



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 Dinis) 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 lembra 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, polissêmica 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 efêmero 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 carácter 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 carácter 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 “julgamento 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 catafática 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.