

# Notas sobre a mística cristã e a sua linguagem ferida

## Equívocos coevos sobre a mística

ALEXANDRE FREIRE DUARTE

«Il mistero si annuncia, non si spiega»

PRIMO MAZZOLARI

A mística para o cristão não é uma opção. É, como testemunhou Claude Tresmontant<sup>1</sup>, a medida e a meta da sua existência. Ela, apesar de certos receios que suscita em alguns meios, não é um cartão de embarque para o alheamento ou a estranheza. É sim – como não se cansará de referir neste ensaio – a vida sob a acção do Espírito ou, nas palavras de Nicolas Cabasilas, a «vida em Cristo» tornada consciente; a vida da fé adulta em dinâmica de transformação cristificante<sup>2</sup>. E se o é, é-o porquanto esse é o desejo de um Deus que se comunica para divinizar, em colaboração com a receptividade operante humana, a humanidade. Na realidade, a mística cristã é o que é por Deus ser quem e o que é: Trindade e Amor.

Num quadro epocal como o nosso em que os maduros desejos ecuménicos se miscigenam com certas inseguranças e temores que se acumulam, a aspiração a uma unidade humana no meio das diferenças de convicções religiosas é uma evidência<sup>3</sup>. Contudo, as religiões tradicionais na forma institucional em que frequentemente se apresentam não parecem, aos olhos de muitos, ser aptas

---

<sup>1</sup> Claude TRESMONTANT – *La mystique chrétienne et l'avenir de l'homme*. Paris: Seuil, 1977.

<sup>2</sup> Romano PENNA – *Lo Spirito di Cristo. Cristologia e pneumatologia secondo un'originale formulazione paolina*. Brescia: Paideia, 1976.

<sup>3</sup> Paul OLIVER – *Mysticism: a Guide for the Perplexed*. London: Continuum, 2009.

para a realização de tal projecto. Para estes, o caminho para tal empreendimento deveria passar pela espiritualidade e, sobretudo, pela mística, ou seja, por um horizonte anterior a qualquer deformação operada pelas religiões históricas. A mística, desse modo, tratar-se-ia como que de uma espécie de «mínimo múltiplo comum» da unificação humana.

Todavia, e ao contrário do que frequentemente é costume afirmar-se, a mística cristã não se confunde com as demais formas de vivência mística. Efectivamente, se do ponto de vista fenomenológico podem existir paralelismos marcantes entre todas as místicas humanas, o modo concreto como o cristianismo concebe o único Deus vivo e existente marca de um modo irredutível a forma de se compreender e de se viver a mística. A originalidade e exclusividade da afirmação cristã de que «*Deus é Amor*» (1Jo. 4,8.16) não permitiriam que fosse de outro modo<sup>4</sup>.

Eis o que desejamos referir neste ensaio voluntariamente breve e desnudado de citações, mas somente acompanhado de indicações de leitura que, tendo também estado na base das reflexões aqui presentes, poderão servir de companhia para quem desejar aprofundar temas e ideias nele apontados.

### Do Deus que ama ao Deus que é Amor

Claro que Deus está a comunicar-se amorosamente a toda a criação desde que esta existe e, a partir do momento em que passou a haver o homem, a toda a humanidade. Com efeito, já o Antigo Testamento atesta que YHWH, inclusive através da eleição de Israel, ama e ama universalmente a humanidade. Ele «*não faz acepção de pessoas*» (Dt. 10,17) e, tal como nos garante Paul Beauchamp<sup>5</sup>, aquela referida relação de maior intimidade precisa de ser lida a partir desta realidade.

A própria revelação suprema de YHWH a este povo é disto mesmo uma evidência. Ao dizer que «*Sou aquele que sou*» (Ex. 3,14), não se está a apresentar uma definição ontológica e abstracta, por sinal alheia ao pensamento hebraico, mas uma descrição concreta do seu modo de se relacionar com a humanidade. YHWH diz ser aquele que acompanha, convive e compartilha a vida de Israel. É como se dissesse: «*Eu sou aquele que está convosco*» para que sejais «*uma bênção para as nações*» (Gn. 12,3).

Todavia, na biblioteca que é o Antigo Testamento, nunca se diz que YHWH seja Amor. Uma coisa, com efeito, é cozinhar e outra é ser cozinheiro; uma amar e outra ser Amor. Um deus que amasse sem ser Amor poderia, eventualmente, não amar. Mas um cozinheiro não pode não cozinhar e um Deus que é Amor

<sup>4</sup> David G. BENNER – *Surrender to Love: Discovering the heart of Christian Spirituality*. Downers Grove: InterVarsity Press, 2003.

<sup>5</sup> Paul BEAUCHAMP – *L'un et l'autre Testament*, 1. Paris: Seuil, 1977.

não pode senão amar. E se Deus é Amor, Deus, como afirmou de modo modelar Agostinho de Hipona<sup>6</sup>, não pode ser senão Trindade e vice-versa.

Efectivamente, se Deus, em si mesmo, não fosse uma comunhão de vida, não poderia, na sua essência mais essencial, ser Amor. E isto porque o amor, para ser autêntico, exige um «outro» a quem se amar. As únicas saídas para esta constatação seria dizer-se que ele se amava a si mesmo ou, então, que amava a criação. Mas isso levaria inelutável e respectivamente à afirmação de um supremo egoísmo ou à restrição da sua eventual caracterização como Amor apenas aquando do suscitar do cosmos. Em ambos os casos não se poderia dizer que Deus é «luz» (1Jo. 1,5) e «Amor», ou seja – e descodificando a mentalidade semita que está na base desta dupla afirmação do Novo Testamento –, que é amor infinito<sup>7</sup>. E isto apenas a partir da paixão, morte e ressurreição de Jesus, eventos antecipados por toda a sua vida e prolongados pela doação do seu Espírito, se pôde intuir, constatar e declarar.

Eis o ponto de fuga, o fio-de-prumo que deve orientar toda a leitura da Bíblia, toda a vida cristã e, enfim, toda a reflexão que se pretenda exacta sobre esta e aquela: Deus não só ama universalmente e até ao fim de si mesmo, como, de um modo mais importante, no seu ser mais íntimo é Amor. O Amor em Deus não é um atributo ou um mero qualificativo que adjective a sua essência: ele é a própria realidade mais íntima de Deus: o seu ser, o âmago da sua natureza<sup>8</sup>.

Todos os demais predicados que comumente confundimos com a própria divindade não são senão propriedades do Amor. Dizer, por exemplo, que Deus é onnipotente, é dizer que o Amor, e só o Amor, é onnipotente. Isso, por si só, pode e deve fazer tombar as ideias tradicionais de uma divindade discricionariamente todo-poderosa capaz de fazer tudo o que não seja uma mera contradição interna nos termos. O Amor onnipotente, com efeito, não é aquele que pode fazer tudo, mas, e como asseverou com clareza von Balthasar<sup>9</sup>, aquele que, apagando-se por ser «mais forte do que a própria força» (Sab. 12,18), pode suportar tudo.

## As faces bíblicas do amor de Deus

Para expressar a profusa riqueza da realidade de Deus ser Amor e não fazer nada mais do que, dando-se, amar, as Escrituras usam uma pletora de imagens que recolhem quase todo o leque das experiências humanas sobre o amor. Na realidade, sendo o homem «imagem semelhante» (Gn. 1,26) de um Deus

<sup>6</sup> AGOSTINHO DE HIPONA – *De Trinitate*.

<sup>7</sup> Jean-Noël BESANÇON – *Dieu n'est pas solitaire*. Paris: Desclée de Brouwer, 1999.

<sup>8</sup> BENTO XVI – *Deus caritas est*. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1996.

<sup>9</sup> Hans Urs VON BALTHASAR – *Theodramatik, 3: Die Handlung*. Einsiedeln: Johannes, 1980.

que não é senão Amor, não há realidade humana mais apropriada para declinar o divino. E isto a ponto de se ter podido dizer, sem mais, que «*quem ama conhece a Deus*» (1Jo. 4,7). Por aquelas imagens terem marcado o modo e os modos que traduziram as formas históricas de se dizer a mística cristã, as formas literárias de se narrar os cumes da vida espiritual tornada reflexa, apresentemos, ainda que «*à vol d'oiseau*», as mais significativas.

Em primeiro lugar temos aquilo que podemos chamar de «amor de artista»: «*eis que, ó casa de Israel, como o barro na mão do oleiro, assim sois vós na minha mão*» (Jr. 18,6). Esta é, porventura, a forma mais elementar do amor divino: aquela que, como disse C. S. Lewis<sup>10</sup>, mostra que a humanidade, sendo a mais excelsa «obra de arte» divina, é estimada e aperfeiçoada pelo Criador com imenso cuidado até que atinja uma qualidade digna do reflexo da sua perfeição. Com efeito, o amor – e contra o que por vezes se pensa e faz – é exigente. É mesmo a realidade mais exigente que existe, pois, não para si mas para ele, não se satisfaz senão com a mais elevada excelência possível ao amado.

Uma segunda faceta do amor divino é aquela que é descrita pelo «amor paterno». Sabemos bem que os antigos gregos já chamavam a Zeus «pai dos deuses e dos homens»<sup>11</sup>; mas essa percepção mitológica ainda não era senão um esboço de uma realidade que a Bíblia levará à sua mais plena consecução quando, no Novo Testamento, Jesus ensinar, com o seu exemplo e palavras, a chamarmos Deus de nosso pai. Deus é deveras – e num facto repudiado visceralmente pelos crentes maometanos – eternamente Pai e, em Cristo e pelo Espírito, Pai de cada um de nós. Pai, na realidade, numa extrema intimidade como podemos verificar, quer pelo intimíssimo «Abba» usado por Jesus (cf. Mc. 14,36) e que devemos reproduzir (cf. Rm. 8,15), quer pelo uso da segunda pessoa do singular no «Pater»<sup>12</sup>.

Mas não é só: apesar de Deus não ser mais feminino do que masculino, o amor que comunica à humanidade é igualmente descrito nas Escrituras com uma tonalidade afectiva tipicamente materna: «*como alguém a quem sua mãe consola, assim eu vos consolarei*» (Is. 66,13). A evidência existencial humana é, a este respeito, categórica: o «amor de mãe» acarreta frequentemente consigo um «*surplus*» de ternura e de carinho que tonifica e reavive a relação amorosa com vertentes mais visceralmente córdicas<sup>13</sup>. E isto a ponto de Tomás de Aquino<sup>14</sup>, retomando

<sup>10</sup> C. S. LEWIS – *The Problem of Pain*. New York: Macmillan, 1940.

<sup>11</sup> Manuel ANTUNES – *Obra Completa do Padre Manuel Antunes, SJ: t. I, vol. II: Cultura Clássica*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.

<sup>12</sup> Joachim JEREMIAS – *Abba. Das Vater-Unser im Lichte der neueren Forschung*. Calwer: Stuttgart, 1962.

<sup>13</sup> Paule SHERMAN; Lise BAZINET – *Dieu au féminin: images féminines de Dieu dans la Bible*. Paris: Le Centurion: 1990

<sup>14</sup> TOMMASO D'AQUINO – *Summa Theologica*, II, II, q. 10, a. 12, c.

a imagem veterotestamentária de Jerusalém como o «umbigo do mundo», ter podido dizer que toda a criação existe como que num «útero espiritual».

Se o amor dos progenitores pelos filhos pode ainda comportar a percepção de uma certa assimetria, o mesmo começa a desaparecer no «amor fraterno» que, em Jesus, podemos estabelecer com Deus. Diante dos pais comuns, o irmão é sempre um «eu análogo» recebido, aquele que compartilha plenamente o sangue, a vida, as circunstâncias existenciais que marcam o crescimento humano daqueles que se descobrem como «pessoas» com os mesmos seres humanos. Em Cristo, o irmão comum de todos os filhos de Deus, o amor fraterno é mesmo o fundamento das novas relações na Igreja. Aquele amor ao qual os próprios pais e filhos são chamados a desenvolver entre si como testemunho da fundação da isometria relacional em Cristo.

Não obstante, esta referida isometria incrementa-se e consolida-se no «amor de amizade»: «*chamo-vos amigos, porque tudo quanto ouvi de meu pai vos tenho dado a conhecer*» (Jo. 15,15). O amigo é o companheiro eleito – e que me elegeu – para com ele olharmos na mesma direcção para a edificação de projectos comuns. Que Deus, fiando-se em nós – mesmo prevendo o que isso lhe acarretaria –, nos elegeu, é apenas uma parte da «fé»: nós devemos elegê-lo igualmente para, com o seu «fiar», se chegar ao «confiar». E é como amigo do homem que Deus se revela como o mais autêntico espelho da alma deste: patenteia sem recriminar, sem julgar, sem ocultar<sup>15</sup>.

Por fim temos, no «amor esponsal», o cume e o ápice da intimidade amorosa divina para com a humanidade: «*nesse dia desposar-te-ei para sempre; desposar-te-ei comigo em justiça e verdade, amor e ternura e desposar-te-ei comigo em plena fidelidade e conhecer-me-ás*» (Os. 2,19s). Tudo aqui é partilhado, tudo é sonhado em comum numa entrega recíproca em que cada um dos amantes aceita, a priori, expirar parcialmente naquele a quem ama para, nele, reviver em convívio deposto. Eis, pois, um amor divino-humano que incorpora e plenifica a familiaridade, a convivialidade, a fecundidade e um sadio erotismo.

## As conseqüências de Deus ser Amor

Já o constatámos: «*quem ama conhece a Deus pois Deus é Amor*» (1Jo. 4,7s). Com efeito, quem ama autenticamente conhece vitalmente o «coração» divino e a «lógica» do seu proceder. Deste modo – e mesmo com as devidas prevenções, já que entre nós e o Criador não há semelhança que não comporte uma maior dissemelhança – olhando-se para o amor humano verdadeiro, esse selo mais

---

<sup>15</sup> Peter KREEFT – *Knowing the truth of God's love*. Ann Arbor: Servant Books, 1988.

transparente do que é o amor divino, é possível inferir-se, segundo François Varillon<sup>16</sup>, um conjunto de três traços absolutamente nucleares acerca da natureza do Deus que é Amor. São três aspectos que, resumindo o essencial do essencial de quem é Deus, estarão, como veremos e porquanto o verdadeiro homem é um espelho do Criador, na base da união na distinção das diversas formas da mística humana em geral e da cristã em particular.

Em primeiro lugar é uma constatação que aquele que ama é «humilde». Quem ama não se coloca em «bicos de pé» a espreitar sobre a cabeça da pessoa amada, desejando fazê-la sentir-se menos do que aquilo que realmente é. Não: aquele que ama, reconhece e age de modo a, sem qualquer paternalismo, baixar-se, pelo menos, ao nível do outro, senão mesmo abaixo deste. E isto para aí viver, mesmo sem a esperança de um dia poder regressar ao seu estado primordial, pois que só desse modo pode sempre manifestar ao seu amado «tu, para mim, és mais do que eu».

Quem mais ama é o mais humilde, donde Deus, sendo aquele que mais ama, é, como escreveu Romano Guardini<sup>17</sup>, a eminência da humildade ou, se se preferir traduzir esta realidade a partir da esfera do amor, é todo-poderoso em amor. E sê-lo, como já se viu, é prescindir do poder; é perder a vida para a dar ao amado pois «*não há maior amor do que dar a vida por aquele a quem se ama*» (Jo. 15,13). Deus, incarnando-se até à cruz, não «desce» até ao nível de um qualquer santo. Abaixa-se, isso sim, até onde o menos humano dos homens, ou o maior pecador, existiu, existe ou existirá. Efectivamente, numa peregrinação colectiva que o deseje efectivamente ser, anda-se, sempre, ao ritmo do mais lento. E é até aí que Deus, não por aquele mas por ser quem é, abre o abismo do seu coração, aceitando, nesse processo, que isso o possa levar até à mais profunda realidade infernal<sup>18</sup>.

Depois surge a evidência de que aquele que ama é «pobre»: diante do amado reconhece-se e comporta-se como aquele que nada tem, como aquele que, sendo apenas para o outro, reconhece que esse outrem é a sua única riqueza, o seu único tesouro, a sua pérola de grande valor. Deus, ao contrário do que fabulou Søren Kierkegaard<sup>19</sup>, não é alguém rico que, dissimulando, se faz passar por indigente para seduzir uma plebeia. Não: não há qualquer vestígio de dissimulação ou de estratégia programada em função de uma eventual eficácia cínica, nem em Deus, nem em Deus feito homem em Jesus. Jesus foi efectivamente pobre, no sentido mais denso do termo, pois só assim podia

<sup>16</sup> François VARILLON – *Joie de croire, joie de vivre*. Paris: Centurion, 1981.

<sup>17</sup> Romano GUARDINI – *Der Herr: Betrachtungen über die Person und das Leben Jesu Christi*. Würzburg: Werkbund, 1937.

<sup>18</sup> Constantin ANDRONIKOF – *Le cycle pascal*. Lausanne: L'age d'homme, 2000.

<sup>19</sup> Søren KIERKEGAARD – *Les Miettes philosophiques*. Paris: Seuil, 1967.

testemunhar de um modo transparente que Deus é sumamente pobre e que, assim, é Amor<sup>20</sup>.

Com efeito, quem ama é pobre e Deus, sendo aquele que mais ama, é quem é mais pobre, ou se se preferir, e porquanto se trata de uma afirmação sinónima, Deus é rico em amor. Todavia, se se desejar recuperar aquela imagem de Kierkegaard, retirando-se dela aquele devir impostor que fazia da pobreza circunstancial uma simples artimanha conquistadora, pode-se dizer com Albert Verwilghen<sup>21</sup> que, parafraseando Paulo, Deus, sendo rico (em amor), se fez, pela sua kénose, activamente pobre (em amor) para, pela nossa salvação divinizante, nos enriquecer (no amor) com a sua pobreza (de amor). Por outras palavras: Deus, sendo pobre (em desamor), fez-se activamente rico (em desamor) para fazer-nos pobres (em desamor) com a sua riqueza (de desamor) (cf. *Flp.* 2,7; *2Cor.* 5,21; 8,9). Ignorar esta realidade é inclusive ignorar a base de toda a terapia espiritual.

Num terceiro momento ocorre reconhecer que Deus é «dependente». Aquele que ama faz-se perenemente dependente daquele a quem ama e não pode senão reconhecer e agir querendo, livremente, que o outro seja o seu coração. Na realidade, amar é sempre dizer «para onde tu fores, eu quero ir». Há, com efeito, dois tipos de dependência: por um lado, a dependência «de carência» que se encontra na relação do filho para com a mãe e, por outro, a dependência «de liberdade» da mãe para com o filho. Se aquela, ao ser padecida, é sinal de uma certa imperfeição, esta, ao ser voluntariamente eleita, é um dos selos da perfeição do amor<sup>22</sup>.

Aquele que ama é voluntariamente dependente e aquele que mais ama, Deus, é sumamente dependente ou, então, é plenamente livre no amor. A meta da criação, assim e por exemplo, não está apenas «nas mãos» de Deus: ela será atingida num desempenho a «quatro mãos», a que àquelas se juntam as da humanidade. Deus, como que «contra Deus», apostou na, e empenhou-se com a, humanidade com o fito de, com esta, estabelecer uma união sponsal. Uma relação em que a fecundidade da mesma é tão fruto da graça preveniente do primeiro quão da receptividade responsorial da segunda. Numa relação a dois, com efeito, não há «sim» algum que não seja o resultado de dois «sins». O admirável desta verdade, quando perspectivada na relação divino-humana, é que não só a grandeza humana é acolher e fazer a vontade de Deus quanto, como nos disse Joseph Ratzinger<sup>23</sup>, a glória acidental deste é querer, livremente, receber e realizar a vontade humana orientada para o «amor maior».

---

<sup>20</sup> Albert SCHWEITZER – *Strassburger Predigten*. München: Beck, 1966.

<sup>21</sup> Albert VERWILGHEN – *Christologie et spiritualité selon saint Augustin: L'hymne aux Philippiens*. Paris: Beauchesne, 1985.

<sup>22</sup> John MACQUARRIE – *In search of deity*. New York: Crossroad, 1985.

<sup>23</sup> Joseph RATZINGER – *Auf Christus schauen. Einiübung in Glaube, Hoffnung, Liebe*. Freiburg im Breisgau / Basel / Wien: Herder, 1989.

Em síntese, podemos dizer que, para a Bíblia – e para o cristianismo –, «amar», em consequência do que foi dito naquela acerca de Deus e do homem, é um querer efectivo, incondicional, exigente e em total respeito de que o outro seja ele mesmo em plena liberdade criadora de identidade e de dignidade.

### As grandes expressões da «mística humana»

Uma vez feita a pretérita contextualização, podemos agora entrar na apresentação das distintas formas da «mística humana». Com efeito, sendo a mística a vida espiritual, essa dimensão mais interior do nosso ser, tornada consciência – algo que no cristianismo adquire a tonalidade da existência no Espírito tornada reflexa –, todo o homem, enquanto ser que é ontologicamente um «ablato» que anseia, temática ou atematicamente, pela plenitude pessoal numa união com algo, ou alguém, distinto de si, possui uma dimensão mística mais ou menos difusa.

Esta, que tem a sua génese na própria dinâmica divina de saída de si para encetar uma relação amorosa, refractou-se, segundo von Balthasar<sup>24</sup>, em três grandes pólos no decurso da história da vida humana e do seu pensamento. Três pólos bem precisos que são, justamente, a consequência de Deus, sendo Amor, ser humilde, pobre e dependente. Por outras palavras: sendo todo o homem «*imagem semelhante*» (Gn. 1,26) de Deus, ele, em qualquer parte e em qualquer tempo e na sua realidade mais profunda, orientou a compreensão e a efectivação da sua vida mística segundo uma inconsciente inclinação preferencial por uma daquelas três consequências primordiais de Deus ser Amor. Passemos a apresentá-las:

Uma das formas típicas com que o homem compreendeu a sua dimensão mística é aquela que podemos denominar de «mística do eros» ou do itinerário para o absoluto. Nesta, intimamente ligada ao facto de Deus ser humilde, o espírito humano é entendido como um percurso que vai desde o «múltiplo» ao «uno», do decrépito ao permanente, da dispersão presente no mundo até uma unidade primordial que teria sido perdida pelas vicissitudes da história cósmica e humana. O homem, neste horizonte, compreende-se como projecção para a «transcendência», como uma tendência de sair de si até lograr chegar ao absoluto que, em si, carece de uma meta. A mística, neste horizonte, converte-se num «eros» ou caminho infindo em direcção ao âmago do infinito que se encontra em si e, em consequência, a sua norma converte-se numa busca até à saciedade daquele absoluto.

---

<sup>24</sup> Hans Urs von BALTHASAR – «Das Evangelium als Norm und Kritik aller Spiritualität in der Kirche», in *Concilium*, vol. 1 (1965), 715-722.

Um outro modo como se configurou a «mística humana» como percepção e atitude vital foi a da «mística da acção» ou da objectivação concreta na realidade. O espírito humano, enquanto expressão da realidade de Deus ser pobre, é entendido como decisão e realização efectiva, concreta e implicante para mudar a realidade em que se insere. A «transcendência» a que está chamado o homem, essa, é ainda interpretada como um sair de si, mas um sair que se deve reflectir necessariamente na edificação da relação mais correcta com as coisas e com os demais. Deste modo, o homem entende-se como abertura universal à justiça. A mística, essa, passa a ser uma «acção» entendida como algo de indispensável para que o «eros» se encontre no âmbito do mundo como no seu campo de actuação, acreditação, instrução e purificação.

Por fim deparamo-nos com uma vertente a que podemos denominar de «mística da passividade» ou da receptividade disponível. O espírito humano, refractando de modo singular a dependência divina, é entendido como uma «*passio*», como uma matriz que voluntariamente deixa acontecer em si o absoluto, a sua razão e, enfim, a sua vontade. A «transcendência» humana é concebida, neste terceiro pólo, como o deixar que o «eros» e a «acção» alcancem a sua verdade na disposição vital de receber algo que chega à vida integral do sujeito. A mística converte-se, por conseguinte, numa «passividade» em que a relação – potencialmente quietista – com o transcendente pode, se não for corrigida, derivar ou para o panteísmo ou, então, para o diálogo exógeno.

### **A crítica do Antigo Testamento à «mística humana»**

Ao ser um espelho de todo o humano e de todo o humano, toda a Bíblia apresenta a sua interpretação daquelas três formas prototípicas da «mística humana». Claro que os seus autores não o fizeram de um modo abstracto, fruto de uma qualquer reflexão académica, mas a partir do modo concreto como iam orando e entendendo os modos de intervenção de Deus na história que a iam metamorfoseando em história salvífica. Com efeito, na sua indagação sobre o divino, o humano e a correcta relação entre ambos, já os autores do Antigo Testamento, inspirados pelo amor divino que age na criação salvífica, não puderam deixar de se reportar – dentro das suas percepções teológicas que os criticam implicitamente – àqueles três pólos da «mística humana».

Podemos assim dizer que o Antigo Testamento aponta e condensa, de diversos modos nem sempre facilmente harmonizados, uma determinação a respeito das relações entre Deus e a humanidade mediadas pela revelação operada pela sua palavra soberana. Deste modo, as três formas genéricas da «mística humana» estão presentes, agora já não meramente centradas no ser humano, mas a partir de uma perspectiva essencialmente divina, nos textos bíblicos veterotestamentário que as começam a aglutinar numa mútua inter-penetração. E se o estão,

estão-no, como nos afirma Bruce Waltke<sup>25</sup>, como o suporte criatural privilegiado em que pode acontecer, ou ir acontecendo, a revelação divina.

Assim e a partir deste horizonte concreto de compreensão que acabámos de referir, a «mística do eros» deixa de ser um mero sair de si para a realização de uma aspiração egocêntrica e focaliza-se na abertura à esperança, sempre aberta, da realização das promessas de Deus. Entrega, pois, à expectativa da realização do porvir dado a vislumbrar por YHWH que, de diversos modos, é dado a conhecer pela sua palavra orientadora das consciências, dando origem aquilo que se pode chamar de «mística profética».

A «mística da acção», essa, cessa de estar focalizada na auto-realização do sujeito nas circunstâncias que transforma e passa, lentamente, a centrar-se na obediência à Lei. Escuta e realização, pois, dos ensinamentos de YHWH que prescrevem uma vontade divina que deve ser realizada numa comunidade santificada e santificadora do mundo que fornecem, então, as bases para a «mística legal».

Por fim, a «mística da passividade», deixando de ser a inclinação para que o absoluto disponha arbitrariamente do sujeito, passa a ser compreendida e vivida como uma expressão da confiança no amor divino. Confiança radical e fundamental que aceita todas as consequências da vontade amorosa de Deus até se chegar, inclusive, ao misterioso sofrimento de Israel no servo de YHWH, exemplo característico da «mística da paixão».

### A integração em Cristo da «mística humana»

Se no Antigo Testamento a palavra de Deus já começava a aglutinar, numa realidade teológica tendencialmente homogénea, as «místicas humanas», estas encontram em Cristo Jesus, o «homem perfeito» e o «homem por antonomásia» já que perfeita «*imagem visível do Deus invisível*» (Col. 1,45), a sua mais rigorosa realização. Mas não simplesmente uma mera efectivação, mas uma que, reunindo aquelas na linha da crítica realizada pela teologia veterotestamentária, as transcende a partir da sua relação absolutamente única com Deus. Efectivamente, a relação de disponibilidade filial de Jesus perante o Pai, sendo a matriz consumada da vida humana – pois tratando-se da realização plena da vocação original desta –, é, segundo Santiago Arzubialde<sup>26</sup>, o foco de dimanação de toda a autêntica mística teo-humana.

Sendo assim, podemos, olhando para a vida integral do Verbo de Deus feito homem em Jesus de Nazereth, compreender o modo mais correcto de se

---

<sup>25</sup> Bruce K. WALTKE; Charles YU – *An Old Testament Theology: An Exegetical, Canonical, and Thematic Approach*. Grand Rapids: Zondervan, 2007.

<sup>26</sup> Santiago ARZUBIALDE – *Theologia Spiritualis*, 1. Madrid: UPComillas, 1989.

entender aquelas três formas genéricas da mística. A partir de Cristo, estas não mais devem ser consideradas de um modo heterogêneo umas perante as outras, mas apenas enquanto três dimensões de uma mesma realidade crística.

No que se refere ao «eros», Cristo aponta uma nova medida para a realização da aspiração pelo absoluto. Fá-lo mediante a oração a um Deus que é «Abba», inabita o crente e que, ele mesmo e qual proto-místico, aspira ardentemente pelo ser humano. O Pai é a fonte e o elemento focal da vida, facto que leva à relativização integral de todos os valores e acções que devem, ou não, ser assumidos e realizados na medida em que se sabe serem, ou não, uma expressão do amor divino.

Acerca da «acção» vemos facilmente que, com Jesus, o compromisso activo se torna uma colaboração na acção por excelência: a da redenção pelo amor que convoca e remete para o outro numa disposição de humildade e serviço. Eis o empenho integral do sujeito em ser «partner» de Deus na Criação, que, ao ser assumida na liberdade humana, também caminha para a sua plena realização na edificação do Corpo misticamente real de Cristo.

Enfim, a «passividade», tal como nos revela Jesus, passa a ser uma integração livre das passividades inultrapassáveis para, daí, se revelar o amor. Não se trata de uma resignação amorfa e ingénua, mas de uma entrega corajosa e lúcida para que em si, Deus possa agir do modo mais transparente possível.

Vemos assim que, a partir de Cristo Jesus, a essência da mística se torna a comunhão íntima e crescentemente consciente com o Deus que é Amor e Amor revelado na sua perfeição na kénose do Verbo que culminou na cruz de amor. Desse modo, ela é o sinal do caminho normativo para a humanização pois, e apesar de todas as aparências sensíveis em contrário, ela é, simultaneamente e em mútua implicação, o centro:

- i) de catapultação do ser humano para Deus (humildade e eros);
- ii) da máxima operatividade (pobreza e acção);
- iii) e da superior receptividade (dependência e passividade).

E é-o, devemos reconhecer, porquanto ela revela ao ser humano o Homem e a dinâmica de, novamente de acordo com as palavras de Nicolas Cabasilas, um «amor louco» divino que vence as limitações do «ego» humano», do homem encerrado em si mesmo. A cruz, deste modo, converte-se não na expressão da dor ou do sofrimento, mas, e recordando o que também disse Teilhard de Chardin<sup>27</sup>, no símbolo por excelência do verdadeiro amor, aquele que potencia as mais nobres virtudes teândricas: a humildade, a

---

<sup>27</sup> Pierre TEILHARD DE CHARDIN – *Le Christianisme dans le Monde*, in *Œuvres IX*. Paris: Seuil, 1967; IDEM – *Le Milieu Divin*, in *Œuvres IV*. Paris: Seuil, 1957; IDEM – *Le Christ évolutif*, in *Œuvres X*. Paris: Seuil, 1969.

pobreza e a dependência ou, em síntese, o amor gratuito e disponível para o serviço do Reino<sup>28</sup>.

### A «única» mística cristã e as «distintas» místicas cristãs

A partir do ápice da revelação operada por Jesus Cristo descobre-se que há uma «única» mística: a do modo concreto como Deus se manifesta continuamente enquanto Amor. Deus, no seu ser e agir, é não só, nas palavras do jesuíta irlandês William Johnston<sup>29</sup>, o «grande místico» que suscita fora de si próprio uma realidade diferente de si a que se possa unir livre e gratuitamente. É, igualmente, o esteio concreto para a existência da dimensão mística da vida humana nas suas mais diversas expressões que convergem na «*forma Christi*».

Na realidade, ela não é nem um património reservado a uma elite de pessoas, nem se expressa apenas por fenómenos extraordinários, embora estes, por diversos motivos, possam surgir em algumas ocorrências místicas. Ela é algo a que todo o baptizado, de modos distintos, está chamado a reconhecer e viver. Reafirmemos, sem receio de nos repetir, o essencial que não pode ser esquecido: a mística cristã é a «vida em Cristo», a conformação vital e intrínseca com o seu «*modus vivendi*». E isto mediante o ser-se fielmente dócil à, e cooperante com a, acção do seu Espírito no processo de realizar, em cada crente, o que executou naquele: a dupla habituação da humanidade à divindade e da divindade à humanidade<sup>30</sup>. Eis a verdadeira «andragogia»: aquela que não é menos uma certa «teogogia».

Dentro desta «única» mística, que se expressa na vivência da relação de Jesus para com o Pai e que em si reúne e prolonga as três formas gerais da «mística humana», ocorrem diferentes modos de apropriação daquela relação. Estes modos distintos de se assumir a atitude filial de Jesus dão origem, mediante o facto de se privilegiar um ou outro elemento da sua complexa vida, a diversos «carismas». Estes carismas, que acabam por conformar as «distintas» místicas cristãs, são díspares uns dos outros em função de três elementos essenciais que, mais uma vez, decorrem concomitantemente das consequências de Deus ser Amor. Estes elementos são:

- a) o modo de Deus apelar o sujeito (humildade e eros);
- b) a personalidade concreta daquele que acolhe o apelo divino e da interpretação dada a tal vocação (dependência e passividade);
- c) a forma de concretização da «missão» inerente a toda a vocação (pobreza e acção).

<sup>28</sup> Benedict VAN HAEFTEN – *Regia via Crucis*. Antwerp: Balthasar Moretus, 1635.

<sup>29</sup> William JOHNSTON – *Arise, my Love: Mysticism for a New Era*. Maryknoll: Orbis Books, 2000.

<sup>30</sup> IRENEU DE LYON – *Adversus Haereses*.

Deste modo devemos, com Bernard McGinn<sup>31</sup>, afirmar que, do ponto de vista histórico, não só a «única» mística cristã deu origem a «distintas» místicas, como, do mesmo modo, estas «distintas» místicas ajudaram a configurar a compreensão da natureza, do campo de acção e da especificidade irreduzível daquela «única» mística. Com efeito, não foi só o modo de ser e de actuar de Jesus que inspirou e iluminou o modo da existência dos grandes místicos cristãos: identicamente estes, ao terem delineado uma certa forma de existência para aqueles que se sentiam chamados a partilhar o seu modo de vida, imprimiram, pelo modo como viveram a sua apropriação daquela, uma série de texturas e de tonalidades à «única» mística cristã.

Em consequência deste facto, há que reconhecer que, num dado momento histórico, o crente cristão, e o católico em particular devido à justa importância dada no Catolicismo à Tradição, não entra somente em contacto, pela leitura das Escrituras, com o «Big Bang» da forma crística da existência mística; entra, ainda, em contacto com o «ecos de fundo» das vivências daquela que foram feitas antes de si e que configuram a ambiência vital da sua catolicidade.

### As principais expressões históricas da mística cristã

Partindo daquilo que até aqui foi sendo apresentado, pode ser pensada, e organizada de um modo flexível, toda uma «história da mística cristã». Tentaremos fazê-lo, ainda que de um modo muito sucinto que não faz jus a toda uma série de realidades muito complexas, neste apartado.

Buscar-se-á fazê-lo mostrando como aquela história, que refrescou o «*modus vivendi operandique*» cristão com mananciais sempre renovados, pode ser imagetivamente entendida como a cristalização – em momentos sucessivos que privilegiaram uma das três formas genéricas da «mística humana» – dos «pontos notáveis» da oscilação de um «pêndulo». Por outras palavras: cada vez que este imaginário «pêndulo» atingiu cada um daqueles referidos pontos, encontramos-nos perante uma «distinta» corrente mística cristã que deu, atematicamente, especial importância a uma das três formas essenciais da vivência e compreensão da mística humana.

Com esta analogia, que nada tem a ver com uma qualquer interpretação dialéctica, verificaremos ainda que, depois da «explosão» original que foi, e é, a vida pascal de Jesus Cristo, aquele «pêndulo», partindo no seu movimento de um dos extremos, foi posto em oscilação numa sequência de «períodos» continuamente decrescentes devido a uma relativa tendência de

---

<sup>31</sup> Bernard MCGINN – *The essential writings of Christian Mysticism*. New York: Modern Library, 2006.

homogeneização espiritual. Mas não só: como a primeira daquelas expressões das «distintas» místicas cristãs foi um testemunho que privilegiou a «mística da passividade» [MP] e a segunda a «mística da acção» [MA], verificaremos que, antes de se iniciar um novo ciclo, a terceira e a quarta foram correntes místicas que puseram, respectivamente, o seu «peso específico» na «mística do eros» [ME] e, enfim, na «mística da acção» [MA]. Tivemos, e teremos na nossa subsequente ilustração, portanto, algo como: MP - MA - ME - MA - MP (...).

Mostraremos isto mesmo mediante a apresentação da supracitada história segundo um esquema gráfico que reproduza, à excepção da diminuição do «período» das oscilações, aquele movimento pendular que será, além do mais, ilustrado por alguns nomes de autores característicos de cada corrente.

[MP] Durante os primeiros três séculos do cristianismo, o caminho comum, senão mesmo exclusivo, para a santidade era o do «testemunho vermelho», o do martírio cruento. Surge, assim, uma «mística do martírio», da morte aceite como expressão do amor extremo àquele que, antes, dera a sua vida na Cruz. (Inácio de Antioquia; Policarpo de Esmirna).

[MA] Findas, no século IV, as grandes perseguições à Igreja, uma nova forma de martírio, aquele que alguns denominam de «testemunho branco»: o da pureza integral que surge com a vida eremítica e cenobítica. O crente afasta-se do mundo, não para o ignorar, mas para o transformar pela santificação decorrente da sua entrega radical ao Criador. (Antão do Egipto; Pacómio de Tebas).

[ME] Seguindo os passos dos «padres do deserto», uma nuvem de mais desconhecidas «mães do deserto», frequentemente antigas prostitutas convertidas ao cristianismo, outorgaram àquela «nova» forma de martírio uma tonalidade mais compassiva e, geralmente, erótica na narração da sua entrega espiritual. (Sinclética de Alexandria; Thais do Egipto).

[MA] Com os grandes debates teológicos que afluíram nos sete primeiros concílios ecuménicos, surge uma mística do «fazer teológico». Esta compreende a teologia não só como «tarefa» intelectual, mas, sobretudo, como forma de união com o divino que lançava os seus frutos na vida íntima do teólogo e na mudança do mundo. (Máximo o Confessor; João Damasceno).

[MP] Na charneira do primeiro para o segundo milénio surge a corrente da «mística da luz». Pela primeira vez afirma-se explicitamente que a vida espiritual, nas suas mais diversas manifestações, é feita consciente pela acção perceptível do Espírito Santo no coração e na vida do crente que vive, como consequência, um «segundo baptismo»: o de lágrimas. (Simeão o Novo Teólogo; Gregório de Narek).

[MA] No início do segundo milénio, surge o apogeu na «mística celta», caracterizada pela busca da santidade através da heroicidade expressa por uma certa exaltação do dolorismo. Ela surge como forma de testemunhar a fé intimamente ligada ao «martírio verde»: a partida missionária da amada «Ilha Esmeralda» para a ela não se mais regressar. (Máel Máedóc of Armagh; Laurence O'Toole).

[ME] Com a grande afluência de pessoas na idade madura à vida monástica no século XII, surge, na Europa ocidental, já impregnada pelo monaquismo, uma explosão de textos a comentarem o «*Cântico dos Cânticos*», dando origem a toda uma vigorosa corrente mística caracterizada pela afectuosidade e afectividade. (Bernard de Clairvaux; Guilherme de Saint-Thierry).

[MA] Com o surgir das Ordens Mendicantes, uma nova forma de se entender a mística cristã ganha uma nova vitalidade. Aquela passa a ser entendida preferencialmente como o «seguimento de Cristo», em pobreza, humildade e sabedoria, como forma de evangelização de um mundo crescentemente urbano, burguês e culto. (Francesco d'Assisi; Zdislava de Lambert).

[MP] É, ainda, por esta mesma época que podemos dizer que ocorreu o apogeu da «mística monástica», em especial com a herança dos grandes escritos dos priores da Grande Cartuxa. A união do silêncio com o trabalho, como sustento e extensão da liturgia e da «*lectio divina*», é o tronco de umas raízes que agarravam o tempo desde há séculos. (Guido II; Hugue de Balma).

[MA] Com a participação dos grandes teólogos escolásticos nas nascentes universidades europeias, o labor teológico, fruto tanto da racionalidade como da piedade, volta a ser considerado como uma forma especial de se relacionar misticamente com Deus e com todas as realidades temporais com ele relacionadas. (Tommaso d'Aquino; Duns Scotus).

[ME] Privadas do acesso às universidades, e assim do saber teológico académico, as mulheres, religiosas ou leigas, começam a assumir um papel eclesial relevante mediante um conjunto de escritos místicos profundamente criativos, sensuais e até carnisais, como expressão do seu modo concreto de relação com Deus. (Gertrud von Helfta; Marguerite Porete).

[MA] Perante eventuais excessos da anterior «mística nupcial», pede-se às ordens mendicantes, especialmente aos Dominicanos, que guiem e vigiem os mosteiros femininos. Assim, e numa fecunda síntese entre as aspirações daquela corrente «feminina» e a «masculina» teologia escolástica, surge uma muito abstracta «mística da essência». (Eckhart von Hochheim; Heinrich Seuse).

[MP] Em resposta à metafisicamente subtil mística Renano-Flamenca, surge, nas Ilhas Britânicas, uma vigorosa corrente mística que acentua o apofatismo imagético e discursivo ligado à «noite», o anti-intelectualismo, a piedade pessoal, a devoção à humanidade concreta de Jesus e a importância da relação entre o amor e o conhecimento. (Julian of Norwich; Richard Rolle).

[MA] Preocupada com a santificação e transfiguração da vida quotidiana, e tentando corrigir alguns exageros das propostas espirituais anteriores, surge a «*devotio moderna*». Esta acentua a interioridade meditativa, a simplicidade virtuosa, a ascese prática moderada e, enfim, a «imitação» das atitudes e comportamentos de Cristo. (Thomas Hemerken; Jan Mombauer).

[ME] Desde o início do «*siglo de oro*», com os «*recogidos*», até aos reformadores do Carmelo, uma vibrante mística cruza a vizinha Espanha. Busca-se o desapego para se acolher a união com Deus através da passagem do exterior para o interior e deste, frequentemente em cariz nupcial, para a intimidade superior com o divino. (Francisco de Osuna; Juan de la Cruz).

[MA] Em espírito de fidelidade às preocupações que determinaram o Catolicismo tridentino, surge uma nova vitalidade agarrada às congregações de cleros regulares e seculares. A acção disponível e contemplativa no mundo em seguimento de Cristo é, de novo, a chave central desta linha mística que ganha solidez em finais do século XVI. (Iñigo de Loyola; Fillipo Neri).

[MP] Já no século XVII assistimos ao florir da grande escola francesa de espiritualidade que faz a recapitulação original das três correntes místicas anteriores. O acento tónico é agora posto na busca da perfeição pessoal, seja pela devoção, seja pela atenção caritativa a Cristo que vem até ao crente no pobre, seja no amor desinteressado. (François de Sales; François Malaval).

[MA] Com a condenação de François Fénelon em 1699, podemos dizer que as correntes místicas, no catolicismo, sofreram uma quase «ferida de morte». Até esta ser sarada, cerca de duzentos anos depois, a única «proposta mística» mais peculiar passou a ser a lavrada pelos grandes fundadores de congregações missionárias activas. (Melchior Bresillac; Daniel Comboni).

[ME] «*O Pai revela estas coisas aos pequeninos*» (Lc. 10,21): eis uma verdade que resplandece com os grandes renovadores da importância da mística na esfera Católica na charneira do século XIX para o século XX. Estes apresentam a vivência da pequenez espiritual em horizonte universal como o modo de saciar o desejo do Deus-Amor. (Thérèse de Lisieux; Charles de Foucauld).

Tal como anteriormente foi afirmado, à medida que os séculos foram decorrendo, as «distintas» formas singulares de se entender e viver a vida mística dentro do Cristianismo católico tornaram-se cada vez mais difíceis de demarcar. E isto por dois motivos principais:

Em primeiro lugar, a sucessiva incorporação, em cada nova proposta, da posteridade das que lhe antecederam, não só enriqueceu a «coloração» global de cada corrente, como também as fez aproximar-se da síntese das três formas gerais da mística humana operada na mística «única» de Cristo. O segundo motivo decorre do facto de que, com as ondas entrecruzadas de «renovamento» e de «renovação» que ocorreram, a partir dos fins do século XIX, na Igreja Católica, um poderoso «regresso às fontes» e «às origens», como forma de se fecundar a missão eclesial no mundo, fortaleceu aquela referida tendência de homogeneização.

Em consequência disto, e perante as principais correntes místicas que surgiram no século XX, é necessário dizer que é mais difícil identificar a forma genérica da «mística humana» que nelas é privilegiada. Talvez num futuro mais ou menos distante, com o distanciamento objectivável que o tempo sempre permite na análise das vidas e das obras dos seus principais proponentes, se possa comprovar, ou não, que aquele movimento pendular continuou a verificar-se. Contudo, desejar encetar, no momento presente, uma tal empreitada seria, inevitavelmente, incorrer em generalizações ainda mais excessivas do que aquelas que, com riscos conhecidos e assumidos, tivemos de aceitar para esboçar, no momento transacto, as grandes etapas da «história da mística cristã».

## A plasmação da experiência mística

Na senda mística podemos encontrar-nos, quando diante da plasmação de um certo anúncio de «paradoxos» (Lc. 5,26) vistos, perante uma obra a diversas mãos. Ainda que, em algumas ocasiões, ambos coincidam, não poucas vezes um pode ter sido o «aventureiro» místico e outro o «relator» de tal aventura. Pode-se, assim e seguindo-se com cuidado a potencialmente equívoca distinção de Michel de Certeau<sup>32</sup>, falar, no estudo das obras que descrevem a vivência mística, de «exploradores» e de «cartógrafos». Se os primeiros são os que ousaram, em fidelidade ao apelo divino, entrar na «terra incognita» das zonas mais singulares da vivência espiritual, os segundos são os que, recolhendo e digerindo intelectualmente as impressões daqueles, irão desenhar os mapas das zonas anteriormente calcorreadas.

---

<sup>32</sup> Michel de CERTEAU – *L'Invention du quotidien, I: Arts de faire*. Paris: Gallimard, 1980.

Mas clarifiquemos que tipos de cartógrafos podem ser encontrados. Estes, simplificando-se um conjunto de possibilidades mais amplo, podem ser – tal como de passagem se fez referência mais acima – de dois tipos: de «primeiro» ou «segundo» grau ou modo. Aqueles serão os próprios místicos que, num momento posterior à sua «viagem», tentam reproduzir os elementos pneumográficos mais característicos que, tendo identificado naquela, poderão guiar outros aventureiros que se deparem em trilhos análogos. Os segundos, esses, serão outros indivíduos que, dotados de um maior saber teórico, de uma maior capacidade linguística ou de uma maior autoridade eclesiástica, tentam sistematizar as impressões mais difusas que os místicos lhe relataram.

São estes esforços de cartografia que, no fundo, dão origem ao que se pode denominar de «linguagem mística». Esta, como afirma Juan Martín Velazco<sup>33</sup>, encontra-se no ápice de um círculo concêntrico de «linguagens». De facto, e tal como acontece com tudo o demais neste mundo, o mais alteado não se sustenta sem o menos elevado. Deste modo, a «linguagem mística», aquela que traduz a vivência pessoal e consciente da união a Cristo no Espírito, não é senão um elemento peculiar da «linguagem espiritual», isto é, da linguagem utilizada para a exposição dos dinamismos gerais da vida espiritual. Esta, por seu lado, é uma especificidade da «linguagem teológica», ou seja, do discurso rigoroso sobre Deus e tudo o que se encontra em relação com ele. Na base desta, e como seu suporte mais amplo, temos a «linguagem religiosa», aquela que o ser humano desenvolveu para expressar, na quotidianidade, a sua relação com o divino, que, enfim, está sustentada pela «linguagem comum».

Todavia, se é verdade que a linguagem mística não pode, ultimamente, ser senão construída mediante o recurso às regras da linguagem comum, desta se afasta determinada e decididamente. Isto ocorre devido à especificidade do seu objecto, que, como veremos, não só mobiliza o autor para a utilização de estratégias de manipulação da gramática comum, mas, igualmente, cria um intuito frequentemente distinto daquela. Se na «linguagem comum» a relação estabelecida entre os «referentes», «ideias» e «palavras» surge mediada pelo interesse que o «enunciante» tem de se fazer entender pelo «destinatário», essa preocupação é sobejamente menos importante na linguagem mística.

Efectivamente, no que concerne à «linguagem mística», naquela tripla relação que está na base de qualquer linguagem, a própria «ocorrência» é, como seu princípio e finalidade, o determinante na confecção da «simbolização» e da «sociabilização» desta. Devido precisamente a isto, e ao que demais decorre da sua peculiar natureza, podemos traduzir estes vértices do «triângulo semiótico»

---

<sup>33</sup> Juan MARTÍN VELAZCO – *El fenómeno místico: Estudio comparado*. Madrid: Trotta, 1999.

noutras denominações mais fiéis ao que se passa entre a experiência mística e a narração exterior da mesma. Neste caso teríamos, respectivamente, a «surpresa», a «interiorização» e a «debilidade». Três momentos sucessivos que, no fundo, descrevem, além do mais, como se processa, mediante uma dupla «tradução», o sobrevir da «linguagem mística»<sup>34</sup>.

Na realidade, o evento místico é sempre imponderável: é uma ocorrência imprevisível que gera o espanto e o encanto. Todavia, não havendo qualquer experiência pessoal sem a consciência linguística do sucedido, a «surpresa» deve ser interiorizada pelo sujeito. Esta interiorização ocorre ser de uma primeira «tradução», mediante uma certa dianóia, entre a «linguagem divina», que em momentos especiais se faz mais perceptível pela consciência do sujeito, e a «linguagem pessoal» deste. Ou seja: entre a linguagem com a qual Deus, pelo seu Verbo e o seu Espírito, cria continuamente o sujeito e aquela que este usa para se compreender.

Finalmente, e devido ao dinamismo próprio do evento místico originante, que requer o seu anúncio como decantação do centrífugo Verbo divino que é, o sujeito vê-se na contingência de – naquilo que pode ser descrito como uma genuína «debilidade», porquanto se fica sempre aquém do necessário –, tentar dizer, pelo recurso aos blocos básicos da linguagem comum, aos demais o inefável que foi por si vivido. Este processo é uma segunda «tradução» que visa dizer, nos termos emprestados da linguagem ordinária, o divino que foi experimentado e interiorizado. Ou seja, trata-se de um «dizer-Lo-se»: um narrar o que se viveu, mas em que o sujeito desta vivência não faz senão relatar, do modo mais transparente que lhe é possível, o Outro divino que, em si, lhe falou.

Dito isto, é facilmente compreensível que podemos encontrar «textos místicos» nos mais diversos suportes literários, pois não é a qualidade e a constituição característica destes, mas o objecto do que neles é patenteado, o que condiciona aqueles. Assim, é tão possível deparar-se com um texto que descreva a vivência mística numa «carta», como numa «homilia», num «diário», num «tratado», numa «conferência», numa «constituições», num «almanaque» ou, para não se estar a prolongar mais esta lista, nuns «exercitatórios».

## Características gerais da linguagem mística cristã

Ainda antes de se focalizar, por a ele aqui desejarmos atribuir uma especial importância, a atenção no aspecto peculiar de «ferimento» da linguagem mística

---

<sup>34</sup> Louis MASSIGNON – «L'expérience mystique et les modes de stylisation littéraire», in *Le Nouveau Commerce* 52 (1982), 23-50.

cristã, cremos que é do máximo interesse fazer uma breve referência a algumas das mais importantes características da linguagem mística cristã.

Em primeiro lugar, trata-se de uma linguagem «experencial»: ela não é fruto da abstracção ou da teorização, mas surge, isso sim, do vivido de um modo não imediatamente reiterável. Devido a esta peculiar importância do «eu» do sujeito que narra, pessoalmente ou por intermédio de outrem, a consciência que vai tendo do vivido em intimidade relacional com Deus, ela é uma linguagem «auto-referente»: reporta-se ao que aquele «eu», e não outro, viveu. Deste modo, ela é, ainda, «auto-implicativa» porquanto aquela referência não é neutral: ela anuncia e expõe a sua mais íntima realidade pessoal. Enfim, e ainda em consequência do relevo dado ao «eu», ela é, compreensivelmente, «subjectiva»: o vivido e padecido vem processado e codificado pelo «eu» do sujeito em função de, e de acordo com, a sua bagagem conceptual e terminológica.

Um outro conjunto de traços gerais da linguagem mística cristã decorre do facto dela, e do mesmo modo que o é o «objecto» da experiência mística e até esta mesma, ser «inefável»: ela é o resultado do esforço infatigável de tentar dizer o que não pode (não) ser dito. Devido a este facto, ela é igualmente «conotativa»: não se preocupa em apresentar circunscrições precisas que confinassem, no relato que é tentado produzir, o vivido ou o Vivente: ela sugere muito mais do que aquilo que refere de modo apodíctico.

Por outro lado, e devido ao facto de ser este esforço para cartografar algo que se escapa continuamente à objectualização plena, ela é, de igual modo, «dinâmica»: vive dos «gerúndios», dos verbos que tentam traduzir o movimento inerente a esse relato. É, ainda, profundamente «criativa»: o autor, na segunda tradução que lhe dá origem, gera-a criando, na expressão célebre de Teresa de Ávila<sup>35</sup>, «novas palavras» e recriando «palavras novas» para ser o menos desleal possível ao que, tendo vivido, sente ter que declarar aos demais.

Numa direcção semelhante ao que foi advertido, deve-se dizer que se está diante de uma linguagem «poética»: é uma linguagem de e do amor e, deste modo, é como que uma recordação linguística do coração lucidamente inebriado pelo Amado e Amante. E se é poética, e vivendo a poesia das contradições que precisam de ser sintetizadas para declamar o mistério que está mais além daquelas, é uma linguagem «paradoxal»: vive das e nas antinomias, nos interstícios sugeridos, ou até criados, pela junção de conceitos aparentemente irreconciliáveis. Reflexo e transparência daquele mistério, trata-se ainda de uma linguagem «erótica», pois vive de uma realidade sempre desvelável e desnudável, que convida ao fascínio atento.

---

<sup>35</sup> TERESA DE ÁVILA – *Libro de la Vida*.

Em resultado do referido, ela – utilizando-se um termo grego usado por Paulo no texto que escreveu aos Filipenses – é «epectética»: aponta para «algo» sem fim, para «algo» que nunca pode ser totalmente nomeado, mas que deve ser incessantemente demandado. Ao envolver o seu eventual leitor nesta demanda, ela não é só «indicativa», mas realmente «performativa», porquanto gera uma certa realidade análoga ao indicado em quem a lê.

Ao mencionado, e em consequência dele, é inegável que a linguagem mística cristã é potencialmente «conflictiva»: ela, mesmo que sempre surgindo de alguém com uma profunda união de sentimentos com a Igreja, tende a romper com as «normas» e com as supostas «rédeas» de uma certa ortodoxia, por vezes receosa com os «exageros» nocionais dos místicos, sempre que estas pareçam estar a coarctar a expressão do vivido que lhe «exige» ser anunciado. Com efeito, a experiência da presença divina feita reflexa impulsiona o sujeito a anunciá-la, fazendo com que esta linguagem seja «missionária»: é o reflexo de um encargo que é entregue ao sujeito pela própria natureza de Aquele que se dá a viver na vivência que a motiva.

Por fim, e como base central e resultado focal de tudo o que foi supramencionado, a linguagem mística cristã é «frágil»: ela é uma linguagem deposta e ferida que nasce, precisamente, de uma doce laceração amorosa, na qual Deus escreve com «sal» para a mesma nunca sarar. Esclareceremos e aprofundaremos isto mesmo no próximo, e último, apartado deste breve ensaio.

## A linguagem ferida da mística cristã

Sendo a mística cristã, como já se disse múltiplas vezes, a vida no Espírito Santo tornada gradualmente consciente, deve-se reconhecer que a mesma, quer do ponto de vista histórico, quer do ponto de vista da vida de cada crente, tem na sua base um encontro silencioso. Com efeito, se no cristianismo a palavra «mística» traduz um conceito semelhante ao que historicamente deu origem, na Grécia pré-cristã, à lavra da mesma para traduzir o que «deve ser silenciado», essa parecença reduz-se, quando muito, àquela realidade.

Efectivamente, nada existe, na mística cristã, de uma pretensa sabedoria encoberta circunspecta a uns neófitos. Existe, isso sim, uma esfera vital que, dimanando da relação entre o baptizado e o Deus que nele habita, abarca toda a sua existência. Esta, em si invisível, só se pode, no fundo, fazer manifesta pela acção amorosa incarnada na disponibilidade desinteressada e no serviço fecundo aos demais<sup>36</sup>. Desse modo aquele encontro, que gera tanto uma experiência como

---

<sup>36</sup> 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.

um «modo de falar», não é com uma realidade exterior, mas com alguém que possibilita e alenta a própria realidade pessoal do sujeito humano<sup>37</sup>. Um encontro com alguém endogenamente presente a si no mais recôndito âmago do seu ser.

Mas tratando-se esta de uma presença recessa, é, por isso mesmo, uma presença discreta, infinitamente respeitadora da liberdade de cada pessoa: «*não acordeis, nem desperteis o amor, até que este o queira*» (Ct. 3,5). Mais: trata-se de uma linguagem que surge de uma presença já «não presente», pois, no momento da sua narração, a «*peak experience*» que, nas palavras de Abraham Maslow<sup>38</sup>, a suscitou já não está presente ao sujeito senão na memória. Eis, então e como nos diz Massimo Baldini<sup>39</sup>, uma «presença ausente» que vive no ferido vão de um elo que une a «saudade» do «beijo recebido» à «expectativa» de um «novo beijo». Que vive daquele e naquele supramencionado «sal» com que Deus, para continuar a ser a meta definitiva do desejo humano, continuamente escreve nas feridas que o seu amor provoca.

Eis, portanto, um encontro com alguém reconhecido como presente porque já ausente, e, ausente porque e para que presente: «*e partindo o pão abriram-se-lhes os olhos, e o reconheceram; mas ele desapareceu da presença deles*» (Lc. 24,30s). Pobreza, humildade e dependência, do lado de Deus e do lado do homem, na base do encontro místico e da linguagem mística. Não há dúvida, por conseguinte, que ela codifica uma perda, um luto sofrido e a sofrer. Um verdadeiro conflito dilacerante que gera, na linguagem que o expressa, sucessivos oximoros de Tântalo que medem o grau de fidelidade ao amor numa aparente dissidência inescapável. Mas como bem sabem aqueles que amam, não há maior alegria do que sofrer por quem se ama.

Devido a este facto, devido à necessidade do sujeito se desapegar feridamente do vivido para o poder reconhecer, assumir e transmitir, a linguagem desta comunicação – reproduzindo o «fazer espaço» possibilitante e decorrente da experiência mística em si – é um genuíno êxodo. Só este, com efeito, permitirá o êxtase da escrita, o se expor, desarmadamente e sem defesa, na narração do unitivo vivido. Também aqui, garante-nos François Brune<sup>40</sup>, não há êxtase sem êxodo, júbilo sem desprendimento, pois o «eu», a pessoa autêntica e verdadeira que é descoberta no encontro com o Vivente, não vive sem que o «ego», a anti-pessoa que apenas se relaciona consigo mesma, pereça.

Não se trata de destruir a pessoa, mas de se deixar nascer da graça para alargar o coração à presença de Deus que faz desmoronar as ilusões narcisistas.

---

<sup>37</sup> Nicholas WOLTERSTORFF – *Divine Discourse: Philosophical reflections on the claim that God speaks*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

<sup>38</sup> Abraham MASLOW – *Religion, values and peak experiences*. New York: Viking, 1970.

<sup>39</sup> Massimo BALDINI – *Il linguaggio dei mistici*. Brescia: Quariniiana, 1986.

<sup>40</sup> François BRUNE – *Pour que l'homme devienne Dieu*. Paris: Dangles, 1992.

Eis, então, um êxodo que é, igualmente, um ênstase que confere uma nova percepção de si, pois a máxima distância a si encontra-se, não nas profundidades do cosmos, mas no mais íntimo do que o íntimo de si mesmo<sup>41</sup>. Ali onde, habitando Deus, cada um está umbilicalmente unido com todo o outro que, pelo seu rosto desarmado, lhe imputa, no dizer de Nicolas Berdiaev<sup>42</sup>, a sua humanidade por aquela morte ao que em si é apenas uma consequência do «ego».

Deus, com efeito, não está em nós senão na nossa liberdade responsável; naquela em que, como o «grão de trigo», se expira na solidão das decisões pasciais para, como nos recordou Joseph Ratzinger<sup>43</sup>, se ressuscitar somente bem unido aos demais. Só este amor mais forte do que a vida será mais forte do que a morte. E se ele está no centro da vivência mística, está porquanto ela é sempre a experiência do mistério inabarcável da graça pascal singularmente comunicada nos sacramentos eclesiais.

Eis, como nos diz Hans Geybels, o «*cognitio Dei experimentalis*» que a linguagem mística, no seu suspiro ferido que deseja seduzir o discurso teológico, canta<sup>44</sup>. Canta, sem dúvida, mas a partir de um silêncio eloquente: o silêncio que decorre do encontro dilacerante com, nas palavras de Juan de la Cruz, a «música calada»<sup>45</sup> que, sustida pela Palavra, sustenta a palavra. Só isso explica, aliás, a sua pretensão de se saber ser auto-justificativa e a constatação de que, uma vez sendo dita, leva o seu autor a preferir o silêncio, que testemunha a sua verdade, a qualquer parecer ou actividade que a traísse.

Mas se a linguagem mística cristã comporta esta assertividade efectiva – que decorre da humilde e discernida convicção inabalável do valor e da validez do evento que a originou – ela não é menos uma linguagem que fala afirmando questões sem resposta. Com efeito, nela não encontramos asseverações absolutamente apodícticas que encerrassem o vivido, ou Aquele que se deu a viver nele, em esquemas mentais. Linguagem, pois, simultaneamente catafática e apofática que não permite, então, clausuras no sentido do texto, mas antes estimula, por essa riqueza semântica que decorre da natureza do vivido e da do Vivido, o desejo em o vivenciar<sup>46</sup>.

---

<sup>41</sup> Bernard MCGINN – «The Language of Inner Experience in Christian Mysticism», in *Spiritus: A Journal of Christian Spirituality*, vol. 1, n.º2 (2001), 156-171.

<sup>42</sup> Nicolas BERDIAEV – *Cinq Méditations sur l'existence*. Paris: Aubier, 1936.

<sup>43</sup> Joseph RATZINGER – *Gott ist uns nah. Eucharistie, Mittedes Lebens*. Augsburg: Sankt Ulrich, 2001.

<sup>44</sup> Hans GEYBELS – *Cognitio Dei experimentalis: A Theological Genealogy of Christian Religious Experience*. Leuven: Peeters, 2007.

<sup>45</sup> JUAN DE LA CRUZ – *Cantico Espiritual*.

<sup>46</sup> FRANCISCO GARCÍA BAZAN – «La mística y el lenguaje de la mística», in *IDEM – Aspectos inusuales de lo sagrado*. Madrid: Trotta: 2000.

É, então, o discurso do «mordiscar» – a meio termo incessante entre o «beijar» e o «comer», a ser revivido numa contínua partitura do desejo. Aquele que nos vem sob a forma de gotas do deserto do deserto para onde vai o místico em busca de criar espaços para a educação do livre desejo amoroso. Deste modo ela, e apesar dos excessos que a ela são inerentes na medida em que frequentemente só eles permitem que se aproxime do indizível, não é o discurso de seres adamados, mas de pessoas enamoradas que se expressam não como os ideólogos, mas como os versados numa continuamente alegre e lacerada «ciência experimental»<sup>47</sup> que choca contra o esfriamento da linguagem.

---

<sup>47</sup> Louis François D'ARGENTAN – *Conférences théologiques et spirituelles du Chrestien intérieur*. Paris: Jean Boudot, 1686.