

MÍSTICA E POLÍTICA: A EXPERIÊNCIA MÍSTICA NA TRADIÇÃO OCIDENTAL*

H. C. de Lima Vaz
Fac. Filosofia CES — SJ (BH)

* Todas as notas e referências bibliográficas encontram-se no final do texto.

Resumo: *Mística e política: a experiência mística na tradição ocidental.* Nessa comunicação, apresentada a um Seminário sobre Mística e Política (promovido pelo Centro João XXIII-IBRADES e pelo Fórum de Ciência e Cultura da UFRJ, Rio de Janeiro, outubro 1992), o A. estuda a história da experiência mística e das suas formas na tradição ocidental e seu destino no mundo moderno, à luz das relações entre Mística e Filosofia e Mística e Política. O texto consta de uma introdução; duas partes: a) fundamentos antropológicos da experiência mística, e b) formas principais da experiência mística: *mística especulativa*, *mística misteriosa* e *mística profética* na tradição ocidental; e uma conclusão na qual se retoma o problema das relações entre Mística e modernidade.

Palavras-chave: Mística, política, tradição, modernidade, Absoluto, contemplação.

Summary: *Mysticism and Politics: The Mystical Experience in the Western Tradition.* In this address presented to a seminar on Mysticism and Politics (Rio de Janeiro, Oct. 92), the A. studies the history of mystical experience and its forms in Western Tradition and its future in the modern world, against the background of the relationship between mysticism and philosophy, and mysticism and politics. The text consists of an introduction, two sections a) the anthropological foundations of mystical experience and b) the principle forms of mystical experience in the western tradition — *speculative* mysticism, *mystery* mysticism, and *prophetic* mysticism — and a conclusion in which the problem of the relationship between mysticism and modernity is taken up again.

Key-words: Mysticism, politics, tradition, modernity, the Absolute, contemplation.

O tema do nosso Seminário surpreende e desconcerta à primeira vista, uma vez que “mística” e “política” parecem situar-se nos extremos opostos do grande arco da experiência humana. Com efeito, se considerarmos a experiência mística e a experiência política desde o ponto de vista do *sujeito*, a primeira parece designar normalmente uma transgressão dos limites da razão, desenrolando-se num plano transracional; ao passo que a segunda pretende justamente submeter a convivência humana a normas rigorosas de consenso racional. Se, por outro lado, atendermos ao *objeto* dessas experiências, veremos que a experiência mística tem sua intencionalidade toda voltada para uma realidade que se supõe, por definição, *transcendente*, isto é, situada para além das fronteiras do mundo natural e do mundo histórico; ao invés, a experiência política tem em vista exatamente a *imanência* do existir histórico, por ela considerada à luz da otimização racional das relações sociais¹.

No entanto, em se tratando de experiências humanas aparentemente tão opostas, é mais do que nunca conveniente e mesmo necessário levar em conta a *unidade* do sujeito que as exerce e ter presente, por outro lado, o pressuposto metafísico-gnosiológico de que toda experiência humana desenha-se no espaço do horizonte objetivo e onicompreensivo do *ser*. Vale a pena recordar aqui o princípio enunciado freqüentes vezes por Tomás de Aquino: *non intellectus intelligit sed homo per intellectum*². Não é, pois, a experiência tomada abstratamente que é o *sujeito* do ato de abrir-se ao seu *objeto*, mas é o homem concreto nessa sua polivalência intencional que o torna capaz de acolher o *ser* na riqueza analógica da sua absoluta universalidade.

Ora, o homem é ontologicamente *uno*, e é na unidade profunda do seu ser que estão mergulhadas as raízes dessas duas experiências aparentemente tão opostas quanto o são a experiência mística e a experiência política. É à luz dessa unidade que se delinea a árdua tarefa do nosso Seminário: estudar a originalidade ontológica, fenomenológica e histórica da experiência mística e da experiência política; e mostrar como essas duas experiências se enraízam no solo comum da *unidade* do homem, dela procedendo, ao mesmo tempo, a sua proximidade e a sua distância, suas convergências e suas oposições. Árdua tarefa, na verdade, que nos é imposta por essa singular conjuntura de civilização que estamos vivendo no Ocidente, onde a política acabou por envolver e penetrar, como previra Hegel, todas as esferas da existência; onde o apelo místico, talvez como reação à onipresença do político, brota aqui e ali e

escapa, aparentemente, ao controle da instituição religiosa; onde, enfim, o clássico problema das relações entre religião e sociedade sofre uma mudança qualitativa na sua formulação tradicional: a sociedade submetida ao processo de politização total que a torna única referência legitimadora para os indivíduos e os grupos, a religião buscando na experiência religiosa — ou na experiência mística em sentido amplo — mais do que na sua doutrina ou nas suas leis de conduta, o lugar supostamente inviolável que assinala a sua presença na sociedade. Há aqui, como se vê, um feixe bem numeroso de problemas, e foi justamente no sentido de uma primeira tentativa para identificá-los e equacioná-los que Marcelo Perine e eu dividimos as duas apresentações desse primeiro dia entre o tema do *mistério* ou da mística, que a mim caberá delinear esta manhã, e o tema da *pólis* ou da constituição do político que ele desenvolverá esta tarde. Ambos permaneceremos dentro dos limites da tradição ocidental não só por razões de competência, mas ainda porque nos parece ter sido a dinâmica da civilização ocidental a levar o problema das relações entre mística e política, dentro do problema mais geral das relações entre religião e sociedade, a essa configuração típica que hoje solicita nossa atenção e nossa reflexão.

O tema que me cabe, pois, desenvolver e que diz respeito à experiência mística na tradição ocidental é um tema extremamente complexo, e seria temerário querer abrangê-lo em todos os seus aspectos e nas suas variantes históricas no tempo relativamente breve de que disponho. Dividirei a minha exposição em duas partes e uma conclusão:

1. Fundamentos antropológicos da experiência mística.
2. Formas da experiência mística na tradição ocidental.
3. Conclusão: destino da experiência mística no mundo da modernidade ocidental.

Antropologia da experiência mística

Como ponto de partida das nossas reflexões, é necessário que tracemos uma primeira figura conceptual do que entendemos por *experiência mística*. Evidentemente, a fonte principal e mesmo única de onde podemos obter uma informação segura sobre a natureza e o conteúdo desse tipo singular de experiência é o testemunho dos próprios místicos. Na verdade, eles são os primeiros *teóricos* da sua própria experiência, e é reconhecendo como autêntico o seu testemunho *experencial*³ e aceitando, em princípio, a sua interpretação

teórica que os estudiosos da mística podem constituir o *objeto* da sua investigação. Essa, por sua vez, é necessariamente pluri-disciplinar, pois a experiência mística é um fenômeno totalizante, no qual estão integrados todos os aspectos da complexa realidade humana. Como primeira aproximação, podemos dizer que a experiência mística faz a sua aparição no terreno desse encontro com o Outro absoluto cujo perfil misterioso desenha-se sobretudo nas situações-limite da existência e diante do qual tem lugar a experiência do Sagrado. A experiência mística apresenta-se, no entanto, dentro da esfera do Sagrado, caracterizada pela anulação da distância imposta entre sujeito e objeto pela manifestação do Outro absoluto como *tremendum* (para usar a terminologia de R. Otto); ela é experiência do *absoluto* como *fascinosum*, mas o *fascinium* aqui é apelo a uma união na qual prevalece o aspecto participativo e frutivo, tendendo dinamicamente a uma quase identidade com o absoluto e transformando radicalmente a existência daquele que se vê implicado nessa experiência. Como primeira caracterização, podemos adotar a definição de J. Maritain, segundo a qual a experiência mística consiste essencialmente numa “experiência frutiva do absoluto”⁴. Como *experiência frutiva* ela se exerce através de um tipo de conhecimento e adesão afetivo-volitiva ao seu objeto que transcendem o modo usual de operar das nossas faculdades superiores de conhecer e querer, e visa, na sua intencionalidade *objetiva*, o *absoluto*, ultrapassando, assim, a contingência e relatividade dos objetos que se oferecem à nossa experiência ordinária. A imensa cadeia de testemunhos que corre ininterruptamente ao longo das mais variadas tradições religiosas não deixa dúvidas quanto à realidade e autenticidade dessa experiência que se impõe, por isso mesmo, como um *dado* antropológico fundamental, tendo resistido vitoriosamente a todas as tentativas de reducionismo, sobretudo psicologista⁵, e oferecendo campo, por outro lado, à brilhante interpretação do *fato* místico que H. Bergson propõe na sua teoria das duas fontes da moral e da religião⁶. A definição maritainiana nos permite, pois, excluir desde logo do terreno da experiência mística toda uma série de fenômenos extraordinários ou anormais, espontâneos ou induzidos, que podem acompanhar os estados místicos mas são dele não só distintos, mas separáveis, e que são, em geral, objeto de severo controle e crítica por parte dos próprios místicos autênticos⁷.

A singularidade da experiência mística como “experiência frutiva” e a unicidade do seu objeto como “absoluto” irão, justamente, conferir-lhe características que, na tradição ocidental, foram designadas por uma constelação semântica formada por um grupo de vocábulos cuja significação abrange os dois pólos — subjetivo e objetivo — da experiência, e que pode ser figurada pelo triângulo “místico — mística — mistério”⁸. É no interior desse triângulo semântico

que podemos exprimir a experiência mística em toda a sua originalidade: na intencionalidade experiencial que une o *místico* como iniciado ao absoluto como *mistério*; e na linguagem com que, num segundo momento (anamnético e reflexivo), a experiência é dita e se oferece como objeto a explicações *teóricas* de vária natureza.

Ora, é a própria originalidade da experiência mística que nos leva a colocar inevitavelmente o problema da conceptualidade antropológica adequada que deve ser pressuposta à sua interpretação teórica⁹. Com efeito, o estatuto teórico da experiência mística na cultura moderna é determinado exatamente pelos procedimentos reducionistas aos quais ela é submetida no âmbito das diversas ciências do homem¹⁰. No entanto, a incontestável originalidade com que tal experiência se apresenta nos testemunhos autênticos e irrecusáveis dos grandes místicos exige que a sua interpretação não permaneça presa a estreitos esquemas reducionistas. Sendo, portanto, um *dado* antropológico original, a experiência mística pressupõe, em ordem à sua interpretação, uma concepção do homem apta a dar razão dessa originalidade. De fato, todos os grandes textos que se podem considerar místicos no Ocidente, de Platão a São João da Cruz, transmitem-nos uma imagem do homem traçada segundo determinados invariantes fundamentais que subsistem mesmo através das profundas diferenças que assinalam a concepção clássica e a concepção cristão-medieval do homem¹¹. Esses invariantes são representados classicamente pelas metáforas espaciais do *inferior-superior* e do *interior-exterior*. Elas designam, na estrutura ontológica do homem, uma ordem hierárquica dos níveis do ser e do agir, segundo a qual o nível supremo representa igualmente o núcleo mais profundo da identidade ou, se preferirmos, da *ipseidade* humana. Esse superior-interior é designado com o termo grego *nous* e com o latino *mens*. A ele se refere Santo Agostinho numa passagem célebre quando, dirigindo-se a Deus, assim se exprime: *Tu eras interior intimo meo et superior summo meo*¹². No mais íntimo da mente — *aditum mentis* — e que é também a sua fina ponta — *apex mentis* — o Absoluto está presente na sua radical transcendência — *superior summo* — e na sua radical imanência — *interior intimo*. A elucidação antropológico-filosófica da experiência mística implica, pois, necessariamente, duas teses fundamentais: a) o *espírito* como o nível ontológico mais elevado entre os níveis estruturais do ser humano¹³; b) a dialética *interior-exterior* e *inferior-superior* como constitutiva do *espírito-no-mundo*, e que se articula na forma de um quiasmo em que o *interior* é permutável com o *superior* e o *exterior* é permutável com o *inferior*¹⁴. É nesse lugar ontológico de entrecruzamento dialético do *interior-superior* que o espírito humano é constitutivamente aberto ao Absoluto, e é aí que pode ter lugar a experiência mística. Ela é, em suma, a atividade por excelência da *inteligência espiritual* que é, por sua vez, a forma

mais alta da atividade do espírito¹⁵. É no domínio da *inteligência espiritual* que a contemplação metafísica e a contemplação mística podem exercer-se plenamente. Portanto, somente o discurso antropológico que compreende em si a categoria do *espírito* e admite como atos espirituais mais elevados os atos da *inteligência espiritual* é capaz de acolher e explicar adequadamente a autêntica experiência mística.

A revolução antropocêntrica da filosofia moderna, invertendo na direção do próprio sujeito o vetor ontológico do *espírito*, trouxe consigo a dissolução da *inteligência espiritual* e, em conseqüência, o desaparecimento, do campo da conceptualidade filosófica, do espaço intencional onde contemplação metafísica e contemplação mística podiam desdobrar-se¹⁶. A filosofia, não obstante o esforço de um Schelling ou de um Hegel no sentido de operar uma transposição especulativa da experiência mística numa filosofia da imanência, ou a brilhante interpretação de Bergson, tornou-se incapaz de oferecer um pressuposto antropológico adequado à compreensão do fenômeno místico, e esse ficou abandonado aos procedimentos reducionistas das ciências humanas. Um exemplo entre todos notável da perda da significação autêntica da experiência mística que se segue à “desconstrução” da Metafísica ou à sua “superação” (*Überwindung*), vamos encontrá-lo justamente no filósofo que se celebrou pelo anúncio do “fim da Metafísica”. A “experiência do Ser” preconizada por M. Heidegger é, na verdade, uma experiência mística desfigurada que tenta exprimir-se no domínio de uma linguagem poética para-conceptual na qual o que de fato se significa é a pura presença do sujeito (ou do *Dasein*) a si mesmo na sua mais radical imanência¹⁷.

A teoria da experiência mística, seja a que está implícita no próprio testemunho dos místicos¹⁸, seja a que é explicitada na reflexão teológica e filosófica, deve portanto ser construída sobre um fundamento antropológico no qual a concepção do homem possa acolher um duplo movimento dialético de transcendência: a) de um lado, a transcendência da *inteligência espiritual*, seja sobre o entendimento discursivo e o livre-arbítrio, seja sobre a vida dos sentidos; b) de outro, a transcendência ontológica do Absoluto sobre o sujeito finito que a ele se une na experiência mística. Não obstante as profundas diferenças que distinguirão a mística cristã daquela que se convencionou denominar mística pagã e cuja expressão conceptual será buscada na tradição platônica (ver *infra*), um traço comum que se pode encontrar entre elas reside no mesmo modelo antropológico de estrutura vertical aberta, ou seja, coroada pela fina ponta do *espírito* (*nous* ou *mens*), capaz de captar a universalidade *formal* do ser (Metafísica) ou a presença *real* do Absoluto (Mística)¹⁹. A antropologia subjacente à experiência mística (como à contemplação metafísica) deve trazer consigo, em conseqüência, o reconhecimen-

to da capacidade do espírito que Platão denominou o *olho da alma*²⁰ e que, por definição, contempla além da multiplicidade sensível e imaginativa e da multiplicidade conceptual, e é intuição absoluta do Absoluto ou da Idéia²¹.

Essa estrutura antropológica vertical apresenta-se, pois, na tradição ocidental, como o suporte necessário da experiência mística (ou, mais geralmente, do conhecimento e da experiência de Deus), e sua transcrição conceptual se fará segundo dois esquemas clássicos, obedecendo a dois procedimentos metodológicos de ordenação da complexa realidade do ser humano: o esquema *dual* corpo-alma²², construído segundo um procedimento *analítico* (análise da substância "homem" nos seus primeiros princípios constitutivos) e o esquema *tríplice* corpo-alma-espírito²³, construído segundo um procedimento *dialético* (articulação do movimento de auto-expressão ou passagem, no homem, da natureza *dada* à forma *manifestada*)²⁴.

A *teoria* da mística, implícita no testemunho dos místicos ou explícita na reflexão filosófico-teológica tem, portanto, seu substrato antropológico na natureza do *espírito* enquanto capaz de elevar-se por suas próprias forças (mística natural) ou pela graça divina (mística sobrenatural) à experiência frutiva do *absoluto* ou de *um absoluto* que a análise do testemunho do *sujeito* da experiência mística permitirá determinar²⁵. A investigação desse substrato antropológico, reunindo motivos platônicos, estoicos e cristãos, constitui um capítulo importante da antropologia neoplatônica e da teologia cristã a partir de Orígenes, vindo finalmente a integrar-se no edifício conceptual da mística cristã medieval e dos seus prolongamentos modernos²⁶. A sua sistematização clássica será levada a cabo por Sto. Tomás de Aquino ao reelaborar filosoficamente a concepção agostiniana da *mens*²⁷ ou, segundo a terminologia acima adotada, da *inteligência espiritual*. Sem esse substrato antropológico, a experiência mística perde os fundamentos da sua natureza específica e fica submetida a todo tipo de reducionismos.

Por conseguinte, desde que nos disponhamos, acolhendo o irrecusável testemunho dos místicos, a atribuir à experiência mística, tal como se nos apresenta na tradição espiritual do Ocidente, uma *forma* e um *conteúdo* originais, somos forçados igualmente a admitir que essa experiência só pode exercer-se num *lugar antropológico* próprio. A determinação conceptual desse lugar cabe, então, à reflexão filosófico-teológica como parte integrante de uma *teoria* da mística. Essa tem, portanto, como tarefa preliminar, mostrar que o lugar antropológico no qual a experiência mística pode acontecer a torna irredutível, em razão dos seus fundamentos próprios, aos condicionamentos psicológicos, sociológicos ou culturais que normalmente a acompanham²⁸.

Recorrendo ao sistema de categorias que tivemos ocasião de utilizar no nosso curso de Antropologia Filosófica²⁹, propomos situar o *lugar antropológico* da experiência mística exatamente no espaço intencional assinalado pela passagem dialética das categorias de *estrutura* às categorias de *relação*, ou do sujeito no seu *ser-em-si* ao sujeito no seu *ser-para-outro*. Essa passagem, que articula ontologicamente o homem ao seu *mundo humano*, opera-se pela suprassunção (*Aufhebung*) no nível estrutural do *espírito* das estruturas do *psiquismo* e do *corpo próprio*: o homem pode abrir-se assim ao *mundo* pela categoria da *objetividade*, ao *outro* e à *história* pela categoria da *intersubjetividade*, ao *absoluto* pela categoria da *transcendência*³⁰. Mas, assim como o homem só é um *ser-para* porque nele o *espírito* suprassume o *corpo próprio* e o *psiquismo*³¹, assim o *mundo humano* (que é o termo intencional do *ser-para* do homem) só se constitui como tal porque a relação de *transcendência* suprassume, de alguma forma, as relações de *objetividade* e de *intersubjetividade*. Vale dizer que o homem só se abre à realidade objetiva porque movido intencionalmente pela sua ordenação profunda ao *absoluto*, seja o *absoluto formal* na universalidade do ser, seja o *Absoluto real*, Deus. Eis por que a *figura* do *absoluto*, multiforme e única, habita o universo intencional do homem e acompanha como uma sombra todas as suas formas de auto-expressão, da sua autoposição como *sujeito* pela qual ele se faz presente entre os seres³². Igualmente no seu manifestar-se a *si mesmo* ou na sua *reflexão* sobre si mesmo, o homem se manifesta como estruturalmente ordenado ao *absoluto*³³. Nessa ordenação objetiva e reflexiva ao *absoluto*, está a raiz metafísica da idolatria e dessa imensa procissão de pseudo-absolutos que acompanha os passos do homem na história³⁴. Entre *ser* simplesmente e *manifestar-se* (que é propriamente existir como *ser espiritual*), o homem cumpre um movimento intencional de natureza dialética pelo qual ele *é* ou *manifesta-se* em si mesmo pela reflexão sobre si mesmo (estruturas) e *é* ou *manifesta-se* em face da universalidade do ser: mundo, história, absoluto (relações). É no curso desse movimento ou desse duplo movimento (em-si, para-o-outro) que a experiência mística se situa e esse é, propriamente, o seu *lugar antropológico*. Ela pode ser considerada como que uma tensão paroxística entre *ser* e *manifestação*, entre o *ser* na sua finitude e na contingência da sua *situação* e o dinamismo profundo do movimento da sua *automanifestação*, ordenado ao absoluto do *ser*. Esse paroxismo tem lugar num aflorar do absoluto, que é o termo último do movimento intencional do espírito e está, por isso mesmo, presente na sua origem e no seu curso, nos atos de inteligência e vontade com que o *sujeito* se auto-exprime: conhecimento e fruição do *absoluto* constituindo, no *apex mentis*, os atos mais elevados da vida do espírito. Essa emergência do *absoluto* pode manifestar o absoluto *formal* na intuição metafísica do *ser*, quando esta alcança

a intensidade da experiência quase mística da unidade e universalidade absolutas com que o ser se apresenta como *cognoscível* (Verdade) e como *amável* (Bem); ou então pode referir-se ao Absoluto *real* (Deus) que emerge no movimento dialético da auto-expressão do homem seja *indiretamente* pela intuição da sua Presença como Criador na ordem natural (mística natural), seja *diretamente* pela intuição da sua Presença como Dom gratuito na ordem sobrenatural (mística sobrenatural)³⁵. Por outro lado, a emergência do *absoluto* no movimento de auto-expressão do homem pode orientá-lo seja *reflexivamente*, na forma de uma experiência do Si substancial atravessado pela energia divina do Ato criador, dando origem às místicas do *êntase*, seja *objetivamente* na direção do Cosmos ou da História intuídos no reflexo ontológico neles deixados pelo Ato criador (místicas da imanência), ou de Deus mesmo (mística da transcendência), dando origem às místicas do *êxtase*³⁶. Nas místicas do *êntase*, o absoluto é experimentado como que constituindo o fundo abissal, o *interior íntimo* do próprio sujeito. Nas místicas do *êxtase*, o absoluto é experimentado geralmente na figura da totalidade do ser ou do universo (místicas da imanência) ou como o Transcendente absoluto (místicas da transcendência). Desta, a forma mais alta é a experiência mística do Transcendente como Absoluto pessoal manifestando-se na gratuidade de um dom que introduz o homem na comunhão da vida divina.

A experiência mística deve ser reconhecida, portanto, como um *fato antropológico* singular, cuja interpretação só pode ser tentada a partir de uma adequada filosofia do homem. A sua essência não pode, por definição, ser atingida através dos procedimentos metodológicos das ciências do homem, na medida em que estas se movem no plano da chamada "compreensão explicativa"³⁷ que trabalha com modelos abstratos, em função dos quais são selecionados os dados da experiência. No momento em que se ocupam com realidades humanas que escapam manifestamente à experiência ordinária e que, na determinação das suas características essenciais, parecem ultrapassar mesmo as possibilidades de um tratamento interdisciplinar como acontece aparentemente com a experiência mística, as ciências humanas recorrem tacitamente a um tipo de conceptualização filosófica, e não é difícil descobrir a filosofia latente em algumas das mais conhecidas contribuições das ciências humanas ao estudo da mística³⁸. Nesse campo, aliás, o problema se coloca inevitavelmente, pois a experiência mística faz a sua aparição no âmbito de uma questão especificamente filosófica, qual seja a questão da *transcendência*. A experiência mística pode e mesmo deve ser estudada cientificamente. Mas é necessário que as ciências humanas ao se aplicar a esse estudo, evitando todo tipo de reducionismo, explicitem a filosofia que as inspira ou, ao menos, deixem aberto o espaço à interpretação filosófico-teológica que

dispõe dos instrumentos conceptuais adequados para captar, na sua essência, o fenômeno do misticismo³⁹. A tradição mística do Ocidente refere-se, como vimos, a um modelo filosófico-antropológico fundamental que, nas suas duas grandes variantes (modelo *dual* ou *trial*), e não obstante as diferenças que separam a mística pagã e a mística cristã⁴⁰, concebe a unidade do homem como uma unidade estrutural aberta, no nível superior do *espírito*, à universalidade do *ser* e ao conhecimento do *absoluto*. É esse modelo que iremos encontrar, pressuposto implicitamente ou explicitamente formulado, nas grandes formas de experiência mística que a tradição ocidental nos apresenta.

As grandes formas da experiência mística na tradição ocidental

A investigação histórica e a reflexão filosófico-teológica identificam, na tradição mística do Ocidente, três grandes formas segundo as quais é vivida e pensada a experiência mística pelos místicos e pelos teóricos da mística. Os traços característicos de cada uma dessas formas permitem descobri-las e descrevê-las nesse ou naquele autor e nessa ou naquela escola de espiritualidade. Na experiência concreta, tais formas aparecem, porém, freqüentemente integradas no todo da experiência mística tal como, na sua riqueza e complexidade, ela é vivida e pensada pelos grandes místicos. Essa observação vale particularmente para a mística cristã, que herdou da tradição grega uma estrutura conceptual e nela transfundiu um espírito novo, vindo a surgir daí um modelo ou modelos de experiência mística profundamente originais.

Aqui também, pois, distinguir não é separar, mas tornar possível a visão, ao mesmo tempo una e ordenada, da verdadeira fisionomia e das vicissitudes históricas desse extraordinário e desafiador evento espiritual que denominamos Mística que persiste em repetir-se na história e que, como reconheceu Bergson, é uma fonte inesgotável das mais altas aspirações éticas e religiosas a que uma civilização pode elevar-se.

Distingamos, portanto, três grandes formas de experiência mística na tradição ocidental:

- a *mística especulativa*
- a *mística mistérica*
- a *mística profética*

As duas primeiras são comuns ao misticismo grego e ao misticismo cristão, levando-se em conta as profundas diferenças do conteúdo

doutrinal nas duas tradições. Já a mística *profética* é própria da tradição cristã, sendo, essencialmente, uma mística cristológica.

a. A mística especulativa

A chamada “mística especulativa” pode ser considerada um prolongamento da experiência metafísica em termos de intensidade *experencial*. Ela aparece, pois, como a face do pensamento filosófico voltada para o mistério do *ser* e que tenta mergulhar seu olhar nessas profundidades propriamente inefáveis que assinalam a fronteira última do pensamento distinto e da palavra — *lógos*. A mística especulativa é o esforço mais audaz de penetração nos domínios do *translógico* seguindo o roteiro do *lógos*⁴¹. Historicamente ela aparece, pois, nas proximidades dos grandes surtos de pensamento metafísico que marcaram a história da filosofia, de Parmênides a Hegel⁴². Nesse sentido, pode dizer-se que a mística especulativa, na sua versão ocidental, é originariamente grega, não obstante o vigoroso crescimento que conheceu em terras cristãs. Ela situa-se na vertente *noética* da consciência e floresce como que no seu vértice. É, portanto, essencialmente, uma mística do *conhecimento* e é como tal que se apresenta com uma feição própria na história da tradição mística.

É em Platão que os estudiosos reconhecem habitualmente a fonte primeira da mística especulativa. Ela nasceu de algumas passagens dos *Diálogos* que se tornaram quase canônicas e foi alimentada, sem dúvida, pelas especulações sobre o Bem e o Uno que a tradição atribui ao ensinamento não-escrito de Platão⁴³. É justo, pois, afirmar-se que a mística especulativa tem a sua origem nesse singular intento de Platão que foi o de unir o entusiasmo e a razão⁴⁴. Independentemente da interpretação da *theoria* platônica, seja como uma “visão” terminal da Idéia, de natureza quase mística e em descontinuidade com a ascensão dialética, seja a de uma intuição estritamente intelectual que coroa essa ascensão⁴⁵, é inegável que os temas e conceitos platônicos irão constituir um como que organismo teórico que será animado por correntes sucessivas de vida mística na antigüidade grega e no Cristianismo dos primeiros séculos⁴⁶. A mística especulativa será, pois, fundamentalmente uma mística platônica, e será sob o patrocínio de Platão que mística e filosofia se unirão por estreitos laços na tradição do Ocidente.

Fiel às suas origens platônicas e desenvolvendo-se no campo temático aberto pela filosofia dos *Diálogos* e pela tradição não-escrita, a mística especulativa apresenta-se dotada de uma estrutura fundamental que permanecerá constante através das vicissitudes da sua história. Dois grandes eixos sustentam essa estrutura: a) o

eixo *subjetivo*, correspondendo a uma ordenação vertical e hierárquica das atividades cognoscitivas da alma (*psyché, anima*) e, por conseguinte, das formas de conhecimento, culminando com a inteligência (*nous, mens*) e com seu ato mais elevado (*noésis, intuitio*). A mística especulativa nas suas formas clássicas supõe, portanto, que o conhecimento no homem possa elevar-se, obedecendo à continuidade de um mesmo movimento espiritual, até o cimo da mente (*apex mentis*), onde se dá a intuição do divino ou de Deus⁴⁷. O eixo *subjetivo* que sustenta a experiência mística na sua forma especulativa orienta assim a alma na direção que conduz ao pleno exercício da sua capacidade de abrir-se ao absoluto — *capax entis, capax Dei*⁴⁸ — por uma forma de conhecimento supra-racional do qual se origina igualmente o êxtase do amor, num quiasmo perfeito e inexprimível pela razão distinta, entre amor e conhecimento⁴⁹;

b) o eixo *objetivo* que está em perfeita homologia com o eixo *subjetivo* na estrutura da mística especulativa. Com efeito, esta repousa sobre a pressuposição de que, à capacidade do homem de conhecer e amar o *absoluto*, corresponde a realidade *objetiva* desse absoluto intuído e amado, numa paradoxal relação de sujeito a objeto que forma como que o cerne da mística especulativa. De um lado, aí se manifesta o supremo esforço do homem para alcançar, pelo conhecimento e pela vontade, o vértice da pirâmide do ser tal como parece elevar-se aos olhos da sua inteligência. De outro lado, esse vértice do ser, apenas entrevisto, distancia-se ao infinito, mergulhando numa profundidade insondável, para além de toda intuição distinta⁵⁰. A homologia que mantém em equilíbrio os dois eixos, *subjetivo* e *objetivo*, da mística especulativa, exprime-se na equação ontológica inteligência = ser. Essa mesma homologia permite construir igualmente o edifício da Metafísica. Nessa, porém, a inteligência procede por via conceptual e elabora, utilizando o procedimento analógico, seja o conceito universalíssimo do *ser* (*absoluto formal*), seja o conceito do Ser realíssimo e Princípio do ser (*Absoluto real*)⁵¹. Na mística especulativa, a inteligência é elevada sobre si mesma pelo ímpeto profundo de *atingir*⁵² o Absoluto na sua identidade absoluta com o *ser*. Mas, como atingi-lo desta sorte sem se identificar com ele ou sem descobrir em si mesma uma identidade original com o Absoluto? Tal é, fundamentalmente, o roteiro desenhado pela mística especulativa para o seu itinerário e que será a raiz de todos os problemas que sua prática e sua expressão teórica encontrarão ao serem recebidas pela tradição cristã⁵³. O eixo *objetivo* da mística especulativa aponta tradicionalmente o caminho para se atingir o Absoluto em duas direções: a da mística do *êntase* e a da mística do *êxtase*. O caminho da descoberta do Absoluto no íntimo do Si substancial ou o caminho da sua descoberta no ápice da ordem ascendente dos seres. Em ambos os casos, o *atingir* assume a forma de um *ver* transracional, de um *excessus mentis*. Por outro lado, como falar do objeto dessa contemplação

senão transgredindo as regras da linguagem ordinária? O problema da linguagem da mística especulativa está, pois, intimamente ligado ao problema da sua natureza: o paradoxo da linguagem de um *savoir incommunicable*⁵⁴ que vem sendo transmitido desde Platão a toda a tradição da mística especulativa é uma das fontes, seja dito de passagem, da não raro desconcertante linguagem filosófica de Hegel.

A tradição da mística especulativa se desdobra em três grandes fases: a mística neoplatônica, a mística cristã e as formas filosóficas modernas de secularização da mística.

O neoplatonismo é, na verdade, a matriz teórica e lingüística da mística especulativa. Ela tem nos textos de Plotino como que suas escrituras canônicas. A discussão sobre a natureza da mística plotiniana deu origem a uma vasta literatura⁵⁵. Seus traços fundamentais, cuja presença se prolongará de modo muito profundo na teologia mística posterior e nas versões filosóficas modernas da mística, dizem respeito à estrutura da alma e da inteligência e aos degraus correspondentes para a subida contemplativa de um lado e, de outro, à natureza da união final, no ápice da *theoría*, entre a inteligência e o Uno⁵⁶. Nesses dois temas da mística de Plotino, estão presentes, portanto, aqueles que serão os tópicos clássicos da mística especulativa: estrutura do espírito, degraus da ascensão mística, contemplação final, natureza do Absoluto e linguagem da contemplação.

A mística especulativa neoplatônica depois de Plotino recebe uma importante contribuição por parte de Proclo (V séc.), que estabeleceu didaticamente a distinção entre conhecimento *catafático* (afirmativo) e conhecimento *apofático* (negativo), distinção que se tornará clássica na tradição teológica posterior. A partir de Proclo, a *theoría* neoplatônica deriva para formas de *theurgía* (Jâmblico, VI séc.) que recorrem a práticas de tipo mágico para forçar a ação de Deus na transformação psíquico-somática daquele que se entrega à *theoría*. É esse o último capítulo da mística especulativa grega.

Na tradição cristã, a mística especulativa irá conhecer um longo e complexo itinerário. Ela se apresenta como um caso exemplar do encontro entre Cristianismo e platonismo, tendo sido marcada profundamente, ao longo de todo o seu desenvolvimento, pela estrutura de pensamento e pelas categorias neoplatônicas. Mas, por outro lado, é a própria tradição cristã, fluindo das fontes bíblicas, que irá plasmar definitivamente a forma da mística especulativa nesse novo ciclo que ela conhecerá na história da teologia cristã. Sendo a mística especulativa, fundamentalmente, uma mística do conhecimento⁵⁷ na sua forma mais alta que é a *contemplação*⁵⁸, o problema da *contemplação* será, de fato, o centro em torno do qual se

desenvolverão as diversas correntes da mística especulativa cristã. Sua originalidade se manifestará no seu íntimo entrelaçamento com as formas de mística *mística* e *profética* (v. *infra*). De fato, a mística cristã se apresenta como um tronco vigoroso que cresce do século III ao século XVII⁵⁹ e que terá como ramos, entretecidos freqüentemente de maneira inextricável, a mística *especulativa*, a mística *mística* e a mística *profética*. A mística *especulativa*, em particular, se estende necessariamente pelos outros dois, pois a contemplação é o termo normal da experiência mística e dela surge, como problema maior para a interpretação teórica dessa experiência, o desafio de pensar distintamente e de exprimir em linguagem adequada o *objeto* da contemplação, o que é, exatamente, a tarefa a que se propõe a mística especulativa. A parte histórica do grande artigo sobre a *contemplação* do *Dictionnaire de Spiritualité*, não obstante os quase 40 anos que se passaram desde a sua publicação (1953), continua sendo uma fonte extremamente rica e uma referência obrigatória para quem deseja acompanhar a história da *theoria* ou *contemplação* e, portanto, da mística *especulativa* na tradição cristã.

Essa história é estudada aí nos dois ramos que crescem paralelamente, mas com características próprias: a mística oriental grega e a mística ocidental latina. Na verdade, a matriz da mística *especulativa* cristã é constituída pelas doutrinas da Patrística grega que florescem no solo da tradição filosófica antiga e em permanente diálogo com o neoplatonismo. Alguns grandes nomes dentre os Padres gregos podem ser considerados, assim, os patronos da mística *especulativa* cristã: os alexandrinos Clemente e Orígenes (séc. III), São Gregório de Nissa (séc. IV), denominado o "pai da mística"⁶⁰, Evágrio, o Pôntico (séc. IV), os escritos pseudodionísianos (provavelmente inícios do séc. VI). A obra do Pseudo-Dionísio, cuja influência foi imensa no Oriente e no Ocidente (a partir do séc. IX), acaba por fixar definitivamente a estrutura conceptual e a terminologia da mística cristã⁶¹. Quanto à mística latina ocidental, ela reconhece como seu mestre indiscutível Santo Agostinho (sécs. IV-V), não obstante as dúvidas sobre a ocorrência, ao longo da sua vida espiritual, de uma experiência mística de caráter pessoal. Santo Agostinho deu, em suma, uma expressão latina e genuinamente cristã à terminologia e à estrutura conceptual da contemplação platônica. Sua obra forma, juntamente com a de Cassiano (IV-V séc.) e a de São Gregório Magno (VI séc.), a fonte principal da doutrina da contemplação na tradição mística ocidental, fonte que, a partir do século IX, misturará suas águas com a corrente poderosa dos escritos pseudodionísianos.

Fixemo-nos, de preferência, na história da mística especulativa ocidental. Menos especulativa do que a mística oriental, ela conhece, no entanto, no que diz respeito à doutrina da contemplação, um

vigoroso surto que irá culminar na mística espanhola no séc. XVI e na chamada "invasão mística" (H. Bremond) no século XVII francês. Um dos problemas fundamentais e que representa a vertente especulativa dessa tradição mística é o problema da intuição de Deus no cimo da contemplação. Ele foi estudado minuciosamente por J. Maréchal, que investigou particularmente a respeito os escritos de Santo Agostinho e de Santo Tomás de Aquino⁶².

Podemos dizer que na história da mística especulativa no Ocidente manifestam-se duas tendências principais: a) a tendência agostiniano-gregoriana, que prevalece sobretudo no século XII, sem dúvida o século de ouro da mística medieval; b) e a tendência neoplatônico-dionisiana, que domina a produção mística nos séculos XIV e XV.

O grande *élan* místico do século XII conhece duas direções principais⁶³: a) a mística cisterciense (e, na sua órbita, a mística eremítico-cartusiana); b) a mística vitoriniana, representada pelos mestres da escola de São Vítor de Paris. Na mística cisterciense eleva-se a grande figura de São Bernardo, à qual deve ser associada a do seu amigo Guilherme de Saint-Thierry. A doutrina mística de São Bernardo, de Guilherme de Saint-Thierry e dos seus discípulos, procede diretamente do ensinamento de Santo Agostinho e de São Gregório. Ela une o rigor teórico e a componente afetiva numa síntese original, cuja influência foi decisiva na história da espiritualidade ocidental⁶⁴. A mística vitoriniana, cujos mestres principais foram Hugo e Ricardo de São Vítor, une à tradição agostiniana a influência dos escritos dionisianos, o que acentua o seu caráter especulativo⁶⁵.

O século XIII será, como é sabido, o século das grandes construções teológicas. Seus grandes mestres irão aprofundar teologicamente a natureza da contemplação mística e determinar a sua significação na economia da vida cristã. Nessa tarefa destacam-se os dois grandes nomes de São Boaventura e de Santo Tomás de Aquino. O primeiro leva a cabo uma síntese magistral entre a mística especulativa de tendência dionisiana e a mística afetivo-especulativa da tradição cisterciense. Sua obra irá ocupar um lugar proeminente entre os clássicos da mística cristã⁶⁶. O segundo é o artífice de uma "teologia da mística" (distinta da "teologia mística"), na qual a vida contemplativa e o ato de contemplação recebem seu estatuto teológico e adquirem o perfil conceptual que serão reconhecidos como definitivos na teologia católica⁶⁷. Por outro lado, ao introduzir, na análise da contemplação mística como fruto do dom da sabedoria que acompanha a virtude teologal da caridade, a categoria aristotélica do "conhecimento por conaturalidade"⁶⁸, Santo Tomás esboça uma solução genial para o problema central da mística especulativa cristã, qual seja o do amor que conhece ou do conhe-

cimento (ou ciência) que procede do amor. Santo Tomás se nos apresenta, assim, como o grande mestre da “inteligência espiritual” coroada pela contemplação mística⁶⁹ (sendo ele mesmo um grande místico) ou ainda como o grande doutor do “saber comunicável” sobre a contemplação (teologia especulativa da contemplação), assim como São João da Cruz será o grande doutor do “saber incomunicável” (teologia prática da contemplação)⁷⁰.

A mística especulativa na tradição cristã ocidental irá conhecer um vigoroso florescimento nos séculos XIV e XV, no primeiro expandindo-se a chamada “mística renana”, no segundo a chamada “mística flamenga”, esta, de resto, estreitamente dependente daquela de modo a justificar a denominação comum de “mística renano-flamenga”. Nessa corrente acentua-se fortemente a influência dos escritos pseudo-dionisianos e, por conseguinte, dos motivos neoplatônicos. Trata-se, pois, de uma corrente mística na qual o problema do conhecimento do Absoluto, da sua possibilidade, das suas condições, dos seus modos e da expressão do seu objeto, ocupa lugar proeminente. Na mística renana, a tendência intelectualista é mais visível. Sua origem remonta, de resto, ao ensinamento de Santo Alberto Magno (séc. XIII), e entre os Dominicanos irão encontrar-se seus principais representantes: Ulrico de Estrasburgo, o célebre Mestre Eckhart, o Bem-aventurado Henrique Suso, João Tauler⁷¹. O estudo dessa corrente conhece atualmente um notável progresso⁷². Para tanto contribuem as edições críticas dos seus principais representantes, o que permite um conhecimento mais exato das suas fontes, a determinação mais exata dos seus principais temas e do seu exato conteúdo doutrinal⁷³. Convém ainda recordar que a mística especulativa renana terá um papel importante na transformação moderna da mística em filosofia especulativa, de Jakob Boehme a Hegel⁷⁴. Por sua vez, a mística especulativa flamenga, cuja origem os historiadores identificam na comunidade espiritual de Groenandel e no magistério universalmente reconhecido do seu maior representante, Jan Ruysbroeck (m. 1381), apresenta uma vertente afetiva mais marcante do que a mística renana. Dela procederá a chamada *devotio moderna* (G. Groote, m. 1384) que se desenvolve no século XV e assinala igualmente o declínio do *élan* especulativo da mística renano-flamenga.

O fim da Idade Média assistiu igualmente, é importante assinalá-lo, a um esforço de sistematização didática da mística cristã, no qual se tenta definir o lugar exato da mística especulativa no edifício da vida espiritual. É a época que vê surgir os tratados *De mystica theologia* como os de Thomas Gallus e Hugo de Balma (séc. XIII), de H. Herp (Harphius) (séc. XIV) e os do célebre chanceler da Universidade de Paris Jean Gerson (séc. XIV-XV), conhecido pelas suas críticas à mística especulativa flamenga e, ao mesmo tempo,

sistematizador da teologia mística nas suas obras *De mystica theologia speculativa* e *De mystica theologia practica*.

A história da mística especulativa no Ocidente cristão atinge pois seu apogeu nos fins da Idade Média, para declinar nos inícios da idade moderna. Nesta surgirá, em lugar da mística especulativa, a filosofia especulativa, na trilha do movimento geral de secularização do pensamento⁷⁵.

Com efeito, o destino da *inteligência espiritual*, órgão próprio da contemplação metafísica e da contemplação mística⁷⁶, assinala igualmente o destino da mística especulativa na Idade Moderna. Ela submete-se à inflexão *noética* determinada pela primazia do *sujeito* a partir de Descartes e, conseqüentemente, à inflexão *metafísica* que absorve na imanência do sujeito a dimensão transcendente do ser. A cultura profana dos tempos modernos assiste, assim, a uma *secularização* da mística, desenvolvendo-se em várias direções e atingindo primeiramente a mística especulativa na sua intenção de forma supra-racional (*intelectual* ou *intuitiva*) de conhecimento do Absoluto. A secularização da mística começa por atingir o próprio termo "mística". Da sua significação sublimada aos cimos da linguagem teológica nos tratados *De mystica theologia* da Idade média tardia ele é radicalmente dessacralizado, banalizado ou rebaixado a uma significação pejorativa na linguagem filosófica dos séculos XVIII e XIX⁷⁷. Na verdade, porém, é o conteúdo e a significação profunda da mística especulativa que sofrem uma profunda transformação ou, mais exatamente, uma completa inversão do seu vetor intencional no curso da filosofia e da cultura modernas. Essa inversão desdobra-se em duas linhas: a primeira prolonga-se no campo da reflexão filosófica com a constituição da metafísica da subjetividade que culmina em Hegel; a segunda avança pelo campo da vida cultural e política com a sujeição da mística às exigências da absolutização pós-hegeliana da *práxis*, vindo a desembocar no niilismo pós-moderno. Ambas essas linhas desenrolam-se sob o signo do que foi chamado o "titanismo"⁷⁸ da cultura moderna pós-cristã. Ele se caracteriza pela transfusão de antigos motivos gnósticos no projeto verdadeiramente titânico de inversão radical do anúncio cristão da Encarnação do Verbo de Deus: projeto de autodeificação do homem na imanência da sua história. Tanto na sua vertente teórica ou filosófica como na sua vertente prática, esse projeto define perfeitamente a secularização da mística especulativa nos tempos modernos. Aqui a transcrição do especulativo no prático — fenômeno tipicamente pós-hegeliano⁷⁹ — mostra-se também como a transcrição, nos quadros de uma cultura da imanência, do antigo problema das relações entre ação e contemplação. A linha teórica de imanentização da mística especulativa caminha primeiramente através da tradição teosófica alemã inaugurada por J.

Boehme e cuja influência sobre o Idealismo alemão é conhecida⁸⁰. Essa linha prolonga-se no Romantismo alemão, justamente na vizinhança dos grandes sistemas idealistas⁸¹. Mas é, sem dúvida, a tradição filosófica que acaba recolhendo e transformando a herança da mística especulativa. De Espinoza a Hegel, a transformação da mística em filosofia especulativa avança para o reconhecimento de uma identidade entre ambas sob a égide da Razão (*Vernunft*) dialética, identidade que a clarividência hegeliana reconheceu e proclamou em face da rejeição da mística pelo Entendimento (*Verstand*)⁸². O desfecho dessa absorção da mística pela filosofia terá lugar aparentemente em Heidegger com a proclamação da "superação" (*Überwindung*) da própria filosofia⁸³.

A transformação da mística especulativa em metafísica da subjetividade nos tempos modernos mostra, desta sorte, uma flagrante analogia com a transformação da Teologia especulativa em Filosofia da religião, obedecendo a uma lógica imanente ao processo da modernidade⁸⁴. Em ambos os casos, a primazia do Sujeito impõe suas exigências em face da transcendência metafísica do Ser. A teologia e a mística não podem senão submeter-se ao que Hegel denomina "a grandeza do ponto de vista do mundo moderno, esse aprofundamento do sujeito em si, vem a ser que o *finito* sabe-se como *infinito* e está, pois, enredado com a oposição que é impelido a dissolver"⁸⁵.

A dissolução da oposição entre o finito e o infinito como tarefa primordial da *hybris* da modernidade atinge de modo mais radical a mística especulativa, no momento em que o alvo da *unio mystica* deixa de ser a profundidade insondável do Deus transcendente e é posto na História ou, mais exatamente, na *práxis* histórica do homem, absolutizada como *práxis* demiúrgica de um mundo onde impera a total *autárquia* do agente histórico, celebrando o triunfo de um "titanismo" historicamente realizado. Desde esse ponto de vista, é possível considerar a teoria e a prática da modernidade como o imenso processo do nascimento do homem novo a partir do espírito da Mística, para usar um título nietzschiano que já foi utilizado por Karl Joel para falar do nascimento da filosofia⁸⁶. Com efeito, é lícito supor que a poderosa energia espiritual que elevava o homem antigo-medieval em direção ao *theion*, ao divino, refluí nos tempos modernos para o próprio homem e arrasta-o nessas correntes que foram justamente denominadas de "humanismo ateu"⁸⁷. Com efeito, o destino da mística especulativa, na sua transmutação moderna em metafísica da subjetividade e em absolutização da *práxis*, pode ser decifrado nas vicissitudes desse surpreendente e desafiador fenômeno que marca de maneira decisiva a humanidade ocidental e pode ser considerado o doloroso parto da primeira civilização não-religiosa da história. O tema do

“humanismo ateu” é objeto de uma vasta literatura. Lembramos apenas que ele conhece fases no seu desenvolvimento⁸⁸ e que a direção de fundo desse desenvolvimento pode ser traçada partindo do “prometeísmo” dos inícios até esse “nihilismo” que se difunde na nossa civilização como último avatar da “humanização” da mística especulativa, banalizada na frenética “mística do consumo” que se alastra sob a premência do *cras moriemur*⁸⁹.

O século XIX foi, sem dúvida, a época que assistiu às mais espetaculares inversões da mística especulativa, desde o prometeísmo marxiano ao dionisismo nietzschiano⁹⁰. Há mesmo a tentativa de se demonstrar, nele perseguida tenazmente, como sua aspiração mais profunda aquela que pode ser considerada a essência da inversão a que é submetida a mística especulativa na modernidade: a identidade na diferença entre mito e razão e sua celebração nas diversas formas da religião da imanência⁹¹. Essas formas encontram suas expressões seja nos mitos literários da idade romântica, seja nas gnosés filosóficas, seja enfim nas utopias políticas que, germinando no século XIX, irão produzir no nosso século os frutos amargos que conhecemos. Essas expressões podem talvez ser condensadas no lema “religião da Humanidade” que A. Comte celebrou e que definiu, para muitos, o espaço místico de uma forma de religiosidade pós-cristã intensamente vivida⁹². Quanto à utopia política, cuja presença parece obrigatória dentro da temática do nosso Seminário, ela representa sem dúvida a forma mais dramática de secularização da mística especulativa, aquela cuja incidência nas peripécias da história real segue uma trajetória paradigmática para as relações entre mística e política: a trajetória do mito e da mística da Revolução⁹³. Aqui cumpre-se finalmente o destino da mística especulativa na sua transmutação moderna em mística da imanência, ou seja, “o desígnio que inspirou a vertente titânica do Romantismo alemão, qual seja o de dirigir para a imanência do tempo e da história — ou para o absoluto da Natureza — as torrentes de aspiração mística abertas no mais profundo da alma humana pelo dom sobrenatural da graça”⁹⁴.

b. A mística mistérica

Essa designação é, etimologicamente, um pleonasma, pois “mística” e “mistério” provêm da mesma raiz⁹⁵, e toda *mística* é, por definição nominal, *mistérica*. Mas a denominação de “mistérica” atribui-se convencionalmente a uma forma de experiência do “divino” (*theion*) ou do “deus” (*theós*) que floresceu nos antigos cultos mistéricos ou iniciáticos da tradição grega. A experiência de Deus no mistério cristão (sacramental ou litúrgico) apresenta analogias

com esses cultos fundadas em algumas dependências históricas, o que explica em parte a presença de certa forma de mística mistérica também na tradição cristã. Trata-se, pois, de uma forma de mística que se distingue da mística especulativa na medida em que o espaço intencional onde se desenrola a experiência do “divino” ou de Deus não é o espaço interior do sujeito ordenado segundo a estrutura vertical do espírito, mas o espaço sagrado de um rito de iniciação ou de um culto. No entanto, é preciso não esquecer que, sendo uma experiência, a mística mistérica é vivida, evidentemente, no campo interior da consciência orientado porém, nesse caso, não para a “fina ponta da alma” como na mística especulativa, mas para o conteúdo objetivo do mistério. Trata-se de orientações distintas, conquanto não opostas, que dão origem a dois estilos de experiência de Deus, a experiência *reflexiva*⁹⁶ e a experiência *litúrgica*, inspirando duas concepções da mística⁹⁷, nascidas ambas no solo comum da revelação cristã e dele recebendo a sua seiva.

As primeiras manifestações da mística mistérica devem ser buscadas, portanto, nos cultos de mistérios da tradição religiosa grega. As origens desses cultos de mistérios, a sua natureza exata e a sua estrutura constituem um tema clássico de investigação e discussão entre os historiadores da religião grega e da antiguidade cristã⁹⁸. Os mais célebres são os mistérios de Elêusis e de Dionísio, o Orfismo e os cultos orientais que invadem o mundo greco-romano a partir da idade helenística⁹⁹.

Não é fácil caracterizar uma “mística mistérica” no contexto dos cultos de mistérios da tradição grega. Tal caracterização envolve problemas de natureza histórico-crítica, fenomenológica e mesmo filosófica. Os cultos de mistérios são, com efeito, uma das formas de vivência e expressão dos *mitos* transmitidos através da história religiosa e cultural da Grécia antiga. No caso do culto dos mistérios, convém também distinguir a dimensão *subjetiva* e a dimensão *objetiva* de uma experiência do divino ou do deus, e que será objeto de transposições literárias e filosóficas. A dimensão *subjetiva* orienta-se, aqui, no sentido de uma “assimilação” ao deus (*omoíosis theô*), ou seja, de comunhão com as realidades divinas em vista da libertação dos males da vida presente e que pode ser considerada uma das aspirações mais profundas do homem antigo¹⁰⁰. Essa busca da libertação se manifestará seja em expressões filosóficas — e é nesse terreno que a filosofia se prolonga em mística — seja em expressões religiosas. Em ambos os casos o conhecimento é caminho de “salvação” (*sotería*), e é assim que acaba revestindo-se de um caráter iniciático, sendo o termo do caminho para o filósofo a visão da Verdade¹⁰¹ e para o iniciado nos mistérios (*mystes*) a visão (*epoptía*) do deus¹⁰². Nessa sua vertente subjetiva, a mística mistérica apre-

senta assim dois frutos: o conhecimento de uma verdade superior e propriamente divina, e a transformação do iniciado pelo dom divino (*theia moira*) e pela posseção do deus (*enthousiasmós*)¹⁰³. Como é sabido, para Platão a forma privilegiada da inspiração divina que conduz à intuição da Idéia suprema do Belo, é o amor (*éros*). Por outro lado, uma passagem do diálogo *Fedro* mostra-nos os diferentes tipos de dom ou partilha divina (*theia moira*) que conferem ao homem uma forma mais alta de conhecimento e culminam no *éros* filosófico¹⁰⁴. Aqui aparece como que o lugar de inserção da mística mistérica no espírito grego, desde que aceitemos a presença nele da dimensão que foi impropriamente chamada “irracional”¹⁰⁵ e na qual se desenvolve essa feição mística — ou mistérica — do helenismo que tão profundamente marcou a cultura ocidental¹⁰⁶.

O lado *objetivo* da mística mistérica grega diz respeito, justamente, ao que é *mystérion*. São essas as realidades intuitivas na visão final do *mystes*, vem a ser, na *epoptía*, na qual se descobre o que é contemplado (*tà epoptiká*), mas inefável (*árrheton*) e resguardado pela disciplina do segredo. O objeto do *mystérion*, como sabemos, é o *mito*, desvelado mas não racionalizado. Com efeito, o *mito*, na tradição grega, foi submetido a pelo menos três tipos de interpretação ou transposição: a alegórica, a interpretação filosófica e o culto de mistérios. A primeira é essencialmente literária e desenvolveu-se através de uma complexa técnica interpretativa, mais tarde utilizada pelo alegorismo cristão. O mito filosófico, ilustrado sobretudo por Platão, obedece a motivos gnosiológicos diversos enquanto “discurso da verossimilhança” (*eikós lógos*), aplicado seja às realidades sujeitas ao movimento e ao tempo, seja à narração das origens (*Timeu*) ou à história do destino das almas (*Górgias*, *Fédon*, *República*)¹⁰⁷. O mito filosófico, a partir de Platão, terá sem dúvida estreitas relações com o mito nos cultos mistéricos, mas estes seguem sua lógica própria, ou melhor, deles procede um *lógos* especificamente distinto do *lógos* filosófico e caracterizando-se como “discurso sagrado” (*hierós lógos*), do qual são conhecidas duas formas: o *hierós lógos* cultural e o *hierós lógos* literário¹⁰⁸. Ambos apresentam, porém, a mesma estrutura cognoscitiva, distinguindo-se pelo fato de que o *ierós lógos* cultural é acompanhado de práticas ou ações rituais (*erga*): elas conduzem a um conhecimento (*gnosis*), obtido numa contemplação (*théa*) e tendo como objeto o divino ou o deus (*theion*, *theós*). É na estrutura desse processo que se delinea o que pode ser chamado “mística mistérica” na tradição grega, designação que envolve, no entanto, uma realidade complexa e não totalmente elucidada pelos historiadores¹⁰⁹.

Os cultos mistéricos, os mistérios literários e a própria filosofia na sua expressão platonizante ou estoíca — sem falar do nascente gnosticismo — adensavam em torno do termo *mystérion* um halo

religioso e mesmo místico ao fim da era helenística, que envolvia o clima espiritual do mundo no qual o Cristianismo começava a difundir-se¹¹⁰. Era inevitável que alguma coisa da linguagem e da temática do *mystérion* pagão viesse a ser recebido na forma e na linguagem do que será chamado justamente por Paulo o *mystérion* de Deus revelado em Jesus Cristo. Em que sentido, pois, se poderá falar de uma “mística mistérica” cristã?

Inicialmente é importante sublinhar que, não obstante todas as tentativas para se estabelecer uma relação de continuidade e dependência entre o *mystérion* pagão e o *mystérion* cristão¹¹¹, as diferenças entre as duas versões do *mystérion* que estão na origem da nossa tradição mostram com límpida evidência a originalidade do *mystérion* cristão. Ora, a mística mistérica na tradição cristã não será mais do que a experiência da vida em nós desse *mystérion* na intensidade de uma sinergia entre o Espírito de Deus e o nosso espírito, que leva Paulo a exclamar: “Não vivo eu, vive em mim Cristo”¹¹².

A mística mistérica cristã organiza-se, pois, em torno dos conceitos de Batismo, Ressurreição e nova Vida — categorias fundamentais em Paulo e João — em que a vida verdadeira é tanto a vida revelada e oferecida no *mystérion* de Cristo, como a vida recebida e vivida pelo cristão na sua participação ou incorporação a esse *mystérion*. A primeira constitui a dimensão *objetiva* da mística mistérica cristã; a segunda, a sua dimensão *subjetiva*. Por sua vez, a dimensão *objetiva* do *mystérion* cristão pode ser considerada sob dois aspectos que permitem, de resto, estabelecer com maior exatidão suas relações com o *mystérion* grego. O primeiro diz respeito à revelação do *mystérion* segundo o modelo do *kérygma* pauliniano e joanino. O segundo refere-se à expressão cultural do *mystérion* que se desenvolve e enriquece ao longo do desenvolvimento da liturgia cristã até atingir o esplendor da ação litúrgica descrita e alegorizada pelo Pseudo-Dionísio no seu *De hierarchia ecclesiastica*.

No *mystérion* anunciado por Paulo e João¹¹³ estão presentes as duas dimensões: a do que é anunciado e a do que deve ser vivido. O que é anunciado é o desígnio de Deus oculto desde todos os séculos e agora, no *kairós* que é a plenitude dos tempos, dado a conhecer: o cumprimento de todas as promessas no Cristo Jesus (Ef 3,3-12) e, segundo um horizonte cosmológico mais vasto, a primazia absoluta do Cristo (Cl 1,15-29; 2,3) no qual estão todos os tesouros da sabedoria e da ciência e no qual são recapituladas todas as coisas (Ef 1,10)¹¹⁴. Esse *mystérion* objetivo que é o Cristo Jesus manifesta-se como *vida* dos homens que o recebem pela fé: ele é o “Cristo em vós, esperança da glória” (Ef 1,27-28). Desta sorte as fórmulas “Cristo em vós” ou “no Cristo Jesus” acabam por resumir todo o conteúdo

do *mystérion* pauliniano, seja no seu teor objetivo seja como princípio de uma nova vida no cristão. Nessa vida o *mystérion* é sabedoria (*sophía*) que nos é revelada pelo Espírito (*pneuma*) (1Cor 2,6-11). É justamente em razão dessa presença do *mystérion* que parece lícito falar de uma mística pauliniana como “mística mistérica”¹¹⁵, na medida em que tal presença traz consigo uma renovação ou transformação interiores (Rm 12,2; Cl 3,10) e um crescimento do homem interior até atingir — o que é propriamente o ápice da mística pauliniana — o conhecimento do amor (*agápe*) do Cristo que supera toda *gnose*, de modo a que a vida interior do cristão seja plenificada com a plenitude (*pléroma*) de Deus (Ef 3,18-19). A mística joanina, obedecendo ao mesmo modelo, tem como categoria central a idéia da *vida* como *amor*¹¹⁶, e encontra a expressão mais alta e mais perfeita do seu objeto na identidade proclamada pela Primeira Carta de João “Deus é amor (*agápe*)” (1Jo 4,8-16): a *agápe* é justamente a essência da *vida* em Deus, comunicada no Cristo, e que o cristão é chamado a viver¹¹⁷. Por outro lado, a mística joanina se aproxima da mística pauliniana no anúncio do “novo nascimento” (Jo 3,3-8; 1Jo 4,7-8)¹¹⁸.

A mística mistérica pauliniano-joanina conhece um rico desenvolvimento na idade patrística e é uma das matrizes fundamentais da experiência mística ao longo de toda a tradição cristã. Nessa tradição devem ser assinalados os nomes de Orígenes¹¹⁹, Gregório de Nissa, São João Crisóstomo e Santo Agostinho. Por outro lado, a inserção dessa “mística mistérica” na instituição eclesial — o *mystérion* para Paulo é a Igreja (Ef 5,22-32) — assegura-lhe justamente o critério e a norma da sua autenticidade cristã. De resto, os grandes temas eclesiológicos podem ser considerados, na tradição cristã, como uma das fontes onde se alimenta a experiência mística¹²⁰.

Ora, será justamente no espaço simbólico da palavra e do rito como ação do corpo eclesial, vem a ser, na liturgia, que a mística mistérica encontrará sua forma privilegiada de expressão. Nela, o pólo objetivo da experiência se manifestará como presença divina no mistério do culto, ou como presença *mistérica* no sentido estrito: presença do Senhor nos sacramentos (*mystéria*). No mistério do culto, a vida cristã como vida de fé está totalmente penetrada pela presença do Espírito e pela sua ação. Nesse espaço sacramental, o cristão pode fazer a experiência dessa presença e dessa ação santificadora, não necessariamente no sentido do *experimental* psicológico, mas no sentido do *experencial* místico. Tal experiência apresenta então analogias estruturais com a experiência da presença de Deus no recesso mais íntimo da alma tal como é vivida numa das versões da mística especulativa.

Portanto, na sua acepção estrita, a mística mistérica tem como eixo fundamental a participação objetiva do cristão no *mystérion* no sentido pauliniano, mas tornado presente na liturgia ou na ação sacramental (*mystérion* = *sacramentum*) da Igreja. A experiência mística desenrola-se aqui numa dimensão transpsicológica e oferece-se como caminho aberto a todo cristão, ou ainda como itinerário espiritual que todo cristão é convidado a percorrer na sua participação objetiva ao mistério do Cristo na Igreja¹²¹.

A mística mistérica inspirou, na idade patristica, uma forma típica de contemplação (*theoría*) de estrutura neoplatônica, mas de conteúdo especificamente cristão. Trata-se da mística sacramental e hierárquica exposta pelo Pseudo-Dionísio na sua obra *De ecclesiastica hierarchia*. Aí o autor descreve a significação mística de cada sacramento, a começar pelo sacramento do Batismo, apresentado como iniciação mistérica (*myesis*), e termina com a *theoría*, ou seja, a contemplação que leva o cristão, iniciado na vida sacramental e integrado na hierarquia eclesiástica, a participar da "ordem dos contemplantes" (*theoretiké táxis*), cuja prerrogativa é a contemplação mística do *mystérion*¹²².

Na teologia contemporânea, uma outra leitura do mistério do culto deu origem à chamada teologia do mistério do culto (*Mysterienlehre*), desenvolvida nas décadas de 30 a 50 pelo beneditino Odo Casel, da Abadia de Maria Laach, e seus discípulos, entre os quais se destaca o também beneditino Burkhard Neunheuser¹²³. A perspectiva da *Mysterienlehre* é profundamente distinta da seguida pela teologia pseudodionisiana e pelo neoplatonismo cristão. Casel, embora acentuando a diferença entre as antigas religiões de mistérios e o mistério cristão vivido na liturgia¹²⁴, aceita a presença de uma forma ou *eidos* comum nos dois casos, por ele denominado "eidos do culto" (*Kulteidos*). Esse *eidos* ou forma compreende os aspectos orante e contemplante de um lado, iniciático e cultural do outro, que vieram a ser, na nova Aliança, a forma do *mystérion*, ou seja, da união do Corpo do Cristo com sua Cabeça pela virtude unificante do Pneuma. É essa a essência daquela que Casel denominou propriamente "mística crística" (*Christusmystik*), que se cumpre na participação ao mistério do culto. O mistério do culto é atualização do mistério de Cristo e é nele, portanto, que o fiel vive esse mistério, podendo aqui florescer uma mística essencialmente cristocêntrica, voltada para a presença objetiva do Senhor no *mystérion* ou no *sacramentum*, tal como a Igreja o atualiza no culto¹²⁵. Na medida, pois, em que a *Mysterienlehre* afirma a presença do Cristo Senhor nos sacramentos segundo um modo de ser transnatural e meta-histórico, ela oferece o fundamento para uma forma de "mística mistérica", cujos traços podem ser seguidos ao longo da tradição e que a interpretação caseliana do *mystérion* torna mais visíveis¹²⁶.

c. *Mística profética*

Com essa expressão pretendemos designar uma forma de mística que se constitui em torno da Palavra da Revelação tal como é comunicada, recebida e vivida ao longo da tradição bíblico-cristã. Assim como a mística especulativa é uma mística do *conhecimento* (saber e contemplação, *gnosis* e *theoría*), a mística mistérica é uma mística da *vida* (assimilação e divinização, *omoíosis* e *theíosis*), assim a mística profética é uma mística da *audição da Palavra* (fé e caridade, *pístis* e *agápe*), ou seja, é uma mística que floresce no terreno da Palavra de Deus ouvida e obedecida (*Rm* 10,17-18) e que cresce até alcançar o caminho mais excelente (*hyperbolén hodón*, *1Cor* 12,37), que dá realidade e consistência a todos os outros caminhos: o da fé, o da profecia, o do conhecimento dos mistérios, ou seja, o caminho da *agápe* (*1Cor* 13,2-3). Nesse sentido, a mística profética é a forma original da mística cristã e, como tal, ela está presente nas versões especulativa e mistérica com que a mística cristã se apresentou historicamente.

É sabido, no entanto, que o conceito de uma “mística profética”, definida como “mística da Palavra”, é considerado simplesmente contraditório por aqueles teólogos para os quais o Cristianismo, como “religião da Palavra”, é hostil a toda espécie de mística¹²⁷. Tal conceito é rejeitado igualmente pelos fenomenólogos da religião, que julgam dever opor, desde o ponto de vista da análise fenomenológica, “profetismo” e “misticismo”¹²⁸. Essa pretensa contradição, no entanto, parece ter origem numa idéia de mística que acentua unilateralmente seja o aspecto da experiência mística como um *seul à seul* com Deus (ou como o *mónos pròs monón* de Plotino) e que, portanto, apresenta a mística como essencialmente individualista; seja o aspecto da ascese e do laborioso caminho a ser seguido para se alcançar a união mística o que parece sobrepor, aparentemente, o esforço humano à graça divina. No entanto, como veremos em seguida, tal idéia não corresponde à concepção genuína da mística profética. Com efeito, os traços essenciais dessa concepção procedem da Bíblia e, particularmente, do NT. Não obstante os termos “mística” ou “místico” em sentido técnico não ocorrerem na Sagrada Escritura (como sucede com o termo *mystérion* nos escritos paulinos), Hans U. v. Balthasar mostrou com profundidade em que sentido o dom místico pode e mesmo deve florescer na Igreja como participação às formas de experiência carismática e profética do homem bíblico¹²⁹. É verdade que esse dom se manifestará como inteligência na fé e hermenêutica espiritual da revelação do Logos — da Palavra substancial que é Jesus Cristo — sendo assim fruto da ação do divino Pneuma. Ele não terá mais o caráter arquetipal e normativo da experiência neotestamentária dos primeiros depositários da Palavra¹³⁰, mas será a efusão, no tempo da Igreja, da plenitude dessa experiência¹³¹.

A mística profética pode ser considerada, assim, como o fruto amadurecido da ação transformante da Palavra de Deus no espírito daquele que recebe essa Palavra pela fé e que, pelo Batismo, renasce a uma nova vida. Ela “suprassume” (para usar uma linguagem hegeliana) a mística especulativa e a mística misteriosa e o faz, segundo o modelo proposto por Paulo, ao participar fruitivamente da “sabedoria de Deus no mistério” (1Cor 2,7), vem a ser, no conhecimento ou revelação do mistério pelo dom do Espírito (*pneuma*) que “tudo investiga, mesmo as profundezas de Deus” (1Cor 2,10)¹³² e cuja ação se exerce na Igreja segundo a ordem dos dons e dos carismas (1Cor 12).

Com a mística profética é afirmada, pois, a legitimidade de uma forma de mística que nasce e cresce inteiramente em solo cristão, cujas raízes estão no NT, mas cujas sementes podem ser encontradas já no AT¹³³. Na sua expressão neotestamentária, a mística profética define-se exatamente na conjunção das duas dimensões do *kérygma*: a Palavra e o Mistério. Duas dimensões que, irradiando da mesma origem — a Revelação de Deus — circunscrevem o espaço espiritual da vida cristã: a Palavra como anúncio e o Mistério como profundidade insondável do que é anunciado¹³⁴. Espaço que é circunscrito, pois, pela Palavra substancial manifestada — o Verbo feito carne — e pelo Mistério enfim desvelado — o Cristo em nós. Tal é o espaço no qual se desenrola o movimento intencional constitutivo da mística profética. Nenhum *élan* da experiência mística no Cristianismo poderá ultrapassar “a largura, a extensão, a altura e a profundidade que é o conhecer (*gnônai*) a supereminente caridade (*agápe*) do conhecimento (*gnosis*) do Cristo” (Ef 3,18-19); e nenhuma interiorização dessa experiência poderá ir além da forma segundo a qual o cristão é feito “conforme” (*synmórphos*) à imagem do Filho segundo a presciência e a predestinação de Deus Pai (Rm 8,29). Em outras palavras, o crescimento sem termo e o aprofundamento sem limites da amplitude e da profundidade da experiência mística se fazem sob a norma da Palavra¹³⁵ e no interior do Mistério: nele está a “insondável riqueza do Cristo” (Ef 3,8), no qual estão escondidos (*apókryphoi*) todos os tesouros da sabedoria (*sophía*) e da ciência (*gnosis*) (Cl 2,3).

Desta sorte, a mística profética apresenta-se primeiramente e medularmente como vida intensa de participação na oração e contemplação do Senhor, a que todo cristão é chamado (Jo 15,15). A forma arquetipal dessa participação encontra-se no ensinamento e na prática apostólicos¹³⁶. O Novo Testamento deve ser considerado, pois, o texto fundador e normativo da mística profética e é a partir dele que sua estrutura pode ser definida. Ela será a estrutura fundamental da vida contemplativa no Cristianismo sobre a qual, finalmente, deverão apoiar-se a mística especulativa e a mística

mistérica na sua forma cristã. Tracemos, pois, as grandes linhas dessa estrutura¹³⁷.

A estrutura da mística profética obedece, na sua edificação, a duas linhas que se elevam em perfeita correspondência, acompanhando o lado *subjetivo* e o lado *objetivo* da experiência. Mas é importante observar que essas linhas não unem dois pontos fixados de antemão; a partir do seu ponto inicial, elas avançam sempre mais seja em direção à plenitude nunca alcançada do ato de contemplação, seja em direção à infinidade insondável do seu objeto. A Fé eleva-se à Contemplação, e a Palavra sublima-se em Mistério: são esses os pontos angulares da estrutura da mística profética¹³⁸. Por sua vez, a Palavra alimenta a Fé, e o Mistério se oferece à Contemplação: tal é o ritmo dinâmico da mística profética. Ela suprassume, na relação Fé-Palavra, a mística mistérica e na relação Contemplação-Mistério, a mística especulativa. Ambas são assim integradas no organismo vivo da experiência cristã. Esse ritmo já pulsa incoativamente na graça batismal e se amplia e fortalece como sinergia entre o regime das virtudes e o regime dos dons do Espírito Santo, operando na totalidade do nosso ser, corpo-alma-espírito (1Ts 5,23), a renovação do "homem interior" (2Cor 4,17) e a vida da "nova criatura" no Cristo Jesus (Ef 2,9-10).

Eis, pois, a pedra angular da mística profética: a Fé e sua correspondência na Palavra. Toda mística cristã nasce no terreno da Fé, e a Fé, por sua vez, nasce da audição da Palavra. Em primeiro lugar — e esse ponto é de decisiva importância — a Palavra histórica: a que foi comunicada aos Patriarcas e Profetas¹³⁹ e a Palavra substancial que se fez carne e morou no meio de nós (Jo 1,14). É sobre o fundamento da Palavra histórica¹⁴⁰ que a Palavra interior se dirige ao espírito nas vicissitudes da subida para a contemplação¹⁴¹. A audição da Palavra, por sua vez, só é possível em virtude da graça da iluminação interior que conduz ao assentimento da Fé (Jo 6,44)¹⁴².

Desta sorte, a primeira manifestação da vida mística no cristão, na sua qualidade de mística profética ou mística da Palavra, tem lugar numa dialética entre Fé e Palavra na qual o esboço e como as primícias da vocação mística de todo batizado estão claramente delineadas. Com efeito, o núcleo místico presente no ato de fé pode ser reconhecido nas propriedades desse ato enumeradas e analisadas pela tradição teológica¹⁴³: a) a fé é um dom de Deus, cuja absoluta gratuidade exige uma absoluta receptividade — primícia da passividade da experiência mística¹⁴⁴ — naquele que o recebe; b) em segundo lugar, a Palavra, objeto do ato de fé, é formalmente Palavra de Deus, e a evidência da sua verdade permanece oculta na profundidade insondável da sabedoria divina. Penetrar, pela

meditação ou contemplação, na verdade da Palavra é penetrar de alguma maneira na “noite obscura” (S. João da Cruz) do itinerário místico, cuja definitiva iluminação só terá lugar na visão beatífica; c) enfim, a fé é informada pela caridade, e nela já está presente a síntese ou comunicação vital entre conhecimento e amor que constitui a pulsação mais profunda da vida da contemplação mística.

Portanto, na estrutura da mística profética, a articulação fundamental é aquela que une a Fé e a Palavra. A Palavra, vertente objetiva na estrutura da experiência, é ouvida e meditada no espaço ou no campo intérmino das Escrituras. Nele, a meditação, aprofundando suas raízes e estendendo seus ramos, desabrocha em contemplação. Mas esta, por mais profunda ou mais alta que seja, nunca se estende além do campo das Escrituras. É essa norma absoluta da Palavra da Revelação, depositada nas Escrituras canônicas (*depositum fidei primum*) que autoriza a denominação de “mística profética” dada à mística especificamente cristã¹⁴⁵. A Fé, vertente subjetiva na estrutura da experiência, consiste essencialmente na *audição* da Palavra. São os ecos interiores dessa audição que se multiplicam e desdobram em meditação e contemplação. A audição é, pois, na sua realidade subjetiva, um ato *total* em que todo o nosso ser — dos sentidos externos à fina ponta do espírito — se abre para a recepção da Palavra¹⁴⁶. É justamente em vista do ato inicial da audição que o fundamento antropológico da experiência mística (cf. *supra*, primeira parte) adquire uma especificidade cristã. O modelo antropológico ao qual se refere necessariamente a mística profética define o homem como “ouvinte da Palavra”, e a determinação das condições de possibilidade desse “ouvir a Palavra” constitui a tarefa precípua de uma antropologia cristã, não só como prolegômeno a uma teologia da fé, mas também a uma teologia da experiência mística¹⁴⁷.

A articulação da Palavra e da Audição (ou da Fé) abrange, assim, o campo da experiência cristã na sua natureza propriamente *experencial* (ver *supra*, nota 3). Nele está lançada e pode crescer a semente da experiência mística especificamente cristã, vem a ser, enquanto *profecia*: o Mistério e a Palavra de Deus no espírito e na linguagem do homem. Ela é, pois, um fruto da experiência *da* Fé, sendo igualmente uma experiência *na* Fé¹⁴⁸. Sendo a Fé informada pela Caridade, seu dinamismo mais profundo a impele para a consumação na visão beatificante do Fim: é, portanto, como antecipação da visão que a experiência mística nasce no itinerário da Fé¹⁴⁹.

É essa, pois, a estrutura da mística profética: o arco que vai da Fé à Palavra e da Contemplação ao Mistério na sua correspondência horizontal; e a coluna que sobe da Fé à Contemplação e da Palavra

ao Mistério na sua correspondência vertical. Esse templo místico tem como seu ádito interior o Mistério do Cristo, assim como no-lo anuncia Paulo; pelo alto, porém, ele se abre para as profundezas infinitas do Mistério de Deus.

É importante observar, no entanto, que essa estrutura da mística profética deve necessariamente ser considerada desde os dois lados que são as duas faces da mesma realidade: de um lado, ela é estrutura de uma experiência *eclesial*; de outro, estrutura de uma experiência *individual*. Ou, mais exatamente, trata-se da mesma experiência que é experiência da Igreja, Corpo de Cristo, e do cristão, membro do Corpo de Cristo (1Cor 12). A circulação vital entre Fé e Palavra e entre Contemplação e Mistério corre ao longo da estrutura experiencial que é do membro como experiência *individual* e do Corpo como experiência *eclesial*: não há experiência mística autenticamente cristã que não seja experiência *na Igreja*¹⁵⁰. A mística *especulativa* tem seu lugar próprio de crescimento na interiorização individual do Mistério pela meditação e pela contemplação; a mística *mistérica* é, por sua vez, meditação e contemplação no espaço da celebração eclesial do Mistério no culto. Ambas entrelaçam seus ramos na mística *profética* que é, ao mesmo tempo, audição interiorizante da Palavra e celebração contemplante do Mistério tanto na vida do Corpo quanto na vida dos seus membros.

É necessário observar, finalmente, que a experiência cristã, ao se aprofundar e dilatar para assumir a forma da mística *profética*, conserva a componente essencial da *mediação* sem a qual perderia sua especificidade cristã. É essa componente, de resto, que irá distinguir inconfundivelmente a experiência mística no Cristianismo de outras variantes do fenômeno místico nas diversas tradições religiosas. Mediação da Palavra histórica na Fé e mediação do Mistério na Contemplação, identificando-se, em verdade, na única mediação da Palavra substancial que concentra em si a totalidade do Mistério: Jesus Cristo.

Se quisermos enumerar os múltiplos aspectos dessa *mediação* que dá consistência e sentido à experiência mística em regime cristão, devemos considerá-la a partir do texto paulino fundamental que celebra a primazia universal do Cristo (Cl 1,9-21). Três aspectos merecem ser ressaltados: a) *mediação criatural* que coloca o homem na dependência radical daquele no qual todas as coisas foram criadas (Cl 1,16). Essa mediação exclui da mística cristã qualquer pretensão à união por identidade com o Absoluto, o que coloca um limite intransponível às aspirações da mística especulativa no Cristianismo¹⁵¹. Nesse sentido, ela é uma mística da "imagem e da semelhança": a profundidade infinita de Deus é mediatizada para

o místico por aquele que é a “imagem do Deus invisível” (Cl 1,15). A experiência mística será, então, um “refletir a glória do Senhor e tornar-se uma imagem sempre mais brilhante (*apò dóxes eis dóxan*) pela ação do Senhor que é Espírito (2Cor 3,18). O Deus Criador “que ordenou à luz brilhar dentre as trevas, Ele a fez refulgir em nossos corações para irradiar o conhecimento da glória de Deus na face do Cristo” (2Cor 4,6). Tal é a mediação *criatural*, pela qual advém à experiência cristã sua consistência *ontológica* e pela qual ela é orientada no sentido do eixo *crisológico* que, segundo o ensinamento paulino, ordena toda a criação; b) *mediação da graça*, segundo a qual a primeira iniciativa que põe em movimento a experiência cristã e a impele para as alturas da experiência mística vem da soberana e gratuita condescendência divina. A mediação da *graça* exclui, portanto, da experiência mística cristã qualquer primazia conferida ao esforço humano ou às técnicas e métodos humanos para se alcançar o estágio final da união com o Absoluto¹⁵². Ao caracterizarmos essa experiência, devemos dar, por conseguinte, um relevo próprio à mediação da *graça* particularmente enquanto mediação da *fé*, na medida em que a vida mística se mostra como uma modalidade, ou mais exatamente, como um fruto amadurecido da vida da fé. Ora, a experiência da fé, que se desenrola em vital sinergia com a caridade — fé que opera pela caridade (Gl 5,6) — realiza-se através de toda uma cadeia de *mediações*, seja no que diz respeito ao seu objeto, seja no que diz respeito ao próprio ato de fé. Essas mediações se exercem na ordem dos *sinais* — a Palavra de Deus no seu teor objetivo e o consentimento interior à Palavra no ato de fé — de sorte que, referida estruturalmente a esse horizonte de *sinais*, a experiência mística cristã é, ao mesmo tempo, revelação e ocultação. Nem Deus se revela na limpidez e abrangência de uma visão saciante — o que só terá lugar na visão beatífica — nem o místico atinge o fundo substancial do seu próprio Si¹⁵³. No entanto, diante dele desdobra-se a riqueza infinita da Palavra, e é penetrando nessa riqueza que ele pode descer às profundidades mais secretas do seu Eu¹⁵⁴. Mas há um outro aspecto segundo o qual a experiência cristã em geral e a experiência mística no Cristianismo podem ser consideradas à luz da *mediação* da *graça*, a saber, como experiência da beleza irradiante da glória (*dóxa*) divina que esplende na face do Cristo Jesus e se reflete, no cristão, na iluminação interior da fé. Segundo esse aspecto, a mística cristã é uma mística da Beleza divina na sua irradiante Verdade (*Pulchrum — Verum*): seja de Deus em si mesmo, seja do plano salvífico na *historia salutis*, seja do cumprimento pleno desse plano no Cristo Jesus¹⁵⁵; c) *mediação histórica* que, desde o ponto de vista da estrutura da experiência cristã pode ser considerada como o fundamento da mediação *criatural* e da mediação da *graça*. Com efeito, na seqüência meta-histórica do plano salvífico, o Evento histórico da

Encarnação do Verbo de Deus, que João e Paulo proclamaram como centro do Mistério¹⁵⁶, situa-se entre a Criação e a Graça. A mística cristã tem uma relação necessária e estrutural ao *tempo*, e assim como a mediação *criatural* exclui dela toda tendência a qualquer forma de acosmismo, a mediação *histórica* impõe-lhe uma referência constitutiva a um tempo arquetipo que não é, porém, um tempo mítico, mas o tempo histórico do Cristo. Nessa referência à mediação *histórica*, a experiência mística no Cristianismo é um *itinerário* no sentido estrito do termo. Sendo uma subida pelos degraus que conduzem à contemplação e à união fruitiva com Deus é, na unidade do mesmo movimento, um avançar no tempo para a visão e união definitivas na eternidade. A orientação escatológica é essencial à experiência mística no Cristianismo. Para o místico cristão, a flecha que aponta para a eternidade voa no tempo: um tempo orientado pelo eixo cristológico que se estende da Criação à Parusia. Ela não se eleva, por uma tensão sobre-humana do arco do espírito para alcançar a eternidade rompendo a sucessão do tempo, como na mística plotiniana. Mas a mediação *histórica* opera ainda uma articulação mais profunda do tempo e da eternidade, pois é em razão da estrutura cristológica do tempo da experiência que nele pode ter lugar a mediação da *graça*, e a *graça* é já a presença em mistério da eternidade no tempo, ou a semente da visão beatífica depositada no âmago da fé¹⁵⁷. Desta sorte, a mediação *histórica* permite-nos uma leitura da experiência mística cristã segundo a dupla dimensão do tempo e da eternidade na qual seus traços originais se compõem harmoniosamente tanto para desenhá-la sua figura autêntica como para revelar sua natureza verdadeira tal como foi vivida pelos grandes místicos¹⁵⁸.

Finalmente, a experiência mística na sua especificidade cristã de mística *profética* ou mística da Palavra tem também sua coroa e como que a sua plenitude na *contemplação*. Ora, a vida contemplativa cristã é definida pela intencionalidade que a orienta constitutivamente para o Mistério¹⁵⁹. O termo *contemplatio* ou *de vita contemplativa* é a designação tradicional da atividade ou do estado mais elevados da experiência cristã. Até o século XVI "místico" (*mystikós, mysticus*) é usado como adjetivo, por ex. na expressão *De mystica Theologia*. Somente a partir do século XVII "mística" torna-se um substantivo designando um tipo peculiar de conhecimento com seu estatuto epistemológico próprio¹⁶⁰. Esse deslocamento do adjetivo ao substantivo é característico, como mostrou M. de Certeau, do advento do regime moderno da linguagem, mas ele traduz igualmente uma cisão entre teologia e espiritualidade¹⁶¹. Convém pois, ao nos referirmos à experiência mística na sua especificidade cristã, ter presente, por um lado, a designação clássica *vida contemplativa* ou *contemplação* e, por outro, ao adotar a substantivação do termo "mística", evitar interpretá-lo prioritariamente no sentido de esta-

dos psicológicos paranormais ou de formas extraordinárias de conhecimento, ocorrendo independentemente do dinamismo normal da vida cristã. *Vida contemplativa* e *contemplação* constituem, como acima foi dito, a coroa e a plenitude da vida cristã, e é como tal que o adjetivo “místico” pode ser-lhes atribuído e o substantivo “mística” pode ser usado como seu sinônimo¹⁶².

A história da idéia de *contemplação* é extraordinariamente rica e complexa nas duas correntes da tradição cristã, a oriental e a ocidental. No Ocidente ela percorre uma multidão de caminhos traçados pelas grandes escolas de espiritualidade tanto na Idade Média como nos tempos modernos¹⁶³. Todos eles, no entanto, obedecem no seu roteiro à norma fundamental Fé-Palavra e desenrolam-se no interior do espaço espiritual do Mistério que é a Revelação de Deus no Cristo Jesus. Podemos considerar esse espaço segundo três dimensões, e é no seu interior que se manifestarão as diversas modalidades da mística *profética* como mística da Palavra. Nelas vamos encontrar diversas versões da idéia e da prática da contemplação. Todas são ramos de um mesmo tronco e dele haurem sua seiva mística, se assim se pode falar: o Mistério do Cristo¹⁶⁴.

Usando uma terminologia tradicional, podemos denominar as dimensões do espaço contemplativo no Cristianismo *iluminação*, *união* e *efusão*. A contemplação é conhecimento e amor, e o amor transborda em ação ou serviço. Conhecimento, amor e serviço são, por sua vez, regidos pelos critérios evangélicos que comprovam sua autenticidade cristã¹⁶⁵.

A graça da *contemplação* opera, na vida do cristão, um movimento de passagem da claridade¹⁶⁶ da fé que se refrata em conceitos e fórmulas (dogmas, símbolos, teologia discursiva) para a claridade irradiante de um conhecimento intuitivo e frutivo de Deus como Verdade primeira da qual procedem todas as verdades (teologia contemplativa ou mística)¹⁶⁷. É essa a dimensão da contemplação como *iluminação* que São João da Cruz descreve como tensão vivida pela alma entre as proposições e artigos de fé, por ele chamados “semblantes prateados” e a verdade e substância dessas proposições e artigos, comparados ao ouro e que se desvelarão totalmente na claridade da visão beatífica, paradigma perfeito da contemplação como *iluminação*¹⁶⁸. Os místicos cristãos descrevem de muitas maneiras essa iluminação contemplativa. Um dos mais belos exemplos dessas descrições são as visitas do Verbo segundo São Bernardo, narradas conforme o modelo da estrutura agostiniana da contemplação¹⁶⁹. A iluminação contemplativa realiza a forma mais elevada do conhecimento “por conaturalidade”¹⁷⁰, e nela a ação do Espírito Santo se faz através do dom da *inteligência* que corresponde à virtude teologal da fé¹⁷¹.

A literatura espiritual na tradição ocidental conhece diversos modelos de enumeração dos degraus ou modos da iluminação contemplativa. Um dos mais célebres, descrito por Ricardo de São Vítor e comentado por Santo Tomás de Aquino¹⁷² enumera seis *contemplationis genera*.

Ora, o último degrau da iluminação contemplativa, *supra rationem et praeter rationem* segundo Ricardo de São Vítor, constitui o termo e a consumação da experiência mística. Na mística cristã como mística *profética* ou mística da Palavra, ele apresenta características inconfundíveis. Se é verdade que a *iluminação* tem lugar na ordem do conhecimento e é como o crescer e o florescer da virtude teologal da fé, e a *união* consuma-se na ordem do amor, sendo o fruto mais sazonado da virtude teologal da caridade, é na *união* que se verifica de modo pleno a circularidade ou comunicação recíproca do conhecimento e do amor. Ela constitui o cerne da vida do espírito¹⁷³ e é aqui circumsessão da fé e da caridade. À *união*, pois, coroa da contemplação, aplica-se de modo perfeito a sentença de São Gregório Magno: *amor ipse notitia est*¹⁷⁴. A descrição da *união* divina como ápice da contemplação é o centro de toda a literatura mística cristã, de São Gregório de Nissa a Santa Teresa de Ávila e São João da Cruz e aos místicos do século XVII¹⁷⁵. É na *união* que se verifica propriamente a situação do contemplativo assinalada pelo Pseudo-Dionísio: *non solum discens sed et patiens divina*¹⁷⁶. Assim, a *união* é designada tradicionalmente na linguagem da teologia da mística como *união teopática*. O modo absolutamente singular e oposto ao exercício normal dessas atividades, com que o conhecimento e o amor estão presentes na *união teopática*, dá origem, justamente, à *linguagem da união*, cujo paradoxo traduz a luta dramática do místico para exprimir o inexprimível. No entanto, é importante assinalá-lo, mesmo na inefabilidade da *união*, a mística cristã permanece uma mística da Palavra, e a contemplação, na sua circulação vital de conhecimento e amor, só é uma contemplação *teomorfa* (assumindo a forma do conhecimento e do amor de Deus no extremo limite da potencialidade do espírito criado à ação divina), na medida em que é, estruturalmente, uma contemplação *crismomorfa* (sendo participação pela graça à contemplação do Verbo Encarnado e à sua Revelação)¹⁷⁷.

Por outro lado, sendo o fruto amadurecido da virtude teologal da caridade a contemplação, como *união* com Deus, é regida pelo dom da *sabedoria*¹⁷⁸. Ora, na medida em que o dom da sabedoria não é somente *especulativo*, mas também *prático*¹⁷⁹, a contemplação, tendo atingido o cimo da *união* divina, vê transbordar a sua plenitude para tornar-se princípio de *ação*. Desta sorte, a terceira dimensão constitutiva da contemplação cristã deve ser justamente denominada *efusão*. Ela é um fluir na ação da verdade alcançada na *ilumina-*

ção e dos bens vividos na *união*. O problema da relação entre contemplação e ação, herdado da tradição grega¹⁸⁰, é um problema clássico na história da espiritualidade cristã e está, na verdade, no centro da interrogação sobre a especificidade cristã da experiência mística. A contemplação cristã, com efeito, obedecendo ao critério (v. *supra*, nota 165) da primazia do amor de Deus e do próximo, é animada por um movimento de *efusão* que parte do próprio centro da sua interioridade — a *união* com Deus consumada no conhecimento e no amor — para prolongar-se em *ação* ou, essencialmente, em *serviço* do próximo. Essa passagem da contemplação à ação é inerente à estrutura *eclesial* da contemplação¹⁸¹. Ela obedece, em suma, à lei da *encarnação* que rege todas as manifestações da vida cristã.

Recebido, pois, da tradição grega, o problema da relação entre ação e contemplação sofre no entanto, na sua transposição para a teologia cristã, uma alteração profunda e mesmo radical nos seus dados e na sua perspectiva. A sua formulação e a sua solução passam, assim, a ser uma das marcas distintivas da originalidade da contemplação cristã. Eis os traços fundamentais dessa originalidade: em primeiro lugar, a ação flui, por necessidade intrínseca, da essência da contemplação¹⁸²; em segundo lugar, há identidade do *fim* a que tendem contemplação e ação, ou seja, a vida eterna na visão beatificante de Deus¹⁸³. A *efusão*, como dimensão constitutiva da contemplação cristã permite, por outro lado, que esta se apresente, em algumas das suas formas, como “contemplação na ação”, o que soa aparentemente como um paradoxo em face do lugar comum que pretende estabelecer uma separação entre contemplação e ação. Um caso exemplar e conhecido é o de Santo Inácio de Loyola, que seu discípulo e profundo conhecedor do seu espírito, Jerônimo Nadal, descreveu como *in actione contemplativus*, expressão explicada pelo próprio Inácio como dom de “encontrar Deus em todas as coisas”¹⁸⁴.

Este célebre preceito inaciano abre-nos a perspectiva mais profunda e mais ampla sobre a mística cristã como mística *profética* ou mística da Palavra e sobre a *suprassução*, nela, da mística *especulativa* e da mística *mistérica*. A mística cristã pulsa obedecendo a um ritmo vital em dois momentos que marcam igualmente a amplitude desse ritmo: a) *quaerere Deum*, ou seja, “buscar Deus” como *superior-interior* na sua transcendência absoluta e na sua presença em nós pela mediação *criatural*, a mediação da *graça* e a mediação *histórica* — mais intimamente presente em nós do que nós mesmos; b) *in omnibus*, ou seja, “em todas as coisas”, abrangendo a totalidade do que é *exterior*, infinitamente aquém (*inferior*) da divina transcendência¹⁸⁵. Buscar Deus no espaço da Palavra que se manifestou (*òs ephaneróthe*) como o grande Mistério da piedade (*méga...tò tês*

eusebías mystérion, 1Tm 3,16), segundo a tríplice mediação acima descrita: tal a estrutura e a vida da mística cristã que é *especulativa* quando inclina o olhar do contemplante para a profundidade da vida trinitária, é *mistérica* quando contempla a realidade divina nos sacramentos cósmico e eclesial, é *profética* enquanto mística da Palavra contemplada na plenitude do seu ser e da sua expressão: o Verbo feito carne que é o *dizer* total e definitivo de Deus aos homens¹⁸⁶.

Conclusão: destino da experiência mística no mundo da modernidade ocidental

Essa breve conclusão pretende ser, ao mesmo tempo, o ponto de chegada do longo itinerário que percorremos até aqui e uma transição ao tema que será desenvolvido por Marcelo Perine esta tarde.

Em algum lugar da nossa exposição, observamos que a grande literatura mística do Ocidente, como produção de um conhecimento socialmente relevante e trazendo seus próprios títulos de legitimidade intelectual, acompanha a sorte da grande literatura teológica e se exaure aparentemente no século XVII. A “invasão mística” na França seiscentista, de que fala Henri Bremond, é como a última vaga do refluxo de uma maré que não volta mais a bater nas praias da nossa história. É verdade que a literatura mística clássica encontrará seus sucedâneos no mundo moderno. Mas eles terão a forma ou das análises e interpretações dos estados místicos na chamada “teologia da espiritualidade” — uma disciplina nascida da especialização moderna do conhecimento teológico — ou da investigação do assim chamado “fenômeno místico” pelas ciências humanas, sobretudo pela história das religiões e pela fenomenologia e psicologia religiosas.

O destino da experiência mística no mundo da modernidade ocidental está essencialmente ligado a essa profunda mudança de códigos epistemológicos que separa os tempos antigos e medievais dos tempos modernos. Tratar a experiência mística como um fenômeno observável e submetê-la às normas que regem a observação científica; ou ainda analisá-la e classificá-la segundo os procedimentos de uma razão pós-cartesiana, mesmo animada por uma intenção teológica, significa, em suma, integrá-la no imenso sistema de *objetos* — materiais e simbólicos — que se edifica ao longo do processo de formação da modernidade e cuja significação profunda se traduz na gigantesca e pertinaz tarefa de reconstruir, se-

gundo uma estrutura antropocêntrica, a realidade vivida, pensada e operada pelo homem. Tornada *objeto* de uma razão antropocêntrica, a experiência mística busca primeiramente encontrar ela também o seu lugar como campo de um saber e de uma linguagem que tentam constituir-se seguindo os traços deixados pela antiga "teologia mística". Mas logo esse saber e essa linguagem recuam e desaparecem ante o avanço das ciências humanas. É o momento fugaz de passagem da *mystica* adjetivo à *mystica* substantivo, essa que M. de Certeau designará como a "fábula mística"¹⁸⁷. Ela assinala, no declinar do século XVII e da *âge classique* francesa, o fim de uma tradição e o começo de uma dispersão: a errância da mística nos caminhos da modernidade. Começo de uma dispersão: com efeito, a mística como "fábula" (o falar de uma história imaginária) circulará doravante pelo sistema simbólico da modernidade como *objeto* de muitos saberes: psicológico, sociológico, histórico, filosófico. Desorbitada, porém, do seu centro *real* de atração, em torno do qual ela girou nos dois milênios da sua história (de Platão a São João da Cruz) seja como mística filosófica, seja como mística teológica no Cristianismo, ela não é mais exatamente do que o *objeto* de um saber que lhe é exterior e que a domina. Com efeito, por ser radicalmente *inobjetivável*, o Absoluto transcendente, centro *real* da experiência mística autêntica, é posto sob suspeita ou negado pela razão da modernidade, que não reconhece a legitimidade do procedimento transracional ou da *inteligência espiritual* como órgão da contemplação mística¹⁸⁸.

Tendo visto desaparecer seu centro a experiência mística, tal como é considerada no saber e na linguagem da modernidade, vê abalar-se e finalmente ruir sua estrutura original. O que dela resta, indestrutível, é apenas o profundo e incoercível *élan* para o Absoluto que habita o espírito humano e que a teologia cristã denominou *potentia oboedientialis*, pela qual o homem está aberto à graça santificante (*gratum faciens*) e à graça da contemplação (*gratis data*). A pergunta inevitável é, então, posta: em que direção se lançará a prodigiosa energia espiritual presente no homem em virtude da sua orientação ontológica para o Absoluto?

A modernidade conhece, na verdade, dois imensos processos de captação dessa energia: a sua domesticação pelas ciências humanas e a inversão do seu curso normal pela *práxis* política. Num e noutro caso a experiência mística desfigurada passa a ser *objeto* da razão antropocêntrica. No primeiro para reduzi-la, pela razão *analítica*, aos componentes culturais, sociológicos ou psicológicos que condicionam sua aparição, mas não desvelam a sua essência. No segundo, para utilizá-la, pela razão *instrumental*, no projeto titânico de fazer da *práxis* política — exemplarmente nas suas formas totalitárias — o núcleo primeiro de inteligibilidade do homem e do seu

mundo e a fonte primeira de todas as normas do seu agir. Em texto anterior¹⁸⁹ tivemos ocasião de refletir sobre essa politização da mística e sobre a sua significação no fluxo histórico da modernidade. Escritas em 1988, aquelas reflexões permanecem, a nossos olhos, perfeitamente atuais. Suas conclusões parecem, de resto, confirmadas pelas espetaculares transformações do relevo político mundial nesses últimos quatro anos. Com efeito, após o desmoronamento dos regimes do chamado "socialismo real", que representavam a última forma de captação da mística pela razão política instrumental no seu registro *ideológico*, estamos justamente assistindo ao domínio aparentemente sem resistência de um único registro simbólico nessa relação entre mística e política. Aqui a justificação e legitimação intelectuais do absoluto da *práxis* política substitui os cânones da agressiva *razão ideológica* pelas regras da tentacular *razão técnica*. Essa faz, então, derivar todas as energias espirituais do homem para um só alvo, que acaba circunscrevendo o único espaço aceitável do absoluto na vida humana: produzir, consumir, usufruir.

Aqui terá sido atingido o ponto final de queda da parábola da nossa civilização que se elevou na Grécia, nos tempos platônico-aristotélicos, quando a linha horizontal da *práxis* política avançando em meio às "coisas humanas" (*tà anthrôpina*) e a linha vertical da *theoría* subindo às realidades divinas (*tà theia*) geraram a curva harmoniosa do equilíbrio ideal entre ação e contemplação que deveria guiar os passos do homem ocidental e cujo desenho foi acolhido e prolongado pelo Cristianismo. Qualquer que seja o juízo a se fazer sobre a inscrição real dessa curva na vida dos homens e das sociedades do Ocidente nesses 25 séculos da nossa história, uma evidência se impõe nesse nosso fim de milênio: a poderosa atração das "coisas humanas", prodigiosamente multiplicadas no seu mundo de objetos pela tecnociência moderna, fez retomar pesadamente a curva no solo da nossa imanência e nele capturar as energias da subida contemplativa, arrastando-as no horizontalismo de uma *práxis* absolutizada na qual é forçoso reconhecer, afinal, a instância suprema ou o axioma primeiro da razão antropocêntrica da modernidade.

Saberá o homem do século XXI, atravessado que for o deserto do niilismo, reinventar um novo dia histórico, iluminado pelo sol da Transcendência e no qual a autêntica experiência mística possa de novo florescer reconhecida como o bem mais precioso de uma civilização? Suponho que serão muito poucos os que se fazem hoje esta pergunta. Mas não encontro outra maneira de terminar esta exposição senão formulando-a com a secreta esperança de que para ela esteja sendo gerado, nas entranhas da história que há de vir, um radioso *sim*.

1. Se nos situarmos no ponto de vista formal das categorias antropológicas, podemos dizer que a *experiência mística* desenrola-se no espaço conceptual da categoria de *transcendência*, ao passo que a *experiência política* tem sua estrutura conceptual no interior da categoria da *intersubjetividade*. Sobre essas categorias ver *Antropologia Filosófica II*, (Col. Filosofia, 22), São Paulo, Loyola, 1992, pp. 93-137 e 49-91.

2. *Summa Theologiae*, 1a., q. 72, a. 2 ad 1m; ver *Antropologia Filosófica II*, op. cit., p. 37, nota 8.

3. A distinção entre *experimental* e *experiencial*, decisiva para o estudo da experiência religiosa e, em particular, da experiência mística, deve-se a J. MOUROUX, *L'expérience chrétienne*, Paris, Aubier, 1952, pp. 19-24. O *experiencial* é o campo de uma experiência constitutivamente pessoal; o *experimental* é o domínio da experimentação metódica praticada pelas ciências. Ver igualmente L. GARDET, "Théologie de la mystique", *Revue Thomiste*, 71 (1971):571-588.

4. Ver "L'expérience mystique naturelle et le vide", em *Oeuvres (1912-1939)*, éd. H. Bars, Paris, Desclée, 1975, pp. 1125-1158. Sobre essa definição ver O. LACOMBE, "Introduction", ap. L. GARDET-O. LACOMBE, *L'expérience de soi: essai de mystique comparée*, Paris, Desclée, 1981, p. 23.

5. Permanecem clássicos, a esse respeito, os estudos de J. MARÉCHAL, "Science empirique et psychologie religieuse" e "Le sentiment de présence chez les profanes et chez les mystiques", ap. *Études sur la psychologie des mystiques*, 2 éd., Bruxelles-Paris, L'Édition Universelle-Desclée, 1938, I, pp. 3-168; ver também A. MAGER, *Mystik als seelische Wirklichkeit*, Graz, A. Pustet, 1947, pp. 205-266.

6. H. BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*, em *Oeuvres* (Éd. du Centenaire), Paris, PUF, 1959, pp. 1159-1201.

7. Ver J. LÓPEZ-GAY, "Le Phénomène mystique", ap. A. SOLIGNAC et al., "Mystique", *Dictionnaire de Spiritualité X*, (1980), col. 1893-1902 (aqui, col. 1897-1898); A. MAGER, *Mystik als seelische Wirklichkeit*, op. cit., pp. 222-227. No que diz respeito à mística cristã em particular, ver CL. TRESMONTANT, *La mystique chrétienne et l'avenir de l'homme*, Paris, Seuil, 1977, pp. 9-24.

8. Eis esse triângulo:



O "místico" é o sujeito da experiência, o "mistério" o seu objeto, a "mística" a reflexão sobre a relação "místico"- "mistério". A derivação etimológica desses termos vem de *myein* = fechar (os lábios ou os olhos) e, metaforicamente, "iniciar-se", donde *mystes* = iniciado, *mystikós* = que diz respeito à iniciação, *tá mystiká* = ritos de iniciação, *mystikós* = secretamente e, finalmente, *mysterion* = objeto da iniciação. Essa terminologia vem dos cultos gregos de mistérios, aos quais nos referiremos mais adiante. Ver L. BOUYER, "Mystique: essai sur l'histoire d'un mot", *La Vie Spirituelle, Supplément*, 3 (1949):3, 23; "Mysterion", *ibid.*, 6 (1952):397-412; LIDELL-SCOTT-JONES, *Greek-English Lexikon*, ed. 1951, s. v. *myō*.

9. A ausência desse definido pressuposto antropológico é responsável pela equivocidade que afeta o termo "mística" na linguagem contemporânea.

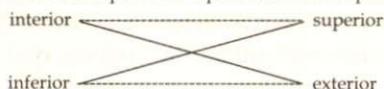
10. A situação da mística no universo cultural da modernidade é descrita por M. de CERTEAU no seu artigo "Mystique" *Encyclopaedia Universalis XI*, 521-526; ver ainda, do mesmo autor, *La fable mystique (XVI—XVIII siècle)*, Paris, Gallimard, 1982, que tenta uma interpretação histórica do destino da mística na aurora do mundo moderno. A incapacidade dos esquemas reducionistas para explicar o fato religioso em geral foi assinalada recentemente por L. DUPRE, *L'autre dimension: essai de philosophie de la religion* (tr. fr.), Paris, Cerf, 1977, pp. 65-105

11. Ver H. C. LIMA VAZ, *Antropologia Filosófica I*, São Paulo, Loyola, 1991, pp. 27-75.

12. SANTO AGOSTINHO, *Confessiones*, III, 6.

13. A categoria de *espírito* como nível estrutural mais elevado do homem foi exposta na *Antropologia Filosófica I*, op. cit., pp. 201-237.

14. Eis como essa dialética pode ser representada no esquema geométrico do "quiasmo"



- Sobre a origem agostiniana dessa figura, ver *Antropologia Filosófica I*, op. cit., p. 237 nota 106. Ver, a propósito, o excelente estudo de E. BORNE, "Pour une doctrine de l'intériorité", ap. "Intériorité et vie spirituelle", *Recherches et Débats* 7 (1954):8-74.
15. Ver o capítulo sobre a inteligência espiritual em *Antropologia Filosófica I*, op. cit., pp. 243-289.
16. Ver *Antropologia Filosófica I*, op. cit., p. 287 nota 166 e p. 288 nota 175.
17. Essa experiência mística desfigurada apresenta, assim, uma analogia com a experiência mística natural tal como a explicou Maritain, como experiência pura do *esse* substancial do espírito. Ver "L'expérience mystique naturelle et le vide", citado na nota 4 *supra*. A interpretação mística do *Sein* heideggeriano foi brilhantemente desenvolvida por um discípulo de Maritain: ver E. J. KORN, "La question de l'être chez Heidegger III: observations critiques concernant l'entreprise de Heidegger", *Revue Thomiste* 71 (1971):33-58; desde um ponto de vista comparativo entre Heidegger e a mística hindu, ver L. GARDET, "Expérience du soi et discours philosophique: à propos de Heidegger", ap. L. GARDET-O. LACOMBE, *L'expérience du soi: essai de mystique comparée*, op. cit., pp. 319-370.
18. Os casos clássicos na tradição mística ocidental são os escritos de Santa Teresa de Ávila e de São João da Cruz. Sobre Santa Teresa, ver L. OECHSLIN, *L'intuition mystique de Sainte Thérèse*, Paris, PUF, 1946, pp. 228-289; sobre S. João da Cruz, ver G. MOREL, *Le sens de l'existence selon Saint Jean de la Croix*, Paris, Aubier, 1960, II, pp. 37-130; 262-281. Para caracterizar o aspecto *experiential* e o aspecto *teórico* da experiência mística, convém distinguir: a) *mística*: o exercício da experiência mística; b) *mistologia*: a reflexão sobre a experiência e a sua tradução em categorias teóricas; c) *mistagogia*: a prática da direção espiritual no domínio da mística. Sobre essas distinções ver H. U. v. BALTHASAR, "Zur Ortsbestimmung christlicher Mystik", ap. *Grundfragen der Mystik*, op. cit., aqui pp. 49-52.
19. Essa estrutura vertical é ilustrada por uma das mais célebres transposições metafóricas da literatura filosófica, aquela que estabelece uma proporção entre o *olhar* (coroando a estação vertical do homem: ver *Antropologia Filosófica I*, op. cit., pp. 30-31 e p. 51, notas 14 e 15) e a faculdade superior do conhecimento (*nous*) do mundo ideal (*eidos, idéia*). Um tratamento exaustivo desse tema encontra-se em L. PAQUET, *Platon et la médiation du regard*, Leiden, E. J. Brill, 1973, que põe em evidência, em Platão, a utilização da metáfora do olhar para significar a captação intelectual do Todo da realidade, articulado inteligentemente a partir da *visão* das Idéias supremas; ver a Conclusão, pp. 458-463.
20. A metáfora do "olhar da alma" torna-se clássica na literatura mística. Ver os textos de Alcher de Clairvaux e Hugo de São Vitor (XII séc.) citados por E. v. IVANKA, *Plato Christianus: Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1964, pp. 317; 326-327; 333.
21. Essa intuição (*nóesis*) situa-se, portanto, no extremo superior dos modos de conhecimento, ordenados linearmente: *pistis* (sensação), *eikasía* (imaginação), *diánoia* (raciocínio matemático). Ver *Rep.*, VI, 511 d-e. A essas operações do conhecimento correspondem as duas grandes ordens da realidade: sensível ou visível (*tà oratá*) e inteligível (*tà noetá*).
22. *Dual* aqui não significa *dualista*. O dualismo antropológico é um caso-limite do esquema dual que, no entanto, não o implica necessariamente, como mostra o exemplo da antropologia aristotélica-tomástica.
23. Sobre essa chamada "antropologia tripartida", ver H. DE LUBAC, "Anthropologie tripartite" ap. *Théologie dans l'histoire I, La Lumière du Christ*, Paris, Desclée, 1990, pp. 113-199.
24. Para o sentido de "dialética" nesse contexto, ver *Antropologia Filosófica I*, op. cit., pp. 165-167; e H. C. LIMA VAZ, "Antropologia tripartida e exercícios inicianos", *Perspectiva Teológica* 23 (1991):349-358 (aqui, 351-352).
25. A distinção entre mística natural e mística sobrenatural, objeto de longas discussões, pressupõe, evidentemente, a revelação cristã da graça e sua interpretação teológica. Além do clássico artigo de Maritain citado *supra*, nota 4, ver O. LACOMBE, "Introduction", ap. GARDET-LACOMBE, *L'expérience du soi*, op. cit., pp. 26-29.
26. Esse edifício reproduz a estrutura ontológica do espírito desde os seus fundamentos significados pelo conceito estóico de *hegemonikón*, traduzido pelos latinos como *princípio cordis*, até o seu cimo ou *apex mentis*; ver, a respeito, E. v. IVANKA, *Plato Christianus*, op. cit., pp. 315-351, esp. pp. 325-326, que distingue entre o modelo puramente platônico (continuidade do racional ao transracional) e o modelo platônico-estóico (Orígenes, Santo Agostinho, mística cristã posterior) que estabelece uma descontinuidade entre o fundo da alma (*princípio cordis*) e a atividade racional.
27. Sobre essa questão permanece obrigatória a referência à obra clássica de A. GARDEIL, *La structure de l'Âme et l'expérience mystique*, 2 vols., Paris, Gabalda, 1927. A primeira parte (I, pp. 1-352) estuda a teoria da *mens* em Santo Agostinho e Santo Tomás. Ver igualmente o amplo artigo de L. REYPPENS, "Âme, structure de l'...", ap. *Dictionnaire de Spiritualité*, I, col. 433-469.

- Quanto ao exercício da contemplação segundo Santo Agostinho, ver M. OLPHE GALLIARD, *Dict. de Spirit.*, II, col. 1912-1921; e segundo Santo Tomás, P. PHILIPPE, *ibid.*, II, col. 1983-1988.
28. Sobre a determinação do lugar antropológico da experiência mística ver J. SUDBRACK, S. J., *Wege zur Gottesmystik*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1980, pp. 9-49.
29. Ver *Antropologia Filosófica I*, op. cit., pp. 167-168.
30. Essas duas categorias são desenvolvidas em *Antropologia Filosófica II*, op. cit., pp. 49-137.
31. Ver *Antropologia Filosófica I*, op. cit., pp. 224-225.
32. Ver *Antropologia Filosófica I*, op. cit., pp. 163-164 e p. 170 nota 11.
33. Essa ordenação constitui, em suma, o dinamismo ontológico fundamental do *espírito*. Ele dá razão da ordenação do homem como ser inteligente para a Verdade e como ser livre para o Bem, o que configura o *espírito* como estrutura *noético-pneumática* (ver *Antropologia Filosófica I*, op. cit., pp. 219-223). Essa temática foi amplamente desenvolvida na obra de J. MARÉCHAL, *Le point de départ de la Métaphysique*, sobretudo no cahier V, 2 ed., Bruxelas-Paris, Éd. Universelle-Desclée, 1947, da qual nos inspiramos. Ele a utiliza na sua leitura da experiência mística em *Études sur la psychologie des mystiques*, op. cit., I, pp. 194-195; II, pp. 481-483 e *passim*. A propósito ver as observações de G. MOIOLI, art. "Mystique chrétienne", ap. *Dictionnaire de la vie spirituelle* (tr. fr.), Paris, Cerf, 1983, pp. 742-754 (aqui, pp. 750-751).
34. É a lei inelutável, formulada por SANTO AGOSTINHO: *ut nemo ab ipsa veritate deiciatur qui non recipiatur ab aliqua effigie veritatis* (*De Vera Religione*, XXXIX, P.L., 34, 154).
35. Essa intensidade mística da experiência metafísica alimenta a forma da "mística especulativa" (ver *infra*, 2a. parte). Sobre a questão da intuição ou contemplação natural de Deus e seu caráter místico (ou quase místico), ver R. ARNOU, "Contemplation, III, B", ap. *Dictionnaire de Spiritualité*, op. cit., II, col. 1742-1762. A rica tradição doutrinária sobre a intuição e contemplação sobrenatural de Deus na experiência mística é estudada por vários autores na continuação desse importante artigo, col. 1762-2171.
36. Sobre essa terminologia, ver L. GARDET, *La Mystique* (col. *Que sais-je?*), Paris, PUF, 1970, pp. 27-28.
37. Ver *Antropologia Filosófica I*, op. cit., p. 13; pp. 159-164.
38. Por exemplo, o pragmatismo em William James, o idealismo em Henri Delacroix, o materialismo em James Leuba. Sobre esses autores ver J. MARÉCHAL, *Études sur la psychologie des mystiques*, op. cit., vol. I *passim*.
39. Sobre a legitimidade da investigação científica, em particular psicológica, da experiência mística e sobre a sua compatibilidade com a interpretação filosófico-teológica, ver as observações pertinentes de A. MAGER, *Mystik als seelische Wirklichkeit: eine Psychologie der Mystik*, op. cit., pp. 11-29. Convém lembrar aqui as páginas clássicas de J. MARITAIN, "Expérience mystique et philosophie", ap. *Les Degrès du Savoir*, 4 ed., Paris, Desclée, 1946, pp. 489-573; e também CL. TRESMONTANT, *La mystique chrétienne et l'avenir de l'homme*, op. cit., pp. 9-23.
40. Ver *supra*, nota 11.
41. Convém lembrar aqui que o domínio da mística não é o domínio do alógico ou do irracional, mas do *trans-lógico*: da realidade que se alcança com um passo além das fronteiras do lógico ou do pensamento conceptual. Ver A. BRUNNER, *Der Schritt über die Grenze*, op. cit., pp. 30-38.
42. Alguns autores fazem, com efeito, datar de Parmênides as origens históricas da mística especulativa. Ver, p. ex., K. KOMOTH, "Hegel und die spekulative Logik", ap. *Hegel-Studien* 19 (1984):65-93.
43. A Primeira Academia, onde essas lições foram ministradas, pode ser considerada, assim, a primeira escola de "mística especulativa". A estrutura platônica da mística especulativa é sintetizada nos três princípios essenciais do platonismo, segundo E. V. IVANKA (*Plato Christianus*, op. cit., p. 449): a) os domínios do ser real e ideal constituindo um todo ordenado; b) o todo do ser fluindo de uma fonte única que é também a unidade originária; c) a existência desse Um originário é objeto de certeza racional e experiência porque é também o fim último da tendência essencial do homem. As dificuldades de integração dessa estrutura platônica na mística cristã são consideradas *ibid.*, pp. 450-459.
44. Essa expressão é de V. GOLDSCHMIDT, *Les Dialogues de Platon: méthode et structure dialectique*, 4 ed., Paris, PUF, 1988, p. 337; ver p. 341, a descrição do momento em que entusiasmo e razão se unem na intuição da essência.
45. A primeira interpretação foi exposta na obra clássica de A. J. FESTUGIÈRE, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, 2 ed., Paris, Vrin, 1950; com ela concorda substancialmente R. Arnou, art. "Contemplation II, 2", col. 1719-1725.
46. A comparação do *organismo* deve-se a A. J. FESTUGIÈRE, *Contemplation et vie contemplative...*, p. 5.

47. Na mística sobrenatural cristã, a elevação pela graça (no caso uma graça atual *gratis data* de contemplação) da mente contemplante é pressuposta ao ato da contemplação.
48. Esse eixo atravessa, pois, segundo a tradição platônica, todas as camadas da alma até atingir o seu cimo; ver, entretanto, *supra* nota 26.
49. Remonta igualmente a Platão, como é sabido, a doutrina da íntima interrelação entre amor e conhecimento (*éros* e *lógos*). Ver H. C. LIMA VAZ, "Amor e Conhecimento: sobre a ascensão dialética no *Banquete*", *Revista Portuguesa de Filosofia* 12 (1956):225-242. SÃO GREGÓRIO MAGNO dirá numa sentença que se tornou célebre: *Amor ipse notitia est* (*Homiliae in Ezechielem*, II, hom. 27, 4; P.L. 76, 1207 A). Ao pleno exercício dessa sinergia amor-conhecimento no ato da experiência mística corresponde a necessidade, também já realçada por Platão (p. ex. no *Fédon*) da purificação (*kátharsis*) da alma para tornar possível a ascensão espiritual. Essa necessidade da purificação será um capítulo fundamental do ensinamento neoplatônico e cristão.
50. Foi igualmente Platão que fixou a fórmula para designar essa transcendência absoluta do vértice da realidade ao declará-lo, na forma da Idéia do Bem, "para além da essência em majestade e poder" (*epékeina tês oustías presbeía kai dunámei hyperéchontos*, *Rep.*, VI, 509 b). A mística neoplatônica e a mística cristã na sua versão especulativa usarão as preposições *hypér* = *supra*, *metá* = *trans* para designar a transcendência do termo da ascensão mística.
51. Sobre o fundamento antropológico da Metafísica, ver o capítulo sobre a categoria da "relação de transcendência", ap. *Antropologia Filosófica II*, op. cit., pp. 93-137.
52. O verbo "atingir", "tocar" (*thingánein*, *attingere*) torna-se um termo clássico na linguagem da mística especulativa. Ver *Antropologia Filosófica I*, op. cit., p. 286 nota 161.
53. Esses problemas são discutidos por E. VON IVANKA, *Plato Christianus*, op. cit., pp. 453-457.
54. J. MARITAIN, *Les Degrès du Savoir*, op. cit., pp. 615-618. Esse silêncio da intuição mística foi assinalado por SANTO AGOSTINHO na narração do êxtase de Óstia (*Confessiones*, IX, 3, 2-3). Mas a natureza mística desse célebre êxtase é discutida: ver *Dict. de Spirit.*, II, col. 1915-1917.
55. Além das obras clássicas de R. ARNOU e J. TROUILLARD (ver *Antropologia Filosófica I*, op. cit., p. 276 notas 55 e 57; p. 272 nota 79) e a síntese de R. ARNOU, art. "Contemplation II, 4", *Dictionn. de Spirit.*, II, col. 1727-1738, ver ainda os estudos de J. MARÉCHAL, "Le seul à seul avec Dieu dans l'extase d'après Plotin", *Études sur la psychologie des mystiques*, op. cit., II, pp. 51-87; W. BEIERWALTES, "Reflexion und Einigung: zur Mystik Plotins", ap. H. U. VON BALTHASAR (org.), *Grundfragen der Mystik*, op. cit., pp. 7-36; O. LACOMBE, "Plotin", ap. GARDET-LACOMBE, *L'expérience du soi*, op. cit., pp. 51-84.
56. Ver a penetrante exposição de O. LACOMBE, "Plotin", art. cit., pp. 62-77.
57. Referimo-nos aqui ao termo grego *gnosis* cuja fortuna, como é sabido, foi imensa no universo espiritual da Antigüidade tardia e que, a partir de Clemente de Alexandria (III séc.) recebe na teologia cristã a acepção específica que começara a ser elaborada por São Paulo. Ver as observações de J. LEMAITRE et al., "Contemplation III, 1", ap. *Dict. de Spirit.*, II, 1762-1768.
58. *Theoria*, termo de origem filosófica (Platão, Aristóteles) cujo caráter declaradamente intelectual o distingue de *gnosis* que se apresenta impregnado de sentimentos religiosos. Ver as significações de *gnosis* em J. LEMAITRE, loc. cit., col. 1766.
59. Depois do século XVII, a Igreja conhece admiráveis vocações místicas (Santa Teresa do Menino Jesus, Charles de Foucauld, etc...), mas a época das grandes obras místicas aparentemente termina. À era da sabedoria mística sucede a era da ciência da mística.
60. Ver M. VILLER-K. RAHNER, *Aszeze und Mystik in der Väterzeit*, Friburgo B., Herder, ed. 1990, pp. 133-145. Sobre Gregório de Nissa, ver a obra clássica de J. DANÉLOU, *Platonisme et théologie mystique*, Paris, Aubier, 1946, e a síntese dessa obra em "Contemplation III", *Dict. de Spirit.*, II, col. 1872-1885.
61. Sobre a mística dionisiana, ver R. ROQUES, "Contemplation III", *Dict. de Spirit.*, II, 1885-1911. Com os escritos pseudodionisianos, a expressão "theologia mystica" (*mystiké theologia*), título de uma das suas obras, entra definitivamente na terminologia da tradição cristã.
62. Ver *Études sur la psychologie des mystiques*, op. cit., II, pp. 20-47; 145-362.
63. Duas obras magistrais nos introduzem no universo espiritual do século XII: J. LECLERCQ, *L'Amour des lettres et le désir de Dieu*, Paris, Cerf, 1953, e M. D. CHENU, *La Théologie au XII siècle*, Paris, Vrin, 1957.
64. A coerência da doutrina mística de São Bernardo e sua vertente especulativa foram magistralmente estudadas por E. GILSON na sua obra *La Théologie mystique de Saint Bernard*, Paris, Vrin, 1947. O livro de J. LECLERCQ, *Saint Bernard mystique*, Paris, Desclée, 1948, oferece-nos uma magistral introdução e uma antologia de textos. Sobre G. de Saint-Thierry, ver a tese recente de Y.-A. BAUDELET, *L'expérience spirituelle selon Guillaume de Saint Thierry*, Paris, Cerf, 1985. Ver ainda J. M. DÉCHANET, "Contemplation V", *Dict. de Spirit.*, II, col. 1961-1966.

65. Sobre Ricardo de São Vitor, ver o artigo de J. CHÂTILLON, "Richard de Saint Victor", *Dict. de Spirit.*, XIII, col. 594-654.
66. A ordenação de toda a teologia à contemplação é exposta por SÃO BOAVENTURA nos seus opúsculos *Breviloquium, Itinerarium mentis in Deum, De reductione artium ad Theologiam*. Ver texto latino e tradução em L. DE BONI et al., *Obras escolhidas*, Porto Alegre, Sulina, 1983, pp. 3-218. A introdução de L. de Boni é uma excelente síntese do pensamento de São Boaventura e da sua vertente mística.
67. As passagens clássicas de SANTO TOMÁS a respeito encontram-se na *Summa Theologiae*, II Ilae, da questão 179 à questão 182 onde é discutida a divisão entre "vida contemplativa" e "vida ativa" e a relação entre ambas, e nas questões sobre o dom da inteligência (II Ilae, q. 8, a. a. 1-8) e o dom da sabedoria (II Ilae, q. 45, a. a. 1-6). Sobre a doutrina da contemplação em Santo Tomás, ver L. ROY, *Lumière et Sagesse: la grâce mystique dans la théologie de Saint Thomas d'Aquin*, Montréal, L'Immaculée Conception, 1948; e a síntese de P. PHILIPPE, "Contemplation V", *Dict. de Spirit.*, II, col. 1983-1987. Sobre o conhecimento por conaturalidade, ver P. MENESES, "O conhecimento afectivo em Santo Tomás", *Revista Portuguesa de Filosofia*, 16 (1960):5-67 (da separata) (aqui, pp. 23-29).
68. Ver *Summa Theologiae*, II Ilae, q. 45 a. 2.
69. Ver *Antropologia Filosófica I*, op. cit., pp. 254-260.
70. Essas expressões são de J. MARITAIN, "Saint Jean de la Croix, praticien de la contemplation", ap. *Les Degrés du Savoir*, op. cit., pp. 615-697, com a ressalva de que a Teologia é uma, sendo eminentemente especulativa e prática. Uma magistral exposição da doutrina da contemplação inspirada em Santo Tomás encontra-se em J.-H. NICOLAS, O. P., *Contemplation et vie contemplative en Christianisme*, Friburgo S.-Paris, Éd. Universitaires-Beauchesne, 1980, pp. 48-95.
71. A esse tipo de mística os historiadores alemães deram o nome de "mística essencial" (*Wesensmystik*), distinguindo-a da "mística nupcial" (*Brautmystik*), de caráter mais afetivo. "Essência" diz respeito, aqui, não ao objeto, mas ao modo da contemplação. Ver A. DEBLAERE, "Mystique II", *Dict. de Spirit.*, X, col. 1912. Sobre a distinção entre "mística essencial" e "mística nupcial" e sua pertinência, ver A. DE LIBERA, *Introduction à la mystique rhénane*, Paris, O.E.I.L., 1984, p. 235.
72. Para situar essa época no desenvolvimento da mística medieval, ver A. DEBLAERE, "Mystique II", *Dict. de Spirit.*, X, 1902-1919.
73. Ver a excelente síntese de A. DE LIBERA na obra citada *Introduction à la mystique rhénane*.
74. Ver K. COMETH, "Hegel und die spekulative Mystik", art. cit., pp. 76-77. As relações da mística especulativa com a noética pós-tomásica são resumidas por A. DE LIBERA, *La Philosophie médiévale* (col. Que sais-je?), PUF, Paris, 1989, pp. 110-113.
75. A idade de ouro da mística moderna, ou seja, o século XVI espanhol, assinala-se, como é sabido, pela inflexão psicológica que então é dada à análise da vida espiritual (estrutura psicológica da oração e seus métodos). Santa Teresa de Jesus é a mestra consagrada da análise psicológica da experiência mística, e sua obra tem um eminente caráter pedagógico nos caminhos da oração. Ver a síntese recente de T. ÁLVAREZ, "Thérèse de Jésus (Ávila)", ap. *Dict. de Spirit.*, fasc. XCVIII (1990), col. 611-658. São João da Cruz põe decididamente em relevo a vertente especulativa da ascensão mística, tendo esse aspecto do seu ensinamento sido interpretado em perspectiva idealista por J. BARUZI na sua obra clássica *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, 2.ª ed., Paris, Alcan, 1931. Uma interpretação penetrante, e de matiz hegeliano e sob alguns aspectos discutível, é a de G. MOREL, *Le sens de l'existence selon Saint Jean de la Croix*, op. cit., 3 vols. O estatuto teórico da mística sanjuanista foi magistralmente estabelecido por J. MARITAIN em "Saint Jean de la Croix, praticien de la contemplation" e "Todo y Nada", ap. *Les Degrés du Savoir*, op. cit., pp. 615-765.
76. Ver *Antropologia Filosófica I*, op. cit., pp. 260-271.
77. Ver H. V. LESSING, "Mystik, mystisch", ap. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, VI (1984), col. 268-279 (aqui, col. 270). A recuperação do termo "místico", mas já num sentido profundamente diferente da antiga acepção teológica, tem início com o Romantismo e com Lessing (*ibid.*, 271-272). A acepção teológica estrita é conservada na terminologia da teologia católica. No século XX o termo é reabilitado filosoficamente na corrente fenomenológica (Scheler, Heiler, etc...) e por H. Bergson.
78. Ver H. U. v. BALTHASAR, *Theodramatik*, II, 1, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1976, pp. 385-391.
79. É essa a ruptura revolucionária do pensamento no século XIX estudada na obra clássica de K. LÖWTH, *Von Hegel zu Nietzsche: der revolutionäre Bruch im Denken des XIX Jahrhunderts*, Stuttgart, Kohlhammer, 1956 (tr. fr., Gallimard, 1969).
80. Ver, sobretudo, H.-R. SCHMITZ (E. R. KORN), "Jacob Boehme et l'avènement d'un homme nouveau", *Revue Thomiste* 78 (1978), pp. 5-31; 561-617; e outros estudos sobre Boehme do mesmo

autor na *Revue Thomiste*, que são utilizados e comentados por Y. FLOUCAT no capítulo “Regard chrétien sur la signification théologique et mystique de l’aventure philosophique moderne”, ap. *Métaphysique et Religion: vers une sagesse chrétienne intégrale*, Paris, Téqui, 1989, pp. 159-172. Sobre a dimensão “profética” do pensamento de Boehme, ver H. DE LUBAC, *La postérité spirituelle de Joachim de Fiore*, Paris-Namur, Lethielleux-Culture et Vérité, 1979, I, pp. 218-225.

81. Ver E. BENZ, *Les sources mystiques de la philosophie romantique allemande* (tr. fr.), Paris, Vrin, 1968.

82. Ver *Einleitung in der Geschichte der Philosophie* (ed. Hoffmeister), Leipzig, Meiner, 1940, pp. 209-210; *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* (ed. Jaeschke) Teil 3, Hamburgo, Meiner, 1984, pp. 205-208 (sobre o conteúdo especulativo do *mysterion*): ver a nota do editor, p. 353; e a importante nota de Hegel sobre as relações entre filosofia e religião, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830), 573, Anm. A leitura filosófica da mística especulativa em Hegel obedece ao modelo neoplatônico, em que há continuidade entre o movimento dialético e o seu termo (ver E. V. IVANKA, *Plato Christianus*, op. cit., p. 453). Assim, a componente afetiva dos místicos tarde-medievais e a dialética amor-conhecimento ficam fora da sua perspectiva. A filosofia como mística para Hegel terá, em suma, seu fundamento na supressão da religião na filosofia. Sobre a compreensão hegeliana do *mistério*, ver E. BRITO, *Dieu et l'être d'après Thomas d'Aquin et Hegel*, (col. Théologiques), Paris, PUF, 1991, pp. 42-56.

83. Ver nota 17 *supra*.

84. Ver H. C. LIMA VAZ, “Religião e modernidade filosófica”, ap. M. C. L. BINGEMER (org.) *O impacto da modernidade na Religião*, São Paulo, Loyola, 1992, pp. 83-107.

85. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion III* (Werke, ed. Moldenhauer-Michel, 17, p. 207).

86. K. JOEL, *Die Geburt der Philosophie aus dem Geiste der Mystik* (1906).

87. A obra clássica de H. DE LUBAC, *Le drame de l'humanisme athée*, Paris, Spes, 1945 (nouv. éd., Cerf, 1983), embora em parte ultrapassada quanto à documentação, continua de indiscutível atualidade. A gênese do “novo homem” é, por sua vez, analisada magistralmente por de Lubac em “La recherche d'un homme nouveau”, ap. *Affrontements mystiques*, Paris, Témoignage chrétien, 1949, pp. 17-92.

88. Uma tentativa de descrição dessas fases em H. C. LIMA VAZ, “Religião e Sociedade nos últimos vinte anos (1965-1985)” em *Síntese* 42 (1988):27-47.

89. Na sua primeira obra, *Apokalypse der deutschen Seele*, 3 vols., Salzburg, A. Pustet, 1937-1939, cuja importância foi ofuscada pela guerra, H. U. von Balthasar caracteriza três fases do ateísmo, situando-as sob o signo de Prometeu (*das Prometheusprinzip*), de Dionísio (*das Dionysiusprinzip*) e da morte (*das Thanatosprinzip*). Um vigoroso esboço do tipo histórico que é denominado o homem “sem medida” (*ohne Mass*) — perfeita antítese do místico no seu *excessus in Deum* — é apresentado pelo mesmo autor no seu *Theodramatik*, II, 1 *Der Mensch in Gott*, op. cit., pp. 382-393. Ver também M. CARROUGES, *La mystique du surhomme*, Paris, Gallimard, 1947.

90. Ver a análise penetrante sobre “Nietzsche mystique” de H. DE LUBAC, *Affrontements mystiques*, op. cit., pp. 143-183.

91. É a tese desenvolvida por PH. MURAY, *Le dix-neuvième siècle à travers les âges*, Paris, Denoel, 1984 (ver recensão em *Síntese*, 34 (1985):117-122).

92. A propósito do caso exemplar de A. LOISY, ver a obra recente de E. POULAT, *Critique et Mystique: autour de Loisy ou la conscience catholique et l'esprit moderne*, Paris, Le Centurion, 1984, pp. 217-306. Ver igualmente P. BÉNICHOU, *Le temps des prophètes*, Paris, Gallimard, 1977.

93. Descrevemos brevemente essa trajetória no texto “Destino da Revolução”, *Síntese* 45 (1989):5-12.

94. Ver H. C. LIMA VAZ, “Mística e Política”, *Síntese*, 42 (1988):5-12 (aqui p. 7). Provavelmente na trilha da secularização da mística especulativa, mas em reação a ela e às formas militantes da “mística da imanência”, deve ser assinalado o movimento de recuperação, na primeira metade do nosso século, do “fato místico” nos níveis psicológico, sociológico, filosófico e teológico no qual se distinguiram nomes como os de Henri Delacroix, H. Bergson, Jean Baruzi, F. Heiler e outros, e filósofos e teólogos católicos como J. Maréchal, L. Massignon, J. Maritain, C. Butler, A. Stolz, A. Mager, R. Garrigou-Lagrange, O. Lacombe, L. Gardet e outros. Ver, a propósito, E. POULAT, op. cit., pp. 260-306 e GARDET-LACOMBE, *L'Expérience du soi*, op. cit., pp. 7-14.

95. Ver *supra*, nota 8.

96. Usamos esse termo, à falta de outro melhor, para caracterizar uma experiência cujo vetor intencional se volta para a interioridade do sujeito.

97. Essas duas concepções alimentaram uma controvérsia na literatura teológica contemporânea na qual se destacaram os dois beneditinos A. Stolz e A. Mager. Ver *infra*, nota 121 e A. MAGER, *Mystik als seelische Wirklichkeit*, op. cit., pp. 26-29.

98. Ver o exaustivo artigo de R. FOLLET e K. PRÜMM, "Mystères" ap. *Dictionnaire de la Bible (Supplément)* VI, col. 2-225; síntese da questão e bibliografia em W. FAUTH, "Mysterien", ap. *Der kleine Pauly*, DTV, 1979, 3, col. 1533-1542.
99. Ver K. PRÜMM, art. cit., pp. 87-151.
100. Ver as páginas clássicas de A. J. FESTUGIÈRE, *L'Idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, Paris, Gabalda, 1932, pp. 161-169.
101. Assim, o próêmio do poema de PARMÊNIDES (*DK*, 18, B, 1) apresenta a estrutura de uma iniciação mística. Sobre as interpretações e o sentido desse Prólogo, ver M. PIMENTA MARQUES, *O caminho poético de Parmênides* (col. Filosofia, 13) São Paulo, Loyola, 1990, pp. 34-54. O tema do "assemelhar-se a Deus" é tipicamente platônico (*Teet.*, 176 a-b). É conhecido, por outro lado, o uso que Platão faz nos *Diálogos* da terminologia dos mistérios. Ver, p. ex., *epopteuin* (contemplar), *epoptia* (contemplação), *epoptikós* (contemplante) em *Banq.* 210 a; *Fedro*, 250 c; *Leis*, VII, 333 e; ou o termo *mystéria* (coisas santas) em *Teet.*, 156 a. Ver o capítulo sobre Platão em A. J. FESTUGIÈRE, *L'Idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, op. cit., pp. 44-53; e, do mesmo autor, o capítulo sobre a *katharsis* platônica em *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, op. cit., pp. 123-153.
102. Trata-se de uma verdade reservada ao iniciado (daqui o termo *mystérion* ou *sacramentum*) e que, como tal, é propriamente "mística".
103. Ver a descrição do caso exemplar dos mistérios de Elêusis e a descrição do êxtase místico (cultural ou filosófico) em E. DES PLACES, *La Religion grecque*, Paris, Picard, 1969, pp. 207-214; 308-320. A tradição do *enthousiasmós* no Cristianismo foi estudada brilhantemente por R. A. KNOX, *Enthusiasm: a chapter in the history of Religion*, Oxford, At the Clarendon Press, 1950, que vai da comunidade paulina de Corinto às formas modernas do revivalismo.
104. *Fedro*, 244 a-257 b; trata-se do segundo discurso de Sócrates, o elogio do *éros*.
105. Tal o título dado por E. R. DODDS ao seu livro clássico *The Greeks and the Irrational*, University of California Press, 1951.
106. Esse aspecto é realçado no belo texto de R. FLACELIÈRE, "La Grèce antique et les mystères" ap. *Le Mystère* (Semaine des Intellectuels catholiques, 1959), Paris, P. Horay, 1960, pp. 203-216. O tema é retomado amplamente no seu aspecto filosófico por J. FRÈRE, *Les Grecs et le désir de l'être: des Préplatoniciens à Aristote*, Paris, Les Belles Lettres, 1981.
107. Ver a síntese de W. BURKERT, "Mythos II", *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, VI, pp. 281-283.
108. Ver A. J. FESTUGIÈRE, *L'Idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, op. cit., pp. 116-132. Os mistérios literários e culturais distinguem-se também pelo alvo que perseguem: os primeiros visam ao conhecimento e à união a Deus (*theósis*); os segundos, à felicidade (*eudaimonía*).
109. Ver A. J. FESTUGIÈRE, *L'Idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, op. cit., pp. 132-142 sobre "mistério" e "misticismo".
110. Ver a respeito, A. J. FESTUGIÈRE, "Cadre de la mystique hélienistique", ap. *Hermétisme et mystique païenne*, Paris, Aubier, 1967, pp. 13-27.
111. Ver a síntese dessa questão em L. BOUYER, *Le Rite et l'homme: sacralité naturelle et liturgie*, Paris, Cerf, 1962, pp. 170-208; e uma excelente exposição em H. RAHNER, *Griechische Mythen in christlicher Deutung*, Zurique, Rhein-Verlag, 1945, pp. 21-72 (há uma tradução francesa dessa obra magistral: *Mythes grecs et mystère chrétien*, Paris, Payot, 1954).
112. *Gl* 2,20; São Paulo é a fonte primeira da "mística mística" cristã; a essa fonte convém acrescentar os escritos joaninos, embora neles não compareça o termo *mystérion*. Quanto à pertinência do termo "mística" aplicado ao ensinamento de Paulo e de João ver as observações de J. HUBY, *Mystiques paulinienne et johannique*, Paris, Desclée, 1946, pp. 6-9. Sobre "mística" e "mistério" na tradição cristã, ver P. AGAËSSE e M. SALES, "Mystique III: mystique et mystère", ap. *Dict. de Spirit.*, X, col. 1939-1948.
113. O termo *là mystéria* ocorre nos Sinóticos (*Mt* 13,11; *Mc* 4,11; *Lc* 8,10) no sentido de "coisas incompreensíveis ao entendimento vulgar". João não usa o termo, mas o conteúdo do seu *kérygma* é o mesmo de Paulo quando este proclama "a sabedoria de Deus no mistério... a nós revelada por meio do Espírito" (*1Cor* 2,7-9). A ocorrência de *mystérion* no sentido especificamente pauliniano forma um grupo de textos: *Rm* 16,25-27; *Ef* 3,3-12; *Cl* 1,25-27; 2,2-9; *2Ts* 2,7; e ainda, *1Cor* 4,1; 13,2; 15,51; *Rm* 11,24-25; *Ef* 5,32; *1Tm* 3,9; 3,16. O estudo mais completo a respeito é o de D. DEDEN, "Le mystère paulinien", ap. *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 13(1936):403-442. Sobre a significação espiritual e propriamente mística do *mystérion*, ver J. HUBY, *Mystiques paulinienne et johannique*, op. cit., pp. 133-135 e o artigo de A. SOLIGNAC, "Mystère", ap. *Dict. de Spirit.*, X, 1861-1874 (aqui, 1861-1862). Para o aspecto exegético e hermenêutico de *mystérion* na Bíblia, ver K. PRÜMM, "Mystère X: le mystère dans la Bible", ap. *Dict. de la Bible (Supplément)*, VI, col. 173-225.
114. Ver J. HUBY, *Mystiques paulinienne et johannique*, op. cit., p. 133, nota 5.
115. Ver A. SOLIGNAC, *Dict. de Spirit.*, X, col 1862.

116. Os textos mais significativos de São João encontram-se em J. HUBY, *Mystiques paulinienne et johannique*, op. cit., pp. 275-300.
117. A Primeira Carta de São João pode ser considerada uma síntese da sua doutrina espiritual e, por conseguinte, da sua mística. Ver, desde este ponto de vista, o excelente estudo de J. MOUROUX, "L'expérience chrétienne dans la première Epître de Saint Jean", ap. *L'expérience chrétienne*, op. cit., pp. 166-188. E. GILSON mostrou, por sua vez, que o capítulo IV da Primeira Carta de São João é a fonte primeira da mística de São Bernardo (ver *La théologie mystique de Saint Bernard*, op. cit., pp. 35-38).
118. Ver J. HUBY, *Mystiques paulinienne et johannique*, op. cit., pp. 155-170; sobre uma pretensa oposição entre a mística pauliniana da "ressurreição" e a mística joanina do "novo nascimento" ver *ibid.*, p. 157, nota 3.
119. Sobre Orígenes, fonte principal da mística patrística, ver H. U. v. BALTHASAR, *Parole et Mystère chez Origène*, Paris, Cerf, 1958 e, sobretudo, H. CROUZEL, *Origène et la connaissance mystique*, Paris-Bruges, Desclée, 1961.
120. Um desses temas, que apresentam íntima relação com a mística mística do "novo nascimento" é a do nascimento de Cristo no coração da Igreja e dos fiéis. A propósito, ver o belo e erudito artigo de H. RAHNER, "Die Gottesgeburt: die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi aus dem Herzen der Kirche und der Gläubigen", ap. *Symbole der Kirche: die Ekklesiologie der Väter*, Salzburg, Otto Müller Verlag, 1964, pp. 13-187, que acompanha o tema desde a sua origem até à doutrina mística do Mestre Eckhart.
121. A concepção transpiscopal da mística formulada, de resto, em polémica com a mística psicológica moderna, é exposta por A. STOLZ, O.S.B. na sua obra *Theologie der Mystik*, Regensburg, F. Pustet, 1936 (tr. fr. *Théologie de la Mystique*, Abbaye de Chevetogne, 1939; tr. it. *Teologia della Mística*, Brescia, Morcelliana, 1953), que se tornou uma referência obrigatória na literatura teológica contemporânea sobre a mística. Sobre mística e liturgia, ver as reflexões profundas e iluminadoras de H. U. v. BALTHASAR, *La prière contemplative* (tr. fr.), Paris, Desclée, 1959, pp. 113-134.
122. Os pormenores da *theoria* pseudodionisiana com relação à iniciação sacramental em R. ROQUES, "Contemplation, III, E", *Dict. de Spirit.*, II, col. 1885-1911 (aqui, 1887-1894). Sobre o sentido e os limites da mística pseudodionisiana no contexto da sua concepção hierárquica ver R. ROQUES, *L'univers dyonisien: structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*, Paris, Aubier, 1954, pp. 327-329.
123. A obra principal de O. CASEL é *Das christliche Kultmysterium* (1a. ed. 1932). Edição ampliada por B. Neunheuser, Regensburg, F. Pustet, 1960 (tr. fr. da 1a. ed. *Le mystère du culte dans le Christianisme*, Paris, Cerf, 1946).
124. *Das christliche Kultmysterium*, op. cit., (4 ed.), p. 50; sobre *eidōs* ver p. 134.
125. Ver sobretudo as explicações de Casel nos complementos à 4a. ed.: *Das christliche Kultmysterium*, op. cit., pp. 185-195.
126. Ver o artigo de A. Gazier, "Mysterienlehre", *Dict. de Spirit.*, X, col. 1886-1889 (com bibl.). Convém observar que a tradição medieval-inaciana da meditação dos mistérios da vida de Cristo (INÁCIO DE LOYOLA, *Exercícios Espirituais*, nn. 261-312) representa uma concepção distinta da atualização "mística" da presença de Cristo no culto litúrgico, e desenvolve-se no âmbito da oração mental individual e das suas formas. Ver o artigo de H. J. SIEBEN e W. LOESER, "Mystères de la vie du Christ", *Dict. de Spirit.*, X, col. 1874-1886. É neste último sentido que SÃO JOÃO DA CRUZ emprega o termo "mistério"; ver *Cântico Espiritual*, c. XXXVII (BAC, op. cit., pp. 1136-1140).
127. Esse ponto de vista é defendido por K. BARTH; ver *Die christliche Dogmatik*, II, 1, Zollikon-Zürich, Evangelischer Verlag, 1948, pp. 348-350; ver pp. 839-840 e, sobretudo, por E. BRUNNER (*Die Mystik uns das Wort*, 1924). Sobre a oposição mística-palavra na perspectiva protestante ver H. U. v. BALTHASAR, *Herrlichkeit I: Schau der Gestalt*, op. cit., pp. 48-49 e H. DE LUBAC, "Mystique et Mystère", *Théologies d'occasion*, op. cit., p. 51.
128. É o caso de F. HEILER na sua obra clássica *Das Gebet* (1928), tr. fr., *La Prière*, Paris, Payot, 1931, pp. 329-349 (oração mística e oração profética) e pp. 447-449 (comparação entre ambos os tipos de oração). A concepção que Heiler expõe de "oração profética" não tem praticamente nada em comum com o que aqui denominamos "mística profética".
129. Ver *Herrlichkeit I: Schau der Gestalt*, op. cit., pp. 393-402 (aqui, pp. 394-395).
130. Integrada formalmente à Revelação do Verbo e encerrada, segundo um lema teológico, com a morte do último apóstolo.
131. H. U. v. BALTHASAR, *Herrlichkeit I: Schau der Gestalt*, op. cit., pp. 395-396.
132. Essa passagem de 1Cor 2,6-16 pode ser considerada um dos principais fundamentos neotestamentários da mística profética. Ver, sobre esse texto, Cl. TRESMONTANT, *La mystique chrétienne et l'avenir de l'homme*, op. cit., pp. 15-21. Sobre a possibilidade da irrupção da mística na vida da fé, ver H. U. v. BALTHASAR, *Herrlichkeit I*, op. cit., pp. 397-399.

133. Sobre a legitimidade dessa forma de mística, ver H. DE LUBAC, "Mystique et Mystère", art. cit., pp. 52-61 (Lubac não usa nesse contexto o termo "profético"). As sementes da mística no AT estão lançadas ao longo de duas linhas, a profética e a sapiencial. A exposição desse ponto excederia os limites da nossa competência e também dessa exposição. Ver, no entanto, o artigo de J. LEBRETON, "La Contemplation dans la Bible I", *Dict. de Spirit.*, II, col. 1645-1673, e CL. TRESMONTANT, *La mystique chrétienne et l'avenir de l'homme*, op. cit., pp. 205-217.

134. Sobre o sentido de "místico" nesse contexto, ver CL. TRESMONTANT, *La mystique chrétienne...*, op. cit. pp. 20-21.

135. Ver as observações de RICARDO DE SÃO VÍTOR sobre a necessidade do testemunho da Escritura (simbolizado por Moisés e Elias ao lado do Senhor na Transfiguração) para a autenticidade da contemplação cristã: *De praeparatione animi ad contemplationem (Benjamin minor)*, c. LXXXI, P. L. 196, 57-58; e H. DE LUBAC, "Mystique et mystère", loc. cit., pp. 63-64; o sentido anagógico na interpretação das Escrituras é o mesmo sentido da contemplação mística. Seu fundamento é a relação das Escrituras com a alma como imagem de Deus: ver H. DE LUBAC, *Histoire et Esprit: l'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Paris, Aubier, 1950, pp. 347-348. Ver ainda a advertência de SÃO JOÃO DA CRUZ, *Noche oscura de la subida del Monte Carmelo*, Prólogo (BAC, op. cit., p. 559).

136. Ver J. LEBRETON, S. J., "Contemplation dans le NT", *Dict. de Spirit.*, II, 1673-1716. Esse artigo é como a síntese de uma obra espiritual e exegética verdadeiramente magistral.

137. Uma exposição notável dessa estrutura é a de H. U. V. BALTHASAR no seu precioso opúsculo *Das betrachtende Gebet*, 4a. ed., Einsiedeln, Johannes Verlag, 1977 (tr. fr. *La prière contemplative*, op. cit.). Nele são descritos o ato, o objeto e o âmbito da contemplação. Ver também o grande tratado, redigido noutra perspectiva, de J.-M. NICOLAS, O. P., *Contemplation et vie contemplative en Christianisme*, op. cit.

138. Essa estrutura pode, pois, ser assim representada:



139. Ver *supra*, nota 135 a referência ao texto de Ricardo de São Vítor sobre a presença de Moisés e Elias ao lado de Jesus na Transfiguração.

140. Sobre esse aspecto fundamental, ver H. DE LUBAC, "Mystique et Mystère", art. cit., pp. 70-73; J.-H. NICOLAS, *Contemplation et vie contemplative en Christianisme*, op. cit., pp. 18-21; 88-93; e H. U. V. BALTHASAR, *La prière contemplative*, op. cit., pp. 163-185.

141. Sobre o tema da palavra interior, ver o ensinamento de SÃO JOÃO DA CRUZ, *Subida del Monte Carmelo*, II, c. XXVIII (BAC, op. it., pp. 707-717).

142. Ver *Summa Theol.*, II IIae, q. 1 e q. 2.

143. Ver *Summa Theol.*, II IIae, q. 6 a. 1; e ainda q. 2 a. 2 e q. 4 a. 3. Ver P. AGAESSE-M. SALES, "Mystique III, 2", *Dict. de Spirit.*, X, col. 1948-1955.

144. Essa passividade é expressa classicamente na frase do PSEUDO-DIONÍSIO retomada por SANTO TOMÁS: *non solum discens sed et patiens divina*. Ver *In lib. de Divinis Nominibus*, II, lec. 4; *Summa Theol.*, I IIae, q. 22, a. 3, ad 1m.

145. Essa função normativa da Escritura constitui o que podemos denominar a *entelêquia* ou o *spiritus rector* da mística cristã desde a sua primeira formulação sistemática com Orígenes e ao longo de toda a sua história. Ela constitui, pois, o critério decisivo da *inteligência espiritual* na sua acepção propriamente cristã. Na classificação patristico-medieval dos sentidos da Escritura, o quarto sentido ou o sentido *anagógico* pode e deve ser interpretado como *ascensão mística*. Assim, toda a obra monumental de H. DE LUBAC, *Exegèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, 4 vols., Paris, Aubier, 1959-1964 deve ser lida como um itinerário da mística cristã das origens à Renascença. Ver *supra*, nota 135.

146. A tradição viu o modelo dessa audição como primeiro degrau da vida contemplativa em Maria sentada aos pés do Senhor e ouvindo a sua Palavra (*hēkoen tōn lōgon autou*, *Lc 10*, 38-39). Ver SANTO TOMÁS, *Summa Theol.*, II IIae, q. 180, a. 3, ad 4m. A *audição* supõe a graça que abre o coração (*kardía*) e os olhos. Ver o episódio do cego de nascença, *Jo 9*, 1-39.

147. Uma vigorosa tematização filosófica desses prolegômenos encontra-se nas lições de K. RAHNER (1937) publicadas sob o título *Hörer des Wortes: zur Grundlegung der Religionsphilosophie*, 2ª ed. preparada por J. B. Metz, Munique, Kösel Verlag, 1963. A tradução francesa de J. Hofbeck, *L'homme à l'écoute du Verbe*, Paris, Mame, 1967, é cotejada com a primeira edição (1941) e contém um índice analítico que ajuda o leitor a orientar-se nesse texto difícil. Com respeito à audição da Palavra revelada, ver pp. 185-202 (tr. fr., pp. 260-287).
148. Essa distinção é importante, por excluir todo subjetivismo na experiência da Fé e na experiência mística no Cristianismo. A experiência da Fé e seu florescer na experiência mística estão enraizadas no terreno objetivo da Palavra — experiência na Fé — e sua intencionalidade está totalmente dirigida para o objeto, forma e fim da Fé: Deus. Tal o sentido da distinção agostiniana explicada por Santo Tomás: *credere Deum, credere Deo, credere in Deum*. Ver *Summa Theol.*, II IIae., q. 2, a. 2.
149. Ver J. MOUROUX, *L'expérience chrétienne*, op. cit., pp. 324-337.
150. Ver H. U. V. BALTHASAR, "Zur Ortsbestimmung christlicher Mystik", ap. *Grundfragen der Mystik*, op. cit., pp. 42-43. A eclesialidade da mística cristã foi estabelecida de forma paradigmática por Orígenes. Ver H. DE LUBAC, *Histoire et Esprit: l'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, op. cit., pp. 363-373. Ver também J.-H. NICOLAS, *Contemplation et vie contemplative en Christianisme*, op. cit., pp. 367-389.
151. Esse ponto é acentuado por A. BRUNNER, *Der Schritt über die Grenze*, op. cit., pp. 126-127.
152. A primazia da graça não se opõe, evidentemente, à colaboração humana, seja no esforço purificador da ascese, seja na busca das condições favoráveis ao exercício da contemplação. O ensinamento clássico de São João da Cruz a respeito é sintetizado, entre outros, por A. BRUNNER, *Der Schritt über die Grenze*, op. cit., pp. 142-165. Em suma, o caminho da experiência mística é assinalado por conversões cada vez mais profundas e radicais na resposta do homem à iniciativa divina. Ver AGAESSE-SALES, "Mystique, II, 2", *Dict. de Spirit.*, X, col. 1952-1954. É conhecido o ensinamento, a respeito, do P. L. LALLEMANT, célebre espiritual jesuíta do século XVII (*Doctrine spirituelle*, éd. Courel [col. Christus], Paris, Desclée, 1956). Ver também o artigo de J. Guillet, "Metanoia", *Dict. de Spirit.*, X, 1093-1099. Por outro lado, a docilidade à ação da graça é um dos critérios da experiência mística cristã: ver AGAESSE-SALES, "Mystique II, 3", *Dict. de Spirit.*, X, col. 1955-1965.
153. Ver H. DE LUBAC, *L'expérience mystique chrétienne n'est pas un approfondissement de Soi; elle est, au plus intime de son être, approfondissement de la Foi*, ap. "Mystique et Mystère", *Theologies d'occasion*, op. cit., p. 59.
154. Toda essa questão é tratada magistralmente por J. MOUROUX no capítulo sobre a experiência da Fé do seu livro *L'expérience chrétienne*, op. cit., pp. 325-365.
155. Esse tema tradicional foi magnificamente desenvolvido por H. U. V. BALTHASAR na sua obra já citada *Herrlichkeit: eine theologische Aesthetik*, 3 vols. em 7 tomos, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1961-1988; (tr. fr. parcial sob o título *La Gloire et la Croix*, Paris, Aubier, col. Théologie). O 1º vol. "Visão da Figura" (*Schau der Gestalt*) estuda a "evidência subjetiva" e a "evidência objetiva" da Figura da Revelação e é o que mais próximo está do nosso tema.
156. Ver J. Mouroux, *Le Mystère du Temps*, Paris, Aubier, 1962, pp. 81-99.
157. Ver, sobre esse tema, H. C. LIMA VAZ, "A Assunção de Maria e a esperança cristã" *Verbum*, 17 (1960):271-286.
158. Essa figura autêntica e essa natureza verdadeira da mística cristã, assim como as viveu e descreveu São João da Cruz, foram analisadas por J. MOUROUX no seu admirável capítulo sobre a mística e o tempo, *Le Mystère du Temps*, op. cit., pp. 246-274.
159. O termo "contemplação" tem uma extensão genérica no campo da mística cristã. A contemplação da mística especulativa dirige-se ao Mistério como foco de unidade inteligível de todas as coisas: ela está sob o signo do transcendental *Unum*. A contemplação da mística mística dirige-se ao Mistério como ação salvífica de Deus no Cristo, atualizada no mistério litúrgico: ela está sob o signo do transcendental *Bonum*. A contemplação da mística profética dirige-se ao Mistério como Palavra da Revelação depositada na Escritura: ela está sob o signo do transcendental *Verum*, pois a Palavra é normativa de todo o âmbito da contemplação cristã.
160. Ver M. DE CERTEAU, *La fable mystique*, op. cit., pp. 25-30; 107-155.
161. Esse aspecto foi assinalado por A. STOLZ na sua *Theologie der Mystik*; ver *supra*, nota 121.
162. Ver as aclarações de J.-H. NICOLAS sobre "mística" e "contemplação" em *Contemplation et vie contemplative en Christianisme*, op. cit., pp. 5-46.
163. O grande artigo "Contemplation" do *Dictionnaire de Spiritualité*, freqüentemente citado ao longo da nossa exposição, constitui até hoje o roteiro mais completo para se acompanhar a história da ideia de contemplação no Cristianismo.
164. Não trataremos aqui do discutido problema de uma distinção entre "contemplação adqui-

rida" e "contemplação infusa" que ocupou boa parte da literatura teológica sobre a mística na primeira metade do nosso século. Ver CH. BAUMGARTNER, "Conclusion générale" do art. "Contemplation", *Dict. de Spirit.*, II, col. 2171—2193.

165. Eis como H. U. v. BALTHASAR enumera esses critérios: a) primazia do amor de Deus e do próximo sobre a intensidade da experiência religiosa; b) conformação do mandamento do amor ao seguimento de Cristo descrito na objetividade do relato evangélico e não interpretado pelas vivências subjetivas; c) reconhecimento da profundidade insondável do amor de Deus na visibilidade e humildade da Palavra feita carne; e aceitação da contemplação dos mistérios dessa Palavra como caminho único para penetrar a profundidade inefável do mistério de Deus Uno e Trino. Ver "Zur Ortsbestimmung christlicher Mystik", ap. *Grundfragen der Mystik*, op. cit., pp. 66-71.

166. A metáfora da luz para designar o conhecimento da fé insere-se no campo metafórico dos mais clássicos da tradição ocidental, o do conhecimento como *iluminação*. No NT ela está presente sobretudo nos escritos paulinos e joaninos e constitui um dos tópicos tradicionais da teologia da fé. H. U. v. BALTHASAR desenvolveu-o brilhantemente em *Herrlichkeit I: Schau der Gestalt*, op. cit., pp. 123-210.

167. Um dos exemplos mais célebres da experiência mística como iluminação é a visão de Inácio de Loyola às margens do riacho Cardoner, nos arredores de Manresa, por ele mesmo narrada: ver *Autobiografia de Inácio de Loyola*, tr. e notas de A. Cardoso, S. J., São Paulo, Loyola, 1974, n. 30, pp. 41-42.

168. *Cântico Espiritual*, canc. XII (BAC, op. cit., pp. 1022-1026).

169. SÃO BERNARDO, *Super Cantica*, sermo 74, II, 5, *Opera* (ed. Leclercq -Talbot-Rochais), II, pp. 242-243. Ver a bela análise literária desse texto por CH. MOHRMANN, "La langue et le style de Saint Bernard", *Opera*, II, *Intr.*, pp. IX-XXXIII (aqui, pp. XXXII-XXXIII).

170. Ver *supra*, nota 67.

171. *Summa Theol.*, II *Ilae*, q. 8, a. 6.

172. RICARDO DE SÃO VÍCTOR, *De gratia contemplationis seu Benjamin maior*, I, c. 6 (P.L. 196, 70-73); SANTO TOMÁS, *Summa Theol.*, II *Ilae*, q. 180, a. 4, ad 3m.

173. Ver *Antropologia Filosófica I*, op. cit., p. 221 e p. 235 nota 91.

174. Ver *supra*, nota 49.

175. Um exemplar clássico é o da união mística segundo São Bernardo, analisada excelentemente por E. GILSON, *La Théologie mystique de Saint Bernard*, op. cit., pp. 125-141.

176. Ver H. U. v. BALTHASAR, *La prière contemplative*, op. cit., pp. 197-207 e J.-H. NICOLAS, *Contemplation et vie contemplative en Christianisme*, op. cit., pp. 88-93. No âmbito da contemplação unitiva é que floresce na tradição cristã a chamada "mística nupcial" (*Brautmystik*) que a tradição, desde Orígenes, alimentou com a interpretação alegórica do *Cântico dos Cânticos* e que, através da mística medieval (São Bernardo e a mística cisterciense) atinge a plenitude da sua riqueza simbólica e doutrinal em São João da Cruz e Santa Teresa. Ver, a respeito, as reflexões de H. DE LUBAC, "Mystique et mystère", ap. *Théologies d'occasion*, op. cit., pp. 65-69. Sobre a "união teopática", ver a magistral exposição de AGAËSSE-SALES, "Mystique III, 3", *Dict. de Spirit.*, X, col. 1965-1978.

177. Ver Jo 1,18.

178. *Summa Theol.*, II *Ilae*, q. 45, a. 2 c.

179. *Summa Theol.*, II *Ilae*, q. 45, a. 3 c.

180. De Platão a Plotino, a discussão tradicional sobre os "gêneros de vida" alimenta-se sobretudo com o tema das relações *theoria-praxis*. A transposição cristã desse tema é um dos capítulos mais importantes das relações Helenismo-Cristianismo. Ver J.-H. NICOLAS, *Contemplation et vie contemplative en Christianisme*, op. cit., pp. 314-339.

181. Como foi antes observado (*supra*, nota 150), a vida contemplativa é necessariamente uma vida na Igreja.

182. Resultando da contemplação como a propriedade resulta da essência a ação é aqui, por excelência, a ação empreendida diretamente como *serviço* espiritual e corporal em favor do próximo, serviço que é uma exigência do amor de Deus vivido na contemplação. A ação, portanto, não tem em si mesma seu começo e seu fim. Ela é uma *efusão* da contemplação e portadora dos seus bens: *contemplata aliis tradere* (SANTO TOMÁS, *Summa Theol.*, II *Ilae*, q. 188, a. 6, c.). No entanto, ela tem a sua especificidade própria que a distingue da vida contemplativa se a considerarmos segundo a forma natural da sua atividade e do seu fim (*Summa Theol.*, II *Ilae*, q. 179, a. 1 c. e a. 2 ad 3m), permanecendo sempre, porém, sob a regência da contemplação (II *Ilae*, q. 182, a. 1 ad 3m). A mística cristã exclui radicalmente, portanto, qualquer forma de "mística da ação" polarizada pelo valor prioritário e quase absoluto do próprio agir, dos seus

fins ou dos seus eventuais benefícios.

183. Eis aqui a diferença mais profunda entre a concepção grega e a concepção cristã: naquela, a vida humana é solicitada por dois fins, a *eudaimonía* que nasce da *theoría*, orientada para as realidades eternas, e a *eudaimonía* que resulta da *práxis* política, orientada para o "bem viver" (*eu zên*) na cidade; nesta, um único fim orienta a contemplação e a ação, ou seja, a *visio divinae essentiae* na vida futura (*Summa Theol.*, I IIae, q. 3, a. 8 c.). Sobre as diferenças entre as duas concepções ver J.-H. NICOLAS, *Contemplation et vie contemplative en Christianisme*, op. cit. pp. 320-324.

184. *Monumenta Historica S. I., Monumenta Natalis*, V, 162. A dimensão mística ou contemplativa da espiritualidade de Santo Inácio tem sido objeto de numerosos estudos recentes. Ver a bela tese, com ampla bibliografia, de M. C. L. BINGEMER, *Em tudo amar e servir: mística trinitária e práxis cristã em S. Inácio de Loyola*, São Paulo, ed. Loyola 1990. A expressão "buscar Deus em todas as coisas" tem origem nas *Constituições da Companhia de Jesus*, p. III, c. 1 (tr. port. de J. M. Abranches, Lisboa, 1975, p. 117). A propósito, ver J. STIERLI, *Buscar Deus em todas as coisas*, (tr. port.) São Paulo, Loyola, 1990. Sobre um dos aspectos fundamentais da mística inaciana, ver CH. A. BERNARD, "L'illumination de l'intelligence: un trait de l'expérience mystique ignatienne", *Gregorianum* 72 (1991):223-245.

185. Ver *supra*, nota 14.

186. Ver SÃO JOÃO DA CRUZ, *Subida del Monte Carmelo*, II, c. 22 (BAC, op. cit., pp. 680-684). Na nossa exposição não consideramos formalmente a dimensão da vida mística como vida de oração, o que necessitaria um novo e longo capítulo. Mas é evidente que, no Cristianismo, toda vida mística é vida de oração e que contemplar é, necessariamente, *orar*.

187. Na sua obra já citada *La fable mystique: XVI-XVII siècle*, M. de Certeau propõe uma interpretação brilhante da situação do fato místico (experiência e discurso) no alvorecer da modernidade.

188. Ver *Antropologia Filosófica I*, op. cit., pp. 260-271.

189. Ver "Mística e Política", citado na nota 94 *supra*.

Endereço do autor:
Av. Cristiano Guimarães, 2127
31720-300 — Belo Horizonte — MG