

A dinâmica mística na vida espiritual

Houve vários fenómenos que despertaram em mim o interesse e a curiosidade pelo problema místico. Foram eles a leitura atenta da encíclica «*Dominum et Vivificantem*» do papa João Paulo II, a mudança que se está a operar no seio da cultura racionalista e tecno-econocrata da Modernidade, o regresso do Místico e do Sagrado, a procura de Deus pela via da interioridade.

Sobre a encíclica, julgo-a um documento importante para esclarecer o problema místico, porque a Teologia sobre o Espírito Santo foi sempre um horizonte de compreensão das reflexões teológicas sobre a Mística cristã¹. Além disso, a sua doutrina sobre a «Actividade do Espírito Santo na Igreja e no Mundo» oferece-nos um horizonte de compreensão para fazer a «leitura evangélica» do regresso do Místico e do Sagrado; da procura de Deus pela via da interioridade. Esse horizonte de compreensão é a singularidade da pessoa do Espírito Santo no seio do Mistério intratritário de Deus à qual corresponde a Sua actividade no Acontecimento de Cristo; a Sua missão divina na origem, sobrevivência e acção da Igreja na história dos homens; a Sua acção na criação do «homem espiritual» e na espiritualização da humanidade².

Sobre a mudança que se está a operar no seio da cultura actual, ela parece evidente para muitos pensadores, situados em diferentes quadrantes ideológicos e políticos, nos mais diversi-

¹ Cf. YVES CONGAR, *El Espíritu Santo*, Barcelona, Herder 1983, 271 s. URS Von BALTHASAR, *Gloria, I: La percepción de la forma*, Madrid, 1985, 360 s.

² Cf. Carta encíclica *Dominum et Vivificantem*, Braga, ed. A.C., 1986.

ficados universos do saber humano. Revelam-no as psicoanálises e socioanálises sobre a civilização da Ilustração e do racionalismo da Modernidade que geram uma cultura técnico-científica onde há uma grande dose de irracionalidade. Criaram o «homem técnico» dominado pela ânsia do poder e do domínio, submetido ao processo da racionalização e da objectivização global, onde não há lugar para o regresso do Mistério, havendo apenas a progressão do problemático; onde não há lugar para o Divino, havendo apenas problemas a resolver e objectos susceptíveis de serem explicados e manipulados pelas Ciências e pelos Técnicos³. No intuito de colaborar na revisão dos 2000, diz Edgar Morin: «Precisamos de aprender de novo a 'VER-PERCEBER-CONCEBER-PENSAR'⁴. Criticando a visão racionalista, a tecnocracia e a burocracia da sociedade pos-industrial, afirma: 'A sua imagem unidimensional do 'Homo sapiens/faber' mutila o homem real ao excluir das suas visões, controladas pelo seu paradigma, o sentimento, o amor, o gracejo, o jogo, a festa e o sonho do 'homo ludens'. É preciso ultrapassar a noção do 'homem técnico' (Homo faber), associando-lhe indissolivelmente o 'homem imaginário'⁵. Segundo Morin, esta situação foi prevista por Freud, quando afirmou, no fim do seu estudo geral sobre a 'Doença da Civilização': «Chegou o momento de EROS encontrar novas forças na sua luta contra o seu eterno inimigo! Chegou o momento de o amor tornar de novo vivas e humanas as suas formidáveis energias, desviadas ou petrificadas! Trata-se, efectivamente, de um renascimento do amor, de um desabrochamento do amor! Que ele seja, ao mesmo tempo, uma renovação da curiosidade perante a reabertura ao mistério do mundo e uma renovação da inteligência; que se torne capaz de considerar a aventura humana, enfrentando a angústia sem sermos submergidos nela!... Com o amor e a ternura regressará a alegria, a exaltação! E com a expectativa na busca do amor, da amada ou do amado, regressará a esperança!»⁶.

³ Cf. *La posmodernidad*, Barcelona, Kairos, 1975, Th. ROSZAK, *Où finit le desert. Politique et transcendance dans la société postindustrielle*, Paris, 1973.

⁴ Cf. E. MORIN, *As grandes questões do nosso tempo*, Lisboa, 1981, 64.

⁵ Cf. E. MORIN, *Le Methode; La Vie de la vie*, Paris, 1981; *Du Mythe chinois*, Paris, 1961.

Cf. ID., *As grandes questões*, 210.

Citando Jasper, diz noutro dos seus ensaios: «Se o homem quiser viver, deve mudar!» E identificando-se com as críticas de G. Leakin, afirma: «Somos criaturas do velho sistema, que, no entanto, queremos ajudar a construir o novo sistema. Um dos nossos programas devemos ser nós mesmos!»⁷

Sobre o regresso do Místico e do Sagrado convém esclarecer que os autores têm um conceito mais amplo do Místico e do Sagrado do que o conceito tradicional, embora inclua a sua dinâmica. Implica o regresso convergente do «mágico, do simbólico, do mítico, do imaginário, do festivo», etc. São muitas e variadas as previsões que anunciam o advento de uma nova era. Para muitos, ela será uma era cultural da humanidade, caracterizada pelos sentimentos da Totalidade, da Globalidade e da Unidade profunda; e por uma consciência integral «posracionalista e iluminista», que conduzirá o homem a contemplar o rosto do interior do mundo e do homem. O descobrimento do mais «Alto» e do mais «Profundo» da consciência abre novas esperanças para o futuro da humanidade!⁸ O sociólogo americano Th. Roszak pensa que, pela via da experiência mística, reencontramos um mundo próximo à transparência, semelhante ao mundo da eternidade, dizendo que já o pressentiu A. Malraux, quando afirmou: «O século XXI será místico ou não será!»⁹ Noutro dos seus ensaios, diz: «Precisamos de descobrir na realidade concreta muitas mais coisas do que aquelas que vemos! Precisamos de ascender os olhos de fogo que possuímos, além dos olhos do corpo, para ultrapassar a opressão do cotidiano da vida e penetrar nas suas maravilhas invisíveis! Precisamos de regressar ao «pansacramentalismo» humanizante, vivendo todas as coisas transidas de significados sagrados»¹⁰. Para A. W. Watt, a nova era será «supraracional, transracional», onde haverá contemplação silenciosa, sentimentos transbordantes que renascerão de um conhecimento íntimo, aberto,

⁷ Cf. *Ibid.*, 270-272.

⁸ Cf. *La posmodernidad*, Barcelona 1975, J.B. LOTZ, *La experiencia transcendental*, Madrid, 1982.

⁹ Cf. TH. ROSZAK, *El nacimiento de una contracultura. Reflexiones sobre la sociedad tecnocrática y su oposición juvenil*, Barcelona 1970.

¹⁰ Cf. TH. ROSZAK, *Politique et transcendance dans la société postindustrielle*, Paris 1973.

multidimensional; mas infinitamente simples, próprio de quem sabe olhar e observar em «silêncio, amplamente dilatadamente!»¹¹

Sobre a procura e o reencontro com Deus pela via da interioridade, basta evocar que essa foi sempre a via das grandes experiências espirituais. Foi sempre pelos caminhos da contemplação que o Espírito Santo introduziu os Místicos do cristianismo nas Profundezas do Mistério de Deus presente no homem; como bem o testemunhou S. Agostinho, descrevendo o clamor do Espírito no seu coração:

«Que coisa amo ao Vos amar? — indaga Agostinho —. Não é a beleza dos corpos nem sua graça perecível, nem o brilho da luz tão cara a seus olhos, nem as suas melodias em variadíssimos tons, nem o agradável aroma das flores, nem os perfumes, nem o mana, nem o mel, nem os membros feitos para o amplexo. Não, não é isso que amo quando amo o meu Deus! No entanto, há certa luz, certa voz, um perfume, um alimento e certo amplexo quando amo o meu Deus. É a luz, é a voz, o perfume e o amplexo do «homem interior» que está em mim; lá onde resplandece para a minha alma uma luz que nenhuma extensão contém, onde ressoam melodias que o tempo não apaga; onde exalam perfumes que não se dissipam ao sopro do vento; onde se saboreia um alimento que nenhuma voracidade faz desaparecer e amplexos que nenhuma saciedade desfaz! Isso é o que amo, quando amo o meu Deus»¹². Só quando tivermos atingido a perfeita integração do nosso ser nesse centro indefinível da nossa interioridade, descobriremos Deus, quem Se revela através «da e na relação amorosa». Sentiremos, então, uma alegria tão grande, tão livre, tão clara e pacífica que não podemos deixar de nos abirmos à criação inteira para recebê-la com o Criador e fazê-la viver da nossa própria alegria¹³. Este é o caminho aberto pelas Ciências da Religião que procuram repensar hoje a fenomenologia religiosa em termos de «experiência» religiosa; e pelas Teologias Narrativas que propõem e expõem o cristianismo em termos de «experiência espiritual»¹⁴.

¹¹ Cf. A. W. WATT, *Natureza, hombre y mujer*, Madrid 1973; *El camino del Zen*, Barcelona 1971.

¹² Cf. AGOSTINHO, s., *Confissões*.

¹³ Cf. IYES RAGUIN, *O Espírito Santo sobre o Mundo*, São Paulo 1980, 10.

¹⁴ Cf. MARTIN VELASCO, *Valor teológico de la experiencia humana*, in *Religión de nuestro mundo*, Salamanca 1978, 248-249.

Depois de evocar os fenómenos que motivaram o meu trabalho, julgo ser conveniente fazer alguns esclarecimentos sobre os conceitos polivalentes de «experiência religiosa» e de «Mística», para evitar confusões e ambiguidades.

Sobre o conceito de experiência religiosa, a maioria dos peritos em ciências religiosas adoptam a descrição de J. Mouroux¹⁵. Para ele, a experiência é um fenómeno subjectivo que consiste no modo como a pessoa se relaciona vitalmente com o Real; relacionamento que é mais amplo do que a relação do conhecimento, embora esta seja uma das componentes do relacionamento existencial. Designa-o por «o experiencial», para o diferenciar do «empírico» proposto pelo positivismo filosófico, e do «experimental» proposto pelo cientismo. A estrutura da experiência religiosa deve situar-se no interior de experiência antropológica; e esta inclui a abertura do homem para a realidade do Cosmos, a abertura até ao seu interior, a abertura aos outros através do relacionamento pessoal e da comunicação, a abertura para a história através da tradição e a abertura ao Transcendente, ao Divino. A estrutura da «experiência cristã» deve inserir-se no interior da experiência religiosa; e esta envolve uma relação pensada, querida, saboreada e comprometida com o Sagrado, com o Santo, com o Divino ou o Mistério, conforme a terminologia dos historiadores das Religiões. Por sua vez, a «experiência mística» deve ser perspectivada no interior de experiência cristã; e esta é sempre uma participação na experiência de Cristo gerada pela acção do Seu Espírito; enquanto a experiência mística é uma forma peculiar da experiência cristã, profundamente marcada pela apreensão experimental da presença de Deus e da sua operação no Centro da alma¹⁶.

¹⁵ Cf. A. VERGOTE, *Psicologia religiosa*, Madrid 1973, 31-44. Para o autor o termo latino «experientia», derivado de «experior», provém do antigo «periri». Sublinha as seguintes denotações e conotações no termo experiência:

— «O VIAJAR», próprio de quem percorre a realidade para a conhecer por contacto directo.

— «O SABOREAR», próprio de quem gosta de experimentar o real para o gozar.

— «O RISCO OU PERIGO» em que incorre quem sai ao encontro da realidade.

— «A PERÍCIA» que se adquire pela experiência...

¹⁶ Cf. J. MOUROUX, *L'Expérience chrétienne. Introduction à une*

Sobre o conceito de «Mística ou do Místico», ele é utilizado em diferentes acepções e sofreu uma profunda evolução semântica no decorrer da história¹⁷. Originariamente era um termo peculiar da linguagem religiosa; mas, actualmente, é um termo comum para expressar a dinâmica profunda do sentimento religioso, do artístico, do social, do romântico ou até a dinâmica da ideologia que caracteriza um sistema político¹⁸. Precisamente por isso escolhi para título deste trabalho o de «Dinâmica mística na vida espiritual», ampliando o horizonte da reflexão para além da experiência mística dos grandes contemplativos. Penso que a «dinâmica mística» deve ser considerada um fenómeno análogo, porque ela verifica-se analogicamente na «Mística humanista» da cultura, na «Mística religiosa» das Religiões, na «Mística cristã», embora sejam irreduzíveis umas às outras. A maior dificuldade está na identificação das virtualidades caracterizantes da dinâmica mística. Alguns autores sublinham a experiência «supraracional

théologie, Paris 1952, 352 s. J. P. JOSSUA, *Experiencia cristiana y comunicación de la fé*, in *Concilium* 9 (1973) 243-245.

¹⁷ Cf. F. WULF, *Conceptos Fundamentales, na palavra «Mística»*, Madrid, 1967. Os aspectos mais significativos na história do termo «Mística» são os seguintes:

— O termo «místico» provém do verbo grego «meyn» que significa etimologicamente «fechar os olhos ou a boca» para transmitir ou ser informado de um segredo ou mistério.

— Para o platonismo, designava o conhecimento possuído pelas divindades que transcendia a inteligência humana; ou então, o conhecimento reservado aos privilegiados que entravam na esfera do Divino, adquirido por revelação das mesmas divindades.

— Por influência do Neo-platonismo, platonismo e do gnosticismo, «mística» era sinónimo de «união com o Divino através do conhecimento».

— Significou ainda o conjunto das doutrinas reservadas aos iniciados nos Mistérios...

— Na patrística, é frequente identificar-se com o «conjunto dos ritos simbólicos» da liturgia que simbolizam a presença de Cristo nos seus mistérios; umas vezes designava o sentido espiritual das Escrituras, outras vezes a presença de Cristo na comunidade cristã; e, frequentemente a «união sacramental» com Cristo.

— Com Dionísio, o Areopagita, Mística começou a ser sinónimo da «união contemplativa com Deus, designando-se por «Teologia mística» a reflexão sobre tais experiências; designação dada a uma obra sua que gozou de muita autoridade na Idade Média.

— Na Idade Média e no tempo dos grandes Místicos, «mística» identificava-se com a «contemplação», etc.

¹⁸ Cf. R.C. ZANHER, *Misticism sacred and profane*, Oxford, 1957.

ou transracional» da realidade; outros, a «introspecção» da própria interioridade, a experiência da subjectividade ou a experiência das profundezas da alma. São muitos que o identificam com a intuição vibrante da presença do Divino no Homem; mas, não são menos os que a identificam com a contemplação do «Profundo» ou do «Transcendente» que gera o sentimento da Totalidade, da Unidade, da Globalidade envolvente do homem¹⁹.

I — O RENASCIMENTO DA DINÂMICA MÍSTICA NA CULTURA ACTUAL

A cultura actual está profundamente marcada pelo movimento paradoxal da EXTROVERSÃO e da INTERIORIZAÇÃO. O fenómeno da extroversão é fruto da mundividência materialista, onde não há lugar para a interioridade espiritual; da tendência hedonista e consumista da sociedade posindustrial que empurra o homem para fora de si mesmo, perdendo-se no meio das coisas que goza e consome. O homem está profundamente manipulado pelos poderosos meios da propaganda e pelas técnicas sofisticadas de condicionamentos. O processo tecnológico da Informática e da computarização funciona por si mesmo roubando ao homem as oportunidades no desenvolvimento da sua interioridade reflexiva e criadora. A monstruosidade gigantesca das superestruturas reduzem o homem a uma unidade no processo contínuo da macro-encefalização e da massificação da humanidade.

A situação da cultura actual é paradoxal, porque se verifica, juntamente com o fenómeno da extroversão crescente, uma explosão da subjectividade do homem que tenta construir no interior o seu próprio mundo. Este fenómeno da interiorização tem múltiplas expressões. Uma expressão é a «razão iluminista» que se afirma cada vez mais na sua autonomia, na sua independência, outra é a tematização sartriana da liberdade absoluta, para a qual o homem é «um em-si-mesmo» (Selbst), que deve ocupar-se de si mesmo. Outra expressão é a «psicologia rogeriana» que sublinha a centralização no «eu do sujeito» e acentua no homem a sua vida interior, sua riqueza pessoal, suas capacidades criativas, pondo as técnicas terapêuticas em função da superação das pró-

¹⁹ Cf. L. MALDONADO, *Religiosidade popular*, Madrid 1975, 151-192.

prias distorções²⁰. Outra é o «misticismo romântico» que pretende captar a verdade pela intuição do Absoluto, do Ser, do Belo; para este, o «êxtase é superior à Ciência. Outra expressão são os movimentos «esotéricos» que pretendem recuperar o mundo perdido pelo racionalismo e pelo cientismo, ainda que seja sob a forma pobre do Divino em geral²¹.

Esta conclusão paradoxal dos analistas da cultura actual é corroborada pelo Sínodo Extraordinário de 1985 que fez a leitura deste paradoxo do mundo actual em termos de «os perigos do secularismo e do imanentismo» os «sintomas do regresso do Sagrado»²². O papa João Paulo II formulou-o na leitura que fez da civilização contemporânea em termos de «sinais de mente» que se adensam; e os «frutos do Espírito Santo no mundo»²³.

Embora haja muitas ambiguidades no fenómeno da interiorização na cultura actual, julgo que ele pode ser considerado um dos frutos da actividade do Espírito Santo no mundo, porque o homem é um SER MÍSTICO POR NATUREZA E POR VOCAÇÃO. É místico por natureza, porque, criado à imagem e semelhança de Deus, a dimensão radical e absolutamente original da sua existência é a consciência como autopresença, vivida em todo o acto de pensar, de decidir e de agir²⁴. Enquanto ser espiritual, o homem está presente a si mesmo na própria luz. Entende-se a si mesmo como autopresença e afirmação implícita de si próprio em tendência para a sua plenitude sempre crescente, sentindo em si o dinamismo que o impele para o futuro. Ele capta de modo imediato, o seu próprio ser encontrando-se com Deus no encontro consigo próprio no mais íntimo do seu próprio íntimo. É um ser místico por vocação, porque foi criado e chamado por Deus para se realizar em plenitude na comunhão existencial com Deus Criador; e, n'Ele, como todas as criaturas da Criação. Feito para o Infinito, vive no meio da finitude; num contínuo tender para o Absoluto, numa abertura para Deus. Ele é finitude

²⁰ Cf. M. DE LA PUENTE, *Care Roger: de la psychothérapie à l'enseignement*, Paris 1970, 20.

²¹ G. WEHR, *Esotherische Christentum*, Stuttgart 1975, 314.

²² Cf. J.M. TILLARD, *El «Informe final» del último Sínodo*, in *Concilium* n.º 208 (1986) 391-407.

²³ Cf. JOÃO PAULO II, *Dominum et Vivificantem* n.º 57,60 etc.

²⁴ Cf. *La libertad y el hombre de siglo XX* (=Col. Razon y Fe) Madrid 1968. Ver também as obras de O. Muller citadas na sua nota 159.

infinita e infinitude finita» origem da tensão que o dilacera, pondo-se sempre diante de si próprio como um mistério. Nesta perspectiva, a humanidade do futuro será uma humanidade mística, porque o Espírito Santo, dom escatológico de Cristo, vai renovando a face da terra, tornando-se progressivamente a alma da nova humanidade. A experiência espiritual dos Místicos do cristianismo é um testemunho dessa vocação mística do homem, que podemos rever numa das páginas mais belas das Confissões de Sto. Agostinho.

«Tarde Te amei, ó formosura tão antiga e tão nova, tarde Te amei! E eis que estavas bem dentro de mim e eu fora e aí Te buscava, e me lançava deforme às coisas que fizeste. Estavas comigo, e eu não estava Contigo. Retinham-me longe de Ti aquelas coisas que não existiriam, se não estivessem em Ti²⁵. Mas, onde estavas pois para mim? Oh! quão longe, longe mesmo, peregrinava eu fora de Ti... Tu estavas mais dentro de mim que o meu mais íntimo, e mais elevado que o que há de mais elevado em mim...²⁶. Ó Verdade, verdade! Quão intimamente suspirava por Ti a medula da minha alma.²⁷. O nosso coração está inquieto enquanto não repousa em Ti²⁸. Existe no homem esta fome de um alimento interior que é o próprio Deus!»²⁹. «O amor é este peso pelo qual somos levados para onde somos levados!»³⁰.

A vocação mística do homem, testemunhada pelos Místicos do cristianismo, foi explanada pelos Escolásticos nas suas especulações sobre o «fim natural e o fim sobrenatural» do homem, porque — diziam eles — que o fim do ser define a dinâmica do mesmo ser, o qual aspira por própria natureza ao seu fim. O fim último do homem é a comunhão imediata com Deus sob a forma de «visão beatífica», sem a qual o homem não alcançará a sua plena perfeição. Este fim escatológico do homem tem repercussões óticas nas suas tendências profundas, na dinâmica do seu

²⁵ Cf. AGOSTINHO, S., *Confissões*, trad. port. J. Oliveira Santos — Ambrósio de Pina, Porto 1948, X, 27,38.

²⁶ *Ibid.* III-6,11.

²⁷ *Ibid.* II-6,10.

²⁸ *Ibid.* I,1.

²⁹ *Ibid.* III-1,1.

³⁰ *Ibid.* XIII-9,10. *Pondus meum, amor meus; eo feror, quocumque feror.*

ser chamado para a comunhão deslumbrante com Deus³¹. Foi no contexto desta reflexão que os Escolásticos explanaram as virtualidades contemplativas e místicas do espírito humano; formularam as questões sobre o primado da inteligência sobre a vontade ou desta sobre aquela, privilegiando ora a mística contemplativa ora a mística afectiva; distinguindo, porém, a mística natural da mística sobrenatural, numa perspectiva dualista do Natural e do Sobrenatural³².

Além dos Escolásticos muitos pensadores sobre o homem fizeram finas análises das virtualidades místicas do espírito humano. Pascal fê-las na perspectiva da «lógica do coração» que tem razões que a razão desconhece, próprias do «spirit de finesse» considerando o interior do homem o caminho de encontro do homem com o Deus do homem³³. Hegel fá-lo na perspectiva da Fenomenologia do Espírito, considerando a «consciência de si mesma», supraassumida na sua imediatez, a expressão mística do Espírito, fonte secreta e originária de todas as suas manifestações; noite donde ela surge como aurora luminosa, enchendo tudo com efusões da sua luz³⁴. Bergson faz um apelo à dinâmica mística do espírito humano proclamando a necessidade de «uma Mística para a Mecânica», no progresso científico e técnico que tudo tende a mecanizar³⁵. Teilhard de Chardin, na sua mundividência evolutiva do Universo, descobriu a «dinâmica mística da evolução, gerada por Aquele em Quem tudo subsiste, a qual preside ao movimento da cosmogénese até à cristogénese, passando pela biogénese, antropogénese e noogénese. Afirma ele: «no termo da espiritualização progressiva do Universo haverá uma explosão de luz, fruto do Espírito que movimenta o Universo até ao Alto pelo movimento até ao Futuro e até ao Centro, segundo a lei da «complexidade e da convergência» da evolução universal. Nada é com-

³¹ Cf. THOMAS AQ. *Summa Theologica* I,12,1; I,23,8 *Contra Gentiles*, lib. 3, cap. 52.

³² Cf. DE LUBAC, *Le Mystère du surnaturel*, Paris, 1965. K. RAHNER, *Naturalidade y Gracia*, in *Escritos de Teologia* IV, Madrid 1961, 215-243.

³³ Cf. PASCAL, *Oeuvres complètes*, ed. por J. Chevalier, Paris 1954; *Pensées* 277, 477: «Le coeur a ses raisons, que la raison ne connaît point: on le sait en mille chose».

³⁴ Cf. P. MENESES, *Para ler a Fenomenologia do Espírito*, São Paulo, Ed. Loyola 1985, 175.

³⁵ Cf. H. BERGSON, *Les deux sources de la Morale e de la Religion*, in *Oeuvres*, Paris, PUF, 1970,

preensível no Mundo fora da intuição mística do Todo no Todo³⁶.

Há muitos outros pensadores do homem que explanam a dimensão mística do espírito humano, na perspectiva da sua «transcendência e imanência» considerando essas duas dimensões a estrutura fundamental do homem pela qual ele tende para o Absoluto, numa abertura radical para Deus³⁷. Na sua tendência para a plenitude sempre crescente, o homem sente o dinamismo que o impele para o futuro. Ele vive enquanto aspira projecta e espera. Outros pensadores concentram as suas análises antropológicas na experiência do não-ser-do-ser, origem da angústia, da inquietude radical e das insatisfações insaciáveis, do homem que Ricoeur chama a «patética da miséria»³⁸.

1— I AS PREVISÕES DOS DIAGNOSTICADORES E DOS PROGNOSTICADORES

O reaparecimento empolgante do Sagrado, do Religioso e do Místico no seio da cultura secular, técnica e científica surpreendeu os filósofos, os historiadores e os sociólogos que previam a eliminação do Sagrado, o desaparecimento da Religião e a supressão do Místico³⁹.

Situados dentro deste movimento oscilatório, de signo contrário, precisamos de muita lucidez para praticar o DISCERNIMENTO ESPIRITUAL que seja capaz de perceber os sinais de Deus no contexto concreto do mundo que vivemos⁴⁰.

Neste movimento de signo contrário, encontramos o círculo partidário da teoria sociológica A. Comte que previa a substituição da Religião sagrada pelo «positivismo», segundo a sua famosa lei dos três estados da humanidade. Advogam um Pro-

³⁶ T. CHARDIN, *Ciencia y Cristo*, Madrid, 1968, 61-6; *Como Yo reo*, Taurus, 1970 n.º 21 etc.

³⁷ Cf. K. RAHNER, *Oyente de la palabra*, Barcelona, Herder, 1967, 73.

³⁸ Cf. P. RICOEUR, *Finitud y culpabilidad*, Madrid 1970.

³⁹ Cf. G. BAUM, *La persistencia de lo sagrado*, in *Concilium* n.º 81 (1973) 7-44; A. GUERRA, *Situación espiritual contemporánea*, in *Revista de Espiritualidad* n.º 156-157 (Madrid 1980) 415-515; A.M. BESNARD, *Tendencias dominantes en la nueva espiritualidad contemporánea*, in *Concilium* 9 (1965) 26-47.

⁴⁰ J.B. LIBANIO, *Discernimento espiritual*, São Paulo, Loyola, 1983, 9 s.

gresso sem Deus e a substituição das divindades pela Grande Humanidade — Grand-Etre —, na qual o homem ocuparia o lugar de Deus e da Sua Providência⁴¹. F. Nietzsche anunciou dramaticamente a «morte de Deus» na sua famosa parábola do «homem louco» que, numa clara manhã, ascende a lanterna para proclamar: «Deus está morto».

Entra em diferentes Igrejas para entoar o seu «Requiem aeternam deo», denunciando que as Igrejas não são mais do que «tumbas e sepulcros de Deus!»⁴² O Círculo partidário da teoria filosófica e sociológica de K. Marx prevê e prognostica uma «futura sociedade sem religião»; porque a religião é «uma projecção do miserável do homem», na linha de Fierbach; uma «alienação», gerada pelas «alienações económicas e sociais; ela desaparecerá pela libertação económica com todas as suas formas de desumanização»⁴³.

Freud, dedicando-se à investigação de fundo da psique humana e do subsolo dos comportamentos patológicos do homem concluiu que Deus é «uma ilusão infantil», uma «projecção do Subconsciente»; e a religião uma neurose obsessiva da humanidade que tende a desaparecer com a elucidação e o fortalecimento do espírito humano⁴⁴. Por caminhos diferentes dos «mestres da suspeita» e da razão iluminista, Emile Durkheim constatou a decadência da religiosidade e a falta de interesse dos seus contemporâneos pelo Sagrado, pelo Religioso e pelo Místico, afirmando: «Os velhos deuses estão mortos sem que hajam nascido outros novos!»⁴⁵. Na década de 60, os Teólogos da morte de Deus expressão radicalizada das Teologias da secularização — anunciaram o advento de um cristianismo secular, arreligioso e ateu», dentro

⁴¹ Cf. H. KUNG, *Existe Dios?* Madrid 1979, 240-242. A evolução da humanidade em ritmo ternário conduzi-la-á ao estado «da positividade» no qual a religião será constituída pelo positivismo científico, construído pelo homem, que deve «voir pour prévoir, prévoir pour prevenir, prevenir pour pourvoir!»

⁴² *Ibid.*, 510 s.

⁴³ Cf. FETSCHER, *Cambios de la critica de la religión de Marx*, in *Concilium* 2 (1966) 455-466; FUERBACH, *La esencia del cristianismo*, Salamanca 1975.

⁴⁴ Cf. S. FREUD, *Obras completas*, publicadas pela Biblioteca Nueva, Madrid; o I e II volume em 1948 e o III em 1968.

⁴⁵ Cf. E. DURKHEIM, *The elementary forms of Religions Life*, New York 1960, 475.

do horizonte hermenêutico que concebia o Sagrado oposto ao Secular e o Religioso ao Profano⁴⁶. Embora por caminhos diferentes, multiplicaram-se as teorias que diagnosticam e prognosticam a supressão do Sagrado, a decadência do Religioso e o desaparecimento do Místico. Uns prevêm-no por efeito libertador e iluminante da ciência; outros, por efeito nefasto do excesso da racionalização «sensata e ilustrada»; outros, por efeito dos subprodutos da cultura técnica e científica que será eminentemente empírica, terrena, secular, humanista, pragmática, utilitária, epicurista, consumista e hedonista⁴⁷.

Contradizendo parcialmente tais previsões, há psicoanálises e socioanálises que diagnosticam e prognosticam a existência e sobrevivência de uma dinâmica religiosa e mística na cultura actual capaz de desmentir previsões feitas. Algumas anunciam uma «super-revolução do Sagrado e do Místico» que a revolução científica, técnica e industrial não conseguiu eliminar⁴⁸.

Wittgenstein, apesar do seu ceticismo, afirma que o «Místico» não pode entrar na discussão porque o «indizível tende a mostrar-se»!

«O sentido do mundo está fora dele; porque quando tenhamos respostas científicas para todas as possíveis perguntas científicas, os problemas da nossa vida permanecem intocáveis, perguntas sem resposta, que é única resposta»⁴⁹. Andrew Greeler

⁴⁶ Cf. P.M. VAN BUREN, *El significado secular del Evangelio*, Barcelona, 1968; A. GREELEY, *La nueva religiosidad americana*, in *Concilium* 69 (1971) 412-422; R. RICHARD, *Teología de la secularización*, Salamanca, 1969; C. FABRO, *El fin de la religión según Bonhoeffer*, in *Fe Hoy*, Madrid, 1970. A fórmula da fé do crente numa cultura secular, na qual Deus já não é fundamento nem garantia da realidade foi formulada por ele nestes termos: «Etsi Deus non daretur»!

⁴⁷ Cf. H. KAHN e A.J. WIENNER, *The Year 2000*, New York 1967, 39-48; F. RUIZ, *Diagnosi spirituale della situazione posconciliare* in *Chiesa dello Spirito*, 1977, 51-71.

⁴⁸ Cf. ERIC FROMM, *Psicanálisis y Religión*, Buenos Aires, 1956; A.T. W. ADORNO, *Dialectica negativa*, Madrid 1975; P. RICOEUR, *Finitud y culpabilidad*, Madrid, 1969; X. PIKAZA, *Anunciar la libertad a los cautivos*, Salamanca, Sigueme 1985, 20-29: «Os 10 grandes males do mundo como negatividade que exige uma super-revolução: FINITUDE, CULPABILIDADE, DOENÇA, FOME, SUBDESENVOLVIMENTO, OPRESSÃO-DOMINAÇÃO, ESCRAVATURA, CATIVEIRO, ALIENAÇÃO, MORTE»!

⁴⁹ Cf. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, traduzido para o espanhol por Tierno Galván, Madrid, 1973, 522.

confirma a «sobrevivência do Sagrado» e o regresso do mesmo: depois da época gloriosa da razão, a humanidade caminha para uma época «posracional»⁵⁰. O poeta Lawrence Ferberghetti presente «o renascer do assombro». A ecóloga Rachel Garson advoga o regresso ao «sentido do milagre». Peter Berger «ouve rumores de Anjos» nos sinais da Transcendência da cultura actual!⁵¹. Opondo-se a afirmação de Marx de que a religião é o suspiro da miséria oprimida, Max Horkheimer prevê o regresso do homem ao Absoluto e ao Definitivo como a grande força revolucionária de contestação da miséria real, da monstruosidade do sofrimento da humanidade e das injustiças do mundo, que o fracasso das revoluções anteriores gerou. Heidegger, depois das dissertações sobre o homem como o lugar da claridade do ser, propõe o regresso «ao silêncio adorante de Deus», o regresso ao profundo mistério do ser⁵². Jan Gebser prevê o advento de «uma era supra-racional» caracterizada por um pensamento místico-intuitivo, capaz de superar o dualismo da razão-experiência, do racional-arracional, numa síntese da consciência supraracional⁵³. Muitos peritos das Ciências Humanas estão lançados na conquista do «espaço interior do homem» que promete ser fascinante segundo as previsões de William James, quando afirmava que a nossa consciência de vigília — a que hoje chamamos de racional — é

⁵⁰ Cf. ANOREW M. GREELEY, *El hombre no secular. Persistencia da la religión*, Madrid, 1974. Diz na introdução: «Quando os entusiastas de Bonhoeffer afirmam que precisamos de um cristianismo sem religião, porque o mundo chegou à maioridade, sinto-me profundamente céptico. Que o mundo mudou está claro; mas o homem não mudou tão substancialmente que possa prescindir do Absoluto!

⁵¹ Cf. M. MARTY, *La persistencia de lo místico*, in *Concilium* 81 (1973) 34-44; V. CODINA, *La teología «dionisiaca»*, in *Teología y experiencia cristiana*, Santander 1977, 233-270; R. BACH, *Juan Salvador Gaviota*, Barcelona 1976. «João Salvador Gaviota é a encarnação serena e atinada do novo homem que está em gestão na cultura actual. Diz: «La mayoría de las gaviotas no se molestan en aprender sino las normas de vuelo más elementares: como ir y volver entre la playa y comida. Pero, para la mayoría de las gaviotas, no és volar lo que importa sino comer! Para estas gaviotas, sin embargo, no era comer lo que importava, sino volar» (pp. 12-14).

⁵² Cf. M. HEIDEGGER, *Uber den Humanismus*, na tradução espanhola: Carta sobre o humanismo, Madrid 1970; *Holzwege* na tradução espanhola: «Sendas perdidas», Buenos Aires, 1960, 233.

⁵³ Cf. SRI AURCBINDO, *Sintese del Yoga*, Buenos Aires 1977.

apenas uma componente do ser da consciência, junta à qual há outras formas de consciência muito diferentes, das quais não podemos prescindir para alcançar uma visão integral do homem⁵⁴

I — 2 OS SINTOMAS DO REGRESSO AO MÍSTICO NA CULTURA ACTUAL

Confirmando algumas previsões feitas pelos teóricos, há fenómenos na cultura actual que manifestam ostensivamente o reaparecimento da dinâmica mística nela, contradizendo aqueles que afirmaram que o Místico apenas poderia sobreviver, no modelo da cultura da racionalidade científica sob a forma de regressão ao infantil ou adolescente; ou então, sob a forma da superstição nos povos subdesenvolvidos. W. Stace pressente uma dinâmica mística na ânsia que existe por uma experiência imediata do Absoluto ou do Transcendente; na ânsia de uma consciência intuitiva do «Fundamento-Fundamentante» da realidade ou do Realmente-Real; no movimento pela identificação com o Infinito para que se possa gozar dos «lampejos deslumbrantes do Real Verdadeiro»⁵⁵. Outro sintoma é a explosão das ciências do espírito, que analisam as regiões profundas da interioridade humana. Elas despertaram um interesse apaixonado pelas técnicas psicológicas que conduzem o homem até ao «Centro da alma». Clarificaram existência de uma dinâmica mística no funcionamento das estruturas psíquicas, nas quais há uma consciência mais profunda do que a «consciência racional». Há uma consciência que funciona ao nível das imagens; outra ainda mais profunda, que se move no mundo dos símbolos. Ainda mais radical é a «consciência silenciosa» capaz de uma percepção de si mesma numa vivência intuitiva e supramental da realidade; alargando de tal maneira os estados da consciência, que o EU se sente como «ilha» no oceano de dimensões cósmicas⁵⁶. Está comprovado cientifi-

⁵⁴ Cf. A. GUERRA, *Movimiento de meditación*, in *Rev. de Espiritualidad* (1977) 415.

⁵⁵ Cf. J. WHITE, *The Hith State of Consciousness*, New York 1972, 155. Recolhe uma antologia de temas relacionados com as tendências misticistas.

⁵⁶ Cf. C. POZO, *Del homo faber al homo festivus*, Faculd. de Teología del Norte de España, 1970, 4-14; E. RUIZ SALVADOR, *Caminos del espíritu*, Madrid, 1974; PH. BOUHOIR, *Demain quelle société? Fin des économistes. Avènements de la gratuité*, Paris 1979.

camente que a consciência humana se unifica e desenvolve na medida em que a consciência racional funciona em harmonia com as outras formas de consciência, intensificando o seu potencial psíquico. Outro sintoma são os numerosos praticantes da «mediação profunda e transcendental» que sentem as alegrias da «viagem alucinante» até ao espaço interior, onde o homem pode encontrar-se consigo mesmo e sentir pela primeira vez o que significa EU SOU; onde pode fazer a experiência psicológica da integração e da reconciliação dos opostos existentes em si mesmo⁵⁷. As investigações sobre os «hemisférios cerebrais» chegaram à conclusão de que a «mediação profunda» desenvolve o cérebro humano, a harmonia psicológica; que a «meditação contemplativa é uma necessidade inerente à evolução psicológica da humanidade. Consequentemente, deve haver uma maior colaboração entre os cientistas e os «espirituais», oferecendo estes àqueles as suas experiências e aqueles a estes a luz das suas conclusões⁵⁸.

Os movimentos da CONTRACULTURA são outro fenómeno sintomático no seio da cultura actual. O contraculturalismo, nas suas diferentes expressões, é uma contestação da «robotização»

⁵⁷ Cf. ERIC FROMM, *Psicanálisis y Religión*, Buenos Aires 1956; E. FRANKL, *Therapie der person*, Stuttgart 1969; H. SELVE, *Le Stress de la vie*, Gallimard 1962, G. POLITZER, *Critique des fondements de la Psychologie*, Paris, P.U.F., 1968 — «A Psicanálise deve transformar-se em análise existencial e a Psicoterapia deve ser Logoterapia!»

⁵⁸ Cf. HÉCAEN, *Le cortex cérébral*, Masson, 1960; BONVALLET, *système nerveux et vigilance*, P.U.F., 1966; P. CHAUCHARD, *La maîtrise de soi*, Dessart 1963; W. JOHNSTON, *Silent Music, The Science of meditations*, Glasgow, Fontans-Collins 1976, 160: «Os determinados estados de consciência estão associados a diferentes ondas ou ritmos cerebrais. Por exemplo, as «ondas beta» estão associadas à actividade normal do cérebro em estado de vigília. As «ondas alfa» correspondem ao estado de relaxe, de passividade, de receptividade e concentração interior. As «ondas teta» corresponde o estado de sonolência, da consciência crepuscular. As «ondas delta» estão associadas ao sono profundo. A passagem do «estado beta a alfa» leva consigo a passagem da consciência racional para outro estado mais profundo, onde se situa a intuição do génio, a experiência do místico. Pela penetração da mente pelo Inconsciente, ela fica aberta às mensagens e às iluminações que irrompem das profundezas do ser.

O «hemisfério esquerdo» do cérebro é o hemisfério da palavra, do pensamento e do raciocínio. O «hemisfério da direita» é o da música, da arte, da contemplação e meditação silenciosa.

a que está submetido o homem actual, uma oposição à Mecânica de progresso que tudo mecaniza, burocratiza. Com a opção pelo «Espontâneo» e pelo natural pretendem salvar o homem do caos, criado pela sociedade industrial. Batem-se por uma política ecológica que reconduza o homem ao seio da Natureza, opondo-se a uma sociedade consumista, onde os homens se parecem a «sonâmbulos satisfeitos» que apenas desejam aumentar o seu «ter e poder». Cultivam a celebração jubilosa do amor e da vida; a gratuidade e «inutilidade» da existência, numa comunicação e efusão exuberante, tanto em público como em privado, preocupando-se com fazer a experiência do Extraordinário e do Novo dentro do ordinário e do cotidiano⁵⁹. Embora haja muitas ambiguidades nalguns movimentos da contracultura, pressente-se neles o «clamor» das novas gerações que lutam por novos modelos de vida, que querem outra escala de valores, outros ideais, outras prioridades. Pressente-se «uma vibração» com outra dimensão da vida, que o racionalismo, o cientismo e o tecnicismo abafaram. A aspiração pela «altura e a profundidade» é sempre uma abertura para o Transcendente; fonte de inspiração de uma nova maneira de viver, de estar e de agir⁶⁰.

Outro fenómeno sintomático na cultura actual é a «fascinação» pelo Oriente; a difusão e divulgação no Ocidente do Yoga, do Zen e da Meditação transcendental e outras práticas similares; desmentindo aqueles que afirmaram que o Místico só poderia sobreviver sob a forma de superstição nos povos subdesenvolvidos da África e da Ásia, até que fossem abençoados pela Ciência e pela Tecnologia do Ocidente; porque a sua situação é aquela onde os deuses fazem ninho e os humanos procuram a protecção das divindades⁶¹. É realmente surpreendente o fenómeno do chamado «Movimento de meditação», difundido por todo o mundo sob a forma «budista e hindu», suscitando o interesse pelo Místico nos inte-

⁵⁹ Cf. Th. ROSZAK, *El nacimiento de una contracultura. Reflexiones sobre la sociedad y su oposición juvenil*, Barcelona 1973.

⁶⁰ Cf. H. COX, *La seducción del espíritu*, Sal Terrae, 1979; ID., *La fiesta de locos*, Madrid, Taurus, 1972.

⁶¹ Cf. D. BARDLEY, *La crisis occidental y la atracción de las religiones asiáticas*, in *Concilium* n. 59 (1970) 412-418; H. ENOMIYA-LESALLE, *El Zen entre cristianos*, Barcelona 1975, 24 s. «Dentro da fascinação pelo Oriente, a espiritualidade do cristianismo oriental regressou ao Ocidente lá pela década de 70. Prova disso, é o interesse suscitado pelo

lectuais, em jornalistas, empresários e em muitos outros sectores da classe média⁶². Uma prova da paixão pelo «orientalismo» é a ampla audiência do monge trapense Thomas Merton, considerado pelos seus admiradores, um dos maiores místicos de todos os tempos. Ele, entusiasta pelo «Zen budista», pretendeu compaginar, na teoria e na prática, a mística cristã com a mística budista, ensaiando no «Zen» o caminho que conduz à consciência essencial do «EU-MESMO», capaz de «transcender» a religião como cultura e como estrutura em tal grau de «transcendimento» que pode desencadear a experiência da Unidade Fundamental de todas as Religiões e o encontro de todos os homens⁶³.

A proliferação dos movimentos, formados e promovidos pelos chamados «Novos Místicos», são outro sintoma da existência da dinâmica mística na cultura actual. Há neles uma procura apaixonada pela experiência da interioridade e do Transcendente em diferentes formas. Haja em vista o desenvolvimento do «Movimento de Jesus» em suas diferentes expressões, do «Pentecostalismo» nas comunidades protestantes, o Movimento da Renovação carismática e Movimentos catecumenais no seio das comunidades católicas, a criação de «Grupos informais» na sociedade pluralista; as «Comuni-

«Peregrino russo» e o livro de C. Hueck Dothey «Pustinia» escrito originalmente em inglês; Cf. C. HUECK DOTHEY, *Una espiritualidad rusa para el hombre occidental*, Madrid, Narcea, 1979 ou A. GUERRA, *Evangelizar la oración cristiana*, in *Rev. de Espiritualidad* 38 (1979) 437-438.

⁶² Cf. M. CABALLERO, *El camino de la libertad, La meditación*, Valencia, Edicep, 1975, 255 ss.; H. M. ENOMIYA-LASSALLE, *El zen*, Bilbao, 1972. «Além da meditação no campo da Psicoterapia, faz parte do grande movimento dos «Meditadores» a «meditação Transcendental», difundida Maharishi Mahesh Yogui e praticada por milhões de adeptos em mais de 140 países. É sintomático que haja no edifício da ONU uma «capela laica», onde os responsáveis pela política mundial podem descer até à sua profundidade interior para se porem em sintonia com a problemática internacional!

⁶³ Cf. M. BREIT, *Thomas Merton*, 1974, Coll. Library de Louisville, Kentucky. Esta editorial possui no seu catálogo 118 publicações em forma de livros e de panfletos, prosa ou verso; somando já 20 volumes. Dessas publicações, 82 foram também publicadas por outras editoriais. Além das traduções numerosas dos seus 15 diários e milhares de cartas, 56 obras foram traduzidas em várias línguas; Cf. ELISABET OTT, *Thomas Merton*, Wurzburg 1977. É uma biografia escrita por uma publicista especializada em temas de meditação e de mística cristã, a qual considera Merton «homem da fronteira» entre cristianismo e o budismo.

dades eclesiais de base» nalgumas zonas do mundo⁶⁴. No seio do movimento «neomístico», reapareceu o movimento do regresso ao deserto com os «novos monges»; a criação de centros de irradiação espiritual como, por exemplo, a comunidade internacional de Bose em Turim, de Taizé e Boquem na França, as imensas «comunidades aldeias», disseminadas pela América do Norte e pela Europa⁶⁵.

Acrescento a todos estes sintomas o interesse crescente pela literatura da mística cristã⁶⁶, o regresso aos místicos clássicos do cristianismo. Fazem-se e refazem-se continuamente as edições críticas das suas obras; multiplicam-se as traduções e as investigações sobre os mais variados aspectos da sua experiência mística⁶⁷

⁶⁴ Cf. A. GUERRA, *Pentecostalismo católico*, in *Rev. de Espiritualidad* 127 (1973) 214-217; R. LAURENTIN, *Pentecostalismo católico; Riesgos y futuro*, Madrid 1976; F. URBINA, *Movimientos del despertar religioso y discernimiento cristiano del espíritu*, in *Concilium*, n. 89 (1973) 363-367; C. GEREST, *Movimientos espirituales y instituciones eclesiales*, in *Concilium* 89 (1973) 340-360.

⁶⁵ E. BIANCHI, *Una comunidad interconfesional en Italia: Bose*, in *Concilium* n. 89 (1973) 417 s.; H. MORGAN, *The secret of the desert*, in *Cross and Crown* 27 (1975) 148-155; LUCIO BURGO, *Los neomísticos*, in *Rev. de Espiritualidad* 145(1977) 559-577.

⁶⁶ Cf. *La Mystique et les mystiques*, Desclée, 1965, 1122 p. Depois de apresentar o fundamental da mística cristã faz uma história comparada das diferentes Místicas: a do Judaísmo, a do Protestantismo, a do Anglicanismo, das Igrejas ortodoxas; aborda ainda a mística muçulmana, taoísta, bramanista e budista.

⁶⁷ Cf. A. GUERRA, *S. Teresa de Jesus, doctora de la Iglesia*, in *Rev. de Espiritualidad* 29 (1970) 310-313, na qual podemos apreciar a imensa bibliografia sobre S. Teresa de Ávila. *Vida y obras de S. Juan de la Cruz*, Ed. Católica, Madrid, 1978. Edição crítica das obras de S. Teresa, BAC, 1972. *Los místicos franciscanos (=BAC)* Madrid 1948. ANGELA DE FOLIGNO, *L'esperienza di Dio amore*, Roma 1972. LAZARO DE IRLARTE, *S. Veronica Julliani*, Roma 1981. E. ANCILLI, *Teresa d'Avila-Giovanni della croce*, Roma 1981; M. FERRADA, *S. Juan de la Cruz entre los hippies*, in *Rev. de espiritualidad*, 140/141 (1975) 483-489. BORIELLO, *Teresa d'Avila una madonna di Dio por il mondo di oggi*, Napoli, 1982. Contém uma série de conferências interessantes sobre a presença de S. Teresa nas espiritualidades contemporâneas, feita por ocasião do IV centenário etc.

II — A ESTRUTURA ANTROPOLÓGICA DA DINÂMICA MÍSTICA

A experiência mística é um fenómeno profundamente complexo para o observador e analista, mesmo para o próprio místico, porque ela é fruto duma acção singular de Deus acessível apenas por própria experiência. Di-lo S. Teresa de Jesus declarando:

«Receber de Deus um favor é uma graça; compreender esse favor ou dom de Deus é outra graça». Julga indispensável possuir uma experiência mística semelhante às suas para as poder compreender. «Enganamo-nos quando acreditamos poder compreender com o tempo aquilo que só se adquire por experiência. Da mesma forma, repito-o, um grande número de pessoas está errado quando pretende conhecer-se em espiritualidade sem ser espiritual»⁶⁸.

A experiência mística é inacessível ao observador, porque ela é um fenómeno eminentemente pessoal de quem o viveu na zona psíquica mais profunda de si mesmo. Ela acontece no sujeito e termina nele, sofrendo uma deterioração irreversível no mesmo acto de a comunicar e traduzir em imagens, símbolos e analogias. Os próprios místicos experimentaram uma sensação desagradável quando tentaram traduzir a sua experiência numa linguagem expressiva. Sucede com eles o que acontece com quem, tendo vivido intensamente um espectáculo de rara beleza, se sente distanciado desse momento de vivência ao contemplá-lo numa fotografia. Di-lo de muitas maneiras S. Verónica Julianni no seu Diário:

«Calar-me é única maneira de dizer algo, porque se falo nada digo. O modo de Deus agir é uma maneira sem maneiras»⁶⁹.

A fenomenologia mística é ainda extremamente complexa pelas componentes que a integram. Há nela a componente psicológica, teológica, espiritual, religiosa, cultural e simbólica; o que faz dela um assunto interdisciplinar, implicando abordagens diversificadas. As ciências que se debruçam sobre a fenomenologia mística devem fazê-lo cada qual na perspectiva própria do seu carácter científico, com a sua respectiva metodologia; mantendo-se, porém, dentro dos seus limites, sem pretender explicar o inexplicável. Contudo a análise científica das suas diferentes componentes é importante para a Teologia mística porque, apesar da soberania da liberdade de

⁶⁸ Cf. TERESA DE JESUS, *Obras Completas*, editada pela Ed. BAC, em 1962, XVII-5 e XXXIV-11.

⁶⁹ Cf. LAZARO DE IRIARTE, *S. Veronica Julianni — Experiencia e dottrina mistica*, I, Roma, 1981, 26.

Deus, Ele adapta os seus dons aos mecanismos da psicologia humana⁷⁰.

Prescindindo das análises psicológicas e psicoanalíticas da fenomenologia mística embora as julgue importantes⁷¹, para me deter na raiz da estrutura antropológica da mesma. Pensa que é esclarecedor identificar a estrutura radical da fenomenologia mística para compreender as semelhanças e as diferenças entre as diferentes Místicas.

A categoria que melhor ilustra o mistério do homem é da AUTOTRASCENDÊNCIA DA PESSOA HUMANA, a qual goza de um amplo consenso entre os pensadores do nosso tempo, tanto, filósofos como teólogos⁷². Embora haja muitas análises da auto-

⁷⁰ Cf. LEON BONAVENTURA, *Psicologia e Vida Mística*, Vozes, 1975. Interpreta a experiência mística de S. Teresa de Ávila à luz dos princípios de G. JUNG, contidos em *Psychologie et Alchimie* e em *La Guérison psychologique*. Faz esta citação do mesmo Jung: «Desejaria que o clero entendesse a linguagem da alma para formar bons directores da consciência!»

⁷¹ Cf. A. LÓPEZ QUINTAS, *Metodologia de lo suprasensible*, Madrid 1963. X. ZUBIRI, *La religión invisible*, Salamanca 1973. S. GORDILLO, *Religión y filosofía de la religión*. V. CODINA, *Teología y experiencia espiritual*, Santander 1977. A. VERGOTTE, *Psicologia religiosa*, Madrid 1973. Citando W. James, que continua sendo um autor de grande audiência, diz: «A experiência religioso-mística é um sentimento «dinamogénico», porque a consciência de uma força, que faz viver, dá um novo sabor à vida, confere segurança incomparável à alma. É um sentimento infinitamente saboroso que nasce da experiência da presença de Deus!»

⁷² Cf. J. DE FINANCE, *Essai sur l'agir humain*, Roma, Universidade Gregoriana, 1962. B. MONDIN, *O homem, quem é ele?* S. Paulo, E. Paulinas 1980. Recolhe as interpretações mais significativas do fenómeno da «autotranscendência»

— Para Sartre, a autotranscendência dá ao «pour-soi» — consciência — os dons próprios do «en-soi».

— Para Heidegger, a autotranscendência é constitutivo fundamental do homem como ser «ex-sistens!»

— Para Garaudy a autotranscendência é consciência da sua dimensão de infinito.

— Para Marcuse, a transcendência do homem é um projectar-se em direcção do futuro ...

— Para Blondel é movimento para fins sempre mais altos ...

— Para Rahner é um projectar sempre para a frente e para alto ... etc.

transcendência do homem, podemos sintetizar as suas conclusões, dizendo: a autotranscendência é o movimento pelo qual o homem se ultrapassa dinamicamente a si mesmo; tudo o que é, tudo o que faz, tudo o que pensa, tudo o que diz e tudo o que deseja. A sua autotranscendência brota radicalmente da «imanência da sua pessoa», constituída esta pela autoconsciência enquanto autopresença vivida em todo acto de pensar, de decidir e de agir; pela autodisponibilidade da sua liberdade capaz de se comprometer e de se autodoar em cada situação, superando-se a si mesmo. Pela sua natureza espiritual, o homem está presente a si mesmo na própria luz; é um ser essencialmente ouvinte da palavra em quem há uma abertura óptica e existencial para a palavra do Espírito de Deus. Como ser espiritual, o homem pode ouvir a palavra de Deus; ainda que Deus se cale, ele continuará a ser ouvinte desse silêncio de Deus, na expectativa de que ele seja quebrado pela Sua Palavra. É ponto fundamental para a fé neo-Testamentária e para a Tradição viva da Igreja que não estamos diante do Silêncio de Deus, mas da Sua Palavra; e que o Espírito de Deus age em nós⁷³. É dentro deste horizonte que podemos encontrar na interioridade do homem uma região para o Divino, um santuário para a santidade mística.

Para enquadrar as diferentes formas da mística dentro da estrutura antropológica da autotranscendência, podemos subdividir esta em auto transcendência «horizontal-egocêntrica», na qual o homem efectua a superação de si mesmo com o objectivo primário do seu aperfeiçoamento como sujeito que se autotranscende; ou «horizontal-filantrópica», na qual o homem olha para a frente orientando-se para o futuro no pensar, no querer e no agir; mas tendo como objectivo primário o aperfeiçoamento da humanidade. Na autotranscendência «vertical», o homem ergue-se sobre si mesmo olhando para o Absoluto, numa perspectiva teocêntrica, de harmonia com a sua imagem do Divino. Nesta, o homem sai de si mesmo para se lançar no Absoluto, o único que é capaz de o levar à perfeita realização de si mesmo. Esse, «Outro-Absoluto» é fonte da sua «ipseidade»; e a sua presença introduz no homem um princípio de tensão interior e de ultrapassagem como Ideal e Fundamento!

2—I NAS MÍSTICAS HUMANISTAS

As «místicas humanistas ou seculares» são movimento da autotranscendência horizontal egocêntrica ou filantrópica que procura

a perfeição do ser do homem ou da humanidade pelos caminhos do supraracional ou arracional, abertos pela experiência psicológica da interioridade ou das «situações-limites» do presente; mantendo-se porém, na dinâmica da autotranscendência sem o Transcendente Absoluto. É a dinâmica do Idealismo alemão em que a autotranscendência do sujeito o conduz até à identificação do Ego com o Ser. É a dinâmica da mística marxista que interpreta a autotranscendência humano como movimento de superação dos confins do individualismo e do egoísmo para criar uma nova humanidade, liberta das misérias individuais e desigualdades sociais. Numa perspectiva egocêntrica da autotranscendência está a dinâmica da libertação da existência precária, alienada, decaída, inautêntica de quem procura reencontrar-se consigo mesmo através das técnicas de concentração e do «ensimesmato» na Meditação transcendental ou em formas similares⁷⁴. É a dinâmica dos movimentos anti-racionalistas que procuram a solução por caminhos diferentes das evidências do «cogito ergo sum»; porque, depois dos fracassos da razão iluminista, já não se pode «endeusar» a razão; nem é caminho para o homem conquistar o paraíso perdido! O processo da Ilustração já mostrou bem os seus valores e os seus limites; as suas grandezas e os seus riscos! Prometeu o que não cumpriu e jamais satisfará as tendências infinitas do homem que aspira por uma época posracional⁷⁴. Pertencem ainda ao movimento da mística humanizante aqueles que procuram experiências originárias, envolventes e gratificantes no cotidiano da vida, que Berger descreve com «sinais da transcendência», na cultura actual. É o sentimento profundo de que a ordem cósmica radical triunfará do caos; persuasão que é reafirmada em cada decisão que o homem assume em função do futuro, quando se opõe à morte, à guerra, aos cataclismos, etc. É a capacidade do homem para criar espaço para o «jogo» no seio de um mundo de ameaças; espaço de liberdade onde as regras de conduta são diferentes das regras do tempo ordinário, anunciando o tempo onde não existirá mais nem dor nem morte. Outro sinal da transcendência é a «propensão invencível para a

⁷³ Cf. X. ZUBIRI, *Sobre la esencia*, Madrid 1972. H. MARCUSE, *Eros y civilización*, Mexico 1965. P. RICOEUR, *Finitud y culpabilidad*, Madrid 1969. RONALD LAING, *El yo dividido*, Madrid 1974.

⁷⁴ Cf. TH. ROSZAK, *Politique et transcendance dans la société postindustrielle*, Paris 1973. MIGUEL BENZO, *Hombre profano-Hombre sagrado*, Madrid 1978.

esperança» vivida pelo artista que próximo da morte luta por acabar a sua obra; vivida por quem arrisca a vida para defender os inocentes; ou por quem contrai matrimónio confiando que seja um êxito, etc. É o sentido da justiça que condena os grandes criminosos e opressores na matança dos inocentes. É a repugnância a que os nossos seres queridos ou os benfeitores caiam no nada! É o «sentido do humor» que ridiculariza o terror presente na ordem existente; relativiza o invencível pelo «cómico» etc.⁷⁵

É o movimento da «mística maternal» que Jung formula em termos psicológicos, apostando no regresso do homem às raízes do seu ser através da «simbologia do materno». A experiência mística tem muito da «experiência maternal», conduzindo-nos ao princípio originante da Grande-Mãe, por quem nos sentimos amparados e acolhidos. Tem muito da experiência de carácter «imersivo e oceânico», provocando o regresso do Eu à Realidade que o sustenta, engloba, plenifica. A «protoracionalidade» insere-se na estrutura primogénia, a qual, através do processo energético do «selbst», se expressa, atingindo na experiência mística a sua máxima expressão⁷⁶. Face às exigências da segurança radical «do penso logo sou» de Descartes, repetido e retraduzido em mil variações melódicas pelos pensadores da Modernidade, renasceram na cultura actual tendências que postulam um fundamento diferente da existência capaz de inspirar uma «consciência prè-racional ou supra racional», semelhante à confiança da criança que recebe a vida dos braços da sua mãe.

H. Kung advoga a necessidade de uma CONFIANÇA ORIGINÁRIA na realidade, semelhante à confiança da criança que a aprende nos braços da sua mãe? Esta para além do «penso» cartesiano, da «dialéctica» de Hegel, das «críticas» de Nietzsche, dos «imperativos» de Kant, das visões sociais do marxismo, da lei freudiana do Édipo e dos progressos científicos e técnicos. Depois de clarificar um pouco os problemas levantados pela Modernidade, H. Kung concluiu afirmando que não há mais saídas do que a do regresso à confiança radical na realidade; ao exercício ascético de relançamento da vida a partir dos gestos originais da criança; a qual, unida à

⁷⁵ Cf. BERGER, *Rumores de ángeles*, Barcelona, 1975, cap. III.

⁷⁶ Cf. A. VAZQUEZ, *La antropogénesis en Freud y Jung*, Madrid 1970. *Psicología profunda*, Madrid 1970. A. VERGOTTE, *Psicología religiosa*, Madrid 1973. J.L. PINILLOS, *Lo físico y lo mental*, in *Boletín de la Fundación March*, 1978, 3-31

sua mãe, confia no Sentido e no Fundamento da vida. Esta é a «protoconfiança» (Grundvertrauen) da confiança originária, a qual sendo a «protoexperiência», está subjacente em todas as razões; é o primeiro princípio indemonstrável e a permissa de todas as demonstrações; fundamento da razão e da praxis, sem a qual não pode haver personalidades sadias⁷⁷.

Perscrutando o que há de místico na dinâmica humanística, presente na autotranscendência do homem, Hans Von Balthasar interpreta-a também a partir da «mística maternal», nascida do amor materno de Deus. Na componente mística do seu pensamento a «protoexperiência» da existência é a do amor originário, que se opõe ao mundo prometeico e faustiniano que o racionalismo criou. O homem está situado entre dois momentos amorosos. O primeiro é o momento do amor da «mãe-terra» que o chama e desperta pelo processo da evolução, gerando nele uma abertura espiritual capaz de responder e de se entregar confiante, à semelhança do que a mãe faz com o seu filho. O segundo momento é o do amor de Deus que o criou à sua imagem e semelhança, capacitando-o para ouvir a Sua voz, acolher o Seu amor que se desvela e autodoa com a fisionomia do amor de mãe «primogénia». Mas, o homem só poderá descobrir e ouvir esse amor gratificante de Deus se for educado no «materno»! Encontrando a claridade gratificante do amor de Deus, então o homem adquirirá a confiança radical na mãe-terra; caminhando, porém, à procura dos seios do amor íntimo de Deus, que conduz à plenitude o que a mãe-terra anunciou e prometeu⁷⁸.

No esforço de abrir a autotranscendência horizontal do homem para o Transcendente têm sido desenvolvidas algumas outras «teodiceias do amor materno» de Deus; marcadas, porém, pela contestação do mundo masculino e varonil da Modernidade. Há nelas o regresso ao «amor místico da mãe», o grande símbolo do amor

⁷⁷ Cf. KUNG, *Existe Dios*, 774-781 ...

⁷⁸ Cf. H. von BALTHASAR, *El problema de Dios en el mundo actual*, Madrid 1960, 331-337. *El camino de acceso a la realidad de Dios*, in *Mysterium Salutis* II-1, Madrid 1969, 41-64. O autor acrescenta: «O amor da mãe humana é o caminho para chegar ao amor da «Grande mãe divina». A mãe chama e entra até ao núcleo mais íntimo da criança através do primeiro acto que desperta nele o espírito. Esse acontecimento insuperável em sua radicalidade é superado apenas pela graça de Deus, Alguém que é em Si mesmo amor!»

de Deus que desperta o homem para uma vida confiante. É este amor a «protoexperiência do Divino que os místicos do cristianismo sempre testemunharam.

II — 2 NAS MÍSTICAS RELIGIOSAS

As místicas religiosas são o movimento da «autotranscendência vertical teocêntrica» do homem que procura a sua plena perfeição pela comunhão com Deus, gerada pela experiência intuitivo-afectiva do Divino. Diversificam-se pela imagem do Divino e pelo tipo de experiência religiosa; embora predomine nas religiões místicas o encontro do homem com o Divino pelo caminho da interioridade⁷⁹. Embora haja diferenças estruturais nas diferentes formas da mística religiosa; ela caracteriza-se pela irupção do Divino na interioridade espiritual do homem; aí onde ele volve sobre si mesmo e se propõe as questões últimas e decisivas da vida. Descendo até ao «centro» da alma, em forma de imersão em si mesmo, (en-tasis) é surpreendido pela presença do Místico, que desencadeia no sujeito o movimento do «descentramento» para o conduzir à comunhão com o Divino sob a forma de contemplação ou de «êxtase» transformante. Para a mística ateísta do Budismo e de Samkhia-Yoga, a concentração no interior de si mesmo é o caminho para entrar no Ser supracósmico que o funda e define; é o caminho da libertação do «cárcere cósmico que o conduzirá até à ordem sagrada do eternamente Numinoso através das purificações e das reencarnações Nirvana⁸⁰. Para a mística monista do Hinduísmo, a imersão no interior conduzirá a alma ao estado «de transcendimento» para

⁷⁹ Cf. H. KUNG, *Existe Dios?*, Madrid 1979, 821 s. Guiado pelo insigne teólogo e historiador das Religiões Nathan Soderblom (1866-1931) e pelo especialista clássico em Ciências religiosas — Friedrich Heiler (1892-1967) classifica e qualifica as Religiões pela sua espiritualidade. Divide as Religiões em Religiões que negam a personalidade e Religiões que a afirmam e cultivam. Nas Religiões Místicas, algumas caracterizam-se pela «mística ôntica» da infinitude e outras pela «mística da personalidade». As Religiões cósmicas acentuam os sentimentos da redenção. As «Religiões proféticas» acentuam a vontade, o pragmático.

⁸⁰ Cf. L. GARDET, *Experiencias místicas en tierras no cristianas*, Madrid 1970. M. ELIADE, *Tratado de história de las religiones*, I, Madrid 1974, 171-195.

se submergir no Absoluto, porque na profundidade radical do «Atman» está o Brahmán⁸¹. Embora haja na mística oriental algumas correntes que cultivem o encontro pessoal e personalizante do homem com a Divindade pessoal, todas elas coincidem na opção pelo caminho da interioridade na sua autorealização, na libertação do caduco e do provisório, sob a forma do «en-tasis»; no qual é quebrado o cerco da razão, do discurso, das representações para se encontrar consigo mesmo no momento em que perde⁸².

Para a mística grega, transmitida pelo orfismo e pelo platonismo com o mito da «alma desterrada e encarcerada», a libertação cósmica verifica-se pelo reencontro consigo mesmo mediante a «iluminação interior e a ascese, que o conduzirão à contemplação da sua origem e ao reconhecimento da sua dignidade de «divindade caída»⁸³. Sem este dualismo exagerado em sua forma ontológica, cósmica e antropológica, o descobrimento do centro da próprio alma pela via da interiorização foi sempre cultivado pela espiritualidade mística no decorrer da história da tradição cristã.

A dinâmica mística do Religioso tem sido desenvolvida pelos pensadores espiritualistas da actualidade que denunciam os limites do cientificismo, do positivismo e do materialismo, defendendo a religião como uma componente fundamental na visão da realidade. Bergson afirma que a «Mecânica» (conhecimento técnico das coisas) exige a «Mística»; e esta pede uma mecânica. A Mecânica exige uma Mística, porque sem ela a humanidade não consegue a verdadeira direcção no sentido da vida; nem será capaz de olhar para o céu, ficando desviada para a terra pela mecânica. Precisamos de crer nos místicos que têm a experiência das coisas divinas como se creê nos médicos ou nos engenheiros que tratam das suas especialidades; uns e outros são peritos, sabendo o que dizem»⁸⁴.

Enquanto Bergson pôs em evidência a dimensão mística da religião nos confrontos com a ciência, Blondel sublinha-o na relação com a filosofia, descobrindo «a mística na acção». A acção do

⁸¹ Cf. V. HERNANDEZ, *La expresión de lo divino en las religiones no cristianas*, Madrid 1972, 122,334.

⁸² R.N. DANDEKAR, *Hinduismo* e A. WYMAN, *Budismo*, in *Manual de história de las religiones*, II, Madrid 1973, 237 s. e 363 s.

⁸³ Cf. P. RICOEUR, *Finitud y culpabilidad*, Madrid 1969, 619 s.

⁸⁴ Cf. H. BERGSON, *Le deux sources de la morale et de la religion*, Paris 1955, 329-330.

conhecer, do querer e agir está em perpétuo devir, atormentada pela aspiração do infinito. Somos constrangidos, — diz ele — a tornarmos-nos no que por nós mesmos não podemos atingir. Constatamos a nossa finitude que gera em nós a exigência do infinito; o que não pode acontecer senão pelo testemunho de que o Infinito se entrega a si mesmo na nossa finitude. Por isso, nós somos a desproporção entre o ideal e o real, mas tendemos para a sua identidade; tal identidade é o próprio Deus⁸⁵.

A dinâmica mística da religião é a única razão de ser e o seu fundamento para Willian James que diz «o que sustenta a religião são as conversações com o Invisível, suas vozes e visões, respostas à oração, mudanças afectivas, libertações do medo e não as definições abstractas, nem os sistemas das fórmulas logicamente concatenadas; nem as faculdades de teologia ou os seus professores»⁸⁶. Opondo-se ao positivismo, Max Scheller afirma que o único fundamento da religião está na vivência da mesma, sendo errado pretender julgar a sua verdade por critérios de fora da vivência da mesma. A sua verdade última está na automanifestação de Deus, que só os homens eminentemente religiosos podem testemunhar ao entrar no «santuário originário».

K. Rahner, explicando a actualidade da grande mística, S. Teresa na Igreja dos nossos dias, diz que os Místicos são um testemunho da Boa Nova da proximidade de Deus com a sua experiência; proclamando que Ele está vivo àqueles que tocaram os sinos no seu enterro⁸⁷. Sentindo que a experiência pessoal de Deus é hoje mais urgente do que nunca, anunciou: «O cristão do futuro ou será místico ou não será cristão!»⁸⁸

II—3 NAS MÍSTICAS CRISTAS

Embora a mística cristã se situe no movimento da auto-transcendência do homem, ela procede radicalmente da autoco-

⁸⁵ Cf. M. BLONDEL, *L'action*, Paris 1893, 352-354. *L'être et les êtres*, Paris 1935.

⁸⁶ Cf. W. JAMES, *Collected essay and Feview*, New York, 1920, 427-428.

⁸⁷ Cf. K. RAHNER, *La experiencia personal de Dios*, in *Rev. de Espiritualidad* (1970) 310-313.

⁸⁸ Cf. K. RAHNER, *Escritos de Teologia*, VII, Madrid 1967, 25.

municação de Deus ao homem por iniciativa gratuita do Seu amor, gerando a união transformante do crente com Deus. Apesar das diferenças que existem entre as grandes tradições da espiritualidade mística dentro do cristianismo, todos admitem algumas características comuns. A mística cristã é sempre uma «mística da revelação» enquanto atitude extática e adorante do Mistério que nos sai ao encontro e se automanifesta. É sempre uma «mística profética» enquanto escuta silenciosa da Palavra de Deus que Se revela. É sempre uma «mística da fé» enquanto acolhe, se entrega e se compromete com o Deus sempre Transcendente e Imanente ao homem. É sempre uma «mística do diálogo» de Deus com o homem, a quem Deus introduz na intimidade do Seu Mistério. É sempre uma «mística da aliança» enquanto encontro e compromisso mútuo na liberdade do amor; expressa na simbologia comum do «noivado e do matrimónio». É sempre uma «mística histórica» enquanto descobre a Deus na história, lugar onde Deus Se revela e o homem se compromete unindo-se a Deus na história; substituindo assim o «ritmo vital» do «abaixo-acima, fora-dentro» das outras místicas pelo ritmo do «agora» da união até à manifestação escatológica da comunhão. É sempre uma «mística da intimidade» enquanto atenção amorosa à presença do Mistério no mais íntimo do nosso próprio íntimo. É sempre «mística do Reino» enquanto obediência fiel pela identificação de vontades e de projectos. É sempre uma «mística contemplativa» enquanto intuição amorosa da sabedoria divina e compreensão sapiencial e intuitiva dos Mistérios da revelação. Embora a experiência mística não se identifique com a contemplação mística, detenhamo-nos um pouco nela, porque ela foi considerada sempre fundamental na mística cristã⁸⁹.

A mística da contemplação é um fenómeno mais amplo do que a contemplação mística ou infusa», considerada esta um alto grau na ascensão espiritual, embora aconteça dentro da estrutura própria da dinâmica mística da contemplação⁹⁰.

⁸⁹ Cf. X. PIKAZA, *Experiencia religiosa y cristianismo*, Salamanca 1981, 311 s. A. RICHARDSON, *El debate contemporaneo sobre la religión*, Bilbao 1968.

⁹⁰ Cf. G. VANNUCCI, *Invito alla preghiera*, Firenze 1979, 79 s. Etimologicamente, contemplação significa olhar o céu, considerado este

Prescindindo do conceito filosófico de contemplação, ela foi entendida pelos espirituais como ATENÇÃO AMOROSA prestada pelo crente a Deus que sai ao seu encontro sob a forma de atracção, de chamamento ou de interpelação. Implica sempre uma forma supraracional de conhecimento; uma compreensão intuitiva dos Mistérios do cristianismo, nascida das virtualidades da vida teológica que o Espírito de Deus suscita no espírito do crente. Prescindindo da polémica sobre o primado e a prioridade da inteligência sobre a vontade no fenómeno da contemplação, podemos afirmar que há sempre na contemplação mística «conhecimento-amor-intuição-afectividade, como bem o intuiu S. Tomás definindo-a: «Simplex intuitus veritatis; contuitio, fruitio et possessio veritatis»⁹¹. Entretanto devemos ouvir o testemunho dos místicos, embora os seus testemunhos sejam descritivos, fragmentários; porque se trata sempre de uma experiência muito densa e intensa. O teólogo e o místico da contemplação S. João da Cruz descreve a contemplação como «notícia amorosa infundida por Deus»; «sabedoria secreta que se comunica à alma por meio do amor»; «infusão secreta, pacífica e amorosa de Deus que inflama a alma no espírito do amor»⁹² etc.

A estrutura antropológica da contemplação radica na capacidade espiritual do homem para possuir uma presença psicológica de Deus, sempre presente onticamente nas suas criaturas; presença que S. Tomás interpretou nesta fórmula muito feliz. «Tamquam cognitum in cognoscente, tamquam amatum in

a parte superior do templo. «Contemplare» é um termo composto do termo latino «templum» como espaço celeste definido e a preposição «cum», que implica a ideia de «observação». Na sua evolução semântica, o termo assumiu os seguintes significados:

— Originariamente tinha um significado cósmico enquanto que o homem fazia parte integrante do templo=cum templo «unindo-se» à divindade no Cosmos.

— Nas místicas panteístas reflecte a «comunhão com o Universo», realizada através da técnica contemplativa, designada por meditação transcendental.

— Nas místicas religiosas implica a «comunhão com Deus», de harmonia com a imagem da divindade.

⁹¹ Cf. S. TOMÁS, II-II,180,3,6.

⁹² S. Juan de la Cruz, C. B. Teofilo del Carmen, *Estructura de la contemplación*, in *Rev. de Espiritualidad* 23 (1964) 353-357.

amante»⁹³. O fenómeno da ORAÇÃO foi sempre o caminho normal da contemplação, porque a oração é revelação do espírito até Deus pela via do conhecimento e do amor⁹⁴. Sendo o homem um ser orante em virtude da sua natureza de criatura espiritual, a oração irrompe no fundo do seu próprio ser pela acção do Espírito de Deus nele como uma explosão gozosa na presença de Deus com Quem entra em comunhão. É Deus mesmo que nos une a Ele pelo amor e conhecimento existencial que o seu espírito suscita em nós conduzindo-nos à admiração extática; sem as distinções entre os dois actos espirituais do conhecimento e do amor, porque nós amamos enquanto reconhecemos a Sua Bondade e descobrimos a sua Bondade na medida em que O amamos.

A oração cristã é sempre contemplativa enquanto procede da acção do Espírito de Deus em nós; mas há uma progressividade e gradualidade na nossa ascensão para Deus, verificando-se um crescimento espiritual em profundidade e intensidade até à contemplação mística. Neste itinerário espiritual da contemplação, S. Teresa caracteriza as três primeiras «Moradas» pela oração da meditação ou contemplação adquirida, situando na quarta «Morada» o período de transição para a contemplação mística ou infusa. É a fase inicial ou imperfeita da ascensão, marcada por actos contemplativos intermitentes e fugazes, nos quais há uma percepção do mistério de Deus com um sentimento vago da Sua presença em nós, o qual gera o recolhimento silencioso n'Ele e o repouso da vontade no seu amor. Na V Morada do seu Castelo interior, a união inicial com Deus deixou de ser intermitente para se transformar num estado estável da alma, no qual predomina uma percepção do Mistério de Cristo. Na VI Morada aparece, na fenomenologia mística de S. Teresa, as formas da contemplação extática, nas quais o espírito fica sintonizado com as raízes do seu ser, permanentemente aberto às iniciativas de Deus, numa atenção amorosa ao mistério contemplado, que nem sequer abandona durante a actividade exterior. Na VII Morada acontece a forma mais perfeita de contemplação na união transformante com Deus mediante uma percepção imediata do Mistério de Cristo e do Mistério da Santíssima Trindade, cuja expressão máxima será a visão beatífica; porque então, a contemplação

⁹³ Cf. S. TOMÁS, *Summa Theologica*, 1.ª q. 8,a,3,c.

⁹⁴ *Ibid.*, 2.ª23 q. 822.

já não procederá do ritmo espiritual da fé mas da «visão intuitiva» da Verdade e do Amor, a qual transformará totalmente o espírito pela presença e possessão de Deus⁹⁵.

Para S. João da Cruz, a contemplação é um processo longo, cheio de trevas, tendo a alma de passar por fases dolorosas e escuras no seu processo de elevação para Deus e da sua transformação espiritual.

Na evolução da vida espiritual, o doutor místico caracteriza a primeira fase na «Subida para o Carmelo» pelo exercício da meditação e da ascese, as quais conduzem a alma ao recolhimento e à simplificação da oração, surgindo então as «iluminações» cada vez mais abundantes até chegar à oração de intimidade, durante a qual Deus faz as suas comunicações à alma. Nesta fase acontece a «noite escura dos sentidos», experimentada sob a forma de privação dos prazeres espirituais e de transportes sensíveis, para sintonizar os sentidos com a actividade do espírito. Ficando a alma na solidão e sem o fervor sensível sente o «deserto da sensibilidade», verificando-se a passagem do homem carnal para o homem espiritual. Na segunda fase acontece a «noite escura do espírito», ordenada à purificação das faculdades interiores da alma, alternada por momentos de luz e de trevas, de noite e de luz. A vivência intensa da fé purifica e transforma a inteligência. A vivência intensa da esperança e da caridade purificam e transformam a memória e a vontade; conduzida a alma até Deus, Ele toma possessão dela. Pela pedagogia divina da noite escura do espírito, a alma é purificada das imagens e dos conceitos para contemplar a Deus na sua luminosidade transcendente, que está para além dos conceitos e das imagens; preparando-se assim a fase da união transformante.

Possuída totalmente por Deus, a contemplação torna-se mais penetrante e profunda; intensificam-se as comunicações de Deus na intimidade do Seu amor. Arrebatado pelo Espírito de Deus em todo o seu ser, a alma experimenta o que S. Teresa chama

⁹⁵ Cf. TERESA DE JESUS, *Obras Completas* (B.A.C.) Madrid 1962. S. Teresa (1515-1582) foi declarada doutora da Igreja por Paulo VI. É considerada uma das mais altas expressões da experiência mística no cristianismo pelas experiências que viveu e testemunhou. Além disso é uma grande mestra da vida espiritual pelas maravilhosas descrições psicológicas que fez da fenomenologia mística.

de «silenciosa harmonia» ou de «melodioso canto de Deus». A alma atinge o «Centro» de si mesma, a zona mais íntima do seu ser, onde Deus habita como em sua «Morada»⁹⁶.

Permanecendo ainda na perspectiva da estrutura antropológica da experiência mística, os graus da vida místico-contemplativa são caracterizados pela absorção e cativação das faculdades dos místicos, realizada pelas intervenções do Espírito de Deus no processo da maturação teologal.

Na estado de «quietude» são a vontade-liberdade que ficam cativas pelo amor intenso, descansando na união amorosa e viva com Deus. Segue-se o estado de «união plena», no qual ficam cativas pela acção de Deus a inteligência, memória, imaginação; estupefactas pela luz divina que as penetra. Segue-se-lhe o estado da «união extática», ficando a alma em situação de «arrebatamento e de êxtase», gerada pela intensidade da união com Deus. A união mística atinge a sua plenitude transformante na união íntima, amorosa, recíproca, fecunda, definitiva e indissolúvel, que os Místicos descrevem como «núpcias ou matrimónio espiritual». A intensa claridade da consciência sobre os mistérios do cristianismo geram na alma «segredos celestes», ou então, as «visões imaginativas ou mentais»: «as locuções ou as revelações de palavras inefáveis que não são capazes de formular». É tal o poder transfigurador da união da alma com Deus que pode provocar certos fenómenos corporais como «êxtase, levitação, eflúvios luminosos, feridas, estigmatização, transverberação» etc.⁹⁷.

Outro assunto interessante e esclarecedor da estrutura antropológica da experiência mística é a SIMBÓLICA MÍSTICA dos místicos, porque a linguagem deles é eminentemente simbólica, formada por uma constelação de símbolos que obedecem a regras muito diferentes da «lógica do raciocínio»; e mesmo da «lógica simbólica», embora esta seja, o seu contexto mais próximo, porque a própria lógica simbólica tem muito de místico. De facto, a

⁹⁶ Cf. S. JUAN DE LA CRUZ, *Vida y Obras* (B.A.C.), Madrid 1978 — em «Subida al Carmelo» ou «Noche Oscura». Juan de Jesus Maria, *Theologia Mystica*, Ávila, 1954. «S. João da Cruz (1542-1596) é reconhecido por o «Doutor místico». A sua experiência mística e a sua condição de poeta, de escritor, de pensador e de teólogo conferem um valor privilegiado à sua palavra sobre a espiritualidade mística».

⁹⁷ Cf. B. JIMÉNEZ DUQUE, *Teologia de la mística*, Madrid 1963. A. ROYO MARIN, *Teologia de la perfección cristiana*, Madrid 1958, 673 ss.

linguagem simbólica dos Místicos obedece às interligações vitais das suas experiências inefáveis; são expressões de um «superconsciente» que a contemplação gera nas «alturas e nas profundezas insondáveis da sua alma». A sua experiência do Mistério transcende os esquemas da lógica da razão, das representações conceptuais e da lógica da simbologia religiosa; embora eles recorram aos símbolos da mesma para descrever as experiências da sua alma. Dí-lo S. Teresa quando fala da Ascensão: «Ora esta linguagem de «mulher» é uma linguagem simbólica ou espiritual⁹⁸... Para ser fiel à minha maneira de proceder, eu me servirei de uma comparação⁹⁹. Para expôr o seu símbolo do castelo, escreve: «É necessário que observeis bem esta comparação, esta imagem, dizendo: a alma é como o lactante, que repousando sobre o seio materno, recebe o leite sem necessidade de o sugar» «Estas comparações são grosseiras...; no entanto, não posso exprimi-las de outra maneira. Para as compreender é preciso ter feito a experiência das mesmas¹⁰⁰. O símbolo do «castelo», na linguagem mística de S. Teresa bem como outros grandes símbolos do «Centro-fundo da alma», são um paradigma da simbólica mística, por exemplo, o Centro é Sol, o Centro é Ouro e Tesouro, o Centro é Fogo, o Centro é água, o Centro é Paraíso terrestre, o Centro é Semen e Árvore etc.¹⁰¹.

III — A DINÂMICA TEOLOGAL NA EXPERIÊNCIA MÍSTICA

A experiência mística é uma expressão da dinâmica teologal da experiência cristã, porque a experiência cristã é radicalmente mística; embora a experiência espiritual dos místicos seja um tipo peculiar da experiência cristã. Esta é fruto da autocomunicação de Deus ao homem, gerando nele a dinâmica teologal da fé, da esperança e da caridade que o conduzem à união espiritual com Deus, «em Quem vivemos, nos movemos e existimos»

⁹⁸ Cf. *Obras Completas*, in *Vida*, XII-5; in *Moradas* 5-IV-2; in *Camino* XXXI-9, etc.

⁹⁹ *Ibid.*, *Camino* XXX-7; *Relaciones* V-14, etc.

¹⁰⁰ Cf. J. BARUZI, *Introduction à des recherches sur le langage mystique*, in *Rev. Recherches philosophiques*, 1931 Paris, 66-82.

¹⁰¹ Cf. GROULT PIERRE, *Anthologie de la littérature spirituelle du XVI siècle*, Paris 1959.

(At. 17, 28). Esta união procede originariamente da Condescendência do Amor infinito da Santíssima Trindade, revelado na Economia trinitária da salvação. Acontece e desenvolve-se num duplo ritmo cuja fonte é Deus Pai. É o ritmo salvífico da missão de Cristo que vive em nós e nós n'Ele. Esta é a identidade existencial do ser cristão, contida nas fórmulas místicas de Paulo do «ser-estar em Cristo» e do «ser-estar-viver de Cristo em nós» (Cf. Rom 6,8; 8,1; Gal 3,26; 2 Cor 5,21; Col 2,11; Ef 2,13 etc.)¹⁰².

Acontece e desenvolve-se pelo ritmo salvífico da missão do Espírito Santo que realiza, personaliza, interioriza e universaliza a «vida em Cristo»; ritmo contido nas fórmulas místicas de Paulo do «nosso estar no Espírito, do viver no Espírito e segundo o Espírito» (Cf. Rom 8,1 s; I Cor 2,10; Gal 3,26 etc.)¹⁰³. Ao movimento trinitário da autocomunicação de Deus Pai por Seu Filho Jesus Cristo no Espírito Santo, corresponde o movimento trinitário da existência cristã: a união com Deus Pai por Cristo no Espírito Santo. Esta dimensão fundamental da existência cristã contém em si mesma uma dinâmica teologal que pode conduzir o crente a fazer experiências místicas pela acção do Espírito de Deus, que age na interioridade mais profunda do nosso ser, elevando a inteligência à contemplação do Mistério de Deus e à união transformante do amor místico. Há na mística bíblica muitas destas experiências, transmitidas com o género literário dos místicos. São as experiências de Deus feitas pelos Patriarcas, a quem Deus chamou para uma missão, despertando neles uma intuição clara que os elevou à contemplação da presença de Deus pela luz interior, gerada nos seus espíritos (Cf. Gn 12,22; 32,23 s. 35,9 etc.). A experiência de Moisés no monte Sinai foi também uma experiência mística de Deus, sentindo-se inundado por uma luz deslumbrante que penetrara no mais íntimo do seu ser; mas, ao mesmo tempo, cegava-o e envolveu-o em trevas, simbolizadas na mão de Deus que escondia o Seu rosto, ou na nuvem que ocultava a presença luminosa de Deus a Quem contemplava. (Cf. Ex 33,23 s). Foram experiências profundamente místicas as experiências que os

¹⁰² Cf. S. LYONNET, *Presencia de Cristo y de su Espirito en el hombre*, in *Concilium* 50 (1969) 576. F. NEIRYNCK, *Doctrina de san Pablo sobre «Cristo en nosotros» y «nosotros em Cristo»*, in *Ibid.*

¹⁰³ Cf. S. ZEDDA, *Vivere in Cristo secondo S. Pablo*, in *Rev. Biblica italiana*, 1958, 86-89.

Profetas fizeram de Deus quando se sentiam «tocados e alcançados» por Deus; ou então, quando se sentiam frente a frente com Deus sem poderem, porém, contemplar o seu rosto; ou então quando se sentiam envolvidos pelo mistério da Sua santidade e grandeza, não encontrando palavras para dizer o que viram ou ouviram. (Cf. Jer 1,4 s; I Re 19; Is 6,1 etc.).

Há nos Salmos muitas experiências místicas, vividas pelos Grandes orantes que contemplavam a Bondade de Deus, sentiam a doçura da Sua palavra ou o Seu silêncio. A experiência de Deus, vivida por Job, tem muito de semelhante à experiência mística de S. João da Cruz, quando narra as «noites escuras» na Subida para o Carmelo¹⁰⁴. O «arrebatamento» de S. Paulo ao terceiro céu para ver o que «olho humano jamais viu nem ouvido ouviu nem passou pela mente humana o que Deus preparou para os que O amam», é um modelo bíblico da experiência mística no qual podemos rever muitas das experiências dos místicos do cristianismo posterior. Além destes exemplos da Mística bíblica, há na Escritura muitas outras personagens místicas de primeira grandeza; até porque a Revelação bíblica é originariamente um grande acontecimento místico enquanto autocomunicação gratuita de Deus aos homens, fazendo deles seus interlocutores nas diferentes formas da Aliança.

Os místicos do cristianismo constituem uma página brilhante da sua história; sendo, porém, muito confusa e complexa a história da Teologia mística, porque os teóricos da experiência mística nunca se entenderam entre si nem com os próprios místicos sobre o fenómeno místico do cristianismo¹⁰⁵. As explicações teológicas da experiência mística oscilaram sempre entre a corrente «ontico-teologal» e a corrente «psicológico-fenomenológica». Para a corrente ontico-teologal da Teologia oriental, a experiência mística é enquadrada na Teologia do Espírito Santo, considerando-a fruto da sua presença activa na alma, quer sob a forma de «desposório

¹⁰⁴ Cf. R. DE VAUX, *Presencia y ausencia de Dios en la historia segun el A.T.*, in *Concilium* 50 (1969) 487 s. S. MC CARTHY, *Presencia de Dios y palabra profetica*, in *Ibid.*, 569-609.

¹⁰⁵ Cf. A. ROYO MARIN, *Teologia de la perfección cristiana*, Madrid, 1958, 226-279. «O autor preferiu recolher as opiniões de imensos autores em vez de apresentar um conceito da «mística». Agrupou-os por escolas de espiritualidade, a saber: Escola beneditina, dominicana, carmelita, jesuíta, franciscana e independentes.

com Deus» quer sob a forma do «nascimento de Deus no coração humano; na perspectiva, porém, da sua mística do Logos e da mística trinitária. Para a corrente «ontico-teologal» da Teologia ocidental, a experiência mística é enquadrada na Teologia da «ontologia sobrenatural», constituída pela Graça santificante, as virtudes teologais e os Dons do Espírito Santo. A corrente «psicológico-experimental» fixou-se mais na fenomenologia da vida mística, enquadrando-a em diferentes perspectivas¹⁰⁶. Uns concentram a reflexão na psicologia dos místicos, os quais fazem a experiência da sua interioridade sob a acção de Deus, que alguns designam por «vértice» da alma; e outros de «Centro ou fundo»¹⁰⁷. Muitos teólogos da mística restringem-na ao fenómeno da contemplação, caracterizando os ciclos da ascensão espiritual pelo tipo de contemplação, por exemplo, o período da purificação, o da iluminação e da união¹⁰⁸. Outros preferem situá-la dentro da Teologia da oração, caracterizando o ritmo da vida espiritual pelo tipo de oração, por exemplo, a oração vocal, a meditação, oração afectiva, a oração de simplicidade, a oração do recolhimento, a de quietude, a da união e a do êxtase¹⁰⁹. Não são menos numerosos os teólogos da mística que fazem as suas reflexões sobre as experiências místicas na perspectiva da perfeição cristã, advogando alguns duas vias no itinerário para a perfeição ou santidade, ficando então a experiência mística reservada aos carismáticos; sendo, porém hoje maioria aqueles que defendem uma única via na subida para a perfeição evangélica, realizada através de metamorfoses e purificações até à experiência mística¹¹⁰. Para ultrapassar a problemática sobre a diversidade e a superioridade entre a Ascética e a Mística, muitos autores situam a experiência mística na perspectiva da vida espiritual, vida no Espírito e segundo o Espírito, caracterizando

¹⁰⁶ Cf. G. MOIOLI, *Teologia espiritual*, in *Diccionario Teologico Interdisciplinar*, Salamanca 1982, 51 ss.

¹⁰⁷ Cf. L. BONAVENTURE, *Psicologia e Vida Mística*, S. Paulo 1975, 83-110. O autor faz uma análise interessante dos símbolos teresianos do «Castelo» das «Moradas» e do «Centro» da alma, recorrendo às categorias psicológicas de Jung. J. MARECHAL, *Études sur psychologie des mystiques*, Paris 1924.

¹⁰⁸ Cf. JOHN C.H. WU, *O carmelo interior*, S. Paulo 1962.

¹⁰⁹ Cf. P. CRISÓGONO, *Compendio de Ascética y Mística*, Madrid 1949.

¹¹⁰ Cf. G. THILS, *A santidade cristã*, Coimbra 1962.

a vida mística pela «passividade», sob a forma de entrega ou de amor puro, à semelhança da Mística francesa do séc. XVII. É frequente situar a Teologia mística no seio da Teologia da caridade, caracterizando a experiência mística pelos graus da afectividade espiritual¹¹¹.

Penso que a experiência mística é algo de normal no itinerário da vida espiritual do cristão chamado à santidade, sendo a ascese da purificação e a mística duas fases e dois ritmos dentro do único dinamismo teológico da vida cristã. Julgo que é preferível situar a experiência mística dentro dos parâmetros da experiência cristã em vez de a equacionar em termos de perfeição cristã, de contemplação, de oração ou de ascese e mística.

Apesar das controvérsias e das confusões, penso que há um certo consenso entre os teóricos da Mística sobre alguns pontos que vou abordar sinteticamente para não me alongar demais.

III — 1 A DIMENSÃO CRISTOLOGICA DA MISTICA CRISTÃ

Cristo foi sempre o paradigma hermenêutico das experiências vividas pelos Místicos do cristianismo, porque toda a forma de experiência cristã é sempre uma participação existencial na experiência de Cristo, actualizada no crente pela acção do Seu Espírito. Efectivamente, Jesus Cristo é o Grande Místico do cristianismo, verificando-se n'Ele a união mais profunda que pode existir entre o Criador e as suas criaturas, numa vivência de comunhão total com o Pai em todos os momentos da Sua vida. Sendo ele a revelação do rosto de Deus Pai com Quem vive na comunhão substancial da mesma natureza divina, em altíssima contemplação, em amor ardente e actividade cooperante, Cristo é o Grande Contemplativo do cristianismo; aspecto explanado pelos teólogos clássicos quando abordaram as questões sobre as formas da «ciência de Jesus e a sua visão beatífica», aspecto abordado actualmente pelas Cristologias da consciência¹¹². Para a Mística grega, mais sensível ao «ver e olhar», porque a Imagem é lugar onde o Divino se revela, Cristo é «a imagem visível do Deus invisível, em Quem podemos contemplar a Deus; e o Místico Cristão «vidente» que contempla o bem, a Beleza, a Verdade do Mistério. Para a mística judaica,

¹¹¹ Cf. A. ORTEGA, *Razón teológica y experiencia mística*, Madrid 1944.

¹¹² Cf. S. TOMAS, *Summa Theologica* II,9,2.

mais sensível ao «ouvir e falar», porque a Palavra é a forma de encontro do homem com o Divino, Cristo é a PALAVRA DE DEUS que escutamos; e o Místico Cristão um ouvinte, um interlocutor¹¹³.

Além disso, para os Místicos do cristianismo, a experiência mística é sempre uma experiência da sua união profunda com Cristo e experiência da sua presença em nós; é sempre contemplação do Seu Mistério. Pela experiência singular da presença transcendente e imanente de Cristo no crente, acontece uma dilatação psicológica da consciência teológica do místico pela acção do Espírito, sendo absorvida a sua interioridade pelos diferentes aspectos do Mistério de Jesus, pelos mistérios da sua vida histórica, pela Sua Santidade, pelo Seu Esplendor, pela Sua Cruz. Embora haja em todos os Místicos do cristianismo uma identificação mística com Cristo, cada um deles notabilizou-se pela experiência mística de algum aspecto concreto do Mistério de Jesus. Por exemplo, S. Verónica Giulliani foi uma grande mística da cruz, em quem se renovou a paixão de Cristo pela crucifixão espiritual e corporal em reparação dos pecados do mundo, vivendo o martírio do amor¹¹⁴. S. Paulo da Cruz passou pela angustiada transformação do amor crucificado, repleta de trevas e desolações interiores¹¹⁵.

III-2 — A EXPERIÊNCIA MÍSTICA, FRUTO DA ACÇÃO DO ESPÍRITO SANTO NO CRENTE

O Espírito Santo revelou a singularidade da sua personalidade divina pela Sua actividade na história da salvação. A Sua actividade na Economia da salvação corresponde à singularidade da Sua personalidade divina no seio do Mistério da Santíssima Trindade. Vínculo de amor entre o Pai e o Filho, Ele é o vínculo de comunhão do Pai com Jesus e o Dom Incriado concedido aos

¹¹³ Cf. W. PANNENBERG, *Teologia y reino de Dios*, Salamanca 1974, 11-40.

¹¹⁴ Cf. F. MARETO, *Bibliographia vitae et operum S. Veronicæ G.*, Roma 1961. S. Verónica Giulliani é uma das mais altas expressões da mística franciscana (1660-1727). Escreveu no dia a dia, durante trinta anos, 42 cadernos que somam mais de 22.000 páginas. Está em andamento o processo canónico para o seu doutorado em mística.

¹¹⁵ Cf. *Cartas y diario espiritual de san Pablo de la Cruz, el Fundador de los passionistas*, Madrid 1968. S. Paulo da Cruz (1694-1775) identificou-se misticamente com a «agonia de Jesus».

homens pelo Pai e pelo Filho; e enquanto tal, a fonte originária da nossa união com Cristo. Enquanto «êxtase do amor» em Deus, Ele é a origem do «êxtase das criaturas em Deus». Enquanto expressão pessoal da reciprocidade do «autodoar-se e autocomunicar-se» do Pai e do Filho, Ele é a origem do «desposório» das criaturas com o seu Criador. Enquanto intimidade profunda no seio da Trindade, o Espírito Santo é o criador da interioridade do crente para a vivência íntima com o Pai em Cristo. Sendo Espírito em Deus, Ele é também o Espírito do nosso próprio espírito, origem do homem espiritual e da espiritualização da humanidade; o Criador de uma «cultura filial e fraterna». Há neste processo da espiritualização da humanidade uma dinâmica mística que tende a conduzir o homem espiritual a fazer uma experiência profunda e inefável de Deus; que tende a gerar no crente um conhecimento «suprarracional, intuitivo e contemplativo» dos mistérios do cristianismo. Sem a presença dinâmica do Espírito Santo no crente não há mística cristã; mas, a actividade universal do Espírito Santo na Igreja e no mundo é a garantia de que surgirá uma humanidade mística e uma civilização do amor; sendo os místicos do cristianismo um testemunho preclaro e eloquente disso ¹¹⁶.

Todos os teólogos consideram que a experiência mística é fruto da acção do Espírito Santo no crente; mas, nem todos o explicam de igual modo. Para a Teologia grega, a experiência mística é fruto da presença dinâmica do Espírito Santo, que purifica e transforma o crente, gerando nele como efeitos a graça santificante, as virtudes teologais e os Dons do Espírito Santo. Para a Teologia escolástica, a experiência mística procede do desenvolvimento dos Dons do Espírito Santo, os quais dispõem e capacitam as potências da alma para seguir dócil e prontamente as acções do Espírito Santo. São uma riqueza espiritual que cria certa «conatu-

¹¹⁶ Cf. W. PANNENBERG, *Autosuperación extática com participación del Espíritu Santo*, in *Estudios Trinitarios*, 1977, 522. H. MUHLEN, *Experiencia y Teología del Espíritu Santo*, Salamanca 1978, 99-119; ID., *El Espíritu Santo en la Iglesia*, Salamanca 1974; JOÃO PAULO II, *Dominum et vivificantem*. «A experiência mística deve ser enquadrada dentro da perspectiva trinitária da salvação, proposta pelo concílio II de Constantinópoli (553)»: Há um só Deus e Pai de Quem todas as coisas procedem; e um só Senhor Jesus Cristo, por Quem todas as coisas foram feitas; e um só Espírito, em Quem todas as coisas existem. (Dz. 231).

ralidade» da alma com o Divino, a genialidade evangélica, a abertura de espírito, a capacidade de intuição. Há, porém, quem distinga nas virtualidades dos Dons do Espírito Santo uma dupla operação, sendo esta a raiz da distinção entre a vida moral e ascética e a vida mística. Na vida moral e ascética, as virtualidades dos Dons funcionam de harmonia com a razão iluminada pela fé; e, na vida mística, funcionam de maneira superior de harmonia com os movimentos divinos, suscitados de modo extraordinário pela acção do Espírito Santo. Nesta perspectiva do itinerário espiritual do cristão, a vida mística fica fora da evolução na ascensão espiritual, ficando a contemplação mística reservada aos carismáticos ¹¹⁷.

Mas, as experiências dos místicos ultrapassam as especulações dos teóricos, oferecendo-nos testemunhos magníficos da experiência sobre a actividade do Espírito Santo neles. S. Teresinha do Menino Jesus é um exemplo magnífico da acção do Espírito Santo nela elevando-a a uma alta espiritualidade, caracterizada pela «infância espiritual», própria de quem se deixa conduzir como uma criança ¹¹⁸. Maria Madalena de Pazzi foi outra mística que se sentia possuída totalmente pelo Espírito Santo em todas as suas experiências místicas, vivendo numa profunda comunhão de amor ¹¹⁹.

III — 3 A DIMENSÃO TRINITÁRIA DA MÍSTICA CRISTA

A experiência mística do Mistério da Santíssima Trindade é comum a todos os Místicos do cristianismo, sobretudo na fase da «união transformante»; embora alguns se tenham notabilizado mais do que outros na mística trinitária. A espiritualidade cristã considerou sempre a experiência e a contemplação do Mistério da presença da Santíssima Trindade no justo como a expressão mais

¹¹⁷ Cf. ROYO MARIN, *Teología de la perfección cristiana*, Madrid 1958, 626 s. S. TOMAS, *Summa Theologica* I-11,68.

¹¹⁸ Cf. S. TERESA DE LISIEUX, *Obras Completas*, Burgos 1975. A «infância espiritual das experiências de S. Teresinha» (1873-1897) são uma pérola preciosa da literatura mística.

¹¹⁹ Cf. E. ANCILLI, *S. Maria Madalena de Pazzi*, Roma 1966. É a mística do regresso a Deus, vivido sob a forma de luta entre o amor próprio e o amor divino (1566-1607).

alta da vida espiritual. O homem, criado à imagem e semelhança do seu Criador, possui uma vocação estrutural que só se pode realizar ao nível do Divino, num processo divinizante e transformante de comunhão com o Pai por Cristo no Espírito Santo. A «efusão missionária» da Trindade concretiza-se na formação de Cristo no homem identificando-se com Ele, na intimidade com o Pai, fundada na imanência do Verbo no Pai, como a comunhão do Espírito se baseia na imanência do Espírito em Cristo. O místico vive as «relações-referência» do Pai, Filho e Espírito Santo, presentes no mais profundo do seu ser. Permanece no Filho para o Pai e no Pai para o Filho, porque é gerado pelo Pai na própria filiação de Cristo. O Espírito consagra-o com «a unção» que o introduz na comunhão com o Pai e Seu Filho Jesus Cristo, saboreando antecipadamente aquela união com que Deus abraça e beatifica os bem-aventurados do céu. S. Boaventura, planificando o itinerário do nosso crescimento em Cristo a partir do sete dias da criação, coloca no sétimo dia a construção da «Jerusalém interior», de paz e de repouso¹²⁰. S. Teresa de Jesus situa, na «sétima Morada» do seu Castelo interior, a união transformante e definitiva pela comunhão trinitária, essencialmente cristocêntrica¹²¹.

¹²⁰ Cf. *La teologia spirituale in S. Bonaventura*, Montecalvo, Iripino 1970. S. Boaventura de Bagnoregio é um dos grandes mestres da espiritualidade franciscana (1217-1274). No seu livro «Itinerarium mentis in Deum» cap. I, sublinha sete graus na ascensão contemplativa, segundo os dias da criação:

—No primeiro dia, o homem contempla o mundo sensível como um espelho através do qual podemos chegar até Deus, o Soberano Artista.

—No segundo dia, descobre «Deus existente» nos seres pela essência, potência, presença, passando da simples percepção fenomenológica para o juízo da razão ...

—No terceiro dia, o homem encontra Deus em si mesmo, em sua memória, inteligência e amor ...

—No quarto dia, o homem aprofunda esta posse de Deus em si mesmo, descobrindo-se como «Templo».

—No quinto dia, contempla Deus «pela Sua luz» estampada no seu espírito.

—No sexto dia, o homem chega à contemplação da Trindade que se comunica efusivamente.

—No sétimo dia, termina por construir a sua «Jerusalém interior».

¹²¹ Cf. TERESA DE JESUS, *Obras Completas*, Madrid 1951; *Moradas* I.II-7.

A Tradição católica considerou sempre o mistério da Inabitação da Santíssima Trindade no justo a dimensão fundamental da vida espiritual; embora haja diferentes interpretações teológicas de tão inefável mistério. A Teologia grega sublinha mais a divinização do crente pela união com cada uma das Pessoas divinas, considerando a contemplação trinitária o vértice da vida espiritual. A Tradição Ocidental concentrou-se mais no Centro da alma como imagem da Trindade, por influência de S. Agostinho, numa perspectiva mais monoteísta do que Trinitária. Os teólogos têm sido incansáveis nas suas reflexões sobre tão alto mistério, propondo várias hipóteses teológicas para explicar a experiência trinitária dos Místicos. A Teologia Oriental concentra-se mais na sua «presença psicológico-espiritual» no Místico, o qual vai crescendo até à união transformante, sublinhando, porém, a singularidade de cada pessoa divina que se entrega com liberalidade à criatura para ser «usufruída»; porque a «Pessoa-Princípio» oferece a «Pessoa-Precedente ao homem»; a Pessoa-Precedente consagra o homem à «Pessoa-Princípio», dentro da Sua Singularidade pessoal¹²². A Teologia Ocidental concentrou-se mais na «presença ôntico-real» de Deus nas criaturas, dentro da reciprocidade «causas-efeito», porque Deus está nos seres por «essência, potência, e presença», acentando a união com a Natureza divina comum às três Divinas pessoas¹²³. Apesar da multiplicidade e da confusão das explicações teológicas, os testemunhos dos Místicos sobre a sua experiência trinitária são claros e abundantes; embora seja mais notável nuns do que noutros. Por exemplo, S. Gertrudes, a Grande, deixou páginas maravilhosas e eloquentes sobre a sua experiência do amor trinitário¹²⁴. Angela de Foligno sentia-se imersa em Deus, vivendo numa intimidade profunda com as três Divinas

¹²² Cf. M. SCHEEBEN, *Los Misterios del Cristianismo*, Barcelona 1957.

¹²³ Cf. D. WENDEBOURG, *Gratia increata. Un problema teológico entre oriente y occidente*, in *Dialogo Ecuménico* 14 (1979) 57-70.

¹²⁴ Cf. G. DELLA CROCE, *Mística femenina alemana de los siglos XII y XIII*, in *Rev. de Espiritualidad* 83-84 (1962) 218-223 «Santa Gertrudes envolveu as suas experiências místicas de amor unitivo, nupcial e transformante em cenas líricas e edíficas que revelam o seu sentido fino pela arte» (1256-1302).

peças¹²⁵. Para Danielou, a graça especial de S. Inácio de Loyola foi a graça trinitária¹²⁶. A elevação à contemplação da Mística da Santíssima Trindade foi o centro da espiritualidade mística de Isabel da Trindade¹²⁷. S. Catarina de Génova foi uma das expressões mais altas da Mística Trinitária, etc.¹²⁸.

III— 4 A DIMENSÃO ECLESIAL DA MÍSTICA CRISTA

Os Místicos do cristianismo são um dom concedido por Cristo à Sua Igreja; e a Igreja reconhece-se uma Igreja mística nos seus místicos; uma Igreja contemplativa nos seus contemplativos. De facto, as experiências dos Místicos cristãos são uma expressão eloquente e um testemunho brilhante de alguns aspectos fundamentais no Mistério da Igreja. Pela sua união transformante, eles são um testemunho eloquente da «Igreja-comunhão». Ela é imagem da Santíssima Trindade; porque nas profundezas da Igreja se tornam visíveis as missões intradivinas, sendo sacramento das relações intratrinitárias. A identificação intensa e densa dos Místicos com alguns Mistérios de Cristo fez deles um testemunho e uma expressão da Igreja-Corpo de Cristo. Prova disso são as experiências místicas da Cruz, vividas por tantos místicos cristãos. Neles aconteceu a Igreja da cruz. A sua «união profunda com Deus»

¹²⁵ Cf. A. BLASUCCI, *In senso de alla Trinità secondo Angela da Foligno*, in *Il misterio del Dio vivente*, Roma, 1968, 295-309. «Os trinta passos no seu itinerário interior podem ser reduzidos às três grandes transformações operadas na sua vida espiritual»: «a transformação na vontade de Deus, a transformação com Deus e transformação da alma «em» Deus» (1248-1325).

¹²⁶ Cf. IPARRAGUIRRE, *Itinerario dello spirito*, Milano 1963. «Para os estudiosos, da experiência mística de S. Inácio (1491-1556), ele «é um contemplativo na acção».

¹²⁷ Cf. SIMEONNE DELLA S. FAMIGLIA, *Bibliografia della serva di Dio Elisabetta*, Roma 1974. «A Trindade é o termo do seu caminho espiritual e Cristo o caminho» (1880-1906).

¹²⁸ Cf. U. BONZI, *Edizione critica dei manoscritti cateriniani*, Roma 1926. «Catarina de Génova (1447-1510). Acentua-se a união espiritual a união com essência divina pelo amor purificador que gera o «purgatório da alma».

foi uma expressão singular da Igreja-Templo do Espírito Santo; e, a sua experiência do «desposório ou matrimónio espiritual», é uma expressão da união «nupcial da Igreja com Cristo». Consciente de que os contemplativos são um dom concedido por Cristo à Sua Igreja, diz o Vat. II sobre os contemplativos: «Na verdade, oferecem a Deus um exímio sacrifício de louvor, enriquecem com abundantes frutos de santidade o Povo de Deus, movem-no com o seu exemplo, e dilatam-no mercê da sua misteriosa fecundidade apostólica. São honra da Igreja e fonte de graças celestes»¹²⁹.

Os Místicos cristãos foram também fruto da dinâmica mística: a Igreja que contém em si mesma virtualidades santificadoras enquanto sacramento da união dos homens com Deus¹³⁰. Ela é capaz de gerar os seus místicos através dos significantes da Palavra, dos Sacramentos, da Liturgia, que são sacramentos de Cristo e da força transformadora do Seu Espírito. A sua Palavra possui tal dinamismo que pode promover até aos altos graus da contemplação a fé de quem a acolhe e medita no seu coração. A celebração exultante dos Mistérios da salvação na Liturgia pode gerar as experiências místicas dos mistérios celebrados como aconteceu em tantos Místicos¹³¹. Sendo as experiências místicas um dom concedido por Cristo à sua Igreja, compete discernir a sua autenticidade àqueles a quem o Senhor confiou a missão de «discernir os Carismas do Espírito»¹³².

Todos os Místicos do cristianismo se reconheceram sempre membros vivos da Igreja e comprometidos com a sua missão, embora a Mística eclesial fosse mais acentuada nalguns deles. Por exemplo, S. Catarina de Sena, é, uma das mais altas expressões da Mística eclesial. Identificada com o Mistério da Igreja, conseguiu conjugar uma obediência eclesial activa, consciente e responsável com um diálogo aberto e franco com os Pastores e sobretudo com o papa, cooperando na reforma da Igreja: tornando-se assim modelo da corresponsabilidade eclesial e de ins-

¹²⁹ Cf. P. C. n.º 7.

¹³⁰ MÜHLEN, *Una mystica persona*, Munique-Paderborn 1964.

¹³¹ Cf. SPANO, *Per uno studio de Catarina de Bologna*, in *Studi medioevali*, 1971. S. Catarina de Bolonha (1413-1463), é uma ponte entre Devoto moderna e a espiritualidade de S. Inácio e a carmelitana do séc. XVI.

¹³² Cf. J. G. n.º 12.

trumento da comunhão eclesial¹³³. S. Catarina de Ricci concentrou a sua mística da Cruz na imolação pela Igreja ansiando pela missão entre os turcos¹³⁴. S. Brígida da Suécia viveu misticamente os Mistérios da Virgem Maria vendo nela o verdadeiro modelo da Igreja; antecipando-se ao Vat. II, ao considerar que só a espiritualidade da maternidade pode salvar a crueldade do masculino¹³⁵. Todos os Místicos do Cristianismo viveram com rara intensidade a missão apostólica da Igreja, unindo à elevada contemplação o zelo apostólico pela salvação da humanidade, a vida contemplativa à vida activa; realizando-se assim o lema apostólico proposto por S. Tomás: «Contemplata aliis tradere»¹³⁶.

CONCLUSÃO

Termino como comecei evocando a encíclica «Dominum et Vivificantem», porque as «experiências místicas na Igreja e fora da Igreja são fruto da actividade do Espírito Santo na Igreja e no Mundo». Devemos perspectivar a fenomenologia mística dentro do horizonte de compreensão aberto pela Revelação sobre a presença do Espírito Santo na história dos homens. Assim o confessa o papa João Paulo II, dizendo: «É-nos grato tomar consciência cada vez mais viva de que, dentro da acção desenvolvida na história da humanidade, está presente e a actuar o Espírito Santo, Aquele que anima com o sopro da vida divina a peregrinação terrena do homem e faz convergir toda a criação, toda a história para o seu termo último, no oceano infinito de Deus»¹³⁷. Sendo o Espírito Santo no processo intratrinitário uma «Pessoa em duas Pes-

¹³³ Cf. G. CAVALLINI, *Obras Completas de S. Catarina de Siena*, Roma 1968. Trata-se de uma das maiores figuras místicas do cristianismo (1347-1380) pela intensidade das experiências místicas, pela sua doutrina sobre a mística cristã e a influência que exerceu na espiritualidade católica.

¹³⁴ Cf. G. BAYONNE, *S. Catarina de Ricci*, La Santa di Prato 1960. «A sua identificação mística como Crucificado reflecte a influência da liturgia da Paixão (1522-1590).

¹³⁵ Cf. P. DAMIAN, *La spiritualità di S. Brigida di Suzia*, Firenze, 1964. «Viveu em alto grau a espiritualidade «esponsal» (1303-1373).

¹³⁶ Cf. *Summa Theol.* II-II,180, 3,6.

¹³⁷ Cf. Enc. *Dominum et Vivificantem* n.º 64.

soas», Ele é na economia da salvação uma Pessoa em muitas pessoas como «alma increada» da nova humanidade. Sendo na Trindade a união do Pai e do Filho, Ele é na criação o princípio de união, de comunhão, de reconciliação de tudo com tudo e com Deus, como «alma cósmica do Universo», no dizer de T. de Chardin¹³⁸. E no dizer do papa João Paulo II, Ele é a fonte originária da transformação do homem e da humanidade: «Deus Uno e Trino, ao comunicar-Se no Espírito Santo como dom ao homem, transforma o mundo humano a partir de dentro, a partir dos corações das consciências... Cristo constituído Senhor pela Ressurreição, actua no coração dos homens pela virtude do Seu Espírito, não só suscitando neles o desejo do mundo futuro, mas também inspirando, purificando e fortalecendo as generosas aspirações com as quais a família humana procura tornar mais humana a própria vida e submeter toda a terra a este fim»¹³⁹. Pela acção do Espírito Santo, a criação tende para os «esponsais» das criaturas com o seu Criador, tornando-se o «corpo cósmico de Deus», no dizer de T. Chardin¹⁴⁰. A humanidade tende a tornar-se uma «humanidade mística e contemplativa» através de um processo de «espiritualização» realizado pela actividade do Espírito Santo, do qual os Místicos do cristianismo são um testemunho preclaro e eloquente.

JOAQUIM MONTEIRO, OFMCap.

¹³⁸ Cf. T. CHARDIN, *L'ame du monde; Le milieu mystique; L'union créatrice*, Paris 1918.

¹³⁹ *Ibid.*, n.º 60.

¹⁴⁰ Cf. T. CHARDIN, *L'éternel féminin; La vie cosmique*, Paris 1916.