

Capítulo 14

A experiência espiritual da união mística na Antropologia Filosófica de Henrique C. de Lima Vaz

Samuel Dimas

1. Para uma antropologia integral que inclui a experiência espiritual da união mística com Deus

A antropologia filosófica de Henrique de Lima Vaz atende à realização humana na sua integralidade, incluindo a atividade psíquica e espiritual em que se dá a experiência mística ou mística. De ordem trans-racional, esta experiência inefável do Absoluto, que mobiliza as mais poderosas energias psíquicas, eleva a pessoa às mais elevadas formas de conhecimento e de amor alcançáveis em vida. Dá-se de forma única e absolutamente singular, no plano de uma transcendência real, que implica a transcensão do plano categorial do mundo e das formas epistemológicas usuais. Não pode haver uma plena realização do homem sem a experiência espiritual da união mística com o Amor infinito de Deus.

Etimologicamente, o termo mística deriva da palavra *μυστήριον* e designa na Antiguidade grega e romana as cerimônias e ritos secretos das religiões de mistérios (de Elêusis e de Dionísio), a que os iniciados *μυστήης* deveriam observar um rigoroso silêncio, fechando os olhos e a boca para que pudessem ver espiritualmente o que deveria ser visto. Atualmente, a mística é concebida como uma experiência frutiva de um absoluto, que pode ser o ser em si, a natureza, o todo ou Deus, e consiste num conhecimento direto e imediato de natureza beatificante em cujo objeto a alma do

místico se revê e se deleita. O que deveria ser visto era o Mistério, para o qual não havia uma perfeita correspondência conceptual, havendo necessidade de recorrer ao símbolo e à poesia para o comunicar. A mística irá depois, por influência gnóstica, ceder às perspectivas ontologistas e visionárias, reclamando a capacidade de uma experiência direta e de uma visão perfeita da essência divina, que deixa de ser Mistério, mas que é acessível apenas a alguns iluminados que detêm o segredo de tal acesso.

Resultante de um desejo profundo e incoercível de união com o Absoluto, que na tradição cristã se traduzirá pela noção de desejo natural de Deus, a mística vai adquirindo formas cada vez mais complexas, de acordo com o aumento do rigor crítico e da solidez doutrinal das culturas filosófico-religiosas. Em comum, a referência a uma experiência que excede a razão, que nas mitologias e religiões místicas e gnósticas se configura pela prevalência do irracional e de rituais secretos e que na religião cristã oscila entre o irracional e o trans-racional e se configura pela referência aos mistérios e acontecimentos da história pascal da salvação, no sentido de um conhecimento mais direto e experimental de Deus ou no sentido de um conhecimento mais analógico e mediado eclesialmente.

De que maneira concebe o autor brasileiro esta experiência humana? No sentido irracional, associado aos delírios visionários e aos estados psicológicos paranormais; no sentido irracional associado à captação direta e intuitiva da pura essência divina e associado à união por identidade; ou no sentido analógico da racionalidade que se transcende a si mesma em exclusiva atenção à contemplação do Absoluto, o qual se manifesta simbolicamente como *tremendum* e se revela pela mediação histórica da criação, da graça e da revelação em Cristo?

A experiência mística é concebida por Lima Vaz como um fenómeno totalizante em que estão integrados todos os aspetos da realidade humana, situando-se no plano do encontro com o Outro absoluto, cujo mistério se reconhece na situações-limite da existência¹. Consiste na experiência do

¹ Cf. Henrique C. de Lima Vaz, *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*, São Paulo, Edições Loyola, 2000, p. 15.

Sagrado, que se caracteriza pela anulação da distância entre o sujeito e o objeto por via da manifestação do Outro absoluto como *tremendum* e como *fascinatum*, que encerra o apelo a uma forma de união em que prevalecem as dimensões participativa e fruitiva numa «quase identidade» com o divino que é transformadora da vida pessoal. Esta particularidade da expressão «quase identidade», leva-nos a concluir que o pensador irá optar pelo terceiro sentido, acima referido, da experiência mística, radicada no tempo e na história, que define de profética e especificamente cristã e que, por distinção com a mística especulativa neoplatónica, não concebe a união com o Absoluto por identidade, mas por mediação do espírito do místico que é imagem de Deus invisível, por mediação da graça da fé que é dom divino, e por mediação da Encarnação de Cristo. Uma mística de orientação escatológica, da Criação à Parusia, em que a união com Deus pelo conhecimento e pelo amor encerra um carácter de inefabilidade que só na visão beatífica será superado².

Esta *experiência fruitiva* do Absoluto não pertence ao campo dos fenómenos psíquicos extraordinários ou anormais, mas dá-se no dinamismo normal da vida cristã visando o Mistério, por um género de conhecimento do seu objeto e por uma adesão afetivo-volitiva que transcendem o modo usual e contingente destas faculdades. O objeto desta experiência é o Mistério do Absoluto divino, que está presente, de forma paradoxal, na sua radical transcendência e na sua radical imanência, no sentido aludido por Santo Agostinho nas *Confissões*: «*tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo*»³. O íntimo do ser humano é o nível ontológico mais elevado do seu espírito e no seio dessa imanência (*interior íntimo*) o Absoluto manifesta-se como radical transcendência (*superior summo*).

Em diálogo com J. B. Lotz, Lima Vaz acusa Heidegger de ter reduzido o Ser à história do seu acontecer e de ter contribuído para a diluição da inteligência espiritual e para a impossibilidade do homem poder atingir,

² Cf. *ibidem*, pp. 65-72.

³ Agostinho de Hipona, *Confissões*, livro III, cap. 6, Lisboa, INCM, 2000, p.100.

pela mediação temporal, a eternidade do Ser absoluto, reconduzindo a metafísica para o dizer original da poesia e do mito⁴. Mas não será inevitável que a linguagem da experiência do mistério seja trans-conceptual e poética? Não entra aqui o autor em contradição?

Para além da vida do corpo e da vida do psiquismo, há a vida do espírito em que os seus atos transcendem o fluxo temporal. Enquanto abertura transcendental ao Ser, o espírito é inteligência (*noesis*) e amor (*agape*), contemplação e liberdade: «Assim, inteligência espiritual e amor espiritual se entrelaçam na unidade do *apex mentis*, o cimo mais alto da vida do espírito, onde a inteligência se faz dom à verdade que é seu bem, e o amor se faz visão do bem que é sua verdade»⁵. Mas esta estrutura permite a compreensão da experiência mística em diferentes direções. Na linha platónica, o conhecimento que pressupõe a experiência mística dá-se pela dialética ascendente do somático ao noético-pneumático, pela mediação do psíquico, e neste último plano esse conhecimento dá-se entre o discurso racional (*dianoia*) e a intuição intelectual pura (*noesis*) em que se consuma a união intencional do inteligente e do inteligível. Para esta corrente platónica em que se inclui a Escola de Alexandria e Plotino, o místico é concebido como aquele que, recolhido na sua interioridade, abre os olhos espirituais para o abismo indizível e insondável de si mesmo e da realidade, ou seja, para a realidade essencial do homem e do mundo.

Veremos este esquema na ontologia emanatista de Plotino, com a ascensão ao Uno inefável e absolutamente transcendente, e na ontologia criacionista de Santo Agostinho, com o conhecimento das ideias que estão na mente divina, pela via reflexiva e pela inferência a partir da ordem racional do mundo, e pela via intuitiva através da purificação da inteligência e da união a Deus no amor. Mas ao contrário da noção relacional agostiniana sobre a união divina como comunhão, o Uno de Plotino, que permanece para além de todo o entendimento, admite uma consumação

⁴ Cf. Henrique C. de Lima Vaz, *Antropologia Filosófica*, vol. I, São Paulo, Edições Loyola, 1998, pp. 264-265.

⁵ *Ibidem*, p. 243.

universal e perfeita indistinção do Todo. Na filosofia neoplatônica e gnóstica, a mística adquire um caráter salvífico e redentor com instrumentos e técnicas que visam a união panteísta da alma com a essência divina do mundo. A sabedoria infinita de Deus é finitizada no poder absoluto do conhecimento humano.

Ora, ao finitismo da perfeição grega, segue-se a infinitude cristã de Deus pessoal de São Tomás de Aquino, pela articulação da teoria agostiniana da iluminação com a noção aristotélica da inteligência ativa (*nous*). A *ratio* corresponde às operações discursivas (ciência) e o *intellectus* refere-se às operações intuitivas ou contemplativas (sabedoria), pelas quais a razão humana está em contiguidade com a inteligência angélica e participa analogicamente da inteligência absoluta de Deus⁶. Em Platão e em São Tomás de Aquino, a inteligência espiritual pressupõe uma correspondência entre a perfeição do ato de conhecimento e a perfeição do seu objeto, culminando na contemplação pura do inteligível puro: contemplação do Ser (filosofia) e contemplação de Deus (teologia). Mas podemos falar de uma correspondência absoluta?

A partir da modernidade, esta tese medieval da *adequatio* será substituída pela tese heideggeriana da inadequação entre o pensar e o Ser. Em que plano se situa Lima Vaz quanto ao conhecimento espiritual de Deus: na perspectiva tradicional da perfeita inteligibilidade ou adequação entre a inteligência e o inteligido, ou na perspectiva contemporânea da inadequação? A resposta parece já estar dada pela sua escolha de uma mística que pertence a uma tradição religiosa que exige a mediação da palavra histórica acolhida na Fé e a mediação na contemplação do Mistério pela revelação de Cristo⁷. Mas não é assim tão simples.

Como temos vindo a verificar, o jesuíta brasileiro opõe-se a Heidegger e defende a perspectiva clássica, considerando a experiência mística como a atividade mais elevada da *inteligência espiritual*, que coroa a estrutura noética da vida humana desde o mundo sensível à contemplação

⁶ Cf. *ibidem*, p. 259.

⁷ Cf. Henrique C. de Lima Vaz, *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*, p. 65.

metafísica (*noesis* ou *teoria*) do puro inteligível (*noetón*). Assim, concebe a ascendente descentração do espírito nos seguintes estádios: a) pela *razão categorial* e pelo conhecimento lógico objetivo, dá-se o reconhecimento da distância entre a realidade natural e a realidade humana de espírito-no-mundo; b) pela *razão transcendental* e pelo conhecimento analógico percorre-se o caminho entre o espírito-no-mundo e o infinito formal ou a ideia de Ser, estendendo-se depois ao Infinito real ou Existir absoluto (supremo Inteligível) pela elevação da *intuição apofática*; c) esta intuição pode ser sobrelevada pela graça em *intuição mística sobrenatural*⁸. Ora, de acordo com esta orientação, a intuição sobrenatural da experiência mística apresenta-se como um conhecimento superior à inteligibilidade analógica e parece apontar para um conhecimento direto e perfeito do Absoluto.

Podemos invocar que se trata de um conhecimento legitimado no pressuposto augustiniano e tomista da iluminação divina da nossa inteligência, que sustenta a tese epistemológica da *adequatio*. Mas não podemos deixar de perguntar: o autor defende a legitimidade deste conhecimento intuitivo sem anular o reconhecimento da incompreensibilidade de Deus, tematizada por São Gregório de Nissa nos seus escritos *Contra Eunómio* que reivindicava a perfeita inteligibilidade da essência divina? Em diálogo com Tomás de Aquino, considera Lima Vaz que o conhecimento de Deus dá-se pela via analógica da demonstração (*ascensio ad Deum per scalam creaturarum*) e pela via suprracional e contemplativa da intuição mística⁹, o que nos leva a concluir que concebe a intuição mística como superior ao conhecimento analógico e que concebe a tematização teológica como superior à tematização filosófica, pois inclui o saber da Graça. Ora, na mesma linha platónica e neoplatónica, tudo parece indicar que em Tomás de Aquino também o conhecimento intuitivo noético surge como superior ao conhecimento racional dianoético, estando a dimensão analógica associada a este segundo.

⁸ Cf. Henrique C. de Lima Vaz, *Antropologia Filosófica*, vol. I, p. 265.

⁹ Cf. *ibidem*, p. 267.

Mas poderemos nós inserir uma separação entre a racionalidade analógica e a contemplação mística, admitindo que esta última possibilita um conhecimento perfeito da essência de Deus, seja pela intuição natural, seja pela fé na revelação? Poderemos nós separar a teologia da filosofia, sem cair nos deísmos e nos fideísmos que se disseminaram no pensamento moderno a partir das obras de David Hume, de Immanuel Kant e Edmund Husserl? Como conciliar a liberdade humana, cuja perfeição consiste no consentimento ao bem e cuja imperfeição consiste na indiferença do livre arbítrio, com a liberdade divina, cuja infinita perfeição consiste na identidade com o Bem, isto é, na identidade entre entendimento e vontade?

Lima Vaz responde que essa unidade entre razão, intelecto e vontade só é possível pela preservação da noção clássica de *inteligência espiritual*, que se constitui como a forma mais elevada do conhecimento filosófico. Essa conciliação exige a superação da cisão entre filosofia e mística, realizada na filosofia moderna com o desaparecimento do espaço noético da inteligência espiritual e com o desaparecimento da noção de mística como experiência de Deus transcendente. Mas permanece a questão: podemos conceber esse saber noético fora da analogia? O conhecimento de Deus transcendente encerra, ou não, a noção de Excesso e de Mistério, e implica, ou não, um conhecimento analógico trans-conceptual, nos termos elaborados pela metafísica contemporânea de autores como Karl Rahner, Bernard Lonergan e Béla Weismmahr, que afirmam a transcendência imamente de Deus e a impossibilidade do seu conhecimento à maneira da intuição intelectual de Espinosa e de Bergson? Ou seremos nós conduzidos para uma separação entre a reflexão filosófico-teológica, que opera com o conhecimento dianoético da razão lógica e analógica, e a tematização espiritual que opera apenas com a dimensão noético-emocional? O conhecimento da experiência mística que possibilita a união cognitiva e amorosa com o Mistério de Deus é mais trans-racional e transconceptual que o conhecimento analógico da experiência filosófico-teológica que afirma a existência do mistério de Deus? Então se já não é do domínio da

trans-racionalidade que transcende a lógica, é o quê? É o irracional que se opõe à lógica e à analogia?

Para darmos resposta a estas questões, continuemos a acompanhar o percurso do autor na consideração da tradição mística na época contemporânea. Lima Vaz elogia os esforços de Schelling, de Hegel e de Bergson em ultrapassarem o antropocentrismo da filosofia crítica moderna, mas não aceita a transposição da experiência mística para categorias especulativas da filosofia da imanência¹⁰ e não aceita a redução heideggeriana da mística à linguagem poética na mais radical imanência do sujeito. No seu entender, toda a experiência mística, quer a testemunhada pelos místicos, quer a explicitada na reflexão filosófico-teológica, é edificada sobre uma antropologia em que o homem está aberto a uma dupla dimensão de transcendência: a) a transcendência da *inteligência espiritual* sobre a razão lógica discursiva, sobre o livre-arbítrio e sobre as atividades psíquicas; b) e a transcendência ontológica do Infinito Absoluto sobre o sujeito finito¹¹. Ora, aqui temos uma primeira resposta do autor às nossas dificuldades: ele fala de transcensão da lógica e não de oposição ou de irracionalidade. Podemos associar a noção de *inteligência espiritual* à atividade transcendente e trans-conceptual da razão analógica (metafísica), por distinção com a atividade objetiva e subjetiva, conceptual e discursiva da razão lógico-analítica (ciência).

O homem, num primeiro nível relacional de *objetividade*, pode abrir-se ao mundo; num segundo nível relacional de *subjetividade*, pode abrir-se ao outro e à história; e num terceiro nível relacional de *transcendência*, pode abrir-se ao Absoluto formal da universalidade do Ser e ao Absoluto real de Deus¹². Porque há uma ordenação essencial do ser humano ao Absoluto, que habita no seu universo intencional como origem, curso e termo, é possível a sua manifestação na experiência mística, quer como

¹⁰ Cf. Henrique C. de Lima Vaz, *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*, p. 20.

¹¹ Cf. *ibidem*, p. 21.

¹² Cf. *ibidem*, p. 24.

cognoscível (Verdade), quer como amável (Bem), quer como Deus criador (mística natural), quer como Amor infinito (mística sobrenatural)¹³.

Mas, na sequência deste raciocínio, temos de insistir na pergunta: a união que se dá entre o sujeito finito e Deus infinito, pela experiência mística, não anula essa transcendência ontológica a que o homem está aberto? E se anula, não significará reduzir a relação entre Deus e o homem ao panteísmo de autores como Espinosa e ao ontologismos de autores como Malebranche? Se for uma união no sentido monista panteísta de identidade e indistinção, como tende a mística especulativa neoplatônica, gnóstica e romântica, antes de anular a relação de transcendência, anula a própria relação. Mas, como já verificámos, não será essa via de Lima Vaz, embora recorra à antropologia platônica para fundamentar a sua noção de inteligência espiritual em que se dá o saber superior da mística.

Esta posição, nas abordagens mais epidérmicas, tem dado origem a um certo conflito entre o domínio da espiritualidade e o domínio da reflexão filosófico-teológica, pois cada uma destas áreas acha-se superior à outra. Ora, o que temos é uma complementaridade, pois não pode haver uma experiência mística cristã sem a fixação conceptual e doutrinária da filosofia e da teologia, tal como também não podemos constituir um saber filosófico-teológico integral sem a consideração da tradição espiritual.

2. O carácter analógico da experiência mistérica

Creemos que a melhor solução para evitar estes equívocos será concebermos uma perspetiva analógica da própria Realidade e reconhecermos que na relação entre o Criador e as criaturas, a identidade e a diversidade não se excluem: quando maior é a Transcendência, maior é a imanência, quanto maior é a identidade, maior é a diversidade. Como explica Béla Weissmahr, o primeiro princípio da metafísica, em que se funda o conhecimento analógico e a linguagem mistérica trans-racional do excesso e do paradoxo, não é o princípio de não contradição, que Lima Vaz diz reger a

¹³ Cf. *ibidem*, p. 25.

ontologia abstrata da Metafísica moderna decadente, mas é o princípio de identidade pelo qual se afirma que tudo coincide no ser e que inclui todas as diferenças relativas¹⁴. No âmbito analógico do conhecimento supra-conceptual, podemos ascender da univocidade da abstração de uma realidade construída pelo pensamento à pluralidade do conhecimento metafísico da realidade concreta do ser, que se dá na apreensão simultânea da sua unidade e diversidade e da sua identidade e diferença¹⁵. E neste pressuposto já não se pode afirmar que o conhecimento noético da experiência mística é superior ao conhecimento dianoético e analógico da experiência racional, pois este é constitutivo daquele: a experiência mística não é irracional e é analógica, porque o próprio Ser é analógico.

O conhecimento analógico deixa de estar associado à racionalidade discursiva ou predicativa, a qual é entendida exclusivamente como atividade lógica, e passa a caracterizar a racionalidade trans-predicativa e trans-conceptual em que se insere a contemplação intuitiva do Absoluto. A estrutura antropológica e cognitiva dual de Platão (corpo - alma), num ordenamento linear que vai do mundo sensível da sensação (*pístis*) e da imaginação (*eikasía*), ao mundo inteligível do raciocínio (*dianóia*) e da intuição (*nóesis*)¹⁶, terá de ser ajustada a um esquema tripartido (corpo-alma-espírito), concebendo a atividade espiritual como intrinsecamente racional: realidade inorgânica e orgânica, sensações externas (*soma*); atividade psicológica e emocional (*psiquê*); e atividade espiritual da intelecção intuitiva, da razão discursiva, lógica, demonstrativa, analógica, da vontade livre e responsável (*pneuma*). A contemplação ou intuição de Deus não pertence à ordem da irracionalidade, porque também a fé e a graça do espírito não são realidades irracionais. Deixamos de pensar na tradicional cisão entre razão e intuição e passamos a conceber uma diferenciação entre a razão lógico-analítica do conhecimento conceptual

¹⁴ Cf. Béla Weissmahr, *Ontología*, Barcelona, Editorial Herder, 1986, p. 84.

¹⁵ Cf. *ibidem*, p. 173.

¹⁶ Cf. Platão, *República*, VI, 511 d-e.

exato e objetivo e a razão analógico-metafórica do conhecimento transconceptual inexato, intersubjetivo e transcendente.

Para não haver equívocos com o significado tradicional da experiência mística ou razão mística, associada ao conhecimento adequado da essência de Deus e à união de identidade com Este, passamos a caracterizar o conhecimento inadequado do Ser, que reconhece Deus pessoal como Mistério inefável e indecifrável, com a expressão *experiência mística* ou *razão mística*. Esta distinção surge como uma exigência da reflexão atual acerca da inadequação entre o pensamento e o Ser divino. Tradicionalmente a experiência mística especulativa de origem grega significa uma absoluta identidade entre o homem e Deus, que se dá por via da intuição e da contemplação, transformando o mistério de Deus em enigma decifrável. A experiência mística cristã, fortemente influenciada pelo neoplatonismo e pelos movimentos gnósticos dualistas e monistas, tende no mesmo sentido. Mas na sequência de toda a legítima crítica moderna e contemporânea aos diversos ontologismos místicos, torna-se necessário retomar a significação originária da experiência mística cristã como comunhão cognitiva e amorosa com o mistério de Deus, que se presentifica no sujeito como inefável e transcendente.

Ora, a melhor maneira de o fazer é recuperar a significação originária da experiência espiritual do Mistério com um termo análogo, mas que não tenha a mesma conotação do termo místico. Tal como sublinha Lima Vaz, místico e mistério têm a mesma raiz, no sentido em que *místico* é o sujeito da experiência, o *mistério* é o seu objeto, e a *mística* é a reflexão sobre a relação *místico-mistério*. Estes termos derivam etimologicamente do verbo *mystikós* (fechar os lábios ou os olhos), pelo que o iniciado (*mýstes*) tem como objeto de iniciação o *mystérion*¹⁷. Acontece que a experiência mística ou mística não significa a visão evidente da essência de Deus e a plena identificação amorosa do finito com o infinito, como se apresenta nas místicas especulativas dos monismos filosóficos e teúrgicos de autores

¹⁷ Cf. Henrique C. de Lima Vaz, *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*, p. 17.

como Platão, Estoicos, Plotino, Jâmblico, Mestre Eckhart, Espinosa, Lessing, Hegel e Bergson, mas significa a visão do Mistério de Deus, como realidade infinita e inefável que, pelo seu dinamismo de eterna ação e inventividade, excede a capacidade de compreensão dos seres espirituais finitos.

Na concepção cristã originária da experiência mística, não podemos falar de uma intuição simples da Ideia ou do Absoluto ideal, numa captação da universalidade formal do Ser e numa perfeita e acabada união frutiva com a sua realidade absoluta, como defendia Platão, porque as consciências humanas não são divinas, mas são criaturas contingentes, e essa diferença ontológica exige uma nova ontologia e uma nova concepção teórica e prática de união mística. Como tal, temos de recuperar as reflexões de São Gregório de Nissa, Santo Agostinho, São Tomás de Aquino e Karl Rahner, que desenvolvem uma metafísica analógica e se referem a Deus como simultaneamente transcendente e imanente, ou seja, como Mistério que não está sujeito a decifração pela razão lógica ou pela intuição contemplativa e cuja revelação ou manifestação encerra um carácter simbólico e analógico.

O conhecimento intuitivo da experiência mística não é o conhecimento de vibração simpática da intuição instintiva e divinatória na interioridade espiritual sem as condicionantes de tempo e lugar, comum a autores como Schopenhauer e Bergson¹⁸, mas é um conhecimento de visão aproximativa ou assintótica do Mistério do Ser. Como salienta Leonardo Coimbra, não temos acesso a uma visão de intuição pura, e o máximo que podemos atingir é a visão da razão intuitiva que vê na *luz intelectual*¹⁹. O conhecimento intuitivo da inteligibilidade mística é um conhecimento parabólico e tangencial, no sentido apresentado pelas parábolas evangélicas. A experiência mística não significa uma pura assimilação da essência divina, sem a mediação da história e da cultura, como defende

¹⁸ Cf. Henry Bergson, *La pensée et le Mouvant*, Paris, PUF, 1966, p. 121.

¹⁹ Cf. Leonardo Coimbra, *O Criacionismo: Esboço dum Sistema Filosófico*, Porto, Renascença Portuguesa, 1912, in *Obras Completas*, vol I, tomo II, Lisboa, INCM, 2004, p. 281 [228].

Bergson na caracterização do êxtase da revelação mística do homem na comunicação com Deus²⁰, porque o homem é espírito no mundo e é nessa radicação de espírito encarnado que realiza a experiência antepredicativa ou atemática do Ser e que a pode comunicar pela linguagem do excesso e do paradoxo da experiência transpredicativa ou trans-racional.

A mística especulativa cristã distingue-se da mística especulativa grega e pagã porque esta fundamenta-se na visão mítica da indiferenciação entre o humano e o divino e aquela fundamenta-se na perspectiva criacionista e revelacional do Mistério da Trindade que é, simultaneamente, absolutamente transcendente e imanente. Daí que Lima Vaz nos fale da existência de uma dupla transcendência, gnosiológica e ontológica, na experiência mística cristã, embora considere que entre elas há algo de comum pela adoção de um mesmo modelo antropológico que aponta para a capacidade noética de afirmar a existência real do Ser e para a capacidade de uma união frutiva com o Absoluto²¹. De facto, podemos verificar que a metafísica grega platónica e neoplatónica e a metafísica cristã agostiniana e tomista coincidem no labor de uma ontologia, de uma teologia filosófica e de uma antropologia, que vão para além da multiplicidade sensitiva, imaginativa e conceptual e ampliam-se a uma experiência intuitiva e trans-racional, mas distinguem-se quanto à natureza desta intuição e união frutiva.

Nos dualismos e monismos gregos, a experiência mística significa uma identidade ou diluição dos seres no Ser e nos dualismos teístas cristãos, a experiência mística significa uma comunhão dos seres no Ser que preserva a identidade da subjetividade pessoal e a alteridade inerente à relação amorosa, pelo que será mais adequado defini-la de experiência mistérica. A razão mistérica supera a noção de indiferenciação ou indistinção panteísta entre Deus, homem e mundo da configuração mítica do real, supera a noção de separação e dualidade deísta entre o mundano e o divino

²⁰ *Ibidem*, p. 101.

²¹ Cf. Henrique C. de Lima Vaz, *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*, p. 21.

da configuração lógico-analítica do real, e concebe a união frutiva e contemplativa da configuração teísta cristã do real, não como visão irracional ou intuição simples da pura essência de Deus, mas como visão analógica e transracional do Mistério infinito de Deus.

A razão mística e a razão mística têm o mesmo significado originário de conceberem como objeto do sujeito cognoscente e agente, o Mistério de Deus. Mas na histórica do Ocidente, a razão mística transformou esse Mistério em enigma, decifrável pela dialética ascensional do pensamento e pela iluminação da Graça num conhecimento pleno da verdade e numa vivência plena do amor (êxtase). De tal forma, que se instituiu uma certa oposição entre racionalidade e espiritualidade, teologia e mística, como se a primeira impedisse o conhecimento de Deus e a segunda o promovesse. Ora, na história cristã não podemos encontrar tematizações sobre a experiência mística, à margem da teologia e da filosofia, porque a noção de Deus como Mistério é resultado de uma longa maturação teológico-filosófica.

Em algumas correntes, a metafísica cristã fala de um conhecimento natural de Deus, enquanto verdade, beleza e bem, pelo labor racional ontológico (mística natural) e de um conhecimento pela recepção na Fé da revelação divina, enquanto Amor criador e redentor (mística sobrenatural). Mas uma e outra dão-se na mesma estrutura ontológica e antropológica do espírito racional humano, que encerra a unidade entre os princípios lógico, discursivo, intuitivo, afetivo, analógico e transracional ou simbólico. Não há pura naturalidade, porque a origem de tudo é a realidade espiritual da Infinitude de Deus, pelo que não podemos estabelecer esta dicotomia: não há revelação sem razão, porque a manifestação de Deus dá-se na história e na cultura dos homens. Ora, a noção de experiência mística ainda padece do vício dos dualismos de origem gnóstica mazdeísta e maniqueísta, estabelecendo uma oposição entre razão e fé, natural e sobrenatural, mundano e divino. Será mais adequado recuperarmos a perspectiva original da união espiritual e sacramental com o Mistério infinito Deus, que implica a vida humana na sua integralidade,

traduzindo-a pela noção de experiência mística que excede a experiência empírica e lógico-abstrata e inclui a razão comovida, cordial e mística. A união frutiva com Deus pela via da conaturalidade implica a graça e pela vida da graça não se faz sem a conaturalidade, porque esta cisão não pertence à estrutura ontológica e antropológica da tradição cristã depurada dos gnosticismos.

3. A experiência mística como união de comunhão entre o homem e Deus

A vertente mais especulativa da experiência mística ou mística corresponde ao domínio da metafísica que se ocupa da relação entre o homem e o Mistério do Ser, naquilo que Lima Vaz considera pertencer às profundidades insondáveis e inefáveis que manifestam a fronteira mais longínqua do pensamento e do *logos*. Em consonância com a reflexão que temos feito, adverte o jesuíta que o domínio da experiência espiritual mística não é o alógico ou o irracional, mas o translógico num passo além do pensamento conceptual²².

Desta maneira, podemos confirmar que a sua noção de conhecimento místico de Deus não corresponde a uma experiência extraordinária e irracional, mas corresponde à experiência cognitiva que se situa no plano noético da consciência, nos termos definidos por Platão na procura de unir o entusiasmo e a razão numa *theoria* que tem sido historicamente interpretada como uma visão terminal da Ideia em descontinuidade com a ascensão dialética ou como uma intuição da essência que estabelece o coroamento dessa ascensão. No entanto, por distinção com Platão, a unidade com o Absoluto não significa diluição na divindade, mas sim comunhão com Deus.

Esta estrutura é sustentada por dois eixos fundamentais: a) um subjetivo, que encerra uma ordenação vertical e hierárquica da atividade cognoscitiva de *psyché*, *anima* e *noús* ou inteligência, a qual tem como ato

²² Cf. *ibidem*, p. 30.

mais elevado a *noésis* ou intuição de Deus, e que na mística cristã pressupõe a iniciativa sobrenatural da Graça; b) um objetivo, que em homologia com a capacidade humana de conhecer e amar o Absoluto corresponde à realidade objetiva desse Absoluto intuído e amado. Estamos em presença de uma experiência espiritual que se constitui numa plena conciliação entre conhecimento e amor, que está para além da racionalidade discursiva e que Lima Vaz apelida de atividade supra-racional ou ver transracional (*excessos mentis*)²³.

Para falar da contemplação deste objeto divino, que, na mística grega significa identidade, e na mística cristã, significa comunhão, é preciso transgredir a linguagem ordinária, o que se traduzirá com Proclo no conhecimento apofático ou negativo e com Jámblico na passagem da *theoria* neoplatónica para uma *theurgia*, recorrendo a práticas mágicas para conduzir a ação de Deus na transformação psicossomática daquele que se entrega à contemplação. A linguagem cristã mística também terá várias expressões culturais e a experiência de vida contemplativa receberá com São Tomás de Aquino o seu estatuto teológico, nomeadamente através da noção de conhecimento por inclinação ou conaturalidade²⁴.

Acontece que neste momento dá-se uma novidade na estrutura hierárquica das atividades cognitivas, em relação ao que fora estabelecido anteriormente em diálogo com Platão, e o conhecimento intuitivo intelectual não está apenas no termo da ascensão dialética de inteligibilidade, porque é concebido também como originário e atemático e, nessa condição, como insuficiente para a aquisição de sabedoria e para a concretização da felicidade, sendo necessário acrescentar um exercício racional que deduza por analogia as perfeições dessa causa primeira e absoluta intuída, nomeadamente o seu carácter pessoal. Se na linha de Espinosa, a intuição é um conhecimento de terceiro grau, superando o sensível e o racional para situar a alma na felicidade e liberdade da presença *sub specie aeternitatis*, na linha de Tomás de Aquino e de Leibniz significa a apreensão

²³ Cf. *ibidem*, pp. 32-33.

²⁴ Tomás de Aquino, *Summa Theologica* II-II, 45, a.2.

direta das primeiras e incertas verdades, exigindo uma ulterior justificação lógica e analógica.

No mesmo sentido, e através de uma visão unitária e integral do homem, Jacques Maritain considera que este conhecimento por inclinação ou conaturalidade, que revela a aspiração para o Absoluto, inclui a ação conjunta da afetividade, vontade e inteligência, mas ainda no plano obscuro da espiritualidade pré-consciente²⁵, o qual dará origem aos seguintes níveis de conhecimento: a) por *conaturalidade afetiva* do tipo prático e ético²⁶; b) por *conaturalidade intelectual*, devida ao *habitus* da especulação²⁷; c) conhecimento *poético* ou por *criação*, em que se despertam as profundidades criadoras do sujeito²⁸; d) conhecimento místico natural e sobrenatural²⁹. A esta experiência espiritual atemática de ordem afetiva e intuitiva, António Dias de Magalhães dá o nome de «estado saudoso» e «sentimento espiritual» da contingência, que revela no «mais profundo nível ôntico-psicológico de cognição por co-naturalidade», a aspiração para a eternidade de Deus infinito³⁰, constituindo-se como «voz do amor que une o espírito humano ao Espírito divino»³¹.

Também Lima Vaz, em linha com a reflexão antropológica cristã medieval de autores como São Tomás de Aquino e com a antropologia contemporânea de autores como Bernard Lonergan, acolhe esta noção interrogativa de desejo natural de um fim sobrenatural, que não depende da vontade ou da educação, nem exige a graça³², e afirma que a experiência mística tem como condição a orientação ontológica para o Absoluto que

²⁵ Cf. Jacques Maritain, *L'intuition créatrice, dans l'art e la poésie*, Paris, Desclée De Brouwer, 1966, p. 217.

²⁶ Cf. *idem*, *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle*, Paris, Desclée de Brouwer, 1939, pp. 128-129.

²⁷ Cf. *ibidem*, p. 29.

²⁸ Cf. *ibidem*, p. 135.

²⁹ Cf. *ibidem*, p. 136-137.

³⁰ António Dias de Magalhães, «Da História à Metafísica da Saudade», in *Saudade e Ser*, in Afonso Botelho e António Braz Teixeira (organização), *Filosofia da Saudade*, Lisboa, INCM, 1986, p. 266.

³¹ Cf. *ibidem*, p. 270.

³² Cf. Bernard Lonergan, «The Natural Desire to See God», in *Collection. Collected Works of Bernard Lonergan*, vol 4, Toronto, University Press, 1988, p. 81.

habita o espírito humano (*potentia oboedientialis*)³³. A experiência mística ou mistérica cristã tem como fundamento a abertura natural do homem à Graça (*Homo capax Dei*) ou a sua vocação natural ao Absoluto, porque parte do pressuposto de que fomos criados à imagem e semelhança de Deus: a inquietude do nosso coração é penetrada pelo apelo divino, inclinando-se na sua direção³⁴.

Assim, a experiência mística cristã apresenta-se com uma dupla dimensão: a) a radicalidade transcendental antepredicativa ou pré-lógica, pela intuição ou visão instantânea da contraposição entre vida e morte no desejo de eternidade e na sede de Absoluto³⁵; b) a elevação transpredicativa ou trans-racional de caráter analógico, pela intuição ou visão intelectual do Ser, não no sentido da absoluta compreensão dos seus fundamentos, só acessível ao espírito puro, mas no sentido amplo e metafísico de abertura ao infinito, que oferece a evidência do conhecimento de Deus como desconhecido ou Mistério, semelhança na maneira de ser só traduzível de forma simbólica. Na condição finita da existência, o máximo que se pode atingir é a satisfação analógica que se dá pela recepção no intelecto de uma forma que tem alguma semelhança com o objeto a ser compreendido, mas não plenamente (*via affirmationis, via negationis e via eminentiae*). Não é possível ao intelecto finito do homem uma forma apropriada ao objeto infinito de Deus, pelo que lhe resta o paradoxo de um desejo natural de conhecer que se amplia a Deus, mas cuja satisfação só pode ser dada no plano sobrenatural e escatológico da visão beatífica³⁶.

Ora, é sobre a evidência obscura desta experiência originária e primigénia, de direção e abertura ontológica para o Absoluto, que se desenvolverá a racionalidade lógica e analógica e que atuará a graça sobrenatural da fé, determinando e iluminando de forma aproximada e simbólica a realidade transconceptual de Deus, através de conceitos

³³ Cf. Henrique C. de Lima Vaz, *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*, p. 79.

³⁴ Cf. *ibidem*, p. 82.

³⁵ Cf. *ibidem*, p. 86.

³⁶ Cf. Bernard Lonergan, «The Natural Desire to See God», in *Collection. Collected Works of Bernard Lonergan*, vol 4, p. 84.

transcendentais que não se identificam ou confundem com Ele, mas indicam-nO em perspectiva³⁷. A experiência mística natural dá-nos a evidência da nossa dependência contingente e do sentimento saudoso da condição perfeita e eterna do Ser absoluto, mas só a experiência mística sobrenatural nos diz que a Unidade plena a que aspiramos é Deus causa primeira, e só a experiência mística natural e sobrenatural nos diz que essa união é de comunhão com Deus pessoal criador e redentor, que se manifesta e presentifica na história em Cristo e através da Graça do seu Espírito Santo. A razão mística encerra a tripla dinâmica da unidade entre o desejo natural de Deus, a razão natural que O reconhece analogicamente como Ser absoluto transcendente e imanente, e a fé sobrenatural que o revela como Mistério trinitário encarnado em Cristo.

Isto significa que a experiência mística não se reduz a uma mística especulativa que concebe o divino no sentido formal e abstrato de Ideia ou de Ser, não se reduz à vivência interior e subjetiva da consciência, mas estende-se à dimensão objetiva do Mistério na mediação da iniciação religiosa situada no tempo e no lugar e que, no caso da cultura cristã, inclui a celebração sacramental e a instrução da palavra revelada num contexto ritual e litúrgico. Esta experiência, na sua dimensão subjetiva, encerra uma dimensão teodiceica e soteriológica, no sentido do desejo de uma comunhão com o divino (*homóiosis theo*) que liberte o homem dos males da vida ou o plenifique na glória da perfeição eterna. Quer no discurso filosófico, quer no discurso religioso, o conhecimento assume um carácter iniciático e constitui-se em meio de salvação (*sôteria*): para o filósofo, o fim da iniciação mística pode ser apenas a visão da Verdade; para o religioso iniciado nos mistérios (*mystes*), como por exemplo nos mistérios de Elêusis, o fim do percurso é a visão de deus (*epoptía*). Nesta dimensão subjetiva, a experiência mística proporciona, não apenas o conhecimento de uma verdade superior divina, mas também a transformação do

³⁷ Cf. Joaquim de Sousa Teixeira, «Teologia Filosófica e experiência transcendental», in AA. VV., *Os Longos Caminhos do Ser, Estudos dedicados ao Prof. Doutor Manuel Barbosa da Costa Freitas*, Lisboa, Universidade Católica Editora, 2003, p. 690.

iniciado pelo acolhimento do dom divino (*theia moira*) e pela presença interior de deus (*enthousiasmós*), naquilo a que historicamente se apelida de êxtase místico. Esta experiência, também presente na tradição cristã pela introdução ou iniciação dos mistérios e pela recepção do Espírito Santo, no batismo, já aparece no diálogo platônico do Fedro com a partilha divina (*theia moira*) que possibilita uma forma superior de conhecimento, culminando no *eros* filosófico³⁸.

Na dimensão objetiva desta experiência, o *mystérion* intuído na visão final do *mýstes* apresenta-se como uma realidade inefável que pode ser desvelada pela *gnósis*, mas não racionalizada, e que, no caso cristão, é revelada por iniciativa divina no abaixamento da Encarnação (*kenose*) e na iluminação proporcionada pela descida do Espírito Santo (pentecostes) após a ressurreição do Verbo incarnado. Na tradição grega, o conteúdo do *mystérion* é o *mýthos*, quer no sentido do mito filosófico, quer no sentido do mito religioso, mas na tradição cristã do apóstolo Paulo, o conteúdo do *mystérion* é Deus revelado em Jesus Cristo. Desta maneira, a tradição religiosa cristã dá início a um processo de desmitificação, recusando a identificação entre o humano e o divino no fim do processo iniciático e afirmando a transcendência de Deus, cuja presença imanente na interioridade do espírito humano apenas se dá pela mediação do Espírito Santo através da mediação da fé em Cristo. A originalidade mística cristã, traduz-se por essa vivência da sinergia entre o nosso espírito e o Espírito de Deus, que São Paulo enuncia na expressão: «Já não sou eu que vivo, é Cristo que vive em Mim» (Gl 2, 20).

O termo *tà mystéria* aparece nos Evangelhos Sinópticos (Mt 13, 11; Mc 4, 11; Lc 8, 10) no sentido de realidades incompreensíveis ao entendimento vulgar que não podem ser desveladas pelo simples esforço humano (*gnósis*), mas que são reveladas pelo Espírito de Deus (1.ª Cor 2, 7-9). Mas esta revelação não pode ser feita à margem da condição humana corpórea, emocional e espiritual. Como salienta Lima Vaz, a experiência espiritual

³⁸ Cf. Platão, *Fedro*, 244 a - 257.

cristã deste mistério é tematizada em torno de três categorias fundamentais: batismo, ressurreição e vida nova³⁹. A verdadeira vida não é a do nascimento biológico, mas a vida revelada e oferecida no *mysterion* de Cristo pelo batismo. O *mysterion* anunciado é o desígnio de Deus oculto deste todos os tempos e agora revelado na plenitude dos tempos (*kairós*) em Cristo (Ef 3, 3-12) e no qual serão recapituladas todas as coisas (Ef 1, 10). O mistério objetivo de Cristo manifesta-se na vida, como esperança e glória, daqueles que o recebem pela fé. Assim, nesta nova vida o *mysterion* é sabedoria (*sophia*) ensinada pelo Espírito (*pneuma*), proporcionando uma renovação interior ou espiritual (1 Cor 2, 6-11; Rm 12, 2) que culmina no amor (ágape) da plenitude (*pleroma*) de Deus (Ef 3, 18-19).

O amor é a essência da vida do mistério de Deus revelada em Cristo, a que todo o cristão é convidado a participar, pelo mistério do culto na vida de fé e pela celebração dos sacramentos (*mysteria*). Aí, o cristão faz a experiência da ação santificadora do Espírito de Deus, numa dimensão transpsicológica (fé), que viria a ser tematizada na patrística por uma forma específica de contemplação (*theoria*) de estrutura neoplatônica, como acontece em Pseudo-Dionísio: o sacramento do batismo apresenta-se como iniciação mística (*mýesis*) que é concluída com a *theoria*, ou seja, com a contemplação do *mysterion* e com a sua celebração sacramental, de acordo com um modo de ser kairológico transnatural e meta-histórico.

4. A experiência mística enquanto mediada historicamente pela Palavra revelada da fé em Cristo

Assim, no contexto cristão, podemos concluir que é místico todo o conhecimento das coisas divinas a que acedemos em Cristo, pela ação direta do Espírito que habita na consciência humana e pela ação simbólica sacramental. É um conhecimento do Mistério de Deus que é transcendente ao conhecimento racional e discursivo e, por isso, incomunicável por uma

³⁹ Cf. Henrique C. de Lima Vaz, *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*, p. 52.

linguagem direta e imediata, exigindo o recurso ao símbolo e à metáfora. Mas, ao mesmo tempo, é um conhecimento do Mistério de Deus que é imanente ao homem. Como refere Angela Ales Bello, a noção de Deus é vivida na interioridade do eu como transcendente, porque imanência e transcendência são momentos correlacionados e não excludentes, mas face à limitação humana a noção de Deus não esgota a realidade de Deus que tudo excede⁴⁰.

A experiência mística ou mística é um conhecimento supra-racional e afetivo universal, que se encontra nas mais diversas tradições culturais e religiosas, porque o desejo incoercível de comunicar com o absoluto é ontológico e inerente à condição humana. Mas divide-se em duas expressões fundamentais: a) de tendência monista e panteísta, específica das culturas e religiões que aspiram a uma identificação imediata da alma com o Absoluto divino oculto e inefável no ser de todas as coisas (imanência); b) de tendência pluralista e teísta, própria as tradições culturais que defendem a alteridade ontológica entre o Ser e os seres, em que a experiência profunda e contemplativa de si mesmo ou da natureza significa apenas um meio preparatório para essa união frutiva, cuja comunhão plena e definitiva, apenas de dará na condição escatológica meta-histórica (transcendência e imanência). A comunicação da experiência mística e indizível de Deus, na ordem noético-emocional atemática e antepredicativa do desejo de Absoluto e na ordem noético-emocional analógica e transpredicativa da intuição do ser de Deus e da fé na sua revelação pessoal sobrenatural, implica o recurso ao paradoxo e oxímoro que abrem caminho ao silêncio e permitem exceder os limites empíricos do Mundo e do já dito ou constituído.

No nosso entender, a experiência mística cristã encerra uma tripla dimensão metafísica: a) atemática e antepredicativa no estremecimento estético e espiritual da vida e no desejo natural do Absoluto infinito e eterno (indiferenciação mítica de teor panteísta ou politeísta); b) temática e predicativa na exigência especulativa e conceptual da teoria ontológico-

⁴⁰ Cf. Angela Ales Bello, *Edmund Husserl, pensar Deus, crer Deus*, São Paulo, Paulus, 2016, p. 107.

teológica (diferenciação lógica de teor deísta); c) transpredicativa e trans-conceptual pela compreensão analógica e pela escuta pística e amorosa da palavra revelada de Deus pessoal (compreensão analógica e revelacional de teor teísta). As duas primeiras dimensões são comuns a qualquer experiência espiritual estética, filosófica e teológica, com destaque para o ressurgimento espiritual do idealismo romântico, a terceira dimensão é especificamente cristã, por acrescentar a fé na graça espiritual de Deus pessoal revelado em Cristo pela ação do Espírito Santo, mas inclui as duas anteriores como condições universais dos seres criados livres com faculdades afetiva, racional, e volitiva.

Lima Vaz institui uma outra ordem estrutural e identifica três gêneros distintos de experiência mística: a que corresponde à primeira dimensão sobre a aspiração à divinização, dá-lhe o nome de «mística mística» (*theíosis*); a que corresponde à segunda dimensão sobre a contemplação e o conhecimento teórico, apelida-a de «mística especulativa» (*gnosis* ou *theoria*); e a que corresponde à terceira dimensão sobre a adesão à fé revelada, chama-a de «mística profética» (*pístis* e *agape*)⁴¹, no sentido de uma hermenêutica espiritual da revelação do *Logos* que é fruto da ação do pneuma divino: «A mística profética pode ser assim considerada como fruto amadurecido da ação transformante da Palavra de Deus no espírito daquele que recebe essa Palavra pela Fé e que, pelo Batismo, renasce a uma vida nova»⁴². Assim, de maneira semelhante, concebe que a mística profética assume e eleva as místicas mística e especulativa, como nós concebemos que a racionalidade analógica e a iluminação da graça (terceira dimensão) assumem a intuição atemática do mistério divino (primeira dimensão), depurando-a dos deísmos e panteísmos pela exigência da clarificação lógica (segunda dimensão). A participação na sabedoria divina pela Revelação, como dom do Espírito, cuja ação se exerce eclesialmente e sacramentalmente, permite-nos conhecer a relação com o mistério sagrado, vivida espontaneamente na

⁴¹ Cf. *ibidem*, p. 57.

⁴² *Ibidem*, p. 58.

primeira dimensão, no sentido pessoal pela mediação de Cristo que se apresenta em nós como esperança da glória (Cl 1, 27-28).

Não precisamos de ser religiosos confessionais e cristãos para vivermos a *experiência mística* dos panteísmos míticos e filosóficos, mas para vivermos a *experiência mistérica* da relação analógica e pessoal com a divindade, precisamos da mediação religiosa e filosófico-teológica do teísmo, que se estrutura na dupla dimensão da Palavra como anúncio e do Mistério como realidade insondável do que é anunciado, pelo conhecimento e pelo amor. A *experiência mistérica*, no seu terceiro momento de afirmação teísta, desenvolve-se de forma cristã pela participação da fé na oração e na contemplação de Deus em Cristo e comunica-se de forma metafísica e metafórica ou alegórica, porque a evidência da Sua verdade permanece oculta e inefável. A experiência de fé no mistério insondável da sabedoria divina é um dom informado pela caridade, e cuja visão é traduzida por São João da Cruz com a expressão «noite escura», referindo-se a um itinerário espiritual que, como também concorda Lima Vaz só, na visão beatífica encontra a iluminação definitiva⁴³.

A experiência cristã do Mistério de Deus, de modo distinto de outras experiências espirituais e religiosas, é feita de forma individual e de forma eclesial, pela mediação da Palavra recebida historicamente na Fé e pela mediação do mistério da contemplação em Jesus Cristo. A mediação única do mistério de Cristo encerra três aspetos fundamentais. Em primeiro lugar, a *mediação criatural*, que recusa a união com Deus pela indiferenciada identidade e insere o homem na condição de dependência Daquele em que todas as coisas foram criadas (Cl 1, 16). O Mistério insondável e infinito é mediatizado pelo verbo encarnado de Cristo que é símbolo ou imagem de Deus invisível (Cl 1, 15). Deus criou o mundo e fez refulgir nos corações dos homens a sua luz, levando-o a reconhecer que todas as criaturas vão na direção do seu infinito Amor. Em segundo lugar, a *mediação da graça* enquanto mediação da fé. A experiência espiritual cristã é ao mesmo tempo revelação e ocultamento, pelo que o desejo do homem em se unir a

⁴³ Cf. *ibidem*, p. 62.

Deus de forma plena e definitiva só é satisfeito na visão beatífica. Em terceiro lugar, a *mediação histórica* do tempo da vida de Jesus e do itinerário de santificação, numa orientação escatológica essencial para a eternidade, que vai da Criação à Parusia. A graça constitui a presença no tempo da eternidade e conduz o homem para a contemplação do Mistério.

Considera Lima Vaz que este espaço espiritual do Mistério da revelação de Deus em Cristo é circunscrito por três dimensões: *iluminação*; *união* e *efusão*. A contemplação é conhecimento (*iluminação*) e amor (*união*) que se traduz em ação e serviço (*efusão*), num movimento de transição da *iluminação* da fé, representado nos dogmas, símbolos e teologia, para o claro-escuro de um conhecimento intuitivo e frutivo de Deus como verdade primeira que exige a ação da caridade. Em diálogo com Tomás de Aquino, entende que o Espírito Santo opera nessa iluminação contemplativa, que tem a forma mais elevada no conhecimento por conaturalidade, pelo dom da inteligência supra-racional que corresponde à virtude teologal da fé⁴⁴.

Ou seja, a experiência atemática do mistério da existência e do desejo de imortalidade (primeira dimensão) já é possibilitada pela ação do Espírito, embora o homem só o reconheça pela iluminação teológica da racionalidade analógica e da trans-cracionalidade da fé revelada (terceira dimensão). Se a *iluminação* pertence à ordem do conhecimento, a *união* concretiza-se na ordem do amor e corresponde à virtude teologal da caridade e que é representada por autores como São João da Cruz e Santa Teresa pela noção de «mística nupcial». Por fim a contemplação transborda da sua plenitude de união divina para se tornar em princípio de ação (efusão) no serviço ao próximo. Atingimos a dimensão teísta da experiência mística, na união frutiva com o mistério de Deus pela mediação interpessoal e eclesial do espírito de Cristo, quando somos impelidos à prática da justiça, ao serviço do bem comum e ao serviço de educação amorosa do próximo.

⁴⁴ Cf. *ibidem*, p. 71.

Esta noção que já está presente na alegoria da caverna de Platão, em que aquele que se liberta e atinge a luz da verdade e do bem é impelido a regressar às trevas para libertar os companheiros da escravatura da ignorância e do mal, adquire na experiência cristã um significado salvífico que não se centra no esforço gnóstico e na fuga do mundo sensível e corpóreo, mas centra-se na gratuita iniciativa divina que se revela e envia a graça do seu Espírito e fundamenta-se na noção de plenificação ou consumação de todas as criaturas em Deus. Pela experiência mística, desenvolve-se uma superação dos monismos e dualismos que se traduz na procura de Deus, não na sua imanente degradação emanativa ou na sua transcendente unidade indeterminada e inacessível, mas sim na correlação paradoxal e analógica da sua transcendência absoluta e da sua imanência radical na presença fontal de todas as coisas e no mais íntimo do espírito humano, pela mediação da criação de Deus Pai, da revelação histórica de Cristo filho e da graça do Espírito Santo.

Referências

- AGOSTINHO DE HIPONA, *Confissões*, livro III, cap. 6, Lisboa, INCM, 2000;
- ANCILLI, Ermanno, *Diccionario de espiritualidade*, tomos I. II. III, Barcelona, Editorial Herder, 1987;
- BELLO, Angela Ales, *Edmund Husserl, pensar Deus, crer Deus*, São Paulo, Paulus, 2016;
- BERGSON, Henry, *La pensée et le Mouvant*, Paris, PUF, 1966;
- CARDEDAL, Olegario González, *Cristinaimso y mística*, Madrid, Editorial Trotta, 2015;
- COIMBRA, Leonardo, *O Criacionismo: Esboço dum Sistema Filosófico*, Porto, Renascença Portuguesa, 1912, in *Obras Completas*, vol I, tomo II, Lisboa, INCM, 2004;
- DIMAS, Samuel, «A distinção entre enigma e mistério em Eudoro de Sousa», in *Synesis: Revista do Centro de Teologia e Humanidades*, Universidade Católica de Petrópolis, Rio de Janeiro, Brasil, vol. 6, n.1, (janeiro / junho 2014), pp. 212-230;

- DIMAS, Samuel, «A divergência entre o panteísmo da razão mítica e o teísmo da razão mistérica, à luz da metafísica criacionista de Leonardo Coimbra», in Paulo Borges e Bruno Béu de Carvalho (coordenação), *A Renascença Portuguesa - Tensões e Divergências*, Lisboa, Centro de Estudos de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2016, pp. 165-196;
- DIMAS, Samuel, «A experiência transcendental e atemática do Mistério de Deus nas metafísicas de José Enes e Gustavo de Fraga», in *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, vol. 73, n.º 2 (Julho de 2017), pp. 817-838;
- DIMAS, Samuel, «A razão mistérica em Manuel Ferreira Patrício» in António Braz Teixeira (Coordenação), *Simposio de Homenagem a Manuel Ferreira Patrício*, Lisboa, MIL, 2017, pp. 181-200;
- DIMAS, Samuel, *A Metafísica da Experiência em Leonardo Coimbra: Estudo sobre a dialéctica criacionista da razão mistérica*, Lisboa, Universidade Católica Editora, 2012;
- LONERGAN, Bernard, «The Natural Desire to See God», in *Collection. Collected Works of Bernard Lonergan*, vol 4, Toronto, University Press, 1988;
- MAGALHÃES, António Dias de, «Da História à Metafísica da Saudade», in Afonso Botelho e António Braz Teixeira (organização), *Filosofia da Saudade*, Lisboa, INCM, 1986;
- MARITAIN, Jacques, *L'intuition créatrice, dans l'art e la poésie*, Paris, Desclée De Brouwer, 1966;
- MARITAIN, Jacques, *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle*, Paris, Desclée de Brouwer, 1939;
- PLATÃO, *Fedro*, Lisboa, Edições 70, 2009;
- PLATÃO, *República*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1987;
- TEIXEIRA, Joaquim de Sousa, «Teologia Filosófica e experiência transcendental», in AA. VV., *Os Longos Caminhos do Ser, Estudos dedicados ao Prof. Doutor Manuel Barbosa da Costa Freitas*, Lisboa, Universidade Católica Editora, 2003;
- TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teologia*, parte II-II, Madrid, BAC, 1994, vols. III e IV;

VAZ, Henrique C. de Lima, *Antropologia Filosófica*, vol. I, São Paulo, Edições Loyola, 1998;

VAZ, Henrique C. de Lima, *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*, São Paulo, Edições Loyola, 2000;

VELASCO, J. Martín, *El fenómeno místico. Estudio comparado*, Madrid, Trotta, 2009;

WEISSMAHR, Béla, *Ontología*, Barcelona, Editorial Herder, 1986;