

II. Um possível caminho

4. A mística como paradigma

Aqui ousaremos propor a mística como um paradigma para o diálogo inter-religioso com a contribuição de dois grandes pensadores, um fenomenólogo da religião, Juan Martin Velasco e um teólogo cristão, Andrés Torres Queiruga.

Velasco nos ajudará com seus estudos sobre o fenômeno místico. Ele acredita que em todas as religiões se encontram experiências místicas, e assim sendo, é possível que a mística seja um lugar em que todos podem se encontrar independente de sua origem religiosa.

E por reconhecermos que a experiência mística acontece porque primeiro Deus se apresenta e convida o ser humano ao seu encontro, acreditamos que muito nos pode ajudar Queiruga com seus estudos sobre a Revelação. Para ele, a Revelação adquire uma nova concepção, a do ‘dar-se conta’ da presença de Deus ‘já aí’, que, maieuticamente, revela-se ao homem independente de sua tradição e cultura.

Teremos então, um fascinante percurso quando vislumbrando as experiências místicas realizadas, nas mais diversas tradições, nos damos conta de que todas elas se realizam porque Deus, o mesmo Deus as provoca incessantemente.

4.1 “Em todas as religiões existe experiência mística” – Juan Martin Velasco

Nesta parte de nossa pesquisa em que abordaremos as considerações de Juan Martin Velasco sobre a mística como experiência que constitui todas as religiões, procuraremos iniciar nossa reflexão por meio de uma das suas principais obras, segundo a qual não se pode conhecer a verdade de uma religião sem que se passe pelo conhecimento da mística¹.

¹Para este tema pesquisaremos as obras que Juan Martin Velasco apresenta suas reflexões sobre a mística e o fenômeno religioso. Destacaremos desse autor, as obras: *El fenómeno místico*. Estudio comparado. Madri: Trotta, 1999; *Experiência cristã de Deus*. São Paulo, Paulinas, 2001. Nesta terceira parte de nossa pesquisa, aprofundaremos a reflexão de Velasco sobre a mística, mesmo tendo-o já anteriormente citado várias vezes. Isto ocorrerá para que possamos confrontar com a reflexão sobre a revelação de Andrés Torres Queiruga.

Ele realizará seu percurso a partir da fenomenologia da religião, referindo-se ao fenômeno místico em seu conjunto, tendo em conta suas inúmeras formas. No entanto, em nossa pesquisa, enfocaremos as experiências místicas vividas em um contexto religioso. Esse contexto é marcado por uma postura de acolhida em que se supõe que todas as experiências apresentam aspectos, riquezas e valores, mas que em nenhuma delas se esgota. Ele terá como base para descrição da estrutura do fenômeno místico as formas de experiência místicas presentes no cristianismo.

4.2 O ser humano, um ser com um mistério no coração

A importância do místico se dá porque, segundo o autor, o místico aparece no topo da história das religiões. E por sua causa são organizados os diferentes elementos de cada sistema religioso. Ele “é alguém que vive pessoalmente a religião a que pertence, que realiza contato experiencial com a realidade última, o Mistério, Deus, o Divino”².

Realiza com uma inigualável intensidade a experiência que se sobressai a todos os elementos que compõem uma religião. É apresentado como o sujeito que possui o ‘conhecimento experimental do sagrado’, de onde se originam as palavras, os ritos, e por último as instituições onde se cristalizam e que depois conhecemos como religião³.

O místico religioso é então alguém que nasce em uma tradição e não se contenta em apenas receber o conhecimento sobre o Mistério, mas decide fazer seu próprio caminho, em um processo originário, confessando como acontece nas várias tradições religiosas que, “conhecia-te só de ouvido, mas agora viram-te meus olhos”⁴.

Daí que o “homem finito, falível por todos os seus flancos, contém em si a idéia de infinito – que não pode vir nem de si mesmo, nem do mundo – que só o

² VELASCO, J. Martin. *El fenómeno místico*, p. 253; Desta peculiar forma de experiência de Deus revelam-se as definições de mística que se adquiriu ao longo da história: *Cognitio Dei experimentalis* (Tomas de Aquino); “Uma experiência da presença de Deus no espírito pelo gozo interior que dela nos procura um sentimento íntimo” (J. Tauler); uma “advertência amorosa de Deus” (S. João da Cruz). Hoje estudiosos falam de uma ‘experiência frutiva do Absoluto’; entende por mística ‘a tomada de consciência de uma união ou unidade com ou em algo imensamente maior que o eu empírico’ (R. C. Zaehner). Cf. *Id.*, *El fenómeno místico en la historia y en la actualidad*. In: VELASCO, J. Martin (org). *La experiencia mística*, p. 17.

³ Cf. *Ibid.*, p. 10.

⁴ Jô 42, 5.

infinito pôde pôr nele”⁵. Surge o desejo de experimentar e fazer seu um mais além de si mesmo que busca alcançar e com o que não pode coincidir. Que se dá no encontro com Deus, que só tem lugar “na alma no mais profundo centro”⁶.

Pois é da originalidade do interior do homem e da presença que o habita que nasce a originalidade do itinerário do homem em direção a ele, porque “o centro da alma é Deus”⁷. E assim, a experiência do centro, realizada pelo homem, consiste num movimento permanente de concentração e saída do centro, de entrada no mais interior de si mesmo e da saída irreprimível mais além de si mesmo⁸.

Segundo Velasco, esta experiência originária de Deus consiste em primeiro lugar na atitude de reconhecimento, no consentimento a seu chamado, e na entrega. Isto é o que a fenomenologia da religião identifica como atitude religiosa fundamental, que as diferentes religiões realizam, em caminhos históricos determinados e de distintas formas⁹.

No entanto, destaca Velasco, essa “experiência de Deus não é outra coisa senão uma forma peculiar de experiência de fé, a encarnação desse reconhecimento de sua presença misteriosa nas diferentes faculdades da pessoa e nas diferentes situações da vida”¹⁰.

Essa atitude significa para Velasco, “um convite do Espírito a abrir os olhos e deixar-nos surpreender por esse Deus”¹¹, que não se deixa encerrar no terreno da religião por ser maior que a consciência, a linguagem e conceitos precários que as várias tradições religiosas oferecem¹².

Pois, mesmo que a secularização da sociedade e da cultura tenha eliminado determinadas formas de presença da religião em nosso mundo, não conseguiu eliminar todas as pegadas da presença que a vida religiosa origina e que pulsa, sob as formas mais variadas, até na vida secularizada.

⁵ VELASCO, J. Martin. *El fenómeno místico en la historia y en la actualidad*, p. 25.

⁶ CRUZ, S. João da. *Obras Completas*. Petrópolis: Vozes; Carmelo Descalço do Brasil, 1984. Poema: *Chama de amor viva* 1,12 (Todas as citações de S. João da Cruz serão desta obra); Cf. VELASCO, J. Martin. *El fenómeno místico en la historia y en la actualidad*, p. 31.

⁷ S. João da Cruz. Poema: *Chama de amor viva*, 1,12.

⁸ Cf. VELASCO, J. Martin. *El fenómeno místico en la historia y en la actualidad*, p. 36.

⁹ Cf. *Ibid.*, p. 38.

¹⁰ *Ibid.*, p. 38.

¹¹ *Id.*, *Experiência cristã de Deus*, p. 7.

¹² Cf. *Ibid.*, p. 8.

É certo que mesmo em uma cultura sem nenhuma referência ao religioso, a experiência religiosa funda-se de forma autônoma, e seu reconhecimento efetivo se dá no terreno da ética, na relação interpessoal aberta pelo rosto do outro, pela experiência estética e na luta pela justiça; tudo isso põe o homem moderno em contato com o Absoluto, e na tomada de consciência, mesmo que obscura, dessa presença¹³.

E assim, de uma compreensão do homem como subjetividade transcendental, constitutivamente aberto à transcendência, que leva a marca dessa abertura em todas as suas faculdades, provocado por experiências muito diferentes, poderá fazer a experiência da fé. Experiência humana mais significativa na vida de cada pessoa em relação à qual descobre e reconhece a presença ‘doadora’, gratuita, ‘condescendente’ e, portanto, reveladora desse Mistério que o origina¹⁴.

Para Velasco está comprovado que todas as tentativas para compreender o Mistério divino e esclarecê-lo apontam para o

centro que cada vez se apresenta mais nitidamente com uma Presença, tão invisível como inconfundível, que o sujeito religioso, por meio de todos os elementos que configuram uma religião, trata de fazer sua, da qual trata de tomar consciência, de manter contato¹⁵.

O fenômeno místico, segundo Velasco, é então, a chave para que possam ser decifrados alguns dos problemas encontrados nas questões com o fenômeno religioso¹⁶. Por isso reconhece nas palavras de K. Rahner que a mística assume um valor de extrema necessidade, quando este diz que o homem religioso do amanhã deverá ser místico para sobreviver a esta crise¹⁷.

A mística, então, encontra-se na fronteira entre as questões do fenômeno religioso, que por ser extraordinariamente complexo, deve ter todos os seus elementos levados em consideração quando se procura entender sua estrutura e seu sentido, visto que esses elementos que constituem esse fenômeno contribuem

¹³ Cf. VELASCO, J. Martin. *Experiência cristã de Deus*, p. 22.

¹⁴ Cf. *Ibid.*, p. 49.

¹⁵ *Ibid.*, p. 9.

¹⁶ Sobre as questões que se referem ao fenômeno religioso, cf. *Id.*, *El malestar religioso de nuestra cultura*, pp. 81-100.

¹⁷ Cf. VELASCO, J. Martin. *El fenómeno místico*, p. 11.

para a manifestação de seus traços significativos, quando a experiência do ser humano assume o lugar central¹⁸.

E é por isso que as atenções de vários estudos das ciências das religiões têm se deslocado das estruturas institucionais e seus aspectos externos para as experiências do sujeito, por existir um estreito laço entre religião e mística, constatado pela presença de numerosos fatos místicos em muitas religiões e de que traços próprios da atitude religiosa são caracterizados como místicos¹⁹.

Porque se tem entendido segundo Velasco, que “é impossível, por isso, conhecer de verdade a religião sem passar pelo conhecimento da mística”²⁰, para que não seja ignorado o seu núcleo mais íntimo, sua verdade definitiva.

Isso leva Velasco a acreditar que a mística seja um caminho para avançar no conhecimento sobre a religião, porque, segundo ele, o estudo sobre a mística não vem apenas completar teoricamente o aprofundamento do fenômeno religioso, mas sim, ser um caminho útil para avançar no conhecimento da religião e indispensável para ter um pouco de clareza na situação religiosa do homem de nossos dias, como também o conhecimento do próprio homem contemporâneo²¹.

O reconhecimento desta estreita relação é também proveniente do reconhecimento da mística como parte integrante da religião apresentado por estudos de outras ciências como da psicologia e da filosofia²². E mesmo que seja praticamente unânime o seu reconhecimento e a afirmação da presença da mística em todas as religiões, está muito distante a unanimidade na explicação da forma concreta da relação vigente entre os fatos e a forma precisa da presença da mística nas religiões justamente por não conseguirem esgotar o seu fenômeno²³.

No entanto, Velasco reafirma as palavras de Von Hügel, que diz: “a mística é sempre religiosa e a religião é sempre mística”²⁴. Pois, para ele, em toda experiência religiosa, encontram-se elementos místicos e em todas as pessoas existe uma predisposição ontológica e psicológica para algo que a experiência mística assegura desenvolver em plenitude. E é, então, nesta abertura ao infinito,

¹⁸ Cf. VELASCO, J. Martin. *El fenómeno místico*, pp. 9-10. Abordaremos ainda neste capítulo os elementos que para Velasco constituem o fenômeno místico.

¹⁹ Cf. *Ibid.*, p. 25.

²⁰ *Ibid.*, p. 10.

²¹ Cf. *Ibid.*, p. 11.

²² Cf. *Ibid.*, p. 31.

²³ Cf. *Ibid.*, p. 33.

²⁴ *Ibid.*, p. 31.

base do elemento místico em que se conserva a origem na presença ontológica de Deus no sujeito, que se dá o encontro pela fé.

4.3 A mística e sua linguagem humana

A mística é um fenômeno humano, porque se refere a uma experiência no mais íntimo da pessoa de uma realidade sobre-humana, indo além do seu contexto de vida ordinário. Esse fenômeno se torna presente no mundo por meio de várias manifestações que se convertem em um fato histórico, em grandeza humana.

A importância da linguagem no fenômeno místico adquire sua primeira expressão pelo fato da palavra mística ter sido utilizada como adjetivo para referir-se ao sentido oculto dos textos, passando a ser designado como linguagem no séc. XVII, empregada como adjetivo para designar as pessoas que vivem ou padecem experiências místicas e como substantivo para referir-se ao fato, objeto da teologia mística²⁵.

Nesse momento, a mística passa a se constituir essencialmente pelo corpo dos escritos em que os místicos formulam suas experiências. E nesses escritos religiosos, a linguagem mística apresenta-se com os mais variados gêneros literários. Velasco destaca que, principalmente, nos menos sistemáticos ocorre um entrelaçamento entre os gêneros literários, ou seja, a presença em uma mesma página de vários gêneros. Esta linguagem distingue-se da liturgia, da pregação e da teologia²⁶.

Nos textos de linguagem mística, as palavras nem sempre são apresentadas como se compõem na linguagem ordinária. Velasco cita J. Baruzi que diz: “A linguagem mística, propriamente dita, emana menos vocábulos novos que transmutações operadas no interior de vocábulos tomados da linguagem normal”²⁷. No entanto, o místico, em muitos momentos, recorre a uma criação própria de palavras, na tentativa de melhor expressar algumas de suas experiências e como veremos, possibilitará o surgimento de uma nova linguagem.

²⁵ Quem faz esta observação é M. de Certeau. “Mystique au XVII siècle. Le problème mystique”, en L’homme devant Dieu. Mélanges H. de Lubac II, Aubier, Paris, 1964, pp. 276-291. *Apud.* VELASCO, J. Martin. *La experiencia mística*, p. 17.

²⁶ Sobre os gêneros literários Cf. VELASCO, J. Martin. *El fenómeno místico*, p. 50.

²⁷ BARUZI, J. Introduction à des recherches sur Le langage mystique: Recherches philosophiques (1931-1932) *In:* Encyclopédie des mystiques I, Seghers, Paris, p. 39. *Apud.* VELASCO, J. Martin. *El fenómeno místico*, p. 51.

Esta linguagem é fragmento do momento originário da experiência, que não é apenas responsável por tornar a experiência comunicável, ou seja, por descrever a experiência que o provoca, mas em colaborar com o desvelamento da realidade no que consiste a verdade e seu conhecimento, que constitui o umbral do humano.

Isso leva Velasco a afirmar que

não existe uma experiência pura, anterior a toda linguagem. Sem a presença de algum tipo de linguagem, a experiência não seria experiência humana, se perderia no reino pré-humano do inconsciente. A experiência mística, como toda experiência humana, exige, para existir como tal, aflorar a consciência²⁸.

Pois a linguagem mística possui os mesmos traços que, em geral, caracterizam o fenômeno religioso. No entanto, a linguagem mística se distingue por sua condição de ser uma linguagem que tem a ver com sua ‘proximidade’, ou seja, pela experiência que se vive e se expressa graças a ela. “O místico não fala, como o teólogo, simplesmente de Deus. Fala do Deus que se tem dado como presente em uma experiência”²⁹.

Assim, sua linguagem ordinária não comporta tal experiência, e por isso é característica comum a todos os místicos e a todas as formas de linguagem mística a convicção da “insuficiência da linguagem”³⁰.

Essa insuficiência não impede, no entanto, que ocorra a comunicação dos místicos. Ao contrário, libera forças criadoras que geram uma nova linguagem, despertando suas capacidades expressivas e que levam ao limite o poder significativo das palavras, pois o próprio da linguagem mística não é apresentar novos objetos nem novas verdades, mas sim produzir uma transmutação, cuja origem está na “secreta mudança de quem recebe essas verdades”³¹.

Essa capacidade de gerar uma nova linguagem gera a categoria chamada de ‘transgressividade’ da linguagem mística que procura levar o sentido primeiro dos vocábulos até o limite de sua capacidade significativa, como também na sua utilização simbólica, cujas expressões aparecem nas metáforas. Como a presença significativa dos símbolos na linguagem mística, lhe é conferida a grande proximidade com a linguagem poética³².

²⁸ VELASCO, J. Martin. *El fenómeno místico*, p. 59.

²⁹ *Ibid.*, p. 51.

³⁰ *Id.*, *El fenómeno místico en la historia y en la actualidad*, p. 19.

³¹ VELASCO, J. Martin. *El fenómeno místico*, p. 52.

³² Cf. *Ibid.*, p. 53.

Velasco destaca que o símbolo é a linguagem radical originária da experiência fundante, e precisamente, por seu uso, o místico pode tomar consciência da Presença não objetiva e originante que o habita como dimensão de sua última profundidade. Assim,

o símbolo seria, pois, a palavra fundamental da experiência mística em que se revela e realiza a relação com o ser que constitui o ser humano e que se expressa, segundo as tradições, como abismo sem nome, como absoluto, como pessoa, como amor³³.

No entanto, esta transgressividade própria da linguagem mística aflora em outras características, como a profusão de superlativos, que permite em alguns textos místicos um estilo hiperbólico, exagerado, o que se reafirma como seu recurso à metáfora, ao paradoxo e à antítese³⁴.

Quando o místico toma consciência de sua experiência, sua linguagem assume um novo sentido e um novo significado e esta nova linguagem, por sua natureza ‘transgressiva’ e simbólica, atinge seus níveis mais originários ali onde aparecem os símbolos, com sua força e imediatez, onde aflora a ruptura analógica que suscita toda linguagem. O que descreve essa linguagem é essencialmente a experiência mística, ou seja, a experiência de fé vivida de uma forma peculiar, uma experiência intensa de união com Deus.

Para os místicos, o paradoxo em seus textos são expressões que vão contra a opinião vigente no mundo e na vida ordinária, de que a experiência mística vem subverter. Porque revela a insuficiência, vivida pelo místico, de sua linguagem para expressar a densidade de sua experiência e a eminência e profundidade da realidade a que chega³⁵. O uso do paradoxo remete, então, à condição misteriosa da realidade dada na experiência, de seu conteúdo, do Deus que se faz presente nela.

Este recurso é tão característico da linguagem mística que aparece nos escritos místicos de todas as tradições religiosas³⁶. Também muito utilizado nos textos místicos, a antítese desempenha uma função parecida com o paradoxo. Pois, quer falar do que se refere

ao fundo da alma, a Deus, à sua ação sobre o homem ou à resposta desta presença, sua nova forma de expressar a incapacidade de referir-se, com os termos vigentes

³³ VELASCO, J. Martin. *El fenómeno místico*, p. 62.

³⁴ Cf. *Ibid.*, p. 54.

³⁵ Cf. *Id.*, *El fenómeno místico en la historia y en la actualidad*, p. 21.

³⁶ Cf. *Ibid.*, p. 20.

na experiência ordinária, à experiência singular que ele vive e, especialmente, o conteúdo da mesma³⁷.

Velasco nos aponta outros recursos linguísticos, além desses já apresentados, em que os místicos procuram testemunhar ter alcançado o limite do humanamente compreensível. Ele refere-se ao fato de que as informações que deveria o místico transmitir, não conseguem fazê-lo em absoluto. E nesse caso, “a linguagem parece aproximar-se ao fenômeno verbal, porém já claramente extralinguístico, da glossolalia”³⁸. E o limite desta linguagem é o silêncio, entendido como condição da própria linguagem mística, não como indiferença³⁹.

E por ser expressão de uma experiência interior, a mística tem, segundo Velasco, como característica ser auto-implicativa e testemunhal, como toda linguagem de fé⁴⁰. Por ser uma linguagem testemunhal, esta deve dar conta de algo que o sujeito tem vivido, que ‘tem visto e ouvido’, e por isso não pode calar⁴¹.

Essa nova linguagem que surge a partir de uma experiência intensa da Presença originante terá seu estilo determinado por uma predisposição do sujeito lírica e psicológica, do uso do próprio material que o constitui, onde a partir da tradição e de seu contexto, suas experiências serão verbalizadas.

4.4 A presença originante

Segundo Velasco, a experiência mística depende de um ‘outro’. Ou seja, de uma “natureza totalmente ‘outra’ em relação com as realidades mundanas e também com a própria realidade”⁴².

Realidade última, que se refere à categoria religiosa de “Mistério”. E designada pela fenomenologia da religião como a realidade anterior e superior ao homem, em que cada religião se configura através de sua tradição e cultura, como também em um contexto não religioso. Uns identificam esta realidade como Deus,

³⁷ VELASCO, J. Martin. *El fenómeno místico*, p. 55.

³⁸ *Ibid.*, p. 53.

³⁹ Sobre o silêncio e a palavra nos escritos místicos, Velasco faz referência ao artigo de J. Leclercq, *Silence et parole dans l'expérience spirituelle d'aujourd'hui*. *Collectanea Cisterciensia* 45, 1983. pp. 185-198. *Apud*. VELASCO, J. Martin. *El fenómeno místico*, p. 56.

⁴⁰ Cf. *Ibid.*, p. 57.

⁴¹ Cf. Hb 4,20.

⁴² VELASCO, J. Martin. *El fenómeno místico*, p. 253.

outros como o Uno, o Divino, o Brahman, o Tao, o Infinito, o Absoluto, ou como Transcendência⁴³.

O Absoluto ultrapassa todos os sistemas religiosos e chega, assim, ao profano. E como realidade última, como ‘Mistério’, esta presença consta em toda a história religiosa da humanidade e talvez seja certo que determinadas formas de pensar esta realidade não são, na verdade, mais que outras formas de configurar a mesma realidade última, o mesmo Absoluto, cuja presença na história humana está seguramente atestada, e com toda certeza não se esgota nela mesma⁴⁴.

Porque, assegura Velasco, todas as tentativas para compreender o Mistério divino e esclarecê-lo apontam para o “centro que cada vez mais se apresenta mais nitidamente com uma Presença, tão invisível como inconfundível”⁴⁵.

E assim, em outro momento, ele vai dizer que diante de todas as representações desta realidade última, existem dois traços comuns a todas elas:

a absoluta transcendência dessa realidade frente ao homem e a todas as realidades de seu mundo, sua condição de totalmente outro; e ao mesmo tempo, e precisamente por ser absolutamente transcendente, sua condição de realidade íntima imanente em toda a realidade mundana e no coração mesmo do homem⁴⁶.

Essa Presença por sua condição transcendente-imanente em relação às realidades mundanas é o centro de toda a vida humana. E a religião, antes de ser explicação do mundo, teoria sobre Deus ou institucionalização social, consiste no próprio fato da religação, pois ela, é em sua raiz, religação ao poder do real atualizado em toda pessoa humana⁴⁷.

Toda pessoa humana encontra nesta Presença o seu centro como uma forma de resposta a ela. Pois, sem esta Presença, o homem não transcenderia⁴⁸. E nem ao menos poderia conhecer, e nem mesmo supor que existisse uma realidade que por definição o ultrapasse absolutamente.

A religião, então, está sob esse fato originário, esse primeiro dado fundante da experiência humana que é a Presença originante que o constitui. E nesta Presença repousa não só a religião, como também a própria experiência humana enquanto procura alcançar a sua verdadeira raiz.

⁴³Cf. VELASCO, J. Martín. *El fenómeno místico en la historia y en la actualidad*, p. 25.

⁴⁴ Cf. *Id.*, *El fenómeno místico*, p. 254.

⁴⁵ *Id.*, *Experiência cristã de Deus*, p. 9.

⁴⁶ *Id.*, *El fenómeno místico*, p. 254.

⁴⁷ Cf. *Id.*, *Experiência cristã de Deus*, p. 27.

⁴⁸ Cf. *Id.*, *El fenómeno místico*, p. 254.

Entendemos então, que a Presença originante está em toda experiência humana de formas variadas, pois esta dimensão de transcendência que possibilita ao homem a Presença originante está “em todas as dimensões fundamentais em que a pessoa se realiza: na consciência, na tendência e no desejo, no sentimento, na liberdade”⁴⁹.

Por conseguinte, é para Velasco, de grande importância a análise dessas dimensões para que se possa pôr em evidência essa Presença, mesmo assumindo a dificuldade para se fazer justiça a esta precedência absoluta do Mistério em relação com todo o real e conosco mesmos. Porque não nos é impossível, pela nossa condição humana, referirmos-nos a ele, ao Mistério, a partir de uma realidade criada por nós. Enquanto, para descobrir sua origem e raiz, devemos referir-nos ao Mistério sem querer tê-lo por objeto⁵⁰.

Pois toda pergunta do homem sobre Deus é precedida por outra. Sua pergunta é eco à pergunta que Deus dirige a ele desde sempre. E quando procura responder à pergunta sobre Deus,

ele se dá conta de que só poderá respondê-la quando toma consciência de que esta pergunta tem sua origem em outra. E apenas quando se tem a consciência de que de antemão, já é questionado por Deus, se pode perguntar por Deus verdadeiramente⁵¹.

E é apenas quando o homem toma consciência da precedência absoluta de Deus, segundo Velasco, que a análise das dimensões fundamentais da sua existência, se converte em lugares favoráveis para perceber essa Presença⁵².

Os místicos, que têm nesta Presença-ausência a origem de seu itinerário para Deus, por não conseguir abarcá-lo e tê-lo para si, são impulsionados por um desejo sempre presente na constante busca de sua realização.

É este desejo uma das dimensões centrais no homem, chamado por S. Agostinho de o ‘âmago do coração do homem’ e que Spinoza disse ser: ‘a essência mesma do homem’. E entre todas as necessidades e desejos, está segundo S. João da Cruz ‘o que deseja o teu coração’. Velasco quer falar aqui, portanto, de um desejo que vai além da pessoa, por ser anterior a ela, e por inquietá-la constantemente, porque esse a constituiu⁵³.

⁴⁹ VELASCO, J. Martín. *El fenómeno místico*, p. 255.

⁵⁰ Cf. *Ibid.*, p. 255.

⁵¹ *Ibid.*, p. 256.

⁵² Cf. *Ibid.*, p. 180.

⁵³ Cf. *Ibid.*, p. 257; Ver a notas: 8, 9, 10.

Diante dessa dimensão que constitui o homem, pode-se dizer que existe no ser humano um forte querer originário, que surge da necessidade de querer experimentar e fazer seu um mais além de si mesmo que busca alcançar e com o qual não pode coincidir. 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 anterior.⁵⁴ Porque está no núcleo da existência humana sua condição de “síntese ativa de finitude e infinitude do temporal e do eterno, de liberdade e necessidade”⁵⁵.

Por isso, é para Velasco de muita importância para a realização e compreensão da mística reconhecer a antropologia que está por trás da experiência fundamental dos místicos. São várias as expressões que os místicos, por suas tão diferentes experiências, apresentam sobre a antropologia, mas no entanto, todas convergem na compreensão de que:

a presença no homem de um mais além de si mesmo, sua condição de estar habitado por um *excessus* que o inunda e o transborda; a definição de si mesmo como ser que se supera infinitamente; de ser fronteiro entre o finito e o infinito, de ser constitutivamente religado ao poder do real, de ser ‘ouvinte da Palavra’⁵⁶.

A imagem do homem na mística hindu é um perfeito acordo com o sistema ‘monista’ de explicação do real em que se apresenta o sujeito como uma mesmidade no Absoluto. E no ateísmo religioso budista essa imagem se reflete na doutrina do não-sujeito⁵⁷.

No cristianismo a compreensão do homem está pautada a partir da expressão bíblica de sua criação ‘à imagem e semelhança’ de Deus. Nessa imagem apoia-se a consciência da inigualável dignidade do homem, de sua condição de excelência da criação, e de referência de todo seu ser e toda sua vida até a comunhão com Deus, como fim ao qual Deus tem designado e orientado para cada um⁵⁸.

Os místicos da tradição cristã fazem sempre referência, por meio de suas experiências, ao mais íntimo do ser humano, como lugar último de relação, ‘infinito santuário’ de comunicação e de encontro com Deus⁵⁹. Porque aqui, para esta tradição, todas as descrições dos sentidos e faculdades do homem são

⁵⁴ Cf. VELASCO, J. Martin. *Experiência cristã de Deus*, p. 24.

⁵⁵ *Id.*, *El fenómeno místico*, p. 258. Cf. notas 14 e 15.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 260. Aspas colocadas pelo autor.

⁵⁷ Cf. *Ibid.*, p. 260.

⁵⁸ Sobre este tema, Velasco não desenvolve o significado de cada termo da expressão ‘imagem e semelhança’ e sua relação com os Padres gregos e latinos da Igreja. Cf. *Ibid.*, p. 261.

⁵⁹ Cf. *Ibid.*, p. 261.

superadas pela experiência mística. Este lugar último de relação é um sinal da permanente Presença de Deus que impulsiona o homem para si; a fé o leva a abandonar-se e consentir a força desta Presença.

A partir das experiências místicas vividas nas várias tradições religiosas, Velasco constata que “a vida mística descansa sobre a Presença originante do Mistério na realidade e no centro do homem”⁶⁰. No entanto, os místicos são unânimes em afirmar que só a Presença não basta. Pois esta experiência de encontro com a Presença que se dá no centro, no interior do homem, exige do sujeito o cumprimento de determinadas condições e só desta maneira se poderá entender o impulso que podemos chamar de místico, que pessoas e grupos de diferentes épocas e tradições têm para viver uma experiência mística.

A importância do reconhecimento da necessidade de serem cumpridas algumas condições dá-se pelo fato de que sempre ocorrem na história casos atestados de experiências ordinárias de superação da consciência, e a entrada em ‘outra condição’ espécie de ruptura de nível na existência, que podem ser identificadas como experiências de transcendência ou fenômenos análogos⁶¹.

Entretanto, essas experiências mesmo constatadas como fenômenos extraordinários, não é evidente que sejam um fenômeno místico. Porém, podem despertar um processo de verdadeira experiência mística quando o sujeito entre em contato com o Mistério com consciência de que este contato o põe em relação com uma Presença, que “já estava ali previamente”,⁶² e o impulsiona a uma acolhida.

Essa ‘Presença’ que no sentido mais rigoroso do termo, é uma realidade em ato de revelação e comunicação, é Presença que ‘dá de si’ à pessoa, e que nunca deixa de insinuar-se. É uma existência dirigida pessoalmente, e que requer daqueles a quem se dirige a acolhida, a aceitação, o reconhecimento⁶³.

No entanto, o homem pode ignorar esta Presença evitando todos os sinais para que sua vida não seja importunada por acontecimentos que não seja capaz de dominar. Como pode também, além desta indiferença, simplesmente rejeitá-la.

⁶⁰ VELASCO, J. Martin. *El fenómeno místico*, p. 271. Essa afirmação de Velasco é proveniente de um apurado estudo realizado sobre a mística nas grandes religiões orientais e nas grandes religiões proféticas. Cf. nesta mesma obra pp.131-244.

⁶¹ Cf. *Id.*, *El fenómeno místico en la historia y en la actualidad*, pp. 23-25.

⁶² *Id.*, *El fenómeno místico*, p. 271.

⁶³ Cf. *Ibid.*, p. 272.

E assim, a Presença não se deixa ouvir, por querer desligar-se do que o fundamenta, e a vida continua na superfície da realidade, alheio aos níveis de realidade e de consciência que estão ao seu alcance⁶⁴.

É necessário, então, à experiência mística aceitar e acolher esta Presença que se oferece. O vocabulário cristão designa isto como atitude teologal, que pode ser resumido, como afirma Velasco, como ‘atitude de fé’, pois, para ele, “a mística realizar-se-á sempre no interior da fé”⁶⁵. O sujeito supera a dupla tentação de desespero ao pretender realizar-se por si mesmo, por uma radical confiança, em que consiste a fé. Esta confiança provoca um deslocamento produzido pela aceitação de ser a partir de outro e não dispor da própria existência⁶⁶.

A acolhida desta Presença, que gratuitamente se doa, também se dá fora do ambiente religioso, por não ser a religião a “única encarnação possível da atitude fundamental que a origina”⁶⁷. Velasco destaca a existência de uma estrutura semelhante entre as experiências místicas que acontecem fora do ambiente religioso, daquelas que acontecem no interior das religiões, pois o que está em seu núcleo, como atitude de acolhida e de conversão, está também, em termos diferentes nas demais religiões.

Assim, essa acolhida apresenta-se no cristianismo na forma de atitude teologal, como fé-esperança-caridade. No judaísmo, descreve-se como obediência e fidelidade. Para os mulçumanos, essa atitude chama-se islã, submissão incondicional. O bramismo hindu a descreve como ‘realização’ interior de unidade com o Brahman ou o Absoluto. O hinduísmo devocional resume a atitude religiosa em *bhakti*, entrega confiante de si mesmo à divindade. Para o taoísmo a atitude fundamental reduz-se a uma conformidade plena com a natureza última ou o princípio que rege tudo o que existe. Para o budismo, é a extinção do sujeito no mais além absoluto, com o nirvana⁶⁸.

⁶⁴ Sobre a indiferença religiosa, cf. *Id.*, *El malestar religioso de nuestra*, pp. 81-100.

⁶⁵ VELASCO, J. Martín. *El fenómeno místico*, p. 275.

⁶⁶ Cf. *Id.*, *Experiência cristã de Deus*, p. 43.

⁶⁷ *Id.*, *El fenómeno místico*, p. 273. Das experiências místicas fora do ambiente religioso, Velasco lembra Plotino. Este quando descobriu o caminho para a contemplação e união com o Uno, indicou que o primeiro passo supõe uma conversão de olhar do exterior para o interior. Para ele a conversão é suscitada pela presença nela do Bem, que suscita o amor da alma. Seu processo consiste que alma atue no sentido do desejo que a oriente para o Bem, que tem como origem a opção por esse Bem, para perceber e acolher ‘o amor que faz ver’. Cf. *Ibid.*, p. 274.

⁶⁸ Cf. *Id.*, *Experiência cristã de Deus*, p. 38.

Diante dos traços estruturais que todas as religiões apresentam no que diz respeito à acolhida da Presença, Velasco procura resumir suas semelhanças, destacando o reconhecimento da absoluta Transcendência-imanência em uma transformação radical de atitude e na aceitação radical de descentramento, em que deixa de ser sujeito da realidade transcendente para vivê-la como sujeito passivo⁶⁹.

Aqui, destaca-se também o aspecto da atitude religiosa movida por uma atitude de fé, onde se rompe a si mesmo no desejo de transcender. Essa é uma experiência assumida pelos verdadeiros crentes da mais variadas tradições religiosas, que consiste no “reconhecimento da Presença que nos origina e coincide com o mais além de nós mesmos, que nos faz permanentemente ser, sendo, portanto, a entrada na única via para a realização de nós mesmos, no mais além de nós mesmos”⁷⁰.

A mística, para Velasco, sempre se realizará no interior da fé, pois, para ele, nas formas de mística religiosa, a experiência nunca deve tomar um caminho alheio ao da fé, ou alternativo a ela, o que significa uma característica que distingue as experiências místicas religiosas das não religiosas⁷¹. E para H. de Lubac: “A mística cristã, longe de escapar à ordem da fé, está na lógica da vida de fé. Nutre-se de outra coisa que não ela mesma. A experiência mística do cristianismo não é um aprofundamento de si mesmo; é aprofundamento da fé”⁷².

A importância da fé para uma melhor compreensão da mística e do seu processo de realização leva Velasco a deter-se na mística cristã, tendo-a como referência. Faz isso por perceber que a existência e a necessidade da atitude teologal tem orientado este fenômeno e que da estrutura do fenômeno místico, de suas principais manifestações, remete à experiência como seu elemento central. Desta forma, uma fenomenologia fiel da experiência mística, ao menos no caso das místicas de caráter religioso, descobre por debaixo dela a atitude teologal, ou seus homólogos em outras tradições⁷³.

⁶⁹ Cf. VELASCO, J. Martin. *El fenómeno místico*, p. 275; Cf. *Id.*, *A experiência cristã de Deus*, pp. 62-69.

⁷⁰ VELASCO, J. Martin. *El fenómeno místico*, p. 275.

⁷¹ Cf. *Id.*, *El fenómeno místico en la historia y en la actualidad*, p. 36.

⁷² LUBAC, H. de, *La mystique et les mystiques*, Paris: DDB, 1964, p.2. *Apud.* VELASCO, J. Martin. *El fenómeno místico*, p. 276.

⁷³ Cf. *Id.*, *El fenómeno místico en la historia y en la actualidad*, p. 35.

Teólogos e espiritualistas, pela leitura das experiências místicas à luz da Escrituras e da própria experiência, têm descoberto no homem a condição de imagem de Deus que o aproxima dessa Presença e o faz compartilhar de alguma maneira de sua natureza⁷⁴. Graças a essa presença prévia do amor de Deus na raiz e no centro da pessoa, o amor do homem a Deus consiste em sintonizar com o chamado que o constitui como ser humano, e esse amor lhe concede uma ‘conaturalidade’, uma ‘familiaridade’ com Deus, que torna possível o conhecimento imediato que comporta toda verdadeira experiência⁷⁵.

Entretanto, faz-se necessário que o ser humano renuncie a interpor entre Deus e ele mesmo sua pretensão egocêntrica. Já que o amor vem de Deus, já que o amor é Deus mesmo dado ao homem, o amor do homem consiste só em consentir esse amor⁷⁶.

Assim, ocorrerá no sujeito uma ‘conversão do olhar’, que tem sua origem na conversão de toda a sua alma. Neste caminho, encontram-se os primeiros Padres quando desenvolvem o tema da imagem de Deus na alma, que a conduz para a semelhança, a assimilação e a divinização⁷⁷.

No entanto, esta ‘conversão do olhar’ não esgota a riqueza da conversão que afeta toda a pessoa, pois a mudança de olhar é inseparável da reorientação do coração e aqui estaremos entrando em um novo aspecto que consiste na dimensão teologal. Aí vemos que esta mudança em relação ao coração acontece também na fé como descentramento e consentimento à Presença.

Isto significa dizer que:

Em verdade, aqui eu não sou ‘sujeito’, sou ‘objeto’. Outro é o sujeito. Outro age fundamentalmente. A experiência religiosa – nós diríamos a fé – é o reconhecimento de que eu sou objeto de parte de Deus: aí eu já não sou consciência intencional, e sim, consciência convocada⁷⁸.

Velasco cita S. Bernardo que é quem melhor diz sobre o sentido desta experiência. Para ele a fé é a ‘conversão do coração a Deus’. Nessa conversão, o sujeito é o próprio coração, que é o centro unificador da pessoa, o centro da alma.

⁷⁴ Cf. VELASCO, J. Martin. *El fenómeno místico*, p. 277.

⁷⁵ Cf. *Id.*, *Experiência cristã de Deus*, p. 63.

⁷⁶ Sobre este amor disse Simone Weil que: “Só podemos consentir em perder nossos sentimentos próprios para dar passagem em nossa alma a este amor. Isto é negar-se a si mesmo. Somos criados só para esse consentimento, cf. WEIL, Simone. *Attente de Deus*, Paris, La Colombe, 1950. p.108. *Apud.* VELASCO, J. Martin. *Experiência cristã de Deus*, p. 63.

⁷⁷ Cf. *Id.*, *El fenómeno místico*, p. 278. Aqui ocupa como eixo, a doutrina da encarnação.

⁷⁸ *Id.*, *Experiência cristã de Deus*, p. 44.

Com essa reorientação do coração, o homem passa a aderir à imagem de Deus que está impressa em seu ser. E isto é uma atitude teologal em que o coração passa a ser simplificado e unificado, para assim, poder contemplar o único e perfeitamente simples⁷⁹. Assim, “a reorientação do coração em que consiste a fé comporta igualmente a reorientação do amor”⁸⁰, afetando o próprio ser da pessoa.

A isso referem-se as tradições religiosas quando dizem que o exercício da atitude religiosa supõe um novo nascimento e a conversão do coração. O novo ser vive de forma nova. A razão fiel, mais que explicar a realidade, deixa-se iluminar por sua luz; a vontade, mais que dominar, reconhece e consente⁸¹.

Para outro aspecto de conversão na vida teologal, a esperança, Velasco refere-se a S. João da Cruz. Para ele, “para que a alma venha a unir-se a Deus em esperança, há que renunciar a toda posse de memória [...]; porque, quanto mais tem de posse (a memória), tanto menos tem de esperança”⁸².

Velasco resume, dizendo que a doutrina das virtudes teologais com sua correspondência às ‘faculdades da alma’ permite à vida espiritual do sujeito a possibilidade da mudança de orientação que imprime no sujeito a *‘conversio cordis’*⁸³. Uma mudança que, segundo ele, dá origem a uma nova existência em que o homem assume a condição de imagem com que Deus o tem dotado, entregando-se ao querer ilimitado, ao ‘desejo abissal’ que o abre ao amor de Deus.

Essa nova forma de existência, que consiste em crer para se realizar efetivamente, necessita encarnar-se na totalidade de condições, aspectos e dimensões de cada sujeito; necessita ser ‘vivenciada’. A opção fiel inicial e radical fraciona-se na multidão de facetas das diferentes pessoas e origina a incontável variedade de experiências religiosas concretas. Essa variedade é produzida no interior de cada uma das tradições religiosas e com frequência aparece ao longo da vida de uma mesma pessoa⁸⁴.

E, enfim, essas virtudes teologais destacam o caráter teologal da experiência mística e nos fazem perceber que o nascedouro dessa experiência é a fé. A mística, então, constitui uma forma peculiar e privilegiada de experiência que

⁷⁹ Cf. VELASCO, J. Martin. *El fenómeno místico*, p. 279.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 280.

⁸¹ Cf. VELASCO, J. Martin. *El fenómeno místico*, p. 45.

⁸² S. João da Cruz. Poema: 3 *Subida*, II, 1;15,1;2. *Apud.* VELASCO, J. Martin. *El fenómeno místico*, p. 280.

⁸³ Cf. *Ibid.*, p. 280.

⁸⁴ Cf. *Id.*, *Experiência cristã de Deus*, pp. 51-53.

permite a realização efetiva da dimensão teologal: a fé-esperança-caridade⁸⁵. Diante da afirmação de que a mística nasce da fé, a experiência de fé deve ser assumida e vivenciada pela pessoa em todas as dimensões do seu ser, na ‘conversão do coração’.

Segundo Velasco, se for ignorada nas tradições religiosas esta atitude, significa que vive-se uma religião muito longe do que lhe é essencial.⁸⁶ Na teologia católica, ele explica que talvez tenha se dado a exclusão deste tema depois do Concílio de Trento, por causa do temor que essa experiência provocava no desenvolvimento do subjetivismo religioso. Para Velasco, o problema está na aparente contradição entre o significado ordinário da palavra ‘experiência’ em contextos culturais em que predomina a compreensão científica do conhecimento, com a forma de relação que impõe a atitude teologal à condição transcendente de seu termo⁸⁷.

Diante desta falta de esclarecimento, ele acredita ser indispensável esclarecer o significado da palavra ‘experiência’, visto que esta palavra é utilizada em diferentes contextos e com diferentes significados e que, ao longo da história do pensamento, adquiriu muitas interpretações e explicações diante dos fatos.

A partir de uma base comum de que a experiência trata de uma apreensão imediata pelo sujeito de algo que se oferece como dado, e que tem como oposição o conhecimento por experiência, Velasco nos apresenta três significados principais: 1. A apreensão sensível da realidade externa, que se destina à confirmação de hipóteses ou juízos sobre a realidade. 2. A apreensão por um sujeito de uma realidade externa, uma forma de ser. Essa forma de conhecimento distingue-se tanto do conhecimento sensível e do ‘experimental’ como do conhecimento obtido por abstração por meio de um conceito. 3. O aprendizado adquirido com a prática, possibilitando ao sujeito uma familiaridade, uma espécie de conaturalidade com a realidade⁸⁸.

Essa expressão ‘experiência de fé’, segundo Velasco, é muito utilizada em contextos religiosos e também nos diferentes teóricos sobre a religião. E por tratar-se da experiência que é a fé, só pode realizar-se como experiência.

⁸⁵ Cf. VELASCO, J. Martin. *El fenómeno místico*, p. 281; S. João da Cruz reúne estas três virtudes teologais, pois para ele “a alma não se une com Deus nesta vida [...] senão só pela fé segundo o entendimento, e pela esperança segundo a memória e pelo amor segundo a vontade”. 2 *Subida* 6,1.

⁸⁶ Cf. VELASCO, J. Martin. *El fenómeno místico*, p. 281.

⁸⁷ Cf. *Ibid.*, p. 282.

⁸⁸ Cf. *Ibid.*, p. 283.

Nas palavras de Paul Ricoeur, “toda experiência é uma síntese ativa de presença e interpretação”⁸⁹. Assim, compreende-se que cada sujeito, ao realizar o reconhecimento em que consiste a experiência da fé, inscreve sua vida com o caudal de experiências comportadas numa tradição na qual existem já as palavras Deus, Brahman ou Alá etc., com as quais se identifica esse mais além do homem, interior a sua consciência e maior que seu coração⁹⁰.

E tal experiência se dá convocada pela Presença originante, que além de convocar, provoca a fé, realizando na pessoa uma tensão em suas ‘faculdades’, conduzindo-a a um contato real em uma realidade absolutamente nova⁹¹. Essa fé é mais que afirmação de verdades, e vai além das crenças, já que realiza uma mudança profunda da alma, provocando uma reestruturação de todas as dimensões da pessoa em torno do novo centro da existência descoberta e reconhecida pela atitude teologal.

Pois toda experiência religiosa possui caráter responsorial; nela o sujeito é consciente de não ser a fonte da iniciativa, mas de ser iniciado e guiado desde seus primeiros passos. Cita Velasco, o autor da *Imitação de Cristo: Tu enim prior excitasti me ut quaerem te* [‘tu me moveste primeiro para que te buscasse’], e Pascal que fala: “Não me buscarias se não me houvesse encontrado”⁹². Assim, em todos os atos humanos referidos a Deus, ao conhecimento de Deus, desejo de Deus, amor de Deus, esse, mais que objeto do ato em questão, é seu sujeito, de forma que esse ‘de Deus’ não é genitivo objetivo, mas subjetivo⁹³.

A pessoa dessa forma assume uma nova forma de ser, de viver consciente e amorosamente a nova relação com Deus. O exercício da vida teologal desencadeia uma atitude em que a Presença acolhida transforma em seu amor a totalidade da pessoa e esta adquire a possibilidade de um crescimento permanente em reconhecimento de Deus e em contato amoroso com Ele⁹⁴.

Porque ‘experiência de fé’ é uma experiência de Deus. E por ser uma atitude teologal tem em Deus seu fim. Pois, “a fé não termina nos enunciados, senão na

⁸⁹ Expressão citada por J. Servais *Apud*. VELASCO, J. Martin. *Experiência cristã de Deus*, p. 47. Ver nota 9.

⁹⁰ Cf. VELASCO, J. Martin. *Experiência cristã de Deus*, p. 48.

⁹¹ Cf. *Id.*, *El fenómeno místico*, p. 285.

⁹² Cf. *Id.*, *Experiência cristã de Deus*, p. 54.

⁹³ Cf. *Ibid.*, p. 54.

⁹⁴ Cf. *Id.*, *El fenómeno místico*, p. 286.

realidade a que remete”⁹⁵. E de forma geral, pode-se dizer com razão que da expressão ‘experiência de Deus’, o homem nela só é sujeito ativo porque previamente é sujeito passivo.

Velasco pergunta-se: como se converte uma experiência de fé, em experiência mística? Sua resposta parte da experiência como primeiro traço comum a todos os fenômenos místicos. O que permitirá, segundo ele, a existência de vários graus de vivência dessa experiência. Com a inclusão da experiência na realização efetiva da fé e na compreensão da mística como forma peculiar dessa experiência de fé, ele chega a compreender que místicos são todos os que realizam a experiência de fé, e por acontecerem em diferentes formas e graus, só alguns, dependendo das suas características e do grau de intensidade, serão analisados se são místicos no sentido que atribui a esta palavra a história da espiritualidade⁹⁶.

A experiência mística não consiste em atos isolados. Alguns podem ocorrer e ocorrerão normalmente nas pessoas que progredem na realização de sua adesão e consentimento ao Mistério, como ‘vivências’. A experiência mística, contudo, é mais propriamente o resultado do percurso, do itinerário percorrido pelo homem quando, consentindo em sua origem, encarna em sua vida esse consentimento e adquire assim a sintonia, a conaturalidade, a familiaridade do próprio ser a Deus e com Deus, que lhe permite descobri-lo em todas as realidades do mundo, em todos os acontecimentos da história e em todas as experiências da própria vida⁹⁷.

Não são as repercussões sobre a consciência nem os estados de ânimo que proporcionam o definitivo critério para o discernimento das verdadeiras experiências, nem os fenômenos extraordinários. O critério decisivo é constituído pelo amor⁹⁸. A experiência não é mais que ‘vivência’, por meio de todas as faculdades, da opção radical que consiste nesse radical deslocamento que é a atitude teologal descrita como fé-esperança-amor. Daí que o sinal inequívoco da existência de uma experiência verdadeira seja a presença do amor⁹⁹.

Sendo assim, a mística como uma forma de realização da experiência da fé, chega, afirma Velasco, “ao umbral decisivo em relação com a vida religiosa no

⁹⁵ Esta afirmação foi dita por S. Tomás. Cf. VELASCO, J. Martin. *El fenómeno místico*, p. 286. Ver nota 41.

⁹⁶ Cf. *Ibid.*, p. 291.

⁹⁷ Cf. *Id.*, *Experiência cristã de Deus*, p. 69.

⁹⁸ Cf. *Ibid.*, p. 78.

⁹⁹ Cf. *Ibid.*, p. 80.

fato de haver ou não passado pela experiência da fé, e dentro dela, pela experiência do Mistério ao qual chega a fé”¹⁰⁰.

Ir à outra margem, passar do umbral significa para os místicos uma passagem como ruptura radical, a uma forma de vida que põe de manifesto o fundo da alma e faz possível o nascimento de Deus nela. Nessa experiência, supera-se a consciência ordinária, a divisão sujeito-objeto¹⁰¹.

Quando Velasco fala da experiência como primeira característica do fenômeno místico, refere-se àqueles que, como Sta. Teresa, fazem uma experiência como conhecimento experiencial, em que se vive o contato com a realidade a que se refere. Ela insistia na experiência como caminho para conhecer a Deus. “Isto entendo eu e por experiência”; “do que eu tenho experiência posso dizer”. A experiência de Sta. Teresa é um “conhecimento direto, saboroso em que se chega, a saber, de algo, não por notícia objetiva, senão por tê-la vivido ou padecido no próprio ser”¹⁰².

Logo, a característica comum entre todas as formas de mística a partir desta experiência, é que o místico é alguém que em relação com a realidade Última a que remetem todos os elementos do fenômeno religioso, tem mantido em algum momento uma relação pessoal com o Mistério que o leva ou o tem levado a dizer como Jó: “Eu o tenho visto com os meus próprios olhos”¹⁰³.

4.5 As características da experiência mística

Segundo Velasco, a realização da experiência de fé é o centro do fenômeno místico, por ser uma resposta livre e pessoal do sujeito diante da presença do Mistério¹⁰⁴, em um encontro que se dá através da “alma no mais profundo

¹⁰⁰ VELASCO, J. Martin. *El fenómeno místico*, p. 291. Porém, segundo Velasco, essa não é a única forma de realizar essa experiência, porque pode dar-se por outro caminho, como no caso do amor efetivo e servicial aos demais, ou no progresso das consequências ‘éticas’ de uma religião chamada pessoal. Cf. *Ibid.*, pp. 446-466.

¹⁰¹ Esta superação destaca Velasco, aparece nos relatos de experiências de “místicas da natureza”. Em contexto profano: “até que ‘a individualidade mesma pareceu dissolver-se e desvanecer no ser ilimitado’; ‘até que ‘Eu’ parecia ser ‘Isto’, e ‘Isto’ parecia ser ‘Eu’; E no religioso: ‘Eu sou Brahman, ’ é o Todo...”. Na mística ateuista nos graus extremos da contemplação e da união os místicos chegam à superação do sujeito e objeto. Cf. VELASCO, J. Martin. *El fenómeno místico*, p. 295.

¹⁰² *Ibid.*, p. 292.

¹⁰³ Jó 42,5.

¹⁰⁴ Cf. *Ibid.*, p. 319.

centro”¹⁰⁵, através de uma intensa acolhida ao Mistério como resposta à sua constante provocação.

E o homem sujeito no fenômeno místico, exerce assim sua condição de pessoa na sua forma mais plena. Desvela, na experiência mística, sua característica de “transformar a pessoa que opera”¹⁰⁶. Logo, se para conhecer a religião, como já nos disse Velasco é necessário ter a mística como referência, fica claro que não existe nenhuma experiência mística sem que se tenha a experiência de fé. Porque “toda fé viva tem algo de místico; como toda mística é um desenvolvimento peculiar da fé”¹⁰⁷.

Assim, por se tornar difícil um limite entre as experiências não místicas e experiências místicas de fé, Velasco apresenta-nos a partir das experiências mais eminentes da vida mística, alguns traços que possam caracterizar as experiências de fé identificáveis como místicas:

a) O caráter ‘holístico’, totalizador e englobante da experiência mística

Já constatado pelas chamadas ‘místicas da natureza’ em que o ápice da experiência aparece como sinal universal, está o permanente caráter global que a reveste. Nessa experiência, o mundo é visto como um todo, em total oposição à visão analítica da consciência ordinária e da experiência científica¹⁰⁸.

E a experiência mística profana refere-se à natureza em seu conjunto, em que o sujeito integra-se e nesse todo se funde. Essa, vive-se como totalizadora, por viver a presença da natureza como um todo e pelo próprio sujeito sentir-se feito essa totalidade. Essa experiência encontra-se nas formas monistas, em que o sujeito experimenta em sua consciência mais profunda a mesmidade, *Atman*, e sua identificação com a raiz e o princípio de tudo, *Brahman*¹⁰⁹.

Na mística teísta, esse aspecto da experiência se revestirá de uma forma nova que radicaliza um aspecto já presente em toda experiência religiosa. Em qualquer experiência religiosa o homem tem consciência de intervir com todas as suas dimensões, e sente-se radical e inteiramente implicado.

É uma experiência, mais além da diferenciação dos sentidos, desde o centro mesmo da pessoa. E para expressar essa radicalidade e totalidade da experiência,

¹⁰⁵ VELASCO, J. Martin. *Experiência cristã de Deus*, p. 30.

¹⁰⁶ *Id.*, *El fenómeno místico*, p. 324.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 319.

¹⁰⁸ Cf. *Ibid.*, p. 322.

¹⁰⁹ Cf. *Ibid.*, p. 322.

S. João da Cruz recorre ao sentido do tato como órgão da mesma e fala de um ‘contato substancial da substância de Deus na substância da alma’¹¹⁰.

b) Passividade da experiência mística

Esta é para Velasco uma das características mais importantes da experiência mística. E não deve ser entendida como sinônimo de inatividade, de ociosidade, de inércia¹¹¹, pois é vivida pelo sujeito no sentido de que seu fim, Deus, só pode ser conhecido na medida em que, anterior a si mesmo e já presente nele, se dê a conhecer. Como diz S. João da Cruz, “se a alma busca a Deus, muito mais a busca seu amado a ela”¹¹².

Sua essência consiste, então, na superação do sujeito no conhecimento ordinário, a partir da sua adesão à ação de Deus sobre sua vida. Assim, acontece com o êxtase e a contemplação, que se caracterizam como ativos por causa de um fervoroso exercício que se requer do sujeito diante de algo que irrompe em sua vida. É desta forma que se dá a passividade do sujeito na experiência, que acontece com mais unanimidade nos casos de experiências místicas religiosas¹¹³.

Pois toda experiência religiosa é vivida pelo sujeito de forma passiva por reconhecer que no encontro, “Deus só pode ser conhecido na medida em que, anterior a ele próprio e já presente nele, se dá a conhecer”¹¹⁴. A experiência mística radicaliza este traço presente já em todo conhecimento humano e no conhecimento ordinário de Deus. Na experiência, o homem toma consciência de uma presença doada e a experimenta como tal.

c) Experiência imediata por contato com a realidade experimentada

Esta é uma característica considerada difícil de ser explicada e compreendida no fenômeno místico, porém toda experiência é um ‘desvelamento’.

O conhecimento experiencial é o contato direto, imediato, sem qualquer tipo de mediação do sujeito com a realidade experimentada, provocando um ‘desvelamento’, ou seja, a queda dos obstáculos que impediam a visão, como

¹¹⁰ Cf. VELASCO, J. Martín. *El fenómeno místico*, p. 323.

¹¹¹ Cf. *Ibid.*, p. 327.

¹¹² S. João da Cruz, poema: *Chama viva B*, 3,28.

¹¹³ Alguns autores qualificam estas experiências como experiências ‘infusas’. Cf. VELASCO, J. Martín. *El fenómeno místico*, pp. 324-327.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 325.

superação da situação de engano, ilusão. Nas experiências místicas do hinduísmo e do budismo, essa característica é entendida como um despertar ou uma iluminação que põe em contato com a verdadeira realidade¹¹⁵.

Sobre a experiência teísta, recordemos num versículo do livro do Êxodo uma das grandes experiências místicas iniciada com a pergunta “Dize-me teu nome”¹¹⁶. Nas experiências místicas religiosas este é o ponto de partida para sua realização, por existir no ser humano uma procura por algo ou alguém que sem deixar-se perceber já está presente, desencadeando, assim, uma busca constante pelo encontro, que se dará apenas quando realizada a experiência.

E assim, então, a “experiência mística, ao responder a esse desejo, a essa busca e súplica parece comportar a visão direta, o contato imediato com a realidade final de desejo”¹¹⁷. Por meio de uma experiência que significa uma forma de conhecimento diferente da percepção, conhecimento e amor, próprios da consciência ordinária.

Para Velasco, trata-se de contato imediato na medida em que nada alheio ao sujeito em seu centro mais pessoal se interpõe entre a presença divina e seu próprio ser. Porém tal imediatez declara-se mediada porque é sinal da ação de Deus na alma, convertida toda ela em meio de perceber a Deus, de onde tudo se reflete no homem como reflexo da Presença¹¹⁸.

Por isso, não deve a imediatez ser entendida como experiência empírica, porque a relação interpessoal na ordem humana é incompatível com a condição infinita e absoluta do ‘tu’ divino. S. João da Cruz fala sobre a imediatez em seus textos quando fala sobre os ‘contatos’, “contato só da Divindade na alma, sem forma nem figura alguma intelectual nem imaginária”¹¹⁹.

Assim, o tipo de imediatez que corresponde à experiência mística não é uma visão direta em que o homem percebe diretamente a Deus como objeto. Mas um conhecimento ‘imediatez’, que produzirá melhor pelo contato amoroso de Deus com a alma, originando uma experiência *in dono percepto o ex dono appropriato*, no dom mesmo em que Deus une a alma com ele. Nele, o sujeito descobre por

¹¹⁵ Cf. VELASCO, J. Martín. *El fenómeno místico*, p. 328.

¹¹⁶ Ex 3,13.

¹¹⁷ VELASCO, J. Martín. *El fenómeno místico*, p. 329.

¹¹⁸ Cf. *Id.*, *El fenómeno místico en la historia y en la actualidad*, p. 33.

¹¹⁹ *Id.*, *El fenómeno místico*, p. 330. Ver nota 42.

haver experimentado o “rosto do amado que leva em suas entranhas desenhado”¹²⁰.

d) Experiência frutiva

Esta característica refere-se nas experiências místicas a sentimentos inteiramente novos em relação aos que haviam sido experimentados em outros momentos. Esses são muitas vezes indescritíveis por meio de palavras, como por exemplo, gozo, alegria, paz. E em muitas ocasiões se expressam através das lágrimas.

Ela revela a peculiaridade dos sentimentos descritos muitas vezes em expressões ambivalentes e paradoxais, aproximando-se dos elementos que R. Otto havia apresentado em sua clássica descrição da experiência do Mistério numinoso que surpreende o sujeito (*mysterium tremendum*) e ao mesmo tempo o cativa e fascina (*Mysterium fascinans*)¹²¹.

Toda a raiz dessa ambivalência e harmonia de contraste encontra-se na natureza da realidade divina, desfrutada apenas pelo ser humano no mais profundo do seu desejo. E esse desejo é um desejo de Deus, vivido, sentido com radicalidade, quando é o que deseja com toda a verdade de seu coração. É o resultado no homem da prévia presença de Deus nele, o sinal que imprime no homem, sob o olhar amoroso de Deus que faz o homem literalmente ser-para-Deus¹²².

e) Simplicidade ou singeleza da experiência mística

Para esta característica, é importante destacar que a simplicidade não significa ‘empobrecimento’, ‘redução’ da pessoa que realiza essa experiência, mas trata-se, nela, de uma concentração no *unum necessarium*, que não faz mais que intensificar a força da luz, como a concentração dos raios do sol enfocados em um ponto da superfície que iluminam, intensifica sua força para abrasar tudo quanto

¹²⁰ VELASCO, J. Martin. *El fenómeno místico*, p. 331. Ver nota 47.

¹²¹ Cf. OTTO, Rudolf. *O sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. São Leopoldo, Sinodal/EST; Petrópolis: Vozes, 2007.

¹²² Cf. VELASCO, J. Martin. *El fenómeno místico*, p. 334.

se encontra nele.¹²³ Velasco cita Panikkar como um dos autores que colocam a simplicidade no cume ou na essência da experiência mística¹²⁴.

E para chegar a uma forma sumamente simples de relação com Deus é destacado um processo de purificação ascética que comporta a mais radical simplificação e redução à unidade e à simplicidade. E o desprendimento põe o homem em disposição de entrar na relação, de unir-se com o *unum necessarium*. O homem se desprende de tudo para coincidir com seu ser verdadeiro, “aceitar o ser próprio de Deus”¹²⁵.

Assim, se o desprendimento opera a unidade, a simplicidade, sua radicalidade adquire a medida da unidade e simplicidade. Porque o desprendimento vivido em tamanha intensidade refere-se absolutamente a tudo. Ou seja, não se refere apenas às realidades exteriores ao sujeito; refere-se também às faculdades do homem e aos seus atos; refere-se também ao homem mesmo, e alcança o próprio desprendimento, porque o apego ao próprio desprendimento se coloca entre Deus e o homem, impedindo que a vontade de Deus se realize plenamente no homem¹²⁶.

Isso significa, então, assumir sua condição humana na abertura do seu ser verdadeiro. Assumindo o nada para chegar ao todo, em um desprender-se totalmente para unir-se ao Absoluto.

f) Inefabilidade da experiência mística

Velasco, nesta característica, apresenta as observações de W. James que se referem à inefabilidade como a primeira das propriedades da experiência mística. Foi a partir de sua caracterização do misticismo, que se tornou raro o autor que não coloque a inefabilidade entre suas características¹²⁷.

Segundo Velasco, James chegou a esta afirmação a partir das experiências de mística da natureza, em representantes da mística afetiva ou sponsal; e naturalmente, em representantes da mística essencial. Para James, os testemunhos mais explícitos procedem dos místicos que fazem consistir essa experiência na

¹²³ Cf. VELASCO, J. Martin. *El fenómeno místico*, p. 341.

¹²⁴ Cf. *Ibid.*, p. 335. A obra de Panikkar a que Velasco se refere é: *‘Elogio de la sencillez’*, Verbo Divino, Estella, 1993.

¹²⁵ VELASCO, J. Martin. *El fenómeno místico*, pp. 338-339.

¹²⁶ Cf. *Ibid.*, p. 340.

¹²⁷ Cf. *Ibid.*, p. 341. A obra de W. James a qual se refere é: *Las variedades de la experiencia religiosa*. Peninsula, Barcelona, 1988.

‘realização’ da unidade no Absoluto, no divino ou no Uno, mais além de todo ato de conhecimento que suponha a dualidade do sujeito que contempla o objeto contemplado. E, nesta unidade, o sujeito supera o esquema sujeito-objeto, provocando a falta de uma estrutura conceitual que supõe a linguagem como sistema de significantes referidos aos significados¹²⁸.

A inefabilidade, então, refere-se às interpretações dos místicos, como também dos estudiosos da mística quando tentam expressar em palavras o que é impossível, por tratar-se de uma experiência que os transcende. Isso a torna, quando entendida ao pé da letra, insignificante diante da razão.

Diante dessa constatação, Velasco apresenta-nos alguns passos que podem ajudar no entendimento do que for relativo à inefabilidade. Ela faz isso se referindo a P. Moore¹²⁹, que primeiro distingue a inefabilidade, em ‘emocional’, pela dificuldade de expressar com palavras o conteúdo de experiências emocionais, afetivas, e que abarca o vasto terreno de todas as vivências internas¹³⁰. Para esse autor, é impossível interpretar a experiência mística como tentativa de superar a razão. Para ele, esta experiência sempre terá como principal característica sua condição de inefável.

Em outros casos, a inefabilidade é vista como ‘causal’ quando o sujeito sente-se incapaz de explicar sua experiência. E aqui estaríamos diante de uma inefabilidade de fato. No entanto, P. Moore alerta-nos para o fato de que não faltam casos em que os místicos referem-se de forma inequívoca à inefabilidade do que têm vivido. Para ele, esta atitude demonstraria uma inefabilidade ‘descritiva’. Ou seja, uma forma própria da experiência mística, remetendo-a ao terreno do ‘irracional’. Contribuiria para que o fenômeno místico seja inacessível à consideração, à análise e a interpretação de quem não tivesse acesso a essa experiência, tornando impossível a universalidade de suas conclusões¹³¹.

Percebemos aí a necessidade de evitar que o fenômeno místico seja reduzido à competência da razão. Para tal risco, segundo Moore, alguns autores submetem as afirmações dos místicos a todo gênero de explicações, reduzindo-as a recursos

¹²⁸ Cf. VELASCO, J. Martín. *El fenómeno místico*, pp. 341-342.

¹²⁹ Cf. MOORE, P. *Mystical Experience, mystical doctrine, mystical technique*. En St. T. Katz (ed.), *Mysticism and philosophical analysis*, Seabury press, New York, 1978. *Apud.* VELASCO, J. Martín. *El fenómeno místico*, p. 345.

¹³⁰ Cf. *Ibid.*, p. 345.

¹³¹ Cf. *Ibid.*, p. 346.

retóricos para destacar a peculiaridade, a intensidade e o valor dos estados aos que se referem.

Entretanto, Velasco entende que seja necessário acolher a verdade última das expressões dos místicos sobre a inefabilidade de suas experiências, por acreditar que possa sua declaração estar fundamentada em uma concepção de linguagem deficiente. Para ele, o caminho deve ser feito a partir de uma atenção especial a alguns desenvolvimentos das teorias atuais sobre a linguagem e a experiência, a fim de que seja possível captar o núcleo de verdade das declarações dos místicos, sem deixá-las no terreno do irracional¹³².

Pois, diante dos testemunhos de inúmeros místicos, tem-se a comprovação de que a inefabilidade não tem condenado os místicos à mudez. Mas ao contrário, os tem conduzido a um lugar em tensão extrema de suas faculdades expressivas, levando-os a recorrer pessoalmente à recriação ‘simbólica’ de vários símbolos comuns a todos eles, recorrendo ao simbólico da noite, do vazio, do silêncio ou inventando uma nova linguagem. E assim, entendemos segundo Velasco, que

tudo descansa sobre uma atividade simbólica em que o sujeito aflora sua consciência, expressa e comunica um mais além de si mesmo pelo que se sente habitado, de cuja presença não pode prescindir, pois, que tampouco pode captar diretamente como capta os objetos¹³³.

Diante do inefável da experiência mística, todo conhecimento objetivo da consciência ordinária se depara com sua ineficácia em expressá-la de forma direta em palavras que possam significar algo.

E assim os místicos, ao referir-se a sua inefabilidade, sublinham não só a transcendência de seu conteúdo, mas a novidade de sua forma, pois torna-se frequente que diante da necessidade de expressá-la, recorra ao conhecimento de si mesmo, como caminho imprescindível para a experiência de Deus, como mostra o chamado ‘socratismo cristão’, ‘conhece-te a ti mesmo’ e a experiência de amor, em que S. Gregório de Nissa disse: “pois o conhecimento se torna amor”¹³⁴.

Entendemos que seja necessário esclarecer que o inefável desta experiência, como assim diz o próprio Velasco,

não se refere a um adicional de informações sobre a presença, do que o místico dispusera mais além do que sua linguagem é capaz de dizer. É a expressão da consciência na insuficiência da linguagem, a expressão da

¹³² Cf. VELASCO, J. Martin. *El fenómeno místico*, p. 347.

¹³³ *Ibid.*, p. 348.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 375.

convivência do limite, que é a única forma dada neste estágio da vida humana de superá-lo¹³⁵.

g) Experiência certa e obscura

Não nos é difícil encontrar nos relatos de experiências místicas a declaração que o sujeito faz de ter começado a ver a Deus. Místicos das diferentes tradições religiosas confessam depois de sua experiência, que tudo o que sabiam até esse momento sabiam como um saber de ouvido, em comparação como o novo saber, qualificadamente diferente, graças ao qual têm ‘visto e ouvido’. Daí a certeza subjetiva que acompanha os estados místicos¹³⁶.

Esta certeza se traduz na perfeita claridade de quem faz uma idéia clara e distinta do que conhece. Está baseada em uma luz que vem do mais além do próprio sujeito, e consubstancialmente obscura, tanto pelo tipo de experiência, como pelo meio de conhecimento, a fé, como pela realidade conhecida. A obscuridade nunca superada da experiência mística dá lugar à utilização por toda tradição mística do símbolo da noite que se refere a uma fase inevitável do processo, ou a um elemento consubstancial de sua estrutura¹³⁷.

E essa consciência de ter ido ao fundo, de uma manifestação evidente da verdadeira realidade acompanha em todos os casos esta certeza absoluta, que desafia toda dúvida em relação ao que acabam de viver.

No entanto, para Velasco, essa certeza não refere-se a todas as etapas ou a todos os aspectos do complexo fenômeno místico. Ela se refere ao que é impresso na alma pela realidade mesma que se oferece. Como S. João da Cruz adverte “porque assim como (as notícias) são mais exteriores e corporais, assim também menos certas são de Deus” e também Sta. Teresa “Esta visão, ainda que

¹³⁵ VELASCO, J. Martin. *El fenómeno místico*, p. 349.

¹³⁶ *Id.*, *El fenómeno místico en la historia y en la actualidad*, p. 28.

¹³⁷ A tradição mística do símbolo da noite tem sua origem em S. Gregório de Nisa, para quem o itinerário espiritual, tem na mais profunda obscuridade que supõe para o homem a condição misteriosa de Deus. Pertence também a Pseudo-Dionísio que introduz duas imagens que servirão de referência permanente na tradição apofática: a do ‘raio de treva da divina supraessência’ e a da ‘misteriosa escuridão do não saber’. Para J. Tauler este símbolo adquiriu um lugar central em sua obra e experiência. Como também para S. João da Cruz, o místico da noite por excelência. A noite, para este santo, é um componente para toda experiência de Deus, “o fim para onde vai, que é Deus, o qual nem mais nem menos é noite escura para a alma nesta vida”. Sobre S. João cf. VELASCO, J. Martin. *Experiência cristã de Deus*, pp. 201-294; Sobre a tradição do símbolo da noite, cf. *Id.*, *El fenómeno místico en la historia y en la actualidad*, pp. 29-30.

imaginasse nunca a vi com olhos corporais, nem ninguém, senão com olhos da alma”¹³⁸.

A certeza é o resultado do contato do sujeito com a realidade contemplada. E por não ser o resultado dos sentidos e nem da inteligência discursiva, esta não se vê ameaçada por sua fragilidade, nem submetida a sua limitação, desafiando todas as razões humanas ¹³⁹.

Velasco nos faz lembrar de S. Gregório de Nissa. Para este, a “experiência de Deus mesmo que seja uma experiência de uma presença obscura, é uma presença que se comunica como sentida e apreciada no amor, porque envolve a alma como numa noite divina”¹⁴⁰. O homem é assim, prova do mistério insondável que é Deus, pois quanto mais se aproxima dele, mais experimenta sua obscuridade, seu mistério.

4.6 O núcleo originário da experiência mística

Diante de todas essas propriedades da experiência mística, a fenomenologia do fenômeno místico se pergunta sobre o núcleo originário desta experiência, do qual se derivam suas propriedades tão peculiares.

Para Velasco, um estudo analítico das propriedades descritas permitiria descobrir referências semelhantes se baseadas na cumplicidade e comunicação entre as diferentes propriedades. Para ele, todas estas propriedades suscitam algo de realidade última: Presença originante que a provoca, e a atitude de reconhecimento pela fé, que é realizável em diferentes graus de intensidade, parece remeter a um termo que as focaliza, a um núcleo que as origina¹⁴¹.

Velasco, no intento de identificar esse núcleo pela fenomenologia da mística, desenvolverá esta tarefa através dos relatos e experiências místicas dos sujeitos que a viveram. Ele se surpreende com o fato de que, mesmo as experiências místicas possuindo uma grande variedade, por existirem em contextos religiosos e culturais diferentes, carregam algo de muito semelhante.

Essa variedade de experiências reflete também as variadas circunstâncias pessoais e psicológicas das pessoas. Pode-se falar de experiências sob a forma de

¹³⁸ VELASCO, J. Martin. *El fenómeno místico*, p. 352. Ver nota 103.

¹³⁹ Cf. *Ibid.*, p. 353.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 354. Essa experiência diante da obscuridade da presença de Deus é a razão para teologia negativa. Para essa, a experiência mística não se encontra na dificuldade do homem em conhecer a Deus, mas na natureza mesma de Deus, por ser mistério insondável.

¹⁴¹ Cf. *Ibid.*, p. 357.

relação pessoal com o Mistério representado em termos fortemente personalizados, como sucede no Judaísmo, de relação vivida como abismamento e extinção na absoluta Transcendência (Budismo theravada) ou como fusão das profundezas do sujeito como o Brahman ou o Absoluto (Hinduísmo brahmânico).

Cabe também referir-se à variedade originada pelo lugar em que se produzem as diferentes experiências – o cosmo, a consciência do sujeito, a história e seus acontecimentos, a totalidade do real – e à variedade que resulta da forma de se representar a realidade original da experiência como Deus único (monoteísmo), como Trindade (monoteísmo cristão), como totalidade indiferenciada que abrange o homem, o cosmo e o divino (panteísmo), como pluralidade de poderes e de formas que dirigem os diferentes aspectos da realidade e da vida (politeísmo) ou como vazio inominado do qual não cabe representação alguma e cuja única palavra é o silêncio mais absoluto (Budismo)¹⁴².

Em suas palavras:

é admirável que pessoas de línguas, culturas, religiões e épocas históricas muito diferentes e muito distantes entre si coincidam no recurso a uma série limitada de imagens, símbolos, de alguma maneira arquétipos, que se repetem modulados pelas diferenças de tradições e de pessoas¹⁴³.

Para ele, de modo muito especial, por ser este um dos pontos principais de sua pesquisa, “é sem dúvida a manifestação mais clara de que no fenômeno místico se faz presente um traço permanente e universal da condição humana, uma “invariável” da humanidade”¹⁴⁴.

Para Velasco, no núcleo originário da experiência mística constam quatro expressões: a contemplação, o êxtase, a união e o estado teopático.

a) A experiência mística como contemplação infusa

A palavra contemplação muito utilizada na tradição cristã, procede de um contexto anterior ao cristianismo, da Grécia, precisamente de Platão, que possibilitou aos primeiros pensadores cristãos os recursos para pensar a experiência de Deus, seu mistério, e que depois começou a ser identificado como teologia mística¹⁴⁵.

¹⁴² VELASCO, J. Martin. *Experiência cristã de Deus*, pp. 53-54.

¹⁴³ *Id.*, *El fenómeno místico*, p. 358.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 358.

¹⁴⁵ Cf. *Ibid.*, p. 359.

Velasco não apresenta um estudo rigoroso sobre a contemplação platônica, mas faz uma breve descrição do tipo de conhecimento que designa a palavra ‘contemplação’, a partir dos filósofos, religiosos e místicos que do termo se utilizaram ao longo da história, para passar depois ao significado ‘técnico’ da palavra utilizada para expressar o núcleo do pensamento místico.

Ele parte de algumas interpretações do fenômeno descrito e dos problemas mais importantes que essas interpretações delineiam, o que permitirá para ele abordar nessa perspectiva o problema da ‘essência’ da experiência mística¹⁴⁶. E inicia, então, procurando destacar o sentido da palavra ‘contemplação’ em seu uso ordinário. Para Velasco, essa

remete a uma forma determinada e superior de visão e conhecimento, que se exerce em diferentes ordens da vida e se refere a uma forma peculiar de aplicação da atividade cognoscitiva, sensível ou intelectual, em relação com a natureza, a atividade estética e a vida religiosa¹⁴⁷.

Nessa experiência não se pode negar que aquele que está em contemplação tem, segundo Velasco, seu olhar em repouso na realidade contemplada. Isso revela certa passividade, onde o sujeito que a vive se deixa iluminar pela verdade da realidade contemplada. E atingindo toda a sua vida, esta se torna vida contemplativa, fazendo de quem a vive um contemplativo¹⁴⁸.

O termo ‘contemplação’ teve no terreno religioso, mais tarde visto como sua ‘terra natal’, suas propriedades realizada em grau eminente. Tudo começou partindo do entendimento da *theoria* – o termo grego para contemplação – que em seus derivados e um significado religioso; o Pseudo-Plutarco pretendeu relacionar, ao parecer sem razão, a primeira parte *theoria* com *theos* (Deus); e os latinos atribuíram a *contemplare* um sentido religioso, pondo a palavra em relação com *templum*. ‘Contemplar’ é admirar esse grande templo que é a natureza, *templum* que consiste em um lugar aberto onde se pode estender o olhar. Depois essa noção foi aplicada ao conhecimento de Deus¹⁴⁹.

Logo, para explicar o uso da categoria contemplação, faz-se indispensável, como nos diz Velasco, introduzi-la no interior do contexto religioso e cultural a que pertence, como também, discernir seu significado em cada uma das

¹⁴⁶ Cf. VELASCO, J. Martin. *El fenómeno místico*, p. 360.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 360.

¹⁴⁸ Cf. *Ibid.*, p. 361.

¹⁴⁹ Cf. *Ibid.*, p. 361.

religiões¹⁵⁰. E Velasco o fará referindo-se expressamente ao significado de contemplação na tradição cristã.

Para o cristianismo, a contemplação supõe uma forma de conhecimento de Deus enraizado na fé, que não comporta nenhuma forma de captação ou percepção experimental de Deus. E para outros, baseando-se em alguns textos de místicos reconhecidos da tradição cristã, a contemplação, em seus últimos progressos à contemplação mística, comportaria “um conhecimento experimental e direto, uma percepção imediata de Deus”¹⁵¹.

Para Velasco, o que está por baixo dessa discussão são duas formas de interpretar o fato da contemplação, fundadas em duas formulações, tanto de autores espirituais como de teólogos e intérpretes do fenômeno místico. Esses sublinham, por uma parte, a condição misteriosa do termo da contemplação e, por outra, a consciência de ter experimentado, de ter sido iluminado, de que dão testemunho os relatos místicos, o que possibilita a alguns intérpretes entender a contemplação como uma forma sublime de experiência direta, de percepção imediata de Deus¹⁵².

E é por causa das interpretações da experiência mística em termos de experiência direta e imediata de Deus, que Velasco desenvolverá um estudo a partir de diferentes posturas, de alguns teólogos, filósofos e fenomenólogos, para em seguida apresentar sua própria compreensão da natureza da experiência mística¹⁵³. Ele chega à conclusão de que a peculiaridade da experiência religiosa se radicalizada na contemplação, como forma suprema de sua realização e da tomada de consciência da mesma¹⁵⁴.

b) O êxtase

Diferente de todos os outros estados da experiência mística, o êxtase é particularmente intenso e extremamente perceptível no sujeito. No entanto, como veremos, não é o momento culminante da experiência mística.

O êxtase é um fato frequente na vida mística, não só em suas manifestações religiosas, mas também nas formas profanas que põem de manifesto a repercussão

¹⁵⁰ Cf. VELASCO, J. Martin. *El fenómeno místico*, p. 362.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 366. Ver nota n. 26 e 27.

¹⁵² Cf. *ibid.*, p. 367.

¹⁵³ Cf. *Ibid.*, pp. 368-385.

¹⁵⁴ Cf. *Ibid.*, p. 386.

de experiência humana muito intensa sobre o psiquismo e a corporalidade dos sujeitos que as sofrem. E para sua descrição, faz-se necessário, aponta Velasco, distinguir dois elementos: O exterior, ‘negativo’, identificável como ‘transe extático’, que consiste em um estado somático anormal. E positivamente, o êxtase consiste em uma intensa concentração da mente, da imaginação ou da afetividade em um objeto único¹⁵⁵.

Percebe-se, nestas duas distinções, que essas se referem às definições usuais do termo, primeiro pela ‘suspensão maior ou menor do uso dos sentidos’ e depois por um ‘estado da alma inteiramente preenchida pelo sentimento de admiração, alegria, etc.’ ou, no caso do êxtase místico religioso, a um ‘estado da alma caracterizado interiormente por certa união mística com Deus mediante a contemplação e o amor’¹⁵⁶.

No entanto, podem ser também produzidos por experiências diferentes: em um primeiro momento, pode ser resultado de anomalias psíquicas ou vir acompanhadas delas; e ser provocadas por procedimentos ou técnicas apropriadas ou por ingestão de drogas¹⁵⁷.

Outros problemas que delineam esse fenômeno consistem na existência de místicos que apresentam sintomas patológicos na vivência de suas experiências. Esses não são considerados místicos por serem psicopatas. Sua condição de místico influenciou em sua neurologia ou psicopatologia. E os místicos de constituição normal ou curada apresentam desfalecimentos no ‘funcionamento’ de suas capacidades como consequência da intensidade das experiências que vivem¹⁵⁸.

Porém, é importante que sobre a experiência como tal em sua dimensão interior, espiritual, os místicos religiosos, e, em alguns casos, também os não religiosos, afirmem que o que vivem é resultado de uma ação de Deus sobre eles. Chegam a falar da infusão de Deus em suas faculdades, no centro de sua pessoa do dinamismo e virtualidades que escapam a suas forças e seu controle. E por isso, ocorre, por parte dos místicos, aversão ao fato de que o êxtase possa ser provocado.

¹⁵⁵ Cf. VELASCO, J. Martin. *El fenómeno místico*, p. 399.

¹⁵⁶ Cf. *Ibid.*, p. 399.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 400.

¹⁵⁸ As ciências médicas, da psicologia e da antropologia passaram a estudar os fenômenos místicos, e o parentesco do êxtase com outras formas de estados extáticos vividos em contextos diferentes e com enfermidades somáticas ou psicológicas. Cf. *Ibid.*, p. 405.

Isso parece ser uma característica de toda mística religiosa. Por exemplo:

O *samadhi* no hinduísmo, o *satori* no zen, que sem identificar-se com o êxtase contém em parte seus elementos, não é resultado do treinamento que comporta a yoga. Ocorre na vida como a iluminação do Buda, sem que o sujeito possa determinar o momento e o lugar de sua chegada¹⁵⁹.

Esse fenômeno tem grande importância na mística cristã. Pois, segundo Velasco “aparece em todas as manifestações da vida mística cristã e ocupa um lugar em quase todas as descrições e interpretações que dela se tem dado”¹⁶⁰. E tem como a ‘união mística’ suas fontes na tradição bíblica e na religiosidade grega, na filosofia platônica e neoplatônica¹⁶¹.

No entanto, esse fenômeno, mesmo diante de toda a sua importância para as experiências místicas, e mesmo na vida mística de Sta. Tereza, não é um elemento essencial nem integrante da contemplação infusa, nem a *fortiori*, seu momento culminante, pois existem místicos que dão mostra de ter chegado eminentemente à união sem ter padecido do êxtase¹⁶².

c) A união mística

Velasco, com apoio sobretudo dos textos dos místicos cristãos, mas também de místicos muçulmanos e judeus, acredita que o centro e resumo da experiência mística, consiste em que nela o sujeito vive na imediatez mediada do contato amoroso, a união mais íntima com a realidade mesma de Deus presente no mais profundo do ser do sujeito¹⁶³.

Por isso, torna tão significativo em sua investigação sobre o núcleo da experiência mística este tema da união. Por “expressar o grau último da relação mística, a meta final do intermediário espiritual, a forma mais perfeita da experiência mística”¹⁶⁴. E por confluir com outros muitos aspectos e fenômenos

¹⁵⁹ VELASCO, J. Martin. *El fenómeno místico*, p. 406.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 404.

¹⁶¹ Sobre as fontes bíblicas, esse fenômeno encontra apoio nas diferenças veterotestamentária ao profetismo extático. No Novo Testamento, atribuem experiências extáticas a Jesus, a Paulo e a Estevam, e conta com os fatos e carismas das comunidades primitivas – como o acontecimento de Pentecostes e a glossolalia. E foram os padres que começaram a utilizar o léxico próprio do fenômeno extático com clara dependência da filosofia platônica. Cf. VELASCO, J. Martin. *El fenómeno místico*, p. 400.

¹⁶² Cf. *Ibid.*, p. 405.

¹⁶³ Cf. *Id.*, *La experiencia mística*, p. 31.

¹⁶⁴ *Id.*, *El fenómeno místico*, p. 386; *Id.*, *El fenómeno místico en la historia y en la actualidad*, p. 34.

da experiência, tais como o rapto, o êxtase, o estado teopático, a transformação, que alguns autores se referem como cume de sua experiência¹⁶⁵.

Esta união é a resposta aos anseios que os místicos carregam pela força atrativa do amor que lhe vem do próprio Deus, meio privilegiado para a união. O encontro com Deus, por realizar-se ‘na alma no mais profundo centro’, tem lugar mais além dos atos próprios das faculdades humanas, porém nos dois, entendimento e vontade, redundando a união de Deus com o sujeito¹⁶⁶.

E o conhecimento que tal união procura, distingue-se de todas as outras formas de conhecimento, cuja diferença se encontra “na experiência tanto objetiva como subjetivamente mais direta, às vezes inclusive imediata da presença divina”¹⁶⁷.

Os escritos dos místicos são precisos quando revelam o que desejam: a união com Deus¹⁶⁸. Que acontece de muitas maneiras e formas, de acordo com as diferentes imagens e símbolos. Em primeiro lugar pelos contextos religiosos e culturais, pelos diferentes graus de intensidade que essa união pode alcançar; pelas diferenças que reveste a experiência devido às diferenças pessoais de quem a vive; e por último as diferentes formas de viver esta realidade¹⁶⁹.

Certamente, assim, nos diz Velasco, essa união introduz mudanças na consciência dos sujeitos. Esses podem chegar a uma espécie de suspensão da consciência, na interrupção do uso das faculdades humanas. Porém, essa suspensão não condena o sujeito à inconsciência, pois ele a vive com alguma forma de consciência que lhe permite depois recordar o vivido e descrevê-lo com notável precisão¹⁷⁰.

E essas diferenças revelam-se como esclarece Velasco, nas experiências místicas dos *Upanishads*, do taoísmo e do budismo em que “todas as formas de viver e representar a união se orientam para uma compreensão do termo que coincide em uma representação não pessoal”¹⁷¹. Uma união que se converte em isolamento, identificação, fusão ou dissolução na realidade, origem e fim do processo. Em outro extremo, situam-se as tradições cristãs e mulçumanas que

¹⁶⁵ Cf. VELASCO, J. Martín. *El fenómeno místico*, p. 387.

¹⁶⁶ Cf. *Id.*, *El fenómeno místico en la historia y en la actualidad*, p. 33.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 33. Ver nota 30.

¹⁶⁸ Cf. *Id.*, *El fenómeno místico*, p. 386. Ver nota 74.

¹⁶⁹ Cf. VELASCO, J. Martín. *El fenómeno místico*, *Ibid.*, p. 387.

¹⁷⁰ Cf. *Id.*, *El fenómeno místico en la historia y en la actualidad*, p. 34.

¹⁷¹ *Id.*, *El fenómeno místico*, p. 388.

representam o termo união na forma personalizada de um Deus que tem nome próprio e em algum caso, como no cristianismo, encarnado em uma vida humana¹⁷², aqui nessa experiência não há fusão ou dissolução, a alteridade se mantém.

E para Velasco, uma última diferença nas formas de viver e de representar a união consiste nos diferentes graus que essa pode realizar. Para ele

isto se situa entre os graus mínimos, localizado na fronteira das manifestações não místicas da vida religiosa, e os últimos graus como matrimônio espiritual e a união transformante, em que a razão humana perde sustentação, as experiências inclusive simbólicas desfalecem e os místicos caem no silêncio e convidam seus interlocutores ou seus leitores ao silêncio¹⁷³.

A união mística comporta uma modalidade nova de consciência, que Velasco chama de ‘transconsciência’, baseada na atuação de um nível mais profundo que o das faculdades e que produziria uma forma nova de conhecimento. E nela funcionaria como um ‘consciente ser-com’, mais que como um ‘pensar-sobre’. Aqui a consciência do homem passaria a transparecer o ‘novo ser em Deus’¹⁷⁴.

Sobre os relatos dos místicos cristãos, no que se refere à união mística, Velasco aponta para as experiências e personagens dos textos bíblicos e para categorias do platonismo e do neoplatonismo, como possibilidades que os místicos encontraram para expressar sua experiência¹⁷⁵.

Isso permite, segundo Velasco, identificar nos textos místicos cristãos algo a mais que os textos evangélicos, por terem eles estimulado doutrinas, termos, categorias nascidas em outras culturas e, especialmente, na filosofia e na religiosidade grega¹⁷⁶.

¹⁷² Cf. VELASCO, J. Martín. *El fenómeno místico*, p. 388.

¹⁷³ *Ibid.*, p. 389.

¹⁷⁴ Cf. VELASCO, J. Martín. *El fenómeno místico en la historia y en la actualidad*, p. 34.

¹⁷⁵ Cf. *Id.*, *El fenómeno místico*, p. 389. Nos relatos dos místicos estão presentes as experiências de alguns dos grandes profetas, textos dos salmos e do livro Cânticos dos cânticos. Uma proximidade maior desses textos junto aos relatos dos místicos se descobrirá até que ponto contribuíram em suas experiências. No Novo Testamento, os místicos encontram na relação de Cristo com o Pai, “o Pai e eu somos um” modelo para expressar teologicamente a intensidade da relação da alma com Deus. Cf. *Ibid.*, pp. 390-391.

¹⁷⁶ Cf. *Ibid.*, pp. 391-392. Sobre a influência do platonismo, o neoplatonismo e de Plotino na experiência mística cristã, Velasco parte então, da relação com Deus evocada entre os filósofos platônicos, e, sobretudo neoplatônicos, pela utilização dos termos como “amizade”, “semelhança” que faz a alma “deiforme”. E que mais longe chegou Plotino com o termo de ‘união’ (*kenosis*): “Já não são dois, senão um”, que significa identificação com o Uno por meio do amor que une o Bem por um novo nascimento, pela inabituação divina.

No entanto, para Velasco a “descrição da essência mesma da união esconde-se tanto como se revela através das imagens, e escapa à responsabilidade de uma descrição adequada. Para poder compreendê-la e expressá-la seria preciso que o homem pudesse dar conta da Divindade em que a união o transforma”¹⁷⁷. Porque é certo que quanto mais as pessoas se aproximam da Divindade, mais se veem abrasadas todas as suas potências e capacidades por ela.

d) Estado Teopático

Velasco utiliza-se desta categoria que tem sua raiz na tradição cristã, para designar o núcleo e o cume da experiência mística. E o faz a partir do sujeito que “mais que apreender Deus, mais que conhecê-lo, recebe-o, padece-o”¹⁷⁸. O autor nomeia o que esta categoria produz no sujeito, como exerce sua condição e como se traduz na sua vida. E como se apresenta a vida de quem, na união transformante, tem recebido uma vida nova, que não é outra senão a vida de Deus¹⁷⁹.

Velasco acredita que foi H. Delacroix quem primeiro estudou essa expressão de forma rigorosa, no início do século passado. Esse termo ‘estado’ ressalta a situação a que o sujeito místico chega depois de um longo processo que constitui toda a experiência mística¹⁸⁰. Para Delacroix, ‘estado’ não significa que a situação a que se chega consista em um repouso definitivo.

E que a experiência mística não é só um fenômeno dinâmico. É uma experiência que só é compreendida adequadamente como *epéxtasis*, tensão nunca liquidada, perfeição em progresso permanente, em movimento sem fim, pelo fato de que seu fim é Deus, a realidade infinita, *cuius regni non erit finis*, cuja natureza consiste em não ter fim¹⁸¹.

Esse termo *epéxtasis* foi utilizado por S. Gregório de Nissa para caracterizar a vida mística a partir do texto de Paulo, em que o Apóstolo descreve-se esquecendo o que deixou para trás “avançando para o que está adiante”¹⁸². Ele propõe como núcleo que a origina e a caracteriza, uma tensão permanente

¹⁷⁷ VELASCO, J. Martin. *El fenómeno místico*, p. 397.

¹⁷⁸ *Id.*, *Experiência cristã de Deus*, p. 53.

¹⁷⁹ Cf. VELASCO, J. Martin. *El fenómeno místico*, 408.

¹⁸⁰ Cf. DELACROIX, H. *Études d’histoire et de psychologie Du mysticisme. Le grands mystiques chrétiens*, Paris, 1908, p. 416; também pp. 417 e 368. *Apud.* VELASCO. *El fenómeno místico*, p. 409.

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 407.

¹⁸² Fl 3,13.

originada pelo desejo de Deus que desperta na alma sua condição de imagem, e que aumenta à medida que se aproxima de seu ‘objeto’.

Assim, a condição de *epéxtasis* da experiência mística, é dada pela transcendência infinita de Deus que possibilita que a mesma visão da glória não seja descrita como um estado de fim, senão como o ‘descobrimiento permanentemente maravilhado das riquezas inesgotáveis da vida divina’¹⁸³.

E sobre o termo ‘teopático’, esse tem sua origem na passividade. Velasco nos diz que o texto do Pseudo-Dionísio, é o que melhor tem expressado, como ‘*non tantum discens sed et patiens divina*. Ou seja, uma passividade que não só apreende, mas *patiens*, quer dizer, experimenta o divino. Como também *padece* recebendo de Deus a luz e o impulso indispensável para entrar em contato com ele, e *sofre* com o deslumbramento de sua luz que cega, com o esvaziamento e a purificação indispensável em acolher sua Presença¹⁸⁴.

Ele adota as características apresentadas por J. Baruzi¹⁸⁵, para o qual o estado teopático é a expressão para designar o último estado de vida mística. As características são: a união com Deus, a transformação de amor nele, e por deixar na alma dois efeitos, apresentados por S. João, que são: “esquecimento e alienação de todas as coisas do mundo e mortificação de todos os apetites e gostos”¹⁸⁶.

Esse ‘esquecimento e alienação’, no entanto, não priva a alma de sua relação com a realidade criada, não paralisa seus sentidos e potências para impedi-las de captar seu ser e sua beleza. O sujeito livre para acolher essa Presença, é também livre para assumir, nessa experiência sua vida ordinária, pois tudo lhe é devolvido no estado teopático, transfigurado e embelezado por seu olhar, pelo olhar de Deus¹⁸⁷.

Velasco procura expressar o resultado do estado teopático, vendo-o como a ‘inversão total de intencionalidade’ que exige e comporta a fé e que a experiência mística leva a seu fim, inversão que num primeiro momento tem conseguido produzir a impressão ‘perda da realidade’; pois tem conduzido o sujeito a ver a

¹⁸³ Cf. VELASCO, J. Martin. *El fenómeno místico*, p. 408. Ver nota n. 146.

¹⁸⁴ Cf. *Ibid.*, p. 409.

¹⁸⁵ BARUZI, J. Saint Jean de la Croix et Le problème de l’expérience mystique, Alcan, Paris, 1931. *Apud*. VELASCO, J. Martin. *El fenómeno místico*, p. 410.

¹⁸⁶ S. João da Cruz, Poema: *Cântico A*, 17,1.

¹⁸⁷ Cf. VELASCO, J. Martin. *Op. cit.* p. 410.

verdadeira trama das coisas que sua vista só natural o faz ver ao revés: “conhecer por Deus as criaturas e não pelas criaturas conhecer a Deus”¹⁸⁸.

Assim, essa inversão que intervém no amor de Deus faz com que esse consista fundamentalmente em deixar-se amar por ele, em aceitar ser amado, em acolher seu amor ou em corresponder a um amor prévio de Deus por nós que suscita nosso amor por ele.

A isto corresponde o terreno do amor, não em amar a Deus pelo bem que procura, senão, libertada a vontade do apego que a escraviza aos bens mundanos, amar a Deus por Deus mesmo e, como consequência, amar a si mesmo e as criaturas com o amor mesmo de Deus, ‘altamente com afeto divino’¹⁸⁹.

Essa conversão supõe que Deus não seja mero objeto do homem, mas a raiz que o orienta, a partir de uma presença, que longe de girar em torno do homem, situa-o na órbita do divino, capacita-o para o possível chamado de Deus, dilata-lhe o coração para torná-lo capaz de recebê-lo.

Sobre o estado teopático, ele chega à conclusão de que seu arremate está na irrupção da vida pessoal, na penetração de todas as dimensões e níveis do ser que inicia a experiência mística enquanto experiência pessoal do consentimento da presença em que consiste a fé. Logo, o que resulta é poder enxergar a vida na sua realidade a partir do seu verdadeiro centro, e percebê-la como na verdade ela é¹⁹⁰.

Velasco nos ajuda a entender que este estado está revestido pela “harmonia da pessoa e sua vida; na permanência ou não da consciência desse estado, e na natureza do gozo que a acompanha”¹⁹¹. Para ele, é evidente que essas formas nas diferenças em que se apresentam no fenômeno místico, em seu conjunto, refletem as formas de viver e permitem descrever o estado.

Pois, segundo ele, até mesmo no interior de uma mesma tradição como a cristã, pode cada um viver sua própria experiência e manifestar as peculiaridades provenientes de suas características e circunstâncias pessoais.

O estado teopático não desloca o sujeito a um mundo recôndito de experiências extraordinárias, mas o devolve à vida diária que, recentrada pelo exercício da opção teologal, da experiência de fé, permite viver com novo valor, com novo sentido, com um novo olhar, o conjunto de sua vida cotidiana. Porque, segundo Velasco, a “*conversio cordis*, a raiz teologal da experiência mística, não

¹⁸⁸ VELASCO, J. Martin. *El fenómeno místico*, p. 414. Ver nota n. 165.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 414.

¹⁹⁰ Cf. *Ibid.*, p. 414.

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 415.

só exige senão que possibilita a *conversio morum*, a mudança de conduta que comporta a moral”¹⁹².

E assim, esse último grau da experiência mística não retira o místico da sociedade e do mundo em que vive. Ao contrário, consuma-se em uma transformação do conjunto da vida: tomada a forma mística de uma mística na vida e da vida cotidiana¹⁹³.

4.7 Mística, condição de existência para a religião

Segundo Velasco, as experiências místicas têm seu centro na experiência humana peculiar, que faz menção a uma realidade que transcende à ordem da realidade com a qual o sujeito entra em contato no regime da consciência ordinária. E que mesmo existindo em várias formas, essas têm seu fundamento no fato de compartilharem uma série de propriedades que lhes conferem uma semelhança funcional e estrutural e um ar de família surgido dessas propriedades comuns¹⁹⁴.

Em todas as formas religiosas, a experiência que as origina recebe sua especificação de Mistério. E dessa especificação, segue-se a primeira peculiaridade da experiência mística em todas as suas formas, que consiste em ter sua origem em uma radical inversão de intencionalidade, permitindo que o sujeito humano seja um sujeito não ativo, senão passivo, vivendo como resposta ao Mistério.

No entanto, essas experiências são revestidas de vivências muito diferentes; “contida nas descrições dos últimos passos do processo do yoga: vivida como iluminação no budismo; experimentada como íntimo contato amoroso, em formas diferentes, pelos místicos muçulmanos e cristãos”¹⁹⁵. Interpretadas pelo sujeito místico em forma de símbolos pela tomada de consciência do seu ser mais profundo: “centro que origina todas suas faculdades e atos, centro ele mesmo originado; fundo, sobre o qual descansa toda a sua vida sem profundidade para um abismo que está constantemente surgindo”¹⁹⁶.

¹⁹² VELASCO, J. Martin. *El fenómeno místico*, p. 461.

¹⁹³ Sobre a mística do cotidiano Cf. RAHNER. Karl. *Experiencia de la gracia*. In: *Escritos de teologia*, Madri:Taurus, 1961, v.3. pp. 103-107; e *Experiencia del espíritu*, Madri: Narcea, 1977. pp. 50-53. *Apud.* VELASCO, J. Martin. *Experiencia cristã de Deus*, p. 86.

¹⁹⁴ Cf. VELASCO, J. Martin. *El fenómeno místico*, p. 424.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 431. Estas vivências foram formuladas por Plotino e citadas por Velasco.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 426.

Pois, mesmo diante de todas as diferenças, é comum a todas elas o local de contato do sujeito com essa realidade transcendente, na certeza obscura e na confessada passividade do sujeito, etc¹⁹⁷.

Acontecendo na consciência da identidade com o Absoluto (brahmanismo), na extinção de si mesmo (budismo), na conformidade com a lei que rege o devir do universo (taoísmo), na fé-confiança absoluta (cristianismo), na submissão incondicional (islamismo), etc¹⁹⁸.

Esta experiência mística em suas diferentes formas religiosas nos tem aparecido como ‘vivência’, na tomada de consciência, na incorporação voluntária dessa atitude fundamental que está na base de todas as religiões e que no cristianismo se chama fé-esperança-caridade. E segundo Velasco, todos os traços muito numerosos que caracterizam a experiência mística: passividade, certeza-obscura, simplicidade, infabilidade, etc., têm aqui sua origem e sua explicação¹⁹⁹.

Visto que o centro da experiência mística consiste na consciência-adesão à Transcendência-imanência de que a pessoa humana toma consciência de estar permanentemente surgindo, e se explicam os traços peculiares do núcleo da experiência mística: “presença incontestável, que precede ao sujeito e se impõe; que se faz presente na forma de ausência, só ‘visível’ no ato pelo qual o sujeito consciente vai mais além de si mesmo e aceita incondicionalmente o ato a que está se dispondo permanentemente na existência”²⁰⁰, chega-se então, à conclusão de que a mística é parte integrante do fenômeno religioso e que por isso, afirma-se segundo Velasco a sua existência em todas as religiões.

No entanto, convém lembrar, que a descrição da experiência mística como forma peculiar de realização da atitude religiosa, e o fato de que a atitude religiosa comporta sempre alguma forma de experiência, não têm levado a afirmar sua realização em grande parte dos membros de todas as religiões. Para ele, a questão adquire uma outra perspectiva que permite, por uma parte, precisar o lugar e a função do elemento místico no conjunto dos elementos que compõem cada sistema religioso, e, por outra, precisar a figura do místico no cristianismo atual²⁰¹.

¹⁹⁷ Cf. VELASCO, J. Martin. *El fenómeno místico*, p. 431.

¹⁹⁸ Cf. *Ibid.*, p. 425.

¹⁹⁹ Cf. *ibid.*, p. 425.

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 425.

²⁰¹ Cf. *Ibid.*, p. 447.

Sobre a escassez de experiências místicas, S. João da Cruz resume, com clareza depois de ter afirmado em numerosos textos inequívocos, a universalidade do chamado de Deus à perfeição a todas as pessoas. Ele reconhece o caráter pessoal do chamado e afirma com toda decisão o respeito escrupuloso da liberdade humana:

E aqui nos convém notar a causa do por que ser então poucos os que chegam a tão alto estado de perfeição de união com Deus; no qual é de saber que não é porque Deus queria que houvesse poucos destes espíritos levantados, que antes queria que todos fossem perfeitos, senão que encontra poucos que queiram sofrer e chegar a tão alto²⁰².

E Velasco, então, acredita que a razão fundamental do pequeno número dos que vivem a experiência mística, seja por causa da falta de ânimo, de fidelidade e de generosidade das pessoas²⁰³, visto que, segundo ele, mesmo que a importância da experiência mística esteja no seio da vida religiosa, essa não elimina o perigo de excluir da vocação, da aspiração à perfeição da maior parte dos crentes. Porque sua essência pode realizar-se de muitas maneiras e todo sujeito religioso está chamado a realizar a estreita união com Deus, como assim deseja o místico, pois cada pessoa pode responder a essa vocação de formas diferentes, de acordo com as múltiplas situações e circunstâncias pelas quais discorre sua vida. E poderão realizar o elemento que comporta o exercício da vida religiosa.

No entanto, não todos os elementos místicos encarnam-se na figura histórica que até agora tem revestido e até agora monopolizado o nome de ‘místico’. Como dizia K. Rahner, ‘os místicos não representam um grau mais alto que os crentes, senão um momento interno e essencial da fé’, que se realiza de formas diferentes por diferentes crentes²⁰⁴.

Teremos então a oportunidade, no capítulo seguinte, de procurar compreender a revelação Divina como um acontecimento que se dá maieuticamente na história, e que por isso todas as religiões podem, segundo Queiruga, ser consideradas verdadeiras. E assim, sem deixar de reafirmar a identidade cristã, esse autor promove um encontro verdadeiro com as demais tradições religiosas, que realizam de diferentes formas a experiência com esse Deus que se deixa encontrar independentemente de cultura e religião.

²⁰² S. João da Cruz: Poema: *Chama B*, 2,27.

²⁰³ Cf. VELASCO, J. Martin. *El fenómeno místico*, p. 448.

²⁰⁴ Cf. *Ibid.*, p. 452. Ver nota 7.