança existe um predomínio *admirativo* um favorável «acolhimento», uma outra forma de *percebimento da realidade* mais imagética e por directo contacto, ainda que confuso, sem as delongas do entendimento. Cf. Jean PIAGET, *Le langage et la pensée chez l'enfant (Études sur la logique de l'enfant)*, Neuchatel (Suisse), Delachaux et Niestlé, 1968, 1970<sup>8</sup>...

<sup>182</sup> Cf. St.<sup>a</sup> TERESA DE JESUS, *M I*, 1, 2: «No es pequeña lástima y confusión que por nuestra culpa no entendamos a nosotros mismos ni sepamos quién somos. (...)» É a exigência de um «socratismo cristão» (cf. R. RICARD e N. PÉLISSON, *Études sur Sainte Thérèse*, Paris, Centre de Recherches Hispaniques – Institut d'Études Hispaniques, 1968; Carlos H. do C. SILVA, *Experiência orante em Santa Teresa de Jesus*, ed. cit., pp. 94 *et passim*)...

<sup>183</sup> A ter em conta ainda o poder psíquico efectivo e a necessidade de *discernimento* espiritual: St.<sup>o</sup> AGOSTINHO, *De Gen ad lit.*, XII, 14, 28 e segs. diz que a visão intelectual é a única que não engana (*ibid.*, XII, 25, 52 e segs), sendo muito de advertir em relação a ilusões imaginárias, etc., bem assim às que resultem de influência 'diabólica'... (*ibid.*, XII, 18, 39 e segs.). (cf. *supra* n. 166).

pecados com que ele é ofendido e de súplica pela conversão dos pecadores?

- Sim, queremos.»<sup>184</sup>

E, sobretudo, por ter sido a partir do «ponto de vista» da própria Aparição, nessa «luz de Deus» que eles justamente *se vão conhecer tais quais são*, nesse seu essencial ser e destino de acordo com a Vontade de Deus: «fazendo-nos ver a nós mesmos em Deus»<sup>185</sup>.

Claro que assim o *dinamismo profético* da Mensagem de Fátima se reconduz à economia mística de uma plena realização espiritual, não tanto pela sua tradução na discursividade de uma elaboração teológica ou doutrinal, mas outrossim pela atenção às características criativas, à escuta da *hierofania* sobretudo no carácter indutivo do seu «segredo».<sup>186</sup> Não se devendo, por conseguinte, tolher numa causalidade de 'crime e castigo', de temor de Deus e medo do inferno, uma catequese, então apavorada, de um necessitarista e erróneo entendimento da reparação e do sacrifício pelos pecadores.<sup>187</sup>

O tom *apocalíptico* é revelador e próprio da Aparição como tal, da eminência dos tempos e da urgência de espiritual conversão, o

<sup>184</sup> *IV.<sup>a</sup> Mem.*, p. 158; note-se que esta resposta será uma conclusão ulteriormente elaborada por Lúcia a partir da voluntária adesão de Jacinta e de Francisco, e não por certo uma expressão proferida por todos na altura.

<sup>185</sup> Cf. *IV.<sup>a</sup> Mem.*, p. 158. Cf. Moisés ESPÍRITO-SANTO, *op. cit.*, pp. 215 e segs., comenta essa «visão própria em espelho» remetendo para paralelos da hermenêutica da tradição sufi; por exemplo a 'reflexão do olhar': cf. Faouzi SKALI, *La Voie soufi*, pp. 163 e segs. Escute-se Michel MESLIN, *L'expérience humain du divin*, ed. cit., p. 210: «Quelle est donc la vérité de ce soi qui apparaît dans sa propre image? Psychologiquement, on le sait, l'image que nous percevons de nous mêmes n'est jamais le soi profond. Il faut donc partir du miroir et de son image pour aller à la découverte de notre âme.» (sublinhado nosso).

<sup>186</sup> A revelação espiritual também *re-vela*, ou seja, deixa mais velado, íntimo, por mais entrado no «segredo» mesmo de Deus... Nesta acepção o *secreto* é constitutivo, como a «cifra» mesma do real manifesto, e menos tão só na «metodologia», como dimensão característica dos níveis de recepção e compreensão da mensagem, tal o pretende M. do ESPÍRITO-SANTO, *op. cit.*, pp. 226 e segs. a partir da exegese espiritual islâmica e sufi. De facto, se «o Segredo poderá consistir na *capacidade de interpretação das visões teofânicas...*» (*Ibid.*, p. 230), por outro lado, é na *letra* mesma da aparição que se contém o sentido secreto, o «mistério» que a profecia diz... Cf. S. JOÃO DA CRUZ, *Sub.* II, 25, 2.

<sup>187</sup> Sempre a influência de um certo pessimismo jansenista, ou ao menos o larvar semi-jansenismo que colora uma certa sensibilidade religiosa de medo em que se confunde o *timor Dei*. Sobre o vocabulário da *reparação*, vide referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, «A linguagem da Redenção: Reflexão filosófica e indicativo espiritual», in: *Didaskalia*, XIV, (1984), pp. 77-112.

que bem se poderá compreender apenas numa hermenêutica *espiritual* da Mensagem...<sup>188</sup>

À mente condicionada, ao psiquismo amedrontado e doentio, esta Mensagem poderia contribuir supersticiosamente; porém, quando naquele despojamento in-fantil, naquela estricte vontade de bem, naquela libertação criativa das energias espirituais, a graça de Deus faz das Aparições uma Mensagem de Esperança e Misericórdia<sup>189</sup> – ainda pela clara *distinção experiencial* do fogo do inferno e do divino fogo, ou luz de Glória<sup>190</sup> –, de livre concurso no mistério Redentor de Cristo, pela via devocional do Imaculado Coração de Maria, dos Seus méritos co-redentores.<sup>191</sup>

Portanto, para a compreensão mística das aparições de Fátima não importa tanto o *corpus* linguístico de uma sua pretensa tradução verbal, um possível entendimento, mas a sua verdade justaposta ao *imediate* dos signos dioráticos, locucionais ou de outra índole, que assinalam uma Presença.<sup>192</sup> Presença, cujo

<sup>188</sup> Este plano *apocalíptico* («re-velador») do *aparecer*, do ponto de vista funcional da respectiva consciência, não é o da *terrena* consistência perceptiva, mas também ainda não o do desvanecimento formal de uma *celeste* contemplação: apresenta-se como uma instância do *purgatório*, mundo intermediário das Formas e imagens, com vida própria ou assim emprestada pelo renovo psíquico da sua consciência. É o correspondente a *'alam al-mithali*, ou «mundo intermédio», como se refere no ensinamento da tradição visionária iraniana e sufi, o lugar das Aparições, típicas no processo *purgativo* e *iluminativo* do caminho espiritual do homem. Só nessa visão «purgada» e intensamente dramática, no sentido da *ânsia de Deus*, é que tem nova amplitude a vivência de fé e esperança... Cf. Henri CORBIN, «Pour une charte de l'Imaginal», in: *op. cit.*, pp. 10 e segs.; Id., *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabî*, Paris, Flammarion, 1958; cf. *infra* n. 200.

<sup>189</sup> Cf. a visão, de 13 de Junho de 1929, da Ir.<sup>a</sup> Lúcia em Tuy: «...Nossa Senhora (...) com o Seu Imaculado Coração na mão... Sob o braço esquerdo, umas letras grandes, como se fossem de água cristalina que corresse para cima do Altar, formavam estas palavras: «Graça e Misericórdia.» (em «Apêndice II», in: *Mem.*, p. 233). De lembrar ainda o muito celebrado sentido optimista e final da «profecia» de Fátima: «[Palavras de Nossa Senhora:] «Por fim, o Meu Imaculado Coração triunfará.» (IV.<sup>a</sup> *Mem.*, p. 167).

<sup>190</sup> Cf. a visão do Inferno: III.<sup>a</sup> *Mem.*, p. 105; e *vide* IV.<sup>a</sup> *Mem.*, p. 163. Como se a mesma «luz» de Deus pudesse iluminar celestialmente, ou ser transformada em «fogo» infernal, pela renitente oposição a ela. Donde essa terrível evidência de «um grande mar de fogo»... Cf. Sebastião Martins dos REIS, *Na órbita de Fátima – Reações e contrastes*, Porto, Ed. Salesianas, 1984, pp. 105-122. (Sobre *O inferno da Missão Abreviada* [ref. a *La Salette*] nas «Memórias» da Irmã Lúcia?!...)

<sup>191</sup> Cf. P. António Maria MARTINS, *Fátima e o Coração de Maria*, pp. 55 e segs.

<sup>192</sup> O que fica dito é directamente indicado na «visão» e não corresponde a um fenómeno essencialmente locucional independente. Daí o carácter mais completo e realista das aparições como «revelações» envolvendo tais indicativos verbais. Inclinao-nos para o carácter *substancial* do âmago da revelação, tendo aqui em

sentido resta a ser orado, e só por via desta obediência, assim devocional, poderá suscitar a *metamorfose de consciência*, a elevação a um plano de intimidade com essa «luz», que, então, poderá ser outra coisa, por enquanto segredo.<sup>193</sup>

Mais do que a experiência extática, nem por isso particularmente atestada nos videntes de Fátima (o Francisco distrai-se várias vezes por causa da multidão<sup>194</sup>; Jacinta não entende bem certas partes da mensagem de Nossa Senhora, ainda por causa do alvoroço do povo em redor<sup>195</sup>...; só a Lúcia nada mais ouve enquanto dura o colóquio espiritual, se bem que chegue a dirigir-se à multidão no início ou no fim de algumas das Aparições)<sup>196</sup>; mais do que a «ligadura», ou suspensão dos sentidos, como na habitual fenomenologia mística, o que aqui principalmente se pode salientar é até uma particular celeridade, vivacidade ou alegria, que se representa espiritualmente como «atmosfera sobrenatural», sobretudo nas Aparições da Senhora em 1917.<sup>197</sup> Vários episódios das «Memórias» parecem caracterizar ainda estados de oração, já não vocálicos, nem de recolhimento, mas de rapidíssima compreensão, porém em quietude, aparentemente 'pensativa'.<sup>198</sup>

É esta infundida *agilidade* espiritual que abrevia muitos caminhos analíticos ou doutrinários nas crianças, propondo como «chave» indutora a prática do terço, fácil «trampolim» para esses outros patamares de consciência em que a «realidade» se abre em Presença e Dom incógnito.<sup>199</sup> E, se o carácter prático e até as

conta a destrinça entre locuções, por palavras *sucessivas, formuladas e substanciais* que ficou tipificada a partir de S. JOÃO DA CRUZ, *Sub.* II, 26-29. (cf. *supra* n. 166).

<sup>193</sup> A importância do *segredo*, cf. *supra* n. 186.

<sup>194</sup> Cf. Doc. 11, in: *Doc. crít. Fát.*, I, pp. 93 e segs.

<sup>195</sup> Cf. interrogatório do Dr. Manuel Nunes Formigão, Doc. 12, in: *Doc. crít. Fát.*, I, p. 115: ««- Ouviste sempre bem o que a Senhora disse?» «[Palavras de Jacinta:] – Da última vez não ouvi tudo por causa do barulho que o povo fazia.»»

<sup>196</sup> Cf. *ibid.*, Doc. 11, p. 89; Doc. 12, p. 113: ««- Ouves as conversas, rumores e gritos do povo, durante o tempo que vês a Senhora?» «[Palavras de Lúcia:] – Não ouço.»» Também *ibid.*, Doc. 15, p. 142; Doc. 16, p. 153: ««Ouviste a Lúcia avisar o povo para que olhasse para o sol?» «[Palavras de Jacinta:] – Ovi. Deu um grito que olhasse o povo para o sol.»»...

<sup>197</sup> Cf. *supra* n. 3; *vide IV.<sup>a</sup> Mem.*, p. 154: «Não sei porquê, as aparições de Nossa Senhora produziam em nós efeitos bem diferentes. A mesma alegria íntima, a mesma paz e felicidade, mas, em vez desse abatimento físico, uma certa agilidade expansiva; em vez desse aniquilamento na Divina presença, um exultar de alegria; em vez dessa dificuldade no falar, um certo entusiasmo comunicativo.»

<sup>198</sup> Por exemplo, *IV.<sup>a</sup> Mem.*, p. 125 e segs. É, no caso, a oração contemplativa de Francisco...

<sup>199</sup> A récita do Terço, que corresponde ao ritmo desse cerne da mensagem de Fátima: cf. Joaquín María ALONSO, «El Corazón Inmaculado de María, alma del mensaje de Fátima», in: *Ephemerides Mariologicae*, 22, 3-4 (1972), pp 296 e segs.

determinações eclesiais e cósmicas, de história e economia da Salvação (as predições da guerra, a consagração da Rússia, etc.), transcendem aquela dimensão mística de uma pessoal metamorfose espiritual, porém será apenas a partir desta mesma *visão transcendida*, deste *dinamismo profético* íncito nas Aparições, que se poderá compreender e pôr em prática tal caminho de santidade.<sup>200</sup>

### Conclusão: (Sentido místico do fenómeno das aparições de Fátima)

Os fenómenos de Fátima suscitam pois um duplo e complementar registo de ordem espiritual.

Por um lado, como *o Acontecimento teofânico* de que as crianças são testemunhas, havendo de se notar a importância da Mensagem íncita nas Aparições, o que torna, desde logo, o caso de Fátima diverso do de muitos outros.<sup>201</sup> Casos esses em que a fenomenologia hierofânica poderá parecer semelhante, aliás muito frequente até com crianças, mas que não se traduzem em conteúdos sobrenaturais, de verdadeira doutrina de Salvação, sobretudo em coerentes e consequentes práticas cristãs de bem fazer.<sup>202</sup>

Pois, como se costuma evangelicamente dizer, «a árvore vê-se pelo fruto», sendo por isso que a justa prudência eclesiástica manda

<sup>200</sup> Na «loca» ou mundo destas Aparições, não se realiza apenas o *limiar de consciência*, que tem na visão do *anjo* a sua delimitação diferencial, mas ainda a iniciação a diferentes mundos perceptivos. Mundos «outros», mesmo que *infernalmente* alternativos, no que se abre para experiências que divergem a instância unitária de um psiquismo coordenador das visões e pretensamente integrador (nesse seu plano próprio) de toda uma vida mística assim visionária. Donde a legitimidade de uma equação profética e de um dinamismo globalmente transformador. Cf., numa perspectiva comparativa com a tradição islâmica: H. CORBIN, *L'homme et son Ange*, Paris, Fayard, 1983, pp. 64 e segs.

<sup>201</sup> Cf. *supra* n. 6e vide o interessante estudo de William A. Christian Jr., *Apparitions in Late Medieval and Renaissance Spain*, Princeton, Princeton Univ. Pr., 1981, em que documentam dezenas de casos de «aparições», muitos de natureza mariana, com uma fenomenologia muito similar: manifestação a crianças, ou pastores, etc., debaixo, junto de uma árvore, uma fonte, gruta ou nascente de água, com sinais atmosféricos, nuvens, relâmpagos..., com uma mensagem de oração, de penitência, ou nenhuma, ou apenas do pedido de construção de uma capela, de devoção, etc.

<sup>202</sup> Critérios de discernimento, cf. *infra*, n. 204. Cf. Ad. TANQUÉREY, *op. cit.*, pp. 716 e segs; Charles André BERNARD, *Traité de théologie spirituelle*, Paris, Cerf, 1986, pp. 438 e segs.; também: Paul BRUNTON, *The Sensitives – Dynamics and Dangers of Mysticism*, (in: «Notebooks of P. B.», vol. 11), N.Y., Larson, 1987.

discernir criteriosamente, não reconhecendo em muitos casos o sentido cristão realmente *teofânico* e válido.<sup>203</sup> De facto, no terreno da emergência do *sagrado*, ao nível das manifestações é sempre necessário um espiritual discernimento<sup>204</sup> (por exemplo como o que parece ter tido o Padre Cruz desde os primeiros encontros com Lúcia...), que permita denunciar «subidos enganos» de natureza apenas *preter-natural*<sup>205</sup>, ou como hoje também preferentemente se pretenderia dizer, de ordem *para-psicológica* mas não realmente sobrenatural.<sup>206</sup>

Tem pois aqui uma decisiva palavra a dizer o magistério alicerçado numa profunda teologia espiritual, num reconhecimento ainda dos valores antropológicos e éticos da Mensagem, evitando, por exemplo, que certos efeitos psíquicos, ou melhor dizendo psiquistas, da sua recepção deformem a sua amplitude espiritual em medos apavorantes, estreitas visões traumáticas ou apocalípticas e doentias.<sup>207</sup>

Em segundo lugar, têm as Aparições de Fátima um profundo sentido místico, não tanto numa leitura intimista e num subjectivo sentido da experiência mística, (em acepção estricte, como se viu), mas naquele mesmo conteúdo *teofânico* agora expresso na Mensagem de que a Ir.<sup>a</sup> Lúcia, como sobrevivente ao trespasse dos outros videntes, é a privilegiada intérprete.<sup>208</sup> Tal revelação, sobretudo do Segredo, não se constitui mensagem mística ao nível de uma hermenêutica espiritual, que como se disse pode acompanhar mas não se substitui à essência mesma do sentido dos Acontecimentos. Neste esclarecimento que Lúcia faz do conteúdo das Aparições manifesta-se esse centro luminoso, essa *revelação* do

<sup>203</sup> Cf. *Mt 7, 16*...O mais importante não são os carismas, os dons espirituais, mas a graça santificante: Cf. S. TOMÁS, *Sum. theol.*, I-II, q. 111, a. 4: «*gratia gratum faciens est multo excellentior quam gratia gratis data*».

<sup>204</sup> Entre outros, veja-se doutrina em P. Auguste POULAIN, *Des grâces d'oraison*, ed. cit., pp. 366 e segs.: «*Révélation et visions – Marche à suivre pour les juger*».

<sup>205</sup> Cf. POULAIN, *Des grâces d'oraison*, ed. cit., pp. 334 e segs.; P. J. de GUIBERT, *Leçons de théologie spirituelle*, ed. cit., pp. 288 e segs.

<sup>206</sup> Cf. J. R. SMYTHIES, ed., *Science and ESP*, ed. cit.; Richard WOODS, ed., *Understanding Mysticism*, London, The Athlone Pr., 1980.

<sup>207</sup> Cf. o comentário de Hans BENDER, «*Kriegsprophezeiungen, II: «Drittes Weltgeschehen und Endzeit*», in: *Zeitschrift für Parapsychologie und Grenzgebiete der Psychologie «Neue Wissenschaft*», n.º 3-4 (1981), pp. 129-164.

<sup>208</sup> Para além das primeiras «Memórias» e das resenhas biográficas, *vide* outros pormenores nas «últimas» *Memórias* (ed. P. Luis Kondor e Intr. e notas do P. Dr. Luciano Cristino, Fátima, Vice-Postulação, 1996), em particular a *VI.ª Mem.*, pp. 152 e segs.

Imaculado Coração, como *caminho orante* e de oblação, como via de santidade e salvação.<sup>209</sup>

Ora, ao arrepio de toda uma pretensa inteligibilidade teológica, filosófica ou científica que utiliza a chamada lógica de tipo aristotélica, (ou seja, de um uso pensante e linguístico de uma mera *representação mental* da «realidade») <sup>210</sup>, para a compreensão espiritual como para o conhecimento da vida, tal o formulou neste campo Goethe ao propor uma «lógica vital», exige-se uma consciência que penetre, invada, acompanhe as metamorfoses próprias desses planos de realidade em que as «coisas» não são o que são, mas como «vidas» ou «pessoas» pulsam de transfigurações criativas, de uma ordem mesmo de livre arbítrio e de vontade.<sup>211</sup>

O reino espiritual não poderá, assim, ser tanto *conhecido*, quanto intuitivamente desposado, participado ainda e tão só pelo meio conforme que é o *amor*, afinal, diga-se, por uma infusa economia que não permite apenas a natural comunicação, mas uma sobrenatural *comunhão*.<sup>212</sup>

É, pois, nesta vivência de fé e de amorosa comunhão, nesta graça de participação crística nesse Seu Corpo Místico, que se encontra a perspectiva para uma compreensão da Mensagem de Fátima no coração da Igreja, e à luz ainda do Imaculado Coração de Maria. E vem aqui ao caso que esta penetração no mistério se revela por exigências concretas:

«... que Deus queria estabelecer no Mundo a devoção a Seu Imaculado Coração; que para impedir a futura guerra, viria pedir a consagração da Rússia a Seu Imaculado Coração e a Comunhão reparadora nos primeiros sábados,(...)»<sup>213</sup>

Esta cláusula dos Cinco primeiros Sábados, que impõe números e datas, condições e ritmos específicos, práticas concretas de devocional minúcia, que aparece mais extensamente expressa

<sup>209</sup> «-- O Meu Imaculado Coração será o teu refúgio e o caminho que te conduzirá até Deus.» (IV.<sup>a</sup> Mem., p. 127 ), etc.

<sup>210</sup> Cf. *supra* n. 15 e segs., e vide Jules VUILLEMIN, *La logique et le monde sensible - Étude sur les théories contemporaines de l'abstraction*, Paris, Flammarion, 1971, pp. 11 e segs.

<sup>211</sup> Cf. GOETHE, *Naturwissenschaft* (in: «Werke», II, vol. 11) e, entre outros, vide Gilles-Gaston GRANGER, *Le probable, le possible et le virtuel - Essai sur le rôle du non-actuel dans la pensée objective*, Paris, O. Jacob, 1995, pp. 46 e segs.

<sup>212</sup> Cf. S. JOÃO DA CRUZ, *Sub.*, II, 5, 3-4. ...

<sup>213</sup> III.<sup>a</sup> Mem., p. 108. Cf. Antonio Maria MARTINS, *Fátima e o Coração de Maria*, pp. 31 e segs.

no Texto da grande promessa do Coração de Maria, na visão de Pontevedra<sup>214</sup> configura já toda uma «topografia» do acesso espiritual, do acerto de alma com as exigências de reparação e oblação em vista.

«[Palavras de Nossa Senhora] – Olha, minha filha, o Meu Coração cercado de espinhos que os homens ingratos a todos os momentos Me cravam, com blasfêmias e ingratidões. Tu, ao menos, vê de Me consolar e diz que todos aqueles que durante 5 meses, ao 1.º sábado, se confessarem, recebendo a Sagrada Comunhão, rezarem um Terço e Me fizerem 15 minutos de companhia, meditando nos 15 mistérios do Rosário, com o fim de Me desagrarar, Eu prometo assistir-lhes, na hora da morte, com todas as graças necessárias para a salvação dessas almas.»<sup>215</sup>

As minúcias desta devoção, inclusivamente dialogadas de modo muito concreto, quase técnico, com Jesus<sup>216</sup>, parecem causar surpresa a uma vivência da Fé, outrossim, que se pretenda mais atenta ao essencial, que se esperaria num colóquio antes amoroso com Jesus; enfim, chegando a inculcar o receio de se poder estar perante um devocionalismo supersticioso, o cumprir de certo literalismo mais ou menos farisaico.<sup>217</sup> Todavia, não é assim.

Também como em casos análogos, tal o da Revelação de Jesus a St.<sup>a</sup> Margarida Maria Alacoque na instituição das Sexta-feiras, da Hora Santa, etc.<sup>218</sup>, é como se se dissesse que existe *uma pedagogia visionária*, do mesmo modo que o médico receita ao doente ‘com

<sup>214</sup> De 1927, mas respeitante a essa visão de 10 de Dezembro de 1925, depois renovada a 15 de Fevereiro de 1926. Cf. «Apêndice I», in: *Mem.*, pp. 224 e segs.

<sup>215</sup> Em «Apêndice I», in: *Mem.*, p. 230.

<sup>216</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 230-231: «Apresentou a Jesus a dificuldade que tinham algumas almas em se confessar ao sábado e pediu para ser válida a confissão de 8 dias. Jesus respondeu: «– Sim, pode ser de muitos mais ainda, contanto que, quando Me receberem, estejam em graça e que tenham a intenção de desagrarar o Imaculado Coração de Maria.» Ela perguntou: «-Meu Jesus, as que se esquecerem de formar essa intenção?» Jesus respondeu: «– Podem formá-la na outra confissão seguinte, aproveitando a 1.ª ocasião que tiverem de se confessar.»»

<sup>217</sup> Cf. *Mt* 23, 23...

<sup>218</sup> Cf. St.<sup>a</sup> MARGARIDA MARIA ALACOQUE, «*Autobiografia*», § 53 e segs. ( in: Prof. DARRICAU, ed., *Vie et Oeuvres de sainte Marguerite-Marie Alacoque*, Paris/Fribourg, Éd. Saint-Paul, 1990, t. I, pp. 82 e segs.) Este paralelo encontra-se em afirmação do Cardeal Cerejeira: «Para mim, a missão de Fátima no mundo é semelhante à de Paray-le-Monial. O que Paray-le-Monial foi para a devoção ao Sagrado Coração de Jesus, Fátima sê-lo-á para a devoção ao Imaculado Coração de Maria.» (*apud* L. KONDOR, *Teologia de Fátima*, p. 107).

conta, com peso, com medida', e que de maneira semelhante o divino prescreve de acordo com certas estruturações de alma e de cosmos.<sup>219</sup> Ou, dando outra comparação, como se não nos devêssemos surpreender de, ao entrarmos nesse átrio do Céu, lá encontrarmos uma construção, uma harmónica «arquitectura», em que há uma regra, uma ordem, sem dúvida não redutível à pretensão do entendimento humano com as suas hermenêuticas simbólicas, ou outras destituídas de poder construtivo.<sup>220</sup> Deixando-nos habitar por essas medidas, calendários, números, repetições e ritmos de oração, estaremos, outrossim, como os Pastorinhos em Fátima a obedecer a essa metamorfose espiritual e simplesmente *com-preender noutra luz*.<sup>221</sup>

Aliás, como inicialmente se disse, tem-se hoje a compreensão de que os vários níveis de consciência e de estruturação complexa da realidade, os vários parâmetros de uma *métrica numérica e rítmica* básica na «linguagem» das coisas, o pulsátil universo metamórfico<sup>222</sup>, além do paradigma psico-mental afectivo e logóico do dito «senso comum» e duma escala macroscópica do real, apontam justamente para uma outra evidência do religioso e desse holístico comunicante.<sup>223</sup> É que, como já disseram muito acertadamente várias almas místicas, 'não se vai a Deus com sensibilidades,

<sup>219</sup> Assim se refere toda a divina inteligência da Criação: cf. *Sap.* 11, 20: 'ἀλλὰ πάντα μετρῶ καὶ ἀριθμῶ καὶ σταθμῶ διατάξας'.

<sup>220</sup> Há-de reconhecer-se aqui misterioso desígnio de *números, ritmos, medidas...*, como se a *ordo* mesma do cosmos fosse assim reveladora dessa divina «liturgia» (cf. Urs VON BALTHASAR, *Erstes Blick auf Adrienne von Speyr*, Einsiedlen, Johannes V., 1980...), numa revelação universal. Cf. também Raymond ABELLIO, *La Structure absolue, Essai de phénoménologie génétique*, Paris, Gallimard, 1965. No reconhecimento das estruturas «arquetípicas» da criatividade, ainda no pensamento oriental e tibetano em particular, cf. Lama Anagarika GOVINDA, *Creative Meditation and Multi-Dimensional Consciousness*, London, Unwin, 1977; .

<sup>221</sup> ««- Quereis oferecer-vos a Deus (...)?» «- Sim, queremos – foi a nossa resposta.»» (II.<sup>a</sup> Mem., pp. 65-66) – é nesta pronta aceitação, oblativa, reparadora, que os Pastorinhos se querem. É o exemplo de Francisco, alma contemplativa... é o fervor de Jacinta, também tocada por essa *inhabitação* espiritual: ««- (...) Se eu pudesse meter no coração de toda a gente o lume que tenho cá dentro no peito a queimar-me e a fazer-me gostar tanto do Coração de Jesus e do Coração de Maria!»» (III.<sup>a</sup> Mem., p. 112; sublinhado nosso) Como no caminho de Emaús esta é uma via de reconhecimento por esse ardor cordial, essa senda de luz... Cf. J.-H. LEUBA, *Psychologie du mysticisme religieux*, ed. cit., pp. 416 e segs.: «Le Sentiment de la «Présence invisible» et de la direction divine». Cf. *supra* n. 36.

<sup>222</sup> Cf. *infra* n. 227.

<sup>223</sup> Cf. Cf. Michel MESLIN, *L'expérience humaine du divin, – Fondements d'une anthropologie religieuse*, ed. cit., pp. 349 e segs.; Paul BRUNTON, *Inspiration and the Overself*, (in: «The Notebooks of P. B.», vol. 14), N.Y., Larson Publ., 1988, pp. 96 e segs.

emoções ou imaginações'<sup>224</sup>, nem afectos ou razões psicológicas; antes há-de morrer este «homem velho» e de se renascer nesse *único caminho que é o de fazer a Vontade de Deus*, deixar-se *ritmar* por essa mesma cadência de qual divino Coração... encontrar-se na *exacta luz de imago Dei*.<sup>225</sup>

Caminho que, portanto, não pode começar com a pretensão de já ver tal luz, mas justamente de humilde despojamento, sobretudo de «luzes artificiais», de atavios de uma cultura que não salva, praticando como ora aqui o ritmo de um acerto com esses passos guiados pela medianeira graça de Nossa Senhora.

Na nossa reflexão outra coisa não fizemos senão procurar *desaprender* o que «nos vestia a alma» – como diria o Poeta<sup>226</sup> – abrindo-nos mais e mais a uma *inter-rogação*, uma atenção mesma meditante na via do *sublime aparecer* dessa Presença; e é esse o modesto exercício que, correlativamente, na ordem devocional, haveríamos de praticar, de terço nas mãos, na atitude de rogação, de súplica, pois, e de escuta ao apelo amantíssimo da Vida, aos Desígnios de Misericórdia, que essa vida em fé e em Deus assim suscita.

<sup>224</sup> Cf. Bt.<sup>3</sup> ISABEL DA TRINDADE, Carmelita de Dijon, em: «Último Retiro», VI, 16, in: *I. T., Obras Espirituais*, trad. port., P. Manuel Reis, O.C.D., e Carlos H. do C. Silva, Oeiras, ed. Carmelo, 1989, p. 104: «Eis a condição: é preciso estar-se morto! Sem isto, pode-se estar escondido em Deus em certas horas; mas não se VIVE habitualmente neste Ser divino, porque todas as sensibilidades, (...) e tudo o mais, nos afastam disso.»; e *ibid.*, II, 3, p. 91: «Uma alma (...) que se ocupa com as suas sensibilidades, que persegue um inútil pensamento, ou um qualquer desejo, esta alma dispersa as suas forças e não está inteiramente ordenadas a Deus (...).» É aliás doutrina tradicional da teologia espiritual...

<sup>225</sup> Claro que é o tema central e bem conhecido de toda a linhagem agostiniana... Pode reflectir-se a universalidade deste chamamento à plenitude da *imago Dei*, se se tiver em conta a morte do condicionamento, a abertura para uma diferente ampla visão: Cf. Henri le SAUX, O.S.B., (Swami Abhisiktananda), *Intériorité et révélation – Essais théologiques*, Saint-Vincent-sur-Jabron, Sisteron, Ed. Présence, 1982, pp. 61 e segs.

<sup>226</sup> Cf. Alberto CAEIRO/Fernando PESSOA, «O Guardador de rebanhos», xxiv, in: *F.P., Obra Poética*, ed. Mara Aliete Galhoz, Rio de Janeiro, Aguilar ed., 1972, p. 217:

«O essencial é saber ver,  
Saber ver sem estar a pensar,  
Saber ver quando se vê,  
E nem pensar quando se vê  
Nem ver quando se pensa.

Mas isso (tristes de nós que trazemos a alma vestida!),  
Isso exige um estudo profundo,  
Uma aprendizagem de desaprender  
(...).»

O que portanto se demanda é verdadeiramente uma *nova linguagem* que parta de dentro da própria oração, como prática de signos contemplativos, porém indutores do retomar da experiência *teofânica*: uma linguagem em que são os próprios referentes que estruturam, dir-se-ia, liturgicamente a eficácia desse *sentido de mensagem*, desse modo a cumprir.<sup>227</sup> Caracter «sacramental» em que se traduz essa oblação orante da vida.

E isto que, assim, pode parecer tão simplificado, tão dentro da radicalidade ou simplicidade evangélica, não dispensa as mediações históricas, o mundo dos complexos condicionamentos espaciotemporais, as variadíssimas configurações da realidade, do universo relacional, e, no caso, de toda aquela «topografia» orante e devocional específica o que na Mensagem de Fátima, com datas e números, circunstâncias e condições, espiritualmente se propõe. Impondo-se, pois, uma particular atenção aos contornos escatológicos e mariológicos da Mensagem.<sup>228</sup>

É afinal o realíssimo abraço da Vida na revelação, aqui, dessa «geografia espiritual» do *caminho estreito*...

Por isso, – e concluímos – a um Mestre espiritual tão radicalmente despojado, como seja S. João da Cruz, o «Doutor das nada», que mandava seguir adiante no caminho de Deus, sem imagens, sem quaisquer outras intermediações..., também não há-de, entre-

<sup>227</sup> Como se se pudesse retomar aqui o que diz Jorge Luis BORGES, a propósito da linguagem religiosa como um absoluto dizer, «onde não há qualquer lugar para o fortuito.» (*apud* É. A. LÉVY-VALENSI, *Penser ou let rêver*, ed. cit., p. 134). No sentido ainda «algorítmico» de um processo absolutamente construtivo da ordem de significações: cf. Jean- G. BARDET, *Les clefs de la recherche fondamentale – Le Nom et le Nombre vivants, La Cybernétique et le sacré*, Paris, ed. Maloine, 1978, pp. 88 e segs.

<sup>228</sup> Tem particular importância o ponto de referência que constitui o ano de 1989, as grandes transformações políticas acontecidas no Leste europeu e a que o Papa João Paulo II se refere na Carta Encíclica *Centesimus Annus*, ed. port., Lisboa, Rei dos Livros, 1991, pp. 51 e segs. A relacionar com a solene e definitiva Consagração do Mundo e da Rússia ao Imaculado Coração de Maria, pelo Papa em união com todos os Bispos, e que teve lugar a 25 de Março de 1984. Cf. Prof. Dr. José Geraldes FREIRE, «Os Papas e Fátima», in: *Fátima – 75 anos*, ed. cit, pp. 136-137. No aspecto escatológico: cf. Loaquín María ALONSO, *Fatima – España – Rusia*, Madrid, Centro Mariano, 1976; Id., *Fatima, Escuela de Oración*, Madrid, Ed. «Sol de Fatima», 1980, pp. 99 e segs.: «Escatologia de Fátima»; L. KONDOR, *Teologia de Fátima*, pp. 80 e segs.: «Escatologia de Fátima»; P. Augusto Ascenso PASCOAL, «Aspectos Teológicos», in: *Fátima – 75 anos*, pp. 152 e segs.

tanto faltar a amorosa súplica de abençoado encontro. É fala da Esposa no *Cântico espiritual* <sup>229</sup>:

*«Descubre tu presencia,  
y máteme tu vista y hermosura;  
mira que la dolencia  
de amor, que no se cura  
sino con la presencia y la figura.»*

É também nesse «regaço» do Amor de Deus, no refúgio do Imaculado Coração, ainda no Coração do Senhor de toda a *presença* que assim nos acolhemos.

CARLOS HENRIQUE DO CARMO SILVA

---

<sup>229</sup> Cf. S. JOÃO DA CRUZ, *Cânt. B*, estr. 11, 1 e segs.