



Revista Pistis & Praxis: Teologia e

Pastoral

ISSN: 1984-3755

pistis.praxis@pucpr.br

Pontifícia Universidade Católica do

Paraná

Brasil

Moreira Quadros, Elton; Miranda de Almeida, Jorge

As formas da experiência mística: especulativa, mistérica e profética

Revista Pistis & Praxis: Teologia e Pastoral, vol. 7, núm. 2, mayo-agosto, 2015, pp. 461-
475

Pontifícia Universidade Católica do Paraná

Curitiba-PR, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=449748256008>

- ▶ 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



As formas da experiência mística: especulativa, mistérica e profética

The mystical experience forms: speculative, mystifying and prophetic

Elton Moreira Quadros, Jorge Miranda de Almeida*

Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB), Vitória da Conquista, BA, Brasil

Resumo

No contexto ocidental, existem três formas de experiência mística: especulativa, mistérica e profética. A forma especulativa consiste num caminho filosófico em que, através do pensamento, procura adentrar o Ser, entendido enquanto mistério, ou seja, constitui uma forma que se fundamenta no conhecimento. Já a forma mistérica tem como base a experiência comunitária das religiões. A mística profética congrega pontos da forma especulativa e da mistérica e tem sua origem no ambiente cristão; buscará unir conhecimento e rito na pretensão de dizer o absoluto abarcando uma dimensão individual e uma dimensão coletiva. Apresentar e refletir sobre essas formas da experiência mística constitui a centralidade deste trabalho, tendo em vista demonstrar a

* EMQ: doutorando, e-mail: eltonquadros@gmail.com

JMA: doutor, e-mail: mirandajma@gmail.com

importância da mística para uma compreensão efetiva do conhecimento humano que ultrapassa a pura racionalidade técnico-instrumental.

Palavras-chave: Mística. Cristianismo. Especulação. Profecia. Filosofia.

Abstract

On the Western context, there are three forms of mystical experience: the speculative, the mystifying and the prophetic. The speculative form consists of a philosophical path in which it seeks to enter – through thinking – the being, understood as a mystery, that is, constituting a form which is founded of knowledge. The mystifying form, on the other hand, draws on religious community experience. Yet the prophetic mysticism assembles points of the speculative and the mystifying and has its origin on Christianity; it will seek to unite knowledge and ritual on the pretense of stating the absolute, comprising both an individual and a collective dimension. Presenting and reflecting on these forms of mystical experience are at the heart of this work, showing the importance of mystics for an effective comprehension of human knowledge that goes beyond the mechanical and instrumental rationality.

Keywords: Mystics. Christianity. Speculation. Prophecy. Philosophy.

Introdução

Partindo de uma perspectiva filosófica, podemos conceber a mística como uma importante possibilidade de conhecimento que ocorre no íntimo do indivíduo singular em união imediata com o Totalmente Outro, e nesse sentido, a via da interioridade de Agostinho (1973) já apontava para uma distinção entre a verdade conhecida através da especulação e uma verdade experimentada “concretamente” pelo sujeito, de forma que o essencial não é o que é a verdade, mas como o indivíduo singular apropria-se dessa verdade e a partir dela constitui o sentido da sua existência.

A experiência mística intenciona testemunhar a experiência da Verdade vivenciada pelo homem numa íntima relação entre conhecimento

e experiência. Nesse sentido, a mística faz-nos compreender a aventura do conhecer como um aprofundamento no mistério, mistério que está numa intensa relação entre o homem e a totalidade ou, nas palavras de São João da Cruz, entre a alma e o Divino Amado. Hugo de São Vítor (2011) sintetiza com propriedade nosso intento, ou seja: sentir, raciocinar e contemplar constituem uma unidade que significa viver a autenticidade da existência humana que se estabelece com Deus dentro de (*intra se*) si e além e acima de si (*supra se*), concretizando de forma simples o que nenhuma ciência em particular é capaz de atingir.

Henrique de Lima Vaz (2000) chama a nossa atenção para a deterioração do termo “mística” na linguagem corrente atual: de uma origem nobre que diz respeito a uma forma superior de experiência, de natureza religiosa, ou religioso-filosófica, que se realiza normalmente num plano transracional — não aquém, mas além da razão —, acabou tornando-se sinônimo de fanatismo, esoterismo, excentricidade e até de irracionalidade.

A questão da mística

As discussões realizadas no século XVII, provocadas no âmbito da Contrarreforma, no próprio catolicismo, geraram uma percepção do fenômeno místico como algo altamente complexo e distante da vida das pessoas. Com isso, a mística passou a ganhar sentidos que descharacterizariam a sua percepção, como lembra Marco Vannini (2005, p. 12), pois durante séculos, no ocidente, a mística esteve associada ao silêncio e à contemplação. A questão da mística torna-se mais complexa por não ser mais possível defini-la em termos racionais, uma vez que não se pode reduzi-la ao âmbito do objeto ou do objetivável, isto é, não é possível definir a mística, pode-se apenas apontar evidências que permitam ao leitor se aproximar do mistério sem, contudo, explicá-lo.

A experiência mística mobiliza importantes energias psíquicas, afetivas e emocionais do indivíduo e o encaminha para realidades transcedentes. Como destaca Carneiro Leão no artigo “A mística de Eckhart em Eckhart”, a mística exige um caráter de não ação, a experiência mística é um “deixar ser, deixar ser”, “deixar o fazer nos fazer”. Somente a partir

dessa atitude de desapego/disponibilidade, é possível encontrar a atitude originária e experienciar (misticamente) “o mundo, o homem, Deus, em nós mesmos e nos outros” (LEÃO, 2010, p. 12).

Carneiro Leão evidencia ainda para a questão que pode, aparentemente, levar as pessoas a desconfiar que a mística e seu “discurso” do desapego e abandono sejam somente uma negação, mas, nessa experiência, há um efetivo desejo de alvedrio que leva à independência (desapego) e que leva à liberdade também, mas entendida como criação. O desapego que liberta, liberta a possibilidade de criar a partir do “nada” a que se chegou com o desapego inicial; isso seria uma característica de quase toda a mística, ou seja, a ideia do esvaziamento como abertura a algo muito maior e, além de impulsionador, transformador. Nesta perspectiva, a mística não é contemplação abstrata e alienada no e do mundo, mas uma inserção contemplativa na totalidade das coisas que compõem a realidade humana, sem cair no dualismo da imanência e da transcendência que tem provocado, ao longo da Tradição filosófica, muitos debates, discursos, teorias, mas que não conseguem realizar a síntese porque a razão não é capaz de *per se* atingir o Absoluto no interior do próprio indivíduo que se propõe verdadeiramente a buscá-lo.

Ao refletir sobre esse ponto, é necessário lembrar homens e mulheres que foram, em seu tempo, grandes místicos e grandes realizadores. Para ficarmos somente em exemplos da experiência cristã, a lista poderia começar com os monges do deserto e alcançar mestres como São Bernardo de Claraval, Santa Catarina de Sena, Santa Teresa de Ávila e mesmo São João da Cruz. Neste sentido, o desapego ou abandono realizado pelo místico em direção a Deus não constitui um abandono da vida; mas, mais precisamente “a superação da vontade pessoal, elemento essencial da mística, representa justamente o elemento que se constitui na fonte inexaurível da energia caritativa que move o místico” (VANNINI, 2005, p. 20).

Na cultura ocidental encontramos três formas da experiência mística: especulativa, misteriosa e profética.

Mística especulativa

A forma mística especulativa apresenta um caráter filosófico em que, através do pensamento, busca-se penetrar o mistério do *Ser*, sendo, portanto, uma mística do conhecimento (VAZ, 2000). Daí que os seus principais “representantes” são encontrados na filosofia; entre eles, poderíamos destacar Plotino, Agostinho, Simone Weil. Nesse sentido, os temas inaugurados por Platão (o Bem e o Uno, por exemplo) servirão recorrentemente como fundamento de experiências místicas especulativas ao longo da história. Destacadamente, a questão da ascese proposta pelo discípulo de Sócrates em que a experiência do conhecimento (que está ligada ao amor) consiste no caminho de abandono das ilusões e ascese ao verdadeiro.

Encontramos, nos diálogos platônicos, uma reflexão sobre o Uno-Bem, conforme indicado por Giovanni Reale (1997), sempre apresentado com limitações, uma vez que essa era considerada por Platão uma doutrina que não deveria ser exposta no texto escrito, já que este não permite o jogo dialético efetivo e, assim, poderia causar mais confusão do que verdadeira compreensão. Ainda assim, temos alguns sinais da visão de Platão sobre o Uno-Bem na obra *República* (PLATÃO, 2001, p. 308-311), na qual nos é proposta uma comparação da ideia de Bem com o Sol.

O Sol seria a imagem tangível no Mundo dos Sentidos da função exercida pela ideia de Bem no Mundo das Ideias. A primeira e mais objetiva função do sol no mundo sensível consiste em proporcionar a iluminação de todas as coisas. Assim, a ideia de Bem teria o mesmo efeito, ou seja, iluminar todas as ideias; assim poderíamos compreender o Bem como a ideia que perpassa todas as outras. Com isso, Platão estabelece uma relação direta entre o conhecimento da alma e a necessidade da ideia de Bem e realiza a conhecida analogia com o Sol, no mundo sensível, enquanto imagem do Bem no Mundo das Ideias: “Reconhecerás que o Sol proporciona às coisas visíveis, não só, segundo julgo, a faculdade de serem vistas, mas também a sua génesis, crescimento e alimentação, sem que seja ele mesmo a génesis” (PLATÃO, 2001, p. 308-311); e indica, na mesma sequência da *República*:

Logo, para os objectos do conhecimento, dirás que não só a possibilidade de serem conhecidos lhes é proporcionada pelo bem, como também é por ele que o Ser e a essência lhes são adicionados, apesar de o bem não ser uma essência, mas estar acima e para além da essência, pela sua dignidade e poder (PLATÃO, 2001, p. 311).

A analogia entre o sol e a ideia do bem propicia uma aproximação do que Platão comprehende pelo Bem em si. Dessa forma, o indivíduo capaz de atingir o Belo conseguiria ao mesmo tempo uma união íntima e fundamental com o Ser do Bem, do Belo e do Verdadeiro. Seguramente essa proposta de Platão influenciou os místicos elencados nos parágrafos anteriores, pois, sendo o ser humano incompleto, falho e corruptível, é ele mesmo quem deve iniciar o jogo amoroso com o Totalmente Outro que acolhe e retribui o convite, pois a essência do Amor é amar e a única exigência do Amor é ser amado. É nesse sentido que Plotino afirma: “a alma ama Deus e deseja unir-se a ele; ama-o com um amor nobre, como uma virgem pode amar seu nobre Pai” (PLOTINO, 2000, p. 140). E mais radical ainda é Ângelo Silésio (Angelus Silesius) quando evidencia que “praticar o amor é a grande tarefa, não só se deve amar, mas ser, como Deus, o amor mesmo” (SILESIUS apud BALDINI; ANTISERI, 1998, p. 69).

Ainda que não tenhamos uma definição clara do Bem, do ponto de vista da experiência mística especulativa, a importância dada pelo filósofo grego à busca realizada pela alma com vistas ao conhecimento do princípio absoluto, como uma ascese intelectiva, possibilita compreender que há possibilidade de uma união entre a alma e o bem, união inteligível.

Portanto, a ciência mais elevada de todas e que exige grandes esforços, uma vez que constitui o “caminho mais longo”, é “aquele bem, que toda a alma procura, e por causa do qual faz tudo, adivinhando-lhe o valor” (PLATÃO, 2001, p. 303). Essa união intelectual proposta por Platão, entre a ciência do bem e a alma que procura o saber, constituirá

um organismo teórico que será animado por correntes sucessivas de vida mística na antiguidade grega e no cristianismo dos primeiros séculos. A mística especulativa será, pois, fundamentalmente uma mística platônica; e será sob o patrocínio de Platão que mística e filosofia se unirão por estreitos laços na tradição do Ocidente (VAZ, 2000, p. 31).

Se a filosofia de Platão constituiu-se no organismo teórico da mística especulativa, será a filosofia neoplatônica, especialmente de Plotino, a estabelecer a linguagem clássica da mística, como, por exemplo, no capítulo intitulado *Sobre o belo*, do *Tratado das Enéadas*, onde especifica que

[...] tais belezas só podem ser vistas por aqueles que vêem com os olhos da Alma. E quando as vêem, experimentam um deleite, uma alegria e um assombro bem maiores do que os experimentados diante das belezas precedentes, pois nesse caso contemplam o reino da verdadeira beleza” (PLOTINO, 2000, p. 25).

A mística especulativa no Ocidente encontrou um percurso fecundo por sua ligação com a filosofia, herdeira direta das concepções de Platão. Essa forma de experiência mística tem, desde os tempos da antiga Atenas, perpassado culturas distintas e influiu, decisivamente, para introduzir na mística cristã a dimensão filosófico-especulativa como pode ser constatada na síntese operada por Kierkegaard em *As Obras do amor*:

De onde vem o amor, onde está sua origem e sua fonte, onde é o lugar que constitui o seu paradeiro, do qual ele provém? Sim, este lugar é oculto ou está no oculto. Há um lugar assim no mais íntimo do homem, deste lugar procede a vida do amor, pois “do coração procede a vida”. Mas não consegues ver este lugar, por mais que tu penetres, a origem se esquiva na distância e no ocultamento; mesmo quando tiveres penetrado no mais profundo, a origem parece estar sempre um pouco mais profunda, assim a origem da fonte, que justamente quando estás mais próximo se afasta ao máximo (KIERKEGAARD, 2005, p. 23).

O filósofo-místico dinamarquês evidencia o jogo amoroso do indivíduo que se propõe a caminhar em direção à união mística com o Amado. Não é uma relação fácil, como não foi para Agostinho ou para João da Cruz ou ainda para Teresa de Ávila. A urgência da filosofia enquanto reta filosofia é fundamental para esclarecer e iluminar o percurso, pois se busca a Fonte com a totalidade do que constitui o humano, com os sentidos, com os sentimentos, com as percepções e com a razão. Se a busca proceder meramente com o auxílio da razão poderá transformar a união

mística em uma teoria ou em um discurso esotérico e bem-fundamentado sobre a mística, mas não em vivência mística.

Mística mistérica

A forma da mística mistérica, que pode soar um pleonasmico, uma vez que mística e mistério possuem a mesma raiz linguística, dá-se por uma referência às religiões de mistério da tradição grega. Nesse sentido, ela pressupõe um espaço sagrado, com ritos de iniciação e acontecimentos litúrgicos.

Na forma mistérica, a mística consiste em um voltar-se para o conteúdo do mistério; é no rito que a experiência de Deus (da Verdade, do Bem e do Belo) realiza-se, daí o seu caráter iniciático e a sua origem remontar aos mistérios de Elêusis e ao orfismo. Ainda assim, não podemos perder de vista que a experiência mística mistérica, mesmo tendo um caráter mais coletivo, não perde a sua dinâmica interior de uma vivência do “conteúdo objetivo do mistério” (VAZ, 2000, p. 48), especialmente através da ação litúrgica.

Recorremos, inicialmente, à religião órfica para compreendermos melhor o fenômeno da mística mistérica. O orfismo surgiu aproximadamente entre o século VI e III a.C., constitui-se uma das principais religiões de mistério da Grécia e terá uma influência que durará até o século IV, especialmente entre os neoplatônicos, o que indicará uma relação sempre próxima entre essa religião e a filosofia.

Na Grécia antiga, a vida após a morte era sempre considerada uma perda, ou seja, para o grego “homérico”, o mundo dos mortos (*Hades*) era sempre uma sombra da vida:

Contrariamente a seus antepassados, os órficos postulavam que a alma era imortal e que, depois da morte, aguardava-a não uma *sombra* (*skiá*) de vida, mas sim uma vida bem-aventurada, para os que fossem piedosos, ao passo que, para os ímpios, reservava-se uma vida de castigos (GAZZINELLI, 2007, p. 16).

Com isso, como a vida é vivida por cada um (piedosamente X impiedosamente) — e percorrer o caminho do ascetismo ou dos prazeres consiste no fator fundamental para a forma em que será transcorrida a eternidade — assim o mundo grego começa a ter um olhar voltado para as virtudes, tendo em vista que os órficos indicam, com a sua própria vida, um caminho iniciático de vivência das virtudes que propiciarão uma vida bem-aventurada da alma.

Uma questão fundamental, listada entre as primeiras práticas órficas, consiste na leitura e interpretação qualificadas dos poemas sagrados que foram “escritos” por Orfeu e que estão compilados nos *Fragmentos Órficos*, em uma linguagem hermética, tendo em vista não revelar os segredos dos mistérios para os não-iniciados; para que seja realizada a meditação desses poemas que contêm toda a sabedoria sobre as coisas e o cosmos, aponta-se uma série de técnicas exegéticas, “tais como etimologia, alegoria, metáforas, símiles, polissemia, homonímia, sinonímia, analogia” (GAZZINELLI, 2007, p. 26).

Entre as práticas ascéticas dos órficos encontramos as reservas alimentares, ritos fúnebres e cerimônias de purificação e iniciáticas, além, é claro, de uma grande preocupação com os animais (por conta da transmigração das almas acontecer também entre humanos e animais), chegando, com isso, ao vegetarianismo e, até mesmo, à interdição do uso de lã. Outra interdição importante está em evitar o contato com cadáveres.

Algo que chama a atenção quando pensamos sobre os rituais da religião pública dos gregos em contraposição ao orfismo está no fato de, na primeira, a prática de sacrifícios de animais ser comum (OLIVEIRA, 2004). Com isso, havia a crença de que as carnes dos animais sacrificados, que muitas vezes eram comidas cruas, pertenciam aos humanos, por serem seres que sentem fome, e os odores das carnes pertenciam aos deuses, sendo, portanto, apenas um alimento “espiritual”.

O que fundamentalmente está em jogo com os rituais e doutrina órfica consiste na busca da salvação individual, associada à ideia de que há no homem uma participação também no divino, não sendo somente matéria. Daí a relação entre alma (divino) e corpo (matéria, “cárccere”) ganhar proporções significativas, uma vez que evidenciam uma comunicação entre homens e deuses que deve ser perseguida por aqueles que desejam

fugir à morte e encontrar o caminho da eternidade benevolente, de união, poderíamos dizer, mística com o divino; nesse sentido, os rituais são fundamentais para isso:

Na literatura sacra dos órficos, o aspecto doutrinal não é separável de uma busca da salvação; a adoração de um tipo de vida puro, o descarte de toda mácula, a escolha de um regime vegetariano traduzem a ambição de escapar à sorte comum, à finitude e à morte, de unir-se inteiramente ao divino. A rejeição do sacrifício cruento não constitui apenas um afastamento, um desvio em relação à prática corrente. O vegetarianismo contradiz justamente aquilo que o sacrifício implicava: a existência entre homens e deuses, até no ritual que os faz comunicar-se, de um fosso intransponível (VERNANT, 1992, p. 84).

Mística profética

Ao abordarmos a mística profética, temos em vista apresentar os caminhos desta no caso do Cristianismo, uma vez que essa forma apresenta uma origem inteiramente cristã, em torno da palavra revelada na Bíblia e em Jesus Cristo, da audição dessa palavra e da vivência “em espírito e em verdade” da fé, da obediência e do *amor*. A mística profética provém da Bíblia, mais particularmente do Novo Testamento (VAZ, 2000, p. 58):

[...] o teólogo H. U. von Balthasar mostrou com profundidade em que sentido o dom místico pode, ou mesmo deve, florescer na Igreja em continuidade com o profetismo do homem bíblico. É verdade que esse dom se manifestará como inteligência da fé, ou seja, como hermenêutica espiritual da revelação do Logos — da Palavra substancial que é Jesus Cristo —, sendo, assim, fruto da ação do Pneuma divino. Ele não terá mais o caráter arquetípico e normativo da experiência dos primeiros depositários da palavra revelada, consignada no Novo Testamento, mas será a efusão, no tempo da Igreja, da plenitude originária dessa experiência.

A mística profética, dentro do contexto cristão, é o momento do amacenamento de um percurso realizado pelo recebimento da Palavra de Deus e (auto)transformação realizada no sujeito — mística especulativa — que,

através dos sacramentos (batismo etc.) e da vida ritual comunitária, vivencia a experiência de uma vida nova — mística mistérica — tendo, agora, a possibilidade de participar, mesmo que ainda através de espelhos, da “sabedoria de Deus no mistério”, como diz o Apóstolo Paulo — mística profética.

Como uma mística characteristicamente cristã, a mística profética tem a sua vereda por uma relação entre a Fé, a Palavra Divina e a contemplação do Mistério que consiste na revelação de Deus em Cristo. Como lembra Vaz (2000, p. 70): “A contemplação é conhecimento e amor, e o amor, por sua vez, transborda em ação ou serviço. Conhecimento, amor e serviço são regidos pelos critérios evangélicos, que comprovam sua autenticidade cristã”. Na concepção cristã, Deus é a Verdade da qual derivam todas as outras verdades.

Em suma, a mística profética é especulativa quando leva à contemplação do mistério trinitário (origem e sentido de tudo, inclusive da verdade); é mística, na medida em que a contemplação se dá dentro da relação cósmica dos ritos (missa, sacramentos etc.); e é, especificamente, profética por ser a contemplação da Palavra (divina) na plenitude do ser e da expressão do “Verbo feito carne” que é o dizer total do absoluto, ou seja, a mística profética abarca, portanto, uma dimensão individual e uma dimensão coletiva.

Individual na medida em que, como o esteio da mística cristã está na palavra revelada através da Bíblia e, no caso católico, também da Tradição, torna-se, portanto, necessária uma audição atenta e interior por parte da pessoa e que essa palavra provoque o processo de uma busca interior em relação ao Divino.

Nesse momento, o caráter coletivo ganha importância na medida em que é a comunidade eclesial que possibilitará uma relação mais próxima com o mistério, em que as celebrações iniciam o sujeito na vivência contemplativa do mistério de Cristo, mediada pela preservação da revelação divina na vida dos membros do corpo eclesial que, no sentido católico, está marcada pela crença sobrenatural na existência de uma Igreja Triunfante, formada pelos santos, por aqueles que conseguiram alçar, pela vivência adequada dos ideais cristãos, já a vida eterna em plenitude e do céu, são intercessores entre os homens e Deus; de uma Igreja Padecente, formada pelas almas daqueles que, alcançando o direito de viverem a vida eterna benevolente,

ainda precisariam ser purgados dos seus pecados “não graves” ou pelos pecados cometidos e confessados¹ durante a vida; e, finalmente, de uma Igreja Militante, formada por aqueles que, ainda vivendo “neste mundo”, buscam alcançar através de uma vida cristã efetiva a glória celeste.

Dentro da concepção cristã, precisamos destacar que há uma mediação; na verdade, uma múltipla mediação (VAZ, 2000). A primeira delas seria a mediação criatural, na medida em que todas as coisas são formadas e criadas pelo Deus Trinitário; nesse sentido, esse aspecto evidencia que não existe a menor possibilidade de união entre os homens (criaturas) com o Absoluto (Criador). Assim, a experiência mística só acontecerá como imagem e semelhança, ou seja, na medida em que o próprio Absoluto, mais precisamente, o Cristo, será refletido no sujeito místico.

A segunda mediação é a da graça. É o próprio Divino que tem a iniciativa que dará início à experiência cristã e, posteriormente, à experiência mística. Com isso, a possibilidade de uma “técnica” da mística fica inviabilizada, nenhum esforço humano produzirá a união com o Absoluto por puro desejo humano. Aqui também fica evidente que a experiência mística não é necessariamente algo que será vivenciado fora de um amadurecimento da fé, para ser agraciado com a revelação dos mistérios que estão ocultos. Faz-se necessária uma fé vivida na caridade e que já esteja enriquecida pela audição interior da palavra revelada: “ao penetrar nessa riqueza, ele poderá penetrar nas profundidades mais secretas do Eu” (VAZ, 2000, p. 67).

Ainda ao comentar sobre a virtude da graça, não podemos perder a dimensão, tão quista pelos católicos, da questão da beleza. Essa beleza é derivada da glória divina e se reflete em uma iluminação interior no cristão; assim, teríamos a união da Verdade e da Beleza, que são “dons” divinos vivenciados pelo sujeito da experiência mística.

A encarnação (divina) de Cristo consiste no marco ordenador do plano de salvação dos homens. Neste sentido, o tempo torna-se um

¹ Os pecados graves (capitais) ou não graves (veniais) são perdoados através do sacramento da Confissão, também chamado de Reconciliação ou Penitência. Isso indica o caráter necessário da comunidade eclesial, uma vez que esse sacramento só pode ser administrado por um sacerdote, e o termo penitência evidencia o caráter purgativo do ato, uma vez que há a rememoração e exposição dos pecados cometidos e uma ação posterior (que pode ser desde uma oração, um jejum etc.) que deve ser realizada pelo penitente tendo em vista “restituir” o mal realizado pela sua ação pecaminosa.

elemento estrutural e necessário da mística cristã, configurando-se, portanto, em duas vias: uma que leva à contemplação e à efetiva união com o divino e a outra que abarca o movimento que se dá no tempo rumo à eternidade, percorrendo, assim, um arco em que o Eterno apresenta-se da Criação à Parusia (completude dos tempos).

Com isso, a Criação e a Parusia ganham o sentido efetivo na encarnação de Cristo; assim, a memória serve como o fator de ligação entre o “íncio” e o “fim”, pelo “reviver”, através dos sacramentos, especialmente no rito da celebração da missa, esse tempo arquétipo, em que se faz memória de Cristo, do divino encarnado.

A forma mística profética, como forma mística caracteristicamente cristã, trabalha estruturalmente na dimensão do tempo, articulando sempre elementos distintos em uma unidade dada pelo mistério da encarnação da Segunda Pessoa da Trindade.

Na mística cristã, conforme nos lembra Vaz (2000, p. 75), convergem as três formas da mística:

Ela é especulativa quando inclina o olhar do contemplante para a profundidade da vida trinitária; é mistérica quando a contemplação se volta para a realidade divina nos sacramentos cósmico e eclesial; é profética como mística da Palavra contemplada na plenitude do seu ser e da sua expressão: o Verbo feito carne que é o dizer total e definitivo de Deus aos homens.

Ilustrando essa crença na plenitude da encarnação de Cristo (Palavra, Verbo de Deus), João da Cruz, no livro *Subida do Monte Carmelo*, assim se refere: “Porque [Deus] em dar-nos, como nos deu, o seu Filho, que é a sua Palavra única (e outra não há), tudo nos falou de uma vez nessa Palavra, e nada mais tem para falar” (JOÃO DA CRUZ, 2002, p. 280). Com isso, a centralidade da mística profética está marcada por esse dizer total da própria encarnação de Cristo.

Considerações finais

A história da mística demonstra que a humanidade sempre buscou, quer através da mística especulativa (de caráter mais filosófico), da

mistérica (mais ritualística) ou da profética (mais característica da tradição cristã), encontrar pelo menos algumas veredas que possibilitessem um aprofundamento maior em relação ao mistério por trás da grandiosidade do cosmos.

Uma reflexão sobre a mística nos faz perceber um homem que vive uma relação dialética entre o interior e o exterior, entre o finito e o infinito, entre mesmidade e ipseidade. Essa tensão revela, também, que em sua singularidade o Indivíduo é relação, uma relação que se abre ao outro e que, no contato com o Divino, revela mais de si mesmo.

A contemplação mística não significa um alheamento do mundo, mas a abertura a uma vivência de união que consistiria no fundamento da própria existência humana, retirando, assim, o homem de sua inautenticidade e colocando-o em relação com a totalidade do existir, integrando, assim, as dimensões desse próprio homem.

Nestes nossos tempos modernos, de uma ideologia da eficiência, essas atividades podem ser consideradas pouco relevantes, mas, quando saídos dessa dimensão do sucesso relacionado ao capital ou à fama, podemos compreender a importância mística, na medida em que nos alerta para a importância de um encontro com a singularidade de cada um.

Referências

- AGOSTINHO. *Confissões*. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Os pensadores).
- BALDINI, M.; ANTISERI, D. *La rosa è senza perché*. Roma: Città Nuova, 1998.
- GAZZINELLI, G. G. *Fragmentos órficos*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.
- HUGO DE SÃO VITOR. *Didascálico da arte de ler*. Petrópolis: Vozes, 2011.
- JOÃO DA CRUZ. Subida do monte Carmelo. In: JOÃO DA CRUZ. *Obras completas*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- KIERKEGAARD, S. As *Obras do Amor*: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2007.

- LEÃO, E. C. A mística de Eckhart em Eckhart. In: PINHEIRO, M. R.; BINGEMER, M. C. L. (Org.). *Mística e filosofia*. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2010.
- OLIVEIRA, A. C. Orfismo, uma nova dimensão do homem grego. *Ágora filosófica*, v. 4, n. 2, jul./dez. 2004. Disponível em: <www.unicap.br/Arte/ler.php?art_cod=1494>. Acesso em: 2 jun. 2012.
- PLATÃO. *A República*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- PLOTINO. *Tratado das Enéadas*. São Paulo: Polar Editorial, 2000.
- REALE, G. *Para uma nova interpretação de Platão*. São Paulo: Loyola, 1997.
- VANNINI, M. *Introdução à mística*. São Paulo: Loyola, 2005.
- VAZ, H. C. L. *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*. São Paulo: Loyola, 2000.
- VERNANT, J.-P. *Mito e religião na Grécia Antiga*. Campinas: Papirus, 1992.

Recebido: 07/01/2015
Received: 01/07/2015

Aprovado: 17/04/2015
Approved: 04/17/2015