



Interações: Cultura e Comunidade

ISSN: 1809-8479

interacoes.pucminas@gmail.com

Pontifícia Universidade Católica de Minas

Gerais

Brasil

BINGEMER, MARIA CLARA

EXPERIÊNCIA MÍSTICA: IDENTIDADE EM DEBATE

Interações: Cultura e Comunidade, vol. 10, núm. 17, enero-junio, 2015, pp. 25-47

Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

Minas Gerais, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=313041511004>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais artigos
- Home da revista no Redalyc

redalyc.org

Sistema de Informação Científica

Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal

Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto

EXPERIÊNCIA MÍSTICA: IDENTIDADE EM DEBATE

MYSTICAL EXPERIENCE: IDENTITY IN DEBATE

MARIA CLARA BINGEMER^(*)

RESUMO

Nos dias em que vivemos, a experiência – exilada pela rigidez moderna a um status de alienação e dubiedade – volta a ocupar o lugar de frente no debate de ideias. Essa volta, no entanto, não é isenta de problemas. Entre eles destaca-se uma certa ambiguidade na compreensão do que seja esta experiência. Este texto procura refletir sobre a experiência mística. Se a experiência volta ao centro dos interesses hoje, com a experiência mística sucede algo parecido. E a experiência mística, portanto, busca sempre sua identidade em meio a várias formas de compreender-se e identificar-se. O texto procura descrevê-la como aquilo que é: algo eminentemente humano. Em seguida recorre a dois dos maiores teólogos do século XX, Karl Rahner e Hans Urs von Balthasar, que escreveram sobre o tema.

PALAVRAS-CHAVE: Experiência mística. Karl Rahner. Hans Urs von Balthasar.

ABSTRACT

In the days we live in, the experience - exiled by modern stiffness to a status of alienation and ambiguity - is back to the front place in the debate of ideas. This return, however, is not without problems. Among them stands out a certain ambiguity in understanding what is experience. This text seeks to reflect on the mystical experience. If the experience is back to the focus of interest today, with the mystical experience happens something similar. And the mystical experience therefore always seeks its identity in the midst of several ways to understand and identify. The text seeks to describe it as what it is: something eminently human. Then reflects on the contribution of two of the greatest theologians of the twentieth century, Karl Rahner and Hans Urs von Balthasar, who wrote on the topic.

KEYWORDS: *Mystical experience. Karl Rahner. Hans Urs von Balthasar.*

Nos dias em que vivemos, a experiência – exilada pela rigidez moderna a um status de alienação e dubiedade – volta a ocupar o lugar de frente no debate de ideias. Essa volta, no entanto, não é isenta de problemas. Entre eles destaca-se uma certa ambiguidade na compreensão do que seja esta experiência.

^(*)Professora titular do departamento de Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro e vice-decana do Centro de Teologia e Ciências Humanas da mesma Universidade. Seus focos de pesquisa vão na linha da Mística e Experiência de Deus na contemporaneidade e do Diálogo entre a Fé e a Cultura contemporânea. É membro do corpo editorial da Revista Internacional de Teologia Concilium, entre vários outros periódicos científicos. Entre suas últimas publicações, encontram-se "O mistério e o mundo", RJ, Rocco, 2013, "Simone Weil, mística da paixão e da compaixão", SP, EDUSC, 2014; "Simone Weil: a força e a fraqueza do amor", RJ, Rocco, 2009, além de vários outros livros e artigos não apenas em português mas em várias línguas: espanhol, francês, inglês, italiano, alemão, croata, entre outras. Email: agape@puc-rio.br

Neste artigo, nos ocuparemos em refletir sobre a experiência mística. Se a experiência volta ao centro dos interesses hoje, com a experiência mística sucede algo parecido. E a experiência mística, portanto, busca sempre sua identidade em meio a várias formas de compreender-se e identificar-se.

Em um primeiro momento, portanto, vamos ocupar-nos em descrever o que se entende por experiência e demonstrar como esta é sobretudo um evento humano. Só o ser humano faz aquilo que se entende por experiência e isso vem diretamente de sua identidade tão rica como aberta. Procuraremos ver aí como a experiência, no contexto onde vivemos, está frequentemente sobreposta e “confundida” com várias interpretações. Procuraremos examinar estas diferentes interpretações a fim de poder situar então a experiência humana enquanto categoria apta a possibilitar-nos a entrada na reflexão mais aprofundada da religião e da teologia.

Em um segundo momento buscaremos situar a experiência mística tal como o cristianismo a concebe e entende. Vão ajudar-nos nesta reflexão alguns pensadores que sobre isso refletiram, como William James, Louis Dupré e outros. Procuraremos aí distinguir e delimitar os conceitos de experiência religiosa e experiência mística.

Finalmente traremos em um terceiro momento as perspectivas de dois grandes teólogos do século XX: Karl Rahner e Hans Urs von Balthasar, na tentativa de perceber como suas visões sobre a mística ao mesmo tempo se criticam e se enriquecem mutuamente.

EXPERIÊNCIA: PRIVILÉGIO HUMANO

A palavra latina *experientia* deriva de *experior*, que por sua vez provém do antigo *periri*. Os primitivos *perio* e *perior* provêm de *comperio*(=descobrir) e de *peritus*(=douto, prático). Experimentar é, pois, provar e descobrir as coisas, desde que se consiga um conhecimento delas e perícia sobre elas. O alemão *experimentieren* é um derivado de viajar: *erfahren - jahren*. Quem viaja aprende observando. Experimentar quer dizer aprender através do contato direto com os homens e as coisas, descobrir e perceber o real. Na experiência aparecem, pois, dois aspectos: as coisas e o sujeito que as prova.¹

Apesar de a palavra ser utilizada em diferentes contextos e com diferentes significados, dando lugar às mais diversas interpretações ao longo da

¹ M. Gelabert, *Valoración cristiana de la experiencia*, Salamanca, Sígueme, 1990, p 19.

história do pensamento e a uma serie inabarcável de explicações, há um traço comum na concepção do que seja experiência. Trata-se “de uma apreensão imediata por um sujeito de algo que se lhe oferece como dado.” Daí se segue que o conhecimento por experiência se opõe ao conhecimento que depende da notícia que outros me dão e ao conhecimento por abstração e mediante ideias ou conceitos gerais.²

A partir desta base comum, podem-se distinguir três significados principais para experiência:

1. A apreensão sensível da realidade externa. Este primeiro sentido se prolonga no “experimento”: procedimento destinado a confirmar hipóteses ou juízos sobre a realidade por meio de uma verificação sensível, constituindo um momento importante do conhecimento científico.
2. A apreensão por parte de um sujeito de uma realidade externa, uma forma de ser, uma maneira de viver, um valor ou um fato interno: alegria, sofrimento, etc. A forma de conhecimento aí descrita se distingue tanto do conhecimento sensível e “experimental” como de um conhecimento obtido por abstração através de um conceito. Desta segunda forma resulta o conhecimento “experencial”. J.M.Velasco diz ser este conceito – experencial – emparentado com o que Newman chama de “assentimento real”, assim como com a “experiência concreta” de Blondel e com a experiência de valor de R. Le Senne.³ Blondel diz: “O homem generoso [...] o que praticou essa experiência metafísica que é o sacrifício, sabe que a caridade é superior ao egoísmo e isso, sem necessidade de raciocínio. Importa inclusive dizer que, se não houvesse aprendido a sabê-lo dessa maneira, jamais haveria chegado a sabê-lo de forma abstrata.”⁴
3. O exercício de uma experiência deste estilo dá lugar a um novo sentido da palavra experiência, que é o ensinamento adquirido com a prática, que

² J.M. Velasco, *El fenómeno místico. Estudio comparado*, Madrid, Trotta, 1999, p. 282

³ Ibid n. 253

⁴ Cf. M. Gelabert, op. cit., p 31

produz no sujeito que a realiza uma familiaridade, uma espécie de conaturalidade com a realidade ou o meio ao qual se refere essa prática.⁵

A experiência assim concebida é um fato primitivo, originário, que deslancha no interior da pessoa humana uma série de processos profundos e verdadeiros. É contato com o real, condição de todo saber, de toda ação. Este contato deve ser distinguido do saber que dele resulta, assim também como da experiência adquirida pela simples prática da vida e da experimentação dirigida por determinadas interrogações ou hipóteses. Alguns autores propõem a distinção entre empiria e meta-empiria.⁶ A primeira designaria o curso quotidiano da vida; a segunda o instante da graça, da inspiração que furtivamente rompe o quotidiano e nele irrompe.⁷

Como contato, a experiência é consciente de uma relação com o mundo, com o outro, com Deus. E, portanto, o encontro consciente com uma alteridade. Mais que um simples conhecimento, a experiência é um pressentir, sentir, ressentir. Mas, enquanto o mundo está inconsciente dele mesmo e de mim, - abrindo-me apenas a possibilidade de uma experiência unilateral - a experiência do outro implica na reciprocidade das consciências encarnadas.⁸

Como saber adquirido, a experiência, nascida de percepções múltiplas reunidas, é memória, como sublinha Aristóteles na Metafísica I. A experiência condensa as “vivências conscientes”, ultrapassa a duração do tempo, antecipa o evento, o reconhece instantaneamente, volta para ele por memória e pensamento. Não existe experiência verdadeira senão pela possibilidade do retorno reflexivo: a morte, por exemplo, devido a supressão da reflexão possível, não é experiência (enquanto o morrer sim).

⁵J.M.Velasco, El fenómeno místico. Estudio comparado, Madrid, Trotta, 1999, p. 283

⁶Jankélévitch denomina *meta-empiria* (*métempirie*) as implicações inexoráveis do pensamento com a metafísica. Cf. V. Jankelevitch, *Philosophie première*. Paris. PUF. 1986, p 4: *La métempirie n'est donc pas une certaine modalité de l'empirie, par exemple une extrême ténuité ou une intensité insupportable du*

perçu, mais elle désigne ce qui est hors de toute expérience possible: car si l'ultrasensible est ce qui excède, en fait, la portée actuelle de nos sensoria, le suprasensible est ce qui ne peut être

perçu”. “A metaempiria não é portanto uma certa modalidade de empiria, por exemplo, uma extrema subtilidade ou uma intensidade insuportável do percebido, mas ela designa aquilo que está fora de toda experiência possível: pois se o ultrasensível é o que excede, de fato, o alcance atual de nossa sensória, o suprasensível é o que não pode ser percebido.” (tradução nossa). V. tb M. Dufrenne, *Estética e filosofia*, SP, Perspectiva, 1998

⁷Cf. J.Y.Lacoste (ORG), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, PUF, 1998 (edição brasileira SP, Loyola, 2005), verb. “expérience religieuse”

⁸J. Mouroux, *L'expérience chrétienne. Introduction a une théologie*, Paris, Aubier, 1952

Por nossa corporeidade estamos inscritos na duração do tempo. A experiência corpórea própria (as sensações diversas, o prazer, a dor, etc.) subjaz e condiciona toda experiência do outro, do mundo e mesmo de Deus. A mais profunda condição de toda experiência é a presença de si a si que constitui a consciência. Mas esta não é dada desde o começo como perfeita e satisfatória. Pelo contrário, não cessa de crescer pelo processo experimental externo. A alteridade é que promoverá a consciência de si.

Portanto, apesar das diversas formas do empirismo, a experiência não é um simples padecer, um sofrer, receber em estado puro. Pelo contrário, ela suscita a ação. Em termos opostos, o idealismo tampouco dá conta do que seria a experiência, pois tende a não ver nela senão uma espontaneidade, uma criação do espírito. Ora, se apenas o real é o espírito, a experiência se reduz à experiência do eu e suas representações. E neste momento a alteridade constitui então um problema insolúvel em sua dimensão misteriosa e inexplicável. De fato, a experiência é, ao mesmo tempo, recepção e criação, acolhimento e espontaneidade em proporções indefinidamente variáveis.

A oposição entre experiência e conhecimento é o primeiro falso obstáculo que se apresenta nesta tentativa de esclarecer a noção de experiência. A experiência é na verdade uma face do pensamento que se volta para a presença do objeto. Com isso, observa-se uma relação direta entre a plenitude da presença e a profundidade da experiência que ocorre mediante a penetração dessa plenitude pelo ato de pensar. As origens etimológicas do termo experiência oferecem um bom caminho para se alcançar sua essência. Seja o grego *empeiria*, quanto o latim *experientia*, ambos nos falam de “tentar”, “comprovar”, “assegurar-se”, o que significa percorrer o objeto em todos os sentidos. Isto é o que sugere o termo alemão *Erfahrung*⁹, que significa empreender uma “viagem” de descoberta em busca do sentido das coisas¹⁰. O que, portanto, caracteriza a experiência é a penetração do objeto que, de um lado, liberta o conhecimento do caráter precário ou confuso de simples sensação e, de outro, preenche o vazio das formas puramente lógicas.

Pode-se notar, assim, que a experiência se articula entre dois polos bem definidos: o objeto que é o fenômeno e o sujeito que é a ciência ou consciência

⁹ A. W. J. Houtepen, Dio, una domanda aperta. Pensare Dio nell'era della dimenticanza di Dio, Brescia 2001, 376-379.

¹⁰ D. Mieth, «Allaricerca di una definizione del concetto “esperienza: che cos'è l'esperienza?»», Concilium 13 (1978) 69-89.

que retorna sobre o objeto para penetrá-lo e igualmente penetrar-se de sua presença. Toda experiência encontra-se sempre ameaçada quer pela infabilidade da presença ou pelo formalismo da linguagem. Portanto, o caráter ambíguo da experiência é inerente à condição do nosso próprio conhecimento que se apresenta ora receptivo, ora ativo. O equilíbrio entre seus polos se desfaz e se refaz constantemente. Desta maneira, o caminho da experiência avança entre estes dois polos como uma exigência permanente de lucidez e de realismo¹¹.

Entende-se portanto experiência como uma modalidade e também uma fonte de conhecimento, que é imediato, enquanto não acontece pela atividade discursiva da inteligência, como seria a conclusão de um silogismo, nem tampouco por uma reflexão posterior, e nem mesmo pelo acolhimento do saber em razão da autoridade institucional ou da tradição histórica. Portanto, trata-se de uma percepção simples e imediata de algo, que provoca grande certeza fundada numa evidência específica. Naturalmente, esta percepção tem uma dimensão intelectual, mas ela, por si só, implica todo o ser humano: inteligência, vontade e sensibilidade no sentido mais amplo e completo do termo¹². Nela entra não só a percepção, mas também o pensamento que a entende como tal. Por isso, deve-se afirmar que toda experiência humana é experiência interpretada. Não há experiência sem uma forma de expressão do objeto por parte do sujeito da experiência. Não se experimenta e, posteriormente, faz-se uma leitura do que fora experimentado. A experiência não é só objetiva, nem só subjetiva. Assim, conclui-se que há experiência quando a pessoa se percebe em relação com o mundo, consigo mesma e com Deus¹³.

A experiência humana, sobretudo quando entendida como busca de sentido, é condição de compreensão da condição humana, pois revela aquilo que o ser humano, até sem sabê-lo, está procurando. O que o ser humano na verdade deseja e procura é plenificar seu coração.¹⁴ E somente a Transcendência pode preenchê-lo, uma vez que o ser humano é um “ser em contínua autotranscendência”.¹⁵ Partilhando com os animais o ciclo vital e a morte, o ser

¹¹ H. L.Vaz, “A experiência de Deus”, in *Experimentar Deus hoje*, Petrópolis 1974, 74-89.

¹² H. Stirnimann, «Linguaggio, esperienza e incontro con Colui che parla», *Concilium* 13 (1978) 185.

¹³ Cf. J. Mouroux, op. cit., p 21 «Il y a expérience quand la personne se saisit en relation avec le monde, avec soi-même, avec Dieu» .

¹⁴ Cf. M. Gelabert, op. cit., p 19.

¹⁵ Cf. K. Rahner, *Curso fundamental da fé*, SP, Paulinas, 1989, p 42.

humano não se rege por instintos como o animal.¹⁶ Como o animal, um dia morrerá. À diferença daquele, sabe que vai morrer. Não pediu para nascer e não deseja morrer. E, no entanto, a morte é a única coisa certa e segura que possui nesta vida. E ele, ao defrontar-se com ela, a ritualiza, celebra, elabora, buscando assim uma intelecção do sem sentido que ela parece significar.

O desejo humano pelo que não passa, pelo que é Incondicionado e Eterno é concomitante a sua condição mortal e finita. Ao desejar experimentar qualquer coisa, portanto, o ser humano se encontra desejando o Sentido Radical de sua existência, aquilo que lhe dirá que não é absurdo esse ciclo de viver, crescer, alimentar-se, reproduzir-se, declinar, e morrer. Portanto, tudo que não fala aos desejos – mesmo adormecidos – do ser humano por vida; tudo aquilo que não ilumina ou esclarece suas experiências não explicadas, é um anúncio vazio que não diz grande coisa, ou mesmo não diz nada.

Experiência é também consciência de realidade, acesso à realidade que afeta o sujeito. Se notarmos que a consciência é consciência de algo por alguém, constatamos que na experiência o sujeito fica afetado pela realidade. Aparece assim insinuado o indispensável papel que desempenha o sujeito na experiência. Não há experiência sem uma interação objeto-sujeito. E aparece também o primeiro problema: as condições do sujeito podem interferir e/ou perturbar o processo de objetivação da experiência.¹⁷

O real se nos apresenta de distinta forma segundo seja nossa relação com ele. Isto significa que toda possível experiência supõe como correlato necessário a acolhida por parte do ser humano. A atenção e sensibilidade do ser humano, a intensidade de seu desejo, a qualidade de sua atenção condicionam a qualidade da experiência da realidade e sua interpretação e expressão.

Porém, de que realidade falamos? De toda a realidade e seu dinamismo, qualquer que seja a maneira de alcançá-la e a perspectiva que ante ela se adota. Por real não só entendemos os objetos externos ao ser humano, mas também os fenômenos da sua própria atividade interior. Já Santo Tomas de Aquino falava de experiência para referir-se ao conhecimento por meio dos sentidos, assim

¹⁶ Cf. L. Boff, Constantes antropológicas e revelação, *Revista Eclesiástica Brasileira* 32 (1972) p 26-41, quando faz uma comparação entre o carrapato e o ser humano.

¹⁷ M. Gelabert, op. cit. p 20

como da experiência das coisas que existem pela presença de sua própria essência na alma.¹⁸

A experiência da realidade é dinâmica. A percepção de um dado não só se reveste de representações pré-adquiridas, mas também é possível estimar no objeto virtualidades que os sentidos externos deixaram escapar. Isto é possível porque todo objeto se compara espontaneamente com outros; é valorizado e avaliado em relação a outros e pode adquirir a condição de exemplo, o que é já um princípio de universalização. Há no ser humano um dinamismo cognitivo inquisitivo que não lhe permite dar-se por satisfeito com o fato ou com o dado em estado puro. Mas pelo contrário, deseja conhecer a realidade total, estabelecer conexões e chegar mais além. E essa realidade que procura conhecer lhe aparecerá sempre e definitivamente como complexa. Por esta razão o acesso a ela pode alcançar diferentes níveis e fazer-se desde perspectivas diversas.¹⁹

Podem-se distinguir quatro níveis de acesso ao real ou níveis de experiência: o empírico, o antropológico, o metafísico e o teológico.²⁰ O simples enunciado destes níveis já indica a complexidade do problema e insinua o conflito que pode criar-se quando se absolutiza um destes níveis, considerando que em um deles se esgota toda experiência. Ou também quando se nega ou menospreza os outros, apoiando-se em uma suposta primazia de qualquer deles (incluído o religioso).

A experiência que o ser humano faz da realidade condiciona sua vida toda, porque ele ou ela passam a se mover nela, com ela, por ela e ante ela. Daí, deste envolvimento totalizante da experiência se compreende o impacto que tem para a vida inteira do ser humano. A realidade é algo que a pessoa humana domina mas que, contudo, influi sobre ela e forja sua vida. Condiciona-a, limita-a e possibilita-a. É manipulável e ao mesmo tempo e inseparavelmente escapa, o que significa que, ao menos em parte, é misteriosa. Este mistério da realidade pode ser considerado como provisório pelo fato de que não se encontra totalmente sujeito ao domínio do poder humano (perspectiva teísta) pelo menos em termos definitivos (perspectiva ateia). Ao experimentar a realidade, portanto, o ser humano, além de experimentar sua própria capacidade de

¹⁸ *ibid.*

¹⁹ *Ibid.* p. 21

²⁰ Aqui seguimos bem de perto a tipologia apresentada pelo autor que vimos citando: M. Gelabert, *op. cit.*, p 21 ss

transformá-la, já se defronta com o mistério do mundo, indecifrável e por vezes assustador e desafiante.²¹

A experiência com essas características dá origem a um conhecimento. O conhecimento seria, pois, experiência compreendida e explicada (por meio de uma atividade intelectual), primeiro a si mesmo e depois aos demais. Por isso, todo este conhecimento fundamentado na experiência ou, ao menos, esta busca por fundamentação requer a experiência de um «outro». Um conhecimento sem experiência é puro verbalismo, conceito vazio, ilusão.²² Quando passamos do nível filosófico-antropológico ao teológico, vemos que a experiência é inseparável da alteridade e relacionalidade que constituem a identidade humana. Essa alteridade remete ao humano como protótipo. Em termos bíblicos, a experiência é um conhecimento amoroso e conhecer é inseparável de amar.²³

As palavras usadas para transmitir a experiência da fé estão tomadas da linguagem da experiência humana (pai, filho, amor, reconciliação, justiça, luz, vida, etc.). Tudo que existe, inclusive a transcendência e o mistério, estão referidos ao ser humano e sua existência e se destinam a responder às perguntas que o ser humano faz sobre si mesmo e sobre a realidade.²⁴

Quando o ser humano faz uma experiência de Deus, na estrutura desta experiência, por sua vez, não há uma linguagem sobre Deus como sobre um objeto entre outros, mas sim a experiência de um sentido radical que torna possível a existência das múltiplas linguagens que compõem o horizonte interpretativo do ser humano e torna possível, igualmente, uma revelação de Deus na forma de uma linguagem particular²⁵. A experiência pode ainda ser tratada como um caminho ou como uma posse. De um lado se pode falar dela como busca de uma verdade ou apreensão de uma realidade²⁶. Por outro lado e em outras palavras, quando se fala de experiência e particularmente em sua acepção espiritual e religiosa, deve-se respeitar uma totalidade concreta aqui implicada: «é o homem todo inteiro, sob um aspecto ou por um tempo, que aqui se encontra empenhado».

²¹ Ibid.

²² Ibid p 27

²³ Cf. J. Moltmann, *Trinity and Kingdom of God*, London, SCM Press, 1987, p 10

²⁴ Ibid p 28

²⁵ J. P. Labarrière, «L'homme et l'Absolu», *Archives de Philosophie* 36 (1973) 209-223.

²⁶ Mouroux fala de «trajet» ou «possession». Cf. op. cit., p 6 .

A abertura do espírito humano ao Último, ao Derradeiro, ao Sentido Radical da realidade tende portanto, em seu próprio dinamismo, para um horizonte inatingível, para a plenitude do ser e do bem, que mobiliza a inteligência e a liberdade humanas e está presente em cada ato cognitivo ou volitivo como condição de sua própria possibilidade. Este horizonte infinito, para o qual está voltado estruturalmente o ser humano, vem a ser o próprio Deus, experimentado como próximo e imediato, fundamentando a esperança de chegar a Ele como descanso e ponto final da peregrinação humana.²⁷

Após realizar este percurso buscando explicitar a identidade da experiência de Deus encontramos sete pontos que não se podem deixar de lado quando se fala em experiência humana:²⁸

a) A experiência é um processo, mas também a condição que dele resulta.

b) A experiência põe o sujeito em contato direto com o objeto.

c) A imediatez de algumas experiências não significa que as experiências careçam de pressupostos. Fatores sociais, históricos e religiosos de todo tipo condicionam e fazem possível a experiência humana que nunca é uma experiência incondicionada.

d) Em algumas experiências, o sujeito é mais ativo (por ex., experimentos controlados cientificamente); em outras, mais passivo (por ex., momentos de graça poderosa, de paixão amorosa, etc.) Os elementos ativos e passivos estão inseparavelmente presentes em todas as experiências).

e) A evidência e autoridade da experiência é clara e direta. Não obstante, novas experiências podem modificar e corrigir o que já se aprendeu com a experiência anterior.

f) As experiências são sempre experiências interpretadas. O trabalho de interpretação começa exatamente no mesmo momento em que sucede a experiência.

g) A experiência pessoal e a tradição da comunidade de fé (que pode considerar-se como o produto das experiências de comunidade ou sociedade) se

²⁷ Cf. Santo Agostinho: “Fizeste-nos para Ti, Senhor, e inquieto está nosso coração enquanto não descansar em ti”, *Confissões*, I, 1

²⁸ Cf. G. O’ Collins, verb Experiência, *Dicionário de Teologia Fundamental*, SP, Paulinas, 1996

afetam mutuamente entre si. A tradição nos ajuda a interpretar nossas experiências, que por sua vez nos ajudam a entender e modificar a tradição.

O que dissemos acima nos permite vislumbrar algumas características recorrentes de toda experiência humana. É esta experiência humana que nos oferece o substrato para o que seria, então, a experiência religiosa. Esta já não experimenta apenas o nível natural da realidade, mas acede ao sobrenatural. Não aborda objetos provisórios, mas se abre e penetra no Absoluto, no Último de toda a realidade.

A partir de uma adequada concepção cristã da criação, sempre e totalmente voltada para a salvação, o Absoluto, o Último para o qual o homem está constitutivamente voltado, é Deus que gratuitamente toma a iniciativa da salvação, e que livremente se autocomunica. Em cada desejo, em cada ato de conhecimento ou de vontade o dinamismo do espírito ultrapassa o objeto conhecido ou querido, voltando-se para este horizonte infinito. A experiência de Deus é mais propriamente uma experiência de estar orientado (*fizeste-nos para vós*) para Deus, - como diz bem Santo Agostinho - e acontece sempre na experiência do conhecimento ou do querer concreto. Nesta experiência está a base segura para o discurso sobre Deus. Caso contrário, corre-se sempre o perigo de imaginá-lo distorcidamente.

De qualquer modo, para que a experiência de Deus seja realmente tal, nela deve estar presente uma intencionalidade própria, dirigida à Realidade Última, que confere ao que realiza esta experiência um sentido último para o sujeito e para toda a realidade que o cerca²⁹. Esta é a intencionalidade da fé, dirigida a Deus, revelado e atuante em Jesus Cristo.

Segundo a fé cristã, esta experiência tem sua causa no próprio Deus. Não é um mero produto da indústria e da interpretação humanas. Não há experiência de fé verdadeira quando esta se fixa no particular, mas apenas quando acontece em relação com a totalidade da existência que não pode ser controlada pelo ser humano. A experiência espiritual autêntica não consiste, pois, em simples acúmulo de sensações. Sempre que a pessoa põe em confronto sua particular experiência com a totalidade, ela se abre à dimensão espiritual. Deste modo, toda experiência verdadeiramente humana está aberta ao religioso. Uma experiência humana aberta à Transcendência deseja e é terreno fértil para a revelação.

²⁹ H. C. Vaz, «A linguagem da experiência de Deus», *Escritos de Filosofia. Problemas de Fronteira*, S. Paulo 1986, 241-256.

A religião através da história humana sempre procurou organizar essa experiência da transcendência e sistematizá-la em normas, rituais e conceituações doutrinárias. Mas nada dessa organização poderia acontecer sem a experiência religiosa, fundamental em todas as grandes tradições e que dá testemunho de que o ser humano é diferente de todos os seres criados, pois pode experimentar aquilo ou Aquele que o transcende e é maior do que ele ou do que tudo que ele puder imaginar e conceber.

É o que nos mostra exatamente a mística cristã: a experiência humana é realmente total e plena somente quando se transcende em Deus, que é sempre maior do que tudo quanto os seres humanos estão dispostos a experimentar.³⁰

EXPERIÊNCIA MÍSTICA: ALTERIDADE E RELAÇÃO³¹

Talvez poucos conceitos em filosofia e teologia sejam tão difíceis para encontrar uma definição precisa e adequada como o de “mística”. Diversos autores e diversas correntes têm procurado defini-lo, mas sem chegar a um acordo definitivo sobre o tema.

Nesta seção de nosso trabalho, procuraremos ver como três áreas do saber – a Filosofia, a Psicologia e a Teologia – entendem a questão da mística e a definem. Embora as três áreas dialoguem e se entrecruzem, inegavelmente possuem aspectos separados entre si que vão construindo sua especificidade.³²

Na área da Filosofia e também da Psicologia da Religião, o livro de William James, *Variedades da experiência religiosa* ainda constitui uma referência. William James trata o misticismo como incorporado em uma teoria englobante da religião enquanto experiência vivida de indivíduos. Para ele a religião é um “estado de Fé” e, embora não reduza a religião ao misticismo, reivindica “que a experiência religiosa pessoal tem sua raiz e centro nos estados místicos de consciência”.³³

³⁰Ibid.

³¹ Aqui seguimos de perto uma parte do capítulo III de nosso livro *O mistério e o mundo*, RJ, Rocco, 2013. O leitor encontrará ali uma ampliação e aprofundamento desta reflexão que aqui apresentamos sintetizada devido ao espaço disponível para o artigo.

³² Seguimos aqui a excelente análise deste “estado da arte” sob forma de “survey” feito pelo grande historiador estadunidense da mística, B. McGinn, em seu livro *The foundations of mysticism*, NY, Crossroad, 1992, pp 265-343. Seu trabalho, que já vem sendo traduzido no Brasil, pode ser uma boa contribuição para o leitor ou pesquisador de língua portuguesa.

³³Cf. W. James, *As variedades da experiência religiosa*, SP, Cultrix, 1991, citado por B. McGinn no original inglês *The varieties of religious experience*, NY, The Modern Library, 1902, in *The foundations ...* op. cit. (trad. BrasOs fundamentos da mística, SP, Paulus, 2012)..pp 291-293

Segundo Mc. Ginn, quatro são as marcas da experiência mística para James: 1) Inefabilidade, que desafia a expressão; 2) Qualidade noética, isto é, o aspecto iluminativo (e nisso James concorda com vários místicos cristãos tradicionais de que o amor em si mesmo é uma forma de conhecimento); 3)

Transigência, no sentido de cordura, tolerância; 4. Passividade ou incapacidade de produzir por si mesmo a experiência.

Para James, portanto a experiência mística é algo que se dá entre afeto e pensamento, Investigando o “teor ético” dos estados místicos, ele argumenta que tais estados promovem a expansão da consciência e permitem “ultrapassar todas as barreiras usuais entre o indivíduo e o Absoluto “. ³⁴ Isso afirmando, W. James ultrapassa a crença monista declarando-a incorreta, pois a mesma “faz colapsar qualquer vestígio de distância entre Deus e o indivíduo, tornando assim impossível a parcial separabilidade, liberdade e agenciabilidade necessária para a ação moral” Sua preferência é, portanto, por um “misticismo pluralista”.

L. Dupré acrescenta à tipologia de James uma quinta característica, a de Integração. Afirma ele que, expandida para além de seus limites ordinários, a consciência mística de alguma maneira consegue ultrapassar oposições previamente existentes na sua integração com uma realidade mais alta. Isso não significa que todas as restrições cessem de existir, mantendo o indiscutível caráter religioso da experiência que supõe a alteridade do Absoluto, mas a experiência se faz sentir como omniabarcante e, portanto, de indiscutível plenitude. ³⁵

Há, porém, adverte Dupré, um solo comum sobre o qual se assentam as mais diversas teologias espirituais. No Ocidente pelo menos, a reflexão teórica sobre a religião permanece fiel ao princípio geral de que apenas interpretações subsequentes distinguem um misticismo do outro. É aí onde o Autor introduz o reconhecimento da existência de um misticismo ao qual chama de “natural”. “O misticismo natural, diz ele, é a experiência intensa pela qual o sujeito se sente em fusão e/ou confundindo-se com a totalidade cósmica.... Mas na experiência religiosa um sentido de transcendência persiste através da experiência de união cósmica, seja com respeito à natureza como a seu princípio subjacente como um

³⁴ Cf. W. James, *The varieties...* op.cit.p 329

³⁵ Cf. L. Dupré, verb *Mysticism*, in M. Eliade, (ed) *Encyclopedia of Religion*, New York, Macmillan, 1987., p 247

todo.... Nesse sentido a diferença entre o religioso e o não religioso é particularmente difícil de manter.”³⁶

Hoje, sempre mais, além das experiências que Dupré chama de “naturais” existem igualmente experiências resultantes de condições psíquicas patológicas, ou mesmo experiências de expansão da consciência provocadas artificialmente por substâncias e princípios ativos alucinógenos, algumas delas com muitíssimos seguidores.³⁷

Na verdade, - e o que vimos até aqui reforça esta afirmação - é forçoso constatar que a mística ou o misticismo pertence ao núcleo de toda religião. As religiões que tem um fundador histórico, todas elas, começaram com uma poderosa experiência pessoal de contato imediato com a divindade. Mas todas as religiões, não importa qual sua origem, mantêm sua vitalidade somente enquanto seus membros continuam a crer em uma realidade transcendente com a qual podem de certa maneira comunicar-se por experiência direta. Neste sentido, na medida em que uma religião se “seculariza” no sentido radical do termo, - ou seja, que perde essa dimensão - a tendência é que se esvazie e acabe desaparecendo.³⁸ Adverte ainda Dupré que cada sistema místico está menos preocupado com uma consistência lógica e conceitos agudamente definidos do que com traduções adequadas da experiência atual. Como o que é central para os místicos é a experiência, é sobre ela que os sistemas reflexivos e explicativos, se voltarão, constante e continuamente, a fim de garantir sua permanência na religião.³⁹

Qualquer forma, portanto, de misticismo religioso – defende ainda o Autor - clama por um contato direto com o Absoluto. A forma como essa experiência e corrente mística define este Absoluto depende, porém, de suas perspectivas particulares. O Judaísmo e o Cristianismo são religiões da palavra; o Budismo é uma religião do silêncio que renuncia a todas as maneiras de nomear o Absoluto.

³⁶Ibid

³⁷Referimo-nos aqui a propostas como o Santo Daime, a União do Vegetal e muitas religiões ecológicas que muito crescem no Brasil. Também experiências com cogumelos, utilizadas em doentes terminais de enfermidades incuráveis como o câncer, com o propósito, segundo seus pesquisadores, de provocar-lhes uma experiência mística que lhes amenize os sofrimentos e elimine neles o medo da morte. Cf. as pesquisas de David Nichols, de Lafayette, USA, e outros sobre experiências com psilocybin, alucinógenos utilizados antes com propósitos religiosos e agora para tratar câncer terminal. Por exemplo, R.R. Griffiths et alii, Psilocybin can occasion mystical-type experiences having substantial and sustained personal meaning and spiritual significance, *Psychopharmacology* 187 (2006) pp 268-283

³⁸ Cf. L. Dupré, op. cit. p 248

³⁹ Ibid

Torna-se evidente, por conseguinte, que isso impactará na maneira como esses dois tipos de religião definirão o que para eles significa a experiência mística.⁴⁰

Evidentemente, aqui como em outros casos, o observador externo é incapaz de sequer perceber, quanto mais de decidir até que ponto a religião e seu sistema e instituição brotam e crescem dentro da experiência mística atual. O que conta é a possibilidade que essas propostas religiosas apresentem de um contato direto, intenso, com o Absoluto. Mais ainda, o que importa, no fundo, é a maneira metódica e articulada que uma religião particular oferece para realizar este encontro.⁴¹

Situados que estamos agora no vasto mundo das experiências religiosas, nos perguntamos então pelos critérios de que se servem os próprios sujeitos que as fazem e padecem para discernir as experiências autênticas das que eles mesmos consideram inautênticas ou enganosas.

1. Um primeiro critério, negativo, aparece com toda clareza: ...o valor da experiência não depende dos fenômenos extraordinários que as acompanham... sobretudo quando estes são corporais (êxtases, estigmas, transverberações). Mas também as experiências que não vão acompanhadas de fenômenos extraordinários necessitam ser submetidas a um cuidadoso discernimento exigido pelo caráter profundo e global da experiência, pela qualidade da Presença que nela se dá, pela existência de uma série de estados de animo, de afetos da consciência e do sentimento, de moções interiores que produz a Presença invisível e nos quais se desvia a opção radical da pessoa em relação a ela.

2. Um segundo critério tem a ver com a linguagem descritiva da experiência. Na hora de descrevê-la se recorre à comparação com as experiências mais certas – as que procedem do testemunho dos sentidos – para declarar a certeza que produz a experiência de Deus, mais firme que todas elas. Esta Presença se impõe de tal forma à própria consciência que esta percebe de maneira imediata que tal certeza não pode ser obra sua.⁴²

⁴⁰ Ibid p. 250

⁴¹ Ibid p 251

⁴² Cf. J. M. Velasco, *Experiencia cristã de Deus*, SP, Paulinas, 2001, p 76 por ex, a citação que o Autor traz de Santa Teresa em 6M 3,4; e em 5 M 1,10: “Queda por una parte gran certidumbre, que no tiene fuerza la duda”, “no porque es visión, sino una certidumbre que queda en el alma”. Ouibid p 77, citando Santo Inacio nos Exercícios, ao explicar a consolacaoem causa precedente, fonte do primeiro tempo de eleicao: [329] ...proprio es de Dios y de sus ángeles en sus mociones dar verdadera alegría y gozo spiritual, quitando toda tristeza y turbación, que el enemigo induce; del qual es proprio militar contra la

3. A experiência repercute também na vontade humana (e este é o terceiro critério), sob a forma de movimentos na afetividade com os sentimentos intensos que provoca de paz, gozo, fruição, alegria, etc. Na análise destas moções e estados de animo é onde os mestres espirituais afinaram os critérios de discernimento.⁴³ Quando os místicos descrevem esses sentimentos, geralmente os descrevem em termos que J. M. Velasco chama de “ambivalência afetiva”: “chaga deliciosa” (João da Cruz), “tormento saboroso” (Teresa de Ávila) etc.⁴⁴

4. Mas o critério decisivo – e aqui o enumeramos como quarto – é sem dúvida o do amor. A experiência é apenas a vivência através de todas as dimensões e faculdades humanas da opção radical provocada pelo amor experimentado. E esse amor não pode ser apenas objeto de êxtases e sentimentos espirituais ou de narrativas apaixonadas, mas deve traduzir-se em obras. Assim diz Santa Teresa: “obras quer o Senhor”, orientando suas irmãs a que não devem descuidar-se da devoção quando uma doente necessita de seu pronto atendimento e devem inclusive jejuar para que ela coma.⁴⁵ Assim também Santo Inácio, na meditação final dos Exercícios Espirituais, ao descrever o amor: [230] *Nota. primeiro conviene advertir em dos cosas: La primera es que El amor se debe poner más em las obras que em las palabras.*⁴⁶

É um erro, além disso, pensar que a experiência religiosa só se produz no círculo cada vez mais estreito das pessoas que se definem como religiosas e que se reduz, na vida dessas pessoas, ao âmbito da oração e da contemplação muito desenvolvidas. Se assim fosse, um número considerável de homens e mulheres, que se definem como não religiosos por uma parte e, dentro dos religiosos, os que se denominam simples crentes, estariam condenados a ver-se

tal alegría y consolación spiritual, trayendo razones aparentes, sotilezas y assiduas falacias; [330] ...sólo es de Dios nuestro Señor dar consolación a la ánima sin causa precedente; porque es propio del Criador entrar, salir, hacer moción en ella, trayéndola toda en amor de la su divina majestád. Digo sin causa, sin ningún previo sentimiento o conocimiento de algún obiecto, por el qual venga la tal consolación mediante sus actos de entendimiento y voluntad.; [175] El primer tiempo es quando Dios nuestro Señor así mueve y atrae la voluntad, que sin dubitar ni poder dubitar, la tal ánima devota sigue a lo que es mostrado; assí como San Pablo y San Matheo lo hicieron en seguir a Christo nuestro Señor.(edição portuguesa *Exercícios Espirituais de Santo Inácio de Loyola*, edição digital, Braga, Livraria A.I., 1999, 3ª ed)

⁴³Ibid p 63. Cf. Santo Inácio de Loyola, *Exercícios Espirituais*, nn 313-336: Regras do discernimento dos espíritos para a 1ª e 2ª semanas.

⁴⁴CF. J. M. Velasco, *Experiência cristã de Deus*, op. cit., p 65

⁴⁵5Moradas 3,7-9. 11 citado em Ibid p 65, n. 17

⁴⁶Exercícios Espirituais de Santo Inácio de Loyola, op. cit., n. 230

irremediavelmente privados de tais experiências, constatando-se reduzidos a viver sem nenhum contato com a Transcendência ou a crer apoiando-se somente no testemunho dos que, em virtude de graças extraordinárias, tiveram o privilégio de “ver” ou experimentar.⁴⁷

A oração é certamente um lugar privilegiado para a experiência de Deus. Foi descrita por Santo Thomas como “religionis actus”, ou seja, a colocação em ato da religião. Por outra parte, ao tratar-se nela do reconhecimento do Absoluto, do absolutamente valioso, do “unum necessarium” para o ser humano, resulta indispensável para seu reconhecimento a saída do ser humano das formas de vida centradas na utilidade, na função, na possessão, que muitas vezes entram na vida ordinária e dela se apoderam. Requer-se a passagem, através de certa ruptura de nível, para a ordem do sagrado. Daí a importância da oração expressamente cultivada para que se dê o exercício efetivo da experiência de Deus. A oração é, pois, o lugar privilegiado da experiência religiosa.⁴⁸

Existe, porém a possibilidade de realizar a experiência de Deus em todos os lugares e momentos da vida e de articular da forma mais efetiva as distintas experiências de Deus na unidade de uma vida toda ela acompanhada pela Presença da qual procede e para a qual se orienta. Esta articulação produzirá realizações da vida humana dotada em todas as suas dimensões e ações da profundidade e do sentido que confere a atenção a essa Presença, sem que perca por isso a variedade, a riqueza e o realismo que outorga a atenção e o cuidado com o mundo e a relação com os irmãos.⁴⁹ Sendo verdade que Deus não pode ser objeto de nenhum ato e que se faz presente como invisível, pode afirmar-se que, através dessa transformação, todo o ser humano, em toda a extensão da cotidianidade de sua vida, até seus sentidos corporais, intervêm na experiência de Deus.⁵⁰

DOIS TEÓLOGOS E A MÍSTICA: RAHNER E BALTHASAR

Inegavelmente, a contribuição mais significativa no terreno católico nos escritos sobre a mística no segundo quartel do século XX foi a do jesuíta alemão Karl Rahner. Chamado – com razão, a nosso ver – o “Doctor mysticus” do

⁴⁷ Cf. J. M. Velasco, *A experiência cristã de Deus*, op. cit., p 76

⁴⁸ Ibid p 77

⁴⁹ Ibid p 78

⁵⁰ Cf. Santo Agostinho, *Confissões* X, 6

século XX.⁵¹ A chave dogmática para sua noção de misticismo repousa na distinção entre a experiência transcendental (i.e. a abertura a priori do sujeito ao mistério último) e a experiência sobrenatural, na qual a transcendência divina não constitui mais um objetivo remoto e assintótico do dinamismo do sujeito humano, mas é comunicada ao sujeito em proximidade e imediatez.⁵²

Rahner insiste na unidade recíproca (não identidade) entre a experiência de Deus e a experiência do “self” que é plenificada em relações interpessoais: “[...] a unidade entre o amor de Deus e o amor do próximo é concebível somente na assunção de que a experiência de Deus e a experiência do “self” são uma só coisa.”⁵³ Tanto no nível transcendental como no sobrenatural (isto é, Deus como pergunta, Deus como resposta), deve-se sempre ter em mente a importante diferença entre a experiência em si mesma e sua subsequente tematização ou objetivação em reflexão consciente como modo de pensar categorial. A tematização não pode jamais capturar a plenitude da experiência original, mas a experiência clama pela tematização para ser comunicada a outros.⁵⁴

Essa é a razão pela qual Rahner fala de misticismo de duas maneiras:⁵⁵

1. “Há o misticismo da vida cotidiana, a descoberta de Deus em todas as coisas”, isto é, a experiência não tematizada da transcendência na base de toda atividade humana.⁵⁶ A teologia da graça de Rahner sugere que esse substrato experiencial sempre opera em um modo elevado por graça, isto é, aquele no qual Deus já respondeu ao chamado que colocou na humanidade, ainda que isto possa não ser evidente a partir de uma consideração psicológica do conhecimento tematizado dos atos em si mesmos⁵⁷

2. Existem as experiências místicas “especiais” que Rahner admite poderem ser encontradas tanto dentro como fora do Cristianismo. Naquilo que

⁵¹ Cf. “Translator’s Foreword”, de H. Egan, in Karl Rahner, *I remember: an autobiographical interview with Meinhold Krauss*, NY, Crossroad, 1985, p. 3, citado por B. McGinn, *The foundations...* op. cit., p. 286, n. 107.

⁵² Cf. Curso Fundamental da Fé, SP, Paulinas, 1989.

⁵³ Cf. K. Rahner, Experience of self and experience of God, *Theological Investigations* 13, pp. 122-132; The experience of God today, *Theological Investigations* 11, p. 149-165.

⁵⁴ K. Rahner, Experience of Transcendence from the standpoint of Christian dogmatics, *Theological Investigations*, vol. 18, pp. 177-181: God and Revelation.

⁵⁵ As indicações bibliográficas que seguem provem de B. McGinn, op. cit., p. 286-289.

⁵⁶ K. Rahner, The practice of faith. A handbook of contemporary spirituality, NY, Crossroad, 1984, p. 80-84.

⁵⁷ Ibid. p. 75-77.

diz respeito à Fé cristã, estas experiências não podem ser concebidas como constituindo algum estado intermediário entre graça e glória: elas são uma variedade ou modo da experiência da graça na Fé.⁵⁸ Ainda que Rahner seja firme em sua oposição a qualquer visão “elitista” que pretenda encontrar no misticismo uma forma mais alta da perfeição cristã para além do serviço amoroso ao próximo, ele fala sobre as experiências místicas especiais como uma intensificação paradigmática da experiência de Deus que está aberta a todos.⁵⁹

No entanto, Rahner insiste em que, se a experiência mística é verdadeiramente o cume do desenvolvimento normal do sujeito, trata-se de uma questão para a psicologia empírica julgar e não é da competência da teologia como tal. Isso se deve à interpretação rahneriana de certas questões apresentadas pela mística tais como as chamadas “experiências de profundidade”, “estados alterados de consciência” ou “experiência de suspensão das faculdades”, que ele considera essencialmente fenômenos naturais, potencialidades do sujeito, elevadas pela graça ou não.⁶⁰ Se tais experiências são julgadas pela psicologia como sendo parte de um processo de amadurecimento normal do sujeito, então a experiência mística num sentido especial, tematizada ou não, será na sua integralidade verdadeiramente humana e cristã (as simpatias de Rahner, segundo McGinn, parecem se alinhar com esta posição, sobretudo quando ele sugere com sua visão da graça que todas as experiências “de profundidade”, dentro ou fora do cristianismo, não são meramente naturais, mas empoderadas pela graça).⁶¹

Para Rahner, o evento Cristo é central para toda experiência mística. A realidade histórica de Jesus, tal como comunicada através da vida da Igreja, é constitutiva para todas as formas de relação salvífica com Deus. Nossa relação com Jesus é única e nela uma relação imediata com Deus é comunicada pela mediação do Salvador encarnado. Eis aí por que o jesuíta alemão insiste em que

⁵⁸Ibid pp 72-73

⁵⁹ Cf. Experience of Transcendence..., art cit. pp174-176. Sobre a intensificação dos atos religiosos, cf. Reflections on the program of gradual ascent to Christian perfection, *Theological Investigations* 3, pp 20-21

⁶⁰Rahner usa a palavra alemã *Versenkungserfahrungen* ou *Versenkungsphanomene*, que McGinn prefere traduzir por “experiências de profundidade” antes que por “estados alterados de consciência” ou “experiência de suspensão das faculdades”, como às vezes são traduzidas. Cf. B. McGinn, *The foundations...*, op. Cit., p 287

⁶¹Cf final do texto Experience of Transcendence, onde Rahner parece aceitar a possibilidade de uma mística natural

“Cristo é o “modelo frutífero” “per se” para uma confiança comprometida no mistério de nossa existência.”⁶²

A teologia rahneriana sobre a mística, segundo McGinn oferece respostas originais e profundas a algumas das questões básicas na moderna discussão sobre misticismo. Sobre a questão de se a experiência mística representa um nível mais alto, para além da vida ordinária de fé (raiz de muitas objeções protestantes ao misticismo), a resposta de Rahner é “não” teologicamente e “talvez” psicologicamente. Sobre a relação do misticismo cristão com o não cristão, ele expõe e amplia sua famosa tese que diz respeito ao “cristão anônimo” para incluir a categoria que podemos chamar – com expressão cunhada por McGinn - de “místico cristão anônimo”.⁶³ Isto é, ele crê que algumas formas não cristãs de mística são verdadeiras expressões da experiência especial da resposta de Deus dada em Jesus Cristo, ainda que não explicitamente tematizadas e conhecidas como tal.⁶⁴

Na produção teológica de língua germânica, ao lado de Rahner, outra grande figura da reflexão teológica sobre a mística é a do teólogo suíço Hans Urs von Balthasar. Balthasar começa distinguindo entre a objetividade da mística, encontrada na revelação do mistério de Cristo e a subjetividade, expressa na tradicional definição de mística como “cognitio Dei experimentalis” e que deve ser encontrada na experiência do sujeito.

H.U.vonBalthasar fala da descontinuidade da experiência e lembra que na doutrina bíblica sobre a experiência não é o ser humano que deve experimentar Deus, mas é Deus quem deseja experimentar o homem, deseja constatar experimentalmente se o homem investido da graça e do mandato divinos percorre o caminho indicado por Ele. Na Bíblia, na verdade, - segundo o teólogo suíço - não se fala de uma experiência de Deus por parte do ser humano. Contudo, o tema da experiência do ser humano por parte de Deus mediante uma provação percorre toda a história da salvação⁶⁵. Assim, é Deus quem surpreende sempre sua criatura, pedindo uma entrega sempre maior. Mas isso não se dá na medida ou no limite em que a criatura pode concebê-lo, em seu desejo de autotranscendência e em seu desejo de Deus. A entrega que Deus pede

⁶² Practice of Faith, op. cit., p. 61.

⁶³ Ibid p. 288.

⁶⁴ Experience of Transcendence p. 181-184.

⁶⁵ Balthasar adverte para a distinção bíblica entre a Gotteserfahrung e Menschenfahrung (H.U. von Balthasar, Neue Klarstellungen, Einsiedeln 1979, 15).

é o abandono e a confiança sem reservas a Si próprio. Esta é a grande descontinuidade da experiência de Deus. Pois o que o ser humano na verdade experimenta é que Este que o experimenta não pode ser controlado⁶⁶.

Portanto, não é o ser humano quem dirige e conduz sua experiência de Deus. Antes, é a confiança no Mistério o que o torna capaz dessa experiência. Em termos cristãos, ele ou ela é gratuitamente convidado a participar da mesma experiência exemplar ou arquetípica de Jesus de Nazaré⁶⁷, vivendo com Ele, por Ele e nele o mistério do total abandono e disponibilidade nas mãos do Pai, e seguindo, assim, os passos do Crucificado⁶⁸. A experiência humana é portanto realmente plenificada quando se transcende em Deus, que é infinitamente maior do que tudo quanto os homens estejam dispostos a experimentar. Por isso mesmo, Ele é sempre capaz de surpreender em seu amor⁶⁹.

Na teologia balthasariana, a *tese* da observada semelhança entre o Cristianismo e outras formas de mística não cristãs é questionada e desafiada pela *antítese* teológica que insiste na separação de ambas. Balthasar reconhece que há duas formas de *antítese*: a) a versão protestante, defendendo que a mística não tem nada a ver com a fé cristã; b) a mais frequente, que é a versão católica, de que apenas a mística cristã é verdadeira mística. Sua *síntese* – apenas insinuada em alguns de seus ensaios – é uma versão original da visão católica que julga da correção das formas cristãs de misticismo de acordo com três critérios teológicos: a mensagem bíblica, especialmente na primazia da iniciativa divina sobre o esforço humano; a ênfase na obediência sobre a união

⁶⁶ Observar a teologia de J. Mouroux a respeito da “inviolável liberdade de Deus”. (P. F. M. Nuvoli, *Approccio antropologico all'esperienza cristiana nella riflessione teologica di Jean Mouroux*, Roma 1988, 141-148).

⁶⁷ O cristocentrismo de Balthasar ao tratar da experiência é translúcido. Ele insiste sobre a exemplaridade de Jesus Cristo também em sua experiência. A experiência de Deus feita por Jesus deve fornecer a figura que condiciona todas as outras experiências precedentes ou subseqüentes. Assim, a forma do encontro entre Deus e o homem apresenta-se não só como modelo digno de imitação, mas também como arquetipo ou protótipo que determina de modo normativo e definitivo as coordenadas de toda e qualquer experiência de Deus e, mais profundamente, de toda autêntica experiência humana do ser. Neste sentido, Jesus não faz ou tem simplesmente uma experiência de Deus e do mundo humano, mas ele é a experiência da perfeita correspondência entre Deus e o homem. Cf. H.U. von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik I. Schau der Gestalt*, Einsiedeln 1988³, 310-317, citado por P. Martinelli, *La morte di Cristo come rivelazione dell'amore trinitario nella teologia di H.U. von Balthasar*, Roma 1996, 397-422. E nós acrescentamos: Jesus é a síntese feliz entre Deus e a humanidade. É a Palavra e o perfeito ouvinte.

⁶⁸ P. Martinelli, *La morte di Cristo come rivelazione dell'amore trinitario* nella teologia di Hans Urs von Balthasar, Roma 1996, 397-422.

⁶⁹ J. Sudbrack, «Mística cristiana», in T. Goffi – B. Secondin, ed. *Problemas y perspectivas de espiritualidad*, Salamanca, Sigueme, 1986, p 395: “Somente quando se abre e se transcende em direção Aquele que é mais graça, Deus, e quando a experiência pode evitar cair no desespero da fome total e se encontra, pelo contrário, nas mãos de Deus.”

como último valor religioso (Balthasar não aceita que a mística da união radical seja compatível com o Cristianismo)⁷⁰; a unicidade da mediação do Verbo Encarnado como expressão do Deus incognoscível. Esses temas – todos eles bíblicos – o levam a uma relativização, ainda que não a uma rejeição, do misticismo tal como encontrado em muitos autores cristãos clássicos.⁷¹

A síntese, pois, que pode apropriar visões “corretas” – segundo Balthasar – da mística no interior da vida cristã opera segundo estes critérios básicos: 1) a norma da supremacia do amor recíproco de Deus e do próximo; 2) a necessidade de conformidade com o modelo de Cristo; 3) a insistência na não cognoscibilidade de Deus em e através de sua manifestação na Palavra feita carne.

Mc Ginn observa que todos esses três critérios podem ser positivamente confrontados com a visão de Rahner sobre a mística, apesar da suspeita que o teólogo suíço sempre demonstrou com relação ao lugar da mística dentro do Cristianismo. Mais próximo de outros pesquisadores sobre a mística cristã, tais como Stolz e Schweitzer⁷², Balthasar insiste em que só a mística cristã é verdadeira.⁷³

Pelo que vimos, portanto, existe certo consenso – não unanimidade – no campo católico na reflexão sobre a mística no século XX. Mesmo se considerarmos estes dois grandes autores, que tanto diferem, mas fazem interface em alguma medida. A mística não é uma forma especial mais alta ou elitista de perfeição cristã, mas antes uma parte da exigência da vida de fé em si mesma. No entanto, não há acordo comum nem consenso sobre como esta exigência deve ser entendida e sobretudo vivida e praticada.⁷⁴ Mais recentemente, os teólogos católicos alargaram o escopo histórico da pesquisa sobre a mística cristã e tentaram de várias maneiras reformular as questões tradicionais concernentes à mística à luz da era pós escolástica oficializada pelo Concílio Vaticano II.⁷⁵

⁷⁰ B. McGinn, op. cit., p 289, n. 135, citando *The glory of the Lord*, San Francisco/New York, Ignatius Press/Crossroad, 1982, vol. 1, 138

⁷¹ Ibid n. 136, citando *Grundfragen*, op. cit., pp 57-65

⁷² Cf. por exemplo SCHWEIZER, A, *Humanisme et mystique* (textes choisis et presentes par Jean Paul Sorg), Paris, Albin Michel, 1995 e também STOLZ, A., *Theologie de la mystique*, Chevetogne, Editions des benedictins d' Amay, 1947

⁷³ B. McGinn, *The foundations...*, op. cit., p 290

⁷⁴ Ibid.

⁷⁵ A obra de Mc Ginn, em vários volumes, é uma tentativa de fazer esta leitura. (cf. bibliografia ao final deste volume)

CONCLUSÃO: UM CAMINHO FASCINANTE E FECUNDO

Para concluir nossa reflexão, desejamos deixar patente que a experiência mística não deve ser – como muitas vezes foi considerado – um caminho que assuste ou provoque repugnância nas pessoas de fé. Pelo contrário, trata-se de algo que pode ajudar aqueles que hoje vivem o desencanto da secularização e não se sentem mais afetivamente ligados a nenhuma igreja ou instituição religiosa.

Para estes e estas a sedução da experiência permanece, mesmo fora de qualquer instituição. O homem e a mulher de hoje, órfãos de utopias derrubadas, carentes de propostas que deem sentido a sua vida, desejosos de um caminho de vida e abertura ao Transcendente têm aberta diante de si a possibilidade da experiência do mistério de Deus cuja única pré-condição é sua condição humana.

*Recebido em 30/04/2015
Aprovado em 10/06/2015*