

UM ESBOÇO DE UMA PERSONALIDADE MÍSTICA

A SKETCH OF WHAT WOULD BE A MYSTICAL PERSONALITY

LUIZ FELIPE PONDE (*)

RESUMO

A intenção deste artigo é fazer um esboço do que seria uma personalidade mística portadora de uma ciência mística. Para tal, levantamos alguns instrumentos conceituais para este fim. Percorremos um breve histórico semântico da palavra “mística” no cristianismo. Em seguida, identificamos o que seria o elemento místico nas religiões, segundo o pesquisador Friedrich Von Hügel. Na sequência, analisamos os conceitos de exercícios espirituais do filósofo Pierre Hadot na filosofia antiga e de transcendentalismo (autoconfiança) no romantismo americano de Ralph Waldo Emerson, a fim de neles iluminar o que seria uma filosofia mística. Como último instrumento, vimos o conceito de aristocracia espiritual do filósofo russo Nicolai Berdiaev. Os principais traços dessa personalidade identificados são: ausência do problema de sentido da existência, enfrentamento da contingência, amor espontâneo pela vida, vontade autoconfiante, coragem, generosidade e atenção a presença da dimensão transcendente.

PALAVRAS-CHAVE: Mística. Cristianismo. Exercícios espirituais. Transcendentalismo.

ABSTRACT

This article intends to make a sketch of what would be a mystical personality and its mystical science. In order to do so, we have identified some conceptual tools. First, we have followed a short history of the semantics of the word “mysticism” in Christianity. From there, we have moved onto Friedrich Von Hügel’s concept of mystical element, Pierre Hadot’s spiritual exercises in ancient philosophy, Ralph Waldo Emerson’s transcendentalism (self reliance), and, last, but not least, Nicolai Berdiaev’s concept of spiritual aristocracy. The main traits of the mystical personality we have identified are: lack of fear concerning the problem of meaning life, facing of contingency, spontaneous love for life, self reliance, courage, generosity and attention to the transcendent dimension.

KEY WORDS: *Mysticism. Christianity. Spiritual exercises. Transcendentalism.*

INTRODUÇÃO: A BUSCA DE UMA CIÊNCIA MÍSTICA

... mas a escolha deliberada, sempre renovada, da descontração e da serenidade, e uma gratidão profunda com relação a natureza e a vida porque, se sabemos encontrá-las, oferecem-nos sem cessar o prazer e a alegria (HADOT, 2014, p. 34).

A razão que me move a estudar mística todos esses anos é absolutamente pessoal. A vida institucional, seja ela em qualquer forma, me interessa pouco. E cada vez menos. Os estoicos e epicuristas antigos tinham razão: a mística depende muito de atingirmos um certo desinteresse pelo mundo. Já disse várias

(*) Pós-doutor em Epistemologia pela Universidade de Tel Aviv. Doutor em Filosofia Moderna pela USP. Professor do Mestrado e Doutorado no Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da PUC SP e professor na Fundação Armando Álvares Penteado. **E-mail:** lfponde@pucsp.br

vezes e escrevi também que passei a estudar mística para entender o que acontecia comigo, para não me sentir só. E ainda o faço hoje pela mesma razão.

Acima me referi aos estoicos e epicuristas e usei o termo “mística” para eles, o que pode parecer estranho. Mas, evidentemente, nada tem de estranho nisso, uma vez que a própria noção de apofática vem da filosofia grega. Como veremos na sequência, entendo que a vida mística é, além da contemplação do transcendente em si, uma prática que envolve tanto o dado da experiência, quanto o trato conceitual dela, e por fim, mas não menos importante, um cotidiano impactado por ela, o que nos leva ao esboço de uma personalidade mística.

Minha intenção nesse pequeno artigo é investigar, introdutoriamente, o que viria a ser essa personalidade mística, compreendida como um comportamento que deita raízes no tipo de experiência que percorre muitas tradições e de formas as mais variadas, narrada a partir de uma visão do “transcendente”, seja ele o que for. Sim, sei que a ideia de uma transversalidade em categorias como “mística” em ciências da religião parece uma heresia. Mas, se antes buscava argumentos para defender essa atitude da crítica epistemológica profissional na academia (e eles existem, mas não vou tratar deles aqui), hoje vejo a questão de modo diferente. Pouco me importa a crítica epistemológica ortodoxa que afirma não haver nada de transversal nas religiões por uma razão simples: não estou afirmando nada sobre uma mesma realidade pura última a qual judeus, gregos, cristãos, budistas, islâmicos ou antigos gregos e romanos estariam atingindo.

Ocupo-me apenas de algumas ideias que parecem falar de um tipo de experiência (nos limites deste breve ensaio, trato apenas do cristianismo, do estoicismo e epicurismo) que força os limites da linguagem (tema este que não é objeto deste breve ensaio), sustentada por um tipo de visão que transforma a relação da pessoa que teve essa experiência com sua vida e o mundo ao redor. Diria que, dentro da categoria de uma filosofia mística, importa-me mais as transformações causadas pela intimidade com aquilo que os semitas e cristãos chamam de “Deus” ou o que os gregos e romanos antigos se referiam como “Logos” (estoicismo) ou “a natureza das coisas”(epicurismo). Um filósofo profissional diria que me ocupo de uma moral mística, ou seja, do comportamento que a experiência mística põe em movimento na vida dessas pessoas. Os franceses no século XVII se referiam a esse fenômeno como “A Ciência dos Santos”, título da obra do estudioso da mística francesa do século XVII Mino Bergamo.

Antes, um último reparo epistemológico: a urgência das coisas me levaram à decisão de optar pela heresia como forma de pensamento em termos acadêmicos. Contra a recusa da heresia se pode apenas oferecer a consistência de um pensamento em diálogo com a tradição filosófica e a experiência de homens e mulheres narrada em escritos místicos. O resto é pó.

Este pequeno ensaio é uma tentativa de pensar o que seria uma personalidade mística em seus traços iniciais, na sequência do que os franceses chamavam de “ciência dos santos”. E ofereço-o a todos que de alguma forma sofrem com esta presença, que transforma a vida para além da vontade de quem a carrega na alma. Tanto uma escola como a outra deveria levar seus adeptos a um cotidiano mais leve e menos apegado a ilusões que nos distanciam da verdade última da realidade. Assim sendo, me parece possível entender que há uma ciência de uma vida escondida aqui, mas que uma vez percebida, nos move para a ação transformadora do sentido do próprio cotidiano.

BREVE HISTÓRICO SEMÂNTICO DA PALAVRA “MÍSTICA” NO CRISTIANISMO

Qualquer estudioso da mística sabe que esta palavra tem uma história semântica e uma instabilidade de uso que lhe é peculiar. No espectro do mundo cristão, a palavra deita raízes no mundo grego e quer dizer “escondido” ou “mistério”. Muitos especialistas remetem seu uso a cultos iniciáticos gregos nos quais experiências de alteração de consciência as mais diversas eram causadas por ritmos alimentares, rituais que implicavam em esforço físico disciplinado, mantras ou mesmo princípios ativos. A mística nesse caso tinha forte teor teúrgico e, mais tarde (refiro-me ao período já da cristianização de Roma e da Grécia a partir do século IV da era cristã), quando do aparecimento da obra de neoplatônicos como Proclus, essa teurgia será associada aos exercícios espirituais de forte caráter intelectual que ficou conhecido como mística neoplatônica.

No cristianismo antigo (no período de autores como Clemente e Orígenes, ambos de Alexandria, que viveram entre os séculos II e III da era cristã) a palavra “mística”, segundo o que nos conta Bernard McGinnno em seu “The Presence of God”, volumes 1 e 2, iniciou sua história para se referir às camadas mais profundas dos textos sagrados, acessíveis apenas àqueles que conhecessem detidamente a letra desses textos. Dai o autor dizer que um texto sagrado teria camadas místicas (escondidas) ao leitor despreparado. Esta compreensão de mística adentrou o mundo monástico cristão antigo no qual o alcance dessas

camadas escondidas eram objeto apenas daqueles que liam, meditavam e ruminavam os textos, levando-os a um estado de compreensão da vida cristã no cotidiano das atividades monásticas. Não é por acaso que a conhecida regra monástica de Basílio Magno (século IV) fala de trabalhar, ler e orar (contemplar) como os três modos corretos de viver do monge cristão. O encontro dos três modos no dia a dia formava o corpo e o intelecto do monge para ser testemunha (“monachói”) da presença de Deus no mundo e na vida. Santo Agostinho (séculos IV e V) e Gregório o Grande (séculos VI e VII) marcarão também o momento antigo tardio com os primeiros traços de uma compreensão de mística como algo na ordem de um tipo de conhecimento adquirido pela vida religiosa metódica e pelo estudo. Entretanto, nenhum desses autores usavam a palavra “mística” para descrever esse tipo de conhecimento no plano “psicológico” como hoje entendemos. Permanecia a ideia de que os textos sagrados quando lidos e meditados ao lado de uma vida regrada pela vida monástica levava a algum tipo de transformação espiritual que mais tarde poderá ser assimilada à história da mística cristã, como testemunha a própria obra magistral de McGinn.

No período medieval, segundo ainda o que nos diz McGinn nos seus volumes 3 e 4, são muitos os relatos místicos (ainda sem que o termo fosse usado para essas experiências relatadas) entre homens e mulheres, já sem necessariamente uma relação estrita com a vida monástica ou mesmo de estudo sistemático de textos sagrados. A vida de trabalho e oração em grupos mais ou menos comunitários (muito próximos de um cotidiano monástico sem necessariamente a figura institucional eclesial específica) era comum. Cartas e livros foram escritas como frutos dessas vidas (algumas delas queimadas nas fogueiras da inquisição), como por exemplo Marguerite Porete, Mechtild von Magdenbourg, Angela de Foligno ou Hadewijch de Antuérpia (todas tendo vivido entre os séculos XIII e XIV), as conhecidas Beguines. Ainda nesse período o filósofo dominicano Meister Eckhart será largamente conhecido como um mestre de vida e mestre de conhecimento, como nos diz Alain de Libera em seu “Penser au Moyen Âge”, e posteriormente conhecido como o maior místico medieval. Ainda que, ainda segundo De Libera, se alguém perguntasse no meio da rua naquela época por algum místico, se seu ouvinte fosse alguém culto (se não fosse não entenderia nada), ele ou ela provavelmente pensaria que você estava falando do texto “Teologia Mística” do monge grego Pseudo Dionísio (séculos V ou VI) e não de uma pessoa mística. Vemos ainda que a palavra estava associada prioritariamente a textos sagrados e/ou relacionados a estes.

Será apenas na altura dos séculos XVI e XVII que a ideia de uma ciência da pessoa mística começará a surgir no mundo cristão ocidental. Segundo o próprio McGinn e os estudiosos da mística moderna (século XVI, XVII e XVIII) Mino Bergamo e Michel de Certeau, será a partir daí que se constituirá o entendimento corrente que mística é uma coisa que acontece a uma pessoa (chamada de mística a partir de então), estudiosa ou não, membro do clero ou não (neste caso, na idade média já existem místicos de fora do clero). Estamos falando de autores como Tereza D'Ávila, João da Cruz, Surin, entre outros.

McGinn sintetizará seu entendimento da mística cristã como sendo a consciência da presença de Deus, que nasce associada ao conhecimento profundo das escrituras, conhecimento este que transforma o intelecto ou a alma do leitor. Não só ele entenderá que a história semântica do termo nos leva a essa concepção um tanto fenomenológica (ou psicológica em termos modernos) da mística. Também no judaísmo, entre outras referências, o filósofo e estudioso da mística A.I. Heschel, em várias obras, descreve a mística como sendo um “viver acompanhado por Deus” e a fenomenologia dessa presença na consciência dos místicos e dos profetas (“Deus a Procura do Homem” e “Os Profetas” são obras em que esse tema é discutido a exaustão). Segundo o que nos diz “The Encyclopedia of Christian Literature”, editada por George Thomas Kurian e James D. Smith III, no seu volume I:

Mística pode ser compreendida, de forma mais ampla, como um modo de união com Deus ou um melhor entendimento de Deus. Escritos místicos compõem um grupo difuso de trabalhos que focam, principalmente, numa busca ou encontro com o Divino, resultando num conhecimento mais profundo que é assim registrado, a fim de, tanto compreender a experiência em si, quanto partilhar seu significado com os outros. (KURIAN/SMITH, 2010, p. 119).

Na sequência do verbete, os autores marcam o início dos escritos místicos especificamente cristãos na experiência narrada por Paulo no caminho de Damasco, dizendo ser ela a primeira experiência mística registrada em texto. Portanto, a fortuna crítica literária cristã acaba por assimilar o significado semântico do termo “mística” não como apenas camadas interpretativas dos textos sagrados, mas, prioritariamente, como um tipo de conhecimento de Deus (a consciência de sua presença, como diz McGinn) que transforma a vida daquele que o experimentou. É assim que utilizamos o termo “mística” neste breve ensaio, ampliando-o para o universo greco-romano não cristão. Resta saber, como estoicos e epicuristas podem ser compreendidos como filósofos que tiveram uma experiência do transcendente semelhante, o que implica, por

consequência, na seguinte questão: o que viria a ser o transcendente para estes filósofos e como ele transforma a vida?

A IDEIA DE ELEMENTO MÍSTICO

Friedrich Von Hügel, em 1923, publicou uma obra essencial para qualquer pessoa que queria refletir sobre uma filosofia mística: “The Mystical Element”. Na primeira parte dela (o restante da obra é a aplicação da sua teoria ao caso da mística Santa Catharina de Gênova), o autor se refere a três elementos em toda tradição religiosa, e, para ele, em toda civilização consistente e duradoura. Não é aqui minha intenção sustentar essa hipótese na sua dimensão absoluta (não porque discorde dela tampouco) mas, apenas usá-la como ponto de partida para refletir sobre o que seria o elemento místico na experiência religiosa e moral dos místicos.

O elemento místico nas palavras de Von Hügel:

Os poderes emocionais, volitivos e espirituais do homem e sua ética estão agora no seu movimento mais pleno, e eles são realizados e alimentados pelo terceiro estágio da religião, o Experimental e o Místico. Aqui, a religião é mais sentida do que vista ou pensada, é mais amada e vivida do que analisada, é mais ação e poder do que fato externo ou verificação intelectual. (VON HÜGEL, 1999, p. 53).

Os dois elementos anteriores são o externo, sensorial ou institucional, e o racional ou intelectual. Para Von Hügel, as religiões vivem nos três elementos, e eles mantêm uma relação intensa e tensa entre si, e os três são necessários para a vida de qualquer religião. Todavia, o elemento místico é o superior no entendimento do autor porque ele é que move de fato a vontade e se sustenta na experiência vivida da pessoa concreta. Além disso, como é comum na literatura mística direta (aquela produzida pelos místicos) e na indireta (fortuna crítica), Von Hügel afirma que o elemento místico desafia a solidez do elemento externo ou institucional por ficar sempre na fronteira da heresia, e também desafia o elemento racional por ficar sempre na fronteira do que é racional e passível de ser expresso pela linguagem.

Mas, como bem entende o autor, parte desse elemento místico depende justamente da tensão entre os três elementos, e, neste sentido, implica uma certa noção de esforço ou exercício, como define o estudioso da filosofia antiga greco-romana Pierre Hadot, em seu clássico “Exercícios Espirituais e Filosofia Antiga”, quando defende a ideia de que a filosofia antiga não era um esforço por organizar argumentos (ou “informar os espíritos”), mas sim um esforço para

formar o espírito do filósofo através de um enfrentamento da vida concreta a partir da visão e conhecimento da realidade última do cosmo.

OS EXERCÍCIOS ESPIRITUAIS: UMA MÍSTICA FILOSÓFICA

Antes de começar esse estudo, é preciso especificar a noção de exercício espiritual. “Exercício” corresponde em grego a *askesis* ou *meletè*. (HADOT, 2014, p. 69).

“*Askesis*” pode também ser traduzido por ascese e “*meletè*” por meditação, mas ambos os termos implicam o exercício nascido de uma forma de conhecimento da realidade última do ser ou do mundo, e seu efeito moral como transformação do sujeito em questão.

Para Pierre Hadot, a filosofia antiga era marcada por este esforço, mais especificamente o estoicismo e o epicurismo, ainda que de formas diferentes e com propostas diferentes. No caso do estoicismo, a consciência do “Logos” como ordem última de tudo, fazia o filósofo buscar moldar sua vida ao “Logos” e, assim, viver segundo o que é essencial no universo. Essa busca implicava uma prática moral diferente daqueles que viviam na ignorância do “Logos”, mediada pela atenção ao “Logos” denominada “*Prosoché*”. Como resultado dela, os estoicos entendiam a filosofia como “*meditatio mortis*” no sentido de que tudo é efêmero e, portanto, devemos ter uma vida desapegada, olhando para a natureza (o “Logos” materializado) e não para ilusões humanas. Essa concepção será essencial quando os primeiros filósofos e monges cristãos assimilarem o estoicismo à vida cristã, e nela, a “*Prosoché*” será compreendida como viver a cada momento sob a consciência da presença de Deus, o que significava, antes de tudo, lembrar de Deus o tempo todo e pensar nos seus mandamentos antes de fazer qualquer coisa. A mística de caráter monástico, econômica, de certa forma, no seu elemento extático, se compararmos a outras formas de mística, será essencial para compreendermos os desdobramentos da consciência da presença de Deus no dia a dia, para além do “gozo de Deus”, conteúdo normalmente mais comum e “atraente” quando pensamos em escritos místicos.

Já os epicuristas tinham uma concepção mais “relaxada” dos desdobramentos do conhecimento da natureza última das coisas. Para eles, o fundo da realidade é o átomo cego, logo, a natureza das coisas é cega, por isso, somos livres de qualquer sentido esmagador da vida (não há qualquer “missão” na existência) justamente porque a contingência última da realidade é libertadora. Existir é já uma graça, na medida em que sou fruto dessa

contingência pura de onde saí. Por isso, a contemplação da beleza da contingência gerando a vida sem razão de ser libertava o epicurista do peso de qualquer “agenda escondida” para a existência. O sentimento máximo seria a gratidão para com a existência pura filha do acaso.

Apesar de partirem de concepções “físicas” distintas da realidade transcendente ao mundo banal do cotidiano, tanto estoicos como epicuristas viviam a filosofia como a uma visão profunda da realidade, daí Hadot dizer que a física desses filósofos estavam a serviço da concepção prática deles (sua ética). A resultante de ambos é uma vida marcada pela consciência dessa “verdade ontológica” profunda que muda a vida cotidiana na medida em que nos retira de uma visão superficial, e por isso mesmo menos sábia de como viver. O elemento místico experimental é o objetivo do exercício espiritual, a intenção é uma ação cotidiana que nos recoloca continuamente diante da descoberta que, de início, nos abriu a consciência para esse modo de vida acompanhado pela verdade última do mundo.

O TRANSCENDENTALISMO DE RALPH WALDO EMERSON

O filósofo americano Ralph Waldo Emerson (século XIX) foi um romântico aos moldes americanos. No centro de sua filosofia mística estava o conceito de autoconfiança (“Self reliance”). Diante de uma filosofia excessivamente intelectualista no ambiente da Universidade de Harvard, Emerson cunha este conceito (EMERSON, 2000, p. 132) para descrever a ideia de que é no próprio homem, em sua personalidade, que se encontra a relação direta com o transcendente, para além de qualquer dimensão institucional. Emerson teve em Henry David Thoreau seu melhor aluno e maior discípulo, na medida em que Thoreau quis por em prática esta filosofia, vivendo-a por alguns anos no bosque de Walden (cujo nome inspirou o título de sua obra em que descreve esses anos de vida com a natureza sem a sociedade). O próprio Hadot estabelecerá relações diretas entre Thoreau e os exercícios espirituais, identificando as semelhanças no tocante a busca de uma vida dissociada dos acordos sócio-institucionais.

Emerson descreve essa personalidade como alguém que segue aquilo que seu coração sente que é o melhor para ele, que é desprovido de inveja, sem imitar quaisquer modelos prévios de valor (portanto, muito próximo da ideia nietzschiana de sermos fonte de valor para nós mesmos), enfim, alguém que entende a verdade moral última de Deus: o Criador não gosta de covardes e não

os escolhe como parceiros na existência. Este é o gênio da personalidade transcendental, no entendimento de Emerson. A semelhança com a autoconfiança da vontade mística de Von Hügel salta aos olhos.

UM ÚLTIMO ELEMENTO: A ARISTOCRACIA ESPIRITUAL DE NICOLAI BERDIAEV

O filósofo russo Nicolai Berdiaev (séculos XIX e XX) desenvolveu um conceito que chamava de aristocracia espiritual, que, às vezes, também denominava espiritualidade gnóstica, não no sentido de acosmismo, mas de que certas pessoas têm uma experiência com o transcendente que escapa dos limites da espiritualidade patrimonial (a institucional e histórica), e foge dos limites normativos.

Para Berdiaev, esses aristocratas espirituais são seres que caminham deslocados do bando e padecem da solidão de conhecerem Deus para além dos limites humanos. Por sua vez, o bando depende deles como concededores da espiritualidade profunda de suas crenças, mas os temem justamente pela dissociação que apresentam para com as necessidades normativas do convívio social.

Este conceito de aristocracia espiritual desenvolvida pelo Conde Berdiaev caminha lado a lado com o contexto de sua época marcado pela experiência do niilismo e da descrença na moral coletiva (nosso conde tentará colocar, lado a lado, Dostoiévski e Nietzsche). O místico, ser condenado a liberdade absoluta por não precisar dos códigos que abundam no mundo, será obrigado a conviver com esta liberdade que o aproxima de Deus.

O elemento místico de Von Hügel descrito acima, quando associado a condição do aristocrata espiritual (na realidade, nos limites desse breve ensaio são sinônimos), produz uma personalidade de forte teor emocional, vontade autoconfiante, intelecto atento e certeza da experiência que molda sua visão “experimental” da vida. O místico de Von Hügel e o aristocrata espiritual de Berdiaev é alguém que se move pela certeza do que conhece e não do que acredita. A fé, entendida como categoria essencial por muitos crentes para o conhecimento místico, aqui é absolutamente desnecessária, na medida em que o que está em jogo é um conhecimento sensorial que alimenta a produção intelectual. Dai a certeza “empírica” desta personalidade peculiar do místico.

A PERSONALIDADE MÍSTICA

Uma ciência mística é a arte de um solitário que caminha sobre os restos da espiritualidade patrimonial. Esta solidão, ainda que sustentada pela certeza

de maior proximidade com a verdade última das coisas (maior proximidade esta que pode ser vista como intimidade com o divino), exige um “acerto de contas” com o cotidiano que passa, necessariamente, pela resignificação dos valores desse mesmo cotidiano. Uma das coisas que esse solitário sabe é o caráter absolutamente contingente de tudo, que não esta realidade última, Deus, o Logos ou a natureza cega das coisas.

Como seria o cotidiano de alguém que percebe o efêmero da vida? A ideia de efêmero se confunde com a de insustentável descrita pela literatura israelita antiga, que forma a base da categoria de mística no cristianismo (por exemplo, “a vida sustentada na palma da mão de Deus” dos Salmos de Davi, um dos textos mais lidos pelos primeiros monges cristãos). O absoluto de Deus nos faz perceber a contingência de nossa condição ontológica (esta é a diferença ontológica que marca a criatura diante do Criador). Muitos reagem a esta contingência como se fora uma ofensa, por puro ressentimento, diria Nietzsche. Pelo contrário, a contingência, seja ela a epicurista, seja ela a condição de sermos filhos da vontade livre de Deus, portanto, filhos da contingência de Sua vontade, nos faz sentir o calor da gratidão pelo fato de termos língua para falar da beleza de se tornar um ser consciente de si mesmo. Mesmo que sejamos filhos do átomo cego, somos este átomo que pela primeira vez disse seu nome próprio e olhou para si mesmo.

O risco da arrogância é um risco contínuo para uma personalidade mística, justamente pela sua personalidade saturada da presença divina. A igreja assim pensava de muitas das beguines medievais e de místicos como Meister Eckhart (século XIV). A certeza de “ouvir a voz além do véu”, como dizia o Meister, o tornava capaz de pregar para pessoas, muitas delas mulheres, não preparadas (como afirmou a inquisição em sua condenação do Meister em 1329, um ano depois de sua morte) e em língua vernácula (o alemão medieval). Para quem nunca ouvir essa voz “que ficasse no amor”, dizia o místico dominicano. O caminhar sobre as cinzas das virtudes, típico da escrita de místicas como Mechtild Von Magdenburg (final do século XIII) revela o olhar que vê o vazio da moral comum. Tudo é insustentável diante do abismo da Deidade (Gottheit). Sobrar em si mesma nada da “matéria de criatura”, como dizia Marguerite Porete, queimada em Paris em 1310, é signo de uma personalidade de se sente participante da substância que paira acima da ignorância. Os padres da igreja, como o próprio Agostinho, acusaram a filosofia estoica por sua “autarchéia”, sua autonomia. A indiferença pelo “ratrece” do mundo facilmente tiraria risos de um epicurista feliz em sua existência saída do nada e destinada ao nada. Muitos

arriscariam usar a palavra “nihilista” para uma personalidade que vê o repetitivo desespero humano para se autojustificar (fato impossível) como prova de sua ignorância e medo.

Sendo um ser do intelecto, o místico associa a violência do “experimento” com a atenção do intelecto (a “prosoché” estoica) que se constitui por si só numa forma de presença atenta a vida mediada pelo saber de Deus ou do ser último das coisas. Por isso, a vontade autoconfiante não vive sem a força de um intelecto que analisa o mundo com a espontaneidade de quem não teme o erro.

Mas, o amor espontâneo pelo mundo parece também ser um elemento da personalidade mística, apontado mesmo por filósofos fortemente anti-religiosos como Nietzsche, em seu conceito de amor *faci* (amor pela vida). O conhecimento da contingência parece nos legar tanto a gratidão quanto a misericórdia por tudo que se arrasta pelo mundo em busca de paz de espírito. A felicidade aqui revela sua verdadeira natureza, aquela da generosidade.

Enfim, o “pecado” máximo: a personalidade mística não parece padecer da falta de sentido da vida, doença edêmica da condição humana, porque o místico caminha entre o milagre da existência e o mistério último que banha mesmo os elementos mais comuns do dia a dia. A consciência da contingência não produz desespero, mas sim a percepção da graça da consciência em si. Fosse resumir esta personalidade, diria que é uma testemunha do milagre, seja ele cego, seja ele criado, para além de sua vontade de sê-lo. Caminha no seio do vazio, sustentado pela doçura do Eterno. Assim como quem anda pelo vale das sombras...

REFERÊNCIAS

EMERSON, Ralph Waldo, **Self Reliance**. New York: The Modern Library, 2000.

HADOT, Pierre. **Exercícios espirituais e filosofia antiga**. São Paulo: É Realizações, 2014.

HESCHEL, Abraham Joshua. **Deus em busca do homem**. São Paulo: ARX, 2005.

_____. **The prophets**. New York: Harper Collins, 2001.

HÜGEL, Friedrich Von. **The mystical element of religion**. New York: The Crossroad Publishing Company, 1999.

KURIAN, George Thomas/SMITH, James D. **The encyclopedia of christian literature (2 vols.)**. Maryland: Scarecrow Press, 2010.

LIBERA, Alan de. **Penser au moyen âge**. Paris: Seuil, 1991.

MCGINN, Bernard. **The presence of God**. New York: The Crossroad Publishing Company, 2004. 4 vols.

Recebido em 07/04/2015

Aprovado em 12/05/2015