

Abstract

DUARTE, Alexandre F.

The mystical language revisited: a contribution to the study of the nature of its identification.

In this concise and programmatic essay – for further studies on the nature of the mystical language –, after a brief introduction on its objective – and an even more succinct reference to the common understanding of what is “*mystic*” and “*language*” –, the author makes an auxiliary mention to the typical elements that are recognized as essentials to “*mystical language*”. Then – in his more original contribution – he formulates an axiom, or hypothesis, which considers that “*mystic language*” has – as a proper intrinsic characteristic of its most nuclear nature – the virtue to be recognized as such because it communicates, somehow, a kind of “*peak-experience*” which – while establishing the reader in a mystagogical itinerary – allows him to identify previously unnoticed divine’s communications and, as a result of that, realize – due to a new “*conceptual kit*” – that what he has been reading, or rereading, is a typical way of translating, and shaping, those ineffable experiences.

Key-Words:

Affective experience; Anamorphosis; Apophatism; Author; Conceptual baggage; Configuration; Divine communications; Experience; Identification; Kénosis; Language; Mediated immediacy; Mystagogy; Mystic; Mystical language; Obediential-filial relationship; Psychology; Reader; Recognition; Recreation; Symbolic expression;

}2.2

Revisitando a linguagem mística: um contributo para um estudo sobre a natureza da sua identificação

«Est mystique celui ou celle qui ne peut s'arrêter de marcher et qui, avec la certitude de ce qui lui manque, sait de chaque lieu et de chaque objet que ce n'est pas ça, qu'on ne peut résider ici ni se contenter de cela»

Michel de Certeau

1. Uma Problemática e o seu Contexto

No século transacto, por diversos e equívocos motivos, assistiu-se a um difuso e complexo renascimento do interesse pela dimensão mística da existência humana em geral e da cristã em particular¹. Este ressurgimento marcará, inequivocamente, a compreensão destas ao longo da centúria em que nos encontramos. Muito começou, por isso mesmo, a ser escrito, e debatido, acerca da sua natureza e da sua implicação dentro do movimento épocal que

¹ Da já quase inumerável bibliografia existente podemos referir: Yves CATTIN - "La règle chrétienne de l'expérience mystique", in *Concilium* 254 (1994), 13-30; Emmanuel FALQUE - *Mystique et modernité: Aspirations spirituelles de notre temps et mystique chrétienne*", in *Études*, vol. 394, n.º6 (2001), 785-792; Robert K.C. FORMAN (ed.) - *The Problem of Pure Consciousness: Mysticism and*

hoje é vulgarmente chamado, com maior ou menor acerto, de “*regresso do religioso*”². Deveras, no horizonte dos estudos teóricos – como em quase todas as ordens da vida –, sucederam-se inclinações e ondas de opinião aparentemente antinómicas que ainda tardam em harmonizar-se. Não podemos nem desejamos, aqui, analisar as repercussões de tal realidade. Gostaríamos, isso sim – e esse é o objectivo desta breve reflexão –, centrar-nos sobre uma problemática que tem sido, inadvertidamente, descurada e que cremos poderá ser de significativo relevo para uma mais rigorosa compreensão da anteriormente referida realidade. À mesma pode ser traduzida através do seguinte breve conjunto de questões: quando um leitor se encontra diante de um determinado texto que reconhece como sendo místico, que elementos deste lhe permitem identificá-lo como tal? Que há na trama de um texto, na sua tecedura interna e impacto externo, que leva a que um o reconheça como propriamente uma expressão mística?

Claro que há variados e diversos estudos sobre os traços característicos do “*texto místico*”, mas todos eles partem de uma premissa que desejaríamos, num primeiro momento, deixar de lado; a saber: que a análise daqueles traços comuns é aferida desde a convicção prévia de que se está diante de um texto místico, a qual, posteriormente, de um modo mais ou menos acrítico, é aplicada, como uma chave de leitura, como um logaritmo de interpretação, aos textos que posteriormente se deseja analisar. Por exemplo, é comum dizer-se – e não se

Philosophy. New York: Oxford University Press, 1990; LOUIS GARDET - “*Expérience du Soi, expérience des profondeurs de Dieu*”, in *Revue Thomiste*, vol. 78, n.º3 (1978), 357-384; William JOHNSTON - *Mystical Theology*. London: Harper Collins, 1995; IDEM - *Mística para una nueva era: De la Teología Dogmática a la Conversión del Corazón*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2003; Carl-A. KELLER - “*Mystique chrétienne et mystiques non chrétiennes*”, in *Theologische Zeitschrift*, vol. 34, n.º3 (1978), 163-171; Olivier LACOMBE; LOUIS GARDET (ed.) - *Expérience du soi: Etude de mystique comparée*. Paris: Desclée de Brouwer, 1986; Philippe LÉCRIVAIN - “*Comme à tâtons... Les nouveaux paysages de la mystique*”, in *Christus* 162 (1994), 136-145; Bernard MCGINN - “*Quo Vádis? Reflections on the Current Study of Mysticism*”, in *Christian Spirituality Bulletin*, vol. 6, n.º1 (1998), 13-21; Mark MCINTOSH - *Mystical Theology: The Integrity of Spirituality and Theology: Challenges in Contemporary Theology*. Cambridge: Blackwell, 1998; Bernard PITAUD - “*La mystique chrétienne*”, in *Christus* 162 (1994), 167-179; Claude TRESMONTANT - *La Mystique chrétienne et l'Avenir de l'homme*. Paris: Seuil, 1977; Karl RAHNER - “*Espiritualidad antigua y actual*”, in *Escritos de Teología*, VII. Madrid: Taurus, 1969, 13-35; Juan Martín VELASCO - *El fenómeno místico. Estudio comparado*. Madrid: Editorial Trotta, 2003; Hans URS VON BALTHASAR - “*Espiritualidad*”, in *Ensayos Teológicos, I: Verbum caro*. Madrid: Guadarrama, 1964, 269-289; IDEM - “*Theologie und Spiritualität*”, in *Gregorianum* 50 (1969), 571-587; William J. WAINWRIGHT - *Mysticism: A Study of its Nature, Cognitive Value and Moral Implications*. Madison: University of Wisconsin Press, 1981.

² Apenas de passagem, e desde diversas perspectivas, pode-se sugerir: Jacques DERRIDA; Gianni VATTIMO - *La religion*. Paris: Seuil, 1994; Jean-François DORTIER; Laurent TESTOT - “*Le retour du religieux, phénomène mondial*”, in *Sciences Humaines* 160 (2005), 28-33; Denis LECOMPTE - *De l'athéisme au retour du religieux: Dieu, toujours Lui?* Paris: Mame, 2003; Michel LELONG - *Retour du Religieux: Périel ou Espoir?* Paris: François-Xavier de Guibert, 2008; José María MARDONES - *Síntomas de un retorno. La religión en el pensamiento actual*. Santander: Sal Terrae, 1999; e todo o número 45 (2008) da revista sueca em língua inglesa *Axesse*.

trata aqui de negar estas realidades, ainda que as pudéssemos relativizar – que: uma obra mística comporta um desejo de expressar, o mais adequadamente possível, uma experiência inefável que foi vivida de uma forma mais ou menos passiva em resposta a uma iniciativa prévia divina; nela há uma inegável auto-implicação do seu autor que se desvela e expõe à medida que tenta relatar aquela experiência; a mesma é como que um canal de realidades espirituais ou místicas que superam a mera denotação das palavras que esforçam por a traduzir; que a sua cristalização objectiva não é mais do que um esboço de algo que, para ser o mais eficaz possível dentro dos limites inerentes à natureza da própria experiência originante e referencial, deveria poder comportar toda uma outra imensa panóplia de instrumento e artifícios artísticos.

Contudo, como facilmente podemos constatar – e esse é o motivo pelo qual não seguiremos primeiramente este procedimento – teve que haver um certo consenso prévio, relativamente extenso, acerca da natureza mística dos escritos que havendo sido estudados permitiu, precisamente, a elaboração dos referidos parâmetros que, *a posteriori*, foram e são aplicados para a identificação de uma obra mística. Trata-se do seu conteúdo material, do tema que trata? Da sua expressividade, da sua beleza estética? Da sua maior ou menor capacidade de suscitar uma contida ou incontida sensação de proximidade com o seu autor ou com o tema que este colocou no seu escrito? Da fama que acompanhando-o condiciona a sua leitura e interpretação? Dos preconceitos que possuindo cada leitor o conduz para uma dada conclusão? Para um concatenamento de todos ou alguns dos precedentes motivos? Resumindo – tal como já fizemos mais acima – todas estas interrogações: que há, pois, na linguagem mística que faz com que um leitor reconheça-a como tal? A resposta, qualquer que ela seja, é, desde logo, o resultado de pequenas parcelas de verdade que desejamos, com este ensaio, aclarar desde uma, cremos, nova perspectiva, desde um novo postulado que gostaríamos de lançar ao debate.

Não podemos negar que poderia ser tentado empreender um esforço de reconstrução histórica acerca do sentido cristão do termo “*mística*” e da sua íntima relação com aqueles textos que desse modo foram sendo reconhecidos ao longo de dois mil anos de cristianismo. Interessante, de facto, seria procurar aferir quais as primeiras daquelas obras que, de algum modo, começaram a ser entendidas como uma expressão propriamente cristã da vivência mística para assim, dessa maneira, tentar-se edificar – respeitando-se o melhor possível a sequencia cronológica dos mesmos – um mapa mental que cartografasse, e balizasse, a descrição dos rasgos essenciais daqueles itinerários espirituais que, havendo sido empreendidos e narrados pelos exploradores espirituais cristãos no decurso das suas relações com Deus, foram denominados como místicos. Isso, não obstante, comporta um problema bem nosso conhecido: até ao século XII não houve a nefasta separação entre espiritualidade e dogmática

ou exegese³. Toda a espiritualidade cristã era a reflexão e a vivência concreta do mistério do Deus bíblico.

É evidente que desde sempre houve um considerável número de obras que – pelo seu alcance e divulgação, fruto de distintos motivos e em diferentes contextos – foram sendo tidas como de uma riqueza espiritual fora do comum, havendo as mesmas servido de alimento para a vida dos cristãos que as conseguiam obter⁴. Mas não nos é hoje fácil empreender aquela viagem desde as origens do cristianismo até aos nossos dias em busca do que nesses textos os fez serem identificados como obras místicas. Até porque, convenhamos, como é igualmente do conhecimento geral, a utilização do classificativo “*místico*” – devido a toda a sua conotação pagã associada às religiões mistérico-iniciáticas da bacia oriental do Mediterrâneo, que tantas e tantas vezes tomaram motivos emprestados ao emergente e crescente cristianismo para tentarem sobreviver – demoveu, salvo honradas e célebres exceções, o seu uso na órbita da literatura cristã até consideravelmente depois da metade do segundo milénio da era cristã⁵. Mas mesmo que essas dificuldades – que são de distintas ordens e origens – não existissem, a questão permaneceria: que havia nessas obras que levaram os seus leitores a considerarem-nas como exemplos consumados de uma expressão que hoje podemos chamar de mística? Certo que se poderia tentar ler

³ Sobre a natureza, e as consequências, deste problema, cf.: Christian BROUWER - “*Mystique et rationalité chez les penseurs latins des XI^e et XII^e siècles: Anselme de Canterbury (1033-1109) et Bernard de Clairvaux (1090-1153)*”, in Alain DIERKENS; Benoît BEYER DE RYKE (ed.) - *Mystique: la passion de l’Un, de l’Antiquité à nos jours*. Bruxelles: Editions de l’Université de Bruxelles, 2005, 97-107; Secundino CASTRO - “*Razón y corazón: Una fecunda síntesis*”, in *Estudios Eclesiásticos* 284 (1998), 141-145; Yves CONGAR - “*Langage des spirituelles et langage des théologien*”, in AA.VV. - *La mystique rhénane. Colloque de Strasbourg 16-19 mai 1961*. Paris: P.U.F., 1963, 15-34; Vladimir LOSSKY - *Essai sur la théologie mystique de l’Eglise d’Orient*. Paris: Cerf, 2005 (original de 1944); Antonio M. SICARI - “*Le travail d’une ‘théologie en totalité’. La théologie et la sainteté in Hans Urs von Balthasar*”, in *Communio*, vol. 14, n.º2 (1989), 102-119; Grzegorz STRZELCZYK - *L’esperienza mistica come locus theologicus. Status quaestionis*. Lugano: Eupress, 2005; finalmente, e sobretudo, François VANDENBROUCKE - “*Le divorce entre théologie et mystique: ses origines*”, in *Nouvelle Revue Theologique* 82 (1950), 372-389.

⁴ Para um elenco relativamente rigoroso pode-se consultar: Maria Rosaria DEL GENIO - “*Mística (notas históricas)*”, in *Diccionario de Mística*. Madrid: San Pablo, 2002, 1182-1195; Harvey EGAN - *Christian Mysticism: the Future of a Tradition*. New York: Pueblo, 1986; IDEM - *An Anthology of Christian Mysticism*, New York: Liturgical Press, 1991; Steven FANNING - *Mystics of the Christian Tradition*. New York: Routledge, 2001; Hilda GRAEF - *L’Héritage des grands mystiques: étapes de la spiritualité chrétienne*. Paris: Saint-Paul, 1968; IDEM - *Histoire de la mystique*. Paris: Seuil, 1972; Arigo LEVASTI - *I grandi mistici*. Florença: Massimo Baldini, 1993; Bernard MCGINN - *The Essential Writings of Christian Mysticism*. New York: Modern Library, 2006; Ursula KING - *Christian Mystics: Their Lives and Legacies throughout the Ages*. New Jersey: HiddenSpring, 2001.

⁵ Cf., para este tema: Mino BERGAMO - *La science des saints. Le discours mystique au XVII^e siècle en France*. Grenoble: Jérôme Million, 1992; François TRÉMOLIÈRES (ed.) - “*Vocabulaire mystique au XVII^e siècle*”. Turin: Nino Aragno, 2005; e os já incontornáveis: Michel de CERTEAU - “*Mystique’ au XVII^e Siècle: Le problème du langage ‘mystique’*”, in *L’Homme devant Dieu: Mélanges offerts au Père Henri de Lubac*, II. Paris: Aubier, 1964, 267-291; IDEM - *La Fable mystique: XVI^e et XVII^e siècle*. Paris: Gallimard, 1982.

nos escritos de dado autor os seus considerandos sobre as obras, ou porções de obras, que ela havia lido e “classificado” como tal, repetindo, depois, o processo com o máximo de escritos possíveis. Tal tarefa não seria, a despeito da enormidade de tal esforço, *a priori* impossível. Mas, perguntamos nós: chegaríamos a um bom porto? Conseguiríamos aferir aquele nónio que nos permitiria medir o cânodo que é um escrito místico? Acreditamos que isso seria dificilmente alcançável.

O primeiro, e principal, motivo para esta nossa reserva relaciona-se com a seguinte questão: que realidade possui precedência quando falamos de “*linguagem mística*”: a presença de uma experiência mística ou a existência de um código linguístico que a traduza? A resposta, aparentemente pelo menos, parece ser de uma facilidade e imediatez confrangedora: não parece ser possível falar sobre uma realidade sem que ela tenha ocorrido, pelo qual a experiência de algo é uma condição *sine qua non* para a sua descrição. Não obstante acreditamos que, embora isto não possa ser de nenhum modo totalmente negado, devemos fazer uma ulterior clarificação rectificadora: enquanto o sujeito – medularmente passivo no âmbito da vivência mística – não possui uma bagagem conceptual que a permita identificar como tal e ser capaz de, pelo menos, a tentar descrever de um modo relativamente efectivo dentro das suas próprias limitações, ele não saberá que a experimentou. Por outras palavras: se o sujeito de uma comunicação de Deus não for capaz de sair de si, observando-se como destinatário de uma vivência mística reconhecível e reconhecida como tal, ele não será capaz de saber que a viveu. Não podemos negar que ele terá vivido algo real em si mesmo – e outros serão capazes de discernir a sua realidade e verdade –, mas ele não a terá efectivamente provado como tal até que, por si mesmo, seja capaz de a objectivar e cristalizar terminologicamente ainda que apenas na sua mente. Deste modo, acreditamos, a dotação de uma equipagem verbal para traduzir um encontro místico com o divino é igualmente, e de um modo incontornável, necessária para que o mesmo seja vivido como tal pelo sujeito que o acolhe.

Vemos, então, a razão da nossa acima referida reserva: que poderá haver levado aqueles leitores a reconhecerem num dado texto de outrem uma natureza verdadeiramente mística? A resposta parece, à primeira vista, ser inevitável: a descoberta nos mesmos de um relato reconhecível, a nível linguístico, como sendo o de um desvelar místico. Contudo, se virmos bem a realidade, a questão permanece: como é que alguém é capaz de reconhecer aquele código verbal? Deverá o leitor haver sido, ele mesmo, o destinatário de uma vivência mística que acabará por deslindar descrita, por palavras que ele próprio usou ou tentou buscar para usar com o fito de a categorizar, no que está a ler? Não responderemos imediatamente a esta questão, pois a retomaremos mais adiante. Não obstante podemos desde já dizer que se é verdade que, de algum modo, essa realidade não é estritamente requerida, é, sem alguma dúvida, igualmente

correcto afirmar-se que a leitura desses textos, que se descobrem como sendo místicos, despoleta nos seus leitores uma apreensão, pelo menos implícita, do que é uma experiência mística. De outro modo como poderiam, todos aqueles que nunca foram sujeitos de tais vivências – e nestes incluímos, pelos motivos que antes referimos, aqueles que não foram capazes de as reconhecerem –, serem capazes de dizer algo como: “*eis uma obra mística*”? Apenas por nela haverem encontrado aqueles rastros que outros haviam dito ou escrito como sendo característicos desses textos? Acreditar e aceitar esta realidade como a melhor explicação para o que estamos indagando seria, no mínimo, sinal de resignação. Por nosso lado estamos convictos de que o cerne desta questão se encontra na natureza daquele citado despoletar, o qual não se resume ao resultado de um mero descortinar de equivalências linguísticas.

2. Evocando o Essencial

Antes de avançarmos um pouco mais neste nosso ensaio, e porque toda a equívocidade é inimiga da precisão que um postulado deve possuir, devemos esclarecer, ainda que muito brevemente e sem qualquer pretensão de estarmos a referir qualquer novidade, o que entendemos neste ensaio por “*linguagem*” e, depois, por “*mística*”, reservando a nossa interpretação do que é a “*linguagem mística*” para um momento ulterior. Se o leitor destas palavras achar que não precisa de tomar conhecimento destas esclarecimentos poderá, sem prejuízo algum para o essencial deste ensaio, retomar imediatamente as nossas considerações no parágrafo que se centrará no estudo das impressões da “*linguagem mística*” ou, inclusive, directamente para aquele em que começaremos a abordar o tema nuclear deste nosso texto: o que orbita em redor do que ocorre, ou deveria ocorrer, para que alguém acabe por reconhecer pessoalmente estar diante de um texto místico.

A “*mística*” – vida e ciência do amor unitivo com Deus – é, ainda hoje, um cadinho de impressões, de prejuízos e de definições contrastantes, e até contraditórias, que nos impedem a assunção de uma visão coerente sobre o seu carácter. Deveras não é fácil descrevê-la, nem sequer quando, pretendendo abster-nos de suas raízes alheias ao cristianismo, limitamo-nos ao de que de ela afirmam os estudos de teologia cristã. Herdeiros do Iluminismo, da sobrevalorização da razão na modernidade e da crítica – sem elaboração de uma correcção substancial posterior – à sua errónea identificação com um conjunto de fenómenos extraordinários próprios das graças excepcionais inacessíveis ao comum dos baptizados, bem como da sua deformação que surgiu quando se tentou representá-la em categorias psicológicas⁶, estamos, hoje em dia, como

⁶ Sobre as problemáticas e, algumas vezes, nada claras e, assim, perigosas relações entre a espiritua-

que num lodaçal conceptual e valorativo acerca do que é a mística e de qual é a sua importância. Pela nossa parte não utilizaremos este termo no sentido de um ensinamento secreto reservado a uns iluminados mas, isso sim – dentro do contexto cristão e somente neste –, como sinónimo de uma relação pessoal com Deus através da vida no Espírito de Cristo. Como vemos, então, retomando o que já afirmamos, a mística cristã é o caminho de abertura a uma inter-relação gratuita e ardente, de vida amorosa unitiva com Deus, podendo, ainda, ser objecto de uma certa expressão e sistematização na medida em que ela comporta sempre um certo conhecimento daquele. Consequentemente, a mística cristã é o testemunho de que Deus é, já agora, experimentável pela fé, esperança e o amor, caracterizando-se, além do mais, por uma crescente passividade e simplicidade espiritual que se traduzem numa consciência inelutável da imediatez da, e com a, divindade mais aquém e mais além de todas as mediações, mas sem as negar⁷. Será neste horizonte hermenêutico, e não noutra, no qual nos situaremos no decurso deste breve ensaio.

Por seu lado – ainda mais brevemente e evitando entrar em debates que ainda hoje lançam para o ar demasiada poeira académica –, por “*linguagem*” entendemos a colecção de elementos de comunicação, mais ou menos arbitrários, dotados de um significado que permitem que um dado sujeito, ou sujeitos, se expresse através do uso articulado de relações num sistema estruturado a que comumente se chama “*gramática*”. Esta, por seu lado, neste

lidade e a psicologia pode-se ler com proveito: Michael ARGYLE - *Psychology and Religion*. New York: Taylor & Francis, 2007; Russel D. BISHOP - “*Psychology and the Pastoral Ministry: Help or Hindrance?*”, in *Journal of Psychology and Theology* 17 (1989), 151-156; Laurence Binet BROWN (ed.) - *Psychology and Religion*. Harmonworth: Penguin, 1973; E. C. ERICKSON - “*Spirituality and Depth Psychology*”, in *Journal of Religious Health* 26 (1987), 198-205; Mihály SZENTMÁRTONI - “*Le dimensioni psicologiche dell'esperienza spirituale: nuove prospettive per le tendenze contemporanee del cosiddetto*”, in Herbert ALPHONSO (ed.) - *Esperienza e spiritualità*. Roma: Pomel, 1995, 323-337; IDEM - *Psicologia de la experiencia de Dios*. Bilbao: Mensajero, 2002.

⁷ Cf., para esta e outras perspectivas: Paul AGAËSSE; Michel SALES - “*Mystique*”, in *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique*, X/2, col. 1889-1984; Michel de CERTEAU - “*Mystique*”, in *Encyclopædia Universalis*, vol. 11, 1031-1036; Amato DE SUTER - “*Mística*”, in Ernanno ANCILLI (ed.) - *Diccionario de Espiritualidad*, III. Barcelona: Herder, 1984, 619-624; Max HUOT DE LONGCHAMP - “*Mystique*”, in Jean-Yves LACOSTE (ed.) - *Dictionnaire Critique de Théologie*. Paris: P.U.F., 1998, 774-779; Richard KING - “*Mysticism and Spirituality*”, in John HINNELLS (ed.) - *The Routledge companion to the study of religion*. Oxford: Routledge, 306-322; André LALANDE - “*Mysticisme/Mystique*”, in IDEM - *Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie*. Paris: P.U.F., 1985, 662-664; Giovanni MIOILI - “*Mystique*”, in *Dictionnaire de la Vie Spirituelle*. Paris: Cerf, 1987, 742-752; Edmond ORTIGUES - “*Que veut dire 'mystique'*”, in *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 89, n.º1 (1984), 68-85; Karl RAHNER - “*Sobre la experiencia de la Gracia*”, in *Escritos de Teologia*, III. Madrid: Taurus, 1967, 103-107; Joseph SUDBRACK - *Mística*. Casale Monferrato: Piemme, 1992; Denys TURNER - “*From mystical theology to mysticism*”, in IDEM - *The Darkness of God: negativity in Christian Mysticism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, 252-273; Evelyn UNDERHILL - *Mysticism: A Study in the Nature and Development of Man's Spiritual Consciousness*. Oxford: OneWorld, 1999; Jean-Marie VAN CANGH (ed.) - *La mística*. Bolonia: Edizioni Dehoniane, 1992; Richard WOODS (ed.) - *Understanding Mysticism*. New York: Image/Doubleday, 1980.

contexto, seria algo como uma organização do entendimento e da reflexão que conforma a disposição de uma consciência quando esta comunica consigo mesma e com os demais⁸.

Logo no início deste breve trabalho, ainda que de um modo extremamente sucinto, enumerámos um conjunto de características que comumente são aduzidas quando se trata de descrever a natureza da linguagem mística. Na ocasião dissemos que não estávamos, de modo algum, contra com os referidos factores, mas que somente não deveriam ser eles a determinar a nossa percepção do que é realmente um texto místico na medida em que eles surgem num momento segundo, numa ocasião posterior à convicção pessoal e histórica – e de novo pessoal e, assim, sucessivamente... – de se estar, ou haver estado, diante de um texto com aquela especificidade. Deste modo, cremos que é de extrema utilidade, antes de entrarmos no cerne deste nosso trabalho, fazer uma brevíssima referencia aos elementos que tecem o emaranhado da caracterização habitual da dita linguagem. De mencionar que – de igual modo ao que fizemos no parágrafo precedente com as noções de “mística” e “linguagem” – quem estiver suficientemente exercitado nestas questões poderá avançar, sem perda para a subsequente leitura deste nosso ensaio, para o nosso ulterior e mais original parágrafo.

Como em todas as coisas que não são, por natureza, totalmente classificáveis, não é fácil encontrar um padrão homogêneo de enumeração dos elementos inerentes à “linguagem mística” cristã. Estes são flutuantes e escorregadiços como a realidade que pretendem, de uma forma ou de outra, descrever. Todavia, um conjunto mais ou menos organizado dos mais comuns que tentam caracterizar o específico da linguagem que estamos a considerar pode ser compreendido.

- a) Em primeiríssimo lugar está o facto de ela – em todas as suas formas literárias – ser uma *manifestação* codificada de *uma experiência* íntima e irreversível: estando no início da mística cristã sempre uma vivência pessoal passiva e mais ou menos intuitiva, ainda que igualmente sempre mediada, do mistério divino, a sua tradução possível é continuamente uma expressão de uma realidade concreta e não apenas o fruto de uma reflexão.
- b) Sendo, efectivamente, a mística cristã uma forma peculiar de conhecimento de Deus – e embora não desejando restringir este à dimensão

⁸ Cf., entre outros títulos disponíveis: Jean-Louis DESSALLES - *Aux origines du langage: une histoire naturelle de la parole*. Paris: Hermes, 2000; Victoria FROMKIN; Robert RODMAN; Nina HYAMS - *An Introduction to Language*. Boston: Wadsworth Publishing, ⁸2006; William LYCAN - *Philosophy of Language*. New York: Routledge, ²2008.

mística –, devemos admitir que a linguagem que a traduz é um verter expositivo desse saber. Este é, realmente, um seu segundo aspecto: ela, através do recurso a uma panóplia de recursos estilísticos e mutações do, e no, sentido dos vocábulo da linguagem comum, tende a ser *explicativa*, ou representativa, precisamente daquela experiência primigénita que – tal como já referimos – também é, de algum modo, condicionada pela bagagem terminológica do sujeito.

- c) Ao colocar a vivência deste último no centro do seu discurso, ela é, num terceiro momento, eminentemente *ego-referente ou auto-afectante* ainda que nem sempre, nem necessariamente, autobiográfica em sentido estrito ou lato. Ela é a expressão de uma verdade amada e conhecida que compromete efectivamente todos os níveis do sujeito, remetendo-o, de um modo inexorável e irrecusável, para o centro do seu próprio discurso testemunhal implicado enquanto ele é o receptor da dadivosa comunicação divina.
- d) Fruto desta necessidade de dar a conhecer o que se acolheu – independentemente da sua possível aceitação pelos demais –, o autor místico, que não pode senão ser de algum modo um verdadeiro místico, faz da sua linguagem um *laboratório linguístico* para retirar da sua referida bagagem conceptual e gramatical todas as suas virtualidades explícitas ou implícitas, não hesitando, neste processo, de a converter numa apetrecho devastador e recriador das leis tidas como comuns e habituais, transformando-a, assim, num contínuo solecismo irreverente.
- e) Um outro elemento característico da linguagem própria de um texto místico, que não diminui em nada o que já referimos, é o recurso a um certo e paradoxal *encobrimento do sentido* através de uma dada anfibia que remete mais para o horizonte conotativo dos termos – quer em sentido individual quer na sua articulação mútua – do que para o estritamente denotativo: ela deseja dar a conhecer mas sem colocar o seu possível interlocutor diante de um texto encerrado em si mesmo, mas sempre repleto de possibilidades virtualmente infinitas na medida em que nenhuma codificação verbal pode encerrar nem o autor da experiência mística, nem a sua vivência subjectiva⁹.

⁹ Para um estudo mais aprofundado da generalidade destes elementos, cf., entre diversos títulos já consagrados: Massimo BALDINI - *Il linguaggio dei mistici*. Brescia: Queriniana, ²1990; Dominique DE COURCELLES - *Langages mystiques et avènement de la modernité*. Paris: Honoré Champion, 2003; FRANCISCO GARCÍA BAZAN - "*La mística y el lenguaje de la mística*", in IDEM - *Aspectos inusuales de lo sagrado*. Madrid: Trotta: 2000; Laurence J. HATTAH - "*Mysticism and Language*", in *International*

É evidente que outros elementos poderiam ser referidos, porém acreditamos que estes que acabámos de expôr são os mais decisivos, determinantes e relativamente universais a todos os textos místicos cristãos.

3. Uma Hipótese para Consideração

Feitas estas breves, mas oportunas e justificadas digressões que visaram estabelecer as bases de significação do nosso discurso, ingressemos, então e finalmente, no centro nuclear dos nossos considerandos que versa sobre uma hipótese acerca da conexão que existe entre a linguagem denominada mística e o que permite que se reconheça estar diante de um texto místico, acabando esta depreensão por ser, desse modo, um ulterior e fundamental traço característico da referida linguagem que poderá, e deverá, passar a ser reconhecido como tal. Desde logo devemos centrar a nossa atenção não tanto no binómio “*autor-obra*”, mas sobretudo naquele constituído pelos pólos “*obra*” e “*leitor*”. Como fomos constatando no precedente parágrafo, as características de um texto que aduzimos como sendo aquelas que podem ser as mais comuns na matriz de percepção da natureza mística de uma obra estão relacionadas com a inequação *autor?obra*. Isto é, elas expressam aquilo que o autor desejou colocar no seu escrito como meio possível de transmissão da sua experiência singular¹⁰. No nosso caso, afastando-nos de decididamente de toda a simples semiótica, devemos dar mais um passo e verificar a natureza de uma segunda inequação: *obra* → *leitor*¹¹.

Philosophical Quarterly, vol. 22, n.º1 (1982), 51-64; Steven T. KATZ (ed.) - *Mysticism and Philosophical Analysis*. New York: Oxford University Press, 1978, em especial pp. 22-169; IDEM (ed.) - *Mysticism and Language*. New York: Oxford University Press, 1992; Jean LADRIERE - “*Langage des spirituelles*”, in *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique*, IX, col. 204-217; Antoine LION - “*Le discours blessé sur le langage mystique selon Michel de Certeau*”, in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, vol. 71, n.º3 (1987), 405-420; Louis MASSIGNON - “*L’expérience mystique et les modes de stylisation littéraire*”, in *Le Nouveau Commerce* 52 (1982), 23-50; Bernard MCGINN - “*The Language of Inner Experience in Christian Mysticism*”, in *Spiritus: A Journal of Christian Spirituality*, vol. 1, n.º2 (2001), 156-171; Pierre T. MIQUEL - *Les oppositions symboliques dans le langage mystique*. Paris: LHarmattan, 2003; Juan Martín VELASCO - *El fenómeno místico. Estudio comparado*. Madrid: Editorial Trotta, 2003, 49-64.

¹⁰ Para esta questão, ainda que em outro contexto, cf.: Marc ANGENOT; Jean BESSIERE; Edmond CROSS (ed.) - *Teoría Literaria*. Madrid: Siglo Veintiuno, 1993, em especial pp. 209-286 com três excelentes estudos: “*El texto como estructura y construcción*” de Mihaly SZEGEDY-MASZÁK, 209-250; “*Rétorica y producción del texto*”, de Aron Kibédi VARGA, 251-269; e “*Subjectum comparationis: Las incidencias del sujeto en el discurso*”, de Wladimir KRYSINSKI, 270-286; Roland BARTHES - *El susurro del lenguaje*. Barcelona: Paidós, 1994; Mijail BAJTIN - *Estética de la creación verbal*. Madrid: Siglo XXI, 1982; e, evidentemente, os clássicos textos de Michel de FOUCAULT: *El orden del discurso*. Barcelona: Tusquets, 1980; IDEM - *¿Qué es un autor?* México D.F.: Universidad Autónoma de Tlaxcala, 1981; IDEM - *Hermenéutica del sujeto*. La Plata: Editorial Altamira, 1996.

¹¹ Talvez este nosso estudo devesse igualmente ponderar a relação *autor*→*leitor*, mas isso, embora seja uma temática importante na maioria das restantes obras literárias – pois nestas o autor escreve

No fundo, antes de qualquer parametrização ou catalogação histórica ou pessoal que levam à consideração da primeira das nossas inequações, o leitor, no passado ou no presente, deve ter sido/ser capaz de reconhecer estar diante de um texto místico. Na realidade, mesmo que a essência mística do escrito esteja presente antes da sua leitura, cremos – em analogia com o que dissemos acerca da realidade de uma certa precedência da linguagem em relação à vivência mística – que é pela irrupção de um “*algo*” novo no leitor que a mesma é reconhecida e pode, assim, realizar um dos seus já aludidos objectivos principais, a saber: a comunicação de uma vivência pessoal. De facto, embora a referida vivência seja, na sua experiência original, irreiterável, não o é na sua vertente de dínamo de uma mensagem comunicada e comunicável e, assim, susceptível de ser comungada e partilhada por quem toma activamente consciência dela. Efectivamente acreditamos que, pela virtualidade intrínseca da linguagem mística, esta recria uma realidade nova naquele que a lê e que isto é, verdadeiramente, o fundamento último sobre o qual se fundam os demais aspectos da linguagem mística. Mas – e aqui está uma das mais delicadas

com o fito posto no seu futurível interlocutor – não é tão significativo nos textos místicos em que o desejo de expôr o que se recebeu (a relação *autor→obra*) é mais relevante. De algum modo – e não cremos estar equivocados – se na quase totalidade das demais obras literárias – e não só: podemos incluir aqui a generalidade das artes que, hoje em dia, já não se livram dos condicionalismos do mercado – há uma prioridade da relação *autor→leitor* sobre a que se estabelece entre *autor→obra* – em que esta é uma consequência mais ou menos pensada daqueloutra –, num texto da natureza da que estamos a estudar, aquela prioridade é invertida, sendo, assim, a conexão *autor→obra* a condicionar a relação *autor→leitor* através da relação *obra→leitor*. É por este preciso motivo que prescindiremos da supracitada análise.

¹² Cf., William J. ABRAHAM - *Crossing the Threshold of Divine Revelation*. Grand Rapids: Eerdmans Publishing, 2006, 48. Sobre o sugestivo tema dos sentidos espirituais – que remonta, já na sua sistematização, a Orígenes e Évagrio Pôntico – tão caro à tradição espiritual cristã, cf.: Mariette CANÉVET - “*Sens spirituels (Les)*”, in *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique*, XIV, col. 598-617; Boyd Taylor COLMAN - *Knowing God by Experience: The Spiritual Senses in the Theology of William of Auxerre*. Washington: Catholic University of America, 2004; Antonio GENTILI; Mauro REGAZZONI - “*Sensi Spirituali*”, in Ernanno ANCILLI (ed.) - *Dizionario Enciclopédico di Spiritualità*, III. Roma: Città Nuova, 1975, 2297-2300; Fridolin MARKER - *Die inneren geistlichen Sinne: Ein Beitrag zur Deutung ignatianischer Mystic*. Friburgo: Herder, 1963; Donatien MOLLAT - “*S. Jean Évangéliste: l’aveil des sens spirituels*”, in *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique*, VII, col. 217ss; Juan Francisco PINILLA - “*Los sentidos espirituales en particular: El ‘Toque de Dios’ en San Juan de la Cruz, OCD, Doctor de la Iglesia*”. Santiago de Chile: P.U.C., 1998; Karl RAHNER - “*Le début d’une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène*”, in *Revue d’Ascétique et de Mystique* 13 (1932), 113-145; IDEM - “*La Doctrine des ‘sens spirituels’ au moyen âge: en particulier chez Saint Bonaventure*”, in *Revue d’Ascétique et de Mystique* 14 (1933), 263-299; Hans URS VON BALTHASAR - “*Los sentidos espirituales*”, in *Gloria. Una estética teológica. I. La percepción de la forma*. Madrid: Ediciones Encuentro, 1985, 323-375. De notar que aquele referido “*despertar*” é, igualmente, o fundamento do discernimento cristão, o qual tem na experiência da consolação reconhecida como tal – não confundir esta com a alegria, pois aquela pode ser concomitante com estados de tristeza – o fulcro de todo o seu dinamismo. Sobre esta realidade cf.: Dominique BERTRAND - “*J’appelle consolation*”, in *Christus* 107 (1980), 335-348; José GARCÍA DE CASTRO - *El Dios emergente. Sobre la ‘consolación sin causa’*. Bilbao: Manresa/Santander: Sal Terrae, 2001, 110-123; Laurence MURPHY - “*Consolation*”, in *The Way: Supplement 27* (1976), 35-47.

questões que devemos dirimir neste breve ensaio –, qual a qualidade daquela irrupção recriadora para que a linguagem seja reconhecida como sendo mística? Que provoca ela no leitor para que surja o referido reconhecimento? Vejamos o que podemos dizer sobre tudo isto em quatro momentos encadeados.

i) Seja quem for o leitor de tais referidos textos – ou, como dissemos, porções de textos ou obras –, se estiver minimamente receptivo à qualidade da novidade em geral, quando se depara com um texto místico – ou melhor, e talvez com mais propriedade e rigor, com um texto de um autor místico –, não pode deixar de experimentar de um modo mais ou menos sensível, mas sempre real, um tremor interior que abala as mais íntimas conexões pessoais anteriormente estabelecidas por sucessivos acontecimentos. O próprio universo pessoal do leitor, na sua esfera mais recôndita, converte-se paulatinamente – à medida que começa a deixar-se imprimir pela alteridade comunicativa que até ele advém – na totalidade de um drama do espírito que deixa a sua imobilidade para tornar-se numa existência marginal e, inicialmente, difusa em que todos os seus *sensores espirituais despertam*¹².

Trata-se de uma verdadeira miscigenação espiritual que ocorre e na qual o mais próprio, até então, do leitor é atingido na linha de flutuação por uma novidade que começa, embrionariamente, a destorcer o emaranhado da sua própria existência. Aquele contacto provoca, de facto, um desmoronar das estruturas preestabelecidas, impugnando toda uma maneira de ser e suscitando uma reinterpretação das experiências de relação com Deus que geram uma compreensão nova que acarreta a necessidade da instauração de uma nova *“língua franca”*. Isto implica – como ocorre no estudo de todo um novo idioma – toda uma nova adaptação cognitiva adaptada às exigências próprias de uma diferente cosmointerpretação terminológica e gramatical, a qual permite ao leitor começar a captar um sentido na anamorfosis¹³ que descobre ser a sua existência em relação com Deus. Paul Claudel cita, no início do seu *“Le soulier de satin”*, um provérbio português que estimava ser dos mais belos e ilustrativos daquela relação: *«Deus escreve direito por linhas tortas»*¹⁴. Na esfera mística, porém, os sinais teográficos parecem-se mais a desenhos do que a simples palavras, e a sua progressiva decifração requer um utensílio apropriado que verta as

¹³ Utilizamos, neste nosso ensaio, este termo – *“anamorfosis”*, do grego ἀνα + μόρφωσις, isto é, *“formado de novo”* –, emprestado das artes visuais – e celebrizado pela caveira distorcida na obra *“Die Gesandten”/“Os Embaixadores”* de Hans Holbein de Jonge –, que define uma perspectiva, ou projecção, distorcida que requer um ponto de observação ou – o que é, hoje em dia, mais frequente – um instrumento óptico para ser reconstruída.

¹⁴ Paul CLAUDEL - *Le soulier de satin*. Paris: Gallimard, 2004, 9.

anteriormente disformes e incompreensíveis comunicações divinas – que constituem também o âmago da vida de cada cristão – numa realidade orgânica e minimamente inteligível. Aqueles instrumentos são-lhe dados, precisamente, pelo aduzido despertar espiritual que capacita o crente a ver-se desde Deus.

- ii) Muitas vezes é, precisamente, a escrita mística que, de um modo peculiar, comunica aquele referido instrumento ao *outorgar a bagagem conceptual e gramatical meta-lógica* necessária para que o leitor seja capaz de começar a descobrir-se a si mesmo – recuperando homeopaticamente, e reordenando de um modo novo, aqueles aluviões da memória que acabam por constituir a sua identidade pessoal espiritual – como um autêntico sujeito místico. Todos os baptizados – e não queremos, dizendo isto, restringir as soberanas auto-doações de Deus somente a estes, pois todo o homem criado à imagem semelhante de Deus¹⁵ está capacitado para relacionar-se com o seu Criador, contudo é sobre aqueles que nos estamos a debruçar neste ensaio –, pelo mero facto de o serem, são sempre e desde logo interlocutores de Deus, da sua livre comunicação gratuita que deseja conduzi-lo à mais íntima experiência de união pessoal diferenciadora. Deste modo tal realidade constitui-os, assim e imediatamente, em verdadeiros místicos no seu sentido mais pleno e genuíno ao qual anteriormente fizemos referência¹⁶. Contudo, por falta, na maioria das vezes, de sensibilidade e instrução para esta realidade, poucos são aqueles que estão preparados para discernir as aduzidas comunicações divinas quando elas ocorrem. Acostumado a uma descrição da vida mística como algo de excepcional e restringido

¹⁵ A respeito da mutação entre a expressão adjectivada hebraica original – בעלמנו כדמותו – e a expressão coordenada grega – εἰκὼν καὶ ὁμοίωσις – já presente na LXX e desenvolvida pelos Padres da Igreja, cf., entre outros: P.-E. DION; D. FRAIKIN - “Ressemblance et image de Dieu, II-IV”, in *Dictionnaire de la Bible Supplément*, vol. 10, n.º55 (1981), col. 375-414; Vladimir LOSSKY - *À l’image et à la ressemblance de Dieu*. Paris: Aubier-Montaigne, 1967, em especial pp. 123-137; Michele PELLEGRINO - “La spiritualità dell’immagine nei Padri della Chiesa”, in *Asprenas* 5 (1958), 324-347; Tomás Spidlík - *La espiritualidad del Oriente Cristiano*. Burgos: Monte Carmelo, 2004, 81-88.

¹⁶ Cf., IGREJA CATÓLICA: II CONCÍLIO DO VATICANO - *Constituição Pastoral Gaudium et Spes*, 19A; IDEM - *Constituição Dogmática Lumen et Gentium*, 39. Sobre esta capacidade do homem para, de um modo íntimo e vital, relacionar-se com Deus cf.: Ilija DELIO - “Christology from within”, in *The Heythrop Journal*, vol. 48, n.º3 (2007), 438-457; Ramon Pou I. RIUS - “Homo capax Dei”, in *Revista catalana de teologia* 25 (2000), 417-424. Mas não nos esqueçamos: se o aforismo patrístico que afirma que o homem – por haver sido criado à imagem semelhante de Deus – é “capax Dei” (cf., v.g., IRENEU DE LYON - *Adversus haereses*, V, 36, 1, in *PG* 7, 1221; AGOSTINHO - *De Trinitate*, XIV, 4, 6-7, in *PL* 42, 1040) está correcto, tal deve-se ao facto de que, antes, Deus é – desde sempre, mas de um modo revelado singular na encarnação – “capax hominis”. Cf., Adolph GESCHÉ - “Dieu est-il ‘capax hominis’? Vers une nouvelle transcendance”, in *Revue théologique de Louvain*, vol. 24, n.º1 (1993), 3-37; IDEM - *Dieu pour penser, II: L’homme*. Paris: Cerf, 1993, 110; Juan NOEMI CALLEJAS - “Felicidad según la esperanza”, in *Teología y Vida* 47 (2006), 209-218.

a alguns raros indivíduos, o comum do cristão é incapaz de as reconhecer quando elas irrompem na sua existência, remetendo os seus sinais identificadores para um recôndito canto da sua percepção, o que faz com que elas sejam, tendencialmente, destinadas a desaparecerem do registo consciente da memória ou – o que é mais nocivo e lamentável – a serem identificadas com outras realidades, mais ou menos tidas como espectrais, que impedem o seu cabal reconhecimento¹⁷. Da leitura de obras místicas, então, surge a supradita possibilidade de o sujeito começar a poder reler, de um modo novo e mais aprofundado, a sua vida espiritual na medida em que se torna capaz de traduzir – com um maior poder de modelação terminológica e destreza gramatical – aquilo que antes não fora capaz nem de identificar, nem de conceptualizar.

Como dissemos antes, a experiência mística embrionária antecede cronologicamente o seu reconhecimento, mas ela não o é rigorosamente até que o sujeito seja capaz de, de algum modo, afastar-se de si mesmo e narrar – para si e/ou para outrem – o que lhe sucedeu. Assim, talvez fosse conveniente chamar-se àquilo que temos vindo a descrever como “*experiência mística irreflexa*” – isto é, aquela que ocorre sem que o crente seja capaz de a observar reflexamente e a traduzir – apenas de “*comunicação divina*”, e reservar a noção de “*experiência mística*” somente para aquela doação do divino em que o sujeito já é capaz de reconhecer, interpretar verbalmente e discernir a validade do que lhe ocorreu. Isto é, também, o que a linguagem mística potencia de modo análogo à realidade anteriormente descrita: cronologicamente falando, a escrita mística precede a leitura da mesma, porém é apenas este irromper de uma nova cosmovisão espiritual – a qual faz o leitor sintonizar com a sua própria vivência pessoal de Deus – que permite a este descobrir estar diante de uma obra de natureza mística, na medida em que nela encontra – uma e outra vez, em contacto com sucessivos textos ou revisitando aqueles que já anteriormente havia lido –, descrita por outrem, aquilo que ele mesmo até então não havia sido capaz de identificar, discernir e/ou traduzir. Deste modo, ele acaba por inserir-se numa

¹⁷ Cf., acerca deste perigos e impedimentos de reconhecimento, cf.: ENZO ARENA - “*Psicopatologia ed esperienza mistica*”, in AA.VV. - *Mistica e Scienze Umane*. Napoli: Dehoniane, 1983, 221-238; FRANÇOISE DOLTO; GERARD SÉVERIN - *La foi au risque de la psychanalyse*. Paris: Seuil, 1981; ELENA GISMERO GONZALEZ - “*Anorexia santa y anorexia nerviosa: en busca de significado*”, in *Miscelánea Comillas* 61 (2003), 81-105; PAUL GRIEGER - “*Aspectos psico-pedagógico-pastorales*”, in Agostino FAVALE (ed.) - *Vocación común y vocaciones específicas, III*. Madrid: Atenas, 1984; DANIEL A. HELMINIAK - *Neurology, psychology, and extraordinary religious experiences*, in *Journal of Religion and Health* 23 (1984), 33-46; KAREN HORNEY - *La personalidad neurótica de nuestro tiempo*. México: Paidós, 1988; R. PARESI; R. IMBASI - “*Cammino mistico, fenomeni mistici e parapsicologia*”, in AA.VV. - *Mistica e Scienze Umane*. Napoli: Dehoniane, 1983, 249-26; MIHÁLY SZENTMÁRTONI - *Psicologia de la experiencia de Dios*. Bilbao: Mensajero, 2002, 202-209.

cadeia ininterrupta que, ultimamente, regride até ao alvor da consciência reflexa do ser humano como tal diante de Deus, mas que, de modo especial e irreversível, encontra naqueles que viveram – e comunicaram tal experiência – com Jesus Cristo, a “*Palavra mística*” por antonomásia, o seu elo mais relevante.

Esquemáticamente teríamos algo como:

iii) Uma terceira implicação do contacto com um texto místico é que – em

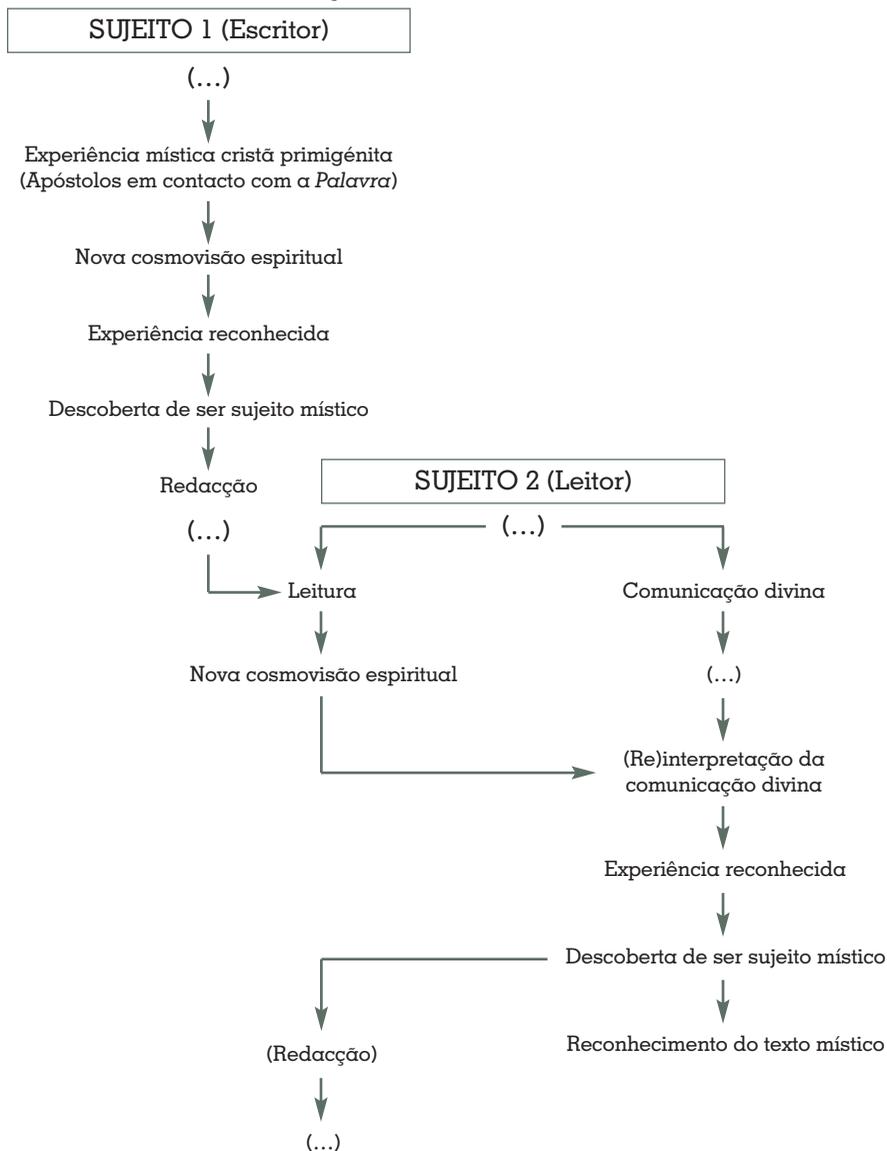


Fig. 1. diagrama do processo de reconhecimento da presença de um texto místico

consequência daquilo que acabamos de referir –, querendo-o ou não buscando-o, a sua linguagem é *mistagógica*, ou melhor, um instrumento do único e genuíno mistagogo: o Espírito Santo¹⁸. Na realidade, o impacto provocado pela estimulação de todo um conjunto de novas matrizes espirituais que suscitam aquelas realidades que anteriormente descrevemos – o *despertar dos sensores espirituais* e o *outorgar de uma bagagem conceptual e gramatical meta-lógica* que faz o leitor reconhecer-se como um sujeito místico e assim, quase por conaturalidade, descobrir que esteve diante de uma obra mística – conduzem o interlocutor daqueles textos, convertido de um modo incessantemente novo num sujeito místico reflexo, a um adentrar-se no mistério do Deus bíblico-cristão que não é senão Amor. Deus foi, é e continuará a ser, sempre um mistério para o homem ao qual este acede pela revelação livre e gratuita daquele consumada por Cristo no Espírito. Este último reproduz hoje, no crente desperto para a realidade da sua condição de místico *viator*, a relação obediencial-filial do Filho feito homem¹⁹, ao mesmo tempo que actualiza, universaliza e consoma a sua missão de humanização-divinizante²⁰.

Neste sujeito – que vai sendo mistagógicamente capaz de desvendar o

¹⁸ Esta convicção remonta já a CIRILO DE JERUSALÉM - *Catecheses Mystagogicae*, in PG 33, 331-1059 e a MÁXIMO O CONFESSOR - *Mistagogia*, in PG 91, 658-718. Sobre esta realidade, cf., entre os estudos mais relevantes: Pierre ADNÈS - "Formation", in *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique*, V, col. 696-699; James J. BACIK - *Apologetics and the Eclipse of Mystery: Mystagogy According to Karl Rahner*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1980; Émile BERTAUD - "Guides spirituels", in *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique*, VI, col. 1154-1169; David REGAN - *Experience the Mystery: Pastoral Possibilities for Christian Mystagogy*. Collegeville: Liturgical Press, 1994; Federico RUIZ SALVADOR - "Mística e mistagogia", in AA.VV. - *Vita cristiana ed esperienza mistica*. Roma: Teresianum, 1982, 277-296; B. SCHREIBER - "La mistagogia", in Ermanno ANCILLI; Maurizio PAPAROZZI (ed.) - *La Mistica: fenomenologia e riflessione teologica*, II. Roma: Città Nuova, 1984, 363-384.

¹⁹ A ler com grande relevância: Louis BOUYER - *Le Consolateur. Esprit-Saint et vie de grâce*. Paris: Cerf, 1980; Jerome A. FITZMYER - "Abba and Jesus' relation to God", in *A cause de l'Évangile: mélanges offerts à Dom Jacques Dupont*. Paris: Cerf, 1985, 15-38; Luis LADARIA FERRER - *Antropología Teológica*. Roma: Pontificia Università Gregoriana, 1983, 363-393; IDEM - *Humanidad de Cristo y don del Espíritu*, in *Estudios Eclesiásticos* 51 (1976), 321-345; IDEM - *Cristología del Logos y cristología del Espíritu*, in *Gregorianum* 61 (1980), 353-360; Heribert MÜHLEN; Claus HEIMANN - *Experiencia y teología del Espíritu Santo*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1978; António ORBE - *La Uncion del Verbo*. Roma: Università Gregoriana, 1961; IDEM - *La Teología del Espíritu Santo*. Roma: Università Gregoriana, 1966; ROMANO PENNA - *Lo Spirito di Cristo. Cristologia e pneumatologia secondo un'originale formulazione paolina*. Brescia: Paideia, 1976; Jacques SCHLOSSER - *Le Dieu de Jésus: Étude exégétique*. Paris: Cerf, 1987; Hans URS VON BALTHASAR - "El evangelio como criterio y norma de toda Espiritualidad en la Iglesia", in *Concilium* 9 (1965), 7-25.

²⁰ Sobre a divinização como consumação da humanização cf.: Yves CONGAR - *La déification dans la tradition spirituelle de l'Orient*, in *Vie Spirituelle* 43 (1935), 257-272; Myrrha LOT-BORODINE - *La déification de l'homme selon la doctrine des Pères grecs*. Paris: Cerf, 1970; Roberto MORETTI - "Asimilación divina", in Ermanno ANCILLI (ed.) - *Diccionario de Espiritualidad*, I. Barcelona: Herder, 1983, 187-192; Frederick W. NORRIS - "Deification: Consensual and Cogent", in *Scottish Journal of*

anamorfismo da sua vivência espiritual – ocorre um aprofundamento do exercício das virtudes teológicas animadas pela caridade e um crescente abandono à providência divina que suscita nele um romper com o pós-Babel e a implementação de um novo horizonte hermenêutico propriamente original, paradisíaco e gozoso comum a todos os que se reconhecem como destinatários das comunicações pessoais de Deus. Somente deste modo, então – através desta imediatez mediada com as soberanamente incondicionadas e desinteressadas comunicações de Deus assumidas como experiências místicas –, o crente começa a fazer de um modo consciente a experiência, na fé, do mistério da revelação do Deus Triuno: em definitivo, da vivência efectiva – e muitas das vezes também afectiva²¹ – da experiência da encarnação pascal do Verbo na história humana, a qual se converteu, pelo Espírito – dom pascal do ressuscitado –, em matriz normativa da vida cristã. Deste modo ela é a realização concreta do maior serviço à humanidade em quem Cristo prolonga a sua condição histórica através do seu dom mais excelente que vai configurando aquela com ele. Este processo, na realidade, faz parte da própria kénosis trinitária de Deus e revela que somente uma mística encarnada pode ser credível e susceptível de ser proposta²².

iv) Finalmente, vemos que, tal como já dissemos, se tudo aquilo que fomos

Theology, vol. 49, n.º 4 (1996), 411-428; Pierre TEILHARD DE CHARDIN - *Le milieu Divin: essai de vie intérieure*. Paris: Seuil, 1957; François VARILLON - *Beauté du monde et souffrance des hommes: entretiens avec Charles Ehlinger*. Paris: Le Centurion, 1980; IDEM - *Vivre le christianisme*. Paris: Le Centurion, 1992; IDEM - *Joie de croire, joie de vivre*. Paris: Bayard, 1989; Anna N. WILLIAMS - *The Ground of Union: Deification in Aquinas and Palamas*. New York: Oxford University Press, 1999.

²¹ Os exemplos na tradição espiritual cristã são por demais conhecidos, pelo que apenas enunciamos algumas obras de autoras femininas, provável e lamentavelmente, menos célebres: ANGELA DA FOLIGNO - *Libro de la Vida*. Salamanca: Sígueme, 1991; BEATRIJS VAN NAZARETH - *Los siete modos de amor*, in Victoria CIRLOT; Blanca GARI - *La mirada interior. Escritoras místicas y visionarias en la Edad Media*. Barcelona: Martínez Roca, 1999; GERTRUD VON HELFPA - *El heraldo del amor divino*, Madrid: BAC, 1999; MARGERITE D'OINGT - *Speculum*, in *Les œuvres de Margerite d'Oingt*. Paris: Les Belles Lettres, 1965. Sobre este estimulante tema, cf.: Jacques MAÏTRE - *"Mystique affective féminine catholique et expériences actuelles"*, in Bernard VAN MEENEN; Leïla BABÈS (ed.) - *La mystique*. Bruxelles: Publications des Facultés Universitaires Saint-Louis, 2001, 37-50; Paul VERDEYEN - *"La mystique affective est-elle féminine? La leçon du Moyen Age"*, in *Christus* 190 (2001), 182-192.

²² A mística cristã, recordemos, consiste no caminho pessoal de configuração com o mistério de Deus-Amor que deseja fazer-se concretamente presente na realidade de cada pessoa. Cf., imprescindivelmente: Josef BLANK - *"Imitación-Seguimiento"*, in Meter EICHER (ed.) - *Diccionario de Conceptos Teológicos*, I. Barcelona: Herder, 535-541; José Maria CASTILLO - *Dios y nuestra felicidad*. Bilbao: Desclee De Brouwer, ²2001; Jacques DUPONT - *Soyez Parfaits (Mt 5, 48), Soyez Miséricordieux (Lc 6, 36)*, in *Sacra Pagina*, II. Paris: Gembloux, 1959, 150-162; Segundo GALILEA - *El camino de la Espiritualidad*. Santafe de Bogotá: San Pablo, ⁶1997; José Ignacio GONZÁLEZ-FAUS - *La humanidad nueva: ensayo de cristología*. Santander: Sal Terrae, ⁸1994; Irénée HAUSHERR - *"Limitation de Jésus-Christ dans la Spiritualité byzantine"*, in *Études de Spiritualité Orientale*, Roma: Pontificum Institutum Studiorum Orientalium, 1969, 217-245; Stanislas LYONNET - *"La vocación cristiana a la perfección según San Pablo"*, in Ignace de LA POTTERIE; Stanislas LYONNET - *La vida según el Espíritu*. Salamanca: Sígueme, 1967, 225-248; Erich PRZYWARA - *Humildad, Paciencia, Amor. Tres virtudes cristianas*. Barcelona: Herder, 1964; Karl RAHNER - *"Sobre la unidad del amor a Dios y el amor al prójimo"*, in *Escritos de Teología*, VI. Madrid: Taurus, 1965, 271-292; Heinz SCHÜRMANN - *El espíritu de vida*.

referindo ocorre, ou pode ocorrer, é porque o texto místico é, ultimamente, *suscitador de uma recriação* do leitor que o levará a reconhecer estar diante de um texto dessa natureza. Ele é uma destruição do seu pequeno mundo enclausurado e tribal, que permite, concomitantemente, instaurá-lo na meta-lógica do universal. Dizer-se é dar-se, é propor expondo-se, é desejar unir-se. Aqueles que ousam empreender esta união são muitas vezes apelidados de *"loucos"*, porém somente os *"loucos para o mundo"* – aqueles que se atrevem a ver o mundo desde a perspectiva de Deus – a podem realizar. A materialidade harmoniosa daquela já referida língua franca comum a todos os místicos, carregada de simbolismos explosivos, é, já e desde logo, um romper quer com banalidade e a tenuidade de quem se contenta com uma autofagia espiritual típica daquele que vive encerrado em si mesmo, quer com o que fora conhecido apenas de um modo inconsciente. Intrinsecamente agressiva, esta recriação é, de facto, uma morte à morte que era tomada como vida. Assim, vemos, a linguagem mística é portadora de uma certa morte-para-a-vida – morte pascal, pois: felicíssima mesmo na sua aspereza – que é uma genuína implosão de uma matriz pré-existente que permite, por este acontecimento recriativo ardente, o surgir de um outro *"eu"*, ou melhor, de um *"eu-outro"*: deposto, humilde, disponível, livre e gratuito em que o próprio leitor se descobre autenticamente lido pelo texto que suscitou aquela recriação²³.

Chegamos ao fim deste nosso breve e básico ensaio. Nele quisemos – sob a espécie de uma hipótese ou postulado apoiado por um considerável elenco bibliográfico que aborda, ainda que algumas vezes de modo disperso, os temas que referimos – mostrar um novo elemento característico da linguagem mística que deve ser assumido como tal e, conseqüentemente, reunido aos que até agora eram considerados e que referimos de passagem neste trabalho: aquele que afirma que a linguagem que temos vindo a estudar possui, intrinsecamente, a virtualidade de fazer irromper no leitor uma recriação mistagógica pelo

Santander: Sal Terrae, 1974, em especial pp. 77-84; Joseph SUDBRACK - *El Espíritu es concreto: la espiritualidad desde una perspectiva cristiana*. Bilbao: Mensajero, 2004; Pierre TEILHARD DE CHARDIN - *Le milieu Divin: essai de vie intérieure*. Paris: Seuil, 1957; François VARILLON - *L'humilité de Dieu*. Paris: Le Centurion, 1974; IDEM - *La souffrance de Dieu*. Paris: Le Centurion, 1975; Hans URS VON BALTHASAR - *Sólo el amor es digno de fe*. Salamanca: Sígueme, 2004.

²³ Cf., Pier Cesare BORI - *L'interprétation infinie: l'herméneutique chrétienne ancienne et ses transformations*. Paris: Cerf, 1991; Marie-Florine BRUNEAU - *"Le sacrifice maternel comme alibi à la production de l'écriture chez Marie de l'Incarnation"*, in *Études Littéraires*, vol. 27, n.º2 (1994), 67-96; Hans Robert JAUSS - *Pour une esthétique de la réception*. Paris: Gallimard, 1990; Raymond LEMIEUX - *"Théologie de l'écriture et écriture théologique: l'invention de l'Autre"*, in *Laval théologique et philosophique*, vol. 58, n.º2 (2002), 221-241; Louis MARIN - *L'écriture de soi*. Paris: PU.F., 1998.

comunicar-lhe um léxico e uma gramática que o desperta para a realidade da sua dimensão mística e o faz reconhecer – mediante esse mesmo processo – estar diante de uma obra daquela natureza. É evidente que muito do que dissemos não é senão uma tentativa de lançar ao debate estes pontos que cremos serem os mais originais da nossa reflexão e que, deste modo, surgem aqui meramente como um esboço de uma reflexão mais examinada que impreterivelmente deverá ser realizada. Não obstante, estamos convencidos de que uma nova e original óptica sobre o carácter dos textos místicos foi por nós aqui apresentada. Gostaríamos – e isso já nos deixaria felizes – que o mesmo pudesse servir de estímulo, e de fundamento, para uma melhor compreensão dos traços essenciais das obras místicas cristãs e da sua importância para a realidade religiosa dos nossos dias em que cada vez mais baptizados buscam na literatura, mais ou menos divulgativa, de outras propostas religiosas o que no cristianismo não são capazes – nem sempre por sua mera responsabilidade – de descobrir e reconhecer.

Alexandre Freire Duarte