

3. O fenômeno religioso e místico

No contexto de pluralismo religioso em que vivemos não nos é possível negar que, mesmo causando um ‘mal estar religioso’, são manifestações de um Deus que quer se tornar conhecido. E essa situação tanto pode ocultá-lo, como também pode na medida em que for assumida e interpretada, tornar-se um lugar de escuta e de resposta¹. Nesse contexto, nos chama atenção o fato de haver uma procura pela experiência direta com o mistério da Realidade última, que parece acontecer em todas as religiões e confissões.

Isso comprova que a procura por essa experiência consiste na ‘sede’ que é comum a todos os seres humanos, e cada um busca saciá-la de uma maneira, ou de outra. Ninguém escapa da necessidade de sentido, da busca de respostas mais ou menos conscientes, da “procura por preencher o vazio provocado pelo abandono da religião herdada, em alguns casos, ou pelo descontentamento com suas formas estabelecidas, em outros”².

Entretanto, cada um vive suas perguntas mais profundas na solidão. Todavia, sua busca não pertence ao campo da individualidade ensimesmada, ou melhor, de um individualismo narcisista³, porque toda experiência interior é transformante e modifica as relações da pessoa a partir de sua inclinação ao Mistério.

Tal processo provoca uma profunda mudança religiosa, advertida por religiosos e estudiosos. Porque para estes

trata-se de um passo a mais na evolução da consciência religiosa. Uma sorte da nova situação epocal religiosa, um novo ‘tempo eixo’, que alguns caracterizam como a fase inicial do passo da consciência mental, cognitiva, a consciência transpessoal, mística⁴.

Segundo Queiruga, esta nova realidade, na experiência religiosa, é um fenômeno que responde a uma insatisfação generalizada⁵, que, provocada pela pós-modernidade, impulsiona o ser humano a viver o religioso explicitamente,

¹ Cf. VELASCO, J. Martin. *Experiência cristã de Deus*. São Paulo, Paulinas, 2001. p. 16; Sobre o mal estar religioso conferir do mesmo autor: *El malestar religioso de nuestra cultura*. 2ª Ed. Madrid, Paulinas, 1993.

² QUEIRUGA, A. Torres. *O fim do cristianismo pré-moderno: desafios para um novo horizonte*. São Paulo: Paulus. 2003. p. 108.

³ Cf. WATT, Ninfa. La fuente de la cordialidad. In: RODRIGUEZ, Francisco J. S. (org.) *Mística y sociedad en diálogo*. Madri, Trotta, 2006. p. 81.

⁴ MARDONES, J. Maria. Mística transreligiosa en una sociedade de incertidumbre. In: RODRIGUEZ, Francisco J. S. (org.) *op. cit.* p. 89.

⁵ Cf. QUEIRUGA, A. Torres. *O fim do cristianismo pré-moderno*, p. 108.

possibilitando em muitos aspectos um ajustar-se a um novo reencantamento do mundo ou que se viva em estreita convivência com ele⁶.

Para o cristianismo, esta é uma oportunidade para desfazer-se de toda falsa imagem de Deus⁷, que mesmo trazendo a este contexto tantos questionamentos à fé, possibilita o rompimento de tudo o que se tinha adquirido por ‘se ouvir dizer’, e como nos diz Velasco: “É um convite do Espírito a abrir os olhos e deixar-nos surpreender por esse Deus”⁸.

Isso se dá por meio de uma experiência que leve ao desvelamento desta Presença, comprovando uma deficiência “eu te conhecia só de ouvir. Agora, porém, os meus olhos te veem”⁹ e que pelas debilidades e pelas dificuldades culturais não permitiam reconhecer¹⁰. Uma deficiência provocada não apenas pela cultura, mas porque se vive ‘fora’ da realidade religiosa propriamente falando, por estar entretido com doutrinas, moral, leis, ritos, porém com pouco ou escassa densidade. Resulta isso em uma religiosidade muito epidérmica, muito externa e que não tem penetrado nas entranhas de cada realidade mesma a que se refere e que se vive¹¹.

Esse estado de coisas leva, então, a uma experiência de nível místico onde hoje estaria pulsando a mudança religiosa mais fundamental. Por aí caminha a transformação não só do cristianismo, mas de toda religião, nesta época de globalização e de incertezas sócio-políticas¹², reconhecendo que esta experiência se dá em diferentes formas que despontam como “inéditas de desvelamento de um Deus que não se deixa encerrar no terreno reservado pela religião e é maior que a consciência, a linguagem e os conceitos dos que o reconhecem com os meios precários que nossas tradições religiosas oferecem”¹³.

No entanto, mesmo reconhecendo essas novas formas de reconhecimento dessa Presença, não podemos esquecer que um dos aspectos importantes que

⁶ Cf. QUEIRUGA, A. Torres. *O fim do cristianismo pré-moderno*, p. 115.

⁷ Cf. BLANK, Renold J. *Deus na história: centros temáticos da revelação*. São Paulo: Paulinas, 2007. Nesta obra o autor tem como ponto de partida as falsas imagens de Deus que prevalecem na linguagem e em muitas manifestações religiosas verificadas mesmo dentro da Igreja. Sua tese demonstra uma grande sensibilidade aos riscos de toda religiosidade que tende a se apegar mais às coisas da religião do que a Deus.

⁸ VELASCO, J. Martin. *Experiência cristã de Deus*, p. 07.

⁹ Jó 42,5.

¹⁰ Cf. VELASCO, J. Martin. *El fenómeno místico*, p. 06.

¹¹ Cf. MARDONES, J. Maria. *Mística transreligiosa en una sociedade de incertidumbre*, p. 91.

¹² Cf. *Ibid.* p. 89.

¹³ VELASCO, J. Martin. *Experiência cristã de Deus*, p. 08.

dificultam vislumbrar a Presença em nossos dias, é o que Martin Buber chamou de “eclipse de Deus”¹⁴. Trata-se de uma situação em que se dissiparam, na vida do homem, as pegadas de Deus.

A íntima relação disso com o pluralismo está na “característica-chave de todas as situações pluralistas, quaisquer que sejam os detalhes de seu pano de fundo histórico, isto é, que os ex-monopólios religiosos não podem mais contar com a submissão de suas populações”¹⁵. Ou seja, acontece a perda da plausibilidade da religião. E seguindo o pensamento de G. Vattimo, podemos pensar em um processo de conservação, distorção e esvaziamento da religião¹⁶ que provoca um “desencantamento que oculta as dimensões profundas, os lados inefáveis, os traços invisíveis nos quais o homem de outros tempos vislumbrava a presença da transcendência”¹⁷.

Hoje essas situações são denunciadas por homens e mulheres denominados ‘mestres espirituais’ que, predominantemente, tem estado e estão em contato com as religiões e espiritualidade oriental¹⁸. Esses chamam a atenção acerca da nova situação em que se encontra o cristianismo, e ao mesmo tempo, todas as religiões: desafiadas a dar um salto a um nível mais alto.

Abordaremos nesta segunda parte de nossa pesquisa, a partir da constatação de ser este um tempo propício, o que podemos chamar de *Kairós*¹⁹, para um despertar consciente da necessidade de ser redescoberta a verdadeira vocação das

¹⁴ BUBER, Martin. *Eclipse de Dios*. Buenos Aires, Galatea-Nueva Vision, 1970. p. 25.

¹⁵ BERGER, Peter L. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulus, 1985. p. 149.

¹⁶ Pensamento de Vattimo *apud*. MARTELLI, Stefano. *A religião na sociedade pós-moderna*. São Paulo: Paulinas, 1995. p. 444.

¹⁷ VELASCO, J. Martin. *Experiência cristã de Deus*, p. 17.

¹⁸ Como referências, temos autores como W. Jäger, monge beneditino, mestre zen desde 1981 da escola Sanbo-Kyodan do Japão. Guia espiritual da via zen e contemplativa. Cujas obras são: *Adonde nos lleva nuestro anhelo*. La mística en el siglo XXI. Desclée, Bilbao, 2004; suas obras anteriores: *La oración contemplativa*. Una introducción según san Juan de la Cruz. Obelisco, Barcelona, 1989; *En busca de la verdad*. Caminos – Esperanzas – Soluciones. Desclée, Bilbao, 1999; *La ola es o mar*. Desclée, Bilbao, 2002; W. Johnston, Jesuíta, diretor do Instituto de Religiões orientais da universidade de Sofia de Tóquio, autor das seguintes obras: *Mística para una nueva era*. De la teología dogmática a la conversión del corazón. Desclée, Bilbao, 2003; *La musica callada*. Paulinas, Madrid, 1985; *El ojo interior del amor*. Misticismo y religión. Paulinas, Madrid, 1994; Th. Keating, monge cisterciense, fundador do movimento ‘Oração Centrante’: Suas obras: *Intimidad con Dios*. Desclée, Bilbao, 1997; R. Rolheiser, *En busca de Espiritualidad*. Lineamientos para una espiritualidad Cristiana del siglo XXI. Lumen, Buenos Aires, México, 2003.

¹⁹ *Kairós* (καιρός) é uma antiga palavra grega. Significa ‘o momento certo’ ou ‘oportuno’. Para este povo antigo, duas palavras distinguiam seu tempo: chronos e kairos. A primeira refere-se ao tempo cronológico, ou sequencial, e a última é um momento indeterminado no tempo em que algo especial acontece. Na teologia é usada para descrever a forma qualitativa do tempo, o ‘tempo de Deus’, enquanto chronos é de natureza quantitativa, o ‘tempo dos homens’.

religiões. Aí a mística assume um lugar de destaque dentro da religião, eixo de transformação.

3.1 Um desafio às religiões

As religiões enfrentam então, um grande desafio para que seja restabelecido o encantamento, pelo alcance de um tipo de experiência, que proporcione uma certeza que vai muito mais além da obtida pela via cognitiva. Trata-se, portanto, de uma mudança, ou melhor, de uma transformação, que supõe um nível mais elevado de organização estrutural e de integração²⁰.

Será preciso, nesta circunstância, uma experiência religiosa que permita descobrir as pegadas da presença de Deus em aspectos de nossa situação, em elementos de nossa cultura, aparentemente dominada pela incredulidade e a tomar consciência do pressuposto radical de toda possível experiência de Deus: sua silenciosa, porém real, ativa e inconfundível presença no fundo do real, no centro do ser de cada ser humano²¹.

Em relação ao cristianismo, este só poderá ter uma reação positiva diante desse contexto se acolher o que nele há de genuíno e se mostrar

capaz de integrá-lo, dinamizá-lo e enriquecê-lo desde seu projeto específico. E cuja condição indispensável é deixar-se questionar, renovando o contato com suas raízes, mostrando-se aberto à mudança e à renovação: à conversão²².

Pois todo este contexto indica o suficiente para assinalar onde estão os lugares aniquilados e que necessitam de transformação: não se trata de ‘arrumar pisos interiores’, mas sim de novas formas de prática religiosa e, sobretudo, mais profundas, onde se viverá um novo nível da existência. O subtítulo da obra de W. Johnson sobre ‘*La mística para una nueva era*’, sugere por onde deve ocorrer a mudança: da teologia dogmática à conversão do coração²³.

Para esse autor, trata-se de adquirir uma sabedoria distinta da teologia dogmática. “Vai mais além da argumentação e do pensamento, mais além da

²⁰ Cf. MARDONES, J. Maria. *Mística transreligiosa en una sociedad de incertidumbre*, pp. 89-90.

²¹ Cf. VELASCO, J. Martin. *Experiência cristã de Deus*, p. 20.

²² QUEIRUGA, A. Torres. *O fim do cristianismo pré-moderno*, p. 117.

²³ Cf. JOHNSON, William. *Mística para una nueva era*. De la teología dogmática a la conversión del corazón. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2003; Sobre isto Queiruga nos fala da necessidade de resposta de conjunto, descendo as próprias raízes, ou seja, “não é mais a hora do remendo de pano novo sobre o pano velho, mas de odres novos para o vinho de um tempo novo”. Para ele, desponta uma mudança de paradigma. Cf. QUEIRUGA, A. Torres. *O fim do cristianismo pré-moderno*, p. 120.

imaginação e da fantasia, mais além de um antes e de um depois para adentrar-se na realidade intemporal”²⁴. Em outras partes do livro, indica que se trata, ao menos no caso católico, de recuperar a dimensão da experiência íntima do mistério de Deus e da experiência da unidade com ela.

Mesmo diante de uma realidade caracterizada pela secularização da cultura, que eliminou a vigência social e cultural das respostas da religião às perguntas que o homem faz sobre si mesmo; esse passou a buscar uma resposta pessoal possibilitando uma religião ‘pós-moderna’ em que dão testemunho alguns dos fenômenos agrupados sob o nome de novos movimentos religiosos²⁵.

Essa atitude assinala que a religião não foi suprimida da dimensão antropológica e social na assim chamada pós-modernidade, pois, se era quase consenso afirmar a eliminação da religião, através de expressões como ‘morte de Deus’, ‘era pós-cristã’, hoje se percebe que o sagrado continua seduzindo²⁶. E ‘reaparece’ com uma fisionomia bastante diferente daquela da sociedade tradicional²⁷, como resulta do próprio processo interno e estrutural da modernidade.

E apesar de sua extraordinária ambiguidade, os novos movimentos religiosos expressam manifestações da insuficiência de uma civilização centrada na racionalidade objetiva, que reclamam uma nova forma de consciência aberta a alguma forma de transcendência²⁸.

Segundo a socióloga francesa Danièle Hervieu-Léger, não se trata simplesmente de um retorno do sagrado, mas de mudanças profundas no cenário religioso hodierno. A sociedade secularizada cria condições para a proliferação de novas crenças e práticas religiosas, pois uma vez desqualificados e enfraquecidos os grandes sistemas de explicação religiosa do mundo, nos quais homens e mulheres encontravam segurança e sentido existencial, paradoxalmente surgem e proliferam-se novas expressões e formas religiosas²⁹.

²⁴ JOHNSON, William. *Mística para una nueva era*, p. 70.

²⁵ Cf. BINGEMER, M. Clara. *Alteridade e vulnerabilidade*, pp.17-23.

²⁶ Cf. *Id.*, A sedução do Sagrado. In: CALIMAN, Cleto. (org.) *A sedução do Sagrado: o fenômeno religioso na virada do milênio*. Vozes: Petrópolis, 1998. p. 79.

²⁷ Sobre o ‘reaparecimento’ do sagrado, Cf. BINGEMER, M. Clara. *Alteridade e vulnerabilidade*, pp. 27-30; MIRANDA, M. de França. Volta do sagrado: numa avaliação teológica. In: *Perspectiva teológica*, 21, 1989. pp. 71-83.

²⁸ Cf. VELASCO, J. Martin. *El malestar religioso de nuestra cultura*, pp. 53-79.

²⁹ Cf. HERVIEU-LÉGER, Danièle. *O peregrino e o convertido: a religião em movimento*. São Paulo: Vozes, 2008. p. 46 ss.

E é a partir dessa mudança estrutural da sociedade, que é possível compreender a emergência da multiplicidade de religiões nas sociedades modernas, como fruto da própria dinâmica da modernidade que redefiniu a função da religião dentro do contexto social.

Por conseqüência, torna-se claro que quando se procura explicar a necessidade de uma mudança, esclarece-se que não se trata de uma mera reforma, mas, sim, de uma transformação da maneira de se viver uma religião. “Não valem o deslocar de móveis ou reformas no interior das instituições”³⁰.

Como insiste W. Jäger, encontramos-nos ante um salto na consciência religiosa. Deve-se cair na conta de que o que denominamos Deus ou a realidade última não é algo exterior à pessoa. Esta realidade não está fora, senão no seu próprio interior³¹. Mais ainda, pertence à própria vida. Na expressão de Jesus nos sinóticos “o Reino está dentro de vós” ou ‘tem chegado’, está chegando, ou seja, é a profundidade do presente e o fundamento de sua elevação para o futuro³².

Toda essa mudança tem o impulso do desejo do ser humano de procurar o que está para além de si mesmo, do desejo do encontro com a Realidade Última de suas vidas. E para isto o ser humano é também chamado a mergulhar no seu mais íntimo para que, encontrando-se consigo mesmo, assumindo sua condição de pessoa, e acolhendo esta Presença, possa receber o outro na sua vida em sua alteridade.

3.2 O ser humano chamado a viver a partir do seu interior

Não é estranho que surjam outras formas que remetem constantemente a certas experiências, identificadas em termos muito diferentes, como experiências-cume, sentimentos oceânicos, experiências do Absoluto, experiências-limite ou de fronteiras. E que consistem em abrir o horizonte da vida humana, dilatar a consciência, permitir uma ruptura de nível existencial e pôr a pessoa em comunicação com um novo nível de realidade, diferente daquela em que reinam os objetos que dominam a experiência cotidiana³³.

³⁰ MARDONES, J. Maria. *Mística transreligiosa en una sociedad de incertidumbre*, p. 91.

³¹ Cf. JÄGER, W. *Adonde nos lleva nuestro anhelo*, p. 30.

³² Cf. Mt 3,2; 4,17; Mc 1,4.15; Lc 3,3.

³³ Cf. VELASCO, J. Martin. *Experiência cristã de Deus*, p. 23. Cf. nota 5.

Esses sinais constituem o princípio e fundamento sobre o qual descansa toda possível experiência de Deus, presença constitutiva no âmago da realidade e sua presença originária no centro da pessoa.

Entretanto, para uma verdadeira experiência, necessário se faz estar aberto a uma realidade nova, e sempre presente. Será preciso, como nos diz S. João, com os símbolos da água viva, nascer de novo³⁴ e reconhecer que o amor consiste em antes ter Deus nos amado primeiro³⁵, pois é, segundo Santo Agostinho, “mais íntimo a nós que nossa própria intimidade”.

Dessa forma, o ser humano assume sua condição de pessoa, exigência do Deus que se revela ao homem. E que só é vivida na relação efetiva com as outras pessoas, no exercício da responsabilidade, no amor e no diálogo, condições para a revelação da verdade³⁶, pois o ser humano não vive só e a ‘con-vivência’ supõe ‘vivência-com-os outros’, vida compartilhada, experiência em companhia. Isso provoca a necessidade de diálogo, de encontros de tu a tu e de um compartilhar comunitário³⁷.

Tudo isso exige uma abertura aos outros desde o interior, evitando viver apenas na superfície para viver desde dentro, a partir de um espaço no íntimo. O que chega de fora, transpassa a cerca do seu interior e recorre suas instâncias até chegar ao lugar da acolhida. E nesse intervalo, não submetido aos limites do espaço físico e ao tempo, se permite a resposta desde o melhor de si mesmo, desde o interior³⁸, pois, “o diálogo é sempre mais enriquecedor e possível, se produz uma aproximação até o interior e desde o interior”³⁹.

Essa experiência acontece quando o ser humano, atento ao seu interior, se dá conta da existência de uma voz que arde em seu ser, anterior a qualquer outra. Pode-se dizer que ela surge da necessidade de que o homem sente de experimentar, o que havíamos sinalizado quando, no início deste capítulo, falávamos sobre a ‘sede’, de fazer seu um mais além de si mesmo que busca alcançar e com o qual não pode coincidir.

Esse mais além que habita o humano, é o que faz que as tendências do homem não sejam meros instintos, que se transformem em desejos e que

³⁴ Cf. Jo 3,6.

³⁵ 1Jo 4,10.

³⁶ Cf. VELASCO, J. Martin. *Experiência cristã de Deus*, p. 30.

³⁷ Cf. WATT, Ninfa. *La fuente de la cordialidad*, p. 85.

³⁸ Cf. *Ibid.*, p. 80.

³⁹ *Ibid.*, p. 82.

floresçam nesse desejo transcendido que é o amor, graças ao qual os sujeitos, na mútua entrega, se encontram participando de uma generosidade maior. Dessa mesma raiz, surge o milagre da liberdade, coração da dignidade da pessoa, que, antes de ser escolha e inclusive domínio de si, é aceitação da existência dada por uma generosidade anterior⁴⁰.

Segundo os mestres espirituais, a ação de Deus na profundidade do ser humano, propicia um tipo de experiência religiosa que muda radicalmente em relação à predominante na religião institucional. Para esses, a religião já não é, fundamentalmente, um administrador do sagrado e menos um legislador de outras dimensões humanas. Ela é um sinalizador, em um nível de consciência que avista uma Realidade percorrendo toda a realidade.

Os fenomenólogos da religião não veem com estranheza esse ‘giro místico’ que propõem os mestres espirituais. Porque a religião, a experiência do sagrado, leva em sua raiz, nos dirá M. Eliade, o intento de decifrar no temporal e historicamente concreto o desejo irresistível do homem de transcender o tempo e a história, de descobrir o fundamento das coisas, a Realidade Última⁴¹.

O homem, e assim, resumirá a filosofia cristã, em tudo o que conhece, conhece o ser, porque conhecer humanamente significa conhecer as coisas à luz do ser, captando nelas a realidade. E como o ser não é para essa filosofia mais que outro nome para Deus, em tudo o que conhece o homem conhece a Deus. E assim, a mente do homem não é outra coisa senão ‘uma espécie de participação da verdade primeira’, isto é, de Deus⁴².

E o encontro com Deus, que se ‘dá na alma no mais profundo centro’, requer, como vimos, anteriormente do homem, uma reabilitação para o exercício de dimensões que na cultura pós-moderna, mesmo que ainda sinalize ser este lugar uma oportunidade para a mudança, não deixa de ser também um lugar de atrofiamento⁴³. Entretanto, o encontro com Deus, no mais íntimo da pessoa, que se dá na acolhida de sua presença, é sem dúvida a raiz da experiência religiosa. E disto falam a fenomenologia e os místicos, os estudiosos do fenômeno religioso e

⁴⁰ Cf. VELASCO, J. Martin. *Experiência cristã de Deus*, p. 24.

⁴¹ Cf. ELIADE, Mircea. Observaciones metodológicas sobre el estudio del simbolismo religioso. pp. 116-140. In: KITAGAWA, J. (Ed). Metodología de la Historia de las religiones. Paidós, Barcelona, 1986. Apud. MARDONES, J. Maria. *Mística transreligiosa en una sociedad de incertidumbre*, p. 93.

⁴² Cf. VELASCO, J. Martin. *Experiência cristã de Deus*, p. 25.

⁴³ Cf. *Ibid.*, p. 31.

o homem que se tem adentrado com seriedade na busca dessa Realidade, fundamento radical de tudo.

3.3 A religião e sua reafirmação

A sensibilidade que expressam os representantes da espiritualidade atual oferece uma perspectiva de mudança religiosa que não duvida em denominar transformação. Advertem um predomínio religioso do extremo, objetivo e institucional. E assinalam um giro para a interioridade que faça justiça à dimensão profunda da religião: a vivência da unidade com essa Realidade última que nos envolve e que denominamos Deus⁴⁴.

Religião, neste sentido, dirá W. Jäger, é nossa condição de seres humanos, é atuar a partir da experiência de unidade de nosso ser com esta Realidade Última. Este mesmo autor dirá que esta unidade do ser de Deus e a pessoa humana tem que ser entendido, como uma imagem tomada do místico Rumí, “como o mar e a onda: o mar não é a onda; a onda não é o mar, porém ambos podem existir somente unidos. Desde este ponto de vista, a onda, é portanto, mar e o mar, onda”⁴⁵.

No entanto, não é fácil descrever os passos, as etapas e as modalidades do exercício dos preâmbulos de existências da experiência religiosa. Velasco destaca, por exemplo: a renúncia e o desprendimento, o recolhimento, a solidão e o silêncio. A renúncia e o desprendimento dos bens deste mundo não se confundem com sua negação pura e simples ou sua condenação e desqualificação como obstáculos para a realização humana, mas devem ser entendidos como superação do apego. O recolhimento distingue-se do ‘ensimesmamento’ do sujeito e de seu isolamento das pessoas e das realidades que compõem seu mundo⁴⁶. Aqui o silêncio não é sinônimo de mudez nem de opacidade. É a condição para que a palavra de Deus ressoe no interior do homem, onde permanentemente mora e fala.

Todos esses passos constituem, então, segundo Velasco, a etapa purificadora do caminho até a experiência de Deus. No entanto, os esforços humanos são insuficientes. É a hora da intervenção purificadora do próprio Deus; a hora da ‘noite passiva’ em que o próprio Deus culmina a obra. Esta hora é indispensável

⁴⁴ Cf. MARDONES, J. Maria. *Mística transreligiosa en una sociedad de incertidumbre*, p. 93.

⁴⁵ JÄGER, W. *Adonde nos lleva nuestro anhelo*, p. 93.

⁴⁶ Cf. VELASCO, J. Martin. *Experiência cristã de Deus*, p. 33.

para que o homem possa unir-se a ele, dilatar o coração, estender seu desejo na medida da realidade infinita de Deus. Desprendendo-se de qualquer apego que converta a Deus em objeto à sua disposição, purificando seu amor para que se dirija a Deus por ele mesmo e não pelo que lhe possa outorgar⁴⁷.

Esta busca pela unidade com a Realidade última é o que alguns autores encontram com o denominador comum, o núcleo de todas as religiões. Alguns, segundo Mardones, como W. Jäger, o chamam, fazendo um jogo de linguagem com a expressão ‘filosofia perene’, a ‘sabedoria perene’, esse centro ou núcleo religioso para o qual apontam todas as religiões. Nesse sentido, é uma religiosidade que sobrepassa ou transcende toda religião ou confissão⁴⁸.

Por essa razão, como têm sugerido alguns filósofos e teólogos sensíveis ao diálogo inter-religioso, ‘a verdade está na profundidade’. Esta frase de Paul Tillich retomada hoje por Ricoeur⁴⁹, impulsiona uma atitude de esperança de encontro com outra religião pela via do aprofundamento nesse Centro.

Na tradição cristã, o itinerário espiritual dispõe o homem para um novo olhar. E esse se distingue pela clareza, pela simplicidade, pela penetração, pela fruição que caracterizam a atitude contemplativa. Transforma o conhecimento em conhecimento interno, o saber, em sabedoria. Desemboca numa espécie de conaturalidade da alma com Deus⁵⁰.

É, então, da originalidade do interior do homem e da Presença que o habita que nasce a originalidade do itinerário do homem com ele. Aí, todo esforço do homem consiste em apenas tornar-se disponível, esvaziando o próprio interior, fazendo silêncio em torno de si mesmo e no próprio interior, para que ressoe a Palavra presente no coração⁵¹.

No reconhecimento desta presença originária, no consentimento ao seu chamado e na entrega despojada, se dá a experiência originária de Deus. A esta a fenomenologia da religião identifica como atitude religiosa fundamental, que as diferentes religiões realizam, em caminhos históricos determinados, sob formas distintas tais como: fé-esperança-caridade (cristianismo), obediência fiel (Judaísmo), islã, submissão incondicional (Islamismo); realização da identidade

⁴⁷ Cf. VELASCO, J. Martin. *Experiência cristã de Deus*, p. 34.

⁴⁸ Cf. MARDONES, J. Maria. *Mística transreligiosa en una sociedad de incertidumbre*, p. 94.

⁴⁹ Cf. RICOEUR, P. La pensée protestante aujourd’hui. *Reforme* 2.609 (1995), pp. 7-8 *Apud*. DUQUOC, Christian. *El único Cristo*. La sinfonia diferida. Sal da Térrea, Cantabria, 2005. p. 125.

⁵⁰ Cf. VELASCO, J. Martin. *Experiência cristã de Deus*, p. 35. ver notas 13 e 14.

⁵¹ Cf. *Ibid.*, p. 36.

com o Brahman, ‘tu és isso’ (Bramanismo); bhakti, entrega confiante na divindade (outras formas de Hinduísmo); nirvana, extinção do sujeito no mais além absoluto (Budismo). Sem esse reconhecimento fundamental, não há experiência de unidade com a Realidade última, com Deus⁵².

Além disso, examinando o contexto atual de um fervoroso pluralismo religioso, podemos nele destacar uma inegável insatisfação com a religiosidade predominante e institucionalizada, pois, mesmo que a religião ainda pulse no coração da existência humana, já não são mais as mesmas instituições religiosas que desempenham a função de transmissão de um código unificador de sentido social, nem tão pouco regulam a vida pessoal e coletiva dos indivíduos.⁵³

Isso leva a se instaurar uma busca mais pessoal e mais experimental do divino. E como já indicamos, aí está anunciada uma transformação ou uma decomposição do religioso, o que devemos reconhecer que é uma manifestação da consciência religiosa de nosso tempo. Porque a espiritualidade de nossa época não tem esperado a reforma das igrejas ou instituições religiosas para efetuar sua própria busca e são muitas as pessoas que já não associam a experiência religiosa imediata a uma afiliação religiosa⁵⁴.

E, isto se dá, segundo Danièle Hevieu-Léger, porque

a religião cessa de fornecer aos indivíduos e aos grupos o conjunto das referências, das normas, dos valores e dos símbolos que lhes permitem dar um sentido à sua vida e às suas experiências. Na modernidade, a tradição religiosa deixa de constituir um código de sentido que se impõe a todos⁵⁵.

Todavia, diante deste contexto, Mardones acredita que a revolução interior mística se apresenta como solução ou defesa a esta realidade⁵⁶. Para ele, a religião, que desce à profundidade interior descobre e vive a igualdade radical de todos os seres humanos, está em condições de resistir e fazer frente a esta epidemia de expulsão do outro⁵⁷, contra o reducionismo da condição humana, pois, a atenção à intimidade, a profundidade de si, ao enfrentamento com nosso lado obscuro – o que C. G. Jung chamou a ‘sombra’ – devolve ao ser humano toda sua inteireza e suas polaridades. Não se esconde seu lado sombrio e perigoso que

⁵² Cf. VELASCO, J. Martin. *Experiência cristã de Deus*, p. 38.

⁵³ Cf. HERVIEU-LÉGER, Danièle. *O peregrino e o convertido*, p. 56ss.

⁵⁴ Cf. MARDONES, J. Maria. *Mística transreligiosa en una sociedad de incertidumbre*, p. 95. Ver notas 10 e 11.

⁵⁵ HERVIEU-LÉGER, Danièle. *O peregrino e o convertido*, p. 38.

⁵⁶ Cf. MARDONES, J. Maria. *Mística transreligiosa en una sociedad de incertidumbre*, p. 96.

⁵⁷ Cf. *Ibid.*, p. 103.

pode delirar e conduzir para o pior; porém também se o tem consciente da capacidade humana para enfrentá-lo e integrá-lo⁵⁸.

A transformação religiosa, via mística, se constitui, assim, em um baluarte frente aos reducionismos antropológicos de nossa sociedade e cultura. Isso se faz em resposta à situação pluralista, que “ao acabar com o monopólio religioso, faz com que fique cada vez mais difícil manter ou construir novamente estruturas de plausibilidade viáveis para a religião”⁵⁹.

No entanto, adverte-se após estas tendências místicas, a reação histórica do ser humano frente ao mal estar provocado por toda essa realidade, que solicita uma transformação da religião que passe da ênfase no exterior ao interior. Esse giro requer um salto na consciência religiosa. Mais, além das dificuldades inegáveis, arrisca-se um processo de mudança religiosa gigantesca que faz pensar em um ‘novo tempo eixo’. Porque secularização, “é antes, perda da religião institucional e nunca perda da religião enquanto tal”⁶⁰.

E a consciência religiosa, mais lúcida e desperta pede hoje uma transformação profunda até o Mistério que a envolve e a sustenta. Se todas as tradições religiosas têm seus dias contados em sua forma de domínio externo, aproxima-se um larguíssimo e frutífero caminho quando conduz seus fiéis a uma experiência que os levem ao mais íntimo de si, ao encontro com a Realidade Última.

No entanto, para uma melhor compreensão dessa experiência, que denominamos mística, se faz necessário uma abordagem fenomenológica do termo ‘mística’, pois, como veremos a seguir, trata-se de “um dos mais confusos termos que existe atualmente”⁶¹.

3.4 Fenomenologia mística

O termo ‘mística’ tem recebido, a partir da segunda metade do sec. XX, um especial interesse. E hoje em plena época, como vimos, de secularização e de fundamentalismo religioso, de descrença e de indigência religiosa, em plena crise

⁵⁸ MARDONES, J. Maria. *Mística transreligiosa en una sociedad de incertidumbre*, p. 104.

⁵⁹ BERGER, Peter L. *O dossel sagrado*, p. 162.

⁶⁰ HERVIEU-LÉGER, Danièle. Representam os surtos emocionais contemporâneos o fim da secularização ou o fim da religião? In: *Religião e Sociedade*. 18/1, 1997. p. 31.

⁶¹ TRESMONTANT, Claude. *La mística cristiana y el porvenir del hombre*. Barcelona: Ed. Herder, 1979. p. 7.

das instituições religiosas e sob o impacto de novas formas e manifestações da religião, essa apresenta-se, segundo Tamayo, contra todo prognóstico, como uma das principais respostas ao fundamentalismo religioso, e ao diálogo inter-religioso. Isso se dá através de dois campos: o dos estudos e pesquisas e o da experiência mística em todas as religiões⁶².

E sendo, então, este termo utilizado em vários contextos diferentes e por sua complexidade em não ser um termo unívoco⁶³, surgem as grandes dificuldades para sua compreensão. Defrontamo-nos logo de início com seu uso em toda a família dos novos movimentos. E, no terreno não religioso, apresenta-se, em virtude de uma analogia funcional, com o sentido de compromisso social de algo tomado por absoluto⁶⁴.

No terreno religioso, no seu interior, utiliza-se este termo para fazer referência a zonas-limite da experiência humana. São encontrados testemunhos seculares, uniformes, e concordantes do fato místico nas tradições budista, hinduísta, muçulmana, judaica e cristã, entre outras⁶⁵. Designa-se ao termo uma conotação completamente diferente do conhecimento ordinário, objetivo e científico. E por outro lado, ele deve ser interpretado em uma realidade que lhe negue qualquer trato racional⁶⁶.

No entanto, nos mais recentes estudos interdisciplinares, as experiências religiosas profundas mostram que a mística acompanha, sem especial dificuldade, o intelecto e a afetividade, a razão e a sensibilidade, a experiência e a reflexão, a faculdade de pensar e a de amar, o que leva a filósofa Maria Zambrano, segundo Tamayo, a considerar a experiência mística como uma experiência antropológica fundamental⁶⁷.

Pois, se outrora colocava-se o acento no caráter ahistórico, desencarnado, puramente celeste e angelical da mística, hoje se sublinha sua dimensão histórica.

⁶²Cf. TAMAYO, Juan José. A mística como superacion del fundamentalismo. In: RODRIGUEZ, Francisco J. Sánchez (org.) *Mística y sociedad en diálogo*, p. 161.

⁶³ Cf. TRESMONTANT, Claude. *La mística cristiana y el porvenir del hombre*, p. 7.

⁶⁴ Sobre os novos movimentos, esses são os voltados para o esoterismo, ocultismo, o paranormal ou parapsiquismo. E no que diz respeito ao não religioso, com o sentido de compromisso social, temos a mística de ação, a humanitária e a comunista. Cf. VELASCO, Juan Martín. *El fenómeno místico*, p. 18. Ver nota 05.

⁶⁵ Cf. ANCILLI, E. Mística non cristiana, p. 1631. In: ANCILLI, E. (org.). *Dizionario Enciclopédico di Spiritualità*. v. 02. Roma: Città Nuova Editrice, 1900; LÓPEZ-GAY. *Mistique*. In: VILLE, M. et al. (Ed.). *Dictionnaire de Spiritualité*. v. X. Paris: Beauchesne, 1980. p. 1893.

⁶⁶ Cf. VELASCO, J. Martín. *El Fenómeno místico*, pp. 17-18.

⁶⁷ Cf. TAMAYO, Juan José. *A mística como superacion del fundamentalismo*, p.162.

Na verdade, pode-se pensar que a mística tem muito de fantasia e move-se no mundo da imaginação. No entanto, mesmo se assim for, a fantasia e a imaginação estão carregadas de utopia. E sobre isso, Tamayo menciona Walter Benjamin. Para ele a utopia ‘forma parte da história’, e situa-se no seu mais profundo, mas não para acomodar-se aos ritmos que impõe a ordem estabelecida, senão para subvertê-la desde seus alicerces, não para permanecer ao nível do chão, mas para ir à profundidade⁶⁸.

a) O termo ‘mística’

A origem do termo ‘mística’, na língua latina, vem da transcrição do termo grego *mystikós*, que significa os mistérios (*ta mystika*). E com o advérbio *mystikós* (secretamente), se tem uma família de termos derivados do verbo *myein*, que significa a ação de fechar aplicada a boca e aos olhos, possuindo em comum realidades secretas, ocultas e misteriosas. Essa terminologia vem dos cultos gregos, não cristãos⁶⁹.

O surgimento desse termo no vocabulário cristão, que não aparece nem no Novo Testamento e nem nos Padres Apostólicos, dá-se a partir do século III pelos padres do oriente cristão, como adjetivo. Esse vocábulo presente no culto grego é reinterpretado em função do tema paulino como mistério de Cristo. E com a passagem do tempo adquire três sentidos para nossos dias. Segundo Velasco, em primeiro lugar, o simbolismo religioso em geral, que se aplica ao significado típico ou alegórico da Sagrada Escritura proporciona um sentido espiritual ou “místico”, em contraposição ao sentido literal. Em segundo, remete ao culto cristão e a seus mais diferentes elementos, por ser próprio do uso litúrgico. E por último, seu sentido espiritual e teológico refere-se às verdades inefáveis e mais profundas, ocultas do cristianismo, objeto de um conhecimento mais íntimo⁷⁰.

No século V, Marcelo de Ancira fala de uma teologia inefável e mística, assegurando o conhecimento mais íntimo da natureza humana. E foi apenas no final deste mesmo século que o Pseudo-Dionísio, utilizando-se deste termo,

⁶⁸ Sobre a inserção do místico na sociedade, temos o testemunho de alguns cristãos como o de S. João da Cruz, o Mestre Eckhart, Margarita Porete e o sufí Ibn al’Arabí. Como também da carmelita descalça Cristiana Kauffmann, para quem a mística “é o dinamismo interno de toda atividade solidária e criativa do cristianismo. Gera pessoas de incansável entrega aos demais, de capacidade de transformação das relações interpessoais”. Sobre suas experiências que na maioria das vezes se tornaram incomodas para suas instituições, Cf. *Ibid.*, pp. 163-164.

⁶⁹ Cf. VELASCO, J. Martin. *El fenómeno místico*, p. 20.

⁷⁰ Cf. *Ibid.*, p. 20.

elabora o primeiro tratado teológico sobre a mística, em oposição ao conhecimento dedutivo e puramente racional. Admite, como peculiar, o conhecimento religioso escondido, experimental e imediato, adquirido a partir da relação com Deus⁷¹.

No início do século XV, nos escritos de J. Gerson, o substantivo ‘mística’ aparece pela primeira vez e a teologia mística passou a desdobra-se em um aspecto prático, e outro especulativo, assegurando o exercício da mística como conhecimento de Deus por contemplação infusa, e uma reflexão doutrinal sobre a vida mística⁷².

No entanto, foi apenas na sua segunda metade do sec. XVII que se começou a usar o termo ‘teologia mística’ e a designar com o termo ‘místico’ pessoas que viviam uma experiência especial ou uma forma peculiar de conhecer a Deus, conhecido como conhecimento místico⁷³.

Nesse momento, com a utilização deste substantivo estabelece-se algo específico. É delimitado um modo de experiência, um tipo de discurso, uma zona de conhecimento. Com isso, podem identificar-se os fatos isolados das ciências que abordaram seu estudo. A novidade, então, não está apenas na identificação da vida mística, mas no seu isolamento e sua objetivação diante dos olhares de quem começa a estudá-lo de fora, e o fato de que a palavra começa a designar um fenômeno, um fato em que intervêm vários fatores⁷⁴.

Assim, sobre a palavra ‘mística’ devemos partir, segundo Velasco, do princípio de que esta como a filosofia, a religião e outras, deve ser encarnada em uma cultura determinada, em uma realidade que se refere à palavra, e que só existe encarnada e diversificada culturalmente. E é nesse entendimento que o termo mística

não designa a essência de uma experiência humana única, que as diferentes místicas realizam de forma unívoca, de forma que a variedade e as diferenças se originam pelos esquemas expressivos e interpretativos com que os sujeitos as formulam⁷⁵.

⁷¹Cf. VELASCO, J. Martin. *El fenómeno místico*, p. 20. Ver notas 7 e 8.

⁷²Cf. SUTTER, A. Mística. In: ANCILLI, E. (org.). *Dizionario Enciclopedico di Spiritualità*. p.1626.

⁷³Cf. GUERRA, S. Mística. p. 904. In: PIKAZA, X., SILANES, N. *El Dios cristiano. Diccionario Teológico*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1992.

⁷⁴Cf. VELASCO, J. Martin. *El fenómeno místico*, p. 21. Ver nota 12.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 48.

Diante da realidade plural a que se refere o termo ‘mística’, e do seu uso pelos estudiosos do fenômeno religioso, Velasco chama a atenção para o fato de não existir um significado preciso. Por isso, não se pode temer traduções diferentes vindas de várias tradições religiosas, quando se referir à experiência em outras culturas. Pois o reconhecimento de uma realidade plural a que se refere a palavra mística se exigirá de quem pretende descrevê-los em toda a sua riqueza, em um diálogo que, sem cair no relativismo, “intenta deixar-se conhecer pelo outro, aprender do outro e abrir-se a uma possível fecundação mútua”⁷⁶.

Velasco sintetiza a palavra mística, dizendo que essa é utilizada para designar um tipo de experiência existente na tradição cristã,

tem sido convertida pelos estudiosos do fenômeno místico em ‘categoria interpretativa’ do conjunto de experiências, diferentes, diversas, ao mesmo tempo em que convergentes, presentes em outras tradições religiosas e à margem dessas tradições expressadas nelas como ‘equivalentes homeofórmicos’ e nas que intervêm, encarnadas nas várias culturas, as invariantes humanos que se manifestam nessas experiências⁷⁷.

Por fim, em razão de toda a pluralidade de significados que carrega o termo ‘mística’, é compreensível, por causa da pluralidade de fenômenos a que se aplica, e a pluralidade do ponto de vista de vários campos de pesquisa, que não se pode determinar uma definição imposta pela própria religião, teologia ou filosofia.⁷⁸

No entanto, diante de todo conflito que possa existir em relação à definição do termo, existe entre os estudiosos do fenômeno religioso, um consenso de que a experiência que melhor e mais autenticamente expressa a vivência religiosa é a mística⁷⁹. E que a utilização de um método para seu estudo faz-se necessário para que melhor se consiga identificar o fenômeno místico e suas características.

b) Um método para o estudo do fenômeno místico

A procura por um modelo epistemológico para o estudo da mística vem se desdobrando desde as primeiras décadas do séc. XX, até que nos anos sessenta se apresentaram as propostas, designadas como ‘essencialista’, ‘perennialista’, e ‘universalista’ que têm se revestido de diferentes formulações. Uma das

⁷⁶ VELASCO, J. Martin. *El fenómeno místico*, p. 48.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 48. O mesmo valor de “categoria interpretativa”, Velasco atribui aos termos chaves da fenomenologia da religião, conferir outra obra sua: *Introducción a la fenomenología de la religión*. Madri, Trotta, 2006. Sobre equivalentes homeofórmicos, conferir PANIKKAR, Raimon. *La experiencia filosófica de la Índia*. Madri, Trotta, 1997.

⁷⁸ Cf. VELASCO, J. Martin. *El fenómeno místico*, p. 19.

⁷⁹ Cf. TAMAYO, Juan José. *A mística como superación del fundamentalismo*, p.162.

expressões deste modelo é a doutrina de Radhakrishnan, sobre a verdade religiosa, resumida nestes termos: “Todas as religiões brotam do solo sagrado da mente humana e estão animadas pelo mesmo espírito. Os diferentes sistemas são intentos mais ou menos satisfatórios de ajuste da realidade espiritual”⁸⁰.

Para Radhakrishnan, “o ser humano só pode conhecer a Deus se separa seus sentidos e sua mente do mundo da experiência externa e concentra suas energias na realidade interior”⁸¹, para que possa dar conta da sua verdadeira natureza no íntimo de sua própria identidade, pois, quando se possui o conhecimento de si mesmo, são destruídas as ataduras do coração e é transcendida a finitude. Assim, o valor da religião consiste em ser capaz de ativar no ser humano essas potencialidades.

No modelo “essencialista”, colaboram a maior parte dos autores que se têm ocupado da mística a partir da ciência das religiões, na primeira metade do séc. XX. Esses estudiosos foram conduzidos por um princípio epistemológico comum, “o pressuposto de que todas as manifestações da mística são as expressões variadas de uma idêntica experiência ou, ao menos, de um reduzido número de experiências”⁸². As razões para esta afirmação estão nas semelhanças dos relatos das diferentes tradições místicas e de uma análise do fenômeno místico.

No entanto, diante das inúmeras críticas a este modelo, surge outro modelo de um novo paradigma epistemológico, o “construtivista”. E essa nova postura diante da experiência mística tem como proposta principal compreender a experiência mística inserindo o místico em seu contexto considerado pluriforme, percebendo a relação entre o místico e sua meta, suas dificuldades e suas experiências cotidianas. Nesse modelo descarta-se a possibilidade de existirem experiências que não sejam mediadas, que sejam puras⁸³. Descartam-se também as críticas que dizem ser este modelo incapaz de explicar fatos de ruptura com a tradição e sua tendência ao reducionismo.

Destaca-se a intervenção da linguagem, a existência de experiências sensitivas e o possível condicionamento cultural que possa intervir na ação humana, no entanto, o problema parece situar-se em outro lugar, visto que “toda

⁸⁰ RADAKRISHNAN, S. *East and West in Religio*, Allen and Unwin, London, 1933, p. 19. *Aput* VELASCO, J. Martin. *El fenómeno místico*, pp. 36-37.

⁸¹ RADAKRISHNAN, S. *La religion y el futuro del hombre*, Alianza, Madri, 1996, p. 133. *Aput* VELASCO, J. Martin, *El fenómeno místico*, p. 37.

⁸² *Ibid.*, p. 38. Ver nota n. 13.

⁸³ Cf. *Ibid.*, p. 40.

experiência é uma experiência interpretada e, em todo sentido depende da resposta do contexto e é estimulado por ele”⁸⁴.

A experiência mística é configurada por conceitos que o místico já de antemão possui. Velasco cita Ricoeur que diz: “toda experiência é uma síntese ativa de presença e de interpretação”⁸⁵, afirmando que, na experiência mística, o sujeito se faz presente com seus esquemas de compreensão, hábitos e etc. E que tudo isto configura quem é o sujeito na sua relação como o transcendente, “pois, o ser que somos não se esgota na forma histórica, certamente condicionada, de realizar esse ser”⁸⁶.

Desta forma abrem-se oportunidades que permitem perceber como se dão as experiências místicas nas diferentes tradições religiosas. Dentre os elementos que as configuram, estão presentes também as doutrinas de sua própria tradição, que não só se limitam a intermediá-la como também “afetam a substância mesma da experiência”⁸⁷.

Os limites do modelo construtivista estão nas críticas em que assinalam a existência de casos de experiências puras, fazendo referência a ‘experiências sem conteúdo’, ‘acontecimentos de pura consciência’, negando os fatores presentes em seu contexto cultural e em sua tradição⁸⁸. No entanto, não existem “experiências puras”, pois estas não poderiam dar-se, já que toda experiência humana comporta sua linguagem, história e cultura. Mesmo que estas não a esgotem por causa de determinada mediação⁸⁹.

Está claro que a interpretação construtivista da experiência mística influencia também o pluralismo religioso em seu terreno cultural e religioso, bem como também nas conclusões da antropologia cultural sobre o “alcance noético” da cultura⁹⁰.

E é justamente nessa relação da mística com a religião que os argumentos de muitos estudiosos contra o método construtivista estão baseados. Esses estão certos no entendimento de que a existência de semelhanças entre as diferentes

⁸⁴ VELASCO, J. Martin. *El fenómeno místico*, p. 42.

⁸⁵ Esta expressão de P. Ricoeur foi citada por J. SERVAIS em “Faire l’expérience de Dieu?” In: Nouvelle Reveu Théologique. n° 105, 1983, p. 413. *Apud.* VELASCO, J. Martin. *A experiência cristã de Deus*, p. 47.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 43.

⁸⁷ *Ibid.*, pp. 40-41.

⁸⁸ Cf. *Ibid.*, p.42.

⁸⁹ Cf. *Ibid.*, p. 43.

⁹⁰ Cf. *Ibid.*, p. 39.

tradições místicas permite identificar que todas são místicas, mesmo diante de diferentes contextos culturais. E assim, possibilitam estudos comparados entre religião e mística.

Isso se deve ao fato de que representantes de diferentes tradições religiosas encontrem-se para dialogar, e assumam em sua prática religiosa, experiências de outras tradições, assim, como fez Thomas Merton⁹¹. Para esse religioso, o monaquismo Oriental, a sabedoria do Oriente e seu pendor para valorizar o invisível, o Absoluto, cada vez mais o atraíam para um estudo aprofundado que traria para o cristianismo ocidental novas riquezas por vezes esquecidas ou postas de lado.

Thomas Merton, por ocasião de um convite que recebeu para participar de um Congresso ecumênico, organizado pelos beneditinos em Bangoc, na Tailândia, assim escreveu em seu diário:

Vou com a mente de todo aberta. Sem ilusões especiais, espero. Minha esperança é simplesmente desfrutar da longa viagem, dela tirar proveito, aprender, mudar. Talvez encontrar alguma coisa ou alguém que me ajude a avançar em minha própria busca espiritual⁹².

Diante destas palavras, entendemos que a mística, bem como a religião, realiza-se na pluralidade cultural condicionada nas próprias tradições. Porque existe

um conjunto de variantes humanas, só realizáveis historicamente. Portanto, na diversidade das tradições e das culturas, nenhum pensamento humano é capaz de perceber e descrever ahistoricamente, aculturalmente, uma noção que expresse uma essência intemporal, absoluta⁹³.

Infelizmente, em algum momento, na teoria sobre a religião, tem-se esquecido de que as mais variadas formas religiosas são plurais, por pretender uma definição de religião que contenha a essência realizada em todas essas formas. No entanto, “a tomada de consciência da pluralidade das formas não deve ocultar-nos a existência do fato humano que todas elas constituem”⁹⁴.

Velasco procura deixar claro que, nesse novo modelo, coloca-se em questão pressupostos que já eram comuns entre os estudiosos anteriores, quando se dizia que todas as experiências místicas são as mesmas ou similares. Nesse procura-se

⁹¹ Cf. MERTON, Thomas. *Merton na intimidade: sua vida em seus diários*. Editores: Patrick Hart e Jonathan Montaldo. Rio de Janeiro: Ficus, 2001.

⁹² *Ibid.*, p. 380.

⁹³ VELASCO, J. Martin. *El fenómeno místico*, p. 43.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 44.

reconhecer suas diferenças, não valorizando uma em detrimento de outra. O que leva muitos estudiosos a proporem uma via média entre as posturas essencialista e a construtivista⁹⁵, pois as manifestações religiosas e as não religiosas são todas formas que revelam as riquezas da experiência mística.

E assim, podemos dizer que a “mística é sempre religiosa e a religião é sempre mística”⁹⁶. Porque, em toda experiência religiosa, encontram-se elementos místicos. E como vimos, no item anterior, apenas um método aplicado a partir do próprio contexto histórico é capaz de identificar um fenômeno místico.

Reconhecendo as diferenças existentes entre tantas experiências místicas, procuraremos, no item seguinte, descobrir se existe uma mística genuinamente cristã.

3.5 A mística cristã

Segundo Velasco, quando pretendemos descrever a mística no interior do cristianismo deparamo-nos com algumas dificuldades. Primeiro, pela legitimidade do fenômeno místico na ação cristã. Existe mesmo uma mística que seja genuinamente cristã? E a segunda dificuldade encontra-se na enorme variedade de formas que tem-se revestido a mística na história do cristianismo oriental e ocidental⁹⁷.

Como temos visto, não poucos teólogos se inclinam por uma resposta negativa, quando se referem ao fato de existir na tradição cristã algo que possa ser atribuído a fenômeno místico⁹⁸. A razão para esta resposta encontra-se, como também já havíamos notado, no fato de que o termo ‘mística’ não se encontra no Novo Testamento e nem nos Padre Apostólicos, vindo a aparecer apenas na metade do século III.

Isso nos leva a perceber que todas essas razões contribuíram para que fossem excluídas da experiência mística as fontes cristãs, encontrando apenas a explicação para o misticismo nas influências da gnosis e no neoplatonismo. E

⁹⁵ Cf. VELASCO, J. Martin. *El fenómeno místico*, p. 41.

⁹⁶ Esta afirmação de Hügel parte de um estudo apurado que o mesmo realizou sobre a vida mística de Sta. Catarina de Gênova. Cf. HÜGEL, Fr. von. *The mystical element of religion, as studied in Saint Catherine of Genoa and friends*. J.M. Dent, London, 1908, 2º v. *Apud*. VELASCO, J. Martin. *El fenómeno místico*, p. 31.

⁹⁷ Cf. *Ibid.*, p. 210.

⁹⁸ Conferir o capítulo anterior.

assim, também encontra-se na história da mística cristã, uma oposição entre a mística psicológica introspectiva e a mística objetiva⁹⁹.

No entanto, a partir de uma compreensão ampla do significado da 'mística', é possível encontrar no Novo Testamento, a peculiaridade própria da mística cristã, visto que toda experiência mística no cristianismo tem sua origem na vida e na experiência de Jesus Cristo e deve ter suas modalidades revestidas pela própria experiência de profunda intimidade que viveu o Mestre com o Pai, Ele se torna assim, para o cristão, o paradigma da experiência mística.

A questão é se, à semelhança do que diz o Novo Testamento sobre a vida do cristão, a experiência sobre a qual descansam os escritos do Novo Testamento e o conhecimento de Deus que se propõe não permitem falar de uma dimensão mística no cristianismo¹⁰⁰.

A possibilidade de resposta para essa questão encontra-se na própria experiência que designa uma realidade com raízes próprias, mas não exclusivas nos textos neotestamentários, pois esta realidade se dá assumida no que tem-se chamado tradicionalmente *cognitio Dei experimentalis*, ou seja, aquele profundo conhecimento experiencial de Deus de que os místicos cristãos têm sido testemunhos eminentes na história¹⁰¹.

Quando procuramos pesquisar as características da mística cristã, percebemos que na perspectiva de muitas teologias cristãs sobre a mística, tem-se destacado uma de suas características a referência constante da experiência do Mistério. E tal experiência apareceria mais claramente nas formas mais originárias da mística cristã, que representam os textos neotestamentários e os estudos dos Padres e que teriam sido eclipsadas pela influência do neoplatonismo¹⁰².

No entanto, essa presença do conteúdo sobre a vivência do místico é algo comum a todas as formas de mística religiosa autêntica, pois, possuem como essência a condição

⁹⁹ Cf. GENIL, M. R. Del. Mística. In: BORRIELLO, L. et al., *Dicionário de mística*. São Paulo: Paulus: Edições Loyola, 2003. pp. 707-709.

¹⁰⁰ Cf. VELASCO, J. Martin. *El fenómeno místico*, p. 212.

¹⁰¹ Cf. ELENA, Santiago del Cura. Mística Cristiana: su enraizamiento neotestamentario en perspectiva ecuménica. In: VELASCO, J. Martin (org.). *La experiencia mística*. Estudios interdisciplinar. Madri: Trotta. 2004. p. 130.

¹⁰² Cf. Ibid, p. 217. Recentemente, a insistência na regulamentação da experiência pelo Mistério, tem como principais representantes, teólogos como H. de Lubac, H. Urs von Balthasar, L. Bouyer. Estes fazem frente ao perigo de psicologização da mística cristã que supõe uma interpretação fenomenológica, psicológica da experiência mística.

extática da experiência, que surge e vive da presença desse mais além do sujeito que só se faz presente descentrando-o em sua direção por meio do mais absoluto transcendimento. O que na realidade constitui a originalidade da experiência mística cristã é a peculiaridade da configuração desse Mistério. Como todo o verdadeiramente nuclear, esta contém infinidade de aspectos que debulham essa verdadeira raiz da identidade da mística cristã¹⁰³.

Para o cristão, o Mistério é, em primeiro lugar, o Deus pessoal de uma tradição monoteísta e profética. E ao mesmo tempo, é o mistério do Deus encarnado: Jesus Cristo, em quem o cristão tem acesso ao Pai no Espírito. E, em terceiro lugar, o Mistério que, em virtude da encarnação e em continuidade com a revelação veterotestamentária de Deus, desvela-se na história dos homens e a encaminha para si como seu fim escatológico. E por último, o Mistério que convoca os crentes à comunhão com a Igreja como gérmen do Reino de Deus¹⁰⁴.

Os elementos do Mistério cristão consistem na adesão do crente a um Mistério que o dispõe à revelação, aspectos do Mistério que regulam a experiência cristã realizada pelos místicos de forma eminente. A relação da experiência mística com a fé não consiste em uma forma de conhecimento que supere o conhecimento de Deus pela fé ou o substitua¹⁰⁵.

A importância, nessa relação, move-se no interior mesmo da fé e essa nunca pode suplantá-la, pois a experiência mística realiza a mesma harmonia de aspectos aparentemente contrários que constituem a originalidade da fé cristã. Como a fé, a mística cristã está ligada ao Mistério, que surge de sua manifestação na obscuridade, nunca inteiramente dada. No entanto,

esta experiência não se realiza na simples prolongação da interioridade abismal do sujeito, mas requer referência à revelação, à Palavra com a qual esse Mistério desperta a profundidade do homem e a remete ao mais além sempre inalcançável, na profundidade do sujeito e na palavra que o provoca¹⁰⁶.

Mística e Mistério, nos místicos cristãos, possuem uma configuração que é vivamente personalizada e de caráter eminentemente pessoal. O conteúdo dessa experiência que vem dada pela fé cristã e sua ‘representação’ é o mistério de Deus nos termos do Deus único, revelado no Novo Testamento, que como Pai, pela ação do Filho, nos comunica seu Espírito. Essa configuração trinitária do ‘conteúdo’ da experiência é o que a distingue das místicas do Absoluto da maior

¹⁰³ VELASCO, J. Martin. *El fenómeno místico*, p. 217.

¹⁰⁴ Cf. *Ibid.*, p. 218.

¹⁰⁵ Cf. *Ibid.*, p. 218.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 219.

parte das tradições orientais e da mística ‘apenas’ monoteísta do islamismo, por mais parentesco que com elas possam ter as expressões de alguns místicos cristãos¹⁰⁷.

No entanto, não é raro encontrar descrições que apresentam como próprios da mística cristã características que se encontram nas místicas de outras religiões, porém formulados e entendidos em termos e modalidades outros que impõem a peculiaridade de cada uma delas.

É certo, todavia, que a originalidade que outorga à mística cristã sua referência a Jesus Cristo tem suas diferentes propriedades e lhe confere uma clara peculiaridade. E sem pretender que sejam características exclusivas do cristianismo, reconhece-se entre os estudiosos dois aspectos que afirmam a verdadeira originalidade da mística cristã¹⁰⁸.

O primeiro aspecto refere-se à sua dimensão eclesial, a qual frequentemente foi atribuído um individualismo derivado de sua insistência na interioridade, na subjetividade e na condição da relação com Deus. As religiões de orientação mística: hinduísmo, budismo, taoísmo, são caracterizadas, nas tipologias que insistem nesse aspecto, como religiões individualistas, frente à condição mais claramente comunitária das religiões de orientação profética¹⁰⁹. A mística cristã comporta uma dimensão eclesial, o que, no entanto, não significa que um místico cristão necessite como critério de autenticidade, o posicionamento da Igreja e a ortodoxia garantida pelo magistério. Essa dimensão deriva-se da natureza eclesial, em seu modo de realização, da fé vivida pelo místico e, em definitiva, do fato de que a união com Deus que procura ter lugar em Jesus Cristo, opera a incorporação do crente à sua morte e sua ressurreição¹¹⁰.

E essa inserção ‘crístico-eclesial’ do crente cristão abre sua experiência de místico a atenção e ao cuidado dos outros e o dota de dinamismo evangelizador que está na raiz de boa parte de seus esforços por comunicar sua própria experiência. A união com Deus ocorre para eles, os místicos, em benefício de outros e o amor de Deus que os inunda e corre através de suas vidas é de extraordinário valor para a humanidade¹¹¹.

¹⁰⁷ Cf. VELASCO, J. Martin. *El fenómeno místico*, p. 221.

¹⁰⁸ Cf. *Ibid.*, p. 231.

¹⁰⁹ Cf. *Ibid.*, p. 231.

¹¹⁰ Cf. *Ibid.*, p. 231.

¹¹¹ Cf. *Ibid.*, p. 232.

O segundo aspecto se encontra quando nos deparamos com uma mística que se volta para a ética. Segundo Schweitzer, a mística de Paulo, como mística do ser em Cristo, mantém uma estreita relação com a ética. Isso porque a ética de Paulo não é outra coisa senão sua mística do ser em Cristo compreendida desde o ponto de vista do querer¹¹².

E assim, a experiência mística para os místicos cristãos consiste, sobretudo, na união de semelhança que tem sua raiz na vida teologal e que se encarna na união da própria vontade com a de Deus e, mais concretamente no amor ao próximo, como expressão e meio de realização do amor de Deus¹¹³. Veremos a seguir que a mística cristã tem sua raiz única apresentada nos textos neotestamentário, na experiência de Jesus de Nazaré.

a) O enraizamento da mística cristã

O termo ‘mística’ refere-se a uma realidade que possui raízes próprias no texto neotestamentário e está presente no que tem-se chamado *cognitio Dei experimentalis*. Este conhecimento refere-se ao “conhecimento de Deus não reduzido a dimensões intelectuais dos processos cognitivos, mas marcado decisivamente pelos aspectos vivenciais”¹¹⁴.

Privilegiar os termos ‘vivência’ ou ‘experiência’, significa expressar como a mística supera limites secamente intelectuais, racionais ou abstratos no conhecimento de Deus. Esta dimensão experiencial do ‘conhecimento religioso’ de Deus que abarca a totalidade do sujeito humano implica no Novo Testamento o reconhecimento crente de Jesus Cristo como revelação plena e definitiva de Deus. A experiência histórica de Jesus esteve animada do princípio ao fim pelo poder e o dinamismo do Espírito, tendo uma experiência muito profunda do mistério de Deus Pai¹¹⁵.

O termo ‘mística’, que possui uma grande flexibilidade terminológica possibilita também muitas variações de significado e de conteúdo¹¹⁶. No entanto, a partir da compreensão dos elementos histórico-proféticos, fica claro que não se

¹¹² Cf. VELASCO, J. Martin. *El fenómeno místico*, p. 232. A. Schweitzer um grande estudioso da obra paulina é muito citado por Velasco quando este se refere a Paulo. A obra citada deste autor é: *Mystik des Apostels Paulus*. Mohr-Siebeck. Tübingen, 1981.

¹¹³ Cf. VELASCO, J. Martin. *El fenómeno místico*, p. 233.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 132.

¹¹⁵ Cf. *Ibid.*, p. 132.

¹¹⁶ Cf. *Ibid.*, p. 133.

justificam os traços que antes apresentavam metodologicamente a questão, desde uma contraposição prévia e alternativa entre ‘interioridade’ e ‘história’. Parece mais correto acolher o que o Novo Testamento tem a dizer sobre o *cognitio Dei experimentalis* como síntese, o que posteriormente se denominará como ‘mística’, pois é certo que a relação de Jesus de Nazaré, única e original, com Deus implica elementos fundamentais para toda experiência cristã de Deus¹¹⁷.

b) Elementos da mística cristã

A experiência religiosa, no cristianismo baseia-se no acontecimento revelador do Novo Testamento, em que Deus Pai, por meio do Filho Jesus Cristo, nos outorga uma vida nova no Espírito Santo. Posteriormente se pôde dizer que isto se funda em um acontecimento ‘Trinitário da salvação’. Esta é uma estrutura que marca o ‘sentido espiritual’ e a ‘experiência mística’ de Deus. E é justamente neste acontecimento e na realidade do Deus Trinitário que se encontra a peculiaridade dos traços místicos da tradição cristã.

A experiência cristã encontra na história de Jesus de Nazaré e no significado salvífico que encerra sua vida seu elemento mais decisivo. “Recentrar-se nele, constitui o primeiro critério de discernimento na relação entre a mística e cristianismo”¹¹⁸.

Um dos motivos da reserva protestante com a ‘mística’ encontra-se no que eles entendem por obscurecimento que esta causa à mediação salvadora de Jesus Cristo. Para uma corrente do protestantismo, a ‘mística’ implicaria em uma tendência à autoredenção. Felizmente hoje se procura ir além destas contraposições meramente confessionais, quando os místicos cristãos, por meio de suas experiências, desmentem toda pretensão autosalvífica. No mesmo protestantismo, em uma outra corrente, pretendem por outro lado, superar as exclusões entre ‘mística’ e ‘cristologia’, entre o reconhecimento crente de Cristo ‘por nós’, entre o objetivismo e o subjetivismo salvífico¹¹⁹.

Isso possibilita uma grande abertura à mística neotestamentária, livre de preconceitos¹²⁰. Segundo o evangelho de João, para o cristão que aceita o convite de seguir a Jesus, essa aceitação significa não só reconhecer que este itinerário

¹¹⁷ Cf. ELENA, Santiago del Cura. *Mística Cristiana*, p. 133.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 144.

¹¹⁹ Cf. *Ibid.*, p. 145.

¹²⁰ Cf. *Ibid.*, p. 146.

leva ao Pai, mas que também o introduz no mistério da presença recíproca que acontece entre ambos¹²¹. “Essa união tão estreita entre o Pai-Filho, que se abre aos discípulos de Jesus, pode chamar-se imanência mútua”¹²².

Aqui se inspira a convicção tão importante na experiência dos místicos cristãos de chamar-se em Cristo e de Cristo, ou seja, de uma idéia já tradicional de uma ‘inabitação’ ou de uma ‘união mística’. Essa imanência não é estática e nem estéril, pois tem consequências no compromisso ético, no vigor missionário e na permanência do amor. O amor fraternal recíproco outorga à relação vertical Deus-Cristo-discípulos um componente horizontal decisivo e irrenunciável¹²³.

A mística joanina é cristológica. O Cristão vive sua própria existência ‘em Cristo’, que se dá entre ambos como uma reciprocidade de imanência. ‘Viver em Cristo’ é ao mesmo tempo uma vida ‘no Espírito’, pois essa presença implica simultaneamente a inhabitação do Espírito de Deus neles¹²⁴. A vida do cristão, enquanto seguimento de Cristo e permanência nele equivale a viver no Espírito de Deus e a deixar levar-se por suas inspirações¹²⁵.

“A vida cristã é uma vida ‘espiritual’ no sentido mais estreito do termo, ou seja, possibilitada, mantida e plenificada pelo poder e força do Espírito Santo”¹²⁶. No entanto, nem sempre na história do cristianismo ocidental, tem-se mantido uma consciência clara da vinculação estreita entre a realidade do Espírito (pneumatologia) e a vida ‘no Espírito’ (espiritualidade)¹²⁷. Seu lamentado ‘esquecimento’ afetou tanto a tradição protestante como a católica. Em ambas, todavia, dá-se, desde alguns anos, um redescobrimto benéfico para a vida eclesial, para a reflexão teológica e para a vida espiritual¹²⁸.

É certo que o papel do Espírito na vida e no ministério de Jesus permite entender melhor a verdade radical de sua condição humana e torna possível apresentar a vida cristã como um caminho de seguimento depois dos sinais deixados por ele¹²⁹. Essa é a força que permite viver, o que guia, anima, discerne e purifica. Tudo isso acontece de tal modo que eles ‘no Espírito’ gritam: *Abba, Pai*

¹²¹ Cf. Jo 14,9-12.

¹²² ELENA, Santiago del Cura. *Mística Cristiana*, p. 150.

¹²³ Cf. *Ibid.*, p. 151.

¹²⁴ Cf. Rm 8,1-11.

¹²⁵ Cf. Rm 8,14; ELENA, Santiago del Cura. *Op. cit.* p. 159.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 160.

¹²⁷ Cf. *Ibid.*, p. 160.

¹²⁸ Cf. *Ibid.*, p. 160.

¹²⁹ Cf. *Ibid.*, p. 162.

¹³⁰. O Espírito que habita ‘nos’ crentes e lhes outorga sua nova identidade é o Espírito de Deus e de Cristo. E precisamente por isso os crentes encontram-se ‘em Cristo’ e ‘no Espírito’¹³¹. Tomar, então, conhecimento experiencial de Deus (*cognitio Dei experimentalis*) como resumo da mística, é algo que convém ter em conta que no conhecer a Deus, a fé desempenha um papel central, pois só quem ama a Deus é conhecido por ele e que este conhecimento-amor implica a pessoa inteira.

Enquanto, segundo Santiago Elena, na tradição católica tem-se posto ênfase em defender a possibilidade de um ‘conhecimento natural’ de Deus, grande parte da teologia protestante tem separado radicalmente, conhecimento de Deus e natureza, sobretudo por motivos teológicos¹³².

No entanto, não se trata tanto de uma discussão epistemológica quanto de um tema que incide diretamente na existência cristã, pois é certo que as dimensões místicas do conhecer a Deus ajudariam a superar as contraposições unilaterais¹³³.

O conhecimento místico-religioso de Deus implica, no Novo Testamento, em reconhecimento, adoração e ação de graças¹³⁴. Aqui nos defrontamos com uma experiência que se encontra muito longe de um tipo de conhecer alheio ao amor e de um saber que se limita a tomar nota, de maneira ascética e neutra, de que existe um objeto chamado Deus. Esta experiência leva a pessoa que a vive ao encontro do outro, e como veremos a seguir, conduz a religião para ir além de si mesma.

3.6 A religião para além de si mesma

Neste item procuraremos traçar um caminho que nos aponte a possibilidade de que as religiões podem ir mais além de si mesmas, a partir da compreensão de que para este percurso não seja necessário negar a irreduzível especificidade de cada uma, pois seu caráter único significa sua razão de ser no encontro inter-religioso, fazendo com que cada contribuição seja indispensável¹³⁵. Na origem das

¹³⁰ Cf. Rm 8,15.

¹³¹ Cf. ELENA, Santiago del Cura. *Mística Cristiana*, p. 164.

¹³² Cf. *Ibid.*, p. 164.

¹³³ Cf. *Ibid.*, p. 164.

¹³⁴ Cf. Rm 1,20-22.

¹³⁵ Cf. MELLONI, Javier. *Las religiones, más allá de sí mismas*, p. 230.

religiões, como já constamos, está a existência da experiência mística, vivida em toda a sua radicalidade pelos fundadores e pelos seus primeiros seguidores¹³⁶.

Essa constatação confirma que “cada religião está em um ‘entre’: entre Aquele que o precede e Aquele para o que conduz”. E cada tradição recorre a este ‘entre’ de um modo diverso, proporcionando um acesso irrepetível à Realidade primeira e última. Cada uma delas é portadora de uma aurora única, inegociável e irredutível que recorda o Mistério de uma forma insubstituível¹³⁷.

E são os místicos nas religiões os primeiros a reconhecerem que a revelação de Deus tem se dado por muitas mediações, pois eles conseguem “ver na história e em todas as articulações da existência humana este fio condutor divino que tudo une, tudo ordena e tudo eleva”¹³⁸.

Esses reafirmam que a autêntica fonte das religiões encontra-se na experiência mística, pois todas fazem a mesma experiência de ser, porém a expressam segundo a época, cultura, educação e religião que vivenciam¹³⁹. Sem desaparecer as diferenças entre as tradições religiosas, nos diz Amaladoss que “elas vivenciam o mesmo Deus. Mas não têm a mesma experiência”¹⁴⁰.

Entretanto, segundo Merton, nessa experiência, existe uma “real semelhança existencial”, que para ele permite uma “comunicação em profundidade”¹⁴¹, o que nos leva a afirmar com Bérghson, que a “mística constitui a essência da religião, a mais alta expressão possível da religiosidade”¹⁴² e com Basset que esse é o nível mais profundo para o diálogo entre as religiões¹⁴³.

¹³⁶ Cf. TAMAYO, Juan José. *A mística como superacion del fundamentalismo*, p.179.

¹³⁷ Cf. MELLONI, Javier. *Las religiones, más allá de sí mismas*, p. 230.

¹³⁸ BOFF, Leonardo. *Mestre Eckhart: mística de ser e de não ter*. Petrópolis: Vozes, 1983. p. 15.

¹³⁹ Cf. AGUILAR, Emilio Galindo. *Musulmanes y cristianos conducidos por el Espíritu*. In: MELLONI, Javier. *El no-lugar del encuentro religioso*, p. 173.

¹⁴⁰ AMALADOSS, Michael. *Pela estrada da vida*. São Paulo: Paulinas, 1996. p. 88. A experiência realizada pela pessoa é única e específica em cada tradição. Pois, segundo Amaladoss: “Todas as comunidades religiosas são comunidades de fé, mas o objeto de sua fé não é apenas Deus em abstrato, mas Deus vivenciado numa tradição religiosa específica”. *Ibid.*, p. 91.

¹⁴¹ MERTON, Thomas. *O diário da Ásia*. Belo Horizonte, Vega, 1978. p. 248. Aqui segundo Merton, ocorre uma comunicação além de uma simples manifestação de conhecimento intelectual ou formulações, os interlocutores “se encontram além de suas próprias palavras e de seu próprio entendimento, no silêncio de uma experiência máxima, suprema, que possivelmente não poderia ocorrer se eles não se tivessem encontrado e falado”.

¹⁴² BERGSON, H. *Las dos fuentes de la moral y de la religion*. Madri, Tecnos, 1996. p. 280. Para Bergson “O misticismo é uma tomada de contato, e, por conseguinte, uma causalidade parcial, com o esforço criador que manifesta a vida. Esse esforço é de Deus, se não o próprio Deus. O grande místico seria uma individualidade que franquearia os limites consignados a espécie por sua materialidade, que continuaria e prolongaria, assim, a ação divina”.

¹⁴³ Cf. BASSET, Jean-Claude. *El diálogo interreligioso*. Desclée: Bilbao, 1999. p. 354.

Nessa experiência, os crentes de cada tradição, na medida em que assumem sua verdadeira identidade religiosa, são capazes de reconhecer e acolher o outro em sua diferença sem negar a sua própria experiência.

Diante dessa experiência, o psicólogo William James entende que a raiz e o centro da religião pessoal encontram-se nos estados de consciência mística. E assim, caracteriza a mística com quatro traços assumidos com unanimidade pelos estudos do fenômeno místico: inefabilidade, natureza do conhecimento, transitoriedade e passividade¹⁴⁴.

No entanto, outros autores têm incorporado novas características, como: visão unificadora ou consciência de unidade do todo, sentido de superação do tempo, sentimento de felicidade e alegria, condição paradoxal, apreensão do Uno como a subjetividade interna de todas as coisas, sentido de objetividade ou realidade, integração dos diferentes elementos que intervêm na experiência mística¹⁴⁵.

E, como veremos mais adiante, J. Martin Velasco descreve o fenômeno místico com estas características: caráter holístico, totalizador e englobante, passividade, imediatez, experiência frutiva, simplicidade ou sinceridade, inefabilidade e experiência certa e obscura¹⁴⁶. Velasco e Luce López-Baralt ressaltam a dimensão transformadora da experiência mística¹⁴⁷.

Entretanto, das muitas características que possa ter a mística, ela possui elementos comuns em todas as religiões e pode ser um lugar de convergência das distintas experiências religiosas, pois, todas elas se resumem na relação direta e no conhecimento direto do divino. A consciência mística é unitiva, não dual, integradora, não desagregadora; as pessoas místicas se sentem invadidas e transformadas pelo transcendente; e apesar da fugacidade da experiência mística, seus frutos perduram e seus resultados se deixam sentir nas atitudes de quem as vive: serenidade e equilíbrio, paz interior e paciência, alegria e compaixão, desinteresses e simplicidade, amabilidade e acolhida¹⁴⁸.

¹⁴⁴ Cf. JAMES, William. *Las variedades de la vida religiosa*. Península: Barcelona, 1996. pp. 285-287.

¹⁴⁵ Cf. TAMAYO, Juan José. *A mística como superacion del fundamentalismo*, p. 170.

¹⁴⁶ Cf. VELASCO, J. Martin. *El fenómeno místico*, pp. 319-356. Na terceira parte de nossa pesquisa desenvolveremos estas características apresentadas por Velasco. Abordaremos o fenômeno místico a partir de sua reflexão.

¹⁴⁷ Cf. VELASCO, J. Martin. *El fenómeno místico*, p. 319. A obra de López-Baralt sobre este tema é: *El sol a media noche*. La experiencia mística: tradición y actualidad. Madri, Trotta, 1996.

¹⁴⁸ Cf. TAMAYO, Juan José. *A mística como superacion del fundamentalismo*, p. 179

Todas essas características reafirmam o que significa para Melloni a mística. Para ele, “a mística é a ou-topia, o ‘não-lugar’, das religiões e de todo diálogo, na medida em que aponta um campo de ação que está mais além de toda mediação e, ao mesmo tempo, é o lugar mais essencial e originário das diversas crenças e caminhos”¹⁴⁹.

Sendo esta região o lugar do seu nascedouro, é também o lugar em que podem se encontrar para aprender a escutar-se e a respeitar-se, e assim, colaborarem juntas na transformação do humano, da sociedade.

Porque, segundo esse autor, toda religião está construída sobre dois polos:

o lugar conhecido por onde começam – sua história e seu universo conceitual e simbólico que configuram uma determinada experiência religiosa – e o não-lugar para o que se dirigem, essas regiões inacessíveis e inefáveis tanto para os símbolos como para os conceitos, cume que é muito mais que um lugar e também mais que um estado¹⁵⁰.

E assim, cada religião é o veículo supremo em direção ao Absoluto. Não obstante, por detrás e mais além das características externas, como o credo, os ritos, etc., pelas quais é reconhecida e através das quais é transmitida, contém em seu mesmo interior um chamado urgente aos seus seguidores a ir mais além de si mesma, na medida em que tem por essência ser um sinal do Absoluto¹⁵¹, o que proporcionará, no diálogo inter-religioso não deter-se “nas diferenças, às vezes profundas, mas confiar-se com humildade e confiança a Deus, que é maior do que o nosso coração”¹⁵².

Nessa experiência, o ser humano é provocado a um aprofundamento de si, e nesse encontro consigo, descobre-se no desapego que o impulsiona para o exercício da alteridade¹⁵³. Ou seja, para a descoberta do outro, pois a experiência mística não se fecha no encontro amoroso do fiel com Deus. Ao contrário, “Deus vem a ele e ele quer perder-se em Deus. E Deus sempre o reenvia ao outro homem”¹⁵⁴. Deus não cessa de convidar o homem a descentralizar-se, a sair de si, a reconhecer o outro e, nesse reconhecimento, chegar ao Totalmente Outro¹⁵⁵.

¹⁴⁹ MELLONI, Javier. *Las religiones, más allá de sí mismas*, p. 09.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 09.

¹⁵¹ Cf. SAUX, Henri Le. *L'altra riba. Sannyasa o La crida al desert*. Claret. Barcelona, 1980, p. 52. *Apud*. MELLONI, Javier. *El no-lugar del encuentro religioso*, p. 229.

¹⁵² DA, 35.

¹⁵³ Cf. BINGEMER, Maria Clara. *Alteridade e vulnerabilidade*, pp. 82-84.

¹⁵⁴ CATTIN, Yves. A regra cristã da experiência mística, p. 30. *In: Concilium*, v. 254, n. 04, 1994.

¹⁵⁵ Sobre o reconhecimento do Outro, cf. CASTIÑEIRA, Angel. *A experiência de Deus na pós-modernidade*. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 181.

Esta é a razão de ser das religiões serem capazes de indicar caminhos para a Vida¹⁵⁶. Por isso, todas incidem nas três dimensões que constituem o ser humano: sua afetividade, sua capacidade cognitiva e sua ação no mundo¹⁵⁷. E nestes três campos, todos os seres humanos se acham, e a partir deles, cada pessoa é configurada de um modo determinado.

As tradições religiosas oferecem um modo de trabalhar sobre estas três dimensões, de um jeito que se vá dando forma à transformação que tem que fazer continuamente. Essa experiência acontece a partir da purificação dos afetos e a iluminação da inteligência para que a ação de cada pessoa sobre o mundo seja o mais transparente, pura e desinteressada possível¹⁵⁸.

Nos exercícios espirituais de Santo Inácio de Loyola, encontramos os mesmos elementos, quando ao longo da segunda semana, se pede o “conhecimento interno de Nosso Senhor que por mim se tem feito homem para que mais o ame e o siga”¹⁵⁹. Nesta sequência, o conhecimento leva ao amor e o amor até a pessoa de Cristo. O cristão sai de si mesmo para o Outro e os outros. No budismo se fala de sabedoria (*prajña*) e de compaixão (*karuna*), desde as quais se realiza a ação adequada. Isso está desenvolvido no óctuplo caminho, de onde as três dimensões estão inseparavelmente implicadas¹⁶⁰. Assim, também, na Torá judia e nos profetas está a conjunção inseparável entre ação, conhecimento e amor¹⁶¹.

Esta experiência provoca a transformação da vida, que no lugar de estar centrada na angústia pela sobrevivência, torna-se gozo e oferenda, com a certeza de formar parte de uma totalidade infinita que é pura celebração. Isso acontece por permitir a quem vive perceber a presença do mistério em toda parte, pois “Deus conhece todas as línguas e compreende o suspiro silencioso exalado pelo coração de um amoroso”¹⁶².

¹⁵⁶ Cf. MELLONI, Javier. *Las religiones, más allá de sí mismas*, p. 239.

¹⁵⁷ Cf. PANIKKAR, Raimon. *La Trinidad*. Una experiência humana primordial. Madri: Siruela, 1999. Este autor considera essa tríade uma manifestação da Trindade radical.

¹⁵⁸ Cf. MELLONI, Javier. *Op. cit.*, p. 240.

¹⁵⁹ Exercícios Espirituais de Santo Inácio de Loyola, 104. *Apud* MELLONI, Javier. *Las religiones, más allá de sí mismas*, p. 240.

¹⁶⁰ Cf. *Ibid.*, p. 241.

¹⁶¹ Cf. Is 58,7-12.

¹⁶² SCHIMMEL, Annemarie. L’incendie de l’âme: l’aventure spirituelle de Rûmî. Paris. Albin Michael, 1992. p. 201. *Apud*. TEIXEIRA, Faustino (org.). *No limiar do mistério*. Mística e religião. São Paulo: Paulinas, 2004. p. 28.

Por conseguinte, todas as tradições entendem a Vida como via, como caminho, até essa progressiva abertura ao Absoluto. De diversos modos, contém uma progressão em três tempos que, no cristianismo, tomando-os do neoplatonismo, conhece-se como as vias purificativas, iluminativa e unitiva. A progressão no caminho é uma experiência humana universal¹⁶³.

Melloni sugere a aplicação dessas três etapas ao encontro inter-religioso. Para ele, a etapa purificativa encontra-se na conversão que supõe reinterpretar as próprias crenças, ler os textos sagrados e praticar os próprios ritos de um modo que não seja exclusivista. A etapa iluminativa vai aparecendo quando vai-se passando do primeiro estranhamento e de uma informação superficial sobre o outro ao conhecimento e compreensão dessa alteridade, isto é, quando se começa a compreender os textos alheios a partir deles mesmos, ou seja, captá-los com o coração, entendendo por coração a sede mais profunda e receptiva do ser humano.

Por último, a via unitiva do diálogo inter-religioso, é assintomática, pois se sustenta no paradoxo de uma união que celebra e venera a diferença. Esta união actual entre as religiões é a mesma que acontece no interior de cada caminho entre o Todo e a parte, entre Deus e a criatura, entre samsara e nirvana¹⁶⁴. Esta união é, segundo Melloni, o não-lugar comum das religiões na medida em que cada uma vai desprezando seu centro em favor do absoluto de Deus.

Aqui se encontram os sinais para que uma religião possa chegar a ir além de si mesma, assimilando um Mistério sempre maior, provocando o “enriquecimento recíproco e a cooperação fecunda na promoção e preservação dos valores e dos ideais espirituais mais altos do homem”¹⁶⁵. Esse é o ponto de partida para o diálogo inter-religioso, no qual as religiões são caminhos por onde as pessoas deverão ser conduzidas à sua origem, ao que “chamamos nosso ser mais profundo, o divino em nós e em tudo o que existe”¹⁶⁶.

Pois é certo que apenas um coração transformado pela experiência de Deus, e não cheio de doutrinas e ortodoxias, saberá dialogar e conviver com o diferente. Um coração assim, não falará de ouvido, nem com sábias palavras, porém vazias

¹⁶³ Cf. MELLONI, Javier. *Las religiones, más allá de sí mismas*, p. 241.

¹⁶⁴ Cf. *Ibid.*, p. 244.

¹⁶⁵ DA, 35.

¹⁶⁶ MELLONI, Javier. *Op. cit.*, p. 178.

de experiências; falará desde o vivido, desde a experiência, raiz e meta de todo autêntico diálogo, colocando em comum suas experiências do divino¹⁶⁷.

E sobre isso, diz o próprio Alcorão: “em direção a mim está o Devir”, ou seja, trata-se de obedecer a um princípio vital anterior e posterior ao meu e ao teu. Esse respeito e abertura ante a necessidade do Real é o que pode fazer hoje as religiões, no lugar de faltar-se com palavras sobre Deus, procurar retornar as palavras à sua Fonte para que se promova o acesso, e não a saturação da transcendência¹⁶⁸.

Conclusão

Nesta primeira parte de nossa dissertação, vimos que o pluralismo religioso é fruto da própria realidade do mundo, que não é uma teoria, é um fato. A sociedade é plural, e esta pluralidade encontra-se presente em todos os seus âmbitos, atingindo o cotidiano da vida humana.

Entendemos que no que diz respeito às religiões, a teologia, por causa desta realidade plural, é provocada com a tarefa de interpretar as religiões à luz da revelação cristã, e surpreende-se por esta realidade significar mais que um desafio, por ser uma possibilidade para que o cristianismo reveja toda sua estrutura e renovando-se, adquira uma maior percepção da revelação de Deus, que se dá sem medida.

Constatamos que diante do pluralismo religioso e da diversidade de posicionamentos, os encontros provocados por esta realidade com o intuito de conhecer as tradições religiosas, tem-se revelado uma oportunidade de rico crescimento mútuo entre os diversos membros das diversas religiões. E tem-se destacado a importância que está adquirindo para o diálogo inter-religioso, a experiência espiritual em todas as religiões, onde pudemos destacar os místicos como excelentes cultivadores desta experiência religiosa.

O fenômeno místico e religioso adquirem, em nosso contexto ricamente plural, um privilegiado lugar de escuta e de resposta. De escuta porque diante de todos os desafios enfrentados pelas religiões, essas compreendem à necessidade de retornarem a sua essência, irem além da sua teologia dogmática, para atingir o

¹⁶⁷ Cf. AGUILAR, Emilio Galindo. Musulmanes y cristianos conducidos por el espíritu. In: MELLONI, Javier. *El no-lugar del encuentro religioso*, p. 190.

¹⁶⁸ Cf. MELLONI, Javier. *Las religiones, más allá de sí mismas*, p. 245.

coração e despertar a conversão. Isso significa conduzir seus fiéis à verdadeira experiência de Deus, visto que este é o desejo que move o coração do ser humano, que indefeso procura realizá-lo independente de qualquer tradição religiosa.

Quanto à questão das respostas, demos sinais de que estas se encontram na experiência de intimidade que o ser humano realiza com Deus e que acreditamos ser o 'não-lugar', quando cada uma das religiões a partir de seus fiéis se move para o absoluto de Deus, porque nesse momento, todos estão voltados para um Mistério que sempre será para todos maior. As religiões, assim, realizam sua vocação: serem caminhos para que as pessoas possam ir à sua origem, a Deus.

Diante do que constatamos, desejamos dar um salto em nosso estudo e ousaremos apresentar a mística como um paradigma para o diálogo inter-religioso.