

Revista

janeiro 2022



Nº 1

PHILOSOPHY

Revista de Filosofia e Cultura

FILOSOFIA E ESPIRITUALIDADE

Fenomenologia da Experiência Mística



Universidade Nacional de Timor Lorosa'e
Centro de Estudos de Cultura e Artes



PHILOSOFIE



istock.com/kevron2001

Ficha Técnica

Título

Revista Philorosae

Reitor da Universidade Nacional de Timor Lorosa'e

Magnífico Reitor Professor Doutor João Soares Martins

Diretor do Centro de Estudos de Cultura e Arte (CECA)

Vicente Paulino

Editor

Filipe Abraão Martins do Couto

Conselho Editorial

Vicente Paulino

Célia Oliveira

Maria do Céu Baptista

Conselho Científico da Revista *Philorosae*

António dos Santos Pereira – Universidade da Beira Interior, Portugal

Artur Pina – ISCED Uíge, Angola

Artur Manso – IE UMINHO, Portugal

Boaventura de Sousa Santos – Universidade de Coimbra, Portugal

Carlos António Saraiva Morais – Universidade Católica Braga, Portugal

Domingos Alves – Instituto Superior de Filosofia e Teologia Dom Bosco, Timor-Leste

Gonçal Mayos Solsona – Universidade Barcelona, Espanha

João Maria André – Universidade de Coimbra, Portugal

José Cornélio Guterres – INCT, Timor-Leste

José Eduardo Franco – Universidade Aberta/Universidade de Lisboa, Portugal

Luís Bernardo – Universidade Nova de Lisboa, Portugal

Mauro Cardoso Simões – Unicamp, Brasil

Manuel Gama – UMINHO, Portugal

Mário Matos – UMINHO, Portugal

Romana Valente Pinho – UFU, Brasil

Renato Epifânio – Presidente MIL

Paulo Borges – FLUL, Portugal

Pedro Páscoa Martins – UMINHO, Portugal

Design e Paginação

Sérgio Oliveira

Número

1

ISSN

2789-1658

Periodicidade

Anual

Universidade Nacional de Timor Lorosa'e

Centro de Estudos de Cultura e Artes

Avenida Cidade de Lisboa, Díli

Timor-Leste

lorosaefilosofico@gmail.com

www.untl.edu.tl



PHILOSOPHY



É com muito prazer que se anuncia o primeiro número da Revista *Philorosae* do Centro de Estudos de Cultura e Artes da Universidade Nacional de Timor Lorosa'e. Esta revista, com periodicidade anual, foi criada com um objetivo muito definido: promover as sinergias entre a filosofia ocidental e oriental, promover a epistemologia de saberes, fomentar as pontes de compreensão filosófica e intercultural entre as pessoas, os países e os hemisférios.

Timor-Leste, devido à sua localização geográfica, tendo em consideração a sua história, as suas pessoas e as línguas que fala, poderá representar uma excelente plataforma para se empreender pelo desenvolvimento cabal da interculturalidade, do ecumenismo, pelo entrelaçamento dos vários conhecimentos do mundo, pelo estudo e compreensão mútuo das virtudes da filosofia oriental e da filosofia ocidental e a averiguação da potencialidade da sua reunião, do seu consenso, das suas práticas, dos seus resultados.

Para este primeiro número, foi escolhido o tema da *Filosofia e Espiritualidade – Fenomenologia da Experiência Mística*. À primeira vista, é provável que se trate de um tema inadequado e que está em desuso, obliterado, expirado, tendo em consideração a era em que vivemos, da globalização, da inovação científica e tecnológica, da interculturalidade e multiculturalidade. Porém, esta globalização é ferozmente mercantilista, a inovação científica e tecnológica obedece somente a uma lógica da lei de mercado, e ainda há demasiados problemas interculturais e multiculturais em sociedades altamente desenvolvidas. Mais, encontramos-nos numa cultura perfeita do hedonismo onde é fácil o eu perder-se; trata-se, igualmente, de um mundo em que a palavra, a informação, a opinião atinge-nos violentamente e a uma velocidade sem precedentes. A *doxa* de que nos fala Platão encontra, finalmente, a sua correspondência nas *fake news* e no sentimento de pós-verdade que subsiste nas sociedades modernamente líquidas.

Se, por um lado, o ser humano está consciente do apelo do meio ambiente e das alterações climáticas que encorajam a sua ação/reação, embora ele saiba, de antemão, que é chamado para contribuir por forma a atenuar as fortes desigualdades sociais, a pobreza extrema, o desemprego, entre outros flagelos, por outro lado, o excesso de informação, o ruído das cidades, a poluição exacerbada, a carga de trabalho excessiva, os pesados impostos, os problemas governamentais, sociais e familiares são impedimentos reais para uma resposta proporcional a todos estes problemas. É importante, também, mencionar a questão da morte de Deus, o ateísmo e a secularidade nas sociedades desenvolvidas que, cada vez mais alienam o misticismo, ou, quanto muito, convidam à fragmentação do sentimento religioso e ao aprisionamento do pensamento místico que, solipsista, só raras vezes encontra correspondência externa.

Neste sentido, a procura do recolhimento, da solidão, do silêncio, do retiro, seja ele espiritual, artístico ou qualquer que seja o seu teor, afigura-se como uma necessidade vital para muitas pessoas, que desejam escapar às rotinas mecânicas do quotidiano e às luzes da sociedade, do espetáculo e do entretenimento. Muitos de nós anseiam por uma nova luz, uma nova revelação, uma nova direção, um novo rumo para as nossas vidas. No fundo, este sentimento e forma de estar no mundo não são muito diferentes do chamamento que tem animado muitos místicos ocidentais e orientais. No caso dos

místicos mais famosos, também eles procuraram, arduamente - e nem sempre foram bem sucedidos -, através de retiros espirituais, de meditações, das suas orações, de exercícios espirituais rigorosos - a comunhão com o divino, a união com o absoluto, a consciência da Presença de Deus. É, no entanto, no silêncio que subjaz mais frio e nas trevas mais escuras do que a noite que se vislumbra os primeiros raios de luz; é através da ascese mais profunda, no fundo do abismo do nosso ser, que sentimos a presença divina, que contemplamos Deus, que sentimos Seu conforto, que anulamos ou integramos o *self/flatman* no absoluto.

As formas de descrição da fenomenologia da experiência mística são exponencialmente ricas, detalhadas e variam muito entre si. No entanto, a linguagem humana não consegue captar a essência da experiência mística. O misticismo é infalível na sua inefabilidade. Porém, prevalece um anseio vital, por parte dos místicos, para descrever, tão fidedignamente quanto possível, a fenomenologia da experiência mística, artística ou estética. A sua finalidade não é informar, não é apenas relatar o acontecimento ou a ipseidade revelada, mas de transformar, de agitar, de animar. Transformar quem o/a escuta, animar o espírito que não vê.

Para este número, a Revista *Philorosae* acolheu seis artigos que espelham o caráter polissêmico da mesma e que refletem diferentes paisagens epistemológicas e narrativas místicas distintas, que vão desde a filosofia africana à filosofia oriental, desde o misticismo ocidental à mística africana, da mística oriental à mística estética ou artística.

O primeiro artigo intitulado *O Que é a Mística e a Experiência Mística? - Conceitos Fundamentais em Torno da Fenomenologia da Experiência Mística – Do Traduzível ao Inefável* procura proporcionar, tal como o título indica, uma sucinta explicação sobre o que é a mística e o que se entende por experiência mística. Com um corte mais pedagógico do que inovador, o autor procura trazer a lume aquilo que a mística não é, determinando, desta maneira, algumas características da mística e procurando justificar a sua necessidade, sobretudo na contemporaneidade. Tendo como pano de fundo a inefabilidade da experiência mística, o autor procura desenvolver alguns conceitos e terminologia basilares em torno da mística e da experiência mística para tornar mais acessível não só as várias descrições fenomenológicas da experiência mística, como também o processo transformador do místico. A última parte do trabalho, mais orientada para a conceção da mística oriental, procura enaltecer a relação entre mística oriental e mística ocidental, mística imanente e transcendente, bem como a importância da sinergia entre as diferentes epistemologias e místicas.

O segundo artigo, de Mauro Cardoso Simões, *A Perspetiva Comunitária como Ideal Beneditino*, procura apresentar o ideal de vida monástica segundo São Bento de Núrsia, famoso monge que organizou as atividades daquela que viria a ser uma das maiores ordens monásticas do mundo, a Ordem dos Beneditinos. Através deste trabalho, o filósofo brasileiro irá destacar o papel fundamental da regra de São Bento como o meio através da qual será possível o desenvolvimento de um horizonte de sentido para o estabelecimento do modo cenobítico da vida monástica dos monges eclesiásticos, em contraste com o ideal eremítico e com a conceção do monaquismo cristão, através dos sarabaritas. Desta forma, o autor procura esclarecer, através das posições de São Bento, a importância da comunidade

para o desenvolvimento e crescimento espiritual de todos aqueles que dedicam as suas vidas a Deus, valorizando, desta forma, o equilíbrio entre comunidade e indivíduo.

O **terceiro artigo**, de Vicente Paulino, intitulado *O Desenvolvimento Pleno da Experiência Espiritual em Deus: as Experiências Místicas de Santo Agostinho e Santo Inácio de Loyola*, aborda as experiências místicas de duas personalidades importantes, não só na filosofia e teologia ocidentais, mas também para a história do misticismo. Partindo, em primeiro lugar, da consideração de que a crença é a chave para o desenvolvimento da espiritualidade e que a procura da verdade e da felicidade estatuem-se como exercícios fundamentais da doutrina cristã, o autor timorense abordará alguns marcos fundamentais da experiência espiritual em Deus, segundo Santo Agostinho, apresentando, de seguida, um itinerário de exercícios espirituais propostos por Santo Inácio de Loyola para se alcançar o amor de Deus.

Do Uíge, a filósofa angolana Arminda Fernando Filipe apresenta-nos o **quarto artigo** desta revista, denominado *Das Culturas e Religiões Africanas à Experiência Mística Africana*. De caráter filosoficamente inovador, este trabalho parte da premissa de que, se todas as culturas africanas são culturas religiosas e se toda a religiosidade africana é cultural, é possível considerar todo o potencial da fenomenologia da experiência mística e religiosa em África, que ainda está numa fase embrionária. Esta tese irá mergulhar nas origens das culturas africanas, nas conceções do pan-africanismo e da negritude e até mesmo em algumas questões etnofilosóficas, cujas considerações irão tornar válida esta teoria que, segundo a pensadora, surgiu muito antes do cristianismo ter aportado em terras africanas. Todavia, não deixa de ser interessante constatar o papel importantíssimo que a autora outorga à filosofia africana para providenciar sentidos de horizonte alargados às experiências religiosas/míticas dos africanos, cujas narrativas ainda subjazem no mais profundo silêncio, na ignorância comum, carecendo, a maior parte delas, da devida auscultação e de tradução.

O **quinto artigo**, do filósofo português Paulo Borges, intitulado *Respirar Entre e Para Além do Oriente e Ocidente*, propõe-nos a respiração como uma experiência que ultrapassa as eventuais dicotomias entre as relações entre o oriente e o ocidente, entre as religiões, entre as filosofias e culturas, tratando-se, portanto, de uma via de acesso à realidade primeira e última. Neste sentido, o pensador irá tecer um conjunto de considerações que vinculam o sopro da vida - na tradição bramânica-hindu ou a alma-sopro, na tradição grega e cristã - não só à vida, mas também à consciência que lhe preside e sobrevive à morte física. Assim, através de um conjunto de exercícios espirituais inteiramente diferentes entre tradições religiosas distintas, a respiração constitui-se o elo em comum pelo qual poderão convergir e superar as vias que habitualmente são perspetivadas dicotomicamente, sejam oriental ou ocidental, entre filosofias e entre culturas. Através do recolhimento da consciência na respiração, é possível que métodos orientais ou ocidentais atinjam os mesmos objetivos espirituais, e é precisamente neste ponto tão essencial que se atinge a universalidade e a superação das realidades parciais, fragmentadas, divididas e racionalizadas.

Por fim, Rogério Cruz apresenta-nos, para o **sexto artigo** desta revista, *O Nada, Ninguém e o Andarilho - Entre o Ser e o Escrever na Poesia de Manoel de Barros*. É importante referir que o tema em questão mergulha essencialmente numa experiência estética, artística e, acima de tudo, poética, afastando-se do elemento religioso, mas não do misticismo. O autor analisa a figura do andarilho na poesia de Manoel de Barros, desvendando alguns conceitos e terminologia essenciais na sua obra, como o nada, a despalavra, a inutilidade, ninguém, errante, entre outros, por forma a melhor se compreender o que significa procurar uma linguagem sem preconceitos ou de se pretender atingir a infância da língua, um lugar, afinal, fora de qualquer palavra. Trata-se da procura da experiência para além da palavra, da fixação, da coisificação.

A equipa editorial agradece a todos os autores, a todos os amigos e simpatizantes, a todos os elementos da comissão científica e a todos aqueles que apoiaram a criação desta revista que, por motivos diversos, foi tão difícil de ver a luz do dia.

Filipe Abraão Martins do Couto
Editor

11



O Que é a Mística e a Experiência Mística? - Conceitos Fundamentais em Torno da Fenomenologia da experiência mística – Do Traduzível ao Inefável

Filipe Abraão Martins do Couto

Universidade Nacional de Timor-Lorosa'ê | Timor-Leste

31



A Perspetiva Comunitária como Ideal Beneditino

Mauro Cardoso Simões

Faculdade de Ciências Aplicadas da Universidade Estadual de Campinas | Brasil

41



O Desenvolvimento Pleno da Experiência Espiritual em Deus: as Experiências Místicas de Santo Agostinho e Santo Inácio de Loyola

Vicente Paulino

Universidade Nacional de Timor-Lorosa'ê | Timor-Leste

61



Das Culturas e Religiões Africanas à Experiência Mística Africana

Arminda Fernando Filipe

Instituto Superior de Ciências de Educação do Uíge | Angola

79



Respirar Entre e Para Além do Oriente e Ocidente

Paulo Borges

Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa | Portugal

93



O Nada, Ninguém e o Andarilho - Entre o Ser e o Escrever na Poesia de Manoel de Barros

Rogério Cruz

Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa | Portugal



O Que é a Mística e a Experiência Mística? - Conceitos Fundamentais em Torno da Fenomenologia da Experiência Mística – Do Traduzível ao Inefável

Filipe Abraão Martins do Couto^[1]

filipeabraao27@hotmail.com

Resumo: O objetivo deste artigo é o de procurar compreender e esclarecer em que consiste a mística e a experiência mística. Numa primeira parte, analisar-se-á o significado da palavra mística e em que consiste a mística. De seguida, determinar-se-á algumas características da mística, qual a necessidade da mística e se a experiência mística é ou não religiosa. Por forma a se compreender melhor a descrição fenomenológica do processo transformador do místico, na segunda parte, abordar-se-ão alguns conceitos fundamentais em torno da mística e da experiência mística, tais como a união e a presença, a experiência e a consciência, a presença e a ausência, a mística catafática e a mística apofática, a consciência religiosa e consciência mística. Por fim, abordar-se-ão algumas divergências e convergências da mística ocidental e oriental, bem como a distinção entre mística imanente e mística transcendente.

Palavras-Chave: Mística e Experiência Mística; União e Presença; Experiência e Consciência; Presença e Ausência; Mística Oriental e Mística Ocidental.

What is Mysticism and Mystical Experience? - Fundamental Concepts Around the Phenomenology of Mystical Experience - From the Translatable to the Ineffable

Abstract: The aim of this article is to try to understand and clarify what mysticism and mystical experience consist of. In the first part, we will analyze the meaning of the word mysticism and what mysticism consists of. Then, we will determine some characteristics of mysticism, the need for mysticism and whether the mystical experience is religious or not. In order to better understand the phenomenological description of the transforming process of the mystic, the second part of the text will discuss some fundamental concepts concerning mysticism and mystical experience, such as union and presence, experience and consciousness, presence and absence, cataphatic mysticism and apophatic mysticism, religious consciousness and mystical consciousness. Finally, some divergences and convergences of Western and Eastern mysticism will be addressed, as well as the distinction between immanent and transcendent mysticism.

keywords: Mysticism and Mystical Experience; Union and Presence; Experience and Consciousness; Presence and Absence; Eastern Mysticism and Western Mysticism.

[1] Universidade Nacional de Timor-Lorosa'e, Timor-Leste. Investigador na Universidade do Minho, Portugal (NETCult). Investigador no Instituto de Ciências e Tecnologia de Timor-Leste (INCT), Timor-Leste.

Introdução

É provável que a abordagem da mística, místicos, misticismo e experiência mística ou religiosa suscite algumas questões. A mística e a experiência mística correspondem a ideias muitas vezes distorcidas, vagas, complexas e contraditórias. O objetivo deste artigo é o de procurar esclarecer em que consiste a mística e a experiência mística. Numa primeira fase, pretende-se definir a origem da palavra mística e o que significa a mística; de seguida, procurar-se-á esclarecer as principais características da mística através das categorias da inefabilidade, da qualidade noética, da transitoriedade e da passividade. Tendo em consideração que é extremamente difícil, senão impossível, que ocorra uma experiência mística sem uma prévia preparação espiritual do místico, abordar-se-á a importância da ascética para este processo. Por fim, tentar-se-á justificar a necessidade da mística, procurando, posteriormente, determinar se a experiência mística é ou não religiosa.

Analisados os pontos anteriores, numa segunda fase, pretende-se analisar os conceitos fundamentais em torno da fenomenologia da experiência mística (sobretudo cristã) por forma a se compreender e circunscrever, com mais precisão, a descrição/linguagem fenomenológica do processo transformador em torno do místico. Quase todos os místicos e estudiosos da religião consideram que todas as formas de experiência mística possuem uma natureza inefável, que desafia qualquer descrição verbal, terminologia linguística e concetualização. Através de vários relatos místicos, são conhecidas as imensas fragilidades e dificuldades acrescidas na descrição

fenomenológica da experiência mística e religiosa. É neste sentido que a segunda fase deste artigo procura esclarecer e analisar alguns conceitos e terminologia própria da experiência mística, tais como: a preparação espiritual da mística, através dos termos da união e da presença, a experiência e a consciência, as categorias da presença e da ausência, a mística catafática e a mística apofática e a necessidade do seu entrecruzamento, a consciência religiosa e a consciência imediata da presença de Deus. Por fim, analisar-se-ão algumas divergências e convergências da mística ocidental e oriental, bem como a distinção entre mística imanente e mística transcendente.

1. Em torno da palavra Mística

Na literatura e pensamento ocidentais^[2], a palavra *Mystica* foi introduzida por um autor que se apresenta como Dionísio (Pseudo-Dionísio), o Aeropagita^[3], na obra *De Mystica Theologia* (Teologia Mística), provavelmente escrita nos finais do século V d. C. A palavra mística deriva do grego *myein*, que significa

[2] É importante referir que, para muitos estudiosos, Plotino constitui-se como o filósofo místico que trouxe para o ocidente a tradição mística apofática. Para muitos, este autor do século III d. C., proveniente do Egito, foi o primeiro místico ocidental que nos deixou um legado escrito, que inspirou místicos pagãos, cristãos, islâmicos, judaicos, entre muitos outros (Magalhães, 2015).

[3] Pouco se sabe da identidade do autor, que permanece um mistério para os investigadores. Para Mário Santiago de Carvalho, “*A Teologia Mística* integra-se, porém, num grupo de obras o *Corpus Areopagiticum* (ou *Corpus Dionysiacum*) - que deve pertencer a uma mesma personagem, provavelmente de origem síria, que vulgarmente identificamos pela designação estranhíssima Pseudo-Dionísio (ou Dínis) Aeropagita. Nalgumas das obras do *Corpus* lia-se, de facto, a seguinte dedicatória (120 A, 396 A): ‘Dionísio presbítero ao presbítero Timóteo’. A falar verdade, a identificação deste autor permanece ou envolta num mito ou num programa em relação ao qual os investigadores pouco podem fazer, no sentido de nele serem capazes de avançar” (Carvalho, 1996, p. 26).



“fechar” (“fechar” a boca) e está relacionada com mistério, tratando-se, portanto, de algo misterioso ou obscuro e que escapa ao ordinário^[4]. Segundo Karen Armstrong, as três palavras “mito”, “mística” e “mistério” compreendem uma relação linguística uma vez que todas elas derivam do verbo grego *mysterion* (mistério), o que faz com que as suas raízes estejam mergulhadas “numa experiência de trevas e de silêncio” (1996, p. 241). Em linguagem popular, o termo “mística” é vago e indeterminado porque “equivale com frequência a enigmático, estranho, misterioso ou simplesmente religioso; mas também os especialistas não são unânimes no significado que lhe atribuem” (Borau, 2012, p. 22).

Na contemporaneidade, emprega-se a palavra mística com alguma frequência para designar aquilo que é diferente dos padrões e comportamentos considerados habituais. De uma forma geral, o seu significado é controverso, suscita imensas dúvidas e contestação, porque aporta a diferentes referentes e aceções, sendo, por isso, muitas vezes, um termo pejorativo, uma palavra vulgarizada e menosprezada. Por exemplo, a palavra mística poderá ser associada a movimentos ocultos, à astrologia, ao *tarot*, ao demoníaco, entre outros. A palavra “mística” também ganha um sentido pejorativo na atualidade, como nos relembra Eugénia Magalhães: “a sua interpretação ganha a correspondência de sonhador e dirige-se, por vezes, àquele que perdeu o contacto com a realidade”, acrescentando que “no ocidente, por exemplo, palavras como ‘mito’, ‘mística’ ou ‘mistério’, são muitas vezes assumidas como desconfiança ou mentira, necessidade de

[4] No neoplatonismo, a palavra misticismo significa “fechar os olhos a todas as coisas externas”. Como refere Borau, “se os olhos do corpo estavam fechados”, o olho interior permanecia aberto em busca da sabedoria” (2012, p. 16).

esclarecimento, forma confusa de pensamento, desequilíbrios psicológicos” (2015, p. 32).

Contudo, para muitas pessoas ligadas à religião, como os Padres da Igreja Católica Apostólica Romana, por exemplo, a palavra mística não está assim tão obscurecida e não apresenta tantos significados como para a maioria das pessoas, uma vez que a palavra mística abarca “o conjunto das vidas espirituais, tanto as comuns como as mais extraordinárias formas de santificação” (Borau, 2012, p. 22). A palavra mística, neste sentido, está relacionada com a vida espiritual do indivíduo e com a sua viagem interior vivida na fé, no silêncio, na esperança e no amor em busca de Deus, na superação, na contemplação, na felicidade, na iluminação, na paz, na plenitude, na sabedoria, na união divina ou com o absoluto. É precisamente neste sentido que a mística constitui-se como objeto de estudo de várias áreas do saber, desde a psicologia, a antropologia, a sociologia, a teologia e a filosofia, entre outras, o que demonstra a amplitude da sua dimensão, que é complexa, polissémica e multifacetada.

1.1. O que é a Mística?

É extremamente difícil definir o que é a mística ou o misticismo. Mas, por forma a não se cair na trivialização do termo, é possível afirmar que o indivíduo que mergulha espiritualmente no interior de si mesmo, na sua alma, no seu microcosmos, por forma a alcançar a iluminação/contemplação ou um estado de beatitude ou de união/comunhão divina, poderá passar por uma experiência – uma experiência mística – e quem passa por essas experiências são designados de místicos. A mística está relacionada com a intensidade de uma experiência espiritual/religiosa, que

é pessoal, subjetiva e, na maioria das vezes, intransmissível, sendo, por isso, uma tarefa exigente separar mística de experiência mística e vice-versa.

A imprecisão da palavra mística, neste sentido, não só está ligada ao seu significado etimológico e aos mistérios iniciáticos, como também está relacionada com a diversidade da natureza das experiências subjetivas místicas que se desenvolvem nas mais variadas religiões mundiais (hinduísmo, jainismo, budismo, cristianismo, judaísmo, islamismo, entre outras) e que ocorrem em contextos cronológicos, culturais e sociais radicalmente distintos. Assim, as experiências místicas convergem e divergem entre si determinados aspetos, quer em termos de preparação espiritual, de métodos que se aplicam, de objetivos individuais e, sobretudo, nas profundas e variadíssimas descrições fenomenológicas da experiência mística/religiosa. Segundo Eugénia Magalhães, “Trata-se de uma temática polémica, complexa, multifacetada, não só pelos significados e pelas conotações a ela associada, mas também pela natureza desta experiência humana e religiosa, presente em várias religiões, assim como pela utilização variada do seu termo, etc.” (2015, p. 22).

Compreende-se, então, que grande parte dos estudiosos da religião e do fenómeno religioso/místico revelam uma abordagem cuidadosa em relação ao que é a mística. Bernard McGinn, por exemplo, evita fornecer qualquer definição de mística, pois considera a sua definição controversa e utópica, preferindo discuti-la sob três temáticas: “mística como parte ou elemento da religião, mística como um processo ou modo de vida e mística como uma tentativa de expressar uma consciência direta da presença de Deus” (McGinn, 2012, p. 16). Neste

sentido, defende-se que, embora seja possível desenvolver aproximações em torno do que é a mística, a prudência, a sensatez e a reflexão crítica em relação à sua definição revelam uma apurada sensibilidade em relação à natureza hermética, polissémica e não conceptual do termo em questão, sobretudo quando também falamos de formas ascéticas e místicas orientais.

Porém, é importante esclarecer que nenhum indivíduo pratica mística ou misticismo. No que toca à experiência mística religiosa (e sublinha-se esta última palavra), um indivíduo tem fé numa determinada religião e pratica essa mesma religião, constituindo-se a mística como uma parte – sem dúvida, valiosa e profundamente relevante – dessa mesma religião. No caso concreto das religiões, Bernard McGinn lembra-nos que “nenhum místico (pelo menos não antes do século presente) acreditava em ou praticava ‘mística’. Eles acreditavam em e praticavam o cristianismo (ou o judaísmo, ou o hinduísmo ou o islamismo), ou seja, em religiões que continham elementos místicos como parte de um todo histórico mais vasto” (2012, pp. 16-17)^[5]. Neste caso, é a partir do plano da crença e da fé as vias pelas quais o indivíduo pode atingir diversos graus de desenvolvimento pessoal e de intensidade religiosa, graus esses que muitos estudiosos darão o nome de mística.

Neste cenário, se considerarmos que a mística abarca a vida espiritual do indivíduo e a sua viagem interior, estamos de acordo

[5] O autor considera que “Esses elementos, que envolviam tanto crenças quanto práticas, podem ser mais ou menos importantes para um corpo maior de crentes. Eles também podem estar presentes em vários graus de intensidade e desenvolvimento. Quando atingem um nível de formulação plenamente e de importância suprema para certos adeptos da religião, eu acredito que possamos falar de mística propriamente dita, embora mesmo assim esta seja inseparável do todo maior” (McGinn, 2012, pp. 16-17).



com Borau quando este afirma que a mística representa para as “religiões a sua forma mais elevada” (2012, p. 19), uma vez que, tal como refere Ramos, “é junto de personagens de grande intensidade mística que multidões imensas descobrem uma experiência de religiosidade que se lhes apresenta como a mais autêntica e simultaneamente se lhes revela como a mais eficaz, em toda a gama de milagres e de significados” (2015, p. 13). Em comunhão com Borau, José Ramos considera que a mística representa o “cerne vivo da realidade religiosa” (2015, p. 13), tratando-se, portanto, da “sua dimensão mais autêntica e mais eficaz” (*Ibidem*).

Este ponto de vista comum não invalida, de forma alguma, a simples noção da experiência religiosa de um crente, os dogmas, os rituais religiosos, os valores éticos e os comportamentos que uma pessoa devota a determinada religião deve ter, apenas tem em consideração a representação máxima da religiosidade viva, o místico ou o santo que, por sua vez, são figuras controversas e, na maioria das vezes, incompreendidas.

1.2. As Principais Características da Experiência Mística

É consensual que o estudo filosófico sobre a mística foi preconizado através do filósofo pragmatista norte-americano William James, que, em 1902, apresentou a obra *As Variedades da Experiência Mística*, que é considerada, por muitos estudiosos, como uma das obras fundamentais em torno da religião e do estudo das variedades da experiência religiosa e, como tal, é considerado um texto fundamental para se iniciar o estudo da experiência mística. Como refere Pierre Weil em relação a este livro, “aqui, a religião é considerada como uma

experiência, como uma vivência, e não apenas como uma crença na experiência alheia” (1991, p. 5). Segundo William James, a experiência religiosa pessoal tem a sua raiz em “estados místicos da consciência” (1991, p. 137). Mas o que significa estados místicos da consciência para este pensador? Afinal, as palavras místico e misticismo são termos censuráveis, vagos, que carecem de factos ou de fundamentação científica, como já foi analisado. Muitas vezes, estes termos aparecem envoltos em mistério, e são associados a temas espirituais superficiais e a puro folclore. O filósofo propõe quatro marcas fundamentais à mística e ao misticismo, mais exatamente à experiência mística: as duas marcas mais importantes são o carácter inefável (inefabilidade) e a qualidade noética; as duas menos importantes são a transitoriedade e a passividade (James, 1991, p. 137). A inefabilidade significa que as palavras e a linguagem em geral não possuem a capacidade de relatar fidedignamente a experiência mística. A qualidade noética diz respeito às revelações e iluminações da consciência. A transitoriedade diz respeito ao carácter efémero do estado místico. A passividade significa que, apesar de muitas vezes o místico ter de avançar com um conjunto de “operações voluntárias”, numa primeira fase, numa fase posterior, é conduzido por uma força superior na experiência mística.

De seguida, analisaremos de forma mais aprofundada estas características, recorrendo a perspetivas mais contemporâneas dos subtemas em questão.

A Inefabilidade

A inefabilidade significa que o carácter inefável da experiência mística desafia qualquer forma de expressão e de tradução e que, por isso, como já foi referido, as palavras e a

linguagem em geral não possuem a capacidade de relatar fidedignamente a experiência mística. Por isso mesmo, William James refere que os estados místicos assemelham-se mais a estados de sentimento do que a estados de intelecto (James, 1991, p. 137). É extremamente difícil explicar e descrever um determinado estado (seja ele anímico, espiritual, físico, cognitivo, entre outros), uma determinada visão, um determinado sentimento a uma pessoa, quando esta nunca passou por esse estado, nem nunca teve essa visão ou sentimento. Por isso mesmo, William James considera que uma das primeiras características da experiência mística é a inefabilidade. De facto, diversos estudiosos contemporâneos apontam a inefabilidade como uma das características mais comuns da experiência mística e que está ligada à mística apofática, que iremos analisar posteriormente.

O momento de revelação/iluminação/contemplação e êxtase/comoção/consciência não obedece a leis racionais e científicas, nem pressupõe uma sequência lógica ou uma ordem definida ou pré-definida. A experiência mística escapa a qualquer tipo de ordenamento e classificação do espaço e de tempo presentes no mundo sensível, sendo a própria experiência uma ipseidade que impõe a sua finalidade, as suas regras ou a ausência delas, a sua ordem/desordem, a sua presença/ausência, a sua narrativa silenciosa, muitas vezes desconexa, aleatória e polissêmica. A este propósito, Pseudo-Dionísio refere o seguinte:

Assim também, agora, ao penetrarmos na treva que está acima do inteligível, não é a escassez de palavras que encontramos, [1033 C] mas uma completa privação delas, bem como do entendimento. Ali, o nosso discurso descia, vindo de cima até às coisas ínfimas e à medida que

descia expandia-se até atingir uma proporcional abundância de palavras; porém agora que, ao invés, sobe das coisas ínfimas às transcendentais, na proporção da subida vai-se também contraindo, e no termo dela ficará completamente mudo, totalmente unido ao Inefável” (Pseudo-Dionísio Aeropagita, 1996, p. 21).

Sublinha-se aqui o caráter inefável que se encontra “na treva que está acima do inteligível” e a total privação de palavras até se ficar totalmente “mudo”, “unido ao inefável”. Podemos encontrar a mesma afasia na descrição fenomenológica de São João da Cruz, a propósito da transformação da alma:

Tudo quanto se possa dizer nesta canção não chega para explicar o que acontece, porque a transformação da alma em Deus é indizível. Tudo se resume nestas palavras: a alma está transformada em Deus de Deus, porque participa d’Ele e dos seus atributos (S. João da Cruz, 2005, *Ch* 3, 8).

Sublinha-se o termo “canção” que o místico utilizou para descrever a experiência mística que, mesmo assim, não é suficiente para descrever o acontecimento, a ipseidade, o êxtase ou a consciência da presença Divina. Da mesma forma, Santa Teresa de Ávila afirma que a experiência mística

Aqui não há que sentir, senão gozar sem entender o que se goza (...) aqui a alma goza mais, sem comparação e, no entanto, pode-se dar a entender muito menos, porque não fica poder no corpo, nem a alma o tem, para comunicar aquele gozo. (...) Como sejam esta oração a que chamam união e em que consista não o sei dar a entender. Isto declara-se na Teologia Mística. (...) O que é a união, já se sabe: é duas coisas divididas fazer-se uma (Teresa de Ávila, *V* 18, 1, 2-3).



Santa Teresa de Ávila aborda a ausência de “poder”, isto é, a incapacidade da alma e do corpo para traduzir o “gozo” do êxtase, do estado místico. Prevalece aqui, entre estes místicos, a quem podemos juntar Mestre Eckhart, Nicolau de Cusa, Catarina de Siena, Simone Weil, entre outros, o reconhecimento unânime de uma total incapacidade da palavra e da linguagem para descrever a fenomenologia da experiência mística. Como refere Eugénia Magalhães a este respeito, “A palavra nunca dirá o que não pode ser dito, a não ser por analogias, metáforas... O silêncio poderá ser a alternativa, mas para a intensidade da experiência vivida será insuportável calar o revelado, o visto, o ouvido, o provado...” (2015, p.72). Neste sentido, o caráter inefável da experiência mística sugerida por William James ainda é uma constatação válida entre a maioria dos estudiosos da religião. A experiência mística, ou experiência de Deus, pertence, portanto, à categoria do indizível, do indiscreto, do silêncio, da não-palavra, sendo certo que prevalece, no entanto, em relação à fenomenologia da experiência religiosa, um anseio por parte do místico para a sua disseminação e, por isso, recorre, a maior parte das vezes, a uma narrativa que combina elementos catafáticos e apofáticos, a uma linguagem com uma alusão considerável a antónimos, a metáforas, a analogias, ao paradoxo, entre outros recursos, para melhor traduzir o assombro da sua experiência.

A Qualidade Noética

A qualidade noética, sugerida por William James, sendo inefável, diz respeito ao conhecimento adquirido através do êxtase propriamente dito, sendo semelhantes a estados de sentimento ou a estados de conhecimento. São, nas palavras do filósofo,

“estados de conhecimento, estados de visão interior dirigida a profundezas da verdade não sondadas pelo intelecto discursivo. São iluminações, revelações, cheias de significado e importância, por mais inarticuladas que sejam” (1991, p. 137). A incapacidade para descrever a experiência mística surge da própria experiência mística em si, uma ipseidade que é desconcertantemente revelador de algo, de uma epifania ou hierofania que transporta uma mensagem, uma visão, um vislumbre que poderá ter um impacto transformador no indivíduo. Desta forma, da experiência mística, poderá surgir um estado de iluminação, de contemplação, de união com o divino/absoluto, de felicidade, que pressupõe, em grande parte das situações, uma alteração radical da consciência do místico com marcas duradouras. Neste sentido, a mística e a experiência mística poderá ser um processo transformador no indivíduo.

A Transitoriedade

O estado de transitoriedade significa, para William James, que estes estados místicos da consciência não duram muito tempo. Quanto muito, duram trinta minutos e, no máximo, uma a duas horas. Porém, William James alude apenas à duração científica do estado místico da consciência.

Assim, é necessário compreender o que é o tempo na perspectiva do místico. A experiência mística não possui uma dimensão temporal para o místico, é atemporal. Um aspeto fundamental da mística ou da experiência mística é que esta se “insere num presente que se assemelha à eternidade”, isto é, a experiência mística constitui-se como que uma “irrupção do eterno no tempo” (Borau, 2012, p. 19), uma fenda, um rasgo, um corte no tempo contínuo,

sendo, por isso, atemporal. Neste sentido, a mística pertence à “meta-história”, isto é, está para além da história, se se considerar que a mística não se desenvolve a partir de factos e das formas exteriores da religião, mas a partir de uma “viagem secreta” (Borau, 2012, p. 19) que se realiza na interioridade, na pura fé, no silêncio cristalino, na mais genuína esperança e através do amor simples e autêntico. Assim, podemos acrescentar ao que William James defendeu que a mística é temporal e atemporal, dependendo do ponto de vista, sendo que o ponto de vista mais importante será sempre o do místico.

A Passividade

Por fim, a passividade significa que, apesar de muitas vezes o místico ter de avançar com uma série de rituais e “operações voluntárias” numa fase preliminar, numa fase posterior, é conduzido por uma “força superior” na experiência mística. Este ponto, controverso, é importante na medida em que estão implícitas duas perspetivas: a primeira, em que o indivíduo tem de preparar ativamente o seu espírito através de um conjunto de exercícios espirituais, uma série de rituais, meditação, orações ou cânticos; o carácter passivo da segunda perspetiva tem lugar quando o espírito poderá ser violentamente conduzido e arrebatado por uma força superior. Na primeira perspetiva, podemos falar da importância da ascética. Na segunda perspetiva, só podemos identificar a passividade como um estado que também faz parte da experiência mística. Acrescentaremos, pois, à passividade^[6], referida por William James, a importância da ascese.

[6] Importa referir que a passividade, como refere James, “liga os estados místicos a certos fenómenos definidos de personalidade secundários ou alternativos, tais como o discurso profético, a

1.3. A Ascética

Segundo Borau, é possível alcançar o êxtase através de duas vias: a primeira, através de exercícios espirituais e orações voluntárias, ou repentinamente, depois de a pessoa ter sido elevada ao êxtase por vontade exclusiva de Deus (2012, pp. 27-28).

O pensador considera que, se a mística representa “o ponto mais alto da vida espiritual e representa uma dádiva extraordinária da Graça de Deus, a alma pode colaborar por todos os meios ao seu alcance a fim de se aproximar do tal estado de perfeição e se tornar digna dele” (2012, p. 28). Neste caso, “ascética” será o conjunto de esforços e exercícios espirituais que um indivíduo faz para alcançar o misticismo. Neste sentido, a ascética consiste numa “pedagogia humana que conduz ao misticismo”^[7] (2012, p. 28). Desta forma, é através da ascese que o indivíduo alcança a liberdade espiritual; é através da oração, da meditação, das mortificações (em alguns casos) e demais exercícios espirituais que a “alma se purifica e desprende dos prazeres corporais e bens terrenos” (pp. 28-29). Neste sentido, a ascética^[8] pode existir sem a mística, mas é muito difícil a mística existir sem a ascética.

escrita automática ou o transe mediúnico” (1991, p. 137). Mais ainda, segundo o pensador, “os estados místicos rigorosamente falando, nunca são meras interrupções. Subsiste sempre alguma lembrança do seu conteúdo e um sentido profundo da sua importância. Eles modificam a vida interior do sujeito entre os momentos de sua ocorrência” (1991, p. 137).

[7] É importante referir que a ascética tem outro sentido na teologia cristã e que há uma diferença entre ascese e ascética. No entanto, o autor parece querer fornecer uma definição geral, para além da religião católica. Seguir-se-á esta referência, ressalvando, no entanto, que nem toda a ascética procura a experiência mística, mas a virtude, a sobriedade, o desapego do eu, etc. Para Borau, ‘Misticismo’ é o conhecimento experimental da presença divina, em que a alma tem, com um enorme realismo, um sentimento de contacto com Deus (2012, p. 29).

[8] Neste caso, é também pela ascese que se atinge a Graça e as virtudes que, segundo Borau, não precisam de operações extraordinárias (pp. 28-29).



A ascética^[9] pressupõe, em primeiro lugar, dar o primeiro passo. É necessário, em todo o processo, estar lúcido e vigilante de todos os processos. É necessário aprender a respirar, aprender a meditar, aprender a orar, aprender a não falar, aprender a prestar atenção. Todo este processo é já em si mesmo uma experiência em que é importante conhecer-se a si próprio. É necessário ter calma e perseverança, pois “Para que possa entrar no abismo interior a pessoa precisa, para além de um guia experimentado e lúcido, de uma lenta e difícil preparação, para não sofrer vertigens nem perder o pé face à imensidade do espaço” (2012, p. 26). O objetivo é “conquistar o reino interior de onde se foi exilado: atingir o centro interior, onde se recebe a iluminação e onde cada um se vai transformando à luz do Espírito do Amor” (2012, p. 26)^[10].

1.4. O Início e o Fim da Experiência Mística

Neste enquadramento da ascese, é possível afirmar que a experiência mística é toda a viagem espiritual que acontece no interior do indivíduo, desde a sua preparação espiritual

[9] Borau aborda três momentos ou vias no caminho para a união com Deus: a) a ‘via purgativa’, que é a via daqueles que começam e na qual a alma se liberta pouco a pouco das suas paixões e se purifica dos seus pecados; b) a “via iluminativa”, durante a qual a alma se ilumina com a contemplação dos bens eternos, a paixão e a redenção de Cristo; c) a ‘via unitiva’, que permite alcançar a união com Deus, segundo o modelo definido por São João da Cruz como “matrimónio espiritual” (2012, p. 29).

[10] Deixamos aqui as palavras de Borau em relação à ascese: “Quando alguém toma consciência da sua profundidade sente-se iluminado, consciente do que há em si e que não provém de si. Esta profundidade da interioridade, este fundo da alma, onde tudo é Um, é o lugar da pessoa mística. O símbolo do ‘fundo da alma’ é um ponto, um ponto da eternidade fugido ao tempo e à história. Este ponto, “o eterno presente” não tem passado nem futuro. Quando se alcança o ‘fundo da alma’ e se atinge o silêncio dos pensamentos e o vazio dos desejos, a experiência fundamental dos místicos acontece. Experiência de plenitude, de espaço ilimitado, de amor, de luz e de fogo” (2012, p. 27).

até ao momento de revelação/iluminação/contemplação e êxtase/comoção. Como refere Bernard McGinn, “é importante lembrar que a mística é sempre um processo ou modo de vida” (2012, p.17). Por outras palavras, sendo a mística considerada como um “encontro entre Deus e o humano, entre o Espírito Infinito e o espírito humano finito, tudo o que leve a – e prepara-o para – esse encontro, assim como tudo o que flua de ou deva fluir dele para a vida do indivíduo na comunidade de crentes, também é místico, mesmo que em sentido secundário” (McGinn, 2012, p.17). O alerta do autor incide, sobretudo, sobre a questão de que os mal-entendidos, que habitualmente surgem sobre a natureza da mística, têm a ver com o facto de se isolar a meta/objetivo da mesma (encontro entre Deus/Absoluto e humano) do processo (preparação espiritual do indivíduo) e do efeito (desenvolvimento e transformação espiritual). Este último ponto constitui-se como uma das razões pelas quais o termo mística é geralmente confundido, sobretudo quando abordamos a noção de mística referenciada por muitos cristãos ao longo da história do cristianismo. A experiência mística não se refere apenas ao resultado final, se existir algum desfecho final, mas a toda a iniciação, a todo o processo, a todo o caminho, a toda a envolvimento do indivíduo.

1.5. A Necessidade da Mística

Ao contrário de interpretações depreciativas que consideram a mística e a experiência subjetiva mística como um conjunto de distúrbios psíquicos, “despersonalização”, “desontologização”, “evasão”, entre outras patologias e perturbações mentais, Eugénia Magalhães sugere que a mística poderá ser apreciada como uma “experiência da

criatividade” se considerarmos a mesma como a “superação da perspectiva de uma realidade psicológica para uma realidade em face do Ser, como experiência de procura da verdade, como um jogo dos limites, como procura desejada de transcendência do sujeito e de relação com a Alteridade” (2015, p. 23). Neste sentido, a mística inicia-se como uma “sede de absoluto, uma rutura de todo o apego e de todo o contingente, que se constituem como dimensões comuns a todas as correntes místicas” (2015, p. 33). Assim, a mística inicia “o desaparecimento do mundo exterior com a vitória sobre as paixões”, prosseguindo e necessitando, posteriormente, de uma “atitude de meditação e de contemplação, finalizando com a união completa com o Absoluto” (2015, p. 33). Neste enquadramento, muitos especialistas das religiões apontam a experiência mística como um chamamento divino/do absoluto que se dá no interior do indivíduo. A procura desejada de transcendência do indivíduo e do seu desejo de relação com a alteridade, a procura da verdade e a superação da perspectiva de uma realidade psicológica não acontecem por acaso.

A procura da verdade, do sentido da vida e o desejo do sagrado, surgem como consequência da consciência do eu, ou de um sentimento/vibração/chamamento do *self* (eu) em relação à insatisfação que se nutre para com a vida, com o mundo em que se vive e, sobretudo, consigo próprio. Muitas vezes, de acordo com as várias descrições fenomenológicas da experiência mística, prevalece o sentimento/vibração/chamamento do *self* (eu) que se encontra afundado nas trevas. Na contemporaneidade, podemos aludir o chamamento que surge, por diversas formas, na consciência/atenção do indivíduo, em relação ao sentimento/agitação do eu narcísico que se encontra asfixiado

numa cultura do hedonismo, na velocidade supersônica da palavra/imagem e num mundo de informação do pós-verdade e das *fake news* globais, de um eu que se encontra à deriva na sociedade do entretenimento e do espetáculo e que anseia por uma nova revelação, uma nova vida, uma nova luz.

É através da consciência do sentimento/da intuição da superficialidade e obscuridade em que o eu se encontra que impulsiona a rutura em relação ao apego das coisas mundanas e a libertação de todas as paixões (Pitágoras, Platão). O eu que deseja auscultar serena e criticamente a sua validade num mundo globalizado, secular, pós-colonial, neoliberal, multicultural e intercultural, cientificamente avançado e tecnologicamente desenvolvido, porém, com grandes flagelos sociais^[11], naturais^[12] e ecológicos^[13], terá de desprender-se das comodidades de uma vida recheada de bens, de coisas, da vida confortável, para desapegar-se materialmente, libertando-se, igualmente, de todas as paixões que alimentam o seu ego, por forma a desaguar na liberdade, na meditação, na contemplação e, talvez, conseqüentemente, no êxtase da união mística com o divino/absoluto. Defende-se, nesta sequência, o argumento de que a mística é *um desejo do sagrado*, de pureza, de santidade, constituindo-se a experiência mística como um exercício do espírito que procura o sagrado,

[11] O terrorismo; as fortes desigualdades sociais; a pobreza extrema; a crise dos refugiados; problemas de tradução intercultural e multicultural.

[12] Catástrofes naturais: cheias e inundações, incêndios massivos, Covid-19, entre outros.

[13] A extinção de plantas e vegetais; a extinção de animais; a desflorestação massiva; a poluição atmosférica; a poluição dos mares; os aterros de plástico; o derramamento de combustível; a sobrepesca; a poluição sonora; a poluição dos solos; cultura de descartáveis; a apropriação desmedida das energias não renováveis: gás, petróleo, carvão.



sendo que, alcançar o sagrado significa alcançar a verdade espiritual e, através do patrocínio da verdade, poderá advir uma consciência renovada/transformada e uma nova forma de o indivíduo estar no mundo.

Contudo, é importante referir que a mística não aparece por acaso, ela não é fruto da inteligência, da imaginação e da vontade humana, ela não pode ser comandada, domesticada, instruída ou ensinada. Não existe um mapa, nem coordenadas físicas ou mentais para a mística. Tal como nos adverte Borau a este propósito: “o caminho para a espiritualidade não é, em definitivo, caminho nenhum” (2012, p. 24) A mística deixa-se levar, “deixa-se querer”, mas, para isso, a entrega do indivíduo deve ser total e completa, repleta de paz e amor interior. A mística requer o seu cultivo genuíno, sendo impossível forçá-la ou exercer sobre ela quaisquer formas de autoridade e de controlo.

1.6. A Experiência Mística é Religiosa?

A experiência religiosa não é uma experiência mística (mas, obviamente, a experiência religiosa poderá dar lugar a uma experiência subjetiva mística). A religião, antes de ser uma instituição e de conter um conjunto de dogmas, rituais e doutrinas morais, constitui-se, para o indivíduo, como uma experiência religiosa, isto é, uma experiência íntima e especial. Para o crente, estão presentes o sentido de fé e de orientação moral que norteiam a sua relação que nutre consigo próprio, com o divino e com o outro. Desta forma, a experiência religiosa é, certamente, uma experiência, mas não é, forçosamente, uma experiência mística, porque um indivíduo pode ser religioso sem ser místico, pode ter fé, crer, orar e praticar uma determinada religião, frequentar a igreja,

a sinagoga, a mesquita, o templo, ou qualquer outra instituição eclesiástica/religiosa e nunca passar por uma experiência mística.

Mas, será que, quando se fala em experiência mística, estará sempre presente o caráter religioso? Isto é, a experiência mística é sempre religiosa? Esta questão afigura-se importante, na medida em que parece subsistir o argumento de que a mística parece não subsistir sem a conservação do elemento religioso (crença, fé, dogmas, rituais, religiões). Da mesma forma que a experiência religiosa não é sinónimo de uma experiência mística, também se pode afirmar que a experiência mística, por vezes, não contém o caráter religioso. Por conseguinte, é possível afirmar que nem toda a experiência religiosa é uma experiência mística, nem toda a experiência mística é, necessariamente, uma experiência religiosa.

Considerando, de uma forma geral, a experiência mística como uma “experiência de unidade intuitivo-imediata”, como refere Borau, que pressupõe uma “intuição de uma grande unidade que elimina a dicotomia sujeito-objeto”, o mesmo considera que “nem toda a experiência intuitivo-imediata de unidade, nem toda a experiência mística, é propriamente religiosa, e nem toda a mística é genuinamente mística religiosa” (2012, p. 22). O teólogo considera que há outras formas de experiência mística que não contêm exatamente o elemento místico como, por exemplo, aquelas que contemplam a “unidade do eu com a natureza”, o eu com o “cosmos”, o eu com o “mundo”, a “vida” (a que ele denomina como mística para-religiosa); a mística pseudoreligiosa, que substitui a religião, que consiste numa experiência “da unidade do eu com o povo, a nação, o partido ou o líder em atos de fusão histórico-delirante

ou concentrações de massas” (Borau, 2012, pp. 22-23); por fim, a experiência mística que se inscreve num ambiente profano, como a experiência estética, por exemplo, que “são experiências de unidade total e de emoção estética, como aquelas que alguns poetas, pintores e músicos também expressam de forma artística”, em que as “coisas, os sons, a natureza e o mundo abrem-se na sua dimensão profunda para uma realidade última, para o ‘secreto’, para o ‘mistério’, para a ‘luz’ da realidade, para o fundamento primário do cosmos, para o Absoluto” (2012, p.23). Embora, muitas vezes, não seja possível dissociar a interioridade religiosa do pintor ou do artista para com a experiência artística ou estética, nem negar, muitas vezes, o seu caráter religioso, é certo que se pode falar em experiências estéticas que não são religiosas.

2. A Natureza Inefável da Experiência Mística - O Processo Transformador

Quase todos os místicos e estudiosos da religião consideram que todas as formas de experiência mística possuem uma natureza inefável, que desafia qualquer descrição verbal, terminologia linguística e conceptualização. Através de vários relatos místicos, são conhecidas as imensas fragilidades e dificuldades acrescidas na descrição fenomenológica da experiência mística. É importante referir que, tal como McGinn afirma, a narrativa fenomenológica da experiência mística só pode ser “apresentada indiretamente, parcialmente, através de uma série de estratégias verbais em que a linguagem é usada não tanto informacionalmente quanto transformacionalmente, ou seja, não para

transmitir um conteúdo, mas para auxiliar o leitor a esperar por ou a alcançar a mesma consciência” (2012, p. 18). É interessante constatar que, mesmo considerando a natureza inefável da experiência mística, muitos estudiosos, filósofos, teólogos, psicólogos e místicos (sobretudo cristãos), continuam a explorar todos os recursos linguísticos para melhor traduzir a sua mensagem e ajudar o leitor/aprendiz nesse “processo transformador”. É neste sentido que se apresentará, de forma sucinta, alguns conceitos fundamentais em torno da mística.

2.1. A Preparação Espiritual da Mística - Da União à Presença

Se a mística consiste “como a experiência de alguma forma de união com Deus, particularmente uma união de absorção ou identidade na qual a personalidade humana se perde” (McGinn, 2012, p.17), e aqui sublinha-se o termo “união”, refere McGinn que, na verdade, houve muito poucos místicos cristãos que se identificassem com esta definição. É necessário averiguar que há muitas formas para se compreender a união com Deus ao longo da história do cristianismo e que, segundo o autor, esta união não se constitui como o ponto nevrálgico para uma total compreensão da mística” (2012, p.18).

É interessante constatar que Bernard McGinn considera a categoria “presença” mais apelativa do que a categoria “união” (união com Deus), constituindo-se, na sua perceção, como “uma categoria mais central e mais útil para compreender a nota unificadora nas variedades da mística cristã” (2012, p.18)^[14]. O autor baseia esta afirmação com base nos

[14] Como já foi referido, McGinn considera que o termo “presença” se constitui como uma categoria mais dominante e útil



estudos que levou a cabo em relação à história do cristianismo e à leitura dos considerados místicos clássicos, para defender que o termo “presença” se constitui como uma categoria mais dominante e útil para a compreensão do fenómeno místico, uma vez que “o elemento místico no cristianismo é aquela parte da sua crença e das suas práticas que concernem à preparação para a consciência de e a reação ante aquilo que pode ser descrito como a imediata ou direta presença de Deus” (McGinn, 2012, p.18). O teólogo apenas pretende enfatizar que as formas como tem sido compreendido o encontro com Deus são amplas e variadas e, da mesma forma que o termo “união”, outras categorias têm sido empregues para descrever o fenómeno místico, tal como “contemplação e visão de Deus”, “deificação”, “nascimento do verbo na alma”, “êxtase”, “obediência à vontade divina presente”, entre outras. No entanto, é perentório quando afirma que “todas essas [categorias] podem ser concebidas como modos diferentes, mas complementares de apresentar

para a compreensão do elemento místico. No entanto, de maneira alguma se deve descartar o termo união como uma categoria para a descrição do fenómeno místico, até porque o mesmo reconhece “que a união seja apenas um dos modelos, metáforas ou símbolos que os místicos empregaram nas descrições”. Como o autor refere, “Muitos já a usaram, mas poucos se restringiram a ela” (McGinn, 2012, p.18). Por exemplo, Pseudo-Dionísio Aeropagita, uma das vozes sonantes do misticismo, aborda frequentemente o termo “união” na sua teologia mística, embora, obviamente, não se restrinja a ela. Eis uma passagem esclarecedora: “Para mim, realmente, é isto que eu suplico; quanto a ti, amigo Timóteo, dedica-te à contínua exercitação nas maravilhas místicas e renuncia às percepções sensoriais e às atividades intelectivas, deixa tudo o que pertence ao sensível e ao inteligível e todas as coisas que não são e as que são; despojado de conhecimento, avança, na medida do possível, até à união com aquele que está acima de toda a substância e de todo o conhecer. No distanciamento irresistível e absoluto de ti mesmo e de tudo, uma vez arredado e liberto de todas as coisas, elevar-te-ás em plena pureza até ao brilho que é mais que substancial, da obscuridade divina” (Pseudo-Dionísio Aeropagita, 1996, pp. 11-13). De salientar não só o termo “união”, mas também a natureza do discurso desta passagem, que visa um processo transformador no leitor.

a consciência da presença direta” (McGinn, 2012, p.19).

O que é interessante sublinhar neste estudioso das religiões é o olhar crítico que possui em relação à terminologia teológica, espiritual e filosófica que se costuma empregar habitualmente em torno do fenómeno místico e do misticismo, como se todas as experiências místicas e a consciência da presença direta do divino se manifestassem da mesma forma e obedecessem a um conjunto de padrões universais no indivíduo. Por exemplo, o termo “experiência” poderá originar interpretações obscuras e vagas, dependendo do seu contexto, ao considerar-se, a *priori*, que a experiência mística está conotada com “estados alterados especiais” (visões, iluminações, locuções, êxtases, entre outros), que, segundo McGinn, não se constituem como sendo a “essência do encontro com Deus”.

Desta forma, apoiando-se na descrição de místicos clássicos e cristãos como Orígenes, Mestre Eckhart e João da Cruz, por exemplo, McGinn observa que são enaltecidos outros elementos e características nas suas experiências místicas que são totalmente opostas às visões, locuções e êxtases referidas, como, por exemplo, um nível superior de atenção, consciência e percepção mais elevados, bem como, a total envolvimento do amor e do conhecimento nestes processos (2012, p.18).

2.2. Da Experiência à Consciência e da Consciência Religiosa à Consciência Mística

Neste sentido, embora considere que a experiência se constitui como uma categoria que não deva ser de maneira alguma rejeitada, McGinn apoia-se nos desenvolvimentos teóricos relativamente recentes de alguns

investigadores para descobrir no termo “consciência” uma categoria “mais precisa e frutífera” (2012, p.18), sobretudo quando prevalece a “necessidade de explorar formas de linguagem que serão tanto mais verdadeiras para o registo histórico, senão potencialmente mais precisas e flexíveis na investigação do seu significado” (2012, p.18).

O autor apoia-se em diversos místicos cristãos que apelam ao termo consciência em detrimento do termo experiência, o que não quer dizer que ambos os termos não sejam ambíguos. Baseando-se na descrição de místicos clássicos e cristãos como, por exemplo, Orígenes, Mestre Eckhart, João da Cruz e Teresa de Ávila^[15], que apresentaram o termo presença para melhor descrever a intensidade da experiência mística, McGinn defende que a categoria “presença” poderá ser mais precisa em termos de linguagem e descrição fenomenológica, categoria, aliás, que é defendida em estudos relativamente contemporâneos que falam precisamente sobre a necessidade de uma nova abordagem para a linguagem da consciência, como, por exemplo, Bernard Lonergan e o trabalho desenvolvido neste âmbito pelos seus seguidores.

A propósito da leitura que faz à obra de Bernard Lonergan, James R. Price considera que é importante distinguir duas posições antagónicas, mas complementares, por forma a distinguir a religião da mística. A primeira, a consciência religiosa, que consiste em “estar

[15] Por exemplo, como descreve Santa Teresa de Ávila: “Eu costuma vivenciar, às vezes, como já disse, de uma forma elementar, e mui fugaz, o que passarei a descrever. Enquanto visualizava Cristo do modo que já mencionei, e às vezes mesmo quando estava a ler, eu costuma vivenciar, inesperadamente, uma consciência da presença de Deus de tal monta que eu não podia sequer duvidar de que ele estivesse dentro de mim ou de que eu estivesse totalmente absorta nele (...) (Teresa de Jesus, 2000, p.119).

apaixonado por Deus” e que é, por isso, uma “experiência ativa”; a segunda, a consciência mística, que é, precisamente, a “recepção do amor de Deus”, que é uma “experiência interior” (Price *apud* McGinn, 2012, pp. 406-407). Como refere McGinn em relação a estas duas formas de consciência: “A consciência religiosa é intencional à medida que ela está dirigida a Deus como sua meta; (...) A consciência mística, por outro lado, é um ‘um retorno mediado à imediaticidade’ no qual uma relação intersubjetiva vital da união é vivenciada entre Deus e a pessoa amada” (McGinn, 2012, pp. 407) e (Lonergan, 1972, p. 29 e 72). É importante notar que a distinção que foi desenvolvida entre experiência religiosa e experiência mística encontra, agora, na proposta de McGinn, a sua correspondência entre consciência religiosa e consciência mística.

2.3. A Presença e a Ausência – A Mística Catafática e a Mística Apofática

Outras categorias que McGinn faz referência são, precisamente, a presença e a ausência. Abordar a importância da consciência da presença sem mencionar a importância da ausência para a fenomenologia da experiência mística seria, sem dúvida, um erro colossal. Como refere McGinn, “a necessidade paradoxal tanto da presença quanto da ausência é uma das mais importantes de todas as estratégias verbais por meio das quais a transformação mística tem sido simbolizada” (McGinn, 2012, p. 20). Com efeito, é possível encontrar a alusão a esta dualidade referencial, tanto da presença como da ausência, em místicos cristãos, que as empregaram para melhor descreverem as respetivas experiências místicas.



Por um lado, a presença, ou a *consciência da presença*, está mais relacionada com a mística catafática, que significa afirmação, declaração, com os místicos positivos ou catafáticos, como, por exemplo, Orígenes e Bernardo de Claraval. Por outro lado, o sentido de ausência ou a comunhão da presença com a ausência (sentida e descrita de forma paradoxal e simultânea) está mais relacionada com a mística apofática, que significa negação, isto é, com os místicos negativos (da via negativa) e apofáticos.

Em relação a estas categorias do misticismo catafático e da mística apofática, Elaine Heath esclarece, por um lado, que a mística catafática consiste numa “mística afirmativa, com Deus como fonte de tudo o que existe”, uma mística racional, como, por exemplo, a mística dos profetas Hebreus (Heath, 2010, p. 44). Fundamenta-se, portanto, nos textos bíblicos, no “criador do universo”, na onnipotência de Deus, no “povo eleito por Deus”, nos “pactos entre Deus e o seu Povo”, no “Salvador”, na sua Igreja, no “juízo final”, etc. (Neves *apud* Magalhães, 2015, p. 44).

Por outro lado, a mística apofática trata-se de um misticismo negativo, uma via negativa, do inefável. Trata-se do “Deus do Silêncio”, o “Deus-sem-nome”, o Deus-sem fala, “Eu Sou o que Sou”, o Deus escondido, cujos intérpretes mais conhecidos são Pseudo-Dionísio Aeropagita, Mestre Eckhart, Nicolau de Cusa, Catarina de Siena, Teresa D’Ávila, São João da Cruz, Simone Weil, entre outros^[16].

[16] Segundo Dumitru Staniloae, “o conhecimento de Deus pode ser catafático (racional) ou apofático (inefável). Este último é superior ao primeiro porque o completa. No entanto, nenhum deles permite conhecer Deus na Sua essência. Através do conhecimento catafático, podemos conhecer Deus apenas como o criador e causa sustentadora do mundo, ao passo que, através do conhecimento apofático, obtemos uma espécie de experiência direta da Sua presença mística, que ultrapassa o simples conhecimento de Deus como causa investida de certos

De facto, esta via negativa, da ausência, do inefável, portanto, apofática, constitui-se como uma das metas do místico (não só do cristianismo), ainda que, em termos de estratégia verbal, para a descrição do fenómeno místico, seja, muitas vezes, empregada uma síntese, quase sempre paradoxal e simultânea, de elementos apofáticos e catafáticos que se entrecruzam e se complementam^[17]. O que importa aqui assinalar são as múltiplas dimensões e as profundas formas da experiência mística, onde se posiciona paradoxalmente o tudo e o nada, o positivo e o negativo, o ser e o não-ser, que a linguagem humana tenta registar recorrendo a todas estratégias verbais, mas que nem sempre é bem-sucedida.

2.4. A Consciência Religiosa e a Consciência Imediata da Presença de Deus

atributos similares aos do mundo. Este último conhecimento é denominado apofático porque a experiência da presença mística de Deus transcende a possibilidade de O definirmos em palavras. Tal conhecimento sobre Deus é, portanto, mais adequado do que o conhecimento catafático” (Staniloae, n.d.). A explicação de Catherina Carratu também é elucidativa e também coincide com esta explicação do Padre Dumitru Staniloae: “Dionísio, o Areopagita, propõe duas maneiras possíveis de falar de Deus: a via catapática e a apofática. Catafático refere-se a afirmações positivas sobre Deus como nas afirmações “Deus é luz” e “Deus está sendo”. O caminho apofático é o caminho da negação e diz respeito a declarações negativas sobre Deus como na declaração “Deus é não ser” ou em expressões como imensidão, incompreensibilidade, escuridão divina ou alteridade quando se referem a Deus. A teologia catafática produz algum conhecimento de Deus, mas é um caminho imperfeito. Visto que a natureza de Deus é essencialmente incognoscível e incompreensível, o caminho apofático leva a um conhecimento mais preciso de Deus. Frequentemente, é proposta uma síntese dessas duas formas, operando de forma mutuamente corretiva e complementar” (Carratu, 2003, pp.122-123).

[17] Observe-se, por exemplo, a descrição de Chesterton em relação à experiência mística de São Francisco de Assis: “O místico que passa por aquele momento onde a única realidade que existe é Deus, observa, em certo sentido, os começos sem começo nos quais não há realmente mais nada; este homem não se limita a apreciar todas as coisas, aprecia também o nada do qual todas as coisas foram feitas” (Chesterton, 2013, p. 101).

Ainda que se possa abordar as múltiplas dimensões da mística cristã através da dicotomia presença-ausência de Deus, McGinn aborda uma outra categoria que considera ser “uma reivindicação central que aparece em quase todos os textos místicos”, que é, precisamente, “a consciência imediata da presença de Deus” (2012, p. 20), isto é, o imediatismo com que Deus se manifesta na consciência humana. Trata-se de um tipo de consciência diferente da consciência religiosa que prevalece nos respetivos rituais, nas preces e nas cerimónias religiosas (embora também esta experiência da consciência imediata da presença divina possa ser alcançada através de atividades litúrgicas), em que Deus está presente, mas não de forma imediata ou direta. Desta forma, a consciência imediata da presença de Deus consiste numa experiência subjetiva, direta e imediata (ou quase imediata) da presença de Deus no indivíduo. Neste sentido, esta experiência tem lugar “em um nível da personalidade mais profundo e mais fundamental do que aquele objetificável através das atividades conscientes comuns de sentir, saber e amar” (McGinn, 2012, p. 21).

Porém, este imediatismo, recorda-nos McGinn, “descreve o encontro místico em si, não a preparação para tal, nem a sua comunicação oral nem escrita” (McGinn, 2012, p. 21). Esta observação vai ao encontro de que, mesmo apesar de o elemento do imediatismo se constituir como uma reivindicação e um denominador comum entre muitos místicos cristãos, por vezes, não tem em consideração a prévia preparação física, mental e espiritual do místico ou os exercícios espirituais exercidos (meditação, jejum, entre outros) e necessários para que ocorra.

2.5. Da Mística Ocidental à Mística Oriental - Divergências e Convergências

Para se desenvolver uma perspetiva holística da mística, é importante abordar, igualmente, a dimensão da espiritualidade oriental. A mística oriental, tal como a mística ocidental, é revestida de uma profundidade espiritual e de uma beleza ímpares, que requerem um grau de elevada exigência de estudo, de atenção e de meditação. Se compararmos as características da filosofia ocidental e da filosofia oriental, podemos afirmar que ambas podem coexistir e ambas podem aprofundar-se uma com a outra. De uma forma geral, é conhecido que a filosofia ocidental, sendo uma filosofia horizontal (mais vocacionada para a relação dualista sujeito - objeto, embora esta posição seja geral e redutora na contemporaneidade), necessita de verticalizar (no *self*, em si mesmo, de se conhecer a si próprio); por outro lado, a filosofia oriental, sendo uma filosofia vertical (mais centrada no eu, no apagamento do eu, no *Atman*^[18], no universo da subjetividade, em que por vezes desconsidera a realidade externa ao indivíduo, embora esta posição seja redutora na contemporaneidade), precisa de horizontalizar. Portanto, é possível afirmar que ambas as filosofias, embora muitas vezes sejam antagónicas, se podem complementar.

Em relação à mística ocidental e à mística oriental, Borau considera que, em termos estruturais, as místicas estão muito próximas uma da outra. Ambas têm objetivos em comum, como a procura da verdade, de unidade, de libertação, de purificação, de contemplação, de iluminação. No entanto, se, por um lado, as místicas oriental e ocidental

[18] *Atman* significa, em sânscrito, “alma”, “eu”; é um “termo que identifica a alma com o divino” (Borau, 2012, p. 29).



têm objetivos em comum, divergem, por outro lado, entre as experiências místicas, como, por exemplo, as “que ocorrem entre uma mística monista não-pessoalista e uma mística teísta-pessoalista” (2012, p. 24). O teólogo considera que, embora ambas as místicas apresentem “estruturas internas diversas”, possuem, no entanto, “marcas homogêneas”, tornando possível o diálogo inter-religioso, pois, se se ultrapassar a dimensão intelectual e a experiência sensível, qualquer experiência religiosa “revela características comuns devido à estrutura da alma humana” (2012, pp. 24-25).

Neste enquadramento, a experiência mística oriental, possivelmente de raízes mais antigas do que a mística ocidental, profundamente complexa, extremamente rica, detalhada e diversificada, torna ainda mais obscuro aquilo que se entende por mística, sendo necessário, portanto, evitar generalizar uma definição de mística ou universalizar um conceito de mística que não a tenha em respeitável consideração.

2.6. Místicas Imanentes e Místicas Transcendentes

Existe uma radical distinção entre as místicas oriental e ocidental: “na mística cristã há uma união entre pessoas; enquanto na mística hindu, por exemplo, se assiste a uma anulação daquele que adora em relação a uma divindade pessoal” (Borau, 2012, p. 25). Prevalece uma distinção entre mística imanente e mística transcendente. A mística imanente está mais relacionada com a mística oriental, embora não se possa reduzir apenas às diversas formas de mística oriental, sobretudo em plena era de globalização. Da mesma forma, a mística transcendente está mais relacionado com a mística ocidental, embora não se possa reduzir apenas às diversas formas de mística ocidental.

No caso da mística imanente, Borau menciona o caso dos místicos hindus^[19] para quem “a realidade não é mais do que o próprio sujeito nas suas profundezas abismais, o *atman*, descoberto e entendido na experiência última, graças a uma recolhimento em si mesmo, sem nenhuma diferenciação entre sujeito e objeto” (2012, p. 25). Neste caso, o sentido de verticalidade (recolhimento no *Atman*) está bem presente, tratando-se, portanto, de “uma experiência que não recorre à ajuda de nenhuma outra modalidade de conhecimento nem a nenhum tipo de cooperação que não seja a própria experiência” (Borau, 2012, pp. 25-26).

Em relação à mística transcendente, dos místicos judeus^[20], cristãos e muçulmanos^[21], refere Borau que “A realidade última, concebida como transcendente, eleva o sujeito até ela e ele é induzido a perguntar-se se esta realidade, com a qual o espiritual coincide, é a causa transcendente de todas as coisas ou simplesmente a sua transcrição terrestre” (2012, p. 26). De forma muito interessante, o autor considera este último ponto, a transcrição terrestre, como “(...) uma mediação espiritual entre o absoluto e o sujeito difícil de definir: essência da alma, o olho interior, caverna secreta do coração, faculdade superior da intuição, um lugar que é o do sujeito humano sem deixar de ser o espaço em que a presença de Deus se manifesta, o alento do seu espírito” (2012,

[19] Alguns místicos mais conhecidos do hinduísmo: Shankara (788-820); Rabindranath Tagore (1861-1941); Mohandas Karamchand Gandhi (1869-1948); Jiddu Krishnamurti (1895-1986).

[20] Alguns místicos mais conhecidos do judaísmo: Maimónides (1135-1204); Bonastruc de Porta (1195-1270); Isaac Ben Solomon Luria (1534-1572); Martin Buber (1878-1965):

[21] Alguns místicos mais conhecidos do Islão: Husayn Ibn Mansur (857-922); Abu Hamid (1058-1111); Ibn Arabi (1165-1241); Jalal ad-Din Rumi (1207-1273).

p. 26). Tal como no auge do recolhimento vertical no *Atman*, é também precisamente neste ponto transcendente que ocorre a experiência mística, o êxtase que irrompe repentinamente no indivíduo, onde este se perde a si mesmo ou sai de si mesmo de forma instantânea e efêmera, causando um impacto profundo e duradouro no seu espírito. É também destas experiências místicas que irrompe a inefabilidade, a difícil e tortuosa tradução da experiência mística, a procura das melhores palavras que melhor traduzam os instantes sagrados, a complicada construção da linguagem que melhor narra a epifania, a consciência da presença de Deus, a revelação do sagrado e do absoluto. As narrativas nunca serão em vão: a tentativa de tradução da experiência mística é uma necessidade humana, não apenas para transmitir informação, mas para ajudar o outro a alcançar a mesma visão, a mesma consciência, sendo o tipo de linguagem utilizada para se promover um processo transformador no indivíduo. No caso das místicas oriental e ocidental, é possível referenciar que, devido à estrutura comum da alma humana, é possível encontrar pontos de encontro, de sinergias, de estados anímicos semelhantes e de objetivos espirituais também muito parecidos. Afinal, a intensidade, a beleza e a verdade inefável das experiências místicas são eternas e universais.

Considerações Finais

Ao longo deste trabalho, procurou-se compreender em que consiste a mística. Foi possível averiguar o que a mística não é, isto é, algo indeterminado, vago, misterioso ou religioso ou que possui um sentido pejorativo, de sonhador, ingênuo, ocultista, demoníaco,

entre outros. De facto, embora a etimologia da palavra signifique misterioso ou obscuro, é possível constatar que a mística é um termo difícil de definir devido à diversidade das experiências místicas, que, para complexificar ainda mais a temática, nem sempre são religiosas. A mística está relacionada com a intensidade de uma experiência espiritual e, por isso, é uma tarefa exigente separar mística de experiência mística e vice-versa. Sendo as experiências místicas tão diversas entre si em alguns aspetos e tão próximas noutras, como acontece entre todas as religiões do mundo, talvez seja possível desenvolver aproximações em torno do que é a mística e a experiência mística, mesmo tendo em consideração a natureza hermética, polissémica, inefável e não concetual dos termos em questão, sobretudo quando também falamos de formas ascéticas e místicas orientais.

De uma forma geral, utilizando uma linguagem catafática, é possível afirmar que o indivíduo que se recolhe espiritualmente no interior de si mesmo, na sua alma, no seu microcosmos, no *atman*, por forma a alcançar a erradicação do eu, a iluminação/contemplação, um estado de beatitude/felicidade/ ou de união/comunhão com o absoluto ou a consciência da presença de Deus poderá passar por uma experiência – uma experiência mística – e quem passa por estas experiências são designados de místicos. Nesta sequência, defende-se que a mística é um desejo do sagrado, de pureza, de santidade, constituindo-se a experiência mística como um exercício do espírito que procura o sagrado, sendo que alcançar o sagrado significa alcançar a verdade espiritual, e, através do patrocínio da verdade, poderá advir uma consciência renovada/transformada e uma nova forma de o indivíduo estar no mundo. É



neste sentido que o tema da mística continua, numa era globalizada, multicultural e secular, importante e atual.

Abordou-se, igualmente, a inefabilidade da experiência mística, o seu possível processo transformador, a durabilidade da mesma, bem como se acrescentou ao caráter passivo de William James a importância da ascética. A experiência mística inicia-se com toda a preparação inicial, na total entrega e disponibilidade mental, física e espiritual do asceta a Deus/absoluto/eu e ao conjunto de esforços e exercícios espirituais que o mesmo desenvolve ao longo de todo o processo. Na fenomenologia da experiência mística, destaca-se, por exemplo, o termo presença como mais apelativo do que o termo união, o termo consciência mais preciso do que o termo experiência e o conceito de consciência religiosa (estar apaixonado por Deus) distinto da consciência mística (recepção do amor de Deus). Da mesma forma, não se pode abordar a categoria da presença sem se abordar a categoria da ausência, o que significa referenciar a importância da mística catafática e da mística apofática, bem como o seu inevitável entrecruzamento que serve, precisamente, para descrever com maior precisão a fenomenologia da experiência mística, na história do misticismo.

Por fim, numa visão holística da mística ocidental e da mística oriental, embora muitas vezes distantes e inacessíveis (as diferentes místicas), considera-se que é através dos místicos orientais e ocidentais que se poderá desenvolver uma diálogo inter-religioso fecundo, não só devido à estrutura comum da alma humana, que poderá ser o ponto de partida, mas também devido à intensidade e à beleza das experiências místicas, que são eternas e universais.



Referências Bibliográficas

- ARMSTRONG**, Karen (1996). *Uma história de Deus. Judaísmo, Cristianismo e Islamismo: uma busca de 4000 anos*. Lisboa: Círculo de Leitores.
- BORAU**, José (2012). *Os Místicos das Religiões – A Mística e o Futuro da Religião*. Tradução de Anabela Costa Silva. Lisboa: Paulus Editora.
- CARRATU**, Catherina (2003). *A Comparative Study of the Mysticism of Elizabeth of the Trinity (1880-1906) and the Eastern Orthodox Church*. Unpublished Master's Thesis, University of South Africa, South Africa.
- CARVALHO**, Mário (1996). *Pseudo-Dionísio Areopagita - Teologia Mística*. Porto: Ed. Fundação Eng. António de Almeida.
- CHESTERTON**, Gilbert (2013). *São Francisco de Assis*. Lisboa: Aletheia Editores.
- HEATH**, Elaine (2010). *Naked Faith: The Mystical Theology of Phoebe Palmer*. Introduction by William J. Abraham. Cambridge: James Clarke & CO.
- JAMES**, William (1991). *Varietades da Experiência Religiosa – Um Estudo da Natureza Humana*. Tradução de Octavio Mendes Cajado. São Paulo: Editora Cultrix.
- WEIL**, Pierre (1991). Prefácio. In **JAMES**, William. *Varietades da Experiência Religiosa – Um Estudo da Natureza Humana* (p.5). Tradução de Octavio Mendes Cajado. São Paulo: Editora Cultrix.
- LONERGAN**, Bernard (1972). *Method in Theology*. Nova York: Herder & Herder.
- MAGALHÃES**, Eugénia (2015). *Mística e Psicanálise - Experiências do Desejo e do Amor do Absoluto*. Esfera do Caos: Lisboa.
- MCGINN**, Bernard (2012). *As Fundações da Mística: das Origens ao Século V – A Presença de Deus: Uma História da Mística Cristã Ocidental*. Tomo 1. Tradução de Luís Mata Louceiro. São Paulo: Paulus.
- RAMOS**, José (2015). Prefácio. In **MAGALHÃES**, Eugénia. *Mística e Psicanálise - Experiências do Desejo e do Amor do Absoluto* (pp.13-19). Esfera do Caos: Lisboa.
- SANTA TERESA DE JESUS** (2000). *Obras Completas*. Paço de Arcos: Carmelo Edições.
- SÃO JOÃO DA CRUZ** (2005). *Obras Completas*. 6ª Ed. Marco de Canaveses: Carmelo Edições.



A Perspectiva Comunitária como Ideal Beneditino

Mauro Cardoso Simões^[1]

Universidade Estadual de Campinas

Faculdade de Ciências Aplicadas

maursim@unicamp.br

Resumo: O objetivo deste texto é examinar a perspectiva comunitária como ideal da vida monástica beneditina, destacando o papel fundamental da *regra* elaborada por São Bento como uma via fecunda para refletirmos sobre temas como autonomia, solidariedade e experiência religiosa. Pretende-se evidenciar que as normas presentes na *regra* são fios condutores para uma fenomenologia da vida religiosa que encontra em São Bento um horizonte de sentido e de experiência bem equilibrada.

Palavras-chave: Comunidade; Regra; Experiência; São Bento.

The Community Perspective as Benedictine Ideal

Abstract: The aim of this text is to examine the community perspective as an ideal of Benedictine monastic life, highlighting the fundamental role of the *rule* elaborated by St. Benedict as a fruitful way to reflect on themes such as autonomy, solidarity and religious experience. It is intended to highlight that the norms present in the *rule* are the guiding principles for a phenomenology of religious life that finds in St. Benedict a horizon of meaning and a well-balanced experience.

Keywords: Community; Rule; Experience; St. Benedict.

[1] Grupo de Pesquisa Ética e Justiça. Mestrado Interdisciplinar em Ciências Humanas e Sociais Aplicadas.

Introdução

“Esperamos não por um Godot, mas por outro – sem dúvida muito diferente – São Bento”. Com essas palavras, Alasdair MacIntyre termina o décimo oitavo capítulo de seu livro *After Virtue* (MacIntyre, 2007, p. 263). A partir desta perspectiva, procurar-se-á assinalar as características de uma das contribuições mais importantes do fenômeno religioso do monaquismo, bem como examinar as particularidades do pensamento de São Bento presentes na famosa obra que sedimentou no ocidente a experiência religiosa no ambiente comunitário.

A intenção fundamental é examinar os elementos centrais da *regra* de São Bento e suas características mais marcantes: a presença da *regra*, a vida em comunidade, a estruturação da vida para que os objetivos da oração e do trabalho (*Ora et Labora*) possam germinar e justificar a vida coletiva no ambiente do mosteiro. A nossa época valoriza e incentiva a autonomia, a liberdade e a individualidade, dando a impressão de que isso significa um afastamento da vida coletiva e comunitária. Os ideais de uma vida em comum parecem, assim, destituídos de sentido. Neste texto, estar-se-á atento à afirmação de MacIntyre (2007) sobre o significado profundo de comunidade e à possibilidade de redimensionarmos a noção de autonomia que atualmente nos atinge, quando tratamos da vida religiosa, da religião em sentido amplo, da presença sempre reiterada de normas e ritos que o fenômeno religioso carrega consigo, como bem assinalou Giorgio Agamben:

O termo *religio*, segundo uma etimologia ao mesmo tempo insípida e inexata, não deriva de *religare* (o que liga e une o humano e o divino), mas de *relegere*, que indica a atitude de escrupulo e de atenção que deve caracterizar as relações com os deuses, a inquieta hesitação (o “reler”) perante as formas – e as fórmulas – que se devem observar a fim de respeitar a separação entre o sagrado e o profano. *Religio* não é o que une homens e deuses, mas aquilo que cuida para que se mantenham distintos (Agamben, 2007, pp. 74-75).

Outra dimensão que se assinala diz respeito à compreensão da autonomia em outra perspectiva de interpretação, extraída de uma belíssima carta de Hannah Arendt a Heinrich Blücher, que diz: “Ainda me parece incrível ter conseguido as duas coisas, ‘o amor da minha vida’ e uma unidade comigo mesmo. E, no entanto, só consegui uma coisa quando consegui a outra” (Arendt, 2000, p. 41). A autonomia realiza-se, desse modo, na solidariedade, na interdependência e, também, na vida comunitária.

Segundo Nisbet, uma análise do monaquismo ocidental é fundamental para a compreensão do desenvolvimento das diversas noções de comunidade (Nisbet, 1973, p. 320). Configura-se como objetivo, neste trabalho, investigar, através da *regra* de São Bento, o cenobitismo como modelo representativo do ideal comunitário no ocidente.

Adverte-se que este texto não foi escrito por um monge beneditino e, devido às várias perspectivas que o texto da *regra* nos sugerem, certamente os aspectos aqui abordados podem não ser os aspectos que um beneditino salientaria.



1. A Organização Social Beneditina

Coexistem na comunidade beneditina dois aspectos da mesma dimensão da vida monástica: o social e o ascético. O tipo de mosteiro-sociedade é a *família*, com o abade-pai por guia. O modelo de mosteiro-ascético é a *escola*, com o abade-mestre à frente. Os dois aspectos compenetraram-se natural e harmoniosamente, devido à finalidade espiritual de teor ascético que rege a família e a escola monástica. Devem, contudo, ser distinguidos e o próprio patriarca do monaquismo ocidental o faz quando, por exemplo, diz que o Abade, tomando em conta as circunstâncias do momento, usando ora de rigor, ora de carinho, mostra o severo afeto do mestre e a piedade do pai (São Bento, 1993, p. 18)^[2].

Interessa-nos, primeiro, a organização social que Bento deu ao monacato, qual base sólida em que havia de realizar-se, com êxito, o programa ascético-místico da vida monástica.

O primeiro capítulo da *regra* começa a estabelecer a estrutura social da vida monástica idealizada por Bento, determinando em traços largos, mas característicos, o que ela é e o que ela não é.

A comunidade de Bento é, sob o ponto de vista que abrange a organização social e espiritual, ou ascética, uma comunidade claustral de caráter familiar, destinada ao serviço disciplinado de Deus à semelhança de grupo coeso, baseada numa norma objetiva de vida, a *regra*, e sob a autoridade paternal do abade.

São estes os elementos enunciados pela definição geral da forma de monacato escolhida

[2] Conferir o capítulo 2 – Como deve ser o Abade – e, também, a análise do Prólogo realizada por Herwegen, 1953, pp. 21-23).

por Bento: “Todo o mundo sabe que há quatro espécies de monges. A primeira é a dos cenobitas, isto é, a dos que têm mosteiro e combatem debaixo de uma *regra* e um Abade”. (São Bento, 1993, p. 15).

Após esta brevíssima definição, Bento passa a descrever laconicamente os restantes três tipos de monges existentes em sua época, precisamente por via de exclusão, já que consagra a sua *regra* à análise da vida cenobítica^[3].

2. Sociedade Cenobítica: Modelo Comunitário

No primeiro momento, Bento exclui os eremitas que vivem solitários, em separação completa de qualquer sociedade humana. Excluindo-os de sua consideração, visa principalmente aqueles que, no fervor do primeiro entusiasmo religioso, retiram-se para a solidão. Exclui-os por uma simples negação, enquanto admite, como anacoreta digno de contemplação, aquele que, na qualidade de cenobita, por longos anos de experiência na vida claustral, aprendeu a difícil tática do combate espiritual e a tal ponto de perfeição chegou que, feito já mestre, é capaz de enfrentar as lutas da solidão. Como fator a que o projecto anacoreta deve sua maestria, Bento assinala o ambiente social e caracteriza os perigos da solidão, o que mostra, desde logo, o valor educativo indispensável que Bento confere à convivência humana, principalmente aos atos nitidamente sociais do *exemplo* e do *colóquio*.

A outra espécie (de monges) é a dos anacoretas, isto é, daqueles eremitas que, não impelidos pelo fervor da primeira conversão,

[3] Bento afirma que é preciso, com o auxílio divino, organizar o grupo mais importante, que é o dos cenobitas.

mas experimentados por longa provação claustral, da convivência com muitos, aprenderam a lutar, nas palavras de Bento, contra o demônio. Estes, bastante aparelhados, se encontram preparados para sair das fileiras fraternas e arriscar-se no combate individual da solidão, pois firmes já estão, sem o auxílio de outrem, e capazes de enfrentar a luta contra os vícios da carne e dos pensamentos, contando tão somente com a ajuda de Deus e seus próprios recursos.

Só podemos conjecturar o que de experiências desagradáveis se escondem debaixo da lacônica omissão dos anacoretas precoces. Aos eremitas por maturidade espiritual, Bento devota franca admiração, pelo sublime ideal monástico que realizam. Pode-se ler, entre as linhas, até uma recomendação da vida anacorética, mas com restrição aos caracteres de excepcional rigor moral que, ainda depois de uma longa vida de comunidade, possuem coragem e idealismo bastantes para viver a vida interior intensivíssima da solidão, sem prejuízo de sua saúde psíquica. Em concreto, como forma do monaquismo geralmente recomendável, Bento parece não aceitar o anacoretismo.

Talvez seja este o traço mais surpreendente na fisionomia do patriarca organizador da vida monacal do ocidente: ter desistido de um ideal religioso consagrado pelos mais diversos exemplos, deliberadamente e com perfeito conhecimento de causa. Pois, foi escolhendo a vida eremítica que Bento iniciara sua vida monástica; mas a providência o tirou da gruta de Subiaco, confiando-lhe a tarefa histórica de organizar a vida monástica em moldes que fossem ao encontro do espírito ocidental e possuísse a garantia intrínseca de persistirem pelos séculos afora.

Bento era romano e, como tal, clarividente demais para desconhecer os enormes perigos da solidão. Seu espírito era objetivo e detalhista para assumir um ideal tão subjetivista e destituído de projeção social e socialmente negativo. Convem não desconhecer isto para entender bem a importância da organização cenobítica de Bento.

O anacoreta vive inteiramente a sós com Deus, reduzido aos seus próprios recursos e aos influxos divinos. Enquanto aqueles sempre são minguados, estes são incertos.

Daí vem que a espiritualidade eremítica parece ser, forçosamente, egocêntrica, com a própria alma como centro de gravitação. Contém os exames da consciência, rigorosa disciplina voluntarista, um estudo de meticulosa perfeição individual, oração puramente interior, todos estes exercícios da vontade e inteligência em si mesmas abismadas, constituem a religião prática do eremita.

Na melhor das hipóteses, desde que Deus, com graças extraordinárias, acompanha os esforços solitários, o eremita sentirá, no curso da evolução desta específica perfeição eremítica, sempre mais queda para praticar austeridades inauditas de sua livre e descontrolada escolha; sabemos a que absurdos de penitências a vida dos Padres do Deserto chegavam, às vezes, neste caminho.

Mas nem sempre a melhor hipótese se realiza. Nem sempre a graça divina acompanha a temerária separação do indivíduo do convívio humano. Surgem, então, e tornam-se invencíveis aos mais desastrosos perigos da solidão.

Bento sabia de tudo isto. E sabia também que o ser humano não se basta a si mesmo; que, por exigência de sua natureza social, necessita de apoio intelectual e moral, de um ambiente



de semelhantes; que precisa do exemplo, estímulo e até da direção por outros, em complemento do próprio eu e para conforto da consciência. Para Bento, a vida monástica deve ter uma dimensão social, que precisa ter caráter familiar, sendo este o primeiro fator educativo e preservador do ser humano.

Como em geral, também neste particular, a ordem sobrenatural pressupõe a ordem natural. Precisamos, assinala Bento, da possibilidade de exercer a caridade fraterna que nos é o penhor do amor de Deus. O ideal de perfeita anacorese tem em seu bojo a completa destruição da sociedade e, por isso, é sujeito a inúmeros perigos que outra coisa não são senão as próprias sanções vingativas da própria natureza desprezada.

Eis porque Bento rejeita este ideal, salvo o caso de uma vocação extraordinária e longamente provada, de uma verdadeira experiência. Ele quer uma organização de vida que permita lançar mão, a toda a hora, dos valores sociais do convívio humano, dos préstimos de outros indivíduos, possuidores da mesma cultura espiritual e do mesmo ideal. Quer a organização claustral do monacato.

Em função desta primeira ideia diretriz, a *regra* fixa, em todos os seus detalhes, uma perfeita comunhão de vida.

O caráter cenobítico do monacato beneditino, por mais que importe em nítida distinção do ideal anacoreta, não deixa de exigir solidão e silêncio. Mas a anacorese beneditina é mitigada pela solidão amena do claustro e o silêncio habitual é suavizado pelo convívio dos irmãos.

Embora não fugisse para o deserto, Bento excluiu da vida monástica o barulho e as inquietações do mundo. Tudo o que é mundano é “muito destruidor” (São Bento, 1993, p. 15,

p. 112), e o monge cenobita deve tornar-se progressivamente “alheio às preocupações do mundo” (São Bento, 1993, p. 24). É de se notar que Bento não só quer o monge alheio aos vícios mundanos, mas a tudo o que interessa à vida dos mundanos. Estabeleceu, através de sua *regra*, como principal setor de interesse dos seus monges, o claustro (Merton, 1975)^[4], a comunidade familiar a que o monge se consagra pelo voto de estabilidade, e de que o centro místico é o altar em que o professo deposita a carta de profissão, invocando o testemunho dos santos cujas relíquias ali repousam, e dos seus coirmãos.

Alheios ao mundo, em seu claustro cenobítico, os monges fiéis ao espírito do patriarca praticam a perfeita anacorese, não olhando o mundo e sim entregues ao cultivo dos valores transcendentais. No mosteiro, temos presentes a ideia de *lugar* e, ao mesmo tempo, um *topos*, algo que ultrapassa o próprio lugar e lança a vida monástica rumo ao transcendente.

A comunidade formada pelos mosteiros de São Bento é proveniente da prática da anacorese; Bento redimensiona as atividades monacais em relação às atividades características do clero cristão e os trabalhos externos de apostolado que exercem; o trabalho do monge é de outra natureza e realiza-se plenamente no interior da comunidade monástica. São Gregório Magno, grande como monge beneditino e destacado como Pontífice, com o fim de garantir aos cenóbios o espírito de reconhecimento, proibiu os monges de cuidarem de coisas mundanas. Neste sentido, interditou-se aos bispos de realizar, nas igrejas monacais, cerimônias

[4] Conferir, principalmente, o capítulo VII da parte I, e o capítulo II, da parte II, onde Merton realiza uma análise minuciosa do problema do espaço reservado ao monge na contemporaneidade.

públicas e missas solenes, ou seja, subtraíram-se as interferências episcopais na vida interna dos mosteiros.

No entanto, São Gregório Magno foi apóstolo dos mais esforçados e fervorosos. Foi o primeiro papa missionário. Entregou a cristianização da Inglaterra aos monges beneditinos, mas sabia perfeitamente que o espírito da *regra* de Bento exige uma bem definida separação do mundo, anacorese espiritual perfeita, porque a vida monacal, sem embargo dos trabalhos múltiplos a que o monge pode dedicar-se, está consagrada essencialmente à contemplação das coisas celestes.

Abandonando o antiquíssimo ideal eremítico em favor do caráter cenobítico, Bento não depauperou a tradição monástica. Precaveu-a, fundamentalmente, da provável degeneração no ocidente, salvando, ao mesmo tempo, o manancial de sua força que está na solidão não material, mas espiritual, da alma apartada do mundo.

3. Comunidade e Regra Objetiva

O modo cenobítico da vida monástica não foi uma invenção de São Bento. O monaquismo pré-beneditino já conhecia os dois caminhos na perfeição: a vida contemplativa da perfeita anacorese e a vida laboriosa da obediência, em comunidade.

O cenobitismo pré-beneditino, embora conservasse nos seus melhores representantes o ideal egípcio de grande austeridade física, poucas restrições impunham ao individualismo. Muitos cenobitas seguiam uma ordem de vida bem elástica e que não tinha o caráter de regra fixa e lei.

Tal observância tinha produzido no ocidente uma classe de monges pouco correspondentes à ideia pura do monaquismo cristão, os sarabaítas. Sobre eles, Bento escreve:

A terceira espécie de monges, e detestável, é a dos Sarabaítas. São os que não foram provados por nenhuma regra, tendo a experiência por mestra, como o ouro na fornalha, mas amolecidos, como se fossem de chumbo, ainda mantêm, por seus atos, a fidelidade ao mundo e são conhecidos por mentirem a Deus pela tonsura. Eles se juntam em grupos de dois ou três, ou até mesmo sozinhos, sem pastor, não nos cercados do Senhor, mas nos seus próprios. A lei deles é o prazer da satisfação dos desejos, enquanto tudo o que imaginam ou resolvem fazer chamam de santo; e o que não querem, dizem que é proibido (São Bento, 1993, pp. 15-16).

Não há dúvida de que, como Jerônimo e Cassiano, Bento tinha um juízo muito severo. Os Sarabaítas eram, sem dúvida, monges, porquanto bastava naqueles tempos alguém tomar o hábito, cortar o cabelo e demonstrar, por certos atos externos, ter deixado as pompas do mundo para ser considerado “converso” e monge feito. Estava obrigado à castidade e a um certo grau de pobreza, mas não estava sujeito em obediência a uma *autoridade* monástica. Não existia uma norma de vida monacal que tivesse o caráter de lei.

A falta de sujeição a uma norma de vida autoritativa era o vício fundamental dos sarabaítas, do qual resultavam todos os demais males. Bento compreendia que o ouro verdadeiro se purifica no fogo e que o ouro genuíno da vocação monástica se comprova no cadinho da obediência.



Fugindo a uma lei objetiva que governa a vida, o monge improvisado não chega àquela experimentada pureza de intenção que produz a inquebrantável firmeza de caráter e princípios do ser espiritual.

Os sarabaítas nada tinham deste vigor moral. A sua vida era toda uma mentira perante Deus e o mundo. Depondo, embora, as vestes seculares e tonsurando os cabelos, conservavam, todavia, o espírito secular e não seguiam os caminhos de Deus no coração. A vida monacal dos sarabaítas virou tamanho embuste, porque estes não queriam regra nem a autoridade de um guia.

Preferiam viver a dois ou três, ou mais que fossem, sempre em tão reduzido número que não permitisse estabelecer-se uma autoridade. Que isto antes de tudo almejavam: não serem inquietos em seu *subjetivismo*. Assim, porém, deixavam, desde logo, de formar *comunidades*. Cada colônia sarabaítica constituía um círculo estritamente baseado em empatia mútua, tendo como lei orgânica a mais ampla liberdade individual.

Tão tipicamente secular era, em consequência de tal regime de vida, o sentir dos sarabaítas que, talvez sem que percebessem, adotavam como norma prática de conduta o princípio diretivo dos mais abusados aspectos do mundo. Impunham os seus interesses aos outros, indicando-os como se fossem lei sacrossanta para todos.

O texto da *regra* foi pensado em meio de tal decadência da vida cenobítica, que Bento resolveu dar aos monges uma *regra* escrita. Na qualidade de legislador, tornou-se o patriarca do monacato ocidental. E foi o primeiro a designar sua *regra* pelo qualificativo de “Lei”^[5].

[5] Observe-se o capítulo 58, onde o legislador indica a maneira de proceder na recepção dos irmãos na comunidade, assinala em

As palavras expressivas de Bento, no capítulo cinquenta e oito, junto com a solene entrega do corpo jurídico da *regra*, integram o cerimonial da recepção do candidato à família monástica. São bastante expressivas em sua brevidade lacônica estas palavras, tomando-se em consideração o peso do conceito “Lei” entre os romanos, e a situação de anarquia legislativa do cenobitismo pré-benedictino. Não eram precisas teorias, mas preceitos para salvar do descalabro a instituição monástica.

Pela breve e incisiva descrição dos sarabaítas, Bento justifica, por assim dizer, a *regra*, justificação esta que até hoje conserva a sua atualidade. Pois, a atitude sarabaíta representa uma disposição espiritual bem humana que, ainda hoje, constitui grave perigo para a vida claustral.

Devido à obra codificada por Bento e ao direito eclesiástico que sujeita a provas detalhadas os candidatos ao estado monacal, os sarabaítas extinguíram-se como espécie, mas o espírito sarabaítico jamais morrerá, porque encontra na própria natureza um terreno propício: o subjetivismo que vê e transfigura a realidade segundo a sua imagem e semelhança: “Há caminhos que aos homens parecem direitos, cujos fins, porém, vão parar nas profundezas do inferno” (São Bento, 1993), diz Bento no capítulo sete, onde, falando do temor a Deus, elucida, de maneira positiva, o que as linhas gerais sobre os sarabaítas apresentam em forma negativa: a necessidade de vencer todo o subjetivismo pelo temor ao Senhor.

Não se pode negar à *regra* de Bento – a par do teor francamente jurídico – o caráter misteriosamente espiritual de obra inspirada.

que se deva ler a *regra* do início ao fim e dizer ao candidato à vida monacal: “Eis aqui a Lei sob a qual você quer servir” (São Bento, 1993, p. 97).

Ao leitor amante e sedento de observar-lhe os avisos, depara-se esta riqueza escondida em cada página. Bento não conhece só a ordem férrea do direito romano, por mais que lhe recorra à terminologia e aos conceitos. As verdadeiras firmezas e a bela adaptabilidade da *regra* comprovada por catorze séculos e todos os climas da *orbe* denunciam a concretização das ideias do patriarca.

Como lei orgânica e norma objetiva de comunidade religiosa, e não de sociedade neutra reunida para qualquer objetivo comum, a *regra* monacal encontra-se, desde logo, diante do contraste antinômico: *comunidade-indivíduo*. A comunidade, como tal, exige regulamentação jurídica clara e objetiva; as personalidades individuais pedem proteção contra as tendências coercitivas do formalismo jurídico coletivista, exigem, e com razão, um espaço vital dentro do coletivo.

A gravidade do problema é bem marcante. Até hoje, nenhuma constituição civil – a não ser, aproximadamente, algumas poucas Cartas Magnas – conseguiu resolver o problema da tensão entre indivíduo e coletividade: enquanto, por um lado, o liberalismo democrático levou a sociedade à atomização, à supervalorização da liberdade individual, por outro lado, os regimes totalitários, violando os direitos individuais, fizeram do Estado um ente absoluto, devorador das personalidades livres.

A *regra* de Bento resolve este problema, fazendo recurso ao sobrenatural que vive nas almas e que constitui a finalidade da sociedade claustral, como, aliás, de toda a sociedade baseada nos princípios cristãos. Na organização social de Bento, os dois pólos, indivíduo e comunidade, encontram-se em perfeito equilíbrio e tensão dinâmica, sendo a pessoa do Abade aquela que dá coesão e torna o respeito

à *regra* um elemento central para solucionar possíveis desequilíbrios.

A comunidade não é, no pensamento de Bento, um quartel ou coisa que o valha, mas um todo vivo, orgânico, um *corpus monasterial*. Tampouco a comunidade claustral é subordinação militar, ou coordenação democrática de indivíduos, mas incorporação orgânica de cabeça e membro dentro do todo.

A obediência monástica é prestada não à maneira militar, que acata ordens, mas à semelhança do cidadão, que respeita o bem comum.

Vemos, então, que, na comunidade de Bento, não prevalece a mera ordem jurídica de justaposição material dos elementos componentes, mas uma ordem vital de relações mútuas entre órgãos vivos e animados do mesmo espírito de que vive o todo.

O direito beneditino não é férreo. A imposição do coletivo não absorve nem derroga ao espaço vital do indivíduo. Ao filho que dá provas de viver do espírito, o abade, guia e pai de todos, dará mais amor, que, no caso, não será amor sentimental, mas comunicação mais larga das riquezas espirituais do que o abade que é portador carismático e distribuidor nato. Assim praticará a *justiça distributiva e a perfeita equidade*.

A *regra* que Bento deu aos cenobitas por norma objetiva da convivência não é obra apenas da prudência humana. Elevada sobre o nível natural, coloca os indivíduos que a abraçam como mestra numa atmosfera repleta de valores vitalizantes, transformando-os em pessoas verdadeiramente espirituais.

Nesse sentido, a *regra*, para São Bento, é o instrumento para formar almas integralmente cristãs. Apesar de seus catorze séculos, sempre é jovem e atual para contribuir valorosamente



à inspiração contínua da sociedade, mostrando como podem e devem ser observados os problemas da convivência humana e como podem ser resolvidos pela espiritualização das relações.

Considerações Finais

No decorrer deste texto procurou-se desenvolver a seguinte ideia: o monaquismo ocidental é baseado no afastamento da sociedade, mas raramente se vê aquela abjuração da vida, aquela mortificação frenética do corpo, mente e espírito, e aquele desprezo por tudo o que é humano e social. Com a avaliação feita por São Bento das várias formas de monaquismo, encontramos no primeiro capítulo de sua *regra* o anacoreta (que vive em grande parte sozinho), os sarabaítas (que vivem em pequenos grupos sem leis ou orientações claras), os giróvagos (que vivem uma vida errante e são governados em grande parte por impulsos apaixonados), e os cenobitas (que vivem em comunidade sob a autoridade de um abade). Em vários graus, Bento de Núrsia aprendeu, por tentativa, erro e observação, o que significava a vida daqueles que decidiam dedicar-se à vida monástica e, desse modo, compreendeu o valor da vida experimentada a partir das exigências de uma regra coletiva para a vida comunitária. A experiência, portanto, não o conhecimento teórico, está no cerne do monaquismo beneditino. No final, a sua experiência duramente conquistada apontou para ele e outros, ao longo dos séculos, para a vida cenobítica como a forma mais fecunda e realista de monaquismo para a maioria dos homens e mulheres comuns, dando um sentido duradouro à experiência da vida comunitária.



Referências Bibliográficas

- AGAMBEN**, Giorgio (2007). *Profanations*. New York: Zone Books.
- ARENDT**, Hannah (2000). *Within Four Walls – The Correspondence Between Hannah Arendt and Heinrich Blücher 1936-1968*. Translated by Peter Constantine. Florida: Harcourt.
- BENTO**, São (1993). *Regra de São Bento*. Trad. de D. Basílio Penido, OSB. Petrópolis: Vozes.
- COLOMBÁS**, Garcia M. (1965). *El Monacato Primitivo*. Vol. II, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.
- GILSON**, Étienne (1965). *Evolução da Cidade de Deus*. São Paulo: Herder.
- HERWEGEN**, Ildelfonso (1953). *Sentido e Espírito da Regra de São Bento*. 3rd ed. Rio de Janeiro: Lumen Christi.
- MACINTYRE**, Alasdair (2007). *After Virtue. A Study in Moral Theory*. Indiana: Indiana of Notre Dame Press,
- MERTON**, Thomas (1975). *Contemplação Num Mundo de ação*. Petrópolis: Vozes.
- NISBET**, Robert (1973). *The Social Philosophers: Community and Conflict in Western Thought*. New York: Thomas Y. Crowell Company.
- SOUZA**, Marcelo de Barros (1993). *Na Estrada do Evangelho – Uma Leitura comunitária e latino-americana da Regra de São Bento*. Petrópolis: Vozes.
- VOGÜÉ**, Adalberto de (1995). *O que diz São Bento – Uma Leitura da Regra*. Nº 25. Paris: Vida Monástica.
- VAN DER LEEUW**, Gerard (1964). *Fenomenologia de la Religión*. México: Fondo de Cultura Económica.



O Desenvolvimento Pleno da Experiência Espiritual em Deus: as Experiências Místicas de Santo Agostinho e Santo Inácio de Loyola

Vicente Paulino^[1]

Universidade Nacional de Timor Lorosa'e
vicente.paulino@untl.edu.tl

Resumo: pretende-se, através deste artigo, apresentar as experiências místicas de Santo Agostinho e de Santo Inácio de Loyola, bem como a de fornecer um itinerário dos exercícios espirituais para a contemplação divina e o amor de Deus. Enquadrada numa perspetiva da herança católica apostólica romana, numa primeira fase, procurar-se-á desenvolver a importância da crença como a chave para a espiritualidade. Numa segunda fase, procurar-se-á determinar que a procura da virtude e da felicidade constituem-se como exercícios fundamentais na doutrina cristã. Depois de se apresentar algumas considerações para o desenvolvimento pleno da experiência espiritual em Deus segundo Santo Agostinho, apresentar-se-á os exercícios espirituais segundo Santo Inácio de Loyola, em que se determina um itinerário destes mesmos exercícios espirituais como forma para alcançar o amor de Deus.

Palavras-Chave: Experiência; Fé; Santo Agostinho; Santo Inácio de Loyola; Amor.

The Full Development of Spiritual Experience in God: The Mystical Experiences of Saint Augustine and Saint Ignatius of Loyola - The Search for God and the Love of God

Abstract: The purpose of this article is to present the mystical experiences of St. Augustine and St. Ignatius of Loyola and to provide an itinerary of spiritual exercises for divine contemplation and the love of God. Framed within the perspective of the Roman Catholic Apostolic heritage, in a first phase, an attempt will be made to develop the importance of belief as the key to spirituality. In a second phase, the search for virtue and happiness will be determined as a fundamental exercise in the Christian doctrine. After presenting some considerations for the full development of the spiritual experience of God according to Saint Augustine, it will be presented the spiritual exercises according to Saint Ignatius of Loyola, in which an itinerary of these same spiritual exercises is determined as a way to attain the love of God.

Keywords: Experience; Faith; St. Augustine; St. Ignatius of Loyola; Love.

[1] Doutorada em *Estudos de Literatura e Cultural*/especialidade em *Cultura e Comunicação* pela Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. É Licenciado e Mestre em *Ciências da Comunicação* pela Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa. Professor da Universidade Nacional Timor Lorosa'e. Diretor e Investigador do Centro de Estudos de Cultura e Artes da Universidade Nacional Timor Lorosa'e. Investigador Colaborador do CEMRI – Centro de Estudos de Migração e Relações Interculturais da Universidade Aberta de Lisboa. Colaborador do CLEPUL.

Introdução

O objetivo principal deste trabalho é o de apresentar um enquadramento filosófico e teológico sobre as experiências místicas de Santo Agostinho e de Santo Inácio de Loyola, bem como de fornecer um itinerário dos exercícios espirituais para a contemplação divina. Para isso, propõe-se, em primeiro lugar, uma abordagem do sentido da vida individual enquanto experiência filosófica, estética, artística e teológica. A procura do sentido de vida individual constitui-se como uma experiência e esta torna-se mais rica quando é vivenciada na chama da espiritualidade, independentemente da religião. O segundo ponto aborda a chave para espiritualidade da religião católica apostólica romana, a fé. Neste sentido, viver para a espiritualidade ou na espiritualidade da fé cristã significa viver através da fé, que se constitui como o catalisador para a verdadeira e intensa experiência mística ou religiosa. O terceiro e quarto pontos vão ao encontro da procura do sentido da vida, que, para o crente cristão, é realizada através do desenvolvimento das virtudes e da felicidade. De seguida, com base na filosofia de Santo Agostinho, no quinto ponto, tece-se algumas considerações teóricas para o desenvolvimento pleno da experiência espiritual em Deus. Nesta sequência, o sexto ponto aborda, através de uma componente mais pragmática, os exercícios espirituais segundo Santo Inácio de Loyola, em que se determina um itinerário destes mesmos exercícios espirituais do místico, como forma para se compreender a contemplação para alcançar o amor de Deus, o patamar mais importante da experiência mística, segundo este místico. Por fim, são apresentadas algumas

considerações em torno da experiência de fé ou experiência mística.

1. O Sentido da Vida enquanto Experiência filosófica, estética, artística e teológica

O homem conhece a sua verdadeira existência a partir da sua própria relação com as coisas. Conhecer as coisas é, de forma alguma, iniciado pela aproximação da experiência partilhada com o espírito de humildade em busca da verdade. Desde modo, a experiência é um dos conceitos mais enigmáticos da filosofia e no campo da experiência religiosa cristã, constituindo-se a fé (na doutrina cristã) como uma experiência única que poderá permitir ao homem a comunicação com Deus no sentido de fortificar a relação de amizade:

A experiência da vida insere-se na relação do homem com o mundo, consigo próprio e com os outros. É nas manifestações simbólicas da cultura que o homem preenche o abismo que o separa das coisas, de si próprio e dos outros, acedendo assim à consciência reflexiva e à experiência da vida em comum. Pela linguagem, experiência simbólica por excelência, o homem prossegue o ilimitado trabalho de preenchimento deste abismo e a elaboração de um sentido para o enigma da vida (Rodrigues, 1990, p.27).

Afirma-se que a forma como os seres humanos vivem está associada à dimensão da espiritualidade, onde a sua experiência de “crer” ou “acreditar” em algo superior se trata de uma manifestação única e pessoal. Viver na espiritualidade significa viver em harmonia



com nossos semelhantes, ambiente e cosmos (Bôlla, 2012, p.96).

Assim, por um lado, o homem, através da espiritualidade, pelo seu lado interior, é capaz de realizar um diálogo profundo com a mente de forma intencional. A procura da espiritualidade desenvolve o estado do homem “num processo dinâmico mediante o qual vai-se construindo a sua integralidade pessoal [subjéctiva] com tudo que lhe cerca” (Boff, 2008, p.183). Por outro lado, através da espiritualidade, o homem também revela o seu lado exterior, nas suas relações com a família, natureza e sociedade. Esse binómio relacional produz, eticamente, a solidariedade e o respeito pelas diferenças. Desta forma, o sentido da vida e do viver é também uma experiência filosófica, estética, artística e teológica.

2. A Crença: a Chave para a Espiritualidade

Para muitos estudiosos religiosos (Eliade, 1999; Durkheim, 2000; Santos Vaz, 2013), a crença religiosa constitui-se a chave principal para a realização de uma vida espiritual plena, porque, numa religião ou numa crença, a manifestação da fé está sempre reunida “numa mesma comunidade moral que pertence a uma igreja, ou todos aqueles que aderem a uma crença. Para o Homem religioso e que acredita numa entidade superior – qualquer que seja a sua designação –, esse “crer” do homem constitui-se, em si mesma, como uma experiência mística da sua própria espiritualidade, sendo que a “espiritualidade é tudo aquilo que produz uma transformação interior” (Boff, 2008). Neste sentido, a espiritualidade - ou a procura da espiritualidade - é uma experiência que fornece

um determinado sentido na realização do viver humano no mundo. Assim, a “espiritualidade mística” decorre sempre ou quase sempre da crença, porque é fundada através da experiência de “acreditar” em alguma figura sobrenatural ou numa força superior (transcendente ou imanente). Porém, o modo como se experiencia a espiritualidade varia, obviamente, de pessoa para pessoa.

Desta forma, viver na espiritualidade significa vivenciar a profunda dinâmica da vida com o que é experienciado pela fé, pela interioridade do ser, sendo que, através da crença, o homem conhece uma parte do seu ser. A noção de espiritualidade é, geralmente, associada à dimensão humana onde “o sujeito assume algum tipo de crença, quer seja em Deus, ou um poder/ser superior, uma energia cósmica, ou algo transcendente (ainda que sem nome). Desta forma,

a fé não pode prescindir de um conteúdo, de um objeto (*fides quae*). Ela tem um aspeto objetivo, que se oferece a uma permanente tarefa hermenêutica, mas que não se identifica com quem o interpreta ou a experiência. Deus existe e se revela [...]. Ao mesmo tempo, a fé tem também sua dimensão subjéctiva de acolhida pessoal a Deus (*fides qua*). Trata-se de uma adesão da pessoa, existencialmente inteira, em todas as suas dimensões, a este mistério (Pedrosa-Pádua, 2003, pp.360-361).

Por vezes, “a espiritualidade também se refere à prática de determinadas atividades religiosas, ou exercícios espirituais específicos” (Esperandio, 2014, p. 807). Desta forma, o viver humano é uma experiência. É por isso que parece justo que o indivíduo que queira conferir um sentido à sua própria vida (Montaigne,

2010, p.175) procure, mais do que a voz do mundo, a sua própria interioridade, tal como nos lembra Montaigne sobre o que disse o filósofo romano Cícero a este propósito: “O que deveis procurar não é mais o que o mundo fala de vós, mas como deveis falar a vós mesmos” (Cícero *apud* Montaigne, 2010, p.178). Não é possível falar de espiritualidade, nem da crença, nem de misticismo, se não considerarmos estes pontos relacionados com a procura da virtude (na relação do homem consigo mesmo, com os outros e com o mundo), tal como nos lembra Morujão^[2], e da procura da felicidade individual que, no fundo, é a descoberta do sentido da vida individual, que se pode concretizar ou não de várias maneiras.

3. A Virtude

O homem que procura a sua felicidade em Deus revela-Lhe sempre a sua vida espiritual, pois a felicidade é o “prémio das virtudes” (Faitanin, 2005) que o homem pode alcançar com a fé, caridade e a esperança. O homem tem revelado a sua fé em Deus, porque a sua existência veio da Sua essência. Estamos a falar de uma fé essencialmente constitutiva e concreta, onde o homem se entrega totalmente a Deus em toda a sua concretização individual, social e histórica. Por isso é que, no caso da fé divina, a condição de acesso do homem a Deus é uma opção espiritual e teológica, isto é, “crer em Deus como um momento intrínseco e constitutivo de amar” (Dimas, 2009, p. 292). É neste sentido que a generosidade genuína e a caridade para com os próximos é uma condição do homem que vive na fé e no

[2] Refere Morujão que o que importa realizar de modo decisivo é o conhecimento sobre a virtude (Morujão, 2004, p.35).

amor. A respeito disso, Paulo VI, depois de ter abordado a questão da fé, anuncia, na *Carta Encíclica Populorum Progressio* de 26 de março de 1967, “a unidade na caridade de Cristo que nos chama a todos a participar como filhos na vida do Deus vivo, Pai de todos os homens” (Papa Bento XVI, 2009, p.28). Deste modo, o homem de fé coloca sempre a sua esperança em Deus, pois sabe que Ele é o seu fim último, fazendo brotar a sua fé na ação da caridade: “É a caridade de Cristo que nos impele: *caritas Christi urget nos*” (2 Cor, 5,14), mobilizando o coração (Papa Bento XVI, 2009, p.28) para fortalecer o sentimento de simpatia e de amor a Deus e ao próximo. Isto porque

O amor a Deus e o amor ao próximo estão agora verdadeiramente juntos: o Deus encarnado atrai-nos todos a Si. Assim se compreende por que o termo ágape se tenha tornado também um nome da Eucaristia: nesta a ágape de Deus vem corporalmente a nós, para continuar a sua ação em nós e através de nós. Só a partir desta fundamentação cristológico sacramental é que se pode entender corretamente o ensinamento de Jesus sobre o amor (Papa Bento XVI, 2005, p.10).

É nesse amor a Deus e aos próximos que as virtudes teológicas são vivenciadas e experienciadas religiosamente pelo homem na sua vida. As virtudes teológicas são: a virtude da Fé, a virtude da esperança e a virtude da caridade. Aqueles que acreditam em Deus precisam de viver sempre em função da Fé e da Esperança que Deus lhes proporciona. O sentido do viver na fé e na esperança é, na verdade, fortificado pela terceira virtude teológica, chamada *Caridade*. É na fé que o homem conhece o “dom de Deus e virtude sobrenatural por Ele infundida”, acolhendo a



palavra encarnada que é o próprio Jesus Cristo que, através do Espírito Santo, transforma e ilumina o nosso caminho e “faz crescer em nós as asas da esperança para o percorrermos com alegria. Fé, esperança e caridade constituem, numa interligação admirável, o dinamismo da vida cristã rumo à plena comunhão com Deus” (Papa Francisco, 2013, p.9). Desta forma, segundo o líder religioso católico:

A fé nasce no encontro com o Deus vivo, que nos chama e revela o seu amor: um amor que nos precede e sobre o qual podemos apoiar-nos para construir solidamente a vida. Transformados por este amor, recebemos olhos novos e experimentamos que há nele uma grande promessa de plenitude e se nos abre a visão do futuro. A fé, que recebemos de Deus como dom sobrenatural, aparece-nos como luz para a estrada orientando os nossos passos no tempo (Papa Francisco, 2013, p.6).

A fé é uma das virtudes que o homem afirma na sua íntima relação com Deus. Assim, explica Santo Agostinho: “O homem fiel é aquele que crê no Deus que promete; o Deus fiel é aquele que concede o que prometeu ao homem” (*Ibidem*, p.13).

4. A Felicidade

Pensar a vida significa pensar na vida feliz, ou na felicidade do viver. Claro que todo o homem quer viver feliz e, por isso, pensa sempre no futuro, no amanhã. Com efeito, todos os homens se propõem, em virtude de uma necessidade natural, a um mesmo fim único a que chamam felicidade, que se pode alcançar através da habilidade na escolha dos meios que conduzam ao maior bem-estar.

Portanto, a vida feliz ou viver feliz constitui-se como o máximo de “um bem-estar constante, uma vida plena, a satisfação completa com o seu estado” (Kant, 2017, p.441). Trata-se de uma ideia interessante, ou seja, um conceito próprio da razão sob o estado de simples condição empírica, quando se afirma “ele está feliz”, então “eu também quero ser feliz”. Este “quero ser feliz” é um ato ético e moral. É uma ideia da razão prática que conduz o homem à disposição de fazer algumas ações práticas, algo semelhante que o faz feliz – por exemplo, escrever, andar nas florestas, etc. Segundo Immanuel Kant (2018, p.644), a ideia de “ser feliz é uma ideia da razão, praticamente necessária” e é, inevitavelmente, um princípio determinante de toda a faculdade de desejar a felicidade. Na verdade, “o mérito para ser feliz não é ainda o bem perfeito” (*Ibidem*, p. 644) e, para se chegar ao bem perfeito, é necessário dar a felicidade àqueles que precisam do nosso apoio. Por isso, “a nossa felicidade continua a ser apenas um desejo, que não pode nunca converter-se em esperança se não vier a intervir um qualquer outro poder” (Kant, 2017, p.443).

Neste enquadramento de Kant, é possível compreender que a procura da felicidade estende-se a todos os seres humanos, religiosos ou não-religiosos. Para o cristão, o mais importante é acreditar em Deus como a convicção da Fé e Nele encontrar a resposta sobre a vida feliz e a salvação eterna, pois como diz o Evangelho de João: “não fostes vós que me escolhestes, mas fui eu que vos escolhi” (Jo 15, 16). Se o homem é escolhido por Deus para realizar as suas obras no mundo, então precisa de executar a voz Dele em silêncio com “amor” e “carinho”. Entoar a oração com fé é um “exercício de amor” que o homem faz a Deus e aos mais próximos, para que o viver

humano permaneça sempre no amor e na fidelidade. Segundo Inácio de Loyola, é só com a oração que se pode “sentir e saborear as coisas internamente” (2000, p.11). Isto significa que Deus não é um saber, mas um sabor. O sabor de viver em Deus encontra-se na experiência pessoal de cada ser humano. A propósito da Fé, Descartes refere o seguinte:

Assim como a fé nos ensina que a soberana felicidade da outra vida não consiste senão nesta contemplação da Majestade divina, assim sentiremos agora que uma semelhante meditação, ainda que incomparavelmente menos perfeita, nos faz gozar do maior contentamento que somos capazes de sentir na vida (Descartes, 2003, p.68).

Deste modo, o “sentir e saborear internamente” (Loyola, 2000, p.11) de Santo Inácio e o “contentamento” proveniente da meditação e da Fé de que Descartes nos fala são importantes para o homem compreender a diversidade das paixões, pensamentos e emoções que o habitam e que, inevitavelmente, correspondem, de certa forma, a um estado de felicidade. A procura da virtude e da felicidade constituem-se como exercícios fundamentais na doutrina cristã, sendo que a noção de felicidade pode variar, segundo os seus autores e místicos, seja através da contemplação divina, da união amorosa com Deus, da imaginação ou da iluminação divina, entre outras.

5. Considerações para o desenvolvimento pleno da experiência espiritual em Deus segundo Santo Agostinho

Para se abordar algumas noções de espiritualidade e a importância da fé e a relação entre elas, considera-se importante consultar as obras de Santo Agostinho, um dos mais importantes teólogos e filósofos nos primeiros séculos do cristianismo. É importante considerar, dentro do catolicismo, algumas considerações teóricas básicas para o desenvolvimento pleno da experiência espiritual em Deus.

Um dos pontos de partida para o desenvolvimento da experiência espiritual em Deus, na doutrina cristã, é a compreensão espiritual e intelectual da Santíssima Trindade. Portanto, Santíssima Trindade - Pai, Filho e Espírito Santo - como elemento chave da fé cristã. Segundo o filósofo, o homem tem de obedecer à ordem da confissão da sua fé à Trindade Criadora e de crer no mistério revelado pelo Espírito Santo, que procede do Pai, que é único e do mesmo Espírito do Filho. Portanto, na fé cristã, o Espírito não é propriamente uma criatura, mas é parte integrante da Trindade Criadora. Isto é, segundo Santo Agostinho (2002, pp. 46-47).

O Pai, o Filho e o Espírito Santo, isto é, a própria Trindade, una e suprema realidade, é a única Coisa a ser fruída [una quaedam summa res], bem comum de todos. Se é que pode ser chamada Coisa e não, de preferência, a causa de todas as coisas – se também puder ser chamada causa. Não é fácil encontrar um nome que possa convir a tanta grandeza e servir para denominar de maneira adequada a Trindade. A não ser que se diga que



é um só Deus, de quem, por quem e para quem existem todas as coisas (Rm 11,36). Assim, o Pai, o Filho e o Espírito Santo são, cada um deles, Deus. E os três são um só Deus. Para si próprio, cada um deles é substância completa e, os três juntos, uma só substância. O Pai não é o Filho, nem o Espírito Santo. O Filho não é o Pai, nem o Espírito Santo. E o Espírito Santo não é o Pai nem o Filho. O Pai é só Pai, o Filho unicamente Filho, e o Espírito Santo unicamente Espírito Santo. Os três possuem a mesma eternidade, a mesma imutabilidade, a mesma majestade, o mesmo poder. No Pai está a unidade, no Filho a igualdade e no Espírito Santo a harmonia entre a unidade e a igualdade. Esses três atributos todos são um só, por causa do Pai, todos são iguais por causa do Filho e todos são conexos por causa do Espírito Santo (Ferreira, 2018).

A compreensão, que não tem necessariamente de ser intelectual, das pressuposições da Santíssima Trindade constitui-se, segundo Santo Agostinho, como o primeiro passo para o desenvolvimento pleno da experiência espiritual em Deus.

Na ordem da confissão de fé, segundo Santo Agostinho, a Igreja santifica Deus Pai, Deus Filho e o Espírito Santo como Trindade Criadora na sua doutrinação e no seu ensinamento apostólico. Neste caso, é importante considerar a Igreja como um Templo de Deus, universal no céu e na terra. A igreja não é Deus, mas ela é corpo de Deus, pois, como dizia Santo Agostinho: “Criaste-nos para Vós, Senhor, e o nosso coração não descansa enquanto não repousa em vós” (Santo Agostinho, 1997, I, 1, 1)”. Desta forma, o homem deve permitir a abertura interior de tal forma que Deus possa agir em si, na sua intimidade, na sua espiritualidade, uma vez que somos criados

para “louvar, reverenciar, servir a Deus Nosso Senhor e assim alcançar sua salvação (Santo Agostinho, 1997, I, 1, 1)”.

De facto, os exercícios espirituais de Santo Agostinho (2002) assentam na expressão de Jesus pronunciada repetitivamente o seu ser como “Eu Sou” que se encontra nos quatro evangelhos. Trata-se de uma expressão que apresenta Jesus como um Deus enviado pelo Deus Pai para que se torne homem para anunciar a mensagem de salvação do homem do pecado original. A expressão “Eu Sou” apresenta a categoria substancial de Jesus, não apenas como Filho de Deus, mas como Deus encarnado, Deus humilde, Deus que será crucificado por amor e para salvação dos homens. Esse uso terminológico “Eu Sou” é bem aclamado por Jesus diante de seus seguidores e está bem visto no Evangelho de São João, concretamente quando afirma “Eu sou o caminho, a verdade e a vida” (Jo 14, 6); “Eu sou o Pão da vida” (Jo 6, 35). Se “Eu Sou” se manifesta paralelamente no meio da comunidade, Jesus aclama o seu ser como um “Eu sou a ressurreição e a vida” (Jo 11, 25). Santo Agostinho sempre manifestou a importância da eucaristia na vida espiritual do homem para entender o substantivo existencial de Jesus na afirmação: “Eu sou a luz do mundo”, assinalando a importância da fé para descobrir as coisas com os olhos do coração.

A Cruz de Cristo é o símbolo de salvação e de reconciliação do homem com Deus. É neste sentido que Santo Agostinho coloca sempre a cruz no fundo do altar e inicia a sua ação penitencial, através da frase: “Eu sou o bom pastor” (Jo 10, 11), assim como está escrito no Evangelho de São João: “Eu sou a porta das ovelhas” (10, 9) e dentro da liturgia penitencial, mais próximo ao sacramento da reconciliação, a afirmação: “Eu sou a videira verdadeira”

(Jo 15, 1). Deste modo, compreende-se que a consciência divina está em Deus, pois segundo Santo Agostinho (2002), a verdade é Deus, um Deus de verdade e de Amor; correspondendo esta afirmação que o único caminho do ser humano é em direção à verdade, que é Deus, ao amor genuíno, que é Deus.

O homem não pode fazer aquilo que pretende fazer sem o suporte de sua própria alma. Isto significa afirmar que o corpo é um objeto que não pode mover-se sem a orientação da alma. Assim, o corpo necessita da alma para fazer ações e do mesmo modo a alma precisa do corpo para realizar os seus planos. Santo Agostinho considera a alma como centro de desenvolvimento da espiritualidade do ser vivente, pois é nela que se pode encontrar a perfeição de Deus. Desta forma, cada alma é uma criação divina. Portanto, como refere Isabelle Bochet: “O desejo de conhecer a Deus é, sobretudo, o desejo de alcançá-lo na intensidade de sua alma” (1982, p. 127), isto é, com efeito, sempre um desejo de plenitude (Silva, 2016, p.71). Considera-se que a alma é o ponto mais alto da espiritualidade e dos exercícios espirituais de Santo Agostinho, pois é na intimidade da alma que se pode encontrar Deus ou Deus vir ao seu encontro.

O homem contempla a perfeição de Deus por via de sua própria memória. Isto é, memorizar a essência e existência da Trindade Criadora no seu viver é recordar-se e entender-se a si mesmo. Como confessa Santo Agostinho:

Ao recordar-te, deixei de lado as partes da memória que os animais também possuem, porque não te encontrava aí, entre as imagens das coisas corpóreas, e cheguei às partes da memória onde coloquei as impressões da minha alma, e não te encontrei lá. E entrei na sede do meu próprio

espírito, que ele tem na minha memória, porque o espírito também se recorda de si mesmo, e tu não estavas lá, porque, assim como não és uma imagem corpórea, nem uma sensação própria do ser vivo, como é aquela com que nos alegramos, entristecemos, desejamos, tememos, lembramos, esquecemos e qualquer outra coisa deste gênero, assim também não és o próprio espírito, porque tu, Senhor, és o deus do espírito, e todas estas coisas mudam, enquanto tu permaneces imutável acima de todas as coisas, e te dignaste habitar na minha memória, desde que te aprendi (Santo Agostinho *apud* Silva, 2016, p.71).

Para Santo Agostinho, o que está além de sua força é a própria memória, pois é através da memória que se fornece informações do passado para serem percebidas no presente, particularmente no que diz respeito à força de chegar ao “palácio” de Deus:

Irei também além desta minha força que se chama memória, irei além dela a fim de chegar até ti, minha doce luz. Que me dizes? Eis que eu, subindo pelo meu espírito até junto de ti, que estás acima de mim, irei além dessa minha força que se chama memória, querendo alcançar-te pelo modo como podes ser alcançado, e prender-me a ti pelo modo como é possível prender-me a ti (*Ibidem*, 2016, p.72)

É assim que o homem ilustra a imagem de Deus na sua memória como Senhor de vida eterna e, do mesmo modo, identifica Deus como uma figura divina que é sempre visível na memória dos homens:

(...) no momento em que o homem lograr pensar na natureza da sua alma e achar a verdade, não a achará senão em si mesmo. E achará, não



propriamente aquilo que ignorava mas aquilo em que simplesmente não pensava. Com efeito, que sabemos nós, se ignoramos o que está na nossa alma? Sendo certo que tudo o que sabemos não é senão pela alma que o podemos saber? (Santo Agostinho *apud* Miranda, 2001, p.234)

No tratado da *Trinitate*, Santo Agostinho define a *memória* como o conjunto dos conhecimentos escondidos “no segredo da mente” (*notitiae in abdito mentis*) do homem, porque advertia Santo Agostinho: “(...) todas as coisas que sabe alguém, perito em muitas disciplinas, estão contidas na sua memória mas nenhuma delas cai sob o olhar da sua mente senão aquela sobre a qual ele está a pensar; as restantes estão escondidas numa espécie de conhecimento secreto que se chama memória” (*Ibidem*, p. 235); é provável que Deus seja reconhecido pelo homem a partir da sua própria memória. Isto é, segundo a Confissão de Santo Agostinho:

(...) Tomámos em consideração o principal da alma humana, a saber, aquilo pelo qual ela conhece Deus ou pode conhecê-lo, para aí acharmos a imagem de Deus. É certo, com efeito, que a alma humana não é da mesma natureza que Deus; mas é em nós, naquilo melhor do qual a nossa natureza nada tem de melhor, que há de ser procurada e achada a imagem dessa natureza, melhor da qual nenhuma outra existe (*Ibidem*, p. 238).

Portanto, a nossa capacidade humana de conhecer Deus faz parte daquilo que se define como “memória”. Todo o conhecimento se inicia com a memória, e quem tem capacidade de memorizar a essência da natureza significa que sabe a sua existência e as suas respetivas funções. Nesse sentido, compreende-se que

“a *memoria sui* é concomitantemente *memoria Dei* enquanto, como imagem, remete por natureza ao seu misterioso modelo” (*Ibidem*, p. 238). Então, a memória é um *locus theologicus* (*Ibidem*, p. 238). Se for assim, Deus é o próprio conteúdo da memória para os homens que acreditam n’Ele, como Santo Agostinho declarou que “Passarei ainda além da memória, a ver se por lá Vos encontro, ó verdadeiro bem, ó segura suavidade. Se lá Vos encontro!? Se Vos encontro fora da minha memória, então quer dizer que me esqueci de Vós. E como Vos hei de encontrar se de Vós me não lembro?” (*Ibidem*, p. 239).

É através da memória que o homem procura recordar o seu encontro com Deus Criador, daí Deus ser definido como primeiro constitutivo da memória. Como confessou Santo Agostinho:

Quanto divaguei pela minha memória à Vossa procura, Senhor! E não foi fora dela que Vos encontrei. E nada de Vós encontro de que me não lembre, desde que Vos conheci. Porque desde que Vos conheci, não me esqueci de Vós. É que onde encontrei a verdade, aí encontrei o meu Deus, que é a verdade mesma, e desde que a conheci, não mais dela me esqueci. Assim, desde que Vos conheci, morais na minha memória e lá Vos encontro quando Vos relembro e em Vós me deleito (*Ibidem*, p. 239).

Sendo assim, Santo Agostinho continua a questionar a presença de Deus na sua memória, particularmente “onde é?” e “em que parte é?”.

Mas onde ficais Vós na minha memória, Senhor? Onde? Que aposento nela preparastes para Vós? Que santuário lá edificastes? Destes tal dignidade à minha memória, a dignidade de lá ficardes; mas o que me intriga é em que parte dela ficais (*Ibidem*, p. 240).

E, por fim, reconheceu que entrou mesmo na sua própria alma para saber se Deus está mesmo na sua memória.

Entrei mesmo na sede da minha alma, que na minha memória a tem - pois que também de si mesma a minha alma se lembra -, mas tampouco aí estáveis. Na verdade, assim como não sois imagem corporal nem estado de espírito passageiro (como o somos nós quando nos alegamos ou nos entristecemos, quando desejamos ou tememos, quando nos lembramos ou esquecemos e assim por diante), assim também não sois alma porque Vós, ó Deus, sois o Senhor da alma e, ao passo que tudo aquilo é mutável, sobre tudo Vós permaneceis imutável... (*Ibidem*, p. 240).

Deus não é a alma, é o Senhor da alma. Com efeito, a importância que Santo Agostinho atribuí à memória constitui-se como o ponto de partida para encontrar Deus. Neste sentido, o exercício da memória constitui-se como o ponto de partida para o encontro com a verdade, sendo este exercício a própria ascese, o recolhimento em si próprio, o indagar do eu isolado que procura o encontro com o divino e a verdade. Considera-se que, portanto, através de Santo Agostinho, é possível compreender toda a fundamentação teórica que preside à estrutura cristã ortodoxa ocidental e aos conceitos teóricos, filosóficos e teológicos básicos. A simbologia cristã e toda a fundamentação teórica criada pelo teólogo revela, precisamente, a procura e os desafios colocados por um crente que aspirava encontrar-se com o divino. A sua experiência mística é riquíssima, recheada de descrições de extrema beleza, tanto da sua interioridade, como na forma como se relacionava com o mundo e com os outros. Trata-se de um

místico de leitura obrigatória por todos aqueles que se interessam pela análise da crença e da fenomenologia da experiência mística/religiosa cristã.

6. Exercícios espirituais de Inácio de Loyola

Se através de Santo Agostinho é possível fazer uma incursão pela composição cristã ortodoxa ocidental e os seus conceitos teóricos, filosóficos e teológicos básicos, para além das suas confissões, que revelam uma experiência mística peculiar, através de Inácio de Loyola, podemos compreender uma parte mais prática do ascetismo religioso cristão, através dos exercícios espirituais recomendados pelo místico. O que se pretende, através destes exercícios espirituais, é a compreensão do que significa viver para a espiritualidade e na espiritualidade cristã.

Os exercícios espirituais de Inácio de Loyola iniciam-se com o reconhecimento dos seus pecados através de penitência e de meditação: a) fazer a jornada (caminho) a pé, evitar os conhecidos para não receber favores e assim fazer as penitências mais rigorosas; b) confessar-se várias vezes, ir à missa com muita frequência; c) passar noites em vigília orando^[3], em pé, de

[3] Significa que “Desde que partiu da sua terra, disciplinava-se sempre cada noite” (Loyola, 2005, p.37). Quer dizer que, para Inácio de Loyola, orar pela noite adentro ganha novas forças para passar todos os caminhos com alegria. O místico recomenda também para “quem estiver ocupado em cargos públicos ou negócios importantes, sendo pessoa culta ou capaz, reserve hora e meia cada dia para se exercitar” (Inácio de Loyola, 2000, p. 18). Esta indicação está em comunhão com a de São Paulo, que recomenda aos homens e mulheres, com uma certa insistência: “Orai todo o tempo” (Ef 6,18), “perseverai na oração” (Col 4,2), “orai sempre e em todo o lugar” (1 Tim 2,8). “Antes de tudo recomendando que se façam súplicas, orações, petições, ações de graças por todos os homens (...)” (1 Tim 2,1).



joelhos, deitado, entre outras posições (Almeida Júnior, 2018, p. 809); ou seja,

Entrar em contemplação, ora de joelhos, ora prostrado por terra, ora deitado com o rosto voltado para cima. Também sentado ou de pé. Indo sempre em busca do que quero. Ter presente duas coisas. 1ª. se de joelhos acho o que quero, não mudarei de posição. Se estiver prostrado, do mesmo modo, etc.; 2ª. no ponto em que achar o que quero, vou deter-me, sem pressa de passar adiante, até que me sinta satisfeito (Loyola *apud* Júnior 2007, p.61).

Partindo destes exercícios iniciais entende-se que há “um exame de consciência” ou “um autoexame em que o exercitante busca identificar seus maiores defeitos/pecados e propõe-se a superá-los” (Júnior, 2007, p.59). Assim, o exame de consciência é, para Inácio de Loyola, o seguinte:

É uma afirmação da capacidade individual da pessoa. [...] É uma idéia de que o próprio sujeito “trabalha” pela sua salvação. Assim ele reelabora a doutrina católica de que o sujeito através de boas obras, pode conquistar a sua salvação. A diferença é a novidade introduzida que é a forma e a operacionalização disto. Ele não fala apenas de obras caritativas mas de um aprendizado árduo no caminho do conhecimento de si e que o sujeito só pode realizar praticamente sozinho (Toledo *apud* Júnior, 2007, p.60).

Portanto, compreende-se que os ritos espirituais inicianos apresentam características próprias, pois, na realização dos mesmos, o místico apela a todos para trabalharem arduamente por forma a encontrarem o caminho de salvação e, para tal, é necessário

fazer uma profunda meditação com olhos fechados num ambiente sossegado para que o espírito de Deus penetre na nossa alma. Ou seja, Santo Inácio conduz o seu ser espiritual ao profundo isolamento como se estivesse no alto mar – procurando sentir, através da brisa pura e da imensidão do mar azul, o silêncio, revelador da visão sobre a obra de Deus. É no silêncio que o homem concentra o seu ser nas faculdades superiores da alma, vigoriza a sua visão do entendimento, afina o seu templo da vontade e a sua consciência de se tornar um ser da luz para toda a humanidade. Portanto, os exercícios espirituais inicianos podem ser definidos como uma *mistagogia*^[4], isto é, através da contemplação encontram a paz e, na profunda meditação, podem sentir a presença de Deus e compreender fundamentalmente a revelação do seu divino mistério, que habita em nós.

A contemplação da vida espiritual iniciano é influenciada pela experiência mística de São Domingos, de São Francisco, como relata o próprio Santo Inácio de Loyola: “São Domingos fez isto; também eu tenho que fazê-lo. São Francisco fez isto; também eu tenho que fazê-lo (...) até que, sentindo-se cansado deixava tudo isso e ocupava-se doutras coisas (Loyola, 2005, p.31). Deste modo, percebe-se

[4] A mistagogia está intimamente ligada à realidade do mistério de Deus. Ou seja, mistagogia é uma pedagogia, isto é, conduz a nossa vida em direção a Deus. Na doutrina cristã, Cristo é o “mistagogo de Deus”, Ele próprio abre a mente e o coração daqueles que acreditam n’Ele para viverem coletivamente na sua Igreja fundada pelos seus primeiros discípulos. Como São Paulo declarou que “Cristo não é apenas o revelador do mistério, mas é Ele mesmo o mistério de Deus. E se somente o mistério revela o próprio mistério, significa dizer, portanto, que os “sinais assumidos por Cristo nos permitem contemplar e conhecer os mistérios do Reino de Deus” (CIC 1151). Em duas palavras: Mistério-glória invisível; sacramento-sinal visível daquele mistério invisível. Por isso, Jesus é, por assim dizer, o “Mistagogo de Deus”, aquele que nos introduz em seu mistério por meio dos sinais visíveis dos sacramentos que celebramos, sobremaneira o da Eucaristia” (Laurício, 2018).

que o percurso de vida espiritual de Inácio de Loyola é inspirado pelos pensamentos e ações dos referidos santos cavaleiros de Cristo.

A penitência e a meditação são condições essenciais do exercício espiritual inaciano, pois é a partir delas que se começa a refletir sobre si próprio, o mundo e o divino. No seu exercício de penitência, Inácio de Loyola entregou a totalidade do seu ser a Deus, “quando pensava ir a Jerusalém, descalço e comendo só ervas, e em fazer todos os mais rigores que via que os santos tinham feito, não só sentia consolação quando estava nesses pensamentos, mas também depois de os deixar, ficava contente e alegre” (Loyola, 2005, p.31). E, depois de ter voltado de Jerusalém, ele continuou a viver em penitência, comendo apenas as ervas, caminhando descalço, como uma forma de contemplar a perfeição de Deus misericordioso. Por isso, é necessário solicitar sempre “o conhecimento interno do Senhor que por mim se fez homem, para que mais o ame e o siga” (Loyola *apud* Júnior, 2007, p.76). Esse facto de solicitação do conhecimento interno de Deus é uma manifestação da experiência cristológica que se fundamenta no Mistério da Trindade. Pode comprovar-se em toda a celebração eucarística da missa dominical, onde se estabelece “muita devoção e muita abundância de lágrimas; e tal devoção e amor terminavam inteiramente na Santíssima Trindade (Loyola, 1996, p. 47).

A imaginação também é o fundamento da contemplação do exercício espiritual do Santo Inácio de Loyola, pois para ele:

1º preâmbulo: a composição vendo o lugar. Aqui se deve notar: na contemplação ou meditação de realidades visíveis, como, por exemplo, quando se contempla a Cristo Nosso Senhor, que é visível,
(3) a composição consistirá em ver, com os *olhos*

da imaginação, o lugar físico onde se encontra o que quero contemplar. (4) Digo “lugar físico”, por exemplo, o templo ou o monte onde se encontra, por exemplo, Jesus Cristo ou Nossa Senhora, conforme aquilo que quero contemplar (Loyola, 2005, p. 33).

Para alcançar com sucesso a realização dos exercícios espirituais de Inácio de Loyola, vale a pena seguir a seguinte estrutura e organização dos Exercícios Espirituais (Júnior, 2007, pp. 54-55):

PREÂMBULO

Anotações

Título e pressupostos

Princípios e fundamento

PRIMEIRA SEMANA

Exame de Consciência

Primeiro Exercício: meditação com as três potências

Segundo Exercício: meditação dos pecados

Terceiro Exercício: repetição do primeiro e segundo exercício

Quarto Exercício: resumo do terceiro exercício

Quinto Exercício: meditação do inferno

Adições

SEGUNDA SEMANA

Exercício do Reino

Primeira Contemplação: da encarnação

Segunda Contemplação: do nascimento

Terceira Contemplação: repetição do primeiro e segundo exercício da Primeira Semana

Quarta Contemplação: repetição da primeira e segunda contemplação usando as três potências

Quinta Contemplação: aplicação dos sentidos à primeira e segunda contemplação

Preâmbulo para considerar os Estados de Espírito

Meditação das duas bandeiras

Meditação dos três tipos de pessoas



Três modos de humildade
Eleição

TERCEIRA SEMANA

Primeira Contemplação: Cristo de Betânia a Jerusalém,
até a última ceia
Segunda Contemplação: de manhã desde a ceia até o horto
Contemplação da Paixão: do segundo ao sétimo dia
Regras para ordenar-se ao comer

QUARTA SEMANA

Primeira Contemplação: como Cristo aparece
a Nossa Senhora
Contemplação para alcançar o amor
Três modos de orar
Mistérios da vida de Cristo

APÊNDICE: REGRAS

Regras de discernimento dos Espíritos: 1ª Semana
Regras de discernimento dos Espíritos: 2ª Semana
Regras para distribuir esmolas
Notas sobre escrúpulos
Regras para sentir com a Igreja
(Júnior, 2007, pp. 54-55)

É necessário considerar a estrutura e a organização dos Exercícios Espirituais acima apresentados como regras de contemplação da fé em Deus:

- contemplação na ação;
- contemplação na experiência mística;
- contemplação na mística eucarística;
- contemplação na penitência;
- contemplação na meditação;
- contemplar a fé na devoção à Nossa Senhora e aos Santos protetores.

Nestas contemplações, Santo Inácio de Loyola coloca sempre a imaginação como

ponto de partida da sua contemplação da fé em Deus, como forma de penetrar na realidade divina. Neste caso, o místico é introduzido por aquele que, através da contemplação espiritual, procura atingir a união direta com Deus. Toda a imaginação é contemplada num ambiente de profunda meditação, imaginando que somos cavaleiros fiéis de Deus que recebemos a ordem divina para anunciar a sua *Maior Glória* no reino dos homens. Assim, a maior expectativa espiritual inaciana é “prestar serviço ao próximo para a Maior Glória de Deus” (Júnior, 2007, p.53). Foi com esse intuito que Inácio de Loyola abandonou as suas armas de guerreiro secular, partiu para Montserrat, em 1522, e começou a vestir-se das armas de Cristo, tornando-se assim um verdadeiro soldado da fé que caminha na *Vita Christi*. Para tal, prestar serviços a Deus é necessário estudar, e foi assim que Inácio de Loyola decidiu aprender ciência, filosofia e teologia. Como escreve Lacouture:

O estudo e o ensino [Santo Inácio de Loyola] serão a partir de agora o seu *leitmotiv*, mais que a ascese e as macerações. O cavaleiro se tornara ermita. O ermita, peregrino. O peregrino não terá descanso enquanto não se tornar doutor. E o doutor enviará os seus discípulos para informar o mundo e se informar sobre o mundo (1994, p.37)

Assim, Inácio de Loyola torna-se um homem que confia na graça de Deus e que procura conhecer a vontade de Deus antes de tomar qualquer decisão importante na sua vida e, mais tarde, no governo da Companhia de Jesus. Ele é um peregrino de Deus e coloca Nele a sua confiança de viver religiosamente. Continua a desenvolver a obra de Deus através de sua nova ordem religiosa denominada Companhia de Jesus, que é considerada como a

maior e melhor arma da Igreja Católica durante a época moderna (Toledo e Ruckstadter, 2002, p. 106).

Santo Inácio de Loyola, na sua imaginação contemplativa, procura descobrir e dialogar com o lugar onde Jesus nasceu, cresceu, viveu, a sua intensa e dolorosa paixão, até à sua morte na Cruz. Todavia, Inácio de Loyola consegue descobrir toda essa realidade através de seu diálogo com Deus, o Pai que Jesus Cristo Ressuscitado menciona no Evangelho: “O Meu Pai trabalha sempre e eu também trabalho” (Jo 5, 17). É um Deus ativo e operante que o cavaleiro Inácio de Loyola considera como sua fonte de vida, pois Deus é a origem de todas as coisas. Todavia, o mais importante nos exercícios espirituais inacianos é a contemplação para alcançar o amor de Deus. Assim, a experiência espiritual inaciana “é uma mística de serviço de amor e não tanto de união de amor, pois o Santo não desfruta simplesmente de Deus possuído, mas com Ele possuído se volta inteiramente em favor dos homens de Deus, amando-os n’Ele para os salvar” (Cardoso, 1996, pp. 9-10).

7. Algumas considerações em torno da experiência da fé/mística

Não é possível, na fé católica, desenvolver uma genuína experiência mística/ religiosa se não se adotar os mandamentos de Deus. O homem é convidado de Deus para ser sujeito ativo e passivo de ações iminentemente associadas aos dez mandamentos de Deus. Na escala divina, o homem é convidado para cumprir os três primeiros mandamentos: 1) Adorar a Deus e amá-lo sobre todas as coisas;

2) Não usar o Santo Nome de Deus em vão; 3) Santificar os domingos e festas de guarda.

Na escala humana, o homem é obrigado a cumprir os seguintes mandamentos: 1) Honrar pai e mãe (e os outros legítimos superiores); 2) Não matar (nem causar outro dano, no corpo ou na alma, a si mesmo ou ao próximo); 3) Guardar castidade nas palavras e nas obras; 4) Não furtar (nem injustamente reter ou danificar os bens do próximo); 5) Não levantar falsos testemunhos (nem de qualquer outro modo faltar à verdade ou difamar o próximo); 6) Guardar castidade nos pensamentos e desejos; 7) Não cobiçar as coisas alheias^[5] (Falcão, 2004).

Portanto, para ter uma vida espiritual plena, o homem (na fé católica) tem de cumprir determinados exercícios espirituais que se constituem como manifestações de fé e de esperança. Colocando os exercícios espirituais como uma aprendizagem prática, o homem, como anuncia Inácio de Loyola, poderá compreender que:

O ser humano é criado para louvar, reverenciar e servir a Deus nosso Senhor e, assim, salvar-se. As outras coisas sobre a face da terra são criadas para o ser humano e para o ajudarem a atingir o fim para o qual é criado. Daí se segue que ele deve usar das coisas tanto quanto o ajudam para atingir o seu fim, e deve privar-se delas tanto quanto o impedem. Por isso, é necessário fazer-nos indiferentes a todas as coisas criadas, em tudo o que é permitido à nossa livre vontade e não lhe é proibido. De tal maneira que, da nossa parte, não queiramos mais saúde que enfermidade, riqueza

[5] Ver “Compêndio do Catecismo da Igreja Católica” (2000), publicado pela Gráfica de Coimbra. Pode consultar também Yiu Sing Lúcas Chan (2012). *The Ten Commandments and the Beatitudes: Biblical Studies and Ethics for Real Life*. Rowman & Littlefield.



que pobreza, honra que desonra, vida longa que vida breve, e assim por diante em tudo o mais, desejando e escolhendo somente aquilo que mais nos conduz ao fim para o qual somos criados (Loyola, 2000, p. 23).

Na doutrina Cristã, Deus é o princípio de tudo aquilo que existe. Deus é fonte de vida, pois é Ele que dá a vida do ser. Deus não permanece fora de sua Criação, mas habita no meio dela. Significa que tudo o que existe no mundo é abençoado por Deus, tudo é sagrado e tudo é por Ele santificado. Por isso, Deus Pai, através da voz do Seu Filho, Jesus Cristo Ressuscitado, manda todo o homem “orar sempre sem jamais deixar de fazê-lo” (Evangelho Lucas 18,1). A oração é um medicamento saudável para a alma. Uma alma que não louva a Trindade Criadora, ou seja, Deus Pai, Filho e Espírito Santo, através da oração, é uma alma que não respira e não tem vida. Pois, Ele é eterno e divino, Ele é único e o mesmo mistério do verbo encarnado, e é somente Ele que realiza todas as coisas, enquanto que os homens são apenas os seus instrumentos. Como Jesus dizia: “Sem Mim nada podeis” (Jo 15,5) e “Tudo o que pedirdes na oração, crede que o tendes recebido, e ser-vos-á dado” (Mc 11,24).

Na doutrina cristã, o homem manifesta a sua fé com base da “experiência espiritual de Jesus” (Rebaque, 2005) consumada na oração do “Pai Nosso” que Ele próprio ensinou aos seus discípulos como parte dos “exercícios espirituais” de Santo Inácio de Loyola (2000), e que se baseia na devoção à Santíssima Trindade e à Nossa Senhora, Virgem Maria, Mãe de Jesus. Os exercícios espirituais podem ser entendidos como um “qualquer modo de examinar a consciência, de meditar, de contemplar, de orar vocal e mentalmente”

(Loyola, 2000, p.9), pelos quais alguém busca “tirar de si todas as afeições desordenadas” (*Ibidem*, p.10) Os exercícios espirituais são, de algum modo, partes integrantes da experiência espiritual do homem na sua vivência pessoal, comunitária e social. É neste sentido que Santo Agostinho reclamava sempre a importância da fé e da oração: “Ó minha fé, vai avante na tua confissão. Diz ao Senhor teu Deus: santo, santo, santo é o Senhor meu Deus. Fomos batizados em teu nome, Pai, Filho e Espírito Santo” (Santo Agostinho, 1997, p. 413). O homem não pode desanimar com os vários desafios encontrados no caminho da vida, devendo confiar em Deus e colocar Nele a sua esperança; “De nada desesperes enquanto estás vivo. Nada estará perdido enquanto estivermos em busca”, porque “Ó Senhor, Deus poderoso do universo, feliz quem põe em vós a sua esperança!” (Sl 83,13). Da mesma forma, “Na esperança é que fomos salvos” (São Paulo, in Rom 8, 24).

Conclusão

Com Santo Agostinho, o desenvolvimento da experiência espiritual em Deus acentua-se através da compreensão espiritual e intelectual da Santíssima Trindade; este é o primeiro ponto fundamental; o segundo ponto vem da compreensão da Cruz de Cristo enquanto símbolo de salvação e de reconciliação do homem com Deus; considera-se que a alma é o ponto mais alto da espiritualidade e dos exercícios espirituais de Santo Agostinho, pois é na intimidade da alma que se pode encontrar Deus ou Deus vir ao seu encontro. Santo Agostinho considera a alma como centro de desenvolvimento da espiritualidade do ser

vivente, pois é nela que se pode encontrar a perfeição de Deus. Encontra-se Deus através da oração e da memória; a oração, porque é através dela que se vive na espiritualidade: “Quando orares, entra no teu quarto, fecha a porta e ora ao teu Pai em segredo; e teu Pai, que vê num lugar oculto, recompensar-te-á” (Evangelho São Mateus 6.6). Em relação à memória, não se trata da memória das coisas corpóreas, mas da memória do espírito. Encontrando Deus, encontra-se a verdade, a virtude e a felicidade individual, ainda que para Santo Agostinho não exista a felicidade perfeita na terra.

Os exercícios espirituais de Inácio de Loyola iniciam-se com o reconhecimento dos seus pecados através de penitência e de meditação. O silêncio, elemento fundamental da experiência mística, é revelador da visão sobre a obra de Deus. É no silêncio que o homem concentra o seu ser nas faculdades superiores da alma, vigoriza a sua visão do entendimento, afina o seu templo da vontade e a sua consciência de se tornar um ser da luz. A penitência e a meditação são condições essenciais do exercício espiritual inaciano, pois é a partir delas que se começa a refletir sobre si próprio, o mundo e o divino, estando, aqui, em sintonia com Santo Agostinho.

Através das contemplações de Santo Inácio, é fundamental manter os lábios e os olhos fechados. Santo Inácio de Loyola coloca sempre a imaginação como ponto de partida da sua contemplação da fé em Deus, como forma de penetrar na realidade divina. Através da imaginação contemplativa, procura descobrir e dialogar com o lugar onde Jesus nasceu, cresceu, viveu, a sua intensa e dolorosa paixão, até à sua morte na Cruz. Inácio de Loyola consegue descobrir toda essa realidade através do seu diálogo com Deus. Porém, o mais

importante nos exercícios espirituais inacianos é a contemplação para alcançar o amor de Deus, por forma a poder servir a humanidade. Estar possuído de Deus é estar possuído da virtude, constituindo-se a felicidade a total disposição do espírito para O servir.



Referências Bibliográficas

- ALMEIDA JÚNIOR**, José Benedito (2018). *A Mistagogia dos Exercícios Espirituais de Santo Inácio de Loyola e a Transformação do Self*. In Paralellus, v. 9, n. 22, set./dez, pp. 805-819.
- BOFF**, Leonardo (2008). *Ecologia, Mundialização e Espiritualidade*. Rio de Janeiro: Record.
- BÔLLA**, Kelly Daiane Savariz (2012). *Perspetivas da Visão Transdisciplinar Holística e Suas Contribuições Para a Construção de Uma Sociedade Ecológica: o Caso da Ecovila Terra Una*. Minas Gerais: Liberdade-MG.
- BOCHET**, Isabelle (1982). *Saint Augustin et le Désir de Dieu*. Paris, Études Augustiniennes.
- CARTA ENCÍCLICA DE BENTO XVI** (2009). *Caridade na Verdade*. Lisboa: Paulinas Editora.
- CARTA ENCÍCLICA DE BENTO XVI** (2007). Spe Salvi - A Esperança Cristã. https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est.pdf.
- CARTA ENCÍCLICA DE BENTO XVI** (2005). Deus Caritas Est. https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est.pdf.
- CARTA ENCÍCLICA DO PAPA FRANCISCO** (2013). Lumen Fidei – a Luz da Fé . https://www.vatican.va/content/dam/francesco/pdf/encyclicals/documents/papa-francesco_20130629_enciclica-lumen-fidei_po.pdf.
- CARDOSO**, Armando (1996). Introdução e Notas. In INÁCIO DE LOYOLA. Diário Espiritual de Santo Inácio de Loyola. Trad. e notas Pe. Armando Cardoso. 2. ed. São Paulo: Loyola.
- DURKHEIM**, Émile (2000). *As Formas Elementares de Vida Religiosa*. São Paulo: Martins Fontes.
- ELIADE**, Mircea (1999). *Historia de las Creencias y las Ideas Religiosas*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica.
- DIMAS**, Samuel (2009). *Deus, o Homem e a Simbólica do Real: Estudos Sobre Metafísica Contemporânea*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- DESCARTES**, René (2003). *Meditações Metafísicas*. Lisboa: Rés-Editora.
- FALCÃO**, Dom Manuel Franco (2004, setembro, 8). Mandamentos da Lei de Deus. *Enciclopédia Católica Popular*.
http://sites.ecclesia.pt/catolicopedia/artigo.php?id_entrada=1178.

- ESPERANDIO**, Mary Rute Gomes (2014). Teologia e a Pesquisa Sobre Espiritualidade e Saúde: um estudo piloto entre profissionais da saúde e pastoralistas. In *Horizonte*, v. 12, nº. 35, pp. 805-832.
- FAITANIN**, Paulo (2005). Felicidade: Prémio das Virtudes. In *Revista Aquinate*, nº. 01.
- JUNIOR**, Oriomar Skalinski (2007). *O Caminho dos Jesuítas da Mística à Educação: Dos Exercícios Espirituais ao Ratio Studiorum*. Dissertação de Mestrado não publicada. Maringá: Universidade Estadual de Maringá.
- KANT**, Immanuel (2017). *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- KANT**, Immanuel (2018). *Crítica da Razão Prática*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- LAURÍCIO**, Jerônimo (2018, março 14). Liturgia: Um caminho de Contemplação do Mistério Cristão. *Apóstolas do Sagrado Coração de Jesus*. <https://www.paulus.com.br/portal/liturgia-um-caminho-de-contemplacao-do-misterio-cristao/#.YcRFdmhByHs>.
- FERREIRA**, Franklin (2018, agosto 7). Deus Trindade: Agostinho de Hipona e o Dogma Trinitariano. *Teologia Brasileira*. <https://teologiabrasileira.com.br/deus-trindade-agostinho-de-hipona-e-o-dogma-trinitariano/>.
- LOYOLA**, Santo Inácio de (2000). *Exercícios Espirituais*. São Paulo: Loyola.
- LOYOLA**, Santo Inácio de (2005). *Autobiografia*. Braga: Editora A.O.
- LOYOLA**, Santo Inácio de (1996). *Diário Espiritual de Santo Inácio de Loyola*. São Paulo: Loyola.
- LACOUTURE**, Jean (1994). *Os Jesuítas: Os Conquistadores*. Porto Alegre: LP&M.
- MORUJÃO**, Alexandre (2004). Estudos Filosóficos. Vol. II. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- MONTAIGNE**, Michel de (2010). *Os Ensaios: Uma Seleção*. São Paulo: Companhia das Letras
- MIRANDA**, José Carlos (2001). A Memória em Santo Agostinho: *Memoria Rerum, Memoria Sui, Memoria Dei*. In *HVMANTAS* - Vol. LIII. https://www.uc.pt/fluc/eclassicos/publicacoes/ficheiros/humanitas53/11_Miranda.pdf.
- PEDROSA-PÁDUA**, Lúcia (2003). Mística, Mística cristã e Experiência de Deus. In *Revista Atualidade teológica/PUC-Rio*. Ano VII, nº 15, setembro/dezembro.
- PAULINO**, Vicente (2018). Leituras do mundo e da natureza, poemas. Díli: Casa Apoema.
- RODRIGUES**, Adriano Duarte (1990). Arte e Experiência. In *Revista de Comunicação e Linguagem*, nº 12/13, pp. 25-33.



- REBAQUE**, Fernando Rivas (2005). *La Experiencia Espiritual de Jesús*. San Pablo.
- SILVA**, Nilo César Batista da (2016). A Antropologia Teocêntrica de Sto. Agostinho no *De Trinitate*. In *PLURA - Revista de Estudos de Religião*, vol. 7, nº 2, pp. 60-77.
- SANTO AGOSTINHO** (2002). *A Doutrina Cristã*. São Paulo: Paulus.
- SANTO AGOSTINHO** (2004). *Confissões*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- SANTO AGOSTINHO** (1997). *Confissões*. São Paulo: Paulus.
- SANTOS VAZ**, Armino (2013). *Palavra Viva, Escritura Poderosa: a Bíblia e as suas Linguagens*. Lisboa: Universidade Católica Editora.
- TOLEDO**, César (1996). *Instituição da Subjetividade Moderna: a Contribuição de Santo Inácio de Loyola e Martinho Lutero*. Tese de Doutorado não publicada. Campinas: UNICAMP.
- TOLEDO**, César; **RUCKSTADTER**, Flávio Massami (2002). Estrutura e Organização das Constituições dos Jesuítas (1539-1540). In *Acta Scientiarum*, v. 24, n. 1, pp. 103-113.

O eu do pó
Nada daquela lama terra-aberta
É o eu da água
Daquela cristalina dourada do divino ventre
...
É o mundo que existe
Está agora o eu
Pés na lama firme,
Louva divino ventre que faz existir o eu.

(Pó do meu corpo - Paulino, 2018, p.61)





Das Culturas e Religiões Africanas à Experiência Mística Africana

Armanda Fernando Filipe^[1]

Instituto Superior de Ciências de Educação do Uíge
(ISCED – UÍGE), Angola
akilf.filipedct@gmail.com.

Resumo: Este trabalho parte do princípio que as culturas africanas da África subsariana se constituem como culturas religiosas e que a própria religiosidade é cultural na maioria dos africanos. Ao afirmar-se que a religião africana se constitui como uma religião cultural e a cultura africana se constitui como uma cultura religiosa, é possível considerar todo o potencial profícuo da filosofia africana em torno da temática da fenomenologia da experiência religiosa/mística africana.

Palavras-Chave: Cultura; Religião; Identidade; Filosofia Africana; Mística.

From African Cultures and Religions to the African Mystical Experience

Abstract: This paper assumes the principle that African cultures in the sub-Saharan Africa are constituted as religious cultures and that religiosity itself is cultural in most Africans. By stating that African religion is constituted as a cultural religion and African culture is constituted as a religious culture, it is possible to consider all the fruitful potential of African philosophy around the theme of the phenomenology of African religious/mystical experience.

Keywords: Culture; Religion; Identity; African Philosophy; Mysticism.

[1] Licenciada e Mestre em Filosofia Teologia e Ciências da Educação na Universidade Católica Portuguesa do Porto. Doutorada em Filosofia pela Faculdade de Letras da Universidade do Porto.

Introdução

A reflexão incidirá sobre a forma como as culturas e as religiões africanas se constituem como alicerces fundamentais para a experiência mística/religiosa africana, derivando delas a sua singularidade. Este trabalho será dividido em seis partes: a cultura, a religião, cultura e religião, o Deus de África, filosofia africana e identidade, a ascese e a experiência mística.

A primeira parte, a cultura, aborda as notáveis semelhanças culturais entre muitos países da África Meridional, apesar das particularidades étnicas, linguísticas, sociopolíticas e usos e costumes diferenciados. Na segunda parte, a religião, será desenvolvida a forma como a religião se constitui como um legado histórico dos povos africanos e a forma como as religiões tradicionais africanas se interligam com as religiões monoteístas. A terceira parte, cultura e religião, aborda a forma como a religião africana se constitui como uma religião cultural e a cultura africana se constitui como uma cultura religiosa. A quarta parte fala do Deus de África. Quer as culturas africanas, quer as religiões africanas são dimensões complementares na fundamentação do seu modo de sentir, pensar, agir filosófico e expressividade mística, a partir dessa complementaridade que, por conseguinte, está relacionada diretamente com a articulação entre cultura e religião, filosofia africana e identidade. A quinta parte, filosofia africana e identidade, aborda a questão de que a originalidade da filosofia africana se revê na interseção entre culturas africanas, religiões africanas e a religião cristã, a partir do seu modo de sentir e de pensar cultural e religioso, e que se constituem fontes de inspiração para a identidade africana e para a filosofia africana.

A sexta parte aborda a importância da ascese e a fenomenologia da experiência mística africana.

1. Cultura

Para os africanos, as semelhanças culturais entre muitos países da África Meridional são relevantes, muito profundas e significativas. A perspectiva da antropologia cultural defende que a África “resulta da aliança simbiótica e da convergência de várias culturas que se desenvolveram nas margens do Mediterrâneo, de Marrocos ao Egípto, e nas regiões equatoriais e tropicais que se estendem do Saara até à África do Sul” (Zea, 1989, p. 79). A concepção de um pensamento de matriz africana “consiste na análise e síntese que os africanos fazem das realidades culturais comuns, na identificação dos valores da civilização do continente, na elaboração, definição e revelação das suas especificidades” (*Ibidem*, p. 80). Por seu turno, Diop provou que: “A partir das condições materiais procurei explicar todos os traços comuns dos Africanos, desde a vida doméstica até à vida da nação, passando pela superestrutura ideológica, os êxitos, os reveses e regressões técnicas» (1959, p. 7). Contudo, a uniformidade existente nos traços culturais essenciais da África Subsariana desvela, também, algumas particularidades étnicas, linguísticas, costumes diferenciados, entre outros aspetos, pois, nestes grupos, a concepção da vida e do mundo têm características similares. Para Obenga (1970, p. 9), esta concepção aponta que a consciência histórica dos africanos surgiu com o conhecimento de todos estes aspetos culturais e regionais.

Diop (1967, p. 283), ao defender e afirmar a consciência coletiva e a renovação cultural,



fundamenta que a criação de uma consciência coletiva nacional e a renovação da cultura nacional são considerados os principais objetivos de toda a ação progressista em África, na medida em que é a melhor maneira de evitar as diversas formas de agressão cultural. As línguas nacionais *bantu* têm uma tal semelhança e unidade, que só pode ser justificada por uma origem comum, pois apresentam uma unidade genealógica. Os africanos situados ao sul do Saara, além do semelhante nível linguístico, mantiveram uma base de crenças, rituais e costumes muito similares, bem como um substrato comum do pensamento filosófico; uma cultura com características idênticas e específicas que os tornam semelhantes e agrupados, como é o caso do grupo *Bantu* e do grupo *Khoisan*.

Em diversas culturas *bantu*, a celebração dos rituais é desenvolvida em torno do fogo. O fogo simboliza o devir, porque cada fogueira que se acende constitui o recordar dos antepassados e do projetar a comunidade, que exige um processo de renovação interna constante no seu modo de sentir, pensar e agir. É nesse devir do ciclo do fogo que nasce a oralidade, a palavra que jamais desaparece; o fogo, considerado como o grande sinal, marca a existência e a singularidade da gênese da comunidade organizada. O fogo é símbolo da força que congrega e cria maior coesão e, por isso, é concebido como consciência do homem, o homem que sente, pensa e age filosoficamente.

Para Tempels (2016, pp. 46-47), a filosofia *bantu* tem a sua essência num único princípio base: *o princípio vital*. Ele refere que este *princípio vital* é a *força* dinamizadora e o *denominador comum* que introduz a unidade e a coerência no mundo da variedade e da diversidade das culturas existentes em África. A partir

do conceito do *princípio vital* e da *força*, ele apresenta a possibilidade de existência de uma filosofia *bantu*. No âmbito da filosofia africana, podemos referir que o “mundo que vemos são os olhos que veem (...) e, a pele da cultura recobre com a sua tessitura o que chamamos de real; mas o real não é mais que a pele da cultura; a pele da cultura não é mais que um olho que vê e um ouvido que escuta e um corpo que sente” (Oliveira, 2007, p. 196). Significa que, no seu mosaico cultural, existir é sentir e experienciar a vida inserida no dinamismo de um círculo aberto para o infinito, para o outro. A identidade cultural dos povos africanos é marcada por hábitos, costumes e crenças. Entre estas crenças, destaca-se a religião.

2. Religião

Altuna aponta que, pela religião “se vivencia, exterioriza e ritualiza a participação vital”, dado que as “ações e empreendimentos humanos” se encontram condicionados à interação e vivências humanas (2006, p. 378). Por sua vez, Mbiti considera que a participação religiosa começa antes do nascimento e que a vida se constitui como um drama religioso:

[A religião] representa um fenómeno ontológico, faz parte do problema do existir ou do ser (...). O indivíduo tradicional está absorvido numa participação religiosa que começa antes do seu nascimento e continua depois da sua morte. Para a comunidade a que pertence, viver é participar num drama religioso. Este ponto é essencial, porque significa que o homem vive no seio de um universo religioso (Mbiti, 1972, p. 24).

O sentir, o pensar e o agir do africano se conforma com uma progressão e inclusão de valores que o identificam, quer do ponto de vista religioso, quer do ponto de vista cultural e social.

A este propósito, Kagame entende a religião não como “um princípio abstrato nem um conjunto de tais princípios, senão uma levedura que fermenta estes princípios misturados vitalmente com as leis religiosas e com os ritos que exteriorizam a vitalidade” (1976, p. 304). É importante salientar que Mbiti (1969, p. 1) entende ainda que a religião pode ser discernida em termos de crenças, cerimónias e rituais. O pensamento filosófico não é facilmente destacável. A filosofia refere-se ao modo da compreensão dos diferentes aspetos da vida por parte dos povos africanos, pelo que, para descobrir esta filosofia oculta, é necessário fazer uma hermenêutica a partir do sentir, pensar e agir. Para este autor, a “Religião é parte da herança africana que remonta a séculos da história humana em África” (*Ibidem*, p. 4). Significa dizer que a religião é um legado histórico dos povos africanos, porque nela o homem manifesta a sua dimensão metafísica comunitária. Assim, compreende-se que a experiência de religiosidade africana se torna o espaço privilegiado para derivar a cosmovisão filosófica dos africanos em relação à vida, às entidades metafísicas e também aos valores principais que orientam os africanos.

Refletindo sobre a dimensão de religiosidade da cultura africana, Altuna afirma: “Esta religiosidade é imediata e o seu sistema [é] coerente e lógico, a partir do seu núcleo. Estrutura todas as conceções metafísicas, cosmológicas e éticas. A sua cultura só aparece coerente e inteligível se se entender a conceção religiosa” (2006, p. 379). No fundo, o autor faz

entender que a cultura africana, na sua práxis, rege-se pelos paradigmas religiosos, porque o africano, na sua consciência, acredita que em tudo está presente o transcendente. “Deus é Imenso, Omnipresente, enche tudo, e, por isso, está próximo do homem em qualquer lugar e tempo. Confirmar a oração a lugares e momentos, seria pô-Lo em dúvida” (*Ibidem*, 414). E “pela sua Omnipotência tudo Lhe pertence” (*Ibidem*, p. 415). Por isso:

A religião é a substância desta cultura, que se converte num tratado de sociologia e de etnologia religiosas. Por isso, é sempre um facto social. E até a interação entre o mundo visível e o invisível tem de ser descrita como social, na medida em que a ratificação do bem-estar social só pode ser assegurada pela religião (*Ibidem*, p. 379).

Que dizer que, pela cultura e religião se conhece o que é bom e o que é mau e que podem interferir, quer no mundo visível, quer no mundo invisível^[2]. A mesma ideia é defendida por Castiano (2010, p. 81), quando entende que, ao formular conceptualmente a experiência religiosa, o africano procura encarnar não só o presente dessa experiência, como também e, sobretudo, uma grande parte da carga do passado tradicional. Da mesma forma, Altuna considera que, para os africanos, a “sua religiosidade é vida e normaliza a vida, porque a existência decorre com permanentes referências ao mundo invisível” (2006, p. 379). Daí a religião não possuir apenas a dimensão do dogmatismo, mas é, também, considerada como uma “armadura” da vida, uma vez que por ela se educa e informa o africano, quer a

[2] Por isso, considera-se que a filosofia africana tem como uma das suas grandes tarefas a de contribuir para o reconhecimento da identidade histórica e cultural dos povos africanos.



partir das ações ligadas à esfera privada como as que se encontram conectadas à esfera pública e à esfera política.

Deste modo, concebe-se que a “religião integra e unifica, porque assegura a unidade e a visão global da existência” (*Ibidem*, p. 380). Significa que, pela cultura e religião, o ser humano tem a possibilidade de se abrir e comunicar com o Transcendente, o Outro, o Infinito que está para além do mundo físico. Isto desperta o ser humano a reconhecer a sua contigência, indigência e finitude.

A estrutura religiosa firme e digna da religião tradicional africana encontra-se nas crenças da sua religiosidade e nos cultos. Altuna admite que a religião tradicional – apesar das suas sombras – “contém uma ‘preparação evangélica’ tão notória e vivida que, talvez, seja ela a religião não-cristã mais próxima da Mensagem de Jesus de Nazaré” (*Ibidem*, p. 354). É necessário reconhecer a existência das religiões não-cristãs, mas que não devem ser reduzidas ao feiticismo. De uma forma geral, o africano nunca considerou o “feitiço” como uma religião. O africano “reconhece apenas [a existência de] um Deus Criador e muitos intermediários entre Ele e o mundo visível” (*Ibidem*, p. 358). Ele faz “uma clara distinção entre as atribuições e personalidade do Único Deus e as dos intermediários, por muito poderosos que estes sejam” (*Ibidem*, p. 359). A este propósito, Altuna assegura que “hoje já não se pode defender que o feiticismo tenha sido a forma primitiva da religião. Ele aparece como um desenvolvimento secundário, precedido em toda a parte e acompanhado de crenças religiosas muito elevadas e desenvolvidas” (*Ibidem*, p. 356). O feiticismo nunca, para os africanos, foi equiparado a uma religião. Müller confirma “que o feiticismo não foi nunca mais

que um desenvolvimento parasitário que tem antecedentes que o explicam, e que nunca foi o primeiro culto do coração humano” (1870, p. 113). Significa que o feiticismo é uma prática que não tem a ver com a religião tradicional, por isso não imprime identidade ao africano.

3. Cultura e Religião

Neste entrosamento entre cultura e religião, Altuna faz entender que o africano “só pode realizar a sua existência em perfeita comunhão com o Sagrado” (*Ibidem*, p. 378). Em perfeita comunhão de ideias, Tossou defende que, na medida em que “a religião africana é uma religião cultural, a cultura africana é uma cultura religiosa”, (Tossou *apud* Altuna, p. 378). É neste sentido que a religião pode ser considerada como criadora de civilização por ser elemento primordial da sua cultura.

Neste sentido, o conceito *Deus* não é importado, é inato ao africano, pois Deus é *Nzambi ya Pungu*, Ser Supremo, O que está para além do mundo visível, que deve ser venerado e considerado Superior, embora, no campo gnosiológico, seja desconhecido e inacessível:

O povo *bantu* conserva em seu coração o sentido inato de Deus e sua dependência desse Ser Supremo. Tal sentido religioso é um dos valores africanos mais característicos (...). O próprio Ocidente pode dirigir o seu olhar para esta verdadeira riqueza africana, porque parece que o perdeu, no meio de sua hipercivilização técnica e de sua cultura atea. Muito antes da chegada dos brancos à África, nossos antepassados conservam sua alma profundamente religiosa. A religião – fique bem claro – não foi importada pelo nosso

país; já estava aqui! O ateísmo, esse fruto amargo da civilização ocidental foi importado na África pelos inimigos de Deus e constitui um atentado contra os povos *bantu*, cuja vida está impregnada de sentido religioso (Malula, 1960, pp. 499-500).

Quer dizer que os antepassados africanos professavam o puro monoteísmo, acreditavam na existência de um Deus único, Criador de todas as coisas e acreditavam, também, na imortalidade da alma. O africano assegura que o monoteísmo

aparece como uma realidade inquestionável e como o mais eminente valor da Religião Tradicional. A existência de Deus é tão certa para os *bantu* que nos pode levar à revelação primitiva, à confirmação da história universal e à revelação em geral. Não precisam de provas da sua existência (Altuna, 2006, p. 385).

Esta realidade inquestionável assegura que a religião tradicional faz perceber os filósofos e os seguidores das religiões reveladas e que, por esta via, se chega à existência de Deus, dispensando as provas para O demonstrar.

É importante evidenciar o facto de que, por vezes, “a divergência proveniente das diversas maneiras de conceber a existência de Deus [nos] enfrenta e [nos] converte em antagonistas ferozes de [nos guerrearmos] uns aos outros” (Hampaté, 1963, p. 35). Por isso, a crença em Deus, único e pessoal, é unânime, com variedade de nomes e matizes em atributos e soberania, como por exemplo: *Nzambi, Nzambi ya Pungu, Nzambi ya Nzulu*. Vale aqui aferir que, pela cultura tradicional, o africano possui um modo próprio de expressar a sua crença num Deus desconhecido. A este propósito, Paulo VI, no seu discurso *Africae*

Terrarum^[3], sublinha o papel fundamental do diálogo entre a Igreja e a Cultura dos povos, quando diz:

A ideia de Deus, como causa primeira e última de todas as coisas, é o elemento comum importantíssimo na vida espiritual da tradição africana. Esse conceito, percebido mais que analisado, vivido mais do que pensado, exprime-se de modo bastante variado, de cultura para cultura. Na realidade, a presença de Deus penetra a vida africana, como a presença de um Ser superior, pessoal e misterioso (Paulo VI, *Africae Terrarum*, n.º 8).

Daqui se depreende que a religião tradicional *bantu* transcende as ideias disseminadas nas crenças, pois o africano é crente e acredita num Deus Único. Assim, a crença em Deus, como ser único e divino, é unânime e com variedade de atributos: “A totalidade dos atributos divinos, tal como se aplicam a Deus em toda a África,

[3] No discurso sobre *Africae Terrarum*, n.º 8, Paulo VI defende que: “Fondamento costante e generale della tradizione africana è la spirituale della vita. Non si tratta semplicemente della concezione cosiddetta «animistica», nel senso che a questo termine venne dato nella storia delle religioni alla fine del secolo scorso. Si tratta invece di una concezione più profonda, più vasta e universale, secondo la quale tutti gli esseri e la stessa natura visibile sono considerati legati al mondo dell'invisibile e dello spirito. L'uomo, in particolare, non è mai concepito solamente come materia, limitato alla vita terrena, ma in lui si riconosce la presenza e l'efficacia di un altro elemento spirituale, per cui la vita umana è sempre posta in rapporto con la vita dell'aldilà.

Di questa concezione spirituale, elemento comune importantissimo è l'idea di Dio, come causa prima e ultima di tutte le cose. Questo concetto, percepito più che analizzato, vissuto più che pensato, si esprime in modo assai diverso da cultura a cultura. In realtà, la presenza di Dio permea la vita africana, come la presenza di un essere superiore, personale e misterioso.

A lui si ricorre nei momenti solenni e più critici della vita, quando l'intercessione di ogni altro intermediario è considerata inutile. Quasi sempre, deposto il timore della sua onnipotenza, Dio è invocato come Padre. Le preghiere che a Lui si rivolgono, individuali o collettive, sono spontanee e talora commoventi; mentre tra le forme di sacrificio emerge per purezza di significato il sacrificio di primizie”.



só se atribui a uma Divindade Suprema, a um Deus único, o Criador” (Altuna, 2006, p. 387). Por isso, “Deus conserva sua transcendência sobre todas os seres inferiores criados” (*Ibidem*, p. 386). Para o africano, a noção exata de divindade aplica-se em África “a um Único Ser e não pode ser coparticipada ou adquirida por outro, sobretudo se estes ‘deuses ou divindades’ tiverem sido criados pelo Ser Primeiro-Originante” (*Ibidem*, p. 387). No espírito desta ideia, entende-se, contudo, que se “o ‘fazer surgir’, o ‘criar’ se atribui ao poder da divindade, pode ser atribuído analogicamente também aos antepassados, como seres ‘criadores’, em seu grau, numa ordem diferente”, assegura Kagame (1976, 155). Pela sua dimensão cultural e religiosa, o africano compreende que Deus é único Criador de todas as coisas.

É o entrecruzamento entre a cultura e as religiões tradicionais que moldou o africano, tornando-o homem crente e temente a Deus: “A aspiração fundamental a possuir a Vida em plenitude e a disfrutá-la em harmonia comunitária, que deve continuar a vivificar a cultura *bantu*, encontra a sua plenitude libertadora em Jesus Cristo. Eis o desafio que a África negra lança à Igreja”, defende Altuna (*Ibidem*, p. 384). O africano, ao acolher Deus, encontra sentido para a sua própria cultura e identidade, mantendo a sua originalidade. É neste contexto que a religião se apresenta como um dos fatores determinantes da salvaguarda da identidade cultural africana. Altuna assegura ainda que a “limpidez do monoteísmo *bantu* polariza suas concepções religiosas e dá origem à sua filosofia. Deus é o manancial de onde brota a vida. A perturbação de seu plano harmónico para a criação provém dos intermediários entre Ele e os homens” (*Ibidem*, p. 386). As religiões tradicionais não se fundamentam num livro

nem possuem uma ortodoxia, têm uma maior flexibilidade de adaptação, o que permite ao africano uma nova forma de pensar e conservar a identidade cultural e religiosa.

Para Mulago, “deve-se considerar as religiões africanas como parte do nosso património (...). A mentalidade religiosa [dos africanos] é tal que se estende absolutamente a todos os domínios” (1970, p. 152). Significa que são as religiões tradicionais que dão a forma ou a essência às culturas africanas. Neste contexto, Bolaji-Idowu aponta em que consiste a essência da religião africana: “A essência mesma da religião africana consiste na prática e não na explicação teológica (...). A teologia fica reduzida a sistema sob a forma de liturgia ou narração” (1973, p. 37). A religiosidade do africano nasce da consciência que tem de que Deus se criou a partir de si mesmo: “A causalidade, aplicada ao princípio único, pessoal e divino, levou-os a concluir que Deus não pode ter outra causa a não ser ele mesmo” (Altuna, 2006, p. 388). O africano prova que Deus é causa incausada quando exclama: “Deus é Deus”; “Deus existe”. Tais afirmações provam que não são meras afirmações, mas o brado da convicção, o que permite estabelecer a sua relação de comunhão com Deus. O africano reconhece que Deus é “causa primeira de tudo o que existe. A Criação é a sua obra mais digna de apreço” (*Ibidem*, p. 390). Daí que falar de cultura e religião é reconhecer as contribuições da antiguidade cristã e da religiosidade africana. Como já foi anteriormente referido, por um lado, a religião africana é uma religião cultural e, por outro, a cultura africana é uma cultura religiosa, uma vez que a religião tradicional se constitui a génese e o centro da história e da cultura africanas, sendo, por isso, o motivo pelo qual as religiões africanas são partes integrantes do património histórico-cultural de África.

4. O Deus de África

O africano defende que “Deus não pode ser representado por imagem alguma nem por nenhum símbolo visível. Tentar encerrá-Lo num feitiço seria uma blasfêmia monstruosa. É tao grande e tao excelso que só pode ser adorado em espírito” (*Ibidem*, p. 414). O africano conhece-O, sobretudo, como “Deus Criador” e, por isso, defende que nada se pode criar a si mesmo fora de Deus: “Deus é uma força em si, inacessível ao homem; ao mesmo tempo, porém, é causa e motor da criação, participado e nunca participante, sede do ser, do poder e da vitalidade” (*Ibidem*, p. 390). Deus contém a totalidade de vida, na medida em que Ele supera tudo em todos: Ele é a Completude, é a Plenitude. Por isso não pode ser representado de nenhuma forma nem pode ser comparado a nada: *Eu Sou Aquele Sou*, disse Deus a Moisés (Ex 3, 14). O africano “chegou a Deus pela causalidade. Sentiu a necessidade de uma causa que explicasse a criação e esta revelou-lhe Deus. Ele sente-se, sobretudo, criatura de Deus (...). O princípio da causalidade levou os criadores desta cultura à necessidade de encontrar um Pré-Existente” (Altuna, 2006, p. 392). Trata-se de um posicionamento que reafirma a essência da cultura africana e da filosofia africana por serem incompatíveis com qualquer materialismo.

O africano, pela religião cristã, aprendeu que Deus é santo, eterno e único. Daí aprendeu a adorá-Lo e presta-Lhe culto, embora o *Pré-Existente* não encontre lugar na lista do africano: Deus “não é nem *Muntu*, homem, nem *Kintu*, coisa, nem *Hantu*, localização, nem, com mais razão, *Kuntu*, modo de ser” (*Ibidem*, p. 392). Excluindo estas categorias, o africano afirma “que Deus não é nem essência nem um

existente realizável (...) em consequência, é o ‘Todo-Outro’ com relação aos que começaram-a-existir, é o Necessariamente existente” (Kagame, 1976, pp.129-130). É esta a razão pela qual Deus não é representado de nenhuma forma e em parte alguma. Deus não pode ser comparado a nada, defende o africano: “De certa forma, todas as religiões são religiões de revelação: o mundo que as rodeia, juntamente com a razão humana, revelaram, por toda a parte, ao homem, algo sobre o divino, sobre a sua natureza e destino próprio”, defende Tylor (1874, pp. 426-427). Sublinha-se que é Deus que desperta no africano esta consciência de reconhecer a Sua existência a partir da cultura e da religião.

Segundo Altuna, os africanos, a partir de mitos etiológicos, “descrevem a criação do universo, o aparecimento do homem, a inauguração de técnicas e instituições, a presença de Deus entre os homens e a sua separação por culpa dos homens, com as consequências da morte e do sofrimento” (2006, p. 393). Mas, em contrapartida, entendem a criação como obra de Deus. A origem, a substância e o aniquilamento dos seres ou das forças são, exclusivamente, atribuídos a Deus. O termo “criar”, na sua conceção própria de tirar do nada, aparece com pleno significado nos vocabulários *bantu* (Tempels, 2016, pp. 59-60). Vale referir que, para os africanos, “criar é manifestação do poder supremo de Deus, capaz de chamar à existência tudo o que há no mundo” (Lufuluabo, 1962, p. 12). Criar é um ato livre de Deus, e o homem, por ser racional, é a criatura que participa desse ato criador: “Façamos o ser humano à nossa imagem, à nossa semelhança...” (Gn 1, 25-26). Esse ato criador de Deus é revelado pela Bíblia: “Ele os criou homem e mulher” (Gn 1, 27). E



abençoando-os, Deus ordena-lhes: “Crescei e multiplicai-vos, enchei e dominai a terra” (Gn 1, 28). A maneira como *o ser humano* é criado exterioriza que ele é o vértice da criação e a *imagem* de Deus sobre a terra. Altuna sustenta ainda que, para o africano,

Deus também deu leis à natureza para que funcionasse com harmonia. Muitos grupos confessam que ordenou parte de seus costumes e leis, fixou o destino dos homens e os conserva, deu-lhes normas éticas com força de lei, embora as ações morais vissem uma felicidade natural, uma busca da plenitude de vida (2006, p. 393).

É nesta medida que Mbiti assegura que o africano concebe Deus como “a força suprema, completa, perfeita: Ele é o Forte em si e por si (...). Tem a causa existencial em Si mesmo” (1969, p. 17). Pelo que ficou exposto nesta articulação entre a cultura e a religião, não corresponde à verdade a tese que defende que o africano não tem cultura nem história e não pensa, como se ele fosse desprovido de racionalidade. Pela religião, o africano atinge a sua dimensão espiritual e reconhece o Deus Verdadeiro, Uno, Eterno e Criador. A junção entre cultura e religião fizeram perceber que estes são espaços onde se desenvolvem a compreensão da identidade africana, embora esta posição não se trate de um essencialismo. Portanto, na cultura e religião, o africano encontra os fundamentos da sua identidade e filosofia.

5. Filosofia Africana e Identidade

A religiosidade dos bantu exprime um pensamento metafísico e não mágico. A cultura *bantu* representa um sistema filosófico autêntico. No entender de Tempels, “os *Bantu* colocam-se a um nível elevado de sabedoria vital, ligando-se aos seus princípios filosóficos” (2016, p. 137). Mbiti aponta, por seu turno, que “na sociedade africana, há muitas práticas e crenças religiosas, porém, não formuladas sistematicamente sob forma de dogmas na base das quais se espera que um africano aceite seguir” (1969, p. 3). Isto significa que o africano é, por natureza, essencialmente, religioso e demonstra-o pelas suas crenças e práticas de religiosidade.

O ponto fulcral que se pretende assinalar é que a filosofia africana resulta da relação que o homem estabelece com a cultura, crença e religião e da relação do homem com as coisas. Tempels considera que “a filosofia resulta da mediação intelectual sobre dados gerais da natureza íntima dos seres. Mas não existe um instrumento que registre a alma, o que não exclui que experiências possam ser feitas para fornecer à inteligência a prova racional da espiritualidade de um ser” (2016, p. 69). A descoberta da existência da filosofia africana na cultura *bantu* é descrita por Tempels quando diz:

parece que nos defrontamos com uma humanidade adulta, consciente da sua sabedoria, mergulhada na sua própria filosofia universal. E eis que sentimos o solo fugir sob os nossos passos, que perdemos a pista e começamos a questionar-nos: Como fazer agora, para conduzir os nossos Negros? (...). Qualquer que seja a dificuldade do

problema, o que importa é que todos os homens de boa vontade colaborem para selecionar, na filosofia *bantu*, o que é válido e o que é falso, a fim de que tudo o que possui um verdadeiro valor possa, imediatamente, ser útil à educação e civilização desses “primitivos” (*Ibidem*, p. 126).

Percebe-se que o desenvolvimento da existência da filosofia *bantu* preconizada por Tempels permitiu abrir horizontes para um outro modo de se olhar para o africano que era considerado como desprovido de história, cultura e racionalidade. É uma descoberta que incide na paridade e no modo de pensar sobre o real. Na perspectiva de Mbiti, a “filosofia africana refere-se à compreensão, atitude da consciência lógica e percepção por trás da maneira como os povos africanos pensam, agem e falam em diferentes situações da vida” (1969, p. 2). A compreensão da filosofia africana justifica-se pelo facto de, por um lado, os sistemas filosóficos dos diferentes povos africanos poderem ser encontrados na religião, nos provérbios, nas tradições orais, na ética e na moral de uma determinada sociedade e, por outro, entende-se que os provérbios devem merecer uma atenção especial, porque o seu conteúdo filosófico é, principalmente, contextualizado a partir da identidade cultural e religiosa. Percebe-se que os conteúdos filosóficos nas culturas africanas se revelam através dos conceitos, práticas e linguagem das religiões tradicionais africanas, tendo em consideração a diversidade cultural do continente africano, como Nkrumah o espelha na seguinte afirmação :

Alguns de nós são muçulmanos, outros cristãos; muitos adoram deuses tradicionais, que variam de tribo para tribo. Uns falam francês, outros inglês, outros português, além dos milhões que apenas

conhecem uma língua africana das centenas que existem. Diferenciamo-nos culturalmente, o que afeta a nossa maneira de ver as coisas e condiciona o nosso desenvolvimento político (1977, p. 153).

É importante referir que, segundo Filipe (2018, p. 120), a filosofia africana ressalta a dimensão da religiosidade como espaço de acolhimento do Outro e do outro, o que implica reciprocidade que se estabelece numa relação dialógica, para o momento experiencial, na medida em que gera afetos e confiança, cria estabilidade e vínculo nas relações. Em parte, pelo seu itinerário, a filosofia africana nasce dessa relação com o Outro, o infinito, aquele que me transcende, enquanto o outro, pela sua contingência e finitude, é o que partilha comigo a sua existência. Neste enquadramento, Pereira afirma que o “*Outro* é, com efeito, o que nos fascina, mas é também o que aparece e *perturba* o ‘nosso mundo’ ao interromper e questionar o nosso universo de sentido, na medida em que não se deixa cifrar ou classificar nas nossas redes conceptuais” (2011, p. 95). Pereira considera também que

[O] *outro* é, então e simultaneamente, o paradoxo e o comum na origem do pensável, já que é o que nos perturba e nos afeta. O que exige, afinal, o paradoxo? Exige uma *transpositividade* que transborde a racionalização face à noção de um saber absoluto, exige que aceitemos, com Kafka, a dificuldade de nomear e que o apresentado e o vazio nos possam afetar (2011, p. 95).

Esta atitude, de estar desnudado e vazio de si próprio, abre o ser humano a uma relação com o outro, estabelecendo a reciprocidade entre eu, tu e nós, deixando-se afetar. No ato de filosofar, o outro “não pode ser olhado



como *deficiência* ou como mera *diferença*, mas compreendido a partir da *diferença dialógica*” (*Ibidem*, p. 92). E, para Filipe, o outro é aquele que deve ser acolhido e escutado, numa dialética dialógica, na medida em que partilha a existência comigo, está entranhado na mesma existência e o sentido da vida em comunidade encontra nela a sua maior expressão, por sublinhar a dimensão ética que se estabelece no acolhimento interpessoal (2018, p. 120).

Acima de tudo, o ponto fundamental que importa aqui assinalar é a dimensão da religiosidade como espaço de acolhimento do Outro e do outro como uma das linhas prioritárias que a filosofia africana procura desenvolver e sistematizar. É neste horizonte de sentido que se poderá inscrever a fenomenologia da experiência religiosa/mística africana, ainda com muito potencial para desvendar.

Muitos africanos acreditam num Ser Absoluto e Superior, que está para além do mundo visível, ou seja, a partir das suas culturas concebem um Ser Absoluto e Inteligível, que dá forma e sentido à existência humana. Dito de outro modo, um Ser Infinito que outorga essência ao ser finito; por isso, o africano procura transcender a sua dimensão puramente humana. Aferir que “a religião tradicional dá forma, condiciona e vivifica as instituições e manifestações familiares, sociais e políticas” (Altuna, 2006, p. 378) significa também afirmar que, através da religião (tradicional e cristã), o africano torna-se um ser humano, não apenas crente, mas também educado ética, política e socialmente.

Neste sentido, a filosofia africana tornou-se num discurso filosófico contemporâneo necessário e imprescindível para os africanos e para a compreensão do seu sentir, pensar e agir filosófico. Para se compreender a filosofia de

um povo e a sua civilização, é necessário fazer referência à cultura, à religião e às condições sociopolíticas desse povo, porque os povos têm as suas próprias culturas, as suas crenças religiosas que se manifestam no seu modo próprio de sentir, pensar e agir, isto é os seus hábitos e costumes, que refletem a sua cultura, religiosidade e dimensão espiritual. Assim, religião, espiritualidade e pensamento são os três elementos constitutivos que ajudam o africano a ser religado ao transcendente. Estes três elementos criam uma certa unidade na atitude e determinação do africano perante o sentimento de pertença; por isso, o itinerário da filosofia africana está marcado e intimamente ligado ao itinerário da religião, pelo que não podemos falar da Filosofia Africana, pondo de parte o percurso da religião africana.

Por outras palavras, é através da filosofia africana que melhor compreenderemos a intensidade da experiência mística/religiosa, que pressupõe determinadas especificações, seja através da inter-relação e sinergias da religião tradicional com a religião cristã/muçulmana/outras, seja através das próprias culturas autóctones africanas que, apesar de possuírem uma raiz em comum, possuem características próprias. Sem dúvida alguma, é através do desenvolvimento da filosofia que permite não só a emancipação dos povos (em todos os sentidos e em todas as áreas), como também é através da filosofia que melhor se compreende a religião e, através dela, as várias nuances da experiência religiosa.

6. A Ascese e a Experiência Mística Africana

O homem religioso nunca está só, porque sente a presença ininterrupta de Deus. Como refere Altuna, “a prática religiosa, que se apoia na experiência mística, completa a adaptação do homem ao seu meio, garante-lhe segurança e dá-lhe certeza, frente à superioridade e perigo das forças” (2006, p. 380). A mística resulta da comunhão que o africano estabelece com Deus, como Criador de tudo. Esta comunhão exige do homem uma entrega confiante a Deus e uma abertura ao mundo. Pela mística, o homem abre-se ao mundo e essa abertura torna-o capaz de se conhecer a si mesmo.

O caminho da mística resulta da mudança do comportamento do homem, enquanto ser pensante, que reconhece a sua pequenez, indigência e finitude diante do Transcendente. A mística é a relação de tranquilidade da presença do homem diante do Seu Criador. Efetivamente, o africano é profundamente crente; por isso, não se baseia apenas nos “dogmas fixos que impõem render homenagem a Deus” (*Ibidem*, p. 379), mas pelo caminho da mística estabelece uma relação de reconhecimento da divindade do Ser que deu o ser ao homem, elevando-o à dimensão de superação e autodescoberta de si mesmo e do conhecimento de si enquanto criatura orante e contemplativa e não como um mero repetidor de orações fixas. Pelo caminho da mística, o africano reconhece o Outro, Deus e O contempla. O africano “é orante porque tem consciência da sua situação na pirâmide vital e pela necessidade originada da causalidade mística. A sua fé, como opção pela vida, exige e consegue que o fiel e a comunidade se mantenham em atitude orante” (*Ibidem*, p. 416).

A mística constitui-se como manifestação da harmonia dialógica da criatura com o divino, a partir da sua ação espiritual e atitude orante e contemplativa, e a compreensão derradeira de que a sua vida espiritual transcende a dimensão da sua vida mundana.

Neste sentido, Deus (cristão) e todos os seres insignificantes (religião tradicional) concorrem e incorporam-se numa mundividência viva e espiritual que, por sua vez, reúne o transcendente com o imanente, a carne com o espírito, os vivos com os mortos, que se constitui, de certa forma, como uma determinada conceção do cosmos e de si próprio. Altuna insiste que “a criação, viva e palpitante, apresenta-se ao *bantu* repleta de encanto, mistério, solenidade, dinamismo e religiosidade” (*Ibidem*, p. 380). Por isso, a própria filosofia africana, por sua vez, tem procurado compreender o dinamismo entre religião cristã e religião tradicional (ou religiões tradicionais) que têm contribuído para a elevação virtuosa do homem, e a importância que o africano concede à ascese, à contemplação e ao modo de olhar para a sua cultura como meio que o conduz a uma mudança radical de vida; a filosofia africana também procura traduzir o olhar africano de Deus e a experiência africana de estar na *presença* de Deus único e verdadeiro. Desta forma, a mística africana é uma experiência que envolve a comunhão religiosa tradicional, com os espíritos, com os antepassados, com a vida, com a força, com os entes, e também o encontro com Jesus Cristo, a comunhão com Deus; é elevação e conexão da *anima* da criatura com o Criador.

A Religião Tradicional não é apenas vida, mas é a vida. e até os seres insignificantes e os acontecimentos triviais encerram virtualidades e ocupam um lugar no imenso tecido sacro



da participação. Como tudo participa, tudo é sagrado. A Religião Tradicional resume-se na visão espiritualista (mística) de todas as coisas. Esta é a medula da profissão de fé *bantu* (*Ibidem*, p. 381).

Significa que esta dimensão mística permitiu, ao africano, alcançar a verdade procurada na interação entre cultura e religião tradicional, sem a necessidade de que ele fosse reduzido ao animismo como alguns antropólogos e etnólogos pensavam. Desta forma, “A característica essencial da religião [dos africanos] reside nas ligações da religião com a vida quotidiana” (Mulago, 1970, p. 152). Trata-se, portanto, de reconhecer, nos atos da vida do africano, expressões teológicas que refletem a sua religiosidade e a sua mística. Neste sentido, Gravrand assegura que: “A vida religiosa africana pode ser considerada como uma aproximação do universo invisível através do visível” (1970, p. 94). Na verdade, é inegável que, através da experiência mística, o africano reconheça a *presença* de um Deus supremo, manancial de toda a existência e Criador, contrariamente às teses apresentadas por alguns antropólogos, não africanos, que duvidavam desta capacidade do africano, de sentir, pensar, agir e atingir o êxtase por via da oração e da contemplação. A oração expressa a ação de graças e o louvor. O êxtase constitui-se como o grau mais elevado da experiência mística por expressar a intimidade e a manifestação de Deus na Sua criatura.

A experiência mística, por ser uma elevada dimensão espiritual do homem, também conduz o africano ao reconhecimento natural da cultura e da religião do outro, pois é esse reconhecimento que permite a relação espiritual e a abertura ao outro. A experiência mística pressupõe uma elevação do olhar

africano para os entes. Esta abertura do africano ao divino pressupõe o acolhimento do Outro: “Acolhe a transcendência ao mesmo tempo que palpa a imanência que regula a vida: não há lugares vazios, momentos indiferentes, nem oportunidades para fazer apelo à sorte ou ao acaso. Vivências religiosas e vida não podem deixar de chegar a uma simbiose completa permanente” (Altuna, p. 381). Significa que, através da experiência mística, todas as culturas e religiões são igualmente importantes, porque a experiência mística pressupõe uma elevação do olhar africano em relação aos entes que, por sua vez, reforça a unidade no modo de sentir, pensar e agir filosófico africano. Neste enquadramento, a religião, esclarece Mulago,

Tem o seu lugar e desempenha seu papel em todas as camadas das nossas populações. E se se quer construir uma sociedade integrada e equilibrada, se se quer dar à África a oportunidade de continuar a ser ela própria, de desenvolver a sua cultura, a sua civilização tradicional dentro dum espírito [contemporâneo], será necessário dar à religião o primeiro lugar para que seja o fundamento e o coroamento do edifício cultural da África negra (1970, p. 154).

O africano, pela cultura e religião, revela, de modo singular, a crença e entrega incondicional do seu coração a Deus, porque a religião formou um ambiente de desenvolvimento humano, cultural e espiritual, bem como o crescimento das civilizações africanas.

Para o africano, defende Senghor, “Não existe mais que um Deus, que tudo criou, que é Todo-Poderoso e de vontade absoluta. Todos os poderes, todas as vontades dos génios e dos antepassados, emanam d’Ele” (1970, 2006, p. 29). Vale aqui referir que Senghor faz

entender que, em África, tudo fala de Deus: a música, o canto, a dança, cada gesto, estão todos repletos de divindade. Deus é em tudo que Ele criou, nada e ninguém escapa da Sua presença divina. Para eles, Deus é reconhecido como causa primeira de tudo o que existe: “Criar representa a Sua máxima manifestação de força. Primeira e última causa, princípio universal e permanente de todos os seres” (Altuna, 2006, 390).

O africano tem consciência de que a Criação é a sua obra mais digna de consideração, pois nada pode ser criado por si mesmo fora de Deus.

É possível repensar sobre os fundamentos da mística do africano, hoje, tendo em conta os desafios da África contemporânea, porque repensar através da dimensão mística do africano significa reconhecer a cultura e a religião do outro diferente de mim, porque quer a cultura africana bem como a religião africana apresentam uma exigência que se deve adequar à mentalidade e ao pensamento do africano que está em permanente confronto com a realidade das diversas religiões ou seitas que emergem em África: “A África negra e a cultura bantu tornam-se inexplicáveis e incompreensíveis sem religião. Esta cultura identifica-se a partir da sua religiosidade” (*Ibidem*, pp. 382-383), aponta Altuna. Quer dizer que uma das funções da religião tem a ver com a formação integral do homem na sua relação com Deus, com a sociedade e com a comunidade. É nessas diversas culturas e religiões que o africano sente e tem uma determinada experiência da vida, desenvolve uma determinada espiritualidade e toma consciência de ser parte da comunidade e se compromete como membro integrante e orante.

Considerações Finais

Por um lado, pelo cristianismo, sobretudo na sua forma mais espiritualizada, o africano encontra a experiência religiosa assente na revelação e na doutrina cristã. Deus contém a totalidade de vida, na medida em que Ele supera tudo em todos: Ele é a Completude, é a Plenitude. O africano, pela religião cristã, aprendeu que Deus é santo, eterno e único. Daí aprendeu a adorá-Lo e presta-Lhe culto. É esta a razão pela qual Deus não é representado de nenhuma forma e em parte alguma. Deus não pode ser comparado a nada, defende o africano. Sublinha-se que é Deus que desperta no africano esta consciência de reconhecer a Sua existência a partir da sua cultura e da religião.

Por outro lado, através da cultura e religião tradicionais (ou culturas e religiões tradicionais), o africano vivencia a dinâmica dos diversos valores que daqui derivam (que sustentam a filosofia africana), pois desvelam a identidade cultural, religiosa e filosófica do(s) africano(s). Desta forma, a mística africana constitui-se como uma experiência que poderá envolver a comunhão religiosa tradicional, com os espíritos, com os antepassados, com a vida, com a força, com os entes e, também, no caso da crença no cristianismo, o encontro com Jesus Cristo, a comunhão sagrada com Deus; é elevação e conexão da *anima* da criatura com o Criador; é o encontro, fortalecido e animado pelos antepassados africanos e pelos intermediários cristãos; entre as forças imanentes e forças transcendentais.

Tal como as descrições das experiências místicas dos grandes místicos europeus são diferentes de acordo com as suas idiosincrasias



e forma como intuíram/percecionaram ou sentiram a presença do divino, é bastante provável que as experiências místicas africanas possuam esta mesma diversidade, embora, obviamente, com formas distintas de sentir/intuir/percecionar e de experienciar o inefável. Sendo as culturas subsarianas essencialmente religiosas, ainda há todo um trabalho a ser desenvolvido neste sentido.

À filosofia africana, constituindo-se como uma atividade humana que brota da racionalidade crítica, a partir de um contexto humano específico, afigura-se-lhe um trabalho hercúleo no sentido não só de restaurar o reconhecimento da dignidade do outro a partir da compreensão do espaço público africano contemporâneo, pois a filosofia africana não se importa com os grupos estereotipados, quer da raça e língua, quer da cultura e religião, mas interessa-se que os africanos encontrem alianças que deem sentido à sua própria humanização e capacidade da resolução dos problemas comuns, como também cabe à própria filosofia africana de providenciar sentidos de horizonte alargados às experiências religiosas/míticas dos africanos, cujas narrativas ainda se encontram no mais profundo silêncio, a maior parte delas ainda por traduzir.







Referências Bibliográficas

- ALTUNA**, Raul Ruiz de Asúa (2006). *Cultura Tradicional Bantu*. Luanda: Paulinas.
- BOLAJI-IDOWU**, Emanuel (1973), «Dio». In *Incontro de Ibadan: Per una Nuova Teologia Africana*. Milano: Jaca Book.
- CASTIANO**, José Paulino (2010). *Referenciais da Filosofia Africana: Em Busca da Intersubjectivação*. Maputo: Editora Ndjira.
- DIOP**, Cheikh Anta (1959). *L'Unité culturelle de l'Afrique Noire*. Paris: Présence Africaine.
 _____ (1967), *Antériorité des civilisations négres: mythe ou vérité historique?* Paris: Présence Africaine.
- FILIPE**, Arminda Fernando (2018). *ONDJANGO. Filosofia Social e Política Africana*. Luanda: ECO7.
- GRAVRAND**, Henry (1970). «Les Religions Africaines Traditionnelles Sourced de Civilization Spirituelle». In *Colloque de Cotonou*. Paris: Présence Africaine, 94-107.
- HAMPATÉ BÂ**, Amadou (1963). «Animisme en savane africaine». In *Les Religions Africaines Traditionnelles*. Rencontres Internationale de Bouaké. Paris: Editore du Seuil, 35.
- KAGAME**, Alexis (1976). *La Philosophie Bantu comparé*. Paris: Présence Africaine.
- LOPEZ**, Debora Cristina; Dittrich, Ivo José (1998). «Identidade Linguística: Regionalização ou padronização?». In *Livro da Atas – 4º SOPCOM*, 1300-1309.
- LUFULUABO**, François Marie (1962). *Vers une théodicée bantoué*. Tournai: Casterman.
- MALULA**, Joseph Albert (1960). «Débat sur la 'théologie africaine'». In *Revue du Clergé Africain*. Kinshasa: Présence Africaine, n.º 4, 499-500.
- MBITI**, John Samuel (1969). *African Religions and Philosophy*. Nairobi: Editora Publishers.
 _____, (1972). *Religions et Philosophie Africana*. Yaundé: Editora Cie.
- MULAGO**, Vicent (1970). «La Religion Traditionnelle élément central de la cultura bantu». In *Coloque de Cotonou*, 152.
- MÜLLER**, Friedrich Max (1870), *Origem y desarrollo de la Religion*. Madrid: La Espeña Moderna.
- NKRUMAH**, Kwame (1977). *A África deve Unir-se*. Lisboa: Ulmeiro.
- OLIVEIRA**, Eduardo David de (2007). *Filosofia da ancestralidade: corpo e mito na filosofia da educação brasileira*. Curitiba: Editora Gráfica Popular.
- PAULO VI** (1967, 26 de Ottobre), *Africae Terrarum*, n.º 8. Vaticano.

PEREIRA, Paula Cristina (2011). *Condição humana e condição urbana*. Porto: Afrontamento.

SENGHOR, Léopold Sédar (1970). *Libertad, Negritud y Humanismo*. Madrid: Tecnos.

TEMPELS, Placide (2016). *A Filosofia Bantu*. Tradução de Amélia A. Mingas e Zavoni Ntongo, Luanda: Edições Kuwindula.

TYLOR, Eduard Burnett (1874). *Primitive Culture*. Boston: Estes and Lauriat.

ZEA, Leopoldo (1989). «Negritude e Indigenismo». In *Temas de Antropologia Latinoamericana*, 5ª Edição, Colección Antología. Bogotá: Editorial El Buho, n.º 2, , 89-107.



Respirar Entre e Para Além do Oriente e Ocidente

A Agostinho da Silva e Raimon Panikkar

Paulo Borges^[1]

Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa
Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa

Resumo: Pretendemos repensar filosoficamente as relações entre Oriente e Ocidente a partir de uma experiência transversal aos seres humanos, aquém e além das problemáticas e sempre indeterminadas fronteiras entre culturas, filosofias e religiões. Trata-se da *respiração*, intimamente ligada às entranhas da vida somática e às dimensões mais subtis da consciência. Todas as tradições espirituais da humanidade a consideram como uma via privilegiada de acesso à realidade primeira e última, mas neste percurso limitar-nos-emos a expor algumas das suas abordagens nas tradições bramânica-hindu e cristã.

Palavras-chave: Respiração; Oriente; Ocidente; Brahman; Deus.

Breathing Between and Beyond East and West

Abstract: We intend to philosophically rethink the relations between East and West starting from an experience that is transversal to human beings, beyond the problematic and always undetermined borders between cultures, philosophies and religions. It is *breathing*, which is intimately linked to the bowels of somatic life and to the most subtle dimensions of consciousness. All the spiritual traditions of humanity consider it as a privileged way of access to the first and ultimate reality, but in this section we will limit ourselves to presenting some of its approaches in the Brahmanical-Hindu and Christian traditions.

Keywords: Breath; East; West; Brahman; God.

[1] O autor escreve segundo a antiga ortografia.

1. Repensar as relações entre Oriente e Ocidente

A fixação e reificação das antinomias conceptuais torna difícil compreender a visão de Platão, no *Sofista*, da participação mútua das ideias ou da comunicação dos géneros (1981, 249e – 261c) - como, já para além da classificação platónica, os de ser e não-ser, mesmo e outro, identidade e diferença -, que mostra cada um deles constitutivo do outro, não apenas em termos de relação externa, mas sobretudo de determinação interna. Ser, mesmo e identidade não só apenas se concebem perante o não-ser, o outro e a diferença, mas surgem ainda, respectivamente, como o não ser do não-ser, o outro do outro e a diferença da diferença. O mesmo se pode afirmar em sentido inverso. É este também o ensinamento de Lao Tse: “Ser e não ser nascem um do outro” (2010, p. 51).

A mesma fixação e reificação das antinomias conceptuais, esquecendo a sua correlação, faz com que as identidades culturais e civilizacionais tendam a ver-se como compartimentos estanques, ou como essências e entidades intrinsecamente definidas que só se relacionam exteriormente, e não como processos em aberto, em metamorfose, interdependentes, porosos e osmóticos. Isto enfatiza-se nas leituras identitárias das culturas e das civilizações e manifesta-se a todos os níveis da experiência humana, primeiro que tudo na construção de uma ideia e sentimento de si ou identidade pessoal como entidade que se afirma distinta e separada de outras entidades e do jogo do mundo que conceptualiza como outro, apesar de ser dele absolutamente inseparável e interdependente. O essencialismo

platónico e o substancialismo aristotélico, com os seus equivalentes noutras tradições, muito contribuíram para isto, mas sempre por esquecimento da subtil lição platónica no *Sofista*. As noções de haver um *Oriente* e um *Ocidente*, como áreas culturais e civilizacionais bem definidas e distintas, reflectem esta reificação conceptual típica da mente humana quando se reduz ao pensamento judicativo e discriminativo que não se auto-questiona nem supera.

Terá sido, curiosamente, o mesmo Platão que muito terá concorrido para tal, ao, no mesmo *Sofista*, ter avançado a célebre definição do pensamento como “um diálogo da alma consigo mesma” que se processa silenciosamente sob a forma da afirmação e da negação, ou seja, do “juízo”, visto como “a realização final do acto de pensamento” (Platão, 1981, 263d – 264b). Esta orientação e determinação judicativa e afirmativa-negativa da mente acabou por ser assumida como uma das características fundamentais do pensamento ocidental, sobretudo após a deriva do pensamento platónico, que troca a sabedoria (*sophia*) pelo conhecimento científico (*epistémé*) (Platão, 1981, 145e)^[2], por contraste ou oposição com o pensamento oriental que se manteria mais vocacionado para a suspensão do juízo no silenciamento contemplativo ou para a indeterminação e obscuridade do discurso mitopoético e religioso. Estas caracterizações genéricas são obviamente simplificações, que não dão conta da vastidão e complexidade do que se designa como pensamento ocidental e oriental, etiquetas fáceis que recobrem muitos séculos e expressões cultural e filosoficamente muito diversas. Bastará recordar os sistemáticos

[2] Cf. *Teeteto*.



tratados lógico-filosóficos da tradição indiana^[3] e, no Ocidente, o próprio recurso de Platão ao discurso mitopoético e religioso para sugerir ou expressar níveis de verdade inacessíveis à razão discursiva ou o exemplo de Pirro que, porventura influenciado pelos gimnosofistas indianos ao acompanhar a expedição de Alexandre, o Grande, numa dessas porosidades interculturais atrás referidas, acabou por viver retirado buscando a felicidade na *ataraxia* (despreocupação) pela suspensão do juízo (*epoché*), considerando que “uma coisa não é mais isto que aquilo”, que os valores humanos não têm existência objectiva e que “nada existe realmente de um modo verdadeiro” (Laércio, 1965, p. 191).

Seja como for, a reificação dos conceitos de Oriente e Ocidente, apesar de ter na origem a percepção de singularidades numa e noutra destas áreas culturais-civilizacionais, acabou quase sempre, do lado ocidental, por ser praticada em desfavor do Oriente, a começar pela célebre tese da exclusividade do “milagre grego”, que teria inventado simultaneamente a filosofia e a democracia e que radica no legado grego da “ideia de uma superioridade especial da sua civilização sobre as dos outros povos” (Droit, 2009, p. 27). Esta tese resultou na ideia, presente na corrente dominante do pensamento ocidental, de que só há verdadeira filosofia no Ocidente ou na matriz greco-ocidental do

pensar (Hegel, Husserl e a ambivalência de Heidegger, entre outros) (Dastur, 2018, pp. 9 a 19 e pp. 24 a 28), o que contribuiu para a “amnésia filosófica” denunciada por Roger Pol-Droit a respeito da Índia^[4] e foi um dos vectores do eurocentrismo típico do pensamento ocidental que originou, como mostrou Edward Said, na sua obra *Orientalismo*^[5], a construção mental de um Oriente primitivo e inferior com a qual se pretendeu legitimar o colonialismo.

Seja como for, a era mundial em que vivemos, misto do processo de descolonização e do neocolonialismo da globalização da matriz civilizacional ocidental^[6], não se compadece com o suposto encarceramento da filosofia no triângulo fechado cujos vértices são Roma, Atenas e Jerusalém, exigindo pensar interculturalmente, a começar por explorar a fecundidade da preposição *entre*^[7], ou praticar o que Françoise Dastur chama de “pensamento sem fronteiras” (2018, p. 9). Se a história do mundo foi até hoje quase sempre escrita na perspectiva de uma civilização ocidental supostamente superior e auto-emergente, obras como *The Eastern Origins of Western Civilisation*, de John Hobson^[8], mostram a sua dependência do Oriente e surge hoje uma nova historiografia, não eurocêntrica nem centrada nas nações, a “história global”, “história-mundo” ou “história conectada”^[9],

[3] Cf. Wilhelm HALBFASS, *Indien und Europa, Perspektiven ihrer geistigen Begegnung*, Basel/Stuttgart, Schwabe Verlag, 1981; Roger-Pol DROIT, *L'Oubli de l'Inde. Une amnésie philosophique*, Paris, PUF, 1989, edição revista e corrigida; Guy BUGAULT, *L'Inde pense-t-elle?*, Paris, PUF, 1994; Richard KING, *Indian Philosophy. An Introduction to Hindu and Buddhist Thought*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1999; Michel HULIN, *Comment la philosophie indienne s'est-elle développée? La querelle brahmanes-bouddhistes*, Paris, Éditions du Panama, 2008; Fernando TOLA / Carmen DRAGONETTI, *Filosofia de la India. Del Veda al Vedanta. El sistema Samkhya. El mito de la oposición entre "pensamiento" indio y "filosofía" occidental*, Barcelona, Editorial Kairós, 2008.

[4] Cf. Roger-Pol DROIT, *L'Oubli de l'Inde. Une amnésie philosophique*.

[5] Cf. Edward W. Said, *Orientalism*, Vintage, 1979.

[6] Cf. Serge LATOUCHE, *L'Occidentalisation du Monde*, Paris, La Découverte, 2005.

[7] Cf. François JULLIEN, *L'Écart et l'Entre. Leçon inaugurale de la Chaire sur l'altérité*, Paris, Éditions Galilée, 2012.

[8] Cf. John M. HOBSON, *The Eastern Origins of Western Civilisation*, Cambridge University Press, 2004.

[9] Cf. Kenneth POMERANZ, *The Great Divergence: China, Europe, and the Making of the Modern World Economy*, Princeton University Press, 2001, edição revista.

que mostra o protagonismo das culturas não-europeias na história mundial. Esta nova historiografia tem hoje porventura o seu maior representante no historiador indiano Sanjay Subrahmanyam, autor de um livro, de 1997, sobre Vasco da Gama que recontextualiza as chamadas Descobertas à luz das fontes e perspectivas asiáticas^[10]. Outra obra de um indiano, Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*^[11], mostra aliás que, contrariamente ao que ainda pensam os europeus, a Europa já não ocupa o centro do mundo, estando em processo de provincialização e sendo necessário um descentramento do pensamento europeu para compreender a emergência de outras modernidades culturais com distintas categorias mentais.

2. Respirar entre e para além Oriente e Ocidente

Repensar filosoficamente as relações entre Oriente e Ocidente talvez exija, todavia, mais do que simplesmente promover a comparação, o diálogo, o encontro e novas sínteses entre os seus modos de pensar^[12], explorar as dimensões da experiência da vida, do ser e da consciência que são transversais e comuns ao ser humano, aquém e além das problemáticas e sempre osmóticas e indeterminadas fronteiras entre

culturas, filosofias e religiões, se bem que por estas sejam condicionadas. Referimo-nos a dimensões liminares da experiência humana como o nascer, o morrer, o sofrimento, o amor e a sexualidade, entre outras, mas pretendemos aqui incidir naquela que nos parece mais importante, por motivos contrastantes. Por um lado, é a mais discreta e inaparente, por outro, é a que algumas das línguas e tradições humanas histórico-culturalmente mais conhecidas consagram como associada à etimologia e semântica das principais designações do princípio vital e de consciência que se manifesta nos seres e que, muitas vezes, é assumido como de natureza ou origem divina ou sagrada. Referimo-nos à *respiração*, algo intimamente ligado às entranhas da vida somática, mas que nesta perspectiva revela nelas as dimensões mais subtis da consciência. Todas as tradições espirituais da humanidade a consideram como uma via privilegiada de acesso à realidade primeira e última mas, neste percurso, limitar-nos-emos a expor algumas das suas abordagens nas tradições bramânica-hindu e cristã.

2.1. Brahman como “sopro do sopro”

Em contraste com a representação que se tornou corrente no Ocidente, que identifica o cérebro como o lugar da consciência, R. B. Onians mostrou que a noção homérica e grega arcaica do “pensar” é a de uma actividade localizada no coração ou no *frénes*, os pulmões, nos quais circula o *thymós*, “o princípio vital que pensa e sente e incita à acção” (Onians, 1991, pp. 13-14 e pp. 23 a 28). A par do *thymós*, mas dele distinta, como o que perdura após a morte, surge a *psyché*, mais associada com a cabeça, embora ambos possam ser designados como “alma-sopro” (*Ibid.*, pp. 93-96). Este vínculo do sopro não só à vida, mas também à

[10] Cf. Sanjay SUBRAHMANYAM, *The Career and Legend of Vasco da Gama*, Cambridge University Press, 1997.

[11] Cf. Dipesh CHAKRABARTY, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton University Press, 2000.

[12] Cf. Paulo BORGES, *Vazio e Plenitude ou o Mundo às Avesas. Estudos e ensaios sobre espiritualidade, religião, diálogo inter-religioso e encontro trans-religioso*, Lisboa, Âncora Editora, 2018.



consciência que lhe preside e sobrevive à morte biológica, encontra-se amplamente presente na tradição indo-europeia e semita, nos termos-chave que são *pneuma, spiritus, anima, animus, ruâh, ruh, nefesh, alma, ânimo e espírito*.

O mesmo acontece na tradição bramânica onde um hino cosmogônico do *Rig-Veda* apresenta o “Uno” primordial (*ekam*) a respirar sem sopro, pois no imanifestado nada havia senão “Isso” (*Tād*) (Renou (Ed.), 1985, p. 125)^[13], possível referência ao *Brahman*, o incondicionado. No *Atharva-Veda*, o “sopro da vida” (*prāna*) preside todavia à manifestação, tornando-se o “Senhor de tudo, no qual todas as coisas estão fundadas”, o animado e o inanimado. *Prāna* é “quem rege todos os nascimentos, todas as coisas que se movem”. Venerado pelos deuses, é *Prajāpati*, o “Senhor das criaturas”. A quem o conhecer ser-lhe-á prestado “tributo” no “mais elevado mundo” e o hino conclui invocando *prāna* para que se transforme naquele que o invoca e se liga com ele, a fim de viver (Zaehner (Ed.), 1992, pp. 33-36)^[14]. Em *Kaushītakī Upanishad*, “O sopro da vida (*prāna*) é *Brahman*” (*Ibid.*, p. 191)^[15], o que se articula com o facto de, em *Kena Upanishad*, se referir um “sopro do sopro” (*Ibid.*, p. 204)^[16] que é aquilo pelo qual se respira e que é igualmente *Brahman*. O texto acrescenta: “e não o que é aqui honrado como tal” (*Ibid.*, p. 205)^[17], o que comentaremos mais adiante. No seu comentário a esta passagem, Śankara considera que o sustento da vida é o Ser, citando *Taittirīya Upanishad* (II, 7, 1), que

indica que o inspirar e expirar são possíveis pela presença do *Brahman* no “grande Espaço (do coração)” (Śankara, 2000, p. 41). O nome que assume este princípio cósmico e absoluto enquanto presente em cada ser vivo individual é *ātman*, que no *Bṛhadāranyaka-Upanishad* se diz assumir diferentes nomes consoante as suas sempre parciais manifestações nas diversas funções e “obras (*karma*)”, sendo no Si que todas elas se unificam: “Quando o respirar é nome, é sopro; quando é falar, é voz; quando é ver, é o olho; quando é escutar, é o ouvido; quando é pensar, é a mente” (Zaehner (Ed.), 1992, p. 43)^[18].

Segundo o *Chāndogya Upanishad*, o sopro vital determina os movimentos da mente, que dele é “cativa”, sendo nele que se reabsorve no momento da morte, tal como o sopro se reabsorve em dimensões mais subtis do ser e finalmente na mais “elevada” e “mais fina essência” que é o *ātman* do “inteiro universo” e de cada indivíduo: *Tat tvam asi* (“Isso tu és”) é a célebre grande palavra (*mahāvākya*) com que um pai brâmane procura despertar o seu filho, instruído no conhecimento dos Vedas, mas ignorante do essencial (*Ibid.*, pp. 136 a 138)^[19]. No mesmo texto, o *ātman-Brahman* que é o “sopro do sopro” é o “espaço dentro do coração”, simultaneamente “minúsculo” e “tão vasto como este espaço (à nossa volta)”, no qual todo o cosmos está contido. É esse o verdadeiro objecto de todo o desejo, que torna quem o encontra livre de todo o condicionamento (*Ibid.*, pp.155-156)^[20], um *jivanmukta*, “liberto em vida”.

[13] Cf. *Rig-Veda*, X, 129, in *Hymnes Spécultatifs du Véda*.

[14] Cf. *Atharva-Veda*, XI, IV, 1-26, in *Hindu Scriptures*.

[15] Cf. *Kaushītakī Upanishad*, II, 1, in *Ibid.*

[16] Cf. *Kena Upanishad*, I, 2, in *Ibid.*

[17] Cf. *Ibid.*, I, 9.

[18] *Bṛhadāranyaka-Upanishad*, I, 4, 7, in *Hindu Scriptures*.

[19] Cf. *Chāndogya Upanishad*, VI, VIII, in *Hindu Scriptures*.

[20] Cf. *Chāndogya Upanishad*, VIII, I, in *Ibid.*

Compreende-se assim que outros *Upanishads* ofereçam exercícios meditativos práticos que visam o reconhecimento da realidade original e não-dual de si e do mundo mediante a atenção pousada na respiração e no subtil sopro vital (*prāna*) dela inseparável. No *Dhyānabindu Upanishad*, a respiração é assimilada à própria *trimūrti*, a divina tríade, sendo a inspiração Brahma, a retenção Vishnu e a expiração Rudra (Śiva) (Varenne (Ed.), 2012, p. 74)^[21]. Pela sua prática com a mente concentrada “num único ponto”, o adepto domina o pensamento e “reúne progressivamente / todas as suas faculdades mentais / na cavidade secreta / situada no lótus do coração” (*Ibid.*, 2012, p. 91)^[22]. Segundo o *Yogakundalinī Upanishad*, meditar na respiração permite despertar a energia espiritual e vital concentrada na base da coluna, a *kundalinī*, que sobe pelo canal subtil central (*sushumnā*), activando os centros psicovitais (*chakras*) e fazendo com que resplandeça o corpo subtil “feito de pura consciência”, o qual coincide com o “Ātman universal, / presente em todos os seres”. É nisso que consiste a “Libertação”, pela qual se reconhece a “unidade fundamental” de si com “todo o universo” (*Ibid.*, 2012, pp. 102-105)^[23].

Como se diz no *Hatha-Yoga-Pradīpikā*, comentado por Brahmānanda, devido à inseparabilidade do sopro vital e da mente, a condução do primeiro para o canal central permite a reabsorção da mente (*manas*) e da vida psíquica (*citta*) condicionadas pelas tendências subliminais (*vāsanā*) deixadas pelas acções anteriores, que geram sem cessar as ondulações ou turbilhões psicomentais (*vr̥tti*)

que obscurecem a luz natural da consciência, velando a sua unidade com a realidade primordial. Pelo processo da meditação yógica no sopro, a reabsorção (*laya*) do *prāna* dissolve a mente dualista e as tendências subliminais que a sustentam, permitindo o conhecimento experiencial e directo, no *samādhi*, ou ênstase (Eliade, 1991, pp. 89 a 94), do fundo sem fundo do real (Michaël (Ed.), 2018, pp. 240-242)^[24], o *Brahman* sem características (*Ibid.*, p. 245), livre dos conceitos de vazio (*shunya*) e não-vazio (*ashunya*), de ser (*sat*) e não-ser (*asat*), de existência (*bhāva*) e não-existência (*abhāva*). Como comenta Brahmānanda: “Então o *yogi*, livre de toda a tomada de posição intelectual, torna-se perfeitamente identificado ao Brahman” (*Ibid.*, pp. 248-250). Constatamos que aqui se opera, por via do *hatha-yoga*, ou seja, pelo “yoga da força” ou da “unificação do Sol (*Ha*) e da Lua (*Tha*)”, as polaridades de toda a manifestação (Michaël, 2018, p. 19), o mesmo silenciamento da proliferação mental-verbal, solidária da aparência de um mundo de entidades e objectos, ao qual também se chega, na tradição budista, e entre outras vias, pela dialéctica desconstrutiva de Nāgārjuna que, nas *Madhyamaka-kārikās*, reduz ao absurdo todas as teses e teorias possíveis, incluindo as budistas, suspendendo toda a possessividade intelectual: “Bem-aventurada a pacificação de todo o gesto de apropriação, a pacificação da proliferação das palavras e das coisas” (Nāgārjuna, 2002, p. 334)^[25].

A experiência da ausência de conceitos de vazio e não-vazio é, todavia, a de um vazio não-conceptual inseparável da consciência e da beatitude (Michaël (Ed.), 2018, pp. 248-

[21] Cf. *Dhyānabindu Upanishad*, 21, in *Upanishads du Yoga*.

[22] Cf. *Dhyānabindu Upanishad*, 100, in *Ibid.*.

[23] Cf. *Yogakundalinī Upanishad*, 73-87, in *Ibid.*.

[24] *Hatha-Yoga-Pradīpikā*, *Traité de Hatha-Yoga*, 20-25.

[25] NĀGĀRJUNA, *Stances du Milieu par Excellence*, 25, 24.



-250)^[26], no qual o *yogi* se sente apenas como “Espaço” (*kha*), designação e símbolo do *Brahman* no *Vedānta* (Coomaraswamy, 2001, pp. 255 a 266)^[27]. Vive assim numa experiência directa as *mahāvākya* dos *Upanishads* e desmonta a egofacção, o *ahamkāra*, ou seja, o princípio de individuação (Michaël (Ed.), 2018, pp. 50 e pp. 50-56)^[28]. A experiência meditativa e yógica da respiração converte assim essa mesma condição de possibilidade da vida biologicamente individualizada e condicionada na transcensão definitiva dessa condição e condicionamento, convertendo um mero ser vivo (*jivan*) num *jivanmukta*, um liberto em vida.

2.2. Respirar Deus, sendo por Deus respirado

Verifiquemos se na tradição ocidental existe uma convergente assunção da respiração como via para o bem último, investigando a tradição cristã. Pesem todas as diferenças doutrinárias e teológicas entre as ideias de *Brahman* e do Deus cristão, não podemos deixar de reconhecer que ambos se podem traduzir filosoficamente como o *Infinito*, conforme a célebre definição n’O *Livro dos XXIV Filósofos*: “Deus est sphaera infinita cuius centrum est ubique, circumferentia vero nusquam”^[29] (Hudry (Ed.), 1989, pp. 93 e 95). Isto emancipa Deus de qualquer entificação e consequente dualidade, permitindo que Mestre Eckhart o veja como um “Nada (*Nichts*)” (Eckhart,

2008a, p.65), “simples”, “vazio e livre” de toda a forma (Eckhart, 2008b, p.65), que, por isso, transcende todos os limites da sua *re-velação*, manifestação e compreensão, sejam os das religiões, teologias, filosofias ou templos. É porventura por isso que Cristo, no encontro com a Samaritana, afirma que os “verdadeiros adoradores”, que Deus-Pai procura, são os que não adorarão a Deus neste ou naquele local físico e exterior, mas sim “ên pneumati kai aléthēia”. Traduzido habitualmente como “em espírito e verdade” (*João* 4: 21-24), Jean-Yves Leloup vai ao sentido profundo do texto grego e vê nele a exortação a que se ore ou adore no “Sopro” (*Pneuma*) e fora de todo o “esquecimento” (*léthè*) ou “letargia” da consciência”, num “estado de despertar e de vigilância, numa memória ininterrupta do Ser”, recordando que os Padres da Igreja verão no *Pneuma* o Espírito Santo e na *aléthēia* o Cristo (Leloup, 1989, p. 268). Sendo Deus o Espírito, ou seja, o Sopro (*ruâh, spiritus*) (Keating e Schachter-shalomi, 2020, pp. 14 e 16) que anima todos os viventes com *nepheesh*, o sopro vital ou alma, a verdadeira experiência do Infinito que se designa como *Deus* dar-se-ia, assim, em flagrante afinidade com o que vimos na tradição indiana acerca do *Brahman*, na dimensão subtil e espiritual, mas vital, energética e incarnada, da *respiração* e na abertura ou *des-ocultamento* da consciência (*a-léthēia*), e não na exterioridade do comum culto religioso ou no regime intelectual do discurso teológico-filosófico, que tende a reduzir o divino a mero objecto do pensamento abstracto e conceptual. Por isso, São Paulo recorda que “o (...) corpo é templo do Espírito Santo” (*1 Coríntios*, 6, 19). O Infinito manifesta-se e experiencia-se mais imediata, íntima e plenamente no que respira e é vivo, humano ou não - pois humano

[26] Cf. *Hatha-Yoga-Pradipikā, Traité de Hatha-Yoga*, 37-38.

[27] Cf. “Kha y otras palabras que significan “cero” em relación com la metafísica india del espacio”.

[28] Cf. *Hatha-Yoga-Pradipikā, Traité de Hatha-Yoga*. Cf. também páginas 256 e 258-259.

[29] “Deus é a esfera infinita cujo centro está em todo o lado e a circunferência em lugar algum”.

e animal “têm o mesmo alento” (*Eclesiastes*, 3: 19) - , do que nas mais belas e monumentais obras da cultura e da civilização, incluindo os templos exteriores, que jamais poderão conter o ilimitado a que todavia se acede entrando no fundo do coração, pois aí reside o Deus que, segundo Santo Agostinho, é “interior intimo meo” (Agostinho, 2000, pp. 100-101), mais íntimo do que a minha intimidade. Cristo, ao ensinar à Samaritana que os “verdadeiros adoradores” são os que encontram Deus no subtil sopro divino e na consciência a ele aberta, converge com o ensinamento do *Kena Upanishad*, acerca de *Brahman* ser o “sopro do sopro” (Zaehner (Ed.), 1992, p. 204) “e não o que é aqui honrado como tal” (*Ibid.*, p. 205), porventura as suas manifestações nos templos e representações externas das divindades.

É por isso que, na oração hesicasta^[30], segundo o mais antigo testemunho deste método por Nicéforas, o Solitário, o praticante deve sentar-se, recolhendo o “espírito”, ao inspirar, nas narinas e no caminho do “sopro” para chegar ao coração, mantendo-se depois aí para se unir à “alma”, o que resulta na “alegria” e “delícias inefáveis” de quem regressa a si, pois aí está o “Reino de Deus”. É então que se deve meditar, banindo “todo o pensamento” e orando sem cessar: “Senhor Jesus Cristo, Filho de Deus, tem piedade de mim!”. Assim se abrirá o coração à Presença divina que lá reside e todas as virtudes surgirão (Deseille, 2003, pp. 207-209)^[31]. São Gregório Palamas, defendendo este método veiculado por Evagro Pôntico, João Clímaco e os Padres e Madres do Deserto, considera ser “absolutamente necessário reenviar ou

manter o intelecto dentro do corpo quando se decide pertencer verdadeiramente a si mesmo e tornar-se um monge que merece o seu nome, segundo o homem interior”. É controlando e retendo o “sopro” que se fixa o que há de mais “móvel” e “difícil de contemplar”, o “espírito”, purificando-o da distração e reconduzindo-o a “um recolhimento unificado” (*Ibid.*, pp. 209-210)^[32]. Assim se acede, segundo São Isaac, o Sírio, à não-perturbação (*apatheia*), à caridade e à misericórdia a respeito de toda a natureza e de todos os seres que, por sua vez, conduzem ao “verdadeiro conhecimento (*gnôsis*) ou contemplação (*theôria*)” de Deus em si e em tudo (*Ibid.*, pp. 216-217)^[33], pelo qual todo o ser humano, incluindo o corpo, é impregnado pelas “energias divinas incriadas”, espiritualizado e divinizado (*Ibid.*, pp. 178-179)^[34].

Na experiência cristã, o Infinito é Espírito, imprevisível e insubstancial, e tudo o que dele nasce é como o “vento” que “sopra onde quer”, sem que ninguém saiba “de onde vem / nem para onde vai” (*João*, 3: 4-8), pois não tendo lugar está em toda a parte. Isto só o vivente pode experienciar, pois nele conscientemente perpassa o fluxo do Sopro que tudo permeia. Por isso, o “Reino de Deus” - que nas interpretações profético-messiânicas é o que está por vir, mas na tradição e experiência contemplativas é o próprio Deus/Cristo e a sua presença a cada instante adveniente no mundo e no íntimo dos que a ela se abrem, configurando um “messianismo do Instante” (Leloup, 2011b, p. 43) - não está “aqui” ou “ali”, mas sim

[30] Cf. Jean-Yves LELOUP, *Écrits sur l'Hésychasme. Une tradition contemplative oubliée*, Paris, Albin Michel, 1990.

[31] Cf. NICÉFORAS, o Solitário, *Traité de la sobriété et de la garde du coeur*, 2.

[32] Cf. São Gregório PALAMAS, *Défense des saints hésychastes*, triade 1, 7-8.

[33] Cf. São ISAAC, o Sírio, *Homélie*, 35, 65 e 74.

[34] Cf. São Gregório PALAMAS, *Défense des saints hésychastes*, 2, 5-7.



“entre” ou “no meio” dos viventes (*Lucas*, 17: 20-21). Ou seja, não se encerra nos limites que aparentemente os constituem ou configuram, não se confina nas formas recortadas no espaço ou fundo que torna possível a sua percepção, mas é esse mesmo espaço infinito ou comum fundo sem fundo que possibilita e onde se entretecem todas as formas, coisas e fenómenos do mundo. Esse espaço ou fundo infinito é Deus, a matriz de tudo (alguns representantes das tradições judaica e cristã começam a repensar Deus segundo a simbologia feminina, vendo-o como o “útero” de toda a criação, a ele unida por um cordão umbilical que jamais pode ser cortado (Keating e Schachter-shalomi, 2020, pp.13-14). Como diz São Paulo: “nele vivemos, nos movemos e existimos” (*Actos dos Apóstolos*, 17, 28). Na nossa leitura, isto significa não só que nele respiramos, mas que é Ele mesmo que respiramos na medida em que, primordialmente, em nós respira, respirando-nos. É o Espírito, *ātman*, *ruâh*, *pneuma*, *spiritus*, que em nós, sem pulmões, inspira e expira, na medida em que é simultaneamente o infinito espaço sem limites e a matriz vital e energética de toda a criação. Como diz Jean-Yves Leloup, é o “Sopro que nos leva”(2011a, p. 220).

3. Respirar, entrar no corpo, transcender Oriente e Ocidente

Concluindo, podemos considerar que tal como *kha*, o espaço aberto e vazio, é na tradição hindu o melhor símbolo do *Brahman*, assim o Céu surge na tradição cristã como a imagem que melhor sugere o Infinito, desde que o não imaginemos como algo transcendente, no sentido de exterior e separado, que está

“lá em cima”, mas antes o reconheçamos como o “englobante” (*Umgreifende*) de que fala Karl Jaspers (1998, pp. 33 a 42)^[35], o envolvente espaço primordial, de consciência e vida, no seio do qual a cada instante estamos imersos, percebemos e respiramos, sendo esta abertura informe e acolhedora onde precisamente “vivemos, nos movemos e existimos”. Por isso, São Mateus fala do Reino dos Céus como sinónimo de Reino de Deus, registando as primeiras palavras de Cristo como continuadoras das de João Baptista: “Arrependei-vos, porque está próximo o Reino dos Céus” (*Mateus*, 4: 17). O *arrependimento* é aqui, literalmente, o inclinar-se em sentido oposto, o arrear caminho e ir contra-a-corrente das tendências e dos hábitos instalados, a reviravolta da consciência e da vida, a conversão ou *metanóia*^[36] pela qual a atenção e o desejo se libertam da reclusão no aparente limite das formas e dos objectos, materiais ou mentais, sensíveis ou inteligíveis, para despertarem, renascerem ou ressuscitarem no Infinito divino onde jamais ocorreu a cisão entre ser e verdade ou sujeito e objecto. Isto corresponde ao que na linguagem do Yoga se chama *nivrtti*, o regresso à contemplação do divino em si, por contraste com *pravrtti*, a distração e dispersão da atenção no mundo externo e nos objectivos mundanos.

A *metanóia* cristã, o *nivrtti* yógico ou o seu equivalente laico podem processar-se, como vimos, pelo recolhimento da consciência na respiração ou sopro da vida que conduz à experiência directa do seu fundo sem fundo, o Infinito ou a Vida Plena. Aí convergem duas

[35] Cf. também Karl JASPERS, *La Fe Filosófica ante la Revelación* (JASPERS, 1968, pp.104-106).

[36] Cf. Jean-Yves LELOUP, *Métanoia. Une révolution silencieuse*, Paris, Albin Michel, 2020.

vias a que se convencionou chamar ocidental e oriental, cristã e hindu, e com elas muitas outras – indígenas, budista, daoísta, judaica, islâmica, etc. -, com métodos similares e convergentes, que visam sempre remover a mente da dualidade, parcialidade e finitude conceituais para a não-dualidade, totalidade e infinidade do real e nisso se mostram igualmente universais, ou seja, passíveis de ser praticadas por todos os seres humanos^[37]. Ao percorrê-las, podemos partir do Ocidente ou do Oriente geográficos ou culturais, mas no caminho temos de deixar para trás os conceitos de Ocidente e Oriente, e com eles todos os conceitos, a começar pelo de si mesmo e de outro, para chegarmos à experiência do Infinito e da totalidade. Infinito e totalidade não já como meras ideias filosóficas, mas como evidências fenomenológicas de uma consciência entranhada na respiração e no corpo ao ponto de vivenciar que este nosso corpo-consciência é já um corpo-consciência cósmico e infinito e que é das profundezas abissais destes nossos corpos-consciências que se fala quando se fala da Vida Eterna e se diz do Corpo Místico de Cristo, o Cristo Cósmico, “que plenifica tudo em tudo” (*Efésios*, 1: 23) e devém “tudo em todos” (*1 Coríntios*, 15: 28), ou quando se diz que todo aquele que reconhecer ser *Brahman* “se torna este inteiro (universo)”, convertendo-se no próprio *ātman* dos deuses (Zaehner (Ed.), 1992, p. 44)^[38]. Pois, “na verdade, todo corpo é o universo” (*Mahanirvana Tantra*) e isso não tem Ocidente nem Oriente.

[37] Cf. AAVV, *Meditations for Interspiritual Practice. A collection of practices from the world's spiritual traditions*, edição de Netanel Miles-Yépez, prefácio de Edward W. Bastian, Boulder, Albion-Andalus, 2015, 2ª edição.

[38] Cf. *Bṛihadāraṇyaka-Upaniṣad*, I, IV, 10.





Referências Bibliográficas

- AAVV** (2015). *Meditations for Interspiritual Practice. A collection of practices from the world's spiritual traditions*. Edição de Netanel Miles-Yépez, prefácio de Edward W. Bastian. Boulder: Albion-Andalus. 2ª edição.
- AGOSTINHO**, Santo (2000). *Confissões*. Tradução e notas de Arnaldo do Espírito Santo, João Beato e Maria Cristina de Castro-Maia de Sousa Pimentel, introdução de Manuel Barbosa da Costa Freitas, notas de âmbito filosófico de Manuel Barbosa da Costa Freitas e José Maria Silva Rosa. Lisboa: Centro de Literatura e Cultura Portuguesa e Brasileira / Imprensa Nacional – Casa da Moeda.
- BORGES**, Paulo (2018). *Vazio e Plenitude ou o Mundo às Avessas. Estudos e ensaios sobre espiritualidade, religião, diálogo inter-religioso e encontro trans-religioso*. Lisboa: Âncora Editora.
- BUGAULT**, Guy (1994). *L'Inde pense-t-elle?* Paris: PUF.
- CHAKRABARTY**, Dipesh (2000). *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton: Princeton University Press.
- COOMARASWAMY**, Ananda (2001). *El Vedānta y la Tradición Occidental*. Tradução de Agustín López e María Tabuyo. Madrid: Ediciones Siruela.
- DASTUR**, Françoise (2018). *Figures du Néant et de la Négation entre Orient et Occident*. Paris: Les Belles Lettres.
- DESEILLE**, Placide (2003). *La Spiritualité Orthodoxe et la Philocalie*. Paris: Albin Michel.
- DROIT**, Roger-Pol (1989). *L'Oubli de l'Inde. Une amnésie philosophique*. Paris: PUF. Edição revista e corrigida.
- DROIT**, Roger-Pol (2009). *O que é o Ocidente?* Lisboa: Gradiva.
- ECKHART**, Mestre (2008a). *Predigten. Traktate, Werke*. Textos e versões de Ernst Benz, Karl Christ, Bruno Decker, Heribert Fischer, Bernhard Geyer, Josef Koch, Josef Quint, Konrad Weiß e Albert Zimmermann, editados e comentados por Niklaus Largier. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag.
- ECKHART**, Mestre (2008b). *Predigten. Werke, I, 2*. Textos e versões de Josef Quint, editados e comentados por Niklaus Largier. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag.
- ELIADE**, Mircea (1991). *Le Yoga. Immortalité et Liberté*. Paris: Payot.
- HALBFASS**, Willhelm (1981). *Indien und Europa, Perspektiven ihrer geistigen Begegnung*. Basel/Stuttgart: Schwabe Verlag.



- Hatha-Yoga-Pradīpikā, Traité de Hatha-Yoga* (2018). Introdução, tradução e comentários por Tara Michaël, prefácio de Jean Filliozat. Paris: Fayard.
- HOBSON**, John M. (2004). *The Eastern Origins of Western Civilisation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HUDRY**, Françoise (1989). *Le Livre des XXIV Philosophes*. Traduzido do latim, editado e anotado por Françoise Hudry, prefácio de Marc Richir. Grenoble: Éditions Jerome Millon.
- HULIN**, Michel (2008). *Comment la philosophie indienne s'est-elle développée? La querelle brahmanes-bouddhistes*. Paris: Éditions du Panama.
- Hymnes Spéculatifs du Véda* (1985). Traduzidos do sânscrito e anotados por Louis Renou. Paris: Gallimard/Unesco.
- JULLIEN**, François (2012). *L'Écart et l'Entre. Leçon inaugurale de la Chaire sur l'altérité*. Paris: Éditions Galilée.
- KEATING**, Father Thomas e **SCHACHTER-SHALOMI**, Rabbi Zalman (2020). *The Kiss of God. A Dialogue on Science, Mysticism, & Spiritual Practice*. Boulder: Albion-Andalus.
- KING**, Richard (1999). *Indian Philosophy. An Introduction to Hindu and Buddhist Thought*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- JASPERS**, Karl (1968). *La Fe Filosófica ante la Revelación*. Tradução de Gonzalo Díaz y Díaz. Madrid: Editorial Gredos.
- JASPERS**, Karl (1998). *Iniciação Filosófica*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos. Lisboa: Guimarães Editores.
- LAÉRCIO**, Diógenes (1965). *Vie, Doctrines et Sentences des Philosophes Illustres*, II. Tradução e notas de Robert Genaille. Paris: Garnier Frères.
- LATOUCHE**, Serge (2005). *L'Occidentalisation du Monde*. Paris: La Découverte.
- LELOUP**, Jean-Yves (1989). *L'Évangile de Jean*. Traduzido e comentado por Jean-Yves Leloup, Paris: Albin Michel.
- LELOUP**, Jean-Yves (1990). *Écrits sur l'Hésychasme. Une tradition contemplative oubliée*, Paris: Albin Michel.
- LELOUP**, Jean-Yves (2011a). *L'Assise et la Marche*. Paris: Albin Michel.
- LELOUP**, Jean-Yves (Ed.). (2011b). *L'Apocalypse de Jean*. Traduzido e comentado por Jean-Yves Leloup. Paris: Albin Michel.
- LELOUP**, Jean-Yves (2020). *Métanoïa. Une révolution silencieuse*. Paris: Albin Michel.

- MICHAËL**, Tara (2018). “Introdução” a *Hatha-Yoga-Pradīpikā, Traité de Hatha-Yoga*. Introdução, tradução e comentários por Tara Michaël, prefácio de Jean Filliozat. Paris: Fayard.
- NĀGĀRJUNA** (2002). *Stances du Milieu par Excellence*. Traduzido do original sânscrito, apresentado e anotado por Guy Bougault. Paris: Gallimard.
- ONIANS**, Richard Broxton (1991). *The Origins of European Thought about the Body, the Mind, the Soul, the World, Time, and Fate*. Cambridge: Cambridge University Press.
- PLATÃO** (1981), *Oeuvres Complètes*. II. Nova tradução e notas por Léon Robin, com a colaboração de M.-J. Moreau, Paris: Gallimard.
- POMERANZ**, Kenneth (2001). *The Great Divergence: China, Europe, and the Making of the Modern World Economy*. Princeton: Princeton University Press.
- SAID**, Edward W. (1979). *Orientalism*. New York: Vintage.
- SUBRAHMANYAM**, Sanjay (1997). *The Career and Legend of Vasco da Gama*. Cambridge: Cambridge University Press.
- TOLA**, Fernando e **DRAGONETTI**, Carmen (2008). *Filosofia de la India. Del Veda al Vedanta. El sistema Samkhya. El mito de la oposición entre “pensamento” índio y “filosofia” occidental*. Barcelona: Editorial Kairós.
- TSE**, Lao (2010). *Tao Te King*. Tradução e comentário de António Miguel de Campos. Lisboa: Relógio D’Água.
- Upanisad com los comentários advaita de Śankara* (2000). Edição de Consuelo Martín. Madrid: Editorial Trotta.
- VARENNE**, Jean (Ed.). (2012). *Upanishads du Yoga* (2012). Traduzidos do sânscrito, apresentados e anotados por Jean Varenne. Paris: Gallimard/Unesco.
- ZAEHNER**, R. C. (Ed.). (1992). *Hindu Scriptures*. Traduzidas e editadas por R. C. Zaehner. Londres: Everyman’s Library.



O Nada, Ninguém e o Andarilho Entre o Ser e o Escrever na Poesia de Manoel de Barros

Rogério Cruz^[1]

Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa
munzedward@gmail.com

Resumo: Este trabalho pretende analisar a centralidade da figura do Andarilho na poesia de Manoel de Barros. Para isso, começamos por fazer uma explicação breve dos elementos centrais da sua obra, nomeadamente sobre as questões do “nada”, do olhar infantil, da “despalavra” e da “inutilidade”, para chegar a uma dissolução do sujeito que recolhe todos esses elementos numa errância que adia qualquer tipo de identidade fixa. O Andarilho será, assim, o culminar de vários elementos da poesia de Barros, evocando em si o limite da própria poesia e a busca pela experiência mística além palavra.

Palavras-chave: Manoel de Barros; Andarilho; Errância; poesia; Nada.

Nothingness, Nobody and the Wanderer Between Being and Writing in Manoel de Barros' Poetry

Abstract: This work aims to analyse the importance of the figure of the wanderer in the poetry of Manoel de Barros. We start with a short explanation on the central elements of his work, specifically on the themes of “nothingness”, the child’s gaze, the “unword”, and “uselessness”, to arrive to a dissolution of a subject that collects all of these elements in a wandering that postpones any form of fixed identity. The wanderer is the culmination of many elements of Barros’ poetry and it evokes the limits of that poetry, as well as the mystical experience beyond words.

Keywords: Manoel de Barros; Andarilho; Wandering; Poetry; Nothingness.

[1] ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-0508-9385>. CIÊNCIAVITAE: <https://www.cienciavitae.pt//pt/E516-FED9-0FD5>.

Introdução

Como pode a escrita chegar ao nada? Ao vazio primordial que a antecede, perpassa e ultrapassa? Como se pode escrever a experiência mística sem reduzi-la a conceitos e símbolos que, por sua vez, a enformam e determinam contra o fundo informe e em aberto de que ela provém? É em torno deste conflito entre a palavra e o vazio que Manoel de Barros cria a sua poesia. Pelo esvaziamento que faz dentro da palavra, aproxima-a do rumor do silêncio, anterior aos lugares comuns, fixados e regidos por uma hegemonia que prova dominar a língua.

Para seguirmos o caminho que Barros delinea para chegar ao silêncio, propomos analisar a figura do Andarilho. Como figura culminante da poética do autor, o Andarilho recolhe os elementos que se encontram na sua poesia, nomeadamente, o esvaziamento do sujeito, da palavra e de conceitos. Por este motivo, começamos por expor o “anti-conceito” do “Nada”, assim como Barros o coloca no *Livro Sobre Nada*. Elementos como a “Despalavra” e a “visão fontana” serão aqui centrais para perceber, ou rondar, o “nada mesmo”. A poesia que se cria desse abandono, da libertação e infantilização da palavra para chegar a uma origem movente e fluída, determinará a necessidade de outro “anti-conceito”, “Ninguém”.

“Ninguém” será o modo de aproximar o nada ao sujeito, como porta de entrada para uma desconfiguração que leva à abertura anterior à cisão das palavras. Será neste ponto que a estética dionisíaca, como a define Nietzsche, irá ser relevante para perceber o ponto de vista sem sujeito, ou o ponto de vista

a partir de ninguém. Na Unidade dionisíaca, os corpos fundem-se e o sujeito dissipa-se, ficando apenas o lugar místico do nada.

Reconhecendo as limitações da linguagem, Barros cria o Andarilho como o lugar do poeta depois das palavras – a sua aspiração: “Esse homem/ Teria, sim/ O que um poeta falta para árvore” (2016, p. 227). É ele o ser ritmado pelo contingente, fluindo no seu ritmo misterioso. É ele o ninguém que é nada. Um ser do vazio, entregue ao movimento metamórfico e indizível da totalidade. Barros cria assim, como artifício, o modo de representar o ser-se nada, “desútil” e “apropriado para pedras”, dentro da linguagem. Não conseguindo dar lugar ao vazio, ilustra-o na imagem do ser errante e fundido com o todo.

1. O Nada

A poesia de Manoel de Barros surge do conflito entre o dizer e o ser, entre o sujeito e o todo que o envolve. A palavra é algo que cinde, que divide, que objetifica e coisifica o mundo, mas é também o meio pelo qual o poeta pode “somar” as coisas, aproximar-se de uma “sabedoria mineral” que recebe as formas sem as fixar em conceitos. O poeta busca as “pré-coisas” através de “desenhos verbais” e, para isso, procura o “nada mesmo”:

Mas o nada de meu livro é nada mesmo. É coisa nenhuma por escrito: um alarme para o silêncio, um abridor de amanhecer, pessoa apropriada para pedras, o parafuso de veludo, etc., etc. O que eu queria era fazer brinquedos com as palavras. Fazer coisas desúteis. O nada mesmo. Tudo o que use o abandono por dentro e por fora (2016, p. 309).



O “nada” é o “abandono”, uma aproximação ao silêncio das coisas, ao seu estado indefinido e prévio a qualquer significado. É o usar a palavra para captar o informe e o neutro. O “nada” é o meio de chegar à imagem feita pelo verbo, uma imagem que apreende uma totalidade que envolve o poeta e o mundo, sem as separações eu-outro ou interior-exterior. O poeta, para chegar à imagem, tem de “assumir as suas irresponsabilidades” (p. 372). A imagem não tem imposições exteriores a ela, ela é esse momento de “apropriação” primordial, sem direção ou emolduramento.

O “nada”, como aparece no *Livro Sobre Nada*, de Manoel de Barros, é a tentativa do poeta de se aproximar de um modo de ver o mundo sem um sentido que o reja ou direcione. É procurar a totalidade sem nomenclatura ou sem um *logos*. Para tal, a linguagem, instrumento agregador e de significação, precisa de ser silenciada ou subvertida. Na visão de Barthes, na sua obra *Lição*, a liberdade, a “faculdade de nos subtrairmos ao poder” e a “faculdade de não subjugar a ninguém [...] não poderá existir senão no exterior da linguagem” (1988, p. 17). A linguagem é um “lugar hermético” que tudo engloba e, mesmo ao silêncio, que existe fora da linguagem, é-lhe dado uma forma dentro dessa “legislação”. Neste sentido, “Falar [...] não é comunicar [...] mas sim subjugar: toda a língua é uma regência generalizada” (p. 16). A língua obriga a dizer e o signo que emite é “gregário”, mas, segundo Barthes, toda esta construção ideológica da linguagem pode ser contrariada pela literatura: “Só nos resta [...] fazer batota com a língua, trapacear a língua. Esta trapaça salutar [...] que permite conhecer a língua no exterior do poder, no esplendor de uma revolução permanente da linguagem, é

aquilo a que chamo *literatura*”^[2] (p. 18). Para Barthes, existe na literatura a consciência de que a linguagem é uma construção, daí que se possa subvertê-la, plasticizá-la, torná-la um meio fecundo e “anárquico”, que foge às forças gregárias. A literatura liberta a linguagem ao esvaziar as palavras dos seus significados acumulados, como metaforiza Barros no seu poema “Comparamento”:

As palavras, na viagem para o poema, recebem
nossas torpezas, nossas demências, nossas vaidades.

[...]

Mas desembarcam no poema escorreitas: como que
filtradas. E livres das tripas do nosso espírito (2016, p. 364).

As “palavras escorreitas” e “livres das tripas do nosso espírito” vão ainda mais além para não serem apenas palavras livres de uma utilidade, ou veículos de poder, mas para serem palavras que podem transmitir esse “nada”. São palavras que deixam de captar linhas de pensamento dirigidas e regidas, para captar uma transparência das próprias coisas a que se referem, sem lhes impor um significado transcendente. Manoel de Barros assim cria a “despalavra”.

A “Despalavra”^[3] surge como o novo instrumento para chegar às imagens: “Hoje eu atingi o reino das imagens, o reino da/despalavra”. Neste poema, todas as coisas podem ter qualidades de outra coisa, podem fundir-se nesse reino anterior a uma definição de objetos. Com a despalavra, os poetas podem “aumentar o mundo com as suas metáforas” e “podem compreender o mundo sem conceitos”. É no “reino da despalavra” “que os poetas

[2] Sublinhado no original.

[3] Título do poema.

podem refazer o mundo por imagens, por eflúvios, por afeto” (p. 364).

A poesia como criação imagética remete para a escrita de Rimbaud, poeta que aparece em Manoel de Barros comparado a um menino que “podia ver até a cor das vogais” (p. 410). Este menino “vidente”^[4] é o menino que, com visão “fontana” ou “olhar furado de nascentes”, atrela “palavras de rebanhos/ diferentes/ Só para causar distúrbios no idioma”; “Mas ele mesmo, o menino/ Se ignorava como as pedras se ignoram” (*Ibid.*, p. 364). O menino ignorava-se porque era, ele mesmo, a experiência primordial, parte da imagem que funde tanto o que ele sente como aquilo que observa, sem distinguir uma coisa da outra. O menino é a caracterização do verdadeiro poeta, o que vê o mundo por imagens, “por eflúvios” e pela sensação. Também Rimbaud, na sua “Carta do Vidente”, fala do poeta vindouro como aquele que “devra faire sentir, palper, écouter ses inventions”^[5]. É aquele poeta que poderá trazer a totalidade da experiência no poema: “si ce qu’il rapporte de là-bas a forme, il donne forme ; si c’est informe, il donne de l’informe. Trouver une langue; - Du reste, toute parole étant idée, le temps d’un langage universel viendra !”^[6] (Rimbaud, 1871). Uma língua que possa captar a totalidade da experiência virá, uma que permita trazer para a forma do poema o informe, sem o dominar ou ordenar.

A criança aparece na poesia de Barros como a visão aberta ao informe, à metamorfose. É o “menino do mato” do poema “Canção do

Ver”, que “[pega] um olhar de pássaro” (Barros, 2016, p. 407). A visão originária ou primordial é o “Aberto”, que Rilke poetiza nas *Elegias de Duíno*. Em Rilke, a criança também aparece como esse ser de entrega a uma totalidade sem divisões, que neste caso é corrompida por um “nós”:

Com todos os olhos a criatura vê
o Aberto. Só os nossos olhos estão
como que ao contrário e envolvem-na toda
como armadilhas em volta da sua saída livre.

O que no exterior está, sabemos-lo apenas através da face
do animal; pois já em pequena
voltamos a criança e obrigamo-la a olhar para trás,
para a Forma e não para o Aberto, tão
profundo na fisionomia do animal. Liberto da morte
(2002, p. 28).

O “olhar para trás” da criança que vê o “Aberto” é forçado pelo ser separado, consciente, sobre o ser imanente, obrigado a sair dessa imanência para ver as formas. O olhar poético, tanto em Rilke como em Barros, deve abrir-se para o “Aberto” ou o “nada”. Deve ser um recetor da totalidade da experiência, como em Rimbaud, recorrendo às sinestésias, ou às “correspondências”^[7]. Para isto, o poeta não tem apenas de alcançar o silêncio, ou o vazio primordial: em Barros, o vazio é apenas o princípio que o permite “inaugurar”:

As coisas todas inominadas.
Água não era ainda a palavra água.
Pedra não era ainda a palavra pedra.
E tal.
[...]

Por forma que o menino podia inaugurar.

[7] Termo de Baudelaire.

[4] Como também aparece no poema “O Vidente” (p. 386).

[5] “Deverá fazer sentir, tocar, ouvir as suas invenções”. Tradução nossa.

[6] “Se o que ele traz de lá tem forma, ele dá forma; se é informe ele dá o informe. Encontrar uma língua; - Além disso, sendo todas as palavras ideias, chegará o tempo de uma língua universal!”. Tradução nossa.



Podia dar às pedras costumes de flor.
 Podia dar ao canto formato de sol.
 E, se quisesse caber em uma abelha, era
 só abrir a palavra abelha e entrar dentro
 dela.
 Como se fosse a infância da língua
 (2016, p. 407).

Não use o traço acostumado.
 [...]
 Arte não tem pensa:
 O olho vê, a lembrança revê, e a imaginação transvê.
 É preciso transver o mundo.
 Isto seja:
 Deus deu a forma. Os artistas desformam.
 É preciso desformar o mundo:
 Tirar da natureza as naturalidades (2016, pp. 333-334).

Para inaugurar, é preciso procurar a linguagem sem preconceitos, ou livre das regências e significados que se acumulam sobre ela. Este “menino do mato”, entregue à natura “fontana” e distante da cultura, conseguiria chegar à “infância da língua”.

Picasso, como Barros, escreve: “rompeu com as formas naturais, com os efeitos de luz natural, com os conceitos de espaço e de perspectiva, etc. etc. E depois quebrou os planos, ao lado de Braque, propôs a simultaneidade das visões, a cor psíquica e as formas incorporantes” (p. 333). Isto vem da necessidade de o artista captar as coisas fora de um sentido lógico que se impõe exteriormente a ele, como seria o “gregário” na linguagem em Barthes. A criança é uma representação da intuição anterior à técnica, uma ingenuidade que, para estes criadores, superaria a engenhosidade, mas que só é conseguida através desse mesmo engenho. Ellen Marsh, num artigo que separa a criação infantil da criação do artista^[8], aproxima ambos na seguinte conclusão: “It is this complete honesty and wonder of seeing with the unobstructed eye that Paul Klee and children have in common”^[9] (1957, p. 124). Ou como Manoel de Barros coloca no poema “As Lições de R.Q.”:

[8] Especificamente Paul Klee.

[9] “É esta total honestidade e admiração de ver com o olho desobstruído que Paul Klee e a criança têm em comum”. Tradução nossa.

Como artistas plásticos romperam com técnicas para chegar a uma representação mais límpida da experiência, Barros cria a sua poesia, referindo estes seres com “olhar de pássaro”, mas também, formalmente, cria poemas de frases curtas, de uma linguagem repetitiva que recorre sempre a termos indivisíveis – como “pedra”, “sol”, “árvore” – e a construções verbais que permitem “arborizar”, “eremitar”^[10] e “anoitecer”^[11] sujeitos. Este modo de plasticizar a linguagem e o poema permite essa fusão sujeito-mundo dentro do texto e uma reinvenção da forma poética. Uma hierarquia de significado, aquela que coloca certos conceitos no centro em detrimento de outros, é desconstruída numa anarquia no conteúdo e na forma. No poema são inseridos termos como “nobre mijada”^[12], “laia de poeta”^[13] ou “E tal”^[14] (como no poema acima transcrito), despindo o poema de uma estética fundamental e prévia a ele. No poema “O Andarilho” (p. 336), subvertendo a forma de um texto informativo, há uma nota de rodapé também ela com o intuito de esclarecer,

[10] “Dentro de mim eu me eremito” (p. 395).

[11] “Um homem estava anoitecido” (p. 424).

[12] Poema “Miró” (p. 366).

[13] Poema “Bola Sete” (p. 367).

[14] Verso que permite, por um lado, ilustrar infinitamente os versos anteriores, mas que também é essa rejeição estética do que um poema deve conter para ser poema.

mas que não deixa de ser parte do texto poético. É a rejeição de uma estética e de uma técnica pré-estabelecidas, representa também uma transvaloração, ou uma reconstrução do que é valorizado: “Tudo aquilo que a nossa/ civilização rejeita, pisa e mija em cima,/ serve para poesia”^[15]. Esta afirmação define a poesia de Barros tanto no seu significado como na sua versificação.

A poesia de Barros cria uma exterioridade que resulta numa poesia emoldurante, que se foca na fronteira entre o poema e o mundo, e a descreve. Uma meta-poesia que não é essa imagem totalizante das *Iluminações*, mas que chega ao nada por ser esse veículo vazio, como uma moldura sem quadro. O vazio que usa para “apresentar” o mundo é um “nada mesmo” que apenas se consegue a partir de “ninguém”.

2. Ninguém

Na sua “Carta do Vidente”, Rimbaud amplia o sujeito: “Car Je est un autre. J’assiste à l’éclosion de ma pensée ; je la regarde, je l’écoute”^[16]. O sujeito passa a ser não uma entidade fixa, mas esta “eclosão” dos sentidos e do pensamento que não se restringe a uma identidade: “La première étude de l’homme qui veut être poète est sa propre connaissance, entière ; il cherche son âme, il l’inspecte, il la tente, l’apprend”^[17] (Rimbaud, 1871). O poeta cultiva a sua alma para se tornar um “vidente”, aquele que acede ao desconhecido, aquele que

[15] Poema “I. Matéria de Poesia” (p. 137).

[16] “Porque eu é um outro. Testemunho a eclosão do meu pensamento; olho para ele, ouço-o”. Tradução nossa.

[17] “O primeiro estudo do homem que quer ser poeta é o seu próprio conhecimento, completo; ele procura a sua alma, inspeciona-a, tenta-a, aprende-a”. Tradução nossa.

se completa na absorção e no desregramento de toda a experiência, na absorção de múltiplos “eus”.

O ser-se todas as sensações implica ser-se muitos. É desta necessidade que o poeta não se restringe a um “eu”, a uma face apenas. Há a necessidade de se transmutar noutros que surgem de várias maneiras: como seres informes, delineamentos personificados, ou mesmo entidades-outras bem definidas, como Fernando Pessoa faz com os seus heterónimos. A anulação de um “eu” permite a receção do mundo na sua inteireza, na sua indefinição. O “nada”, de Manoel de Barros, aplicado à própria subjetividade, torna um “eu” em “ninguém”, permitindo não só ser todos, mas ser tudo. No poema “Ninguém”, Barros escreve: “Falar a partir de ninguém faz comunhão com as árvores/[...] E ensina o sentido sonoro das palavras./ Falar a partir de ninguém/ Faz comunhão com o começo do verbo” (2016, p. 365). Mais uma vez, a abertura de entidades fixas de todo o género “soma” todos os seres. O “começo do verbo” é, de novo, a possibilidade do poeta “inaugurar”, de “abrir um descortínio^[18] para o arcano” pelas palavras que ainda “urinam na perna”^[19].

Jacques Lacan, na sua teoria do “Estágio do Espelho”, divide um eu anterior à linguagem – um eu que seria o sujeito unido a tudo o que o rodeia – e um eu social que se organiza num “princípio de realidade” objetiva. A passagem da fase anterior ao espelho para a conseguinte passa pela perceção que o sujeito adquire de si de uma “fragmented body-image” a uma “form of its totality” (1977, p. 4). O sujeito, pela

[18] “Descortínio” pode representar tanto uma plasticização da palavra descortino, como uma fusão entre descortino e escrutínio.

[19] Poema “Desejar Ser 6” (p. 321).



sua nova percepção de totalidade, separa-se do mundo. Surge assim a dicotomia entre sujeito e objeto: ele torna-se objeto para o mundo, como o mundo passa a ser um objeto para ele. É a passagem do *Innenwelt* para o *Umwelt*, a passagem de um mundo que é interior para um mundo separado que circunda o sujeito. É também a passagem para um estado de construção de um “eu” coeso que se pode integrar no mundo. O sujeito deixaria de ser “ninguém”, passando a ser uma construção, um delineamento que se vai fixando e integrando no ambiente circundante.

A poesia de Barros fala da necessidade de voltar a um estágio prévio que desconstrói de novo uma identidade que tende a fixar-se. É, mais uma vez, a criança que se funde e confunde com as coisas. É, como no poema “1” da primeira parte do *Retrato do Artista Quando Coisa* (Barros, 2016, p. 341). Neste poema, o artista coisifica-se e, com isso, afirma e enaltece uma consubstanciação existente em todos os seres. É ao ser “coisa” que pode ser esse sujeito híbrido e anterior a uma identidade que se separa do todo. É a “unidade” que Nietzsche exalta na descrição do dionisíaco na *Origem da Tragédia*: “uma realidade cheia de embriaguez, que, por seu turno, não se preocupa com o indivíduo, pretende até a aniquilação do indivíduo e a sua dissolução libertadora por um sentimento de identificação mística” (Nietzsche, 1972, p. 41). Essa identificação mística é a fusão com a totalidade das coisas, “onde o homem é arrebatado até à exaltação máxima de todas as suas faculdades simbólicas [...] e desindividuou-se para ser absolutamente a Unidade” (p. 44).

Esta unidade, ou coisificação, acaba por ficar além do que a poesia pode trazer. O êxtase primordial seria esse lugar fora de

qualquer palavra, a “singularidade mística” de Kierkegaard, que Barthes recorre para descrever o que está para além da linguagem (1988, p. 18). A descrição poética que Barros usa insinua o que seria o verdadeiro silêncio ou o verdadeiro “nada”. As palavras e o poema, ambos sendo formas que contêm ideias ou modos de ver, exteriores à experiência primeira, serão os veículos apolíneos do dionisíaco na dualidade que Nietzsche cria. São moldes “para poder suportar a vida” e também a “ilusão que lhe [esconde] a sua verdadeira natureza sob um véu de beleza” (Nietzsche, 1972, p. 178). Seria para escapar à ilusão, para ser-se completo com a experiência-primeira, que Rimbaud deixa de escrever. A poesia, por mais que fosse essa imagem fulgurante que capta um “nada”, uma ausência de *logos*, seria limitada para o poeta francês que, como Francisco Vale indica, via que “as iluminações eram afinal alucinações de palavras e não imagens de um mundo onde era possível roubar o fogo aos deuses” (2018, p. 14).

Para Jorge Luis Borges, seguindo ainda o texto de Vale, “as limitações não estariam na poesia, mas no poeta. [Borges] afirmou que Rimbaud desistiu de ser poeta, porque, apesar de todos os seus esforços e do seu talento, não conseguiu tornar-se visionário como Blake ou Swedenborg” (*Ibid.*, p. 14). Barros, apesar de conter na sua poesia essa experiência mística, de “apropriação para coisa”, nunca deixa de escrever, nunca deixa de explorar a “desutilidade” da poesia, por mais que esta seja esse contorno meta-poético que se esvazia para “aumentar o mundo”. A experiência primordial além-palavra será simulada nas personagens de Barros. Rimbaud torna-se um andarilho para concretizar o eterno “ser outro”. Barros constrói um Andarilho na sua poesia, aquele

que melhor personificará esse devir-sujeito que se confunde com o todo metamórfico.

Concluindo: há pessoas que se compõem de atos, ruídos,
retratos.
Outras de palavras.
Poetas e tontos se compõem com palavras
(2016, p. 243).

3. O Andarilho

A quarta parte do *Livro sobre nada* é intitulada “Os Outros: O Melhor de Mim Sou Eles”. Nesta secção do *Livro*, Barros delinea um conjunto de personagens e de artistas que fazem parte da sua criação poética. “O Andarilho” é a personagem final de todo o livro e onde esta personagem, recorrente em toda a sua obra, ficará melhor definida.

O poema começa com um jogo gramatical que se aproxima daquele “Je est un autre”, de Rimbaud. O “sou Ele” pode indicar essa amplificação do sujeito como no poeta francês; pode também indicar essa fusão com um “Ele” que se aproxima do modo de se referir a Deus com maiúscula. Esta fusão entre o Andarilho e Deus faz referência à consubstanciação de que falámos acima, uma fusão panteísta de todos os seres que são contínuos a uma substância primeira. O segundo verso complementa esta contiguidade com “Ele”, no sentido em que o Andarilho seria cindido das coisas tendo um nome. Assim, como a “despalavra”, o Andarilho tem um “desnome”, permitindo não se fixar numa identidade, assim como as “despalavras” não se fixam em sentidos. O tempo está entregue ao passo lento do Andarilho, ou seja, à sua experiência própria, ignorando medidas exteriores ao tempo sentido. Os seus “rumos”

também não são medidos, pois não têm “termómetro” e são sem direcção. O Andarilho acumula objetos sem utilidade, daqueles que representam o abandono, e que permitem chegar à desutilidade poética que se encontra nos lugares esquecidos pelas grandiloquências ideológicas. O errante é também ele o abandono, sem nome e sem rumo, e, por ser esse abandono, é “somado” para tudo aquilo que existe: arboriza pássaros e os sapos o pulam.

O Andarilho seria a concretização personificada da poesia de Barros. Seria aquele ser que só conhece as “ciências que analfabetam”, que desconstrói todo o pensamento, tudo o que é um acréscimo às coisas, tudo o que se tenta sobrepor ao silêncio, ao neutro. A metamorfose, ou em termos budistas, a impermanência, é o que o obriga à errância, à mudança de forma. Na nota ao poema, vemos o campo transfronteiriço que não deixa distinguir o Andarilho daquilo que o rodeia, nem deixa obter uma ideia fixa do que o Andarilho é realmente. O “menino do mato” com “olhar de pássaro” podia inaugurar, o Andarilho, sendo contíguo ao todo, teria de “sofrer prenúncios” ou “adivinhar”, de modo a estar no mesmo plano da metamorfose e fluir no seu sentido.

Numa tentativa de aproximar a voz poética do lugar sem verbo do Andarilho, Barros escreve pequenos “brinquedos com as palavras” que se juntam no “Caderno de Andarilho” (2016, p. 269). Seria esta a poesia errante a que mais poderia aproximar as palavras de uma imanência que lhes escapa. São restos poéticos, completamente inúteis, que perderam qualquer tipo de eloquência ou direcção. São frases sem objeto definido, versos que surgem sem formar um poema, como o caminhante sem destino. É no poema “O Andarilho” e nos “Cadernos”



que surge um Andarilho com voz na primeira pessoa. No entanto, esse ser errante seria a aspiração além-palavras, além construção de pensamentos e além-poesia, por isso aparece no resto da obra por meio de descrições exteriores. Para Nietzsche, a linguagem, por mais depurada que seja, nunca deixa de ser um “órgão e símbolo das aparências, [que] nunca pode e nunca poderá exprimir perfeitamente a profunda intimidade do ser” (1972, p. 65). O poeta, por criar formas com as palavras, não é andarilho, a personificação do informe, mas vai criando um andarilho a partir dessa exterioridade meta-poética. A personagem errante, em Barros, é o modo de captar o que escapa ao poema através da poesia. É indefinido, obtendo vários (des)nomes como Bernardo ou Andaleço, sendo confundível com outras personagens, que tomam as suas características de errância e de “apropriação” para coisa. De maneira geral, a sua figura é delineada em comparação com aquilo que o rodeia, ou que se faz ver pela sua passagem. O Andarilho é um vazio que faz ver aquilo que existe através dele, como um “retrato quase apagado em que se pode ver perfeitamente nada”^[20].

Por ser esse vazio por onde o espaço transparece, o Andarilho acaba por obter, ou “somar”, traços de vários tipos de errância. Pelas suas características de “desindividuação” e entrega à “unidade”, no sentido nietzschiano de que já falámos, aproxima-se das questões do êxtase, mas também de um despojamento religioso, como o peregrino. A peregrinação, como Victor Turner define, é uma “release from mundane structure”^[21] (1978, p. 34) que, no Andarilho, não se limita a uma estrutura

[20] Título de parte integrante d’*O Guardador de Águas* (Barros, 2016, p. 243).

[21] “Libertação de uma estrutura mundana”. Tradução nossa.

mundana, mas a todas as estruturas. É também “emergence of the integral person from multiple personae”, e “movement from a mundane center to a sacred periphery”, e “individuality posed against the institutionalized milieu”^[22] (*Ibid.* p. 34), entre outros. A pessoa íntegra que surge na figura do Andarilho é a pessoa que se despojou completamente de um “eu”, passando a ser “ninguém”, pela sua entrega ao devir e pelas suas “ciências que analfabetam”. É quem obteve “sabedoria mineral”:

Preciso de obter sabedoria vegetal.

(Sabedoria vegetal é receber com naturalidade uma rã no talo.)

E quando esteja apropriado para pedra, terei também sabedoria mineral (Barros, 2016, p. 322).

Para o Andarilho, não existe um lugar central ou periférico. O seu desprendimento é também o desprendimento do espaço que o rodeia que, em Barros, é representado como “Pantanal”: “No Pantanal ninguém pode passar régua. Sobremuito quando chove. A régua é existidura de limite. E o Pantanal não tem limites” (2016, p. 193).

A peregrinação pressupõe um lugar de culto, mas para o Andarilho todo o lugar é um não-lugar ou um devir-lugar que se vai transmutando: “Se soube que atravessou Paris de urina presa”^[23]. Os espaços por onde vagueia não se distinguem da cidade ou do campo, como em Victor Hugo que, pela análise de Walter Benjamin, via no “Oceano e a sua rebentação”, o modelo do fluxo da multidão

[22] A “emergência da pessoa íntegra das pessoas múltiplas”, “movimento de um centro mundano a uma periferia sagrada”, “individualidade em oposição a um meio institucionalizado”. Tradução nossa.

[23] Poema “O Guardador de Águas IV” (p. 223).

(Benjamin, 2017, p. 62). Na multidão, “aquilo que está abaixo do homem entra em relação com aquilo que está acima dele e o rege” (p. 63). As forças naturais “pré-históricas”, ou a-históricas, fundem a cultura e/ou a cidade – e a multidão como sua parte integrante – no mesmo plano do natural em fluxo.

O errante cidadão – na figura do *flâneur*^[24] na definição de Baudelaire, também seria esse passante que se entrega ao fluxo, comparável a “um espelho tão imenso como essa multidão; a um caleidoscópio dotado de consciência, que, a cada um dos seus movimentos, representa a vida múltipla e a graça mutável de todos os elementos da vida” (Baudelaire, 2006, p. 287). O *flâneur* consegue refletir a multiplicidade pela capacidade de encapsular a experiência pela observação sem se anular com ela. Mas o Andarilho, por um lado, não observa, pois isso implica uma separação dualista entre observador e observado. Por outro lado, o Andarilho é a figura que é trespassada por toda a experiência e fluxo. O Andarilho perde-se naquilo que o circunda, já não tem essa individualidade: é, ao contrário do *flâneur*, que é um “eu insaciável de não-eu”, um “ninguém” saciado e pleno com o todo. O Andarilho seria mais próximo de um *badaud*^[25], que, ao contrário do *flâneur*, como observa Benjamin, tem uma individualidade que “desaparece, absorvida pelo mundo exterior... que o impressiona, até ao arrebatamento e ao êxtase”. Este errante “deixa de ser um homem, é público, é multidão” (Benjamin, 2019, pp. 557-558).

O Andarilho que Barros constrói integra a sua poesia, mas, como todos os outros elementos que o autor repetidamente tenta

[24] O termo pode ser traduzido para caminhante sem propósito.

[25] O *basbaque*, aquele que está em constante estado de admiração ou surpresa.

enformar em poema, há uma parte que se guarda para o silêncio, que o poeta não pode “restaurar” dentro de si ou através da escrita. Barros, no poema “No Tempo do Andarilho”, escreve: “Não sei se os jovens de hoje, adeptos da natureza, conseguirão restaurar dentro deles essa inocência. [...] Porque já desde nada, o grande luxo de Bernardo é ser ninguém. Por fora é um galalau. Por dentro não arredou de criança. É ser que não conhece ter” (Barros, 2016, p. 200). A sua inocência seria uma inocência inerente, que não precisa de ser construída ou reencontrada como aquela do poeta ou do artista. É o sujeito puro, prévio à linguagem, anterior ao “espelho” de Lacan e às formas apolíneas em Nietzsche, pertencente ao “Aberto” de Rilke.

Considerações Finais

Numa entrevista, Manoel de Barros afirma que “Andarilho é um ser que honra o silêncio. [...] Andarilho é um ser errático – igual a poesia” (Barros, n.d., a). A poesia pode ser errante através dele. Pode usar a figura do Andarilho para chegar ao silêncio ou à vida plena de um sujeito puro, sem deturpações ou acrescentos que lhe retirem essa predisposição primordial. Ela torna-se o espelho que reflete o Andarilho como reflete o ato de fazer poesia. A poesia busca-se a si mesma através dessa errância e, não podendo ser a apropriação plena do silêncio, faz-lhe eco.

Como Eduardo Lourenço escreve, “em si, a poesia não é silêncio, mas o que a precede e vem depois” (2016, p. 229). Também Barros diz que “Poeta seria o mesmo que parvo. É um sujeito que, em vez de mexer com borboletas, pedras, caracóis, mexeria com as coisas úteis”



(Barros, n.d., a). O poeta é um sujeito em contradição, que “canta” a “apropriação” das coisas já anteriormente apropriadas umas nas outras, que simula a infância e a ingenuidade primordial com o seu engenho, que usa palavras para “compor os [seus] silêncios” (Barros, n.d., b).

Barros mostra-nos que a poesia não serve para nos apropriarmos do silêncio, que em vez disso serve para desconsertar a coesão fictícia que impomos ao mundo. Através do poema podemos nós “apropriarmo-nos” para silêncio, assim como o “vidente” Rimbaud fez quando o poema vivo se sobrepôs ao da palavra. Deixando as imagens fixas que assombram a linguagem, encontrando o ritmo do silêncio no poema, nessas brechas que são as palavras, podemos, enfim, chegar à errância mística que, não tendo destino nenhum, tem todos os destinos.



Referências Bibliográficas

- BARROS**, Manoel de (2016). *Poesia Completa*. Lisboa: Relógio d'Água.
- BARROS**, Manoel de (n. d., a). Aos noventa anos Manoel de Barros se considera um songo. [Entrevista com Manoel de Barros]. *Revista Caros Amigos*, 117. Informação acedida em <http://bosco.blog.br/manoel-de-barros/aos-noventa-anos-manoel-de-barros-se-considera-um-songo/>, a 10 de setembro de 2021.
- BARROS**, Manoel de (n. d., b). “O apanhador de desperdícios”. Informação acedida em <https://www.asomadetodosafetos.com/2016/04/o-apanhador-de-desperdicios-manoel-de-barros.html>, a 10 de setembro de 2021.
- BARTHES**, Roland (1988). *Lição*. Tradução de Ana Mafalda Leite. Lisboa: Edições 70.
- BAUDELAIRE**, Charles (2006). *A Invenção da Modernidade*. Tradução de Pedro Tamen. Lisboa: Relógio d'Água.
- BENJAMIN**, Walter (2017). *A Modernidade*. Tradução de João Barrento. Lisboa: Assírio & Alvim.
- BENJAMIN**, Walter (2019). *As Passagens de Paris*. Tradução de João Barrento. Lisboa: Assírio & Alvim.
- LACAN**, Jacques (1977). *Écrits, A Selection*. Tradução de Bruce Fink. New York: W. W. Norton & Company.
- LOURENÇO**, Eduardo (2016). *Obras Completas III*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- MARSH**, Ellen (1957). Paul Klee and the Art of Children. *College Art Journal*, 16 (2), 132-145.
- NIETZSCHE**, Friedrich (1972). *A Origem da Tragédia*. Tradução de Álvaro Ribeiro. Lisboa: Guimarães Editores.
- RILKE**, Rainer Maria (2002). *As Elegias de Duíno*. Tradução de Maria Teresa Dias Furtado. Lisboa: Assírio e Alvim.
- RIMBAUD**, Arthur (2018). *Obra Completa*. Tradução de Miguel Serras Pereira e João Moita. Lisboa: Relógio d'Água.
- RIMBAUD**, Arthur (1871). “Les lettres du ‘voyant’”. Informação acedida em <https://www.comptoir litteraire.com/docs/553-rimbaud-lettres-du-voyant-.pdf>, a 10 de setembro de 2021.
- TURNER**, Victor; **TURNER**, Edith (1978). *Image and Pilgrimage in Christian Culture*. New York: Columbia University Press.
- VALE**, Francisco (2018). “Prefácio” a **RIMBAUD**, Arthur (2018). *Obra Completa*. Tradução de Miguel Serras Pereira e João Moita. Lisboa: Relógio d'Água.



CECA | Centro de Estudos de
Cultura e Artes
Universidade Nacional Timor Lorosa'e