



MÍSTICA COMO CRÍTICA: DO RISCO À LIBERDADE

Mysticism as Criticism: From the Risk to Freedom

Ceci Maria Costa Baptista Mariani *

RESUMO: Para a tradição cristã, a mística é experiência de unidade com Deus no Espírito Santo, dom messiânico do Pai, oferecido a nós por Jesus Cristo ressuscitado. Uma experiência que é fundamentalmente liberdade, como afirma Paulo: “Pois o Senhor é o Espírito; e onde se acha o Espírito do Senhor aí existe a liberdade” (2Cor 3,17). Ao longo da história da Igreja, entretanto, essa liberdade foi muitas vezes considerada uma ameaça à autoridade da Escritura, ao dogma, à instituição eclesial e até ao espírito humano. Hoje, vemos com clareza que a mística, ao contrário, é fundamental para uma vivência de fé bem fundamentada e ao mesmo tempo aberta à alteridade. O trabalho proposto vai, através de metodologia bibliográfica, refletir sobre as tensões da experiência do Espírito e sobre a potencialidade da mística na promoção de uma vivência religiosa aberta ao diálogo com as várias espiritualidades que vão ganhando expressão na sociedade atual.

PALAVRAS-CHAVE: Mística, Liberdade, Diálogo, Espiritualidade, Experiência do Espírito.

ABSTRACT: For Christian tradition, mysticism is an experience of unity with God on the Holy Ghost, Holy Father’s messianic gift, offered to us by the resurrected Jesus Christ. An experience that is fundamentally freedom, according to Paul: “Now the Lord is the Spirit, and where the Spirit of the Lord is, there is freedom” (2 Cor 3,17). However, throughout church’s history, this freedom was for long considered a menace to Bible’s authority, to the dogma, to the ecclesiastic institution and even to the human spirit. Today, we see clearly that the mysticism, on the contrary, is vital to a well-founded experience of faith and at the same time it is open to alterity. The proposed work will, through the use of bibliography, reflect over the

* Professora na Faculdade de Teologia no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da PUC-Campinas. Artigo submetido a avaliação em 06.09.2014 e aprovado para publicação em 18.02.2015.

tensions of the Holy Ghost's experience and also about mysticism's potential in the promotion of a religious life opened to the dialog with several spiritualities that are gaining expression in society nowadays.

KEYWORDS: Mysticism, Freedom, Dialog, Spirituality, Holy Ghost's Experience.

Introdução

A mística tem sido muitas vezes associada a fenômenos extraordinários. De fato, temos a referência de uma discussão no âmbito da teologia espiritual cristã, datada da passagem do século XIX para o século XX, onde se distingue duas orientações: uma que vê a natureza da vida mística como uma forma intensiva de fé, esperança e amor teologais e outra que associa a mística a fenômenos extraordinários: visões, êxtases, levitações e similares. Para Schillebeeckx (1994, p. 98-99), a mística é uma forma intensiva de experiência de Deus na fé que, dependendo da disposição psicossomática do crente, pode vincular-se a fenômenos extraordinários. A mística é mais especificamente vinculada à dimensão cognitiva da fé. Essa dimensão, observa o teólogo, tem dois aspectos, um que diz respeito às representações, conceitos, imagens e outro está relacionado com o contato cognitivo com a realidade de Deus. Com base nisso, ele define:

Mística, em sentido mais específico, é então uma forma intensiva deste elemento cognitivo que nos une com Deus na fé, em que os momentos representativos passam inteiramente para segundo plano e até desaparecem totalmente (SCHILLEBEECKX, 1994, p. 99).

O grande paradoxo da mística está justamente nesse esfacelamento que ela provoca nas representações de Deus elaboradas pelos sistemas religiosos. A proximidade de Deus absolutamente transcendente ameaça os edifícios religiosos erigidos sobre essas representações que são as mediações para o encontro com o divino.

No contexto da tradição cristã, mística é sabedoria que nasce da contemplação do Mistério de Deus revelado por Jesus, possível a nós, pelo dom do Espírito Santo. É a consciência da presença de Deus advinda da experiência da comunidade que testemunhou a ressurreição de Jesus e viveu por isso uma passagem que proporcionou a ela uma enorme vitalidade. Mística é, portanto, conhecimento de Deus no Espírito Santo, conhecimento adquirido pela experiência de ser habitado pelo próprio Deus, terceira pessoa da Trindade. O Espírito Santo, Deus entre nós, Deus em nós, será no contexto da tradição cristã, fundamento da liberdade e do amor, caminho de salvação revelado por Jesus. Isso é o que testemunha Paulo:

Um dos frutos mais notáveis da vida nova no Espírito era a alegria que enchia os corpos dos fiéis. Na lista paulina dos "frutos do Espírito", alegria vem

depois do amor (Gl 5,22). Esta alegria é tanta que enche as vidas dos crentes mesmo no meio da tribulação que sua identificação publica com a mensagem cristã acarreta (1 Ts 1,6). A vida no Espírito é um conjunto coerente de qualidades que começa com o amor e termina com o domínio próprio (Gl 5, 22-23). (PIXLEY, 1997, p. 51).

Segundo Hermann Brandt, teólogo protestante, essa experiência do Espírito Santo, no entanto, foi interpretada, muitas vezes, como uma ameaça. Representou ao longo da tradição, de fato, como veremos, risco à autoridade da Escritura, ao dogma, à instituição eclesiástica e também, modernamente falando, ao espírito humano.

1 A experiência do Espírito Santo como ameaça à autoridade da Escritura

Para compreender a ameaça do Espírito Santo à autoridade da Escritura, é preciso retomar em alguns aspectos o conceito de inspiração no âmbito da doutrina cristã.

A inspiração do Espírito foi tema da teologia desde as origens em função do desafio que representou para as comunidades cristãs o acolhimento da Bíblia como Palavra de Deus.

O testemunho da tradição garante a verdade de que os livros da Escritura têm a Deus como seu autor principal e os autores humanos como inspirados pelo Espírito Santo. Esta tradição já se inicia no interior do Novo Testamento, que considera os livros do Antigo Testamento como inspirados. Continua e alcança dos livros do Novo Testamento (LIBANIO, 1992, p. 327).

Para a época patrística, marcada pela fé na Escritura como palavra de Deus, a inspiração não constitui um problema especial. Somente com o advento da Escolástica e mais diretamente com Tomás de Aquino, o tema da inspiração começará a ter uma sistematização teológica

Estudando o tema da profecia (cf. *STH II-II, 171-174*), Tomás a interpreta como aquele carisma que permite ver em profunda unidade revelação e inspiração. A primeira sendo conhecimento de verdades divinas, exige a elevação sobrenatural do espírito, por isso, uma inspiração. Portanto, a inspiração profética deve considerar-se como um aspecto complementar da revelação; através dela, o profeta é elevado, por obra do Espírito, a um nível superior de conhecimento e assim pode comunicar-se e transmitir a revelação divina (FISICHELLA, 1994, p. 484-485).

Não existe, para a Tradição, portanto, uma identificação imediata entre a Palavra de Deus e a Escritura. Entre uma e outra se encontra a ação do Espírito que atua no crente para que ele compreenda o que Deus, na Es-

critura quis revelar. Existe, todavia, aqui, um espaço de liberdade perigoso, pois falta uma orientação normativa para regulamentar a interpretação da Escritura. Falta aqui segurança no que diz respeito àquilo que objetivamente Deus quis comunicar.

Como resposta a essa dificuldade e com o objetivo de assegurar que a Escritura revele a Palavra de Deus sem perigo de erro, a inspiração deixa de ser entendida como o conhecimento das verdades e passa a ser entendida como consignação por escrito. O Espírito Santo inspirante será designado em Trento, Espírito Santo ditante (Cf. FISICHELLA, 1994, p. 485).

A doutrina da inspiração verbal afirmada em Trento e reafirmada no Concílio Vaticano I, na tentativa de assegurar a autoridade da Bíblia com a doutrina da inspiração através do Espírito Santo, acabou acorrentando o Espírito Santo à letra.

A diferença entre o Espírito e a letra, ou seja, a soberania do espírito de Deus sobre a Escritura desaparece como tema. A autoridade da Bíblia se tornou tão “fundamental” que ela nem necessita de sua fundamentação através da atuação presente e livre do Espírito. O Espírito que outorgou autoridade à Bíblia, é praticamente supérfluo, o ato da inspiração se tornou um fato passado. Com a inspiração dos escritos bíblicos o Espírito concluiu o seu propósito. Agora temos a Escritura, e a doutrina pura zela pela explicação escriturística. Ou seja, o Espírito Santo é inserido no sistema dogmático (BRANDT, 1977, p. 13).

Nessa perspectiva, o Espírito Santo “não deve soprar onde quer”. O que ele diz às comunidades não pode estar em desconformidade com a doutrina. O Espírito deve transmitir à comunidade o que foi sistematizado em termos de explicação escriturística. O dogma da inspiração verbal subordinou a Bíblia à lei da doutrina.

A insistência ainda atual que conclama à fé na Escritura como fundamento doutrinário intocável, observa Hermann Brandt, revela o temor presente na tradição cristã, do espírito vivo de Deus que ameaça até mesmo a Bíblia na medida que, em sua autoridade, não vise fundamentar a boa nova de Jesus Cristo sempre nova e atual, mas sirva à manutenção do sistema dogmático que dá suporte à instituição eclesial.

2 A experiência do Espírito Santo como ameaça ao dogma

O dogma é uma etapa necessária à constituição de uma tradição religiosa, ele reflete o esforço da comunidade para explicitar as razões de sua fé, explicar-se diante de si mesma e diante dos outros. O dogma é a formulação racional daquilo que é essencial na recepção e vivência do mistério revelado.

Na tradição cristã, a Revelação teve seu momento constitutivo:

A Revelação consiste naquilo que o próprio Deus nos comunicou através da história do seu Povo interpretada por pessoas inspiradas, que foram os profetas e os sábios de Israel, e depois para o fato decisivo de Jesus Cristo, os evangelistas, os apóstolos e seus porta-vozes (CONGAR, 2005a, p. 13).

No entanto, conforme essa mesma tradição, Deus continua agindo na história e na vida, para além do período constitutivo, pela atuação do Espírito. A tradição cristã verá a dinâmica renovadora do dogma como fruto da atuação do Espírito. O dogma se renova e a tradição permanece viva porque entre os conceitos e fórmulas dogmáticas e a verdade de Deus que se autocomunica em Jesus Cristo, está o Espírito Santo.

Em seu sentido teológico, o dogma é a verdade definitiva sobre Deus e sobre o homem, comunicada a nós por Jesus Cristo, no Espírito Santo em vista de uma verdadeira relação com Deus.

O dogma em seu sentido propriamente teológico funda-se no fato de que Deus comunica-se a si mesmo em Jesus Cristo de maneira histórica, corporal e concreta, escatologicamente definitiva, determinando assim definitivamente a indeterminada abertura do homem e realizando-a e preenchendo-a de forma que a tudo ultrapassa. Em decorrência, a verdade de Jesus Cristo e a verdade definitiva sobre Deus e sobre o Homem. Esta autocomunicação da verdade e realidade de Deus no mundo só chega, porém, à sua meta quando é acolhida no Espírito Santo e nele publicamente testemunha. (KASPER, 1993, p. 193).

Permanece, portanto, para a tradição cristã, em se tratando de dogma, a consciência de que se está diante do mistério do Incruido, “Luz que ultrapassa qualquer luz”, Treva Superluminosa, segundo Dionísio Areopagita:

Ó Trindade superexistente, ó superDeus, ó superótimo norteador da teosofia dos cristãos, eleva-nos à sumidade superdesconhecida e superluminosa e sublimíssima das revelações místicas, onde os mistérios simples, absolutos e imutáveis da teologia são revelados na treva superluminosa do silêncio que ensina ocultamente. (PSEUDO-DIONÍSIO AREOPAGITA, 2005, p. 15)¹.

Faz parte da tradição teológica mais clássica a certeza de que não se possui conceito adequado de Deus e que os conceitos e as fórmulas dogmáticas apenas tendem à Verdade impossível de se apreender conceitualmente. A doxologia, observa Congar, que se contenta em remeter, no louvor e na adoração, à Realidade “luz que ultrapassa toda luz” é a melhor teologia. Neste sentido, o importante na fé é a abertura em direção àquilo que ela visa, o revelado crido e confessado na Igreja, porém aberto a percepções múltiplas.

¹ Usamos aqui a tradução poética do tratado do areopagita feita por Marco Lucchesi.

A verdade é que, na fé, o principal é o *intendere*, a orientação ou o elã em direção àquilo que ela visa. Sem dúvida, não há *fides qua*, abertura e elã do sujeito, sem *fides quae*, sem conteúdo determinado, mas este último, o revelado crido e confessado na Igreja, permanece aberto a percepções múltiplas (CONGAR, 1989, p.17).

Para a tradição cristã, a verdade é um desígnio contido nos fatos e nas palavras que são revelados, está voltado mais para os “destinos” que para as “essências”. A verdade plena é escatológica e, neste sentido, exprime o que as coisas e os homens estão chamados a serem segundo o plano de Deus. Por isso, se dirige antes ao coração que à inteligência. O que impede o homem de ouvir a verdade de Deus, observa Congar (cf. 1989, p. 55), não é a fraqueza da inteligência, mas a dureza de coração e o orgulho da razão.

Esse desígnio divino, a Verdade para o cristianismo, está plenamente revelada em Jesus, Caminho, Verdade e Vida, compreendida e vivida, no entanto, no Espírito, cuja vinda está ligada à partida e a uma certa ausência de Jesus. O Espírito fará recordar o que Jesus disse, dará testemunho de Jesus, introduzirá na verdade total, fará tomar o caminho de verdade e de vida que é Jesus e são as suas palavras. Assim o Espírito, todo relativo à verdade revelada em Jesus, é também ele a verdade que habita o cristão, vive na Igreja e conduz à comunhão com o Pai assegurando a vitória contra as forças de morte a serem enfrentadas ao longo da vida (cf. CONGAR, 1989, p.56-58). A ação do Espírito, percebida na experiência histórica é, no interior da tradição cristã, o fator responsável pela renovação do dogma, verdade absoluta que fundamenta e dá sentido à vida do cristão.

A evolução dos dogmas é evento do Espírito; nela o Espírito Santo introduz os fiéis em toda a verdade e faz com que a palavra de Cristo habite com superabundância entre eles (DV). Isso ocorre mediante o senso sobrenatural da fé de todo o povo de Deus, mediante os dons e a graça do Espírito (LG 12), mediante a intuição interna e a experiência espiritual (DV). (KASPER, 1993, p. 196-197).

No sentido estrito, define Kasper, o dogma é uma doutrina definitiva e obrigatória a todos de modo que sua rejeição implica a condenação por heresia. E aqui, de fato, o Espírito que amplia e renova a verdade, pode representar uma ameaça.

Dogma em sentido estrito, num modo de falar corrente desde o século XVIII, é uma doutrina, na qual a Igreja proclama uma verdade revelada do Antigo ou Novo Testamento de forma definitiva e obrigatória para todos como formalmente revelada, de tal forma que sua rejeição se condena como heresia e se comina com anátema (KASPER, 1993, p. 194).

Esse sentido reflete o processo de sacerdotização. Em sua obra, *O dogma que liberta*, Juan Luís Segundo (1991, p. 261-262) vai mostrar como, com sua elevação a religião oficial do Império Romano, o cristianismo passa a ter pretensões universais. Este fato torna a manutenção da identidade

mais problemática. Surge, então, uma exigência de uniformidade da fé que se resolve pela instituição de uma autoridade dogmática vertical, um magistério hierárquico capaz de definir “os limites” de uma verdade de validade universal. A ortodoxia se faz sentir como imperativo político e a pluralidade dogmática como ameaça perigosa para a Igreja e para a sociedade. Essa exigência de uniformidade do dogma aumenta com estreitamento das relações entre o magistério eclesiástico e o poder secular. A verdade de Deus que era guardada pela Igreja, passa a ser controlada e definida pelo magistério eclesiástico, que vai utilizar essa verdade como instrumento de poder para julgar o poder temporal.

Pode-se dizer que, no período medieval, sob o regime de cristandade, inicia-se uma redução no sentido de dogma que perdura até a modernidade. O dogma se transforma em verdade certa, ortodoxia, defendida e guardada pelo magistério eclesiástico. Ele será a base da instituição eclesiástica e seu instrumento de poder. O Espírito Santo que por tradição é aquele que dinamiza o dogma, vai para as margens: para a boca do povo, dos hereges e dos místicos. Isso é atestado pelos inúmeros movimentos ligados a Joaquim de Fiori e sua insistência na liberdade do Espírito. Os movimentos do Espírito são muitas vezes vistos como ameaça à instituição religiosa.

3 A experiência do Espírito Santo como ameaça à instituição eclesiástica

O Espírito é “co-instituente” da Igreja. Do ponto de vista da tradição teológica, a Igreja é fruto das duas mãos do Pai. A ação do Espírito conjugada à obra do Verbo gera e faz crescer a Igreja que está incessantemente chamada à obediência da fé à Palavra da qual vive. Cristo envia o Espírito e os dois juntos iluminam a Igreja. O Espírito faz reconhecer e confessar que Jesus é o Senhor na história. O Paráclito assiste a Igreja em sua missão de conservar, meditar e transmitir a Palavra ao longo do tempo.

O Verbo e o Espírito, explicita Congar, atuam desde sempre e para sempre (já e ainda não) na constituição de uma Igreja Una, Católica, Apostólica e Santa. O Espírito Santo é, portanto, princípio que faz possível a unidade na diversidade, que a santifica apesar do pecado, que dá a ela uma largura, isto é, uma universalidade, não deixando que perca a sua identidade apostólica. É só no Espírito que a Igreja pode ser o que é: sacramento de salvação e caminho de perfeição apesar de toda a sua limitação.

Todavia, no decurso da história eclesiástica se perdeu o equilíbrio entre os polos carismático e institucional. É um fato, afirma H. Brandt (1977, p. 34-35), que na história dogmática e eclesiástica, uma tendência que valorizou a instituição imperou sobre uma tendência marcada pela confiança na

liberdade do Espírito e que a tendência para o estático da instituição, em contraposição ao dinâmico do Espírito, foi fortalecida na era constantiniana.

Muitas vezes, as tentativas de preservar o direito do espírito frente à tradição foram combatidas como heréticas. Essa confiança na instituição e seu correspondente medo do Espírito encontram-se, por exemplo, expressos na interpretação de Pentecostes com a qual a Igreja Católica se contrapôs aos espirituais franciscanos:

O derramamento do espírito não é um evento futuro, mas concretizou-se nos apóstolos em Pentecostes e pertence, assim ao passado. A atuação posterior deste espírito derramado realizou-se, porém, apenas através do papa. Não existe, portanto, uma futura igreja espiritual, mas a Igreja católica é, até a segunda vinda de Cristo, a única instituição válida perfeitamente suficiente (BRANDT, 1977, p. 37).

Contra os espirituais franciscanos, ligados ao pensamento joaquimita, que questionavam a Igreja a partir de uma visão de futuro, a Igreja católica afirma a identidade da Igreja de maneira a-histórica.

A história eclesiástica, constata Brandt, revela, portanto, que na tensão entre carisma e instituição, a tendência para a “ordem” e a preservação do “status quo” é a que predomina e é justamente, nas iniciativas ligadas ao Espírito que podemos encontrar a crítica e conseqüentemente o risco da “desordem”

Graças ao Espírito, é possível, sob certas circunstâncias, levantar a exigência de defender a fé contra o *status quo*, contra a ordem eclesiástica, contra a instituição. Apenas ali onde uma instituição eclesiástica concede esta possibilidade em relação a si mesma, é possível falar efetivamente de liberdade cristã (BRANDT, 1977, p. 41-42).

Finalmente, vemos também o Espírito, principalmente entre os modernos, sendo interpretado como ameaça ao espírito humano.

4 A experiência do Espírito Santo como ameaça ao espírito humano

O Espírito faz nascer o homem novo, o humano transformado por Deus, transfigurado, taborizado, divinizado. Com base na reflexão teológica sistemática sobre o humano, podemos afirmar que, do ponto de vista antropológico, a obra do Pai, do Filho e do Espírito em nós, é libertação, justificação, regeneração e santificação da vida, operada em nós por obra do Pai, do Filho e vivenciada no Espírito Santo.

A revelação neotestamentária afirma uma novidade radical. No Novo Testamento, o Espírito de Deus não se apodera dos indivíduos em ocasiões

particulares, como no Antigo Testamento. Pelo dom do Espírito, o povo de Deus existe em condições novas: de Corpo de Cristo e Templo do Espírito. Na antropologia cristã, o homem novo é aquele em que o Espírito Santo *habita e torna filho de Deus* como uma presença nova, sobrenatural divinizante. Segundo Congar:

Deus, já presente por sua ação de criador e, portanto, substancialmente – porque sua ação é ele mesmo –, mas apenas por causa de ser e de operação, se doa e torna-se presente substancialmente como objeto de conhecimento e de amor, como termo de nosso retorno a ele enquanto Pai. Essa presença é pessoal: Deus não está somente em nós, mas *conosco* e nós com ele. (CONGAR, 2005b, p. 119).

A vida nova no Espírito e segundo o Espírito é vida “em Cristo”, vida filial. O Espírito Santo que habita o cristão de maneira pessoal e própria não age independentemente do Pai e do Filho. O Espírito Santo é o único que pode nos fazer atingir a verdade teândrica de Cristo em sua profundidade e nos conduzir ao âmago da vida filial que é, escreve Congar, juntarmo-nos a Jesus em sua oração:

Nós conhecemos bem essa oração: “Eu te louvo, Pai” (Lc 10, 21, “sob a ação do Espírito Santo”); “Pai, glorifica teu filho” (Jo 17,1); “Abba, Pai...” (no Getsêmani: Mc 14, 36; Lc 22,42); “Pai, em tuas mãos entrego o meu espírito” (Lc 23,46). E, aquela que conhecemos bem: “Quando rezardes, dizeis: Pai...” (Lc 11,2; Mt 6,9). (CONGAR, 2005b, p. 147).

A filiação é, portanto, dom e promessa e o Espírito é ao mesmo tempo apelo ou exigência e princípio da vida santa. O Espírito que habita o humano e o mundo, promovendo a filiação como dom e promessa, liberta a liberdade humana para um novo modo de existir. O fruto do Espírito é o Homem Novo, libertado para o Amor.

A liberdade do Espírito, todavia, se experimenta na luta contra a carne. Este termo, segundo as Escrituras, é uma categoria polivalente, define Congar, significa a condição terrena do homem e, nessa medida, é boa em si mesma. Por outro lado e ao mesmo tempo, a carne manifesta a fraqueza e a insuficiência da condição humana em relação à ordem divina (cf. CONGAR, 2005 b, p. 163).

Para o cristão que deve se aplicar em viver sob o regime do Espírito, a carne será expressão do princípio ou da sede de uma oposição ao que o Espírito quer. Neste contexto de tensão, o Espírito atua para a conversão do pecador, faz emergir diante da vida nova oferecida pelo Senhor Jesus, a consciência da miséria.

O Espírito age dentro, onde ele penetra como uma unção. Ele nos faz experimentar, num nível mais profundo que o do remorso por esta ou aquela falta, a atração soberana do Absoluto, do Puro, do Verídico, de uma vida nova oferecida pelo Senhor Jesus e ele nos dá, diante de tudo isso, uma consciência pungente de nossa miséria, da mentira e do egoísmo dos quais nossa vida está cheia.

Nós nos sentimos julgados e, ao mesmo tempo, antecipados pelo perdão e pela graça. Caem então nossas falsas desculpas, o sistema de autojustificação e de construção egocêntrica de nossa vida (CONGAR, 2005 b, p. 169-170).

Essa é a verdade que promove a liberdade. O Espírito faz conhecer aquilo que escraviza, colocando-nos diante do dom de Deus. A liberdade cristã é combinação de despojamento e ousadia, experiência paradoxal só possível ao humano pelo Espírito de Deus que o *habita*.

Segundo Congar (2005b), os frutos do Espírito resultam em “disponibilidade pacífica e alegre para acolher o outro, para amá-lo na paciência e na tranquilidade” (p. 190). Nasce, então, pela verdade e a graça do Espírito que une transcendência e imanência, o homem para Deus e para os outros, “livre e verdadeiro, exigente e misericordioso, concentrado e aberto a todos” (p. 190), destinado às bem-aventuranças. O Homem Novo é o humano libertado para a vida no Amor.

Para os antigos Padres da Igreja, o humano é corpo, alma e espírito e este é a melhor parte, aquela que o faz aberto à transcendência. São Jerônimo, interpretando Gálatas 5, 16 (“Andai no Espírito, e jamais satisfareis a concupiscência da carne”), explica Brandt, vai dizer que o homem é carnal quando se deixa levar pelos seus prazeres e desejos corporais, ou quando segue sua “alma”, indecisa entre as influências da carne e do espírito. Quando determinado pelo Espírito Santo, o homem é espiritual. (cf. BRANDT, 1977, p. 44).

O espírito é o que faz o humano aberto a Deus e como *Imago Dei*, capaz para conhecer segundo a ciência divina e para amar conforme o amor divino, absolutamente gratuito e desinteressado de qualquer retribuição.

Para os antigos, o espírito humano movido por Deus que habita o humano, o abre para Deus fora do humano, o Pai revelado pelo Filho. No interior dessa dinâmica complexa de inter-relação que envolve Deus Pai, Filho, Espírito Santo e o ser humano, o perigo é a confusão entre o espírito humano e o espírito divino, é apresentar como sendo divino, o que é meramente humano.

Os místicos, neste sentido, vão falar de aniquilamento, desprendimento, indiferença, despojamento necessário para que não haja confusão, mas transformação do espírito (a melhor parte do homem) pelo espírito divino.

Por essa atuação paradoxal, o Espírito Santo será interpretado pelos modernos, num contexto mais antropocêntrico, como ameaça. Para os modernos a mística contradiz a ética. Entendida como fé no milagre, isto é, fé em que o humano estaria submetido a uma influência do sobrenatural, a mística levaria necessariamente ao quietismo.

Para Kant, na obra “O conflito das faculdades”, a mística se refere a uma experiência que, não podendo se reduzir à regra da razão, acaba sendo

apenas interpretação de certas sensações, conhecimento interpretativo sem aplicação prática. Para aceitarmos que a transformação do humano em um humano melhor seja fruto de uma experiência mística, afirma esse autor

o homem deveria demonstrar que nele se realizou uma experiência sobrenatural, a qual é em si mesma uma contradição. Poderia, quando muito, admitir-se que o homem teria em si mesmo feito uma experiência (por exemplo, de determinações novas e melhores da vontade), de uma transformação que ele não sabe explicar de outro modo a não ser por milagre, por conseguinte de algo sobrenatural. Mas uma experiência, da qual nem sequer se pode convencer que é, de fato, experiência, porque (enquanto sobrenatural) não pode reduzir-se a regra alguma da natureza do nosso entendimento, nem comprovar-se, é uma interpretação de certas sensações, a cujo respeito não se sabe o que com elas se há-de fazer, se terão um objeto efetivo para o conhecimento ou se serão simples devaneios (KANT, s/d, p. 70).

Na perspectiva de Kant, o que eleva a humanidade é o fato de estarmos determinados pela razão à observância das leis morais. Segundo esse autor, existe em nós um humano suprassensível que conhece o dever. Um poder inerente ao humano opera de modo incompreensível a transformação dos homens em “homens novos”. Para esse autor, é isso que tem em vista a Bíblia apresentando o Espírito de Cristo como o exemplo do agir moral. A doutrina, ou ortodoxia, é o espelho da ética. Marcada por essa desconfiança da mística desqualificada pelo imperativo da ética, a mentalidade moderna vai conceber a separação entre doutrina e mistério, transformando o dogma em lei do dever.

5 A Mística como experiência de liberdade

A liberdade perfeita é um dos grandes temas da mística. A mística, enquanto forma intensiva de experiência de Deus na fé, implica um processo que revela ao humano, por um lado, a sua pequenez, os seus limites, e, por outro lado, a sua vocação à divinização. A transformação operada pelo encontro com Deus leva à liberdade perfeita.

As bases dessa percepção da liberdade que se desdobra no itinerário místico têm como referência as concepções de Agostinho relacionadas aos movimentos da alma no seu itinerário para o encontro com Deus.

Segundo Mariana Sérvulo da Cunha, Agostinho introduz uma nova noção de vontade que não se vê no mundo greco-romano. Para ele, afirma essa autora, a vida intelectual do ser humano está intimamente unida à vontade e influenciada por ela. A vontade e o amor têm a função de união e separação. A vontade diz à memória o que reter e o que esquecer; diz ao intelecto o que escolher para o entendimento; é ela que faz trabalhar, que os reúne e que os separa (cf. SÉRVULO DA CUNHA, 2001, p. 24). Entre

o que se sabe e o ato de pensar, existe a vontade que move a alma e liga inteligência e memória no sentido do conhecimento: conhecimento das coisas sensíveis, conhecimento de si, conhecimento de Deus, que é a Verdade.

Para Agostinho conhecer é, fundamentalmente, saber a verdade sobre si mesmo e contemplar-se na própria verdade, é conhecer-se como devemos ser segundo as razões eternas e imutáveis, entregues nas mãos Daquele que nos governa e acima das coisas que devemos dominar.

No entanto a alma, devido à concupiscência, explica Agostinho, “age como esquecida de si mesma” ao invés de permanecer no gozo do Bem, que é Deus em todas as coisas. Ao invés de fazer-se, com a ajuda dele, semelhante a ele, afasta-se e ilude-se, entregando-se ao desejo possessivo de conhecer o mundo exterior, cujas delícias ama e teme perder. A alma, esquecida de si mesma, é atormentada pela preocupação em ter o que teme perder.

Pois a alma vê algumas coisas intrinsecamente belas numa natureza superior, que é Deus. E quando deveria estar permanecendo no gozo desse Bem, ao querer atribuí-lo a si mesma não quer fazer-se semelhante a Deus com o auxílio de Deus, mas ser o que ela é por si própria, afastando-se dele e resvalando. Firma-se cada vez menos, porque se ilude, pensando subir cada vez mais alto. Não se basta a si mesma, e nem lhe basta bem algum, ao se afastar daquele que unicamente se basta. Por isso devido à sua pobreza e às dificuldades sem conta, entrega-se excessivamente às suas próprias atividades e aos prazeres misturados a inquietações insaciáveis que suscita. E então, pelo ávido desejo de adquirir conhecimento do mundo exterior, cujas delícias ama e teme perder, caso não as retiver com muito cuidado, perde a tranquilidade, e tanto menos pensa em si mesma quanto mais segura está de que não pode perder-se a si mesma. (Só se preocupa com o que pode perder, não consigo mesma) (SANTO AGOSTINHO, 1994, p. 320).

O erro da alma, segundo Agostinho, é assimilar-se ao mundo que ama e que carrega dentro de si através de imagens produzidas pelo pensamento. Incorre em erro a alma que, levada por esse grande amor, esquece-se de sua própria natureza e considera-se a si mesma da mesma natureza do objeto cuja imagem carrega dentro de si.

Mas como se habituou a colocar amor nas coisas em que pensa com amor, ou seja, às coisas sensíveis ou corporais, não consegue pensar em si mesma sem essas imagens corporais. Daí, nasce o vergonhoso erro de ver-se impotente para afastar de si as imagens das coisas sensíveis, a fim de contemplar-se a si mesma em sua pureza. De maneira estranha, as coisas apegaram-se a ela com o visco do amor, daí a sua impureza (SANTO AGOSTINHO, 1994, p. 324)

Neste contexto onde ser é conhecer-se, conhecer-se implica desvencilhar-se, isto é, desapegar-se do que à alma se acrescentou. Neste sentido, recomenda Agostinho:

Que a alma conheça-se, portanto, a si mesma, e não se busque como se tivesse ausente, mas fixe em si mesma a intenção da vontade que vagueia por outras

coisas e pense em si mesma. Verá assim que nunca deixou de se amar nem de se conhecer, mas ao amar outras coisas confundiu-se com elas e, de certo modo, com elas adquiriu consistência (SANTO AGOSTINHO, 1994, p. 325).

Respondendo ao convite para conhecer-se, nasce o humano como eu interior, nasce do alto como afirma o evangelho de João², deixando de ser coisa e abrindo-se à transcendência. Em Agostinho, no entanto, a conversão à interioridade, que vai implicar a possibilidade do exercício da liberdade só ocorre na medida do convite feito por Deus. A iluminação será, para Agostinho, a luz pela qual o homem é convidado a transcender-se.

A iluminação que permite julgar o que é verdadeiro, bom e belo, implica conversão, resposta ao chamado de Deus para passar do âmbito da exterioridade que nos determina para o âmbito da interioridade onde é possível a verdadeira liberdade de ser. Como bem explicita Esteban Ramírez Ruiz em artigo sobre a filosofia da interioridade de Agostinho:

O homem é interior quando se renova, quando se transforma, quando transcende a corrupção do homem exterior, quando supera sua própria mutabilidade. E a verdade se encontra aí; porque próprio da verdade é transformar, mudar em melhor, permitir essa transcendência e essa superação. E em que sentido se realiza esta renovação? No sentido de recuperar a imagem de Deus, quer dizer, no sentido de adquirir a verdadeira liberdade (RUIZ, 1981, p. 19).

A questão da Iluminação está, em Agostinho, profundamente vinculada ao problema da liberdade. A iluminação é, para ele, a “intervenção” de Deus que dá ao humano, capacidade para ser responsável por seus atos. Segundo Ruiz, a partir de Agostinho podemos dizer que

Deus ao criar as coisas, põe nelas os princípios que determinam o desenvolvimento de sua atividade; mas para criar um eu, necessita fazer uma nova intervenção para que aquele ser se libere de sua condição de ser coisa e se lance a imitar a interioridade divina. Essa intervenção é a iluminação. Deus dá a luz e a eficácia que necessita o eu para poder ser dono de seus atos (RUIZ, 1981, p. 21).

O livre arbítrio que nasce como libertação das determinações da exterioridade, supõe libertação do pecado. Pela iluminação, o humano tem sua liberdade libertada para ser ou não ser, torna-se responsável pela própria salvação ou perdição. O pecado é o livre-arbítrio que decidiu por não ser. No humano, todavia, o livre-arbítrio não só pode produzir sua própria negação, fazendo a opção pelo não ser, mas tem a necessidade de fazê-lo, explica Ruiz, há algo que vincula “pesadissimamente” o humano à sua exterioridade. Por isso, o livre-arbítrio não pode se realizar sem a libertação

² Conferir o tema do “nascer do alto” na passagem do encontro de Jesus com Nicodemos em Jo 3, 1-21.

pela graça que, em uma primeira etapa, libera da necessidade de pecar e, em uma segunda etapa, libera da possibilidade de pecar.

Acolhendo essa tradição, os medievais vão entender que o itinerário para Deus implica o despojamento, e mais radicalmente o aniquilamento de si que resulta numa imensa liberdade. Em seu amor misericordioso, Deus que vem, opera no humano, na alma (que é o princípio transcendente do humano) um êxodo, uma saída de si, uma transformação ontológica que a capacita, divinizando-a, para o encontro, isto é, para a união mística com o mistério. O encontro amoroso que transforma, conforma o amante que, por sua vez, toma a forma do amado. O Amor então inunda os sentidos e irrompe na alma inaugurando uma outra maneira de conhecer e uma nova forma de relacionar-se.

A alma aniquilada, testemunha Marguerite Porete, mística do século XIII, pela descoberta de si como nada, encontra a plenitude na unidade com o amor misericordioso de Deus que vem a ela e a habita. Sendo transformada por Amor em Amor, a alma, perfeitamente livre, é de uma amável nobreza na prosperidade, de uma alta nobreza na adversidade, e de uma excelente nobreza em todos os lugares (cf. PORETE, 2008, p. 148).

O desdobramento dessa liberdade advinda do despojamento é, ainda no contexto da tradição agostiniana, um grande amor a toda a criação. Em sua teoria do conhecimento, Agostinho considera que a mente em suas três faculdades fundamentais possui regras imutáveis segundo as quais essas faculdades geram o conhecimento. Concebemos, diante de algo que nos vem do exterior, um verbo interior que, unido ao “mistério da voz” ou de algum sinal corporal, comunica, exterioriza o conhecimento. O verbo na alma é, portanto gerado a partir da Verdade eterna que é em nós. O juízo que fazemos do que nos vem à mente reside na memória em nós que vem do alto como luz transcendente que revela a Verdade. Na Verdade eterna, afirma Agostinho, contemplamos com o olhar da mente a forma que serve de modelo a nosso ser segundo a qual se realiza a justiça:

Naquela Verdade eterna, segundo a qual todas as coisas temporais foram feitas, é que contemplamos com o olhar da mente a forma que serve de modelo a nosso ser, e conforme a qual fazemos tudo o que realizamos em nós ou nos corpos, quando agimos segundo a verdadeira e reta razão (SANTO AGOSTINHO, 1994, p. 299).

Esse verbo é, para Agostinho, todavia, concebido por amor. O verbo é concebido pelo amor às criaturas ou pelo amor ao Criador, ao Eterno. Haverá concupiscência ao se amar a criatura pela criatura e caridade quando o amor às criaturas conduz ao gozo daquilo que não nos pode ser tirado, isto é, o gozo em Deus. Isso não quer dizer, explica Agostinho, que a criatura não deva ser amada. No amor das coisas carnis e temporais, continua Agostinho, o que foi concebido só nasce ao ser possuído:

(...) não basta à avareza conhecer e amar as riquezas se não as possuir; nem conhecer e amar os prazeres da mesa e da cama, se não os desfrutar de fato; nem conhecer e amar as honras e o poder, se não os conseguir. E acontece que mesmo tendo conseguido tudo isso não lhe traz satisfação. (...) O espírito nesse caso inflama-se e adoce pela falta do cobiçado, até alcançá-lo; ou de certo modo até dá-lo à luz. (...) Com efeito, a concupiscência, tendo concebido, dá à luz o pecado (Tg 1,15) (SANTO AGOSTINHO, 1994, p. 301-302).

A concupiscência é o mau direcionamento da vontade que, querendo amar, procura possuir. O verbo, ao contrário do pecado, não é concebido pela concupiscência, mas pelo amor, o verbo é o conhecimento unido ao amor, isto é, conhecimento gerado pela vontade que traz à mente o objeto e o julga segundo a luz eterna, memória divina que habita a alma. A alma que conhece segundo a justiça divina goza das coisas em Deus, ama o mundo e os irmãos com caridade.

Passando em revista aos conhecimentos adquiridos pela memória e a inteligência, verificar-se-á se a vontade os dirige a outro fim ou se descansa neles mesmos como um fim alcançado. Com efeito, usar de alguma coisa é dispor dela sob a direção da vontade; gozar dela, é empregá-la com prazer, não em vista de algo que se espera a mais, mas já pela posse. Portanto, todo aquele que goza de algo, possui essa coisa a seu uso. Dispõe dela sob a direção da vontade, com a finalidade de seu deleite. Amas ao contrário, nem todo o que se utiliza de algo, goza dessa coisa, pois acontece nesse caso que aquilo que possui à sua disposição, ele não o procura por si mesmo, mas em vista de outro fim (SANTO AGOSTINHO, 1994, p. 332).

Amar o irmão, explica Agostinho, é conhecer mais o Amor que o irmão, na medida que o amor é o que é mais presente e mais íntimo àquele que ama.

Que ninguém diga: “Não sei o que é amar”. Que ele ame o seu irmão e estará amando o próprio Amor. Pois assim conhecerá melhor o amor com que ama do que o irmão a quem ama. Pode desse modo ter de Deus um conhecimento maior do que tem do irmão. Sim, Deus torna-se mais conhecido, por que lhe é mais íntimo. Mais conhecido porque mais seguro. Ao abraçar a Deus que é Amor, abraças a Deus por amor (SANTO AGOSTINHO, 1994, p. 280).

Conhece a Deus, portanto, aquele que, mais do que o objeto do amor, ama o amor, que une, amor que habita na alma. Conhece a Deus, segundo Agostinho, aquele que aceita a Verdade anunciada por Cristo, “Deus é Amor”. A Verdade anunciada, no entanto, não do exterior, mas do interior. Neste sentido, recebe a luz que ilumina a realidade aquele que pela conversão, assimila-se a Jesus Cristo. Ele, o Filho, é, para Agostinho, o Mestre interior, é o Verbo que nasce na alma possibilitando ao humano ser Imagem de Deus, participar da Trindade.

O conhecimento da alma – que se conhece como aquela que conhece – quando se dirige às coisas eternas, conduz ao conhecimento de Deus. Conhecer a Trindade, Deus que é Amor, é, em primeiro lugar, perceber

O quinto degrau está em que o homem viva em toda a parte na paz interior, descansando tranquilamente na riqueza e na superabundância da suprema e inefável sabedoria.

O sexto degrau consiste no despojar-se da imagem (humana) e no revestir a imagem da eternidade divina, pelo esquecimento total e perfeito da vida transitória e temporal, de tal modo que, feito filho de Deus, e atraído por Deus, o homem se transmude em imagem de Deus.

É nobre aquele que se despoja de si e nasce do alto. O segredo da nobreza é revelado pelo Filho de Deus.

Com referência a este homem interior e nobre, no qual se encontra impressa e implantada a semente de Deus e a imagem de Deus, e à maneira como se manifesta esta semente e esta imagem da natureza e da essência divina, o Filho de Deus, e como dela se toma conhecimento, e também como por vezes ela se oculta – sobre isso o grande mestre Orígenes apresenta uma comparação: O Filho de Deus, diz, está no fundo da alma como uma fonte viva.

Consequência importante da experiência mística será, como vimos, a crítica. A experiência de Deus no Espírito, de fato, ao longo da tradição cristã – como vimos nos itens 1 a 4 – tem inspirado o questionamento às mediações que são os recursos humanos que servem de apoio à religião. Em seu itinerário, o místico capta que o caminho do despojamento inclui o ultrapassamento de toda a representação, de todo o símbolo e também de toda a prática afirmada como caminho de salvação. No seu anseio pelo encontro com Deus, ele assume as mediações, os recursos instituídos para esse encontro, com tanta radicalidade que chega a ultrapassá-las. O itinerário místico implica, como nos ensina o Areopagita, a celebração da negação. É preciso remover todas as coisas fazendo como os que modelam uma bela estátua, aplainando os impedimentos para deixar aparecer a sua arcana beleza. A negação é remoção que permite conhecer “a ignorância escondida em todos os seres por todas as coisas cognoscíveis, e para ver a treva supernatural escondida por todas as luzes presentes nos seres”. (DIONÍSIO, 2005, p. 22). Nesse caminho de busca de intimidade com Deus, como bem explicita o teólogo Edward Schillebeeckx (1994) somos surpreendidos pela revelação de uma verdade maior que nossa capacidade e temos esfaceladas todas as nossas construções:

Pelo fato de existir em absoluta liberdade com Deus, ele nos revela que todas as nossas imagens divinas (não a sua própria realidade) são de fato produtos e projeções humanas que como tais não estão em condições de descrever a realidade divina. Este ponto mais precário de todas as nossas imagens de Deus, não é absolutamente construção ou projeção humana, mas é, ao invés (assim se pode e se deve também interpretar, e assim também se interpreta pelos crentes), uma projeção desde Deus em nossa direção, através de mediações históricas e mundanas. Desde sua realidade mesma, todas as nossas imagens projetivas de Deus são recusadas e desvirtuadas. Neste efeito sobre as nossas imagens de Deus, no esfacelamento contínuo de toda imagem de Deus pro-

duzida em nós, revela-se como um alguém ou algo em e em relação para com nossas projeções (p. 105).

6 Considerações finais: Da Liberdade em Deus à abertura para o outro

Atualmente, fica cada vez mais clara para a teologia, a urgência de se afirmar a importância da mística. A reviravolta acontecida no âmbito da teologia fundamental, que propõe uma nova compreensão de fé e revelação articuladas na tensão entre história e experiência, vai provocar a valorização da mística. Para o Concílio Vaticano II, Revelação deixa de ser vista como “ditado divino” e passa a ser compreendida como diálogo entre Deus e a humanidade. Para a *Dei Verbum*, Revelação Divina é a auto-comunicação de Deus que “levado por seu grande amor, fala aos homens como a amigos (cf. Êx 33,11; Jo 15, 14-15), e com eles se entretêm (cf. Bar 3,38) para convidar à comunhão consigo e nela os receber” (DV 2). Revelação é diálogo entre amigos concretizado na história, “através de acontecimentos e palavras intimamente conexos entre si, de forma que as obras realizadas corroboram os ensinamentos e as realidades significadas pelas palavras” (DV 2).

Esse diálogo, no entanto, será sempre envolvido pelo mistério. Essa compreensão leva à afirmação da Revelação como experiência do Incondicional vivida nas tensões dos condicionamentos sociais e históricos que não encontra expressão positiva, definitiva, na linguagem. Compreensão que, não se pode negar, está muito afinada com aquilo que apreendemos das narrativas dos místicos. No diálogo entre Deus e o humano, permite-nos afirmar a compreensão de revelação conciliar, o lugar da verdade mais profunda é o silêncio que abriga a Palavra que não pode ser enquadrada, que não cabe em categorias humanas. Na *Dei Verbum*, vê-se uma Igreja mais consciente de seus limites diante da verdade de Deus que a ultrapassa, melhor afinada com aquilo que ensina sua própria tradição mística, que ela mesma, em alguns momentos, condenou.

Neste contexto teológico, já se vê como valor e não como perigo, essa liberdade. O desdobramento do aprofundamento dessa valorização será, estamos vendo, a abertura para o diálogo ecumênico e inter-religioso que é a resposta ao desafio da situação de pluralismo religioso que marca a atualidade.

O místico em sua experiência paradoxal de despojamento e transformação de si pelo Amor de Deus vivencia uma relativização das mediações. Crenças, ritos, práticas e instituições se revelam no caminho para o encontro direto com o divino, apoios relativos, recursos importantes,

mas insuficientes diante do grande poder transformador que promove o encontro com Deus. Segundo Velasco (2009), ninguém melhor para relativizar as diferenças teológicas, rituais, éticas, institucionais, que separam as religiões que o místico, aquele que cuja experiência de profunda intimidade com Deus teria feito sentir a necessidade de envolver suas palavras em silêncio, que teria sido levado por essa experiência à necessidade de purificar suas afirmações nas negações dos modos concretos do que foi afirmado sobre Deus (cf. p. 471). O místico, pondo no centro a experiência do Mistério, adquire liberdade para valorizar a vida religiosa nas suas várias expressões. A experiência mística permite captar o parentesco profundo das religiões.

Referências bibliográficas

- SANTO AGOSTINHO. *A Trindade*. São Paulo: Paulus, 1994.
- BRANDT, Hermann. *O Risco do Espírito*. São Leopoldo: Sinodal, 1977.
- COMPÊNDIO DO VATICANO II. Petrópolis: Vozes, 1982.
- CONGAR, Yves. *A Palavra e o Espírito*. São Paulo, Loyola, 1989.
- CONGAR, Yves. *Revelação e experiência do Espírito*. São Paulo: Paulinas, 2005. (Coleção Creio no Espírito Santo; v. I).
- CONGAR, Yves. *Ele é o Senhor e dá a vida*. São Paulo: Paulinas, 2005. (Coleção Creio no Espírito Santo; v. II).
- FISICHELLA, R. Inspiração. In: LATOURELLE, R.; FISICHELLA, R. *Dicionário de Teologia Fundamental*. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 484-485.
- KANT, Immanuel. *O conflito das faculdades*. Lisboa: Edições 70, s/d.
- KASPER, W. Dogma/evolução do dogma. In: EUCHER, P. *Dicionário de conceitos fundamentais de teologia*. São Paulo: Paulus, 1993, p. 189-198.
- LIBANIO, J. B. *Teologia da Revelação a partir da modernidade*. São Paulo: Loyola, 1992.
- MESTRE ECKHART. *A mística do Ser e do não Ter*. Petrópolis: Vozes, 1983.
- PIXLEY, Jorge V. *Vida no Espírito: o projeto messiânico de Jesus depois da ressurreição*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- PSEUDO-DIONÍSIO AREOPAGITA. *Teologia Mística*. Rio de Janeiro: Fissus, 2005.
- PORETE, Marguerite. *O Espelho das Almas Simples e aniquiladas e que permanecem somente na vontade e no desejo do Amor*. Petrópolis: Vozes, 2008.
- RUIZ, Esteban Ramírez. El camino de la interioridad en la Búsqueda de Dios. In: *La Búsqueda de Dios: la dimensión contemplativa de la espiritualidad agustiniana*. Curso Internacional de Espiritualidad. Publicaciones Agustinianas. Roma, 1981, p. 19.
- SCHILLEBEECKX, Edward. *História humana, revelação de Deus*. São Paulo: Paulus, 1994.

