

A TEOLOGIA MÍSTICA MEDIEVAL: UM PERCURSO*

MEDIEVAL MYSTICAL THEOLOGY: A ROUTE

Fabiano veliq**

RESUMO

O presente artigo pretende traçar um percurso sobre o tema da mística cristã. O nosso objetivo neste texto é muito mais modesto do que dar conta de todos esses estudos. O que pretendemos é apenas elucidar as linhas gerais da Teologia mística da idade medieval no Ocidente de forma a delimitar os impactos que ela pode ter gerado sobre a nossa compreensão da mística no nosso tempo. Iniciamos com uma pequena reflexão sobre a etimologia da palavra mística e passamos a abordar o seu desenvolvimento na história do cristianismo até os dias atuais e suas propostas não cristãs na contemporaneidade.

PALAVRAS-CHAVE: mística; cristianismo; silêncio; teologia.

ABSTRACT

This article aims to trace a path on the theme of christian mystic. Our objective in this text is much more modest than giving an account of all these studies. What we intend in this article is to elucidate the general lines of the mystical theology of the medieval age in the West in order to delimit the impacts that it may have generated on our understanding of mysticism in our time. For this purpose, we started with a small reflection on the etymology of the mystical word and started to approach its development in the history of christianity until the present day and its non-christian proposals in contemporary times.

KEYWORDS: mystic; christianity; silence; theology.

* Artigo recebido em 22/08/2022 e aprovado para publicação em 20/04/2023.

** Doutor em filosofia pela UFMG. Doutor em psicologia pela PUC Minas. Mestre em Filosofia da Religião pela FAJE. E-mail: veliqs@gmail.com.

“Non è la conoscenza che illumina Il Mistero, è il Mistero che illumina la conoscenza. Noi possiamo conoscere solo grazie alle cose che non conosceremo mai” (EVDOKIMOV, 1989. p. 13)¹.

INTRODUÇÃO

A Religião tem feito parte de inúmeras reflexões em nosso tempo e ganhado espaço em meios acadêmicos como um objeto de estudo que diz muito sobre a nossa sociedade contemporânea. Um olhar atento para nossa sociedade mostra que novas formações religiosas têm surgido no decorrer dos anos e como isso é extremamente interessante para os estudos na área das Ciências da Religião, Teologia, Filosofia da Religião etc.

À medida que a influência da Religião vai se alastrando sobre diversos setores da vida, urge a nós teólogos tentar entender a forma como isso se dá e, ao mesmo tempo, procurar vislumbrar possíveis caminhos para onde essa influência nos levará. Nesse sentido se torna imprescindível empreender cada vez mais pesquisas sobre o tema.

Este texto tem como objetivo apontar uma das fontes da espiritualidade ocidental, ou seja, a tradição mística medieval que sem dúvida é de uma influência enorme na Filosofia e na Teologia do Ocidente. É desnecessário, no entanto dizer que tal tema tem sido objeto de estudo de diversos autores, comentadores, e que uma abordagem exaustiva sobre o tema se torna de saída impraticável. Como afirma Luis Ladaria:

A mística tem interessado de um modo ou de outro todas as grandes religiões. Em nossos dias, se assiste a uma re-emergência e a um crescimento deste interesse nos setores mais variados. Neste âmbito dos problemas, nos quais em mais de uma ocasião se dá a impressão de confusão e de sincretismo, torna-se necessário, ou ao menos útil, um esclarecimento sobre como entender a “mística cristã”. (LADARIA, 2009, p. 3, tradução nossa)².

¹ “Não é o conhecimento que ilumina o Mistério, é o Mistério que ilumina o conhecimento. Nós podemos conhecer somente graças às coisas que nunca saberemos” (tradução nossa).

² “La mistica ha interessato in un modo o in un altro tutte le grandi religioni. Ai nostri giorni, si assiste ad un riemergenza ed a una crescita di questo interesse nei settori più vari. In questo ambito di problemi, in cui in più di una occasione si dà l'impressione di confusione e di sincretismo, diventa necessario, o quanto meno utile, un chiarimento su come intendere la ‘mistica cristiana’”.

O nosso objetivo neste texto é muito mais modesto do que dar conta de todos esses estudos. O que pretendemos neste artigo é elucidar as linhas gerais da Teologia mística da chamada Filosofia medieval³ no Ocidente de forma a delimitar os impactos que ela pode ter gerado sobre a nossa compreensão da mística no nosso tempo.

1 O CONCEITO DE MÍSTICA NO JUDAÍSMO

Podemos dizer que a história da mística medieval⁴ se mistura várias vezes com a história do próprio cristianismo, e por isso é preciso evidenciar a via mística na história da tradição cristã de forma a compreender em que medida ela vai se configurando como uma via importante dentro do cristianismo.

Não é fácil definir o que é a mística⁵, nem mesmo a mística cristã e menos ainda partindo de sua definição traçar seus primórdios e sua história. No entanto, quando se procura pelas

³ O que aqui estamos chamando de “período medieval” é o período compreendido do século I d.C até o século XIV d.C. Por definição, é um período muito extenso da história da filosofia e por isso mesmo deve sempre se ter em mente que não podemos falar de um período medieval de forma homogênea. As transformações culturais pelas quais passa o Ocidente marcarão de forma enorme o que se pensa sobre a fé cristã no decorrer dos séculos. O que podemos marcar como característica fundamental de todo esse período é que ele é feito basicamente dentro da visão de mundo cristã e por isso mesmo o tema fé e razão será o que dominará todo o debate da filosofia desse período. Podemos dividir a filosofia medieval em dois grandes períodos. O primeiro, que iria do século II d.C até o século VII d.C é chamado de Patrística, por se configurar como um esforço dos primeiros padres da Igreja cristã em fundamentar o cristianismo nascente a partir das obras de Platão. O segundo grande período é denominado Escolástica, e se configura do período que vai do século XI d.C se estendendo até o século XIV d.C em que o debate em torno dos temas da fé cristã se dará no contexto do surgimento das primeiras universidades na Europa; debate esse agora influenciado pela teoria aristotélica, já interpretada pelos árabes, que chega às universidades e reacende o debate sobre a vinculação entre Teologia cristã e Filosofia grega. Aqui também é importante ressaltar que o que estamos chamando de mística cristã se refere a apenas a mística ocidental cristã, de forma que a mística ortodoxa cristã não será contemplada por uma questão de espaço. Grandes teólogos dessa corrente da Igreja cristã, no entanto, precisam ser mencionados como Paul Evdokimov (1901-1970), Nikolai Berdiaev (1874-1948) e Vladimir Lossky (1903-1958). Uma ênfase importantíssima na teologia ortodoxa é a noção de Theosis, ou a "divinização" do homem que é alcançada mediante a graça divina. Paul Evdokimov (1986, p. 54) chega a afirmar que “o homem se torna um deus criado, deus segundo a graça”. Para um panorama desse período, remetemos o leitor ao livro de Etienne Gilson (2006) *O espírito da filosofia medieval*.

⁴ A própria definição de “idade medieval” é problemática para diversos historiadores. Alguns deles estendem a idade medieval até a primeira metade do século XV, enquanto para outros a idade média terminaria com a invenção da imprensa (1443), com a conquista de Constantinopla (1453) ou com o descobrimento das Américas (1492). Do ponto de vista dos historiadores da Igreja a idade medieval terminaria com o Concílio de Latrão V. (1512-1517). Sobre essas diferenciações, recomendamos o estudo de Saranyana Closa (1985).

⁵ Segundo aponta Silanes (2014, p. 425), “a palavra ‘mística’ deriva do grego *mystikós* que provém do verbo *myo*, que significa *fechar* e, especialmente, *fechar os olhos*. O seu uso pré-cristão manteria uma relação com as cerimônias secretas de iniciações fechadas aos não iniciados e nas quais os *mystes* recebiam informações que não podiam ser repassadas a ninguém. Assim, pois, na sua origem, o termo *mystikós* traz consigo a ideia de realidade secreta e

origens da tradição mística cristã, algo que rapidamente aparece é a relação entre a noção da *Apathéia vinda dos gregos*, isto é, a noção de “ausência de paixões”, e a sua apropriação pela devoção cristã, principalmente a partir da obra de Orígenes (185-274 d.C) e sua ambiguidade entre *Eros* e *Ágape* na interpretação do Cântico dos Cânticos como uma história de amor entre Cristo e sua Igreja.

Outro dado que é importante, mas geralmente pouco ressaltado nos textos que trabalham sobre a questão da mística cristã, é a forte influência do judaísmo sobre a composição do entendimento de Deus no início do cristianismo. Embora se saiba que o cristianismo se desenvolve a partir do judaísmo, muito pouco se diz sobre a influência do judaísmo na composição da mística cristã. A matriz judaica é vital para a compreensão do misticismo cristão. Em cerca de 515 a.C os judeus que retornaram do exílio persa já tinham conseguido reerguer o grande Templo de Jerusalém, mesmo sendo um edifício mais pobre que o primeiro templo. As práticas religiosas do período do segundo templo (515 a.C a 70 d.C) formam a matriz judaica, tanto para o cristianismo quanto para o judaísmo rabínico, da mística. Segundo aponta McGinn (2021, p. 34),

Alguns dos novos elementos produzidos nesse mundo religioso extremamente criativo lançaram os alicerces para o crescimento da mística tanto no judaísmo rabínico quanto no cristianismo primitivo. O mais importante entre estes foi a nova relação com Deus e o mundo celeste encontrada nos apocalipses, a mais importante criação literária judaica dos séculos antes do nascimento de Cristo.

É nos apocalipses judaicos⁶ que podemos identificar uma das primeiras descrições pessoais de uma ascensão corpórea na literatura judaica descrita no chamado *Livro dos vigilantes*, nos capítulos 1-36 da compilação de cinco textos apocalípticos conhecidos como I Enoque⁷. No

acessível somente a uma minoria. Tanto no paganismo quanto na própria Igreja cristã, até o século XVII, o termo místico foi somente um adjetivo que qualificava um substantivo. No século XVII aparecerá, pela primeira vez, na espiritualidade ocidental, o substantivo mística e, com essa expressão, se assinalará diretamente determinada experiência interior.”

⁶ A palavra apocalipse (apo= tirar; calipso=véu) significa “revelação”; são textos escritos reivindicando ser tanto inspirados quanto antigos. Era bastante comum o uso de pseudônimos para atribuir autoria a um determinado apocalipse, e tal autoria geralmente remetia a um vidente ou a um homem santo do passado. Os apocalipses judaicos pretendem ser escritos e ocultados pelos sábios de épocas mais remotas (Adão, Enoque, Abraão, Moisés, Esdras, Baruc, Daniel).

⁷ A história de Enoque é contada no livro do Gênesis 5,24; ele teria caminhado com Deus e depois desapareceu, pois Deus o tomou para si.

capítulo 14 dessa visão do século III a.C, Enoque é levado aos céus onde a divina teofania lhe é manifestada.

E notem, eu vi as nuvens: e elas estavam me chamando numa visão; e o nevoeiro estava me chamando; e o curso das estrelas e os relâmpagos estavam me apressando e me fazendo desejar; e, numa visão, os ventos faziam-me voar e alcançavam ao céu... E eu prestei atenção e vi dentro dele [a segunda morada celeste] um trono elevado – sua aparência era como cristal e suas rodas como o sol resplandecente; e eu ouvi a voz do querubim; e por debaixo do trono saíam raios de fogo flamejante. Era difícil olhar para ele. E a Grande Glória estava sentada sobre ele – quanto a suas vestes, que brilhavam mais intensamente que o sol, eram mais brancas do que a neve. Nenhum dos anjos foi capaz de entrar e ver a face do Excelente e Glorioso Um; e ninguém de carne e osso pode vê-lo... E o Senhor me chamou com sua própria boca e me disse: “Chega-te a mim, Enoque, e à minha Palavra sagrada”. E ele me ergueu e me levou para perto do portal, mas eu continuei a olhar para baixo. (1 Enoque 14,8.18-21. 24.25).

Percebe-se que a ascensão de Enoque evidencia um chamamento por parte de Deus e se assemelha bastante a diversas outras descrições que serão comuns no decorrer da mística cristã. Os apocalipses judaicos também incluem sonhos e visões simbólicas vistas enquanto na terra, assim como jornadas visionárias aos céus onde o tribunal celeste, o trono divino e seu ocupante seriam contemplados. Em suma, percebemos que várias noções tipicamente cristãs da mística já se fazem presente em relatos judaicos anteriores ao cristianismo, e sem dúvida as ascensões místicas e protomísticas como a descrita no livro de 1 Enoque acima citado estão em grande medida na base para a mística cristã posterior.

O primeiro uso do termo mística parece remeter a Orígenes, mas será apenas posteriormente que a noção de mística será utilizada com a noção de “experiência” na tradição cristã. Também a Orígenes é atribuída a introdução para integrar elementos ascéticos e místicos deslocando categorias criadas na filosofia antiga para o contexto cristão.

Dentro da teologia medieval encontrada na patrística dos primeiros séculos, há uma forte influência do pensamento platônico que, em grande medida, serviu de base para os teólogos cristãos fundamentarem o cristianismo nascente sob uma base filosófica respeitável no cenário romano. Como é sabido, há em Platão uma distinção muito grande entre o corpo e a alma, de forma que o corpo seria o cárcere da alma⁸ (PLATÃO, *Fédon*). Essa divisão platônica será

⁸ Nesse sentido é conhecido o débito platônico para com o Orfismo, religião comum na Grécia no século 4 a.C. O Orfismo nasceu provavelmente no século VI a.C., baseado no mito de Orfeu. Sua doutrina elaborou a concepção da

decisiva para a compreensão cristã da relação entre corpo e alma e será imprescindível para se entender uma noção cara à mística cristã, que é a noção de ascese. Segundo afirma Losso (2016, p. 13),

A ascese, paulatinamente, vai transformando seu meio para combater os demônios (como em Santo Antônio) e silenciar as paixões em prova de desejo apaixonado pelo esposo, espiritualizando um imaginário erótico; em outras palavras a mística cresce a partir de sua base ascética e dá voz à intimidade da contemplação.

Um aspecto interessante a se ressaltar é que a ascese platônica tem um caráter bem diferente da ascese cristã a qual Losso comenta. Enquanto na ascese platônica a alma se desprende do corpo e volta para o mundo das ideias para iniciar um outro ciclo reencarnacional, na ascese cristã (que não aceita a noção de reencarnação oriental/ platônica) a pessoa se encontra cheia de Deus, imersa nEle, mas sem nenhum tipo de separação entre a alma e o corpo⁹. Pelo contrário, a relação a que São João da Cruz remete no poema (exemplificando a mística cristã de modo geral) é uma relação amorosa entre dois seres que se desejam próximos. Amado-Amada, Alma-Deus que se enamoram em uma experiência real carregada de proximidade, compromisso e fidelidade mútua, de forma que o corpo não pode ser deixado de lado, mas faz parte da experiência da mesma forma que a alma.

Essa relação entre corpo e alma vista como “unidade” é uma vertente bastante conhecida do pensamento judaico que será herdada pelo cristianismo. No relato da criação, como descrito no livro de Gênesis (2,7), nos é dito: “E formou o Senhor Deus o homem do pó da terra e soprou em suas narinas o fôlego da vida, e o homem foi feito alma vivente.” Essa vinculação entre corpo

origem divina da alma. Era uma concepção marcadamente dualista. O corpo era o cárcere da alma e só a morte a libertava. Por isso propunha a abstenção como norma, desde a alimentar até a sexual, para fins de purificação.

⁹ O poema de São João da Cruz (1994, p. 37-38) nos aponta para isso que estamos comentando:

“Oh! Chama viva de amortecida
Que ternamente feres
De minha alma o mais profundo centro”
Pois não és mais esquiva,
Acaba já, se queres,
Ah! Rompe a tela deste doce encontro!
[...]
Oh! Quão manso e amoroso
Despertas em meio seio
Onde só tu secretamente moras:
Neste aspirar gostoso,
De bens e glória cheio
Quão delicadamente me enamoras.”

e alma, ambos vindos de Deus, faz com que o homem seja visto como um todo, no judaísmo. Para o texto bíblico nunca é possível uma separação entre corpo e alma, pois a alma é o sopro divino no homem que permite que o pó (corpo) ganhe vida. O que a Torá ensina nesse relato é que a alma humana vem diretamente de Deus para o homem, enquanto a alma dos animais, das plantas vem de forma indireta, pois seriam criadas pela palavra de Deus. A alma é a parte divina no homem, vinda diretamente de Deus.

Dessa forma podemos compreender o porquê de em todos os relatos de natureza mística descritos no texto bíblico o corpo sempre estar envolvido. Temos o exemplo de Enoque (Gn 5,24), o exemplo de Elias que foi levado em um redemoinho para o céu (2Reis 2,11), o relato da transfiguração de Jesus perante os discípulos (Lc 9,29-36; Mt 17,1-8; Mc 9,2-8). O que une todas essas experiências no contexto bíblico é o fato de que a experiência de um contato mais direto com o divino se dá também com a presença do corpo. A alma nunca se separa do corpo para a experiência mística bíblica. Dessa forma podemos entender por que é tão importante a noção do corpo para entender a mística cristã e por que não raras vezes a experiência mística envolve questões corporais.

Outro ponto importante para compreendermos a mística presente no texto bíblico é a partir da própria figura de Jesus. A mística de Jesus envolve uma vida de oração, tanto que em diversas passagens bíblicas nós vemos relatos de Jesus orando (Mc 1,35; Jo 17; Mt 26,39), mas também se liga a uma atividade contra as mazelas sociais que assolam o povo judeu no século I. O povo de Israel a partir do Êxodo é um povo que faz a experiência mística de Deus a partir da interferência direta de Deus na história. O Deus do Êxodo é um Deus que escolhe um povo como filho por questões éticas (justiça social, opressão econômica, escravidão do povo etc.) e a experiência de Deus é, assim, vivenciada pelo povo. O Deus de Israel é um Deus que intervém diretamente na vida do povo de Israel.

A experiência de Iaweh como pai se dá a partir das necessidades vitais e na luta pela sobrevivência do povo. E é exatamente nesse sentido que podemos entender a mística de Jesus sempre voltada para uma atividade de oração, para a vida prática do povo; é por esse motivo que logo após a transfiguração de Jesus diante dos seus discípulos, eles são chamados a fazer diferença ao descerem do monte, o que nos dá a inteira dimensão da chamada mística bíblica, a saber, a experiência mística sempre deve envolver uma dimensão prática na vida daquele que

experienciou Deus. A mística bíblica nunca envolve apenas uma ascese da alma, mas envolve todo o corpo do sujeito, toda a comunidade em que ele está inserido, e isso é crucial para entendermos em que medida a mística bíblica de origem judaica difere bastante da noção de ascese grega.

Para falar em mística cristã, o que é pressuposto é a possibilidade de comunicação direta entre o homem e Deus. Essa comunicação se dá de forma diversa em todo o texto bíblico, desde o Antigo Testamento (Moisés e a sarça ardente, no livro de Êxodo capítulo 3) até a conversão de Paulo descrita em Atos dos Apóstolos capítulo 9. No entanto, a elaboração sobre a mística cristã se dá no contexto da influência de formas helenistas de religiosidade, seja por meio dos cultos de mistérios seja pela teorização em suas formulações acadêmicas. É bastante perceptível que não há no texto bíblico nenhuma reflexão sobre as experiências de comunicação entre Deus e os homens, mas apenas relatos. Essa teorização é feita por Fílon de Alexandria e, posteriormente, no cristianismo, principalmente pelos padres fundadores da Igreja cristã.

2 O CONCEITO DE MÍSTICA NA PATRÍSTICA

Desde muito cedo o termo *mística* foi acolhido pelos cristãos como elaborado por Fílon de Alexandria (10-50 d.C), que era um filósofo judeu de Alexandria que tentou uma síntese entre a tradição bíblica e a reflexão filosófica de seu tempo, e também pelos teólogos alexandrinos como Orígenes (184-253 d. C) e Clemente (150-215 d. C). A proposta de Fílon tinha em mente evidenciar o sentido simbólico e místico que transcenderia o sentido meramente literal das Escrituras. Fílon elaborará uma surpreendente doutrina do Logos, a Palavra, o Verbo como ponte entre o Ser divino inacessível e as realidades terrenas. O fato de Fílon ser contemporâneo de Jesus foi fator decisivo para a entrada da filosofia grega no contexto cristão desde o início do cristianismo. Sabe-se também da grande influência que a reflexão de Fílon exerceu sobre São Paulo e demais teólogos do início do cristianismo. Segundo afirma Zilles (2015, p. 61), com Fílon

[...] a mística assumiu um tríplice significado: cultural, querigmático e teológico. Chamam-se místicos os objetos do culto, os ritos litúrgicos, enquanto simbolizam um mistério divino. Portanto, ao integrar o vocabulário cristão, a mística recebeu um sentido religioso e doutrinal novo. Foi relacionada com os acontecimentos e mistérios centrais da história da salvação, sobretudo com o mistério pascal.

A influência de Fílon, como já afirmado acima, foi notória em grandes nomes do início do cristianismo. Dentre eles o nome de Orígenes se torna referência por tentar manter a vinculação entre a tradição bíblica e a filosofia platônica no século II d.C Orígenes teria sido o primeiro a empregar a palavra mística com o objetivo de expressar um certo conhecimento direto e experiencial de Deus, como uma espécie de uma visão/contemplação da alma, impossível de ser comunicada. Após o esforço de Orígenes na vinculação entre a tradição bíblica e platônica do século II d.C, a divisão entre corpo e alma se mostra como uma tônica para o pensamento cristão, de forma que tal separação estaria no cerne daquilo que ficou conhecido como vida monástica no período medieval. A partir do esforço de Orígenes, Evágrio do Ponto (345-399 d.C) é capaz de aprofundar a noção de *praktiké*, noção importantíssima para toda a mística ocidental.

Evágrio era um monge asceta com uma formação teológica de alto nível e foi o responsável por criar o primeiro sistema completo de espiritualidade cristã. Segundo aponta Losso (2016), seguindo McGinn (2012), Evágrio substituiu o termo “disciplina moral” por “prática” e “teórico” por “gnóstico”. McGinn (2012) entende a *praktiké* por ascese e a *gnostiké* por mística. O objetivo da prática é purificar o intelecto e torná-lo impassível. O objetivo do conhecimento seria revelar a verdade oculta nos seres, enquanto o objetivo da teologia seria retirar o intelecto das coisas materiais para direcionar à primeira causa. Evrágrio será o primeiro da literatura monástica a examinar o exercício da contemplação a partir da *apathéia* ascética e do ágape gnóstico.

Percebe-se que na Patrística grega o termo mística conservou vários significados, mas passou também a ser atribuído a conteúdos tipicamente teológicos no contexto cristão. Os dogmas da Trindade, da divindade de Cristo aliada à sua humanidade são designados como místicos porque escapam à pura razão humana.

Santo Agostinho (354-430 d.C) coloca o conhecimento místico como que uma iluminação da alma pela luz divina. Em Santo Agostinho percebem-se claramente dois elementos da experiência mística: a visão intelectual que penetra nas coisas divinas até um certo ponto, e um amor pessoal apaixonado por Deus. Santo Agostinho inicia sua obra *Confissões* com o que ficou conhecido como “coração inquieto”. Segundo Agostinho (*Confissões*, 1,1), “fizeste-nos, Senhor, para Ti, e o nosso coração permanece inquieto enquanto não repousar novamente em Ti, ó Deus”.

Após Santo Agostinho, o grande nome para a mística cristã é o de Pseudo-Dionísio Areopagita¹⁰, que teria sido o primeiro a falar de *teologica mística* como perfeito conhecimento de Deus, ou o inefável conhecimento de Deus resultante da contemplação. A experiência mística para Pseudo-Dionísio indicaria um movimento para algo que estaria para além da experiência empírica e se relacionaria com o mistério de Cristo. A influência de Pseudo-Dionísio e de sua obra foi enorme para a posteridade cristã. Sua doutrina e suas formulações eram muito lidas e comentadas nas escolas medievais como forma de orientar o indivíduo para as coisas místicas, abandonando as coisas sensíveis para se elevar em união com Deus, que estaria para além de toda essência, toda palavra, todo Ser, de forma que a única coisa que quanto mais se eleva a alma a Deus mais diminuem as palavras; na escuridão divina o que se mantém é o silêncio e ausência de conhecimento. Essa noção ficou conhecida como *Teologia negativa* ou *via remotionis*, ou ainda *Teologia apofática*¹¹.

¹⁰ Pseudo-Dionísio, o Areopagita, é o nome pelo qual é conhecido o autor de um conjunto de textos (*Corpus Areopagiticum*) que exerceram uma forte influência em toda a mística cristã ocidental na Idade Média. O autor se apresenta como Dionísio, o ateniense membro do Areópago, um dos convertidos por São Paulo (em Atos 17:34), no Século I. Mas provavelmente os textos foram escritos por um teólogo bizantino sírio do fim do século V ou início do século VI, originalmente em grego, depois traduzidos para o latim por João Escoto Erígena. Até o século XVI, os textos tinham valor quase apostólico, já que Dionísio fora o primeiro discípulo de Paulo de Tarso. Nessa época surgiram as primeiras controvérsias a respeito da sua autenticidade. Argumentava-se que os textos continham marcada influência de Proclo, da escola neoplatônica de Atenas e, portanto, não poderiam ser anteriores ao século V. Mas somente a partir do século XIX essa tese foi aceita, e o autor desconhecido passou a ser chamado Pseudo-Dionísio. O livro mais importante conhecido de Pseudo-Dionísio é o chamado *Dos nomes divinos* (DIONÍSIO, 2004).

¹¹ A teologia negativa, ou teologia apofática é um campo da teologia iniciado por Pseudo-Dionísio que afirmava que sobre Deus não haveria discurso possível, ou seja, sobre Deus não há nada que possa ser dito e, para tentar explicar isso, a filosofia medieval cunhou o termo que ficou conhecido como “*Via Remotionis*”. A *via remotionis* é o modo de falar negativamente a respeito de Deus, o que difere do conceito de negação. A função da negação é excluir determinado objeto de um campo predicativo, podendo com isso definir determinada coisa a partir do que ela não é. A diferença entre a negação e a *via remotionis* é ilustrada a partir da figura do escultor que trabalha com um bloco; o trabalho do escultor é feito de forma a possibilitar que o material trabalhado crie a forma desejada, e essa forma é dada a princípio, ou seja, toda escultura é em si uma imitação de um objeto. O que há ali é a “remoção” daquilo que não é a escultura e, ao remover o que sobra da pedra, algo ali vai se delimitando. A função da *via remotionis* é mostrar que nada pode ser dito a respeito de Deus. A *via remotionis* mostra que não existem campos predicativos nos quais Deus e seus atributos se encaixem. Se tentamos colocar Deus dentro de campos predicativos por meio de negações sucessivas, o que se segue é o esgotamento de todos os campos predicativos inteiros. Falar de um objeto é colocá-lo dentro de um campo predicativo. Com Deus isso é impossível. E é exatamente isso que a *via remotionis* vem mostrar. Deus não é um objeto dizível, e por isso qualquer tentativa de explicação dele deve obrigatoriamente levar ao silêncio, pois podemos falar de objetos que estão no mesmo plano do dizível, e dentro de um campo de predicação, e Deus não está nesse plano e nem em nenhum outro, pois está acima de todas as coisas e por isso o dizível não se aplica a Ele. Portanto, assim como para esculpir algo, o escultor precisa de um objeto a ser imitado, para falarmos algo a respeito de alguma coisa, precisamos ter um campo de predicação desse objeto que lhe seja pertinente. Deus não está em nenhum campo de predicação, por isso assim como uma música não pode ser esculpida em um bloco de mármore, não podemos falar nada a respeito de Deus pois Deus não é um objeto dizível.

3 O CONCEITO DE MÍSTICA NA ESCOLÁSTICA

Depois das formulações dos mártires dos padres fundadores da teologia cristã, a ascese no deserto ou nos mosteiros, isto é, monástica, se tornou o principal movimento espiritual da Idade Média, atingindo seu auge escolástico nos séculos XII ao XVI¹².

Um nome clássico do período escolástico é sem dúvida o nome de Bernardo de Claraval (1090-1153) que, na sua polêmica contra a filosofia escolástica, assumiu uma postura anti-intelectualista e foi grande inspiração para os mosteiros femininos¹³ em que os nomes mais conhecidos são Hildegard de Bigen (1098-1179), Mechtilde de Magdeburg (1207-1282/294)¹⁴ e Hadewijck de Amberes (?-1248). Bernardo de Claraval construiu o que ficou chamado de “mística nupcial” a partir da interpretação do *Cântico dos Cânticos* em que a alma humana sente-se como a noiva preparada para o seu noivo. A linguagem utilizada por Bernardo de Claraval focará não na linguagem amorosa, mas na sensibilidade do afeto entre o noivo e a noiva. Essa

A mesma ideia de uma teologia apofática é evidenciada muitos séculos depois na proposta de Wittgenstein (1994 p. 131) em seu *Tractatus logico-philosophicus*, que se encerra com as palavras: “Sobre o que não se pode falar, deve-se calar”, ou seja, a via proposta por Wittgenstein acaba por se resumir ao silêncio sobre o místico, incluindo aí a figura de Deus. Na mesma esteira podemos também colocar o pensamento de Mariah Corbi (2010) em que o que restaria a respeito de um discurso sobre Deus seria apenas o silêncio. A teologia apofática também é bastante comum nos textos de teólogos ortodoxos advindos do antigo império bizantino tais como Nikolai Berdiaev (1874-1948) e mais recentemente Mikhaill Epstein e sua proposta de Religião mínima.

¹² Há uma certa discordância entre os autores que trabalham o tema da mística na história da Igreja. Alguns autores colocam que o “auge” da mística cristã poderia ser dividido entre um “auge patrístico” e um “auge escolástico”. O auge patrístico teria se dado com Santo Agostinho já no século V d.C. Nesse sentido afirma Urbano Zilles (2015, p. 50): “A mística filosófica atinge seu auge, na patrística, na obra de Santo Agostinho. Nele se baseia, em grande parte, a mística monacal da Idade Média. Essa tradição também se inspirou em elementos de uma atitude filosófico-especulativa.” Uma excelente discussão sobre esse momento também pode ser encontrada em Bernard McGinn (2017).

¹³ Sobre a questão da mística e a feminilidade, há muita coisa escrita, e com certeza é um tema extremamente interessante quando se aborda a questão da mística cristã. Não raras vezes as experiências místicas são associadas à questão do feminino e principalmente a leitura psicanalítica faz bastante questão de ressaltar em que medida o êxtase místico se assemelharia ao gozo feminino. O seminário 20 de Lacan toca exatamente nesse ponto. No entanto, para os objetivos deste capítulo não focaremos nessa possível relação entre o êxtase místico e o gozo feminino. No entanto, é bastante importante a contribuição feminina para o desenvolvimento da mística cristã, e em vários sentidos a partir de diversos estudos da mística na contemporaneidade é ressaltada essa vinculação entre a mística e o feminino sob um ponto de vista da caridade. Recomendo, para quem se interessa pelo tema, o trabalho de Edith Gozález Bernal (2017). Para além de traçar uma excelente revisão bibliográfica sobre a questão da mulher na Idade Média e nas ordens medievais, Bernal ainda se detém nos escritos das mestras medievais como Matilde de Magdeburg, Margarita Porete e Hadewijck de Amberes, evidenciando a forma como essas mulheres trabalharam a questão mística na época em que viveram, destacando os aspectos teológicos e poéticos nos escritos delas.

¹⁴ As informações sobre a vida e obra de Mechtilde de Magdeburg são bem escassas, e muitas informações advêm apenas das suas obras publicadas. A grande obra de Mechtilde de Magdeburg que se tem conhecimento é composta de sete livros escritos em um dialeto do norte da Alemanha cujo título é *Das fließende Licht der Gottheit* (*The flowing light of divinity*). Há uma publicação da obra apenas em inglês pela Garland Publishing, Incorporated, 1991.

tendência marcou bastante a mística dos cistercienses, franciscanos e repercutiu na mística alemã e também na mística espanhola com São João da Cruz.

São Tomás de Aquino (1225-1274) retoma as ideias de Pseudo-Dionísio em suas exposições místicas como as únicas adequadas a Deus, pois Deus não pode ser dito a partir das coisas sensíveis, afinal todas as expressões extraídas do campo sensível são impertinentes à pluralidade e pluriformidade da essência divina.

A literatura mística desse período talvez seja a mais conhecida na literatura ocidental, pois nela se encontram os nomes de Mestre Eckhart (1260-1328), Johannes Tauler (1300-1361), São João da Cruz (1541-1592), Tereza de Ávila (1515-1582). Nesse período a literatura mística deu voz a relatos pessoais da relação entre o homem e o divino, assim como reflexões especulativas e poéticas, além de exercícios diversos de contemplação e ascese. Como aponta Losso (2016 p. 12), “a mística, no entanto, vai sendo obrigada a se separar tanto da escolástica como da ascese, para ser, em parte, propriamente definida e canonizada, no século XVII (segundo Michel de Certeau), e, finalmente sufocada tanto pelo racionalismo iluminista como pelo controle eclesiástico”.

4 O CONCEITO DE MÍSTICA NA ERA MODERNA E CONTEMPORÂNEA

A partir dessa separação, no século XVII os clássicos da mística cristã foram definidos para não se renovarem no interior da Igreja Católica, no entanto, “marginalmente” a tendência hermética e esotérica foi crescendo a partir da influência de Marsílio Ficino (1433-1499), Raimundo Lúlio (1232-1316), Giordano Bruno (1548-1600), Paracelso (1493-1541) e Jakob Böhme (1575-1624), que foram de extrema influência no pensamento moderno.

A filosofia moderna, a partir de Descartes, caracteriza-se por uma tentativa de fundamentar toda a realidade no ser humano, de forma que Deus assume um papel fundamental para garantir a própria existência do sujeito pensante.¹⁵ No entanto, apesar de toda a centralidade da questão de Deus no pensamento moderno, logo se verá que tal questão vai criando um caráter extremamente negativo, como podemos notar na obra de Feuerbach (2002), em que impera um ateísmo bastante incisivo e, posteriormente, na obra de Sartre, que demonstra também um ateísmo muito forte.

¹⁵ Cf. Descartes (1999), em especial a terceira meditação.

No início do século XIX, com o avanço da psiquiatria, houve uma grande tendência à patologização das experiências místicas, que eram vistas como surtos psicóticos; e pelo lado da teologia, dada a sua extrema racionalização moderna, bem como o seu descrédito por conta das críticas de Feuerbach e o ateísmo contemporâneo, tais práticas místicas também foram relegadas a experiências subjetivas sem muito a acrescentar para a teologia.

No contexto do século XIX e século XX em que os estudos sobre a religião ganham força a partir das análises antropológicas, sociológicas e psicológicas, nomes como Claude Lévi-Strauss (1908-2009) na antropologia, Émile Durkheim (1858-1917) e Marcel Mauss (1872-1950) na sociologia, Sigmund Freud (1856-1939) na psicanálise e Carl Gustav Jung (1875-1961) na psicologia dão um grande impulso para se pensar a questão religiosa e conseqüentemente a questão mística dentro da religião. Uma das grandes contribuições nessas análises sem dúvida vem de William James (1842-1910) que, em seu livro *As variedades da experiência religiosa*, faz uma abordagem pragmática da religião, considerando-a como uma vivência e não apenas como uma crença na experiência alheia. Já no final do livro, o autor dedica uma parte à questão da experiência mística e propõe quatro características da verdadeira experiência mística¹⁶:

a) *Inefabilidade*. O sujeito de um estado místico não consegue expressar claramente o que realmente experimentou durante a experiência mística. Aquela experiência não pode ser colocada em palavras, o seu conteúdo é incomunicável aos outros. Dessa forma os estados místicos, para James, se assemelhariam mais a estados afetivos que a estados intelectuais. Nada se pode esclarecer a outro que não passou pela experiência mística. Esta seria uma peculiaridade dos estados místicos; James afirma categoricamente que “a incomunicabilidade do êxtase é a tônica de todo o misticismo” (JAMES, 1991, p. 253).

b) *Qualidade de conhecimento*. Para James, embora semelhante a estados afetivos, para quem tem a experiência mística essa experiência lhe parece um estado de conhecimento. São estados que penetram na verdade, insondável para o intelecto discursivo, mas ali permanecendo como iluminações.

¹⁶ Cf. James (1991), especialmente as páginas 237-252 em que ele trata de forma um pouco mais pormenorizada as características das experiências místicas. Além de propor as quatro características da experiência mística, James propõe uma análise de como a mística se manifestaria em diversas religiões tais como o hinduísmo, budismo e sufistas.

c) *Transitoriedade*. Os estados místicos não se mantêm por muito tempo, ou seja, são estados transitórios.

d) *Passividade*. O estado místico seria um estado em que o sujeito que experimenta se sente passivo diante da situação, ele se percebe como que arrastado e dominado por um poder superior.

Para James, essas quatro características seriam comuns para designar o que ele entendia por experiência mística.

Essa tentativa de William James de caracterizar fenomenologicamente a questão da experiência mística foi de grande valia para os estudos sobre a mística no século XX do ponto de vista da psicologia e se mostra um material extremamente interessante para quem se dedica a pesquisar o tema do ponto de vista mais pragmático.

Do ponto de vista da Psicologia, figuras como Edith Stein (1891-1942) e sua noção de que na consciência da cruz e da kenosis está o caminho que nos conduz ao Pai divino são extremamente importantes para marcar em que medida uma tradição mística medieval ainda encontra eco em pleno século XX. Stein (1998, p. 21, tradução nossa) explica que

[...] toda experiência mística passa pela linguagem da cruz, que, nas palavras de São João da Cruz é a experiência da noite escura. O mistério da cruz é a força vivificante da vida espiritual, e a vida do homem é uma via crucis que vai se identificando paulatinamente com o crucificado, até a experiência última da união mística com Deus.¹⁷

Nesse mesmo período, a figura de Heidegger, do ponto de vista da filosofia, se dedica também à análise da questão mística. Em seus *Fundamentos filosóficos da mística medieval*, Heidegger (1997) realiza um grande estudo sobre Santo Agostinho e o neoplatonismo, tomando como ponto de partida o livro X das *Confissões* para reler o conceito agostiniano de interioridade.

Do ponto de vista teológico e do debate sobre a mística no século XX, Karl Rahner (1904-1984) ressalta em suas obras que o ser humano mesmo é a chave, o lugar do Ser, e em nosso interior teríamos uma orientação e uma capacidade para descobrir uma “pista” muito profunda de Deus em nós. A pergunta que fazemos por Deus só é possível porque teríamos já em nós mesmos,

¹⁷ “Toda experiencia mística pasa por el lenguaje de la cruz, que, en palabras de san Juan de la Cruz, es la experiencia de la noche oscura. El misterio de la cruz es la fuerza vivificante de la vida espiritual y la vida del hombre es un viacrucis que le va identificando paulatinamente con el crucificado, hasta la experiencia última de la unión com Dios.”

em nossa existência, uma certa noção de Deus que se mostraria como sua mesma existência. É aquilo que Rahner chamava de “Existencial fundamental”.¹⁸

Da mesma forma Panikkar (2007) analisa a questão da mística como um problema antropológico que nunca pode ser separado da questão teológica de saber o que é Deus em relação ao homem e em relação ao mundo. Entender essa relação permitirá uma nova compreensão de Deus e uma nova atitude do homem frente às diversas questões contemporâneas.

Atualmente, a questão de Deus voltou a interessar a filosofia e a própria psicologia, e podemos colocar como possível causa o esvaziamento das ideologias e dos metarrelatos na contemporaneidade.¹⁹ Tal esgotamento provocaria no sujeito contemporâneo uma espécie de vazio que em grande medida a Religião parece preencher. O retorno do religioso e suas vertentes mais místicas parece apontar no sentido de um efluxo dos discursos que não conseguem mais organizar o mundo para o sujeito, de forma que o que resta para tal sujeito seria apenas um mergulhar em uma espécie de êxtase místico que muito se difere da mística como pensada em grande parte pelos medievais.²⁰

Mariá Corbi é um estudioso espanhol da questão religiosa, e entre os diversos assuntos que aborda está a questão mística. A mística é vista por Corbi como sendo o futuro de uma vivência religiosa que não estaria mais atrelada à sua dimensão dogmática ou institucional, mas teria o seu foco na relação do homem com o mistério do mundo. Segundo Corbi (2010, p. 263), “podemos concluir afirmando que o caminho interior, o caminho espiritual, é possível sem submissão a mitos, a símbolos, a crenças, a sacralidades e a religiões. São, pois, possíveis a vida espiritual e a mística em uma sociedade completamente leiga e sem crenças”.

Dessa maneira, a espiritualidade, chamada por ele de uma espiritualidade leiga (p. 255), deverá ser vivida no interior da completa autonomia do sujeito e não mais vinculada a nenhum

¹⁸ Sobre o tema, ver: Rahner (1969).

¹⁹ Sobre a questão do esvaziamento contemporâneo dos discursos há uma grande bibliografia sobre o tema e diversos aportes para tentar entender como compreender a nossa sociedade contemporânea. Um dos primeiros filósofos a teorizar sobre a sociedade contemporânea foi Lyotard em seu *A condição pós-moderna*, de 1984, e a partir dele diversos autores como Lipovetsky, Bauman, Žižek, Recalcati analisaram a situação contemporânea partindo de diversas referências.

²⁰ Aqui cabe ressaltar uma diferença entre o viés místico da Religião e o caráter individualizante. Enquanto o caráter individualizante de algumas práticas religiosas dos nossos dias tem como consequência um fechamento autístico do sujeito sobre si, o viés místico tem sempre a preocupação de lançar de volta o sujeito no mundo de forma que ele faça a diferença onde ele está. A experiência mística tem sempre esse caráter transformador tanto para o sujeito quanto para o seu meio. Ao invés de fechar o sujeito sobre si, a experiência mística se caracteriza por uma abertura do sujeito tanto ao transcendente quanto para o próximo. Para uma análise pormenorizada, cf. Betto e Boff (2005).

tipo de discurso que seja normativo. Deus aqui apareceria como um símbolo de um absoluto que seria experimentado pelo sujeito em forma de um silêncio. Esse silêncio nos incita a conhecê-lo e a nos submergir nele. Tal conhecimento silencioso seria inefável e não pode ser atingido por nenhum método de conhecimento racional, mas é mero dom, é presença absoluta, presença da realidade absoluta que é ao mesmo tempo presença de nada e ninguém.

Essa forma de pensar o conceito de Deus como símbolo dessa dimensão absoluta inefável é bastante recorrente principalmente na literatura oriental. Os livros do Baghavat Gita, os Vedas e outros livros sagrados orientais apontam nessa direção, e Corbi obviamente está bebendo dessa fonte para propor tal “espiritualidade Leiga”.

CONCLUSÃO

É bastante visível que o tema da mística é vastíssimo, e qualquer abordagem sobre essa área tão crucial da Teologia se mostra sempre parcial, pois já está permeada de séculos de história. Como fomos capazes de perceber, a história da mística cristã se confunde com a história do próprio cristianismo. A mística cristã é sem dúvida um dado marcante do Ocidente, e podemos observar que ela é uma parte importantíssima da história do cristianismo. Embora comentado no decorrer do texto, é importante ressaltar que a mística existe em praticamente todas as religiões conhecidas do mundo, e isso propicia para nós pensar em que medida a mística não poderia estar no centro para um possível debate inter-religioso na contemporaneidade.

No entanto, um ponto importante que gostaria de ressaltar é que a mística na contemporaneidade também é usada para fins aparentemente estranhos pelos novos espiritualismos ocidentais. A nossa contemporaneidade é marcada por uma espécie de “revival orientalista”, em que diversas práticas meditativas orientais vão sendo assimiladas pelo capitalismo tardio na tentativa de usar tais técnicas para uma maior produção do indivíduo. Essa apropriação das formas espiritualistas no intuito de fazer o sujeito produzir mais evidencia uma dinâmica interessante do mundo contemporâneo marcado pela ausência de referências. Se por um lado há um crescente interesse pelas questões orientais e suas práticas como Yoga, Meditações, União cósmica etc., o que acaba ficando muito claro é que na maioria das vezes o que está no

cerne da questão é a busca por uma melhor eficiência do sujeito, um autocentramento narcísico que está na contramão da proposta da mística como trabalhada por nós neste artigo.

Uma das características apontadas por William James em relação à experiência mística é exatamente a noção de “passividade”, em que o sujeito se vê arrastado, levado por um Outro do qual ele não tem domínio. Ao transformar a busca por uma espiritualidade em uma forma de autofechamento do sujeito, o que se evidencia em diversas práticas contemporâneas não é nada mais que a mesma dinâmica produtiva do mundo do capital. Esse uso de elementos da mística cristã e de outras religiões evidencia para nós que o capitalismo estende os seus tentáculos sobre as diversas áreas da vida do sujeito, eliminando dele toda e qualquer possibilidade de se realizar que não seja pelo viés da produção desenfreada.

Recuperar a dimensão mística enquanto a pertença do sujeito a algo além de si mesmo se torna, nesse sentido, uma proposta subversiva, e por isso mesmo a mística deve ser constantemente pensada e repensada a partir de suas origens.

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO, Santo. **Confissões**. 17. ed. São Paulo: Paulus, 2004.

BERNAL, Edith González. **Místicas medievales**: el rostro femenino de la teología. Bogotá: Editora Pontificia Universidad Javeriana. Facultad de Teología. 2017 (Colección Monografías y Tesis, n. 23).

BETTO, Frei; BOFF, Leonardo. **Mística e espiritualidade**. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.

BÍBLIA SAGRADA. Tradução NVI (Nova versão internacional). Disponível em: <https://www.bibliaonline.com.br/nvi>. Acesso em 29 jun. 2018.

CORBI, Mariá. **Para uma espiritualidade Leiga**: sem crenças, sem religiões, sem deuses. Tradução de Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Paulus, 2010. (Coleção Tempo Axial).

DESCARTES, René. **Meditações sobre filosofia primeira**. São Paulo: Cemodecon, 1999.

DIONISIO (Pseudo-Areopagita). **Dos nomes divinos**. Tradução, introdução e notas de Bento Silva Santos. São Paulo: Attar Editorial, 2004.

EVDOKIMOV, Paul. **A mulher e a salvação do mundo**. São Paulo: Paulinas, 1986.

EVDOKIMOV, Paul. **La donna e la salvezza del mondo**. Milano 1989.

FEUERBACH, Ludwig. **A essência do cristianismo**. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.

GILSON, Etienne. **O espírito da filosofia medieval**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

HEIDEGGER, Martin. **Estudios sobre mística medieval**. Mexico: Fondo de Cultura Economica, 1997.

JAMES, William. **As variedades da experiência religiosa**: um estudo sobre a natureza humana. Cultrix. 1991.

LADARIA, Luis F. Presentazione. In: BORRIELLO, Luigi. **Esperienza mistica e teologia mistica**. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2009.

LYOTARD, Jean-François. **A condição pós-moderna**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1984.

LOSSO, Eduardo Guerreiro B. Prefácio. In BINGEMER, Maria Clara; PINHEIRO, Marcus Reis (org.). **Narrativas místicas**: antologia de textos místicos da história do cristianismo. São Paulo. Paulus, 2016. (Coleção Amantes do mistério).

MCGINN, Bernard. **As fundações da mística**: das origens ao século V: a presença de Deus: uma história da mística cristã ocidental. Tradução de Luís Malta Louceiro. São Paulo: Paulus, 2012. Tomo 1. (Coleção História da mística cristã ocidental).

MCGINN, Bernard. **O desenvolvimento da mística**. De Gregório Magno até 1200: A presença de Deus: uma história da mística ocidental. Tradução de José Raimundo Vidigal. São Paulo. Paulus, 2017. Tomo 2. (Coleção História da mística cristã ocidental).

PANIKKAR, Raimon. **Ícones do mistério**: a experiência de Deus. São Paulo: Paulinas, 2007.

PLATÃO. **Fédon**. Tradução de Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1972. (Os Pensadores).

RAHNER, Karl. **Saggi di spiritualità**. 2. ed. Roma: Paoline, 1969.

SARANYANA CLOSA, Josep-Ignasi. **História de la filosofía medieval**. Pamplona: Eunsa, 1985.

SÃO JOÃO DA CRUZ. **Chama viva de amor**. Obras Completas. Petrópolis, RJ: Vozes. 1994.

SILANES, Nereo. **Dicionário teológico**. O Deus cristão. São Paulo: Paulus, 2014.

STEIN, Edith. **Los caminos del silencio interior**. Traducción y notas de Andrés Bejas y Sabine Spitzlei. Madrid: Espiritualidad, 1998.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Tractatus logico-philosophicus**. Tradução de Luiz Henrique Lopes dos Santos. 2. ed. São Paulo. Editora Universidade de São Paulo. 1994.

ZILLES, Urbano. **A experiência religiosa e mística**. Porto Alegre: Letra & Vida. 2015.