

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E TEOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU*
EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

**NAS TRILHAS DO IMPULSO VITAL:
COMPREENDENDO A MÍSTICA BERGSONIANA**

AZIZE MARIA YARED DE MEDEIROS

GOIÂNIA

2014

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E TEOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU*
EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

**NAS TRILHAS DO IMPULSO VITAL:
COMPREENDENDO A MÍSTICA BERGSONIANA**

AZIZE MARIA YARED DE MEDEIROS

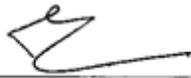
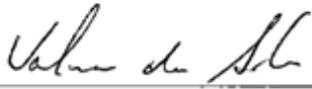
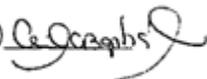
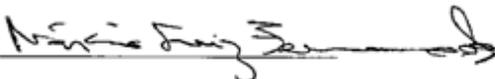
Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Goiás como requisito para obtenção do grau de Doutor.

Orientadora: Profa. Dra. Irene Dias de Oliveira

GOIÂNIA

2014

TESE DO DOUTORADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO DEFENDIDA EM
12 DE AGOSTO DE 2014 E APROVADA COM A NOTA 100 PELA BANCA
EXAMINADORA

1. Dra. Irene Dias de Oliveira /PUC Goiás (Presidente) 
2. Dr. Valmor da Silva /PUC Goiás (Membro) 
3. Dra. Carolina Teles Lemos /PUC Goiás (Membro) 
4. Dra. Ceci Maria Costa Baptista Mariani /PUC Campinas (Membro) 
5. Dr. Márcio Luiz Fernandes /PUC Paraná (Membro) 

A
Zilda Fernandes Ribeiro,
a quem devo a compreensão de que a oração
é o respiro da alma.

In memoriam

AGRADECIMENTOS

À minha família e amigos, que, apesar dos maus humores, irritações e ausências, jamais deixaram de me amparar emocionalmente para que pudesse finalizar esta jornada. Em especial à minha tia e madrinha Ruth Compiani, educadora paranaense, mentora de toda uma vida, que sempre acreditou na beleza do espírito humano.

À minha orientadora Dra. Irene Dias de Oliveira, que, independentemente da forçada distância geográfica dos últimos anos, apoiou-me e incentivou-me com sua dedicada orientação, tornando-se, além de professora, uma amiga sempre presente.

Aos professores do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da PUC Goiás, pelo estímulo, motivação e carinhosa forma de apontar novos caminhos.

Aos queridos amigos e colegas da PUC Goiás, com quem, em amorosa convivência, partilhei informações, conhecimentos, descobertas, risos e sustos. À minha amiga Eliane, cuja generosa ajuda permitiu a continuidade deste doutorado.

E minha sincera gratidão às queridas amigas Janice e Célia. À primeira, pela cuidadosa revisão de minhas traduções; à segunda, pela revisão completa deste trabalho.

*Estou com saudades de Deus,
Uma saudade tão funda que me seca.*

*Tristeza é o nome do castigo de Deus
E virar santo é reter alegria.
Isto eu quero.*

Adélia Prado

RESUMO

MEDEIROS, Azize Maria Yared de. *Nas Trilhas do Impulso Vital: Compreendendo a Mística Bergsoniana*. Tese de Doutorado. Pontifícia Universidade Católica de Goiás, 2014.

É objeto deste trabalho compreender a mística, conforme formulada por Henri Bergson em *As Duas Fontes da Moral e da Religião*, sua última obra. As reflexões do filósofo apresentam os dois modos de manifestação religiosa, por ele denominadas estática e dinâmica: a primeira, caracterizada pelas religiões institucionalizadas, com seus dogmas e doutrinas, cujos traços são reconhecidos como responsáveis pelos processos de coesão social; a segunda, denominada dinâmica, identifica-se com a mística, objeto de análise deste trabalho. A polissemia do termo mística e a complexidade do fenômeno demandaram uma pesquisa sobre o desenvolvimento histórico e linguístico de suas raízes. A mística é compreendida nesta tese como uma experiência humana, subjetiva, que estabelece, de forma consciente, uma relação direta e sem intermediações com Deus ou o Absoluto ou, melhor ainda, com o Mistério, e causa profunda transformação no sujeito da experiência, com consequências sociais e comunitárias. A mística, expressão definitiva da metafísica bergsoniana, resulta de um processo intuitivo e estabelece a impossibilidade de a inteligência e a racionalidade atingirem o Absoluto. A base de suas reflexões se encontra nas teorias da evolução. Defende não haver oposição entre criacionismo e evolucionismo e estabelece a existência de um *élan vital*, um impulso criador da vida que, junto à matéria, desenvolve o planeta e suas espécies. Encontramos, na construção do pensamento metafísico de Bergson e na utilização de seu método intuitivo, elementos que podem sustentar a tese proposta: nosso entendimento de que a pulsão individual pela busca de sentido é parte da estrutura da consciência humana e a compreensão de que existe um processo evolutivo ascendente, intrínseco à vida e empreendido pela humanidade, cuja realização atinge seu ápice e âmago não somente na experiência mística, mas na ação amorosa que dela decorre.

Palavras-chave: Mística. Intuição. Evolução. Impulso Criador. Henri Bergson.

ABSTRACT

MEDEIROS, Azize Maria Yared de. *In the Path of Vital Impulse: Understanding Bergsonian Mystic*. Doctorate's Thesis. Pontifical Catholic University of Goiás, 2014.

The object of this essay is to understand the mystic formulated by Henri Bergson, in his last work *The Two Sources of Morality and Religion*. The philosopher's reflections show two kinds of religious manifestations, which he called static and dynamic. The first one is characterized by institutionalized religions, with its dogmas and doctrines, whose traces are recognized as responsible for the processes of social cohesion. The second, known as *dynamic*, is related with the *mystic*, object of analysis of this essay. The multiple meanings of the term mystic and the complexity of the phenomenon required research about the historic and linguistic development of its roots. *Mystic* is understood in this thesis as a subjective human experience, which establishes, in a conscious way, a direct relationship, with no intermediary, with God, or the Absolute or even better, with Mystery, causing deep transformation in the subject of the experience, with social and communal consequences. Mystic, a definitive expression of bergsonian metaphysics, derives from an intuitive process and establishes the impossibility of intelligence and rationality to reach the Absolut. His reflections are based on theories of evolution. He argues that there is no opposition between creationism and evolution, and establishes the existence of *élan vital*, a vital force which, along with matter, develops the planet and its species. We found, in the makeup of Bergson's metaphysic thoughts and using his intuitive method, elements which can sustain the proposal thesis: we understand that the individual impetus for the search of meaning is part of the structure of human consciousness, and the comprehension that there is an ascendant evolutionary process, inherent to life and undertaken by humanity, reaches its summit and the core, not only in the mystic experience, but also in the loving action generated by it.

Key words: Mystic. Intuition. Evolution. Creative Impulse. Henri Bergson.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
CAPÍTULO I - SAGRADO, MÍSTICA E MISTÉRIO: O IM-PROVÁVEL QUE SE MANIFESTA	18
1.1 A REBELDIA DE UM CONCEITO	18
1.1.1 Origens do Termo	22
1.1.2 Estabelecendo Fronteiras, Conhecendo o Místico	28
1.2 GNOSIOLOGIA DO INDIZÍVEL: REFLEXÕES SOBRE O MÉTODO	33
1.2.1 Ciência da Religião: criança do iluminismo	35
1.2.2 A Complexidade do Fenômeno	39
1.2.3 A Opção pelo Mistério	42
1.3 EXPRESSANDO O INDIZÍVEL: A LINGUAGEM	47
1.3.1 Místico: O Inesperado Vigor Criativo	50
1.3.2 Mística: Consciência e Linguagem Indissociáveis	55
1.4 O IMPROVÁVEL SE DEIXA CONHECER: A EXPERIÊNCIA	58
1.4.1 Os Traços Con-sagrados da Experiência Mística	60
1.4.2 O Caminho do Místico	63
1.4.3 Quando não há Escrita ou a Escrita nada Revela	68
CAPÍTULO II - AS DIFERENTES FORMAS DE EXPRESSÃO DO MISTÉRIO	73
2.1 CATEGORIZAR PARA COMPREENDER	73
2.2 MÍSTICA ESPECULATIVA: FILOSOFIA E RELIGIÃO ENTRELAÇADAS	77
2.3 MÍSTICA PROFÉTICA: PALAVRA E FÉ	83
2.3.1 Mística Judaica	84
2.3.2 Mística Cristã	88
2.3.3 Mística Islâmica	92
2.4 MÍSTICA ORIENTAL: MEDITAÇÃO E TRANSMUTAÇÃO	96
2.4.1 Hinduísmo e Budismo	96
2.4.2 Taoísmo	101
2.5 MÍSTICA PROFANA: EXPERIÊNCIA RELIGIOSA SEM RELIGIÃO	103
2.5.1 Psicologia Transpessoal e o Encontro com o Sagrado	107
2.5.2 Consciência do que Transcende	113
2.5.3 Corpo: Guardião e Veículo do Sagrado	117
2.6 UNIVERSALISMO E CONTEXTUALISMO: DEBATE CONTEMPORÂNEO	120

CAPÍTULO III – MÍSTICA BERGSONIANA: IMPULSO CRIADOR QUE A VIDA MANIFESTA	130
3.1 O HOMEM E O FILÓSOFO: AMOR E RAZÃO URDIDOS.....	130
3.2 O FILÓSOFO DA PALAVRA ENCANTADORA E DOS CONCEITOS INOVADORES	135
3.3 FECHADO E ABERTO: DUAS FACES DE UM FENÔMENO INQUIETADOR.146	
3.3.1 Resguardando o Equilíbrio Social: o Fechado e o Estático.....	152
3.3.2 Em Harmonia com a Intuição: o Aberto e o Dinâmico.....	158
3.4 TEMPOS DIFÍCEIS E AÇÃO AMOROSA	166
CONCLUSÃO	172
REFERÊNCIAS	183
BÍBLIAS	198
DICIONÁRIOS	199

INTRODUÇÃO

O tema desta tese surgiu de dois interesses praticamente simultâneos. O primeiro foi a percepção da estimulante singularidade que existe na descrição das experiências místicas, também chamadas de experiências de Deus ou, ainda, como querem alguns, experiências do Sagrado ou do Absoluto. São bastante significativos e intrigantes para o estudioso contemporâneo, apesar da aparente secularização do mundo globalizado, não somente a permanente ocorrência dessas experiências, mas também o nível de atração que exercem sobre os indivíduos modernos.

O segundo refere-se especificamente ao último livro escrito pelo filósofo francês Henri Bergson, intitulado *As Duas Fontes da Moral e da Religião*, publicado após 25 anos de silenciosa pesquisa e reflexão. O foco mais direcionado ao tema desta tese concentra-se nos capítulos III e IV de *As Duas Fontes*, nomeados, respectivamente *A Religião Dinâmica e Mecânica* e *Mística*. Em momentos diferentes, esses dois interesses apresentaram instigantes e intensos pontos de interseção. As mais variadas descrições relacionadas à experiência de Deus consolidam o agir e a consciência da alteridade como ilação do encontro com o divino. E essa ação, de característica afetiva, é fator determinante da acepção bergsoniana do místico - alguém capaz de transformar o mundo pela amorosidade. Bergson vê, na mística, a origem da religião, e não o oposto, como é defendido por alguns estudiosos das religiões.

A mística, enquanto experiência, propicia determinado tipo de conhecimento relacionado à totalidade da vida e oferece um esclarecimento definitivo de sentido ontológico, que não se constitui em subprodutos apreendidos de conceitos abstratos, mas de uma vivência de ordem sobrenatural ou que transcende os limites da materialidade cognoscível. A intensidade da experiência promove profundas transformações na vida do indivíduo, tanto em nível pessoal quanto social. São transformações tão evidentes que podem ser confirmadas por diferentes tipos de testemunho.

As leituras que antecederam o projeto de tese apresentavam sempre uma indagação a respeito da possibilidade de serem, as experiências místicas, manifestações específicas de um processo evolutivo da própria humanidade, algo que parece estar visivelmente indicado nas considerações finais do livro *As Duas Fontes*, de Bergson. Daí a necessidade de trilhar o caminho por ele percorrido:

conhecer a mística, o conceito, a linguagem, sua história, as categorias e ler os místicos. 'Eu li os místicos', é uma afirmação do filósofo.

Com base em um diálogo com Bergson, como seguimento da indagação inicial sobre a possibilidade de existir uma experiência pura de características universais, propusemos a seguinte hipótese: a permanente busca ontológica de sentido, inerente à consciência humana e evidenciada nas experiências místicas, é parte essencial de um processo evolutivo empreendido pela humanidade ao longo da história, cujo objetivo final não é a simples contemplação do Absoluto, mas seu alinhamento com Ele em ação amorosa.

As primeiras leituras mostraram que, para empreender um estudo mais abrangente sobre a mística, seria necessário, prioritariamente, aceitar a complexidade do tema, a polissemia do termo e depurar o conceito a ser utilizado, conforme os interesses específicos de uma pesquisa em Ciências da Religião.

O primeiro capítulo, portanto, discute toda a questão conceitual. Investiga as origens do termo mística e procura conhecer este sujeito - o místico: quem é ele, quais os caminhos que trilha e em que se constitui sua busca.

A constatação de que a mística se deixa conhecer basicamente por relatos e testemunhos orais e escritos estabelece, como fundamental para o estudo, o fator linguagem – fator que se apresenta como ponto essencial a ser compreendido e é também, assim como o método, tema do primeiro capítulo. A linguagem revela a dificuldade de expressar o Mistério indizível, ao mesmo tempo em que é criada uma forma diferenciada de descrever algo que transcende o estado natural de vigília. A relação com a irracionalidade torna-se transparente na fala daqueles que experienciaram o Mistério. Importa, pois, compreender a fala como ato de pertença individual, sujeito a fatores externos, que, na maioria das vezes, fogem do alcance do pesquisador. Devem ser analisados os traços que caracterizam a experiência mística e a forma como são abordados pelos estudiosos.

O emaranhado do tema conduz a pesquisa a uma imprescindível discussão relacionada ao método. Uma abordagem fenomenológica torna-se adequada, assim como a opção pelo conceito de Mistério, para referir-se ao que ocorre nas experiências, buscando, desse modo, evitar o comprometimento do pesquisador com suas próprias origens e influências monoteístas.

É importante ressaltar que o experienciar, o vivenciar permanece, de forma subjetiva, conectado ao sujeito, sendo a oral a primeira forma de expressão,

surgindo a escrita em momentos posteriores, em uma tentativa de perpetuar a experiência e torná-la acessível aos demais. E essa comunicação fornece um sentido social. Por isso a relevância da intermediação da linguagem. Tornar a experiência e o conhecimento obtidos subjetivamente em uma fala compreensível para o outro já implica interpretação, mediada não só pelos parâmetros da racionalidade lógica, mas também pelo *ethos* do sujeito experienciador.

Se nos referimos à mística como um fenômeno, de que forma lidar com algo que só ‘aparece’ a uma consciência individual, algo que não pode ser ‘transferido’, mas tem urgência em ser transmitido? Como falar daquilo que só é enxergado pelo olhar interior, aquele algo a que Santa Teresa d’Ávila se refere quando afirma: ‘eu sei porque eu vi’! É preciso, portanto, investigar esse olhar interno que, tanto em Plotino quanto em Santo Agostinho, significa um mergulho profundo que eleva - o ‘para dentro’ conduz ao ‘para cima’.

Desse modo, entende-se mística como um fenômeno humano, de ordem subjetiva, que estabelece conscientemente uma relação direta e sem intermediações com Deus ou o Absoluto ou, melhor ainda, com o Mistério, e causa profunda transformação no sujeito que o vivencia, podendo até mesmo gerar consequências sociais ou comunitárias.

A opção por estudar os hermeneutas justifica-se porque suas análises, hesitações e cautelosas conclusões ilustram a complexidade do tema e a significativa dificuldade em abordá-lo. A leitura dos místicos ocorreu de forma paralela aos estudos da hermenêutica, como um fio condutor que manteve a firme convicção de que ambas as formas de conhecimento, a análise racionalista, histórica e crítica e a intuição místico-experiencial, não se excluem – são complementares na construção do pensamento humano.

Assim, o segundo capítulo prioriza as categorizações e classificações das experiências místicas elaboradas por alguns estudiosos, procurando, basicamente, estabelecer divisões entre aspectos proféticos e místicos e que reforçam alguns traços constantemente mencionados: a complexidade do tema, sua extensão e a tentativa de, por meio de uma particularização social e histórica das experiências, chegar à sua essência. Foi preciso buscar as raízes históricas da mística, bem como o que torna tais experiências tão peculiares, não somente a cristã, mas também os conceitos e derivações das demais religiões, monoteístas ou não. Ao lado disso, há uma tentativa de estabelecer relações de significado com as crenças

hinduístas, budistas e taoístas, mantendo um olhar atento à indicação de certa semelhança nas experiências, apesar das diferenças culturais e históricas.

Tema fundamental desse segundo capítulo é a categoria denominada mística profana, basicamente estudada pela psicologia, por apresentar fenômenos de estados ampliados de consciência, com descrições de conteúdos semelhantes a experiências reconhecidas como religiosas, mas que ocorrem fora das religiões. Ela acrescenta elementos que contribuem para tornar o tema ainda mais complexo e de difícil compreensão. Há um diferencial acrescentado pela mística profana que salienta a importância da discussão sobre estados de consciência e fragiliza as argumentações que hierarquizam tais experiências, afirmando que a verdadeira mística é necessariamente religiosa. Existem místicas que surgem da interiorização e isolamento de vivências estéticas e outras que ocorrem com sujeitos agnósticos ou ateus, mas promovem comportamentos éticos e profundos compromissos humanistas, semelhantes àqueles decorrentes do cristianismo. São experiências do encontro e da união com Deus, ou Absoluto, ou Uno, ou Vazio, ou Nada, ou simplesmente o Mistério. As dificuldades de expressão se mostram intensas e dolorosas em experiências da mística profana, pois ocorrem fora dos sistemas religiosos, não possuindo o apoio de uma doutrina específica que possa ser utilizada, em um primeiro momento, como fundamento teórico para explicar o fenômeno a um indivíduo ainda atônito. Embora o silêncio a respeito da experiência seja uma reação bastante comum na contemporaneidade, as modificações do agir social desse indivíduo, pós-experiência, atestam a veracidade e profundidade de suas vivências.

Existem realmente características universais em tais experiências ou serão, os humanos, sempre e prioritariamente resultado de seus específicos *ethos*? Existe uma experiência pura, desvinculada de qualquer tipo de intermediação? Para entender a importância dessas questões, examinamos as abordagens contemporâneas dos perenealistas ou universalistas, em oposição aos contextualistas, no mundo acadêmico global, e apresentamos uma terceira possibilidade, surgida dessa discussão e denominada psicologia perene.

Essa reflexão nos encaminha definitivamente às investigações sobre a existência, inerente no ser humano, de diferentes níveis de consciência, área longamente abordada pela psicologia transpessoal no mundo contemporâneo.

O terceiro capítulo apresenta mais especificamente a mística bergsoniana, e, por meio dela, em diálogo com a psicologia contemporânea, apresentamos dados passíveis de ratificar nossa hipótese.

O livro de Bergson, *As Duas Fontes*, pode ser analisado de duas maneiras: relacionando-o com seus trabalhos anteriores, buscando verificar certa continuidade e aparente conclusão de uma vida voltada para a teoria filosófica, ou como um livro autônomo, inteiramente centrado em questões metafísicas dedicadas ao fenômeno religioso.

Optamos pela segunda maneira, por duas razões: primeira – porque, nos capítulos que interessam mais especificamente a esta tese, a mística é apresentada não somente como um elemento transformador de um indivíduo especial, que teve o privilégio de experienciar o encontro com o Mistério, mas como desencadeadora de ações capazes de promover grandes modificações sociais e civilizatórias; segunda – por tratar-se de uma tese em Ciências da Religião. Caso contrário, seríamos obviamente conduzidos à área da filosofia, embora seja evidente que, em alguns momentos, torna-se necessário evocar os conceitos filosóficos do autor para melhor compreender algumas de suas afirmações.

A humanidade procura o significado de sua existência. O ser humano, ao longo da história e nas inúmeras culturas, busca atribuir sentido à vida. Tal fato não só se mantém em evidência no mundo contemporâneo como se acentuou de modo diversificado com a secularização, a tecnociência e a extrema individualização provocada pelo progresso. O desenvolvimento capitalista globalizado sepultou antigas tradições e criou o novo como traço característico de um mundo formado por sociedades multiculturais. Desencadeia medo e insegurança, promovendo um trânsito acentuado de pessoas entre as mais variadas tradições religiosas, prenes de indagação de sentido.

Em seu livro mais conhecido, *A Evolução Criadora*, Bergson aponta a abrangência e o limite da reflexão filosófica. Assim como William James, ele admite a impossibilidade de a filosofia, por meio da inteligência, conhecer a essência. Ao sentir a necessidade de ‘alargar a base intuitiva’ na superação da inteligência, o filósofo procura examinar a experiência humana, suas ações efetivas. Isso o conduz à leitura dos místicos. Bergson demonstra que a intuição dos místicos não só vai mais longe do que a dos filósofos, e também a dos artistas, mas que eles, os místicos, a prolongam e renovam em criação e ação.

Acredita o filósofo, portanto, na capacidade intuitiva dos humanos de entrar em um estado de transcendência para, assim, unir-se ao Mistério. Essa seria, no entanto, uma capacidade inata da consciência humana, e aqui ele enxerga a universalidade. A possibilidade de adquirir conhecimento ‘sem mediação’ é própria de um certo nível de consciência – assunto de sua tese de doutorado e muito mencionado em sua correspondência com James. Para Bergson, o grande místico se diferencia pelo ‘agir amoroso’ mais do que pela palavra. A palavra é expressa posteriormente, como resultado de uma exigência interna. A experiência do transcendente é comunicada pela palavra e ‘conduz à ação’.

Bergson conclui que a experiência cristã, único exemplo para o filósofo de mística completa, é precedida na história por ‘tentativas’ como as demonstradas pelos ‘mistérios’ gregos, pelo hinduísmo, pelo budismo e, num sentido um pouco diferente, pelo próprio judaísmo. O filósofo, embora de origem judaica, distancia-se do judaísmo em suas conclusões, pois o considera uma fase de transição, cuja continuidade bem-sucedida ocorreria no cristianismo.

As conclusões finais de Bergson, além de questionarem a oposição evolucionismo X criacionismo, tornam-se ‘proféticas’, ao alertar para os perigos que técnica e ciência podem provocar no futuro da humanidade, se desenvolvidas totalmente separadas do conhecimento místico. Para o filósofo, portanto, o conhecimento metafísico só é verdadeiramente alcançado pela mística, que se apresenta como um caminho de evolução, onde os humanos se identificam com Deus/Amor, que os direciona a ações capazes de exteriorizar e concretizar esse Amor pela espécie, responsabilizando-os pelo sagrado da existência.

Da mesma forma, é clara a evidência de que pesquisadores e estudiosos da mística não podem deixar de referir-se a Bergson. Sua análise filosófica é vital para a compreensão de um estado ampliado de consciência, que resulta na transformação pessoal e social propiciada por essa experiência mística e oferece instrumentos de reflexão sobre a condição humana em meio aos desdobramentos da própria modernidade.

Buscamos compreender a importância dessa área de estudo para um filósofo do porte de Bergson, pois suas obras anteriores, incluindo a que lhe rendeu o prêmio Nobel - *A Evolução Criadora*, deixaram em aberto questões relacionadas à metafísica; também o significado de suas conclusões para o campo das Ciências da

Religião, buscando conhecer a essência mesma da mística e o estado de tal discussão no mundo contemporâneo.

CAPÍTULO I - SAGRADO, MÍSTICA E MISTÉRIO: O IM-PROVÁVEL QUE SE MANIFESTA

A persistência do fenômeno religioso e, mais especificamente, das chamadas experiências místicas, intriga e provoca um questionamento que remete não só às ciências da religião, mas à própria filosofia. Dessa forma, verificou-se que Henri Bergson encerrou seu pensamento filosófico e sua própria vida com profundas e definitivas investigações e conclusões sobre a mística.¹ Por ser um fenômeno essencialmente complexo, de manifestações, estudos e pesquisas bastante heterogêneas, é necessário, neste primeiro capítulo, dissecar questões conceituais e metodológicas que envolvem a mística e seu estudo, para que o campo específico de interesse da tese – a mística como o ápice de um processo evolutivo da humanidade em direção ao Absoluto e seu alinhamento com Ele em ação amorosa, como queria Bergson, possa gerar o conhecimento que conduza à compreensão de todo arcabouço teórico que envolve o tema e que foi, de maneira semelhante, trilhado pelo filósofo.

1.1 A REBELDIA DE UM CONCEITO

A ocorrência permanente de fenômenos extraordinários na vida humana é um fato indiscutível. São muitas, complexas e variadas as manifestações, tanto de ordem corporal quanto psíquica, que acontecem com as pessoas. Fatos que, na maioria das vezes, continuam desafiando a racionalidade e a ciência contemporânea. Alguns desses fenômenos, atribuídos de forma generalizada ao mundo espiritual, representam experiências de pico, pontos de mutação, acontecimentos limítrofes, que transformam em definitivo a vida de muitos seres humanos. Tais transformações, embora comumente expressas pela fé e pela religiosidade, também ocorrem no mundo profano, manifestando-se com muita evidência no meio artístico, o que tem atraído a atenção de pesquisadores nas áreas de psicologia e neurologia.

¹Embora alguns tradutores, tanto do francês quanto do inglês, tenham optado pela palavra misticismo, preferimos, com exceção das citações diretas, utilizar em nosso texto a palavra mística, por considerar misticismo um termo bastante identificado com ocultismo ou escolas de mistérios.

Algumas tentativas de explicação consideram os aspectos culturais e sociais diretamente responsáveis pelas origens desses acontecimentos. No entanto, esse tipo de olhar, acadêmico ou não, acaba por fragmentar e reduzir a complexidade do humano, que exige, certamente, uma abordagem interdisciplinar, com possibilidades de ampliar a compreensão de tais acontecimentos.

Talvez esteja, o mundo acadêmico, não só subestimando o peso do paradigma cartesiano na análise de fenômenos subjetivos, como ignorando a ainda vigorosa autoridade da tradição positivista e suas consequências limitadoras e muitas vezes depreciativas no pensar questões relacionadas à transcendência e às diferentes experiências que, não necessariamente, são apreendidas pelos sentidos e compreendidas pelo intelecto.

Dentre os fenômenos humanos, os chamados místicos, portanto, continuam sendo observados com curiosa desconfiança e estranheza, tanto os que ocorrem no interior das religiões quanto aqueles que acontecem às pessoas de forma espontânea, ou mesmo os provocados por substâncias externas químicas, psicotrópicas ou naturais. Esses fenômenos, todavia, têm sido tão frequentes, complexos, extraordinários e grandiosos ao longo da história dos povos, que passaram a exigir permanente discussão e pesquisa que se proponha a examiná-los para melhor compreendê-los, ampliando, assim, o conhecimento do que chamamos humano. São experiências que provocam um desassossego pessoal e uma inquietação intelectual bastante profícuos.

Não existe, ainda, claramente, nenhum consenso a respeito desses fenômenos por parte da comunidade científica. Muitas vezes o assunto é encerrado com a justificativa de ser uma área específica, relacionada à fé; ou então são atribuídos à esfera dos mistérios e jamais apreendidos de forma racional.

Realizar qualquer pesquisa que se dedique a conhecer, descrever e compreender a mística é uma tarefa reconhecidamente difícil, intrincada e bastante desafiadora.

São fenômenos que podem ser classificados como persistentes, pois insistem em acontecer independentemente do local, povo ou época da história da humanidade. É possível atribuir certa rebeldia envolvendo o conceito de mística, pois ele não se adequa, não se torna imóvel, fixo ou definitivo. É rebelde na acepção da palavra, porque permanentemente discutível; rebelde, porque intrinsecamente polissêmico.

Ao entrar em contato com as descrições dos místicos sobre suas experiências, permanece no leitor uma inquietante sensação que sugere ser, a realidade, muito mais do que os olhos veem. Seus relatos apresentam algo inteiramente novo e inacessível à vida comum, mas também contêm uma força e veracidade que despertam, simultaneamente, certezas e interrogações. É possível perceber existir ali algo que foge do alcance da mente humana, desafia a lógica racional, mas, ao mesmo tempo, parece preencher determinadas expectativas e suprir indagações de sentido profundo.

O místico, como diria Velasco (2009), é alguém que viveu uma experiência singular. A verdadeira experiência mística, afirmam muitos estudiosos, não deixa dúvidas, pois representa uma mudança radical na relação do sujeito com o mundo.

A mística está inserida nas profundas e prolongadas discussões relacionadas à própria religião, que vêm se desenvolvendo ao longo da história do pensamento ocidental. Entre historiadores, fenomenólogos, sociólogos, antropólogos e filósofos, são, notadamente, bastante acentuadas as divergências sobre metodologia e conceitos. Alguns autores, como William James, Henri Bergson e Michel de Certeau alertam para as dificuldades de uma construção epistemológica referente ao tema que seja inteiramente baseada na inteligibilidade.

Não se deve, entretanto, ignorar a importância da mística no desenvolvimento da humanidade. A permanente ocorrência desse fenômeno na história humana não só do pensamento ocidental, mas de todos os povos conhecidos, chamou a atenção de muitos estudiosos, inclusive os citados, que se debruçaram sobre o tema, em função de sua complexidade e da relação desses acontecimentos com profundas e visíveis mudanças pessoais e sociais.

Bergson (1978) enfatiza que a mística, insistentemente, ocorre ao longo da história humana, provocando grandes transformações sociais e éticas nas próprias civilizações.

A presença inquietante e central da mística no desenvolvimento da humanidade, identificada como verdadeiro ponto de mutação, traduz-se pelo grau de importância que o tema ocupou, durante longos 25 anos, na reflexão e pesquisa do filósofo Bergson, culminando na redação de *As Duas Fontes da Moral Religião* (1978). A experiência mística é, indubitavelmente, o fulcro desse seu último livro.

Apesar das antigas previsões de esvaziamento e encolhimento das religiões em consequência da secularização e do crescente individualismo presentes nas

sociedades altamente tecnológicas, as controvérsias relacionadas aos fenômenos místicos, no entanto, vêm sendo retomadas no mundo contemporâneo de modo bastante proeminente.

A relação e interação dialética da religião propriamente dita com experiências de transcendência são também objeto da reflexão bergsoniana, que conduz o leitor à compreensão da permanência desse fenômeno nas histórias pessoais e comunitárias em meio a uma reconhecida diversidade cultural.

É necessário apresentar algumas reflexões de outros estudiosos sobre o conceito de mística, para, assim, obter mais clareza sobre o tipo de fenômeno a que se refere este estudo, pois, como já mencionado, o termo é utilizado de forma muito variada.

McGinn (2012, p. 383) alerta para o fato de que mística e místico, embora sejam palavras comumente usadas, não são fáceis de descrever e definir, “tendem a ser usadas com a presunção de que os outros terão pelo menos algum entendimento do referente”. Segundo o autor, uma análise cronológica do termo mostra que esse conhecimento, em geral, mascara muitas diferenças de opinião e utilização.

É muito comum ouvir pessoas e propagandas da mídia referindo-se a “mística do dinheiro”, “mística da afeição”, “mística da saúde”, “mística do amor” e outras tantas expressões que se tornaram parte da linguagem cotidiana, apresentando significados e conteúdos divergentes.

Velasco (2009) sugere que pesquisadores fiquem atentos à polissemia e ambiguidade do termo, afirmando que, assim como as palavras liberdade, ciência e democracia, a mística apresenta uma crise de imprecisão, que impede sua utilização por quem se preocupa em expressar seu pensamento com exatidão. Cita, inclusive, a opinião recente de C. Tresmontant, que afirma “ser este um dos termos mais confusos da língua francesa hoje” (VELASCO, 2009, p. 17).

Do mesmo modo, Underhill (1974), na primeira década do século XX, destaca a necessidade de esclarecer o conceito de mística e a maneira como ele é compreendido no seu trabalho. Explica a polissemia do termo e assegura ser mística “uma das palavras mais mal usadas da língua inglesa”.² Diz, ainda, que a palavra é utilizada com sentidos diferentes e restritos, tanto pela religião quanto pela poesia e

²UNDERHILL (1974, p. xiv). Todas as traduções deste trabalho são da autora.

filosofia; um termo que tem sido reivindicado, segundo ela, “por todo tipo de ocultismo, por um transcendentalismo difuso, por um simbolismo insípido, por sentimentalismos religiosos e estéticos e por uma péssima metafísica” (UNDERHILL, 1974, p. xiv).

Esta pesquisa objetiva conhecer o sujeito em uma relação de profunda intimidade com o Mistério e as consequências de ordem pessoal e social daí advindas, pois a experiência em si proporciona o coroamento da reflexão bergsoniana, mostrando o indivíduo como um ser que se constrói ao longo da vida. Desse modo, a mística é apresentada como a culminância positiva dessa construção, o derradeiro objetivo do viver. É necessário, portanto, para compreender Bergson, conhecer a mística.

Busca-se também depreender como Bergson, com seu inédito e ainda atual olhar sobre a mística, pode contribuir, de modo decisivo, para as discussões epistemológicas na área das Ciências das Religiões.

A importância da discussão no mundo contemporâneo, de traços aparentemente secularizados, parece demonstrar que os indivíduos se movem em direção à busca por sentido, busca que não surge de forma aleatória, mas apresenta sinais de uma continuidade evolutiva resultante do esforço, de um impulso vital criador, como diria Bergson (1978), rumo a ações transformadoras da própria existência.

Em função da longevidade do assunto, da permanência de sua discussão no mundo atual e das conclusões inovadoras de Bergson, que atribui à mística o ápice do conhecimento metafísico, esta pesquisa percorre, portanto, primeiramente de forma geral, os caminhos conceituais, históricos e analíticos relacionados ao tema central, seguindo, desse modo, as mesmas trilhas exploradas pelo filósofo.

1.1.1 Origens do Termo

O termo mística tem origem no adjetivo grego *mystikos*, proveniente dos verbos *myo*, que significa fechar olhos e boca, gerando um mistério internamente; e *myeo*, que se refere ao penetrar o mistério. Há uma relação com os cultos desenvolvidos pelas escolas e mistérios do mundo grego. Conforme Lima Vaz (2009), seria o “iniciar-se”, derivado de *mýstes*, iniciado, *mystikós*, o que diz respeito à iniciação, *tá mystiká*, os ritos de iniciação, *mystikós*, advérbio, secretamente, e, por

fim, *mystérion*, objeto da iniciação. Refere-se, portanto, a algo oculto, que não é acessível ao olhar e do que não se pode falar.

O Dicionário de Mística (2003) registra que o significado da terminação *terion* do substantivo *mysterion*, o qual, na forma plural *mysteria*, designa, em geral, um conjunto cultural de caráter esotérico e iniciático, justamente como o de Elêusis e outros conjuntos rituais gregos.³

O substantivo mística e o termo místico para designar as pessoas que vivem uma experiência especial só foram amplamente utilizados a partir da metade do século XVII.⁴ O trabalho de Certeau⁵ que aborda esse tema enfoca os séculos XVI e XVII exatamente porque, a partir da metade do século XVI, a mística passa a ser classificada e nominada como experiência. Desse momento histórico em diante, surge um instrumento linguístico, nos dizeres Certeau, para dar lugar a uma teoria ‘moderna’: a mística.

A princípio é um adjetivo acrescentado como modo especial de emprego às unidades substantivas e constituídas pela linguagem. Designa “maneiras de fazer” e “maneiras de dizer”, maneiras de praticar a língua. Pouco a pouco, ao se tornarem mais complexas e se explicitarem, estas práticas adjetivas se reúnem em um campo próprio assinalado pela aparição, ao final do século XVI, do substantivo: “a mística”. (CERTEAU, 2006, p.83-84).⁶

O significado que o termo mística adquiriu na religião cristã e em seus desdobramentos nos estudos de outras religiões é derivado da doutrina platônica da contemplação. A espiritualidade filosófica foi incorporada pelo judaísmo, com Fílon,⁷ e todo o desenvolvimento posterior resultou da influência do neoplatonismo, principalmente de Plotino. “Esta influência é bastante evidente em Dionísio Areopagita, também chamado Pseudo-Dionísio, cujos escritos seguiram fortemente

³ Existia o culto dos Grandes Deuses na ilha de Samotrácia, designado por Heródoto também como *mysteria* e caracterizado pelo esoterismo e pela praxe ritual iniciática. Acrescenta ainda o Dicionário que “o mais antigo documento relativo aos mistérios eleusínios, o hino a Deméter, pseudo-homérico, datável de 600 a. C., ilustra outras dimensões constitutivas do fenômeno místico e oferece matéria para a definição de uma tipologia cujos aspectos e elementos essenciais podem se encontrar em outros contextos, tanto gregos como de outra tradição religiosa do Oriente próximo”. (DICIONÁRIO DE MÍSTICA, 2003, p. 719).

⁴ A palavra mística era utilizada somente como adjetivo até o século XVII. Só posteriormente tornou-se adjetivo substantivado para designar as pessoas que vivem tais experiências e substantivo para definir um fato, um campo, um saber específico. (CERTEAU, 2006).

⁵ Referência a Michel de Certeau, *La fábula mística (siglos XVII-XVII)*, Madrid: Ediciones Siruela, 2006.

⁶ Certeau afirma que essa denominação marca a vontade de unificar todas as operações até então disseminadas e que serão coordenadas, selecionadas (o que é verdadeiramente místico) e reguladas como um *modus loquendi* (uma maneira de falar) (CERTEAU, 2006, p.83-84).

⁷ De acordo com McGinn (2012, p. 37), “Fílon não foi o primeiro, mas foi decerto o mais influente dos judeus que tentaram unificar as abordagens judaicas e gregas aos livros sagrados [...]”.

o pensamento plotiniano, muito provavelmente via Proclo, inspirando de maneira decisiva a teologia medieval.”, afirma Certeau (2006).⁸

McGinn (2012, p. 236) declara que o protesto de Lutero: “Dionísio é muito pernicioso; ele platoniza mais do que cristianiza” ainda é reafirmado por autores atuais, que veem Dionísio mais como um filósofo neoplatônico do que como teólogo cristão. Trata-se de uma discussão bastante instigante, pois Plotino é classificado como o principal representante da mística na filosofia. No entanto, como se verá no segundo capítulo, a utilização da estrutura do pensamento filosófico grego está intrinsecamente ligada aos primórdios da mística cristã.

Conforme Certeau (2006), o substantivo ‘místico’ aparece em alguns ambientes ou se refere àqueles grupos que mais se afastam da instituição teológica. Ao longo do século XVI, afirma ele, as instituições eclesiais multiplicam suas advertências e cuidados contra as palavras perigosas e inusitadas dos novos místicos, que são chamados de fanáticos, dignos de piedade.

São advertências compreensíveis ao constatar que houve um recrudescimento da gnosiologia pagã⁹ a partir do século XVI, resultante de muitos fatores, inclusive das constantes e eruditas discussões sobre as escrituras, entre católicos e reformados, o que afastou as pessoas comuns das igrejas, conduzindo-as a diferentes seitas.

A gnose, em suas origens, influenciou muito o ambiente cristão, contaminando seu pensamento e atingindo suas bases a ponto de provocar a reação de alguns padres da igreja, como Irineu e Clemente de Alexandria, que se posicionaram contra as heresias proclamadas pelos gnósticos. Estes se dividiam em múltiplas seitas, conforme a tradição cultural de cada líder. De acordo com McGinn (2012), os gnósticos acreditavam em um processo contínuo de revelação, unido à experiência visionária. Não aceitavam a revelação restrita apenas aos primeiros apóstolos e não consideravam a Bíblia como a palavra de Deus.

⁸ “Aonde nós dizemos ‘místicos’, um autor do século XVI diria ‘contemplativos’ ou espirituais”.(Ibid p. 101).

⁹Gnose foi uma corrente espiritual e filosófica que atingiu seu máximo desenvolvimento nos séculos II - III e que afirmava que o instrumento supremo da perfeição e da salvação é o conhecimento de si mesmo, da própria origem e do próprio destino. Resulta de uma mistura sincrética de elementos próprios das culturas judaica, persa, babilônica e helenística. Também sofreu influência das filosofias platônica e pitagórica. Parece, contudo, que sua matriz tenha sido judaica, inspirando-se no Pentateuco e em textos apócrifos, de acordo com o Dicionário de Mística (2003, p. 460).

Alguns defensores dos místicos, naquela época, os justificam, referindo-se a tradições secretas que remontam às escrituras antigas.¹⁰ Afirmam que os místicos não exageraram mais do que os Pais cristãos e dizem não haver nenhum distanciamento ou excessos da parte deles.

Certeau (2006) declara que a instabilidade sociopolítica e a deterioração dos marcos de referência no século XVI e primeira metade do século XVII delineiam um horizonte em que se destacam as unificações políticas nacionais que substituem a cristandade. Também surgem os primeiros grupos espirituais que, de certa forma, reproduzem o modelo eclesial de organização social de práticas crentes. À crescente decadência, opõe-se um forte espírito reformador em países como Alemanha, França e Itália. Trata-se do período em que Maquiavel desenvolve seu pensamento com base em uma virtude moral e política. Há um profundo descontentamento com as instituições político-religiosas, grande turbulência social e um acirrado posicionamento de confronto e objeção ao enriquecimento e à amplamente conhecida corrupção. Esse momento histórico, que Pocock (*apud* CERTEAU, 2006, p. 155) denomina ‘momento maquiavélico’, propaga-se inclusive pela Inglaterra, estabelecendo uma mescla e pontos de interseção de projetos místicos e políticos.

Surge nesse período o comprometimento em torno de uma ética que irá pautar a vida civil, em contraposição ao caos e à desordem social, e uma crescente sensibilidade científica. Manifestações de uma intelectualidade crítica religiosa procuram superar a superstição religiosa ingênua. Afirma Tarnas (2002, p. 251) que “o filósofo Platão e o apóstolo Paulo foram unidos e sintetizados para produzir uma nova *philosophia Christi*”.

Nessa marcante época do renascimento, ocorre, de forma intensa, uma verdadeira transformação da consciência humana.¹¹ Foram tantas e tão

¹⁰ Certeau (2006, p. 115) informa que os místicos são considerados “um fato novo” e olhados com desconfiança. São obscuros e singulares, de acordo com os teólogos de então, e dificilmente falam a linguagem dos homens. Alguns, no entanto, os chamam de “passivos, contemplativos ou espirituais”.

¹¹ Tarnas (2002, p. 253-254) afirma que “entre meados do século XV e início do século XVII houve um inequívoco salto quântico na evolução cultural do Ocidente [...] registros históricos indicam que havia, simultaneamente, em muitas frentes, a enfática emergência de uma nova consciência – expansiva, rebelde, enérgica e criativa, individualista, ambiciosa [...] empenhada nesta vida e neste mundo [...] e que esta emergência teve sua razão de ser, propelida uma força maior e mais subordinante do que qualquer combinação de fatores políticos sociais, tecnológicos, religiosos, filosóficos ou artísticos [...] pela primeira vez a História foi percebida e definida como uma estrutura tripartite – Antiga, Medieval e Moderna [...] acontecimentos e personalidades convergiam com impressionante rapidez e até simultaneidade [...] Colombo e Leonardo da Vinci [...] a prensa de

significativas as ocorrências no período, que podem ser consideradas resultantes de um extremo salto na história da civilização humana. Novas descobertas, invenções e mudanças pessoais, filosóficas, políticas e sociais permearam esse tempo, que rompeu com o passado e inaugurou um período de eclosão da nova consciência: a do homem moderno.

Cabe salientar, portanto, que platonismo e neoplatonismo exercem importância fundamental em todo o desenvolvimento posterior da mística, nas religiões monoteístas, influência muito mais acentuada do que das próprias escolas de mistérios. A teoria platônica da primazia da realidade transcendente sobre o mundo material reforçou, no mundo cristão, um dualismo metafísico que apoiava um ascetismo moral. O ser humano, que já fora dotado de conhecimento divino, caíra em profunda ignorância. O objetivo da alma cristã, presa no corpo e atrelada a um mundo físico, residia na esperança de readquirir a luz espiritual. Desse modo, como já observado, o conhecimento e compreensão da mística cristã exigem, necessariamente, o estudo e aprofundamento da filosofia de Plotino e Proclo.

Segundo Velasco (2004), o termo *mystikós* aparece no Novo Testamento; a princípio, utilizado como adjetivo, com o significado de mistério, em três contextos: na liturgia, na interpretação da escritura e em uma determinada forma de conhecimento de Deus.¹² É possível, pois, afirmar que a própria história do cristianismo está enredada na história da mística.

Somente em meados do século XVII, todavia, começa a ser delimitado um campo de estudo denominado mística, que apresenta um objeto específico de investigação, e um sujeito chamado místico, que vive experiências peculiares, que não podem ser categorizadas simplesmente como sensoriais, racionais ou irracionais, mas representam um determinado tipo de conhecimento. A identificação da experiência como núcleo central e essencial da mística viabiliza a aquisição de

Gutenberg [...] Copérnico, Lutero [...] Michelângelo [...] Maquiavel [...] Thomas More [...] Ficino escreveu a *Theologia Platonica* e publicou a primeira tradução completa de Platão no Ocidente, Erasmo recebeu sua educação humanista inicial na Holanda e Pico della Mirandola compôs o manifesto do humanismo renascentista, a *Oração sobre a Dignidade do Homem*. Aqui funcionavam mais do que “causas”. Ocorria uma espontânea e irredutível revolução da consciência, afetando virtualmente todos os aspectos da cultura ocidental. Em meio a um grandioso drama e a convulsões dolorosas, o Homem moderno nascia no Renascimento, ‘arrastando nuvens de glória atrás de si’ ”.

¹²A palavra passará a significar, em Pseudo-Dionísio, uma “contemplação” que exige “a renúncia dos sentidos, das operações intelectuais, do todo sensível e inteligível”; que exige despojar-se “de todas as coisas que são e daquelas que não são”, deixar de lado o entendimento e esforçar-se para “subir o mais alto que se possa, até unir-se com aquele que está além de todo o ser e do todo [...]”. (VELASCO, 2004, p. 16).

conhecimento, de um saber especial, pessoal e não transferível, determinado pela possibilidade de acesso e relação com a transcendência. Essa relação será detalhadamente aprofundada por Underhill, em sua obra *Mysticism* (1974),¹³ em capítulo dedicado ao caminho trilhado pelos chamados grandes místicos da humanidade.

O estudo das origens do termo e as primeiras tentativas de conceituação conduzem ao entendimento da mística, entretanto, como um tipo específico de experiência humana, passível de ser estudada ao longo da história e em diferentes culturas. Embora seja um elemento existente em todas as religiões conhecidas, qualquer observação mais cuidadosa mostra que o fato místico apresenta características que ultrapassam a esfera meramente confessional. Vai além das crenças e doutrinas e expressa um determinado tipo de conhecimento, que inclui aspectos filosóficos e estéticos, impondo, ao pesquisador, uma abordagem ampla, interdisciplinar, que não o restringe apenas às teologias.

Esta pesquisa focaliza o fenômeno místico, a vivência espiritual do encontro com Deus, como afirmam os monoteístas; com o Absoluto, no sentido filosófico de influência neoplatônica; com o Uno, Nada, Grande Vazio ou Grande Silêncio, como o descrevem os orientais hinduístas, budistas e também os representantes da mística profana;¹⁴ o Grande Mistério ou o Grande Silêncio, como afirmam alguns povos nativos americanos. Refere-se estritamente ao momento experiencial e subjetivo, no qual o Mistério se deixa conhecer, e às consequências provocadas no ser humano.

O significado deste acontecimento, para Bergson (1978), representa o ápice de sua metafísica, a forma como o ser humano adquire o verdadeiro conhecimento que conduz ao agir compassivo, tornando-o alinhado ao impulso criador, denominado pelo filósofo *élan vital*.

A história das religiões, monoteístas ou não, ocidentais ou orientais, apresenta incontáveis relatos de experiências do encontro ou vivência do deus, ou absoluto, ou mistério. Independentemente do nome atribuído, deve-se considerar, como critério básico de estudo e análise da mística, a experiência vivida. Tais pesquisas e estudos exigem, por si mesmas, uma abordagem fenomenológica. Os

¹³A obra principal de Underhill, *Mysticism* (1974), é ainda hoje considerada uma das mais completas pesquisas sobre mística já publicadas.

¹⁴'Mística profana', também chamada de mística laica, refere-se aos relatos místicos que ocorrem fora das religiões.

relatos de pessoas que viveram a experiência se constituem em instrumentos essenciais para a investigação e conhecimento da mística. Tais testemunhos são fonte primária dessas pesquisas, e é preciso atribuir-lhes, como afirma Certeau (1994), a veracidade que exige o caráter extremamente concreto da experiência.

Bergson acredita que essas pessoas especiais mostram a aptidão do homem de vencer a si mesmo. Para o filósofo, os místicos demonstram ser a humanidade dotada da capacidade de superar a si própria e, pela superação, adquirir o conhecimento verdadeiro que poderá levá-la à transformação de seu futuro.

1.1.2 Estabelecendo Fronteiras, Conhecendo o Místico

Underhill (1999) afirma que se pode considerar uma experiência mística real a que apresenta, como inquestionável característica, o fato de a pessoa “ter a esmagadora consciência de Deus, da própria alma e da capacidade de esse eu pessoal entrar em comunhão com Ele”.¹⁵

Mesmo que a linguagem aqui citada seja própria das religiões monoteístas, o termo Deus poderia ser substituído por Absoluto ou Vazio, sem nenhuma alteração determinante do sentido apreendido pelo sujeito da experiência. É evidente para os pesquisadores que podem ser indicados alguns traços bastante específicos desse tipo de experiência, comuns aos místicos de diferentes culturas. A constatação, no entanto, não implica a certeza da existência de experiências de caráter universal, igualitárias em conteúdo ou de expressão idêntica.

A polêmica a respeito da possibilidade de existirem experiências universais constitui o cerne da discussão contemporânea sobre mística, que dividiu estudiosos e pesquisadores entre o universalismo, também chamado de perenealismo, e o contextualismo, que afirma ser toda experiência mediada pela cultura e pela linguagem. A questão será abordada com mais detalhes no próximo capítulo.

Underhill (1999) lista e descreve o que ela chama de *essentials of mysticism*, ou seja, a essência da mística. São algumas características que aparecem repetidamente nos relatos das experiências, sejam elas ocidentais ou orientais, de indivíduos letrados ou não.

¹⁵A autora deixa bem claro que a consciência obscurece qualquer outro foco de interesse (UNDERHILL, 1999, p. 9).

Além da primeira característica, a consciência da divindade, já mencionada, há também o estágio da contemplação ou iluminação, que ainda não é o objetivo final da vida mística, embora represente um momento essencial. A autora refere-se ao momento da unidade, quando o sujeito se percebe como parte de um todo indissolúvel, e, realmente, ocorre a união mística com o Criador ou Absoluto. Todas as descrições relatam um idêntico estado de consciência da eternidade e do sentido da vida em Deus. A certeza da não separação é também a certeza de que não se trata de uma mera percepção mental, mas de uma experiência real. O verdadeiro objetivo da experiência mística, portanto, reside nesse contato intuitivo com a realidade última.

De acordo com Underhill (1999), algumas das descrições de contemplativos cristãos são difíceis de distinguir daquelas dos hindus vedantas. As variações simbólicas são grandes e mutáveis, mas a experiência sempre permanece. Também Velasco (2004) afirma que indivíduos tão importantes do cristianismo, como Mestre *Eckhart*, ou do islamismo, como *Ibn Arabi*, ou algumas correntes ortodoxas do judaísmo (CERTEAU, 2006) apresentam uma fusão com o Divino ou o Todo que parece semelhante às místicas orientais.¹⁶

Ainda, segundo Underhill (1999), místicos de diferentes religiões e culturas utilizam igualmente a ascese¹⁷ como um caminho para atingir o fim. Tão logo este seja encontrado, o ascetismo torna-se secundário. Ele não é um fim em si mesmo. A identificação cristã estabelecida no período medieval, de ascetismo como mortificação, não é aceita pelo místico real, pois sua experiência revela entrega e acolhimento amoroso, embora haja um consenso no que se refere à travessia de fases que apresentam muito sofrimento e angústia. Santa Teresa d'Ávila (2012, p. 133), ao orientar suas irmãs com relação aos períodos de provações que as esperavam, afirmava: “E valha-me Deus! Que sofrimentos interiores e exteriores padece (a alma) até entrar nas sétimas moradas!”

¹⁶Embora alguns autores categorizem a mística em dois grandes tipos: místicas, correspondendo ao extremo oriente, e proféticas, do mazdeísmo de Zaratustra e de origem abraâmica, “os fatos demonstram uma corrente mística, presente em textos tão importantes quanto o *Bhagavad Gita* [...] a entrega amorosa à Divindade concebida em termos bastante personalizados. Do mesmo modo, nas religiões proféticas [...] se encontram formas de mística em termos de unidade e fusão com o Divino ou com o Todo que parecem assemelhar-se mais às místicas orientais” (VELASCO, 2004, p. 39). Ou seja, o estudo da mística não deixa dúvidas, logo nas primeiras leituras, que o estabelecimento e análise de suas categorizações e fronteiras precisam ser flexíveis.

¹⁷ Segundo McGinn *op. cit.* p. 207, “o ascetismo, embora de grande valor, não é retratado como um fim em si mesmo, mas sempre como um meio para a meta da transformação”.

No Oriente os exercícios ascéticos eram parte essencial do método *yogue*, que permitia aos aprendizes que buscavam a transcendência atingir estados cada vez mais elevados de consciência. Buda¹⁸ abandonou a ascese após a iluminação e só então descobriu como atingir o *Nibbana*. A resposta estava na compaixão. Passou a dedicar-se ao ensinamento do caminho. Criou as *Quatro Nobres Verdades* e o *Caminho Óctuplo* e viajou pela Índia por quarenta e cinco anos, mostrando a todos como chegar à paz do *Nibbana*. O mesmo ocorreu com muitos cristãos, inclusive Francisco de Assis e Teresa d'Ávila. A verdadeira experiência de comunhão com o Absoluto implica uma consciência da alteridade impregnada pela certeza da identidade humana comum, que desperta em alto grau a responsabilidade pelo outro, trazendo, em seu cerne, uma urgência de ação, seja por meio do ensinamento, seja por meio da caridade ou da cura.

É interessante observar que a prática da cura e dos comportamentos compassivos baseados em filosofias humanistas e de ecologia profunda foi retomada, pelo movimento Nova Era,¹⁹ no mundo ocidental contemporâneo, cuja manifestação apresenta em seu bojo muitos exemplos errantes e individuais de um despertar de transcendência ou imanência, inclusos na tipologia da mística profana. Esta última, também chamada mística extra religiosa, mística natural ou mística selvagem, refere-se a fenômenos que apresentam características espirituais e que ocorrem fora das religiões, e, até mesmo, com indivíduos que se denominam ateus. São experiências descritas e identificadas como estados alterados de consciência, consciência cósmica, sentimento oceânico ou estados holotrópicos.²⁰

São inúmeros os exemplos da mística profana encontrados entre poetas,²¹ escritores, músicos, bailarinos, pintores e também em pessoas comuns, que não pertencem ao mundo artístico. Muitos desses casos vêm sendo registrados e

¹⁸*Nibbana* (termo em *páli*, que é o dialeto do norte da Índia usado na mais importante coleção de escrituras budistas) significa extinção, apagamento: a extinção do eu que traz iluminação e liberação da dor (*dukkha*). Em sânscrito: *Nirvana*. (ARMSTRONG, 2001, p. 228).

¹⁹Ver Terrin, A. N. *Nova Era – A religiosidade do pós-moderno*, São Paulo: Edições Loyola, 1996; Heelas, P. *The New Age Movement*, Cambridge: Blackwell Publishers Inc., 1996; Amaral, L. *Carnaval da Alma – comunidade, essência e sincretismo na Nova Era*, Petrópolis: Vozes, 2000; e Medeiros A. *A Permanente Busca do Sagrado*, Rio de Janeiro: Deescubra 2010.

²⁰O termo “holotrópico” foi cunhado por Stanislav Grof (um dos principais representantes da psicologia transpessoal); significa orientado para a totalidade/inteireza ou indo em direção à totalidade/inteireza (do grego *holos* = totalidade/inteireza ou indo em direção à totalidade/inteireza e *trepein* = indo em direção a algo). O “estado holotrópico” possibilita ao sujeito transcender as fronteiras restritas do ego corporal e reivindicar sua identidade total. (GROF, 2000, p. 18).

²¹Entre os poetas mais citados se encontram: Walt Whitman, T.S. Elliot e Tennyson.

estudados pela psicologia, desde a humanista, com Abraham Maslow, até a psicologia transpessoal contemporânea, com Stanislav Grof e Ken Wilber.

“Não será possível, no entanto, descobrir um misticismo sem deuses e alheio a toda e qualquer vida religiosa?” – perguntaria Bastide (2006) em suas pesquisas antropológicas.

Bergson acreditava que existiam ateus sinceros que possuíam o verdadeiro sentimento religioso: “aquele que crê na realização necessária do bem é um espírito religioso”, informa Soulez (2002, p. 70), confirmando as ideias do filósofo.

A obstinada decisão de servir, consequência de um determinado tipo de conhecimento que não permite a existência ou persistência de dúvidas, irrompe no âmago desse ser humano. Torna-se subitamente visível o sentimento da alteridade potencializado pela consciência da unidade vivida. Há um despertar amoroso que conduz ao outro, que exige ação. A descoberta do outro e um profundo sentimento de desapego, revelado pelo mergulho na própria interioridade, são traços essenciais desse tipo de experiência.

Essas características permitiram a Bergson (1978) denominá-las misticismo de ação, em oposição à mera contemplação, que, para o filósofo, é um estágio do processo místico, anterior ao atingimento do que ele viria a chamar de mística completa.

Já Underhill (1999) observa que uma das críticas direcionadas à mística afirma ser esta um tipo antissocial de religião. Segundo a autora, os místicos são considerados por muitos, e de forma errônea, religiosos individualistas, que não se envolvem na vida comunitária de suas igrejas; seriam almas solitárias totalmente absorvidas em sua relação vertical com Deus. Entretanto, o que as pessoas em geral parecem notar, refere-se mais especificamente a um dos estágios na etapa do caminho místico: exatamente o período da pura contemplação, que exige, necessariamente, um prolongado isolamento, uma necessária reclusão.

A própria história documentada parece negar tais críticas. Os grandes místicos sempre demonstraram lealdade às suas igrejas. Seu modo de agir, no entanto, é outro, demonstra liberdade e autonomia no pensar e no agir. Assim se expressa Underhill a esse respeito:

Aceitarmos suas experiências como genuínas envolve uma comunicação com o mundo espiritual, uma consciência dele, que transcende a experiência normal e parece ser independente da consciência religiosa

geral da comunidade a que pertencem. Místicos conversam com Deus como pessoas com uma Pessoa e não como membros de um grupo. Eles vivem conforme um conhecimento imediato, bem mais do que por qualquer tipo de crença; por um conhecimento adquirido naquelas horas de comunicação com o transcendente sem mediação quando, como eles dizem, estão “em união com Deus”. A certeza que eles conquistaram – certeza que não podem partilhar e que não é geralmente difundida – rege todas as suas reações com o universo. (1999, p. 36-37).²²

É possível observar que o modo místico de ser e agir representa um diferencial no mundo. As experiências dos místicos lhes trazem um determinado tipo de conhecimento, que não pode ser obtido de outro modo; e eles são reconhecidos pela certeza de que aquilo que viveram é a verdadeira realidade. O místico genuíno volta-se para o outro, independentemente das diferenças em suas convicções e crenças. Talvez, por isso, passem a impressão de terem se afastado de suas comunidades e instituições religiosas. São movidos pelo sentimento de identidade humana, que torna todos iguais e únicos perante Deus.

Torna-se necessário enfatizar que o fenômeno místico é parte fundamental da realidade de todas as religiões e encontra-se presente também no mundo não religioso.

É possível verificar, na história humana, indivíduos, religiosos ou não, que se prepararam ao longo da vida para experienciar o encontro com Deus, e também aqueles que não tinham essa intenção, mas de alguma forma e em algum momento, o Mistério se deixou conhecer. Em ambos os casos é evidente a semelhança das descrições de suas experiências e da transformação produzida em suas vidas.²³

Na literatura consultada, algumas características bastante recorrentes do que está sendo reconhecido como mística podem ser indicadas: a primeira, refere-se sempre a uma experiência pessoal, subjetiva e intransferível; na segunda, o foco é um encontro direto com Deus, Absoluto, Mistério ou Sagrado, ou seja, com o Totalmente Outro, que acontece ao ser humano sem intermediações; a terceira, é a consciência evidente da possibilidade de vivenciar tal encontro e estabelecer essa relação de transcendência; a quarta, é a indubitável transformação que ocorre na vida do indivíduo, posterior à experiência, que pode ser claramente testemunhada por todos, tanto em nível pessoal como social; e, por último, a necessidade,

²²Diz ainda a autora que é essa certeza que os acompanha, persiste e os sustenta nas difíceis horas de absoluta escuridão, quando todo o sentido de realidade espiritual é arrancado. (*ibid*)

²³ Velasco (2009), Underhill (1974), Grün (2012), McGinn (2012), Panikkar (2007).

acompanhada da extrema dificuldade, de comunicar sua experiência em linguagem comum, limitada por um arcabouço de racionalidade.

Trata-se, a mística, portanto, de uma experiência de união com Deus, com o Absoluto, o Sagrado ou o Mistério, vivenciada de forma subjetiva, sem mediações ou interferências de terceiros; e provoca, no sujeito, uma transformação radical e definitiva, podendo gerar consequências sociais ou comunitárias, assim como a certeza de ter finalmente compreendido o sentido da vida. Místicos adquirem uma consciência de eternidade e unicidade, algo não apreensível no modo ordinário de viver.

Para Bergson (1978), especificamente, os místicos são indivíduos que ultrapassam os limites da matéria, dando continuidade ao esforço criador e continuador da própria vida. Na visão do filósofo, a mística representa o passo decisivo na evolução da humanidade.

1.2 GNOSIOLOGIA DO INDIZÍVEL: REFLEXÕES SOBRE O MÉTODO

Temas relacionados ao conhecimento metafísico, embora objeto de reflexões filosóficas, acabaram por tornar-se, por um longo tempo, tarefa de teólogos empenhados em atestar a veracidade da doutrina cristã. Ao longo de toda a história do pensamento ocidental, esses assuntos foram alvo de debate por outras áreas de conhecimento, sendo um dos pontos centrais da discussão exatamente os aspectos relacionados à metodologia.

Os debates epistemológicos a respeito da possibilidade de existir, na vida humana, algum tipo de experiência preliminar ou imediata, foram recorrentes na filosofia do século XX, e o método sugerido por Bergson não se destacou somente entre os filósofos, mas provocou grandes polêmicas também entre teólogos. A questão será abordada um pouco mais à frente, pois é necessário situar as discussões referentes ao método e o estado de suas conclusões no meio acadêmico ocidental.

Pela constância e força com que o assunto se impôs e permaneceu na moderna sociedade industrializada, novas abordagens foram surgindo em consequência do próprio desenvolvimento científico, provocando até mesmo mudanças de paradigmas. As sociedades contemporâneas, totalmente produtoras e dependentes de tecnologia, assistiram a um forte retorno dos fenômenos religiosos

que, de maneira obstinada, continuaram ocorrendo, apesar das inúmeras previsões de completa secularização das sociedades. Desse modo, abordagens de diferentes áreas de estudo passaram a dedicar atenção especial a temas relacionados a experiências religiosas que apontavam para formas inusitadas de conhecimento e alterações de consciência.

A experiência mística, portanto, apresenta dois ângulos muito claros que exercem ação mútua: o interior, campo onde subjaz a subjetividade, a irracionalidade e o indizível, e aquele que se manifesta exteriormente, que é observado pelo outro, o que compõe a esfera social. A urgência e dificuldades em transmitir o que foi vivenciado pelo sujeito da experiência ocorrem posteriormente, desafiando os limites da linguagem humana.

Importa salientar que, para um pesquisador, os problemas despontam com o próprio conceito de religião, que ainda hoje suscita muita polêmica. Embora, em alguns momentos históricos, a religião seja um campo identificado com estudos teológicos, as ciências humanas em geral dedicaram-se a investigar os fenômenos a ela relacionados.

Velasco (2009) afirma ser necessário estar consciente de que a mesma palavra religião, aquela que se aplica ao conjunto de fatos reconhecidos pela história das religiões, não deixa de ser um termo surgido de uma tradição exclusiva e que oferece a esses fatos uma compreensão contaminada por ela, e, por conseguinte, incapaz de fazer frente às peculiaridades que envolvem manifestações religiosas de outras tradições.

Assim por muitos séculos, o cristianismo foi aceito pelo mundo ocidental como a religião proeminente, tornando-se parâmetro e referência para o estudo de qualquer outra religião.

O comprometimento dos teólogos com o cristianismo desencadeou, em muitos outros estudiosos, a necessidade de desenvolver investigações livres de compromissos com a fé ou a religiosidade. Auxiliados pela força do método histórico crítico e imbuídos de séria preocupação hermenêutica, sentiram urgência de romper os limites impostos até então pelas pesquisas teológicas.

A ânsia de liberdade que evidenciava o crescimento da oposição entre ciência e teologia, na verdade, apenas refletiu a velha dualidade não totalmente resolvida entre razão e fé. Algo que ainda hoje se manifesta nos hiatos metafísicos da modernidade.

Uzarski (2006) esclarece que o pensamento sistemático sobre a religião que a tornou um campo objetivo de investigação é decorrente de mudanças sócio-históricas e ideológicas que se estruturaram após a reforma e se aceleraram com o iluminismo. Segundo ele,

[...] foi necessário um processo de alienação dos intelectuais europeus da sua herança religiosa tão a fundo enraizada na estrutura da plausibilidade contemporânea, que parecia ser uma “naturalidade cultural” longe de ser intelectualmente questionada (UZARSKI, 2006, p.18).

Ainda Uzarski (2006, p. 18), ao citar Otto Brunner, informa o surgimento de duas subculturas dentro da Cristandade a partir do século XII: a dos clérigos e a dos leigos intelectuais, sendo a ausência de consciência histórica a característica dos primeiros. O movimento dos leigos insistiu na emancipação completa da cultura clerical.

Alimentada pelos ideais iluministas, que procuravam um fundamento comum a todas as religiões históricas, surge a Ciência da Religião,²⁴ que “aproxima-se de seus objetos por um interesse primário, isento de motivos apologéticos ou missionários” (USARSKI, 2006, p. 17).

1.2.1 Ciência da Religião: criação do iluminismo

A Ciência da Religião, como disciplina acadêmica institucionalizada, só se estabeleceu na metade do século XIX, nas universidades europeias. A primeira cátedra em Ciência da Religião foi instalada em 1873. No entanto, foi o orientalista alemão Max Müller, indólogo e filólogo, professor da Universidade de Oxford, quem introduziu o termo Ciência da Religião, no sentido de uma disciplina própria, no prefácio do seu livro *Chips from a German Workshop*, publicado em 1867, em Londres.²⁵

²⁴ Uzarski (2006, p. 16), utilizando a expressão de Udo Tworuska, denomina a Ciência da Religião “filha emancipada da Teologia”. E lembra, ainda, o autor, que também é chamada de “criança do iluminismo”, por Kurt Rudolph, pelo fato de os pensadores iluministas terem sido inspirados pela ideia de tolerância religiosa. Nesse volume Uzarski detalha o debate histórico que envolve a institucionalização da Ciência da Religião.

²⁵ De acordo com Uzarski (2006, p. 23), em outra obra, Müller deixa bem claro que “Ciência da Religião teria que ser uma disciplina própria”.

Dados históricos (USARSKI, 2006) mostram que a institucionalização universitária da disciplina foi se ampliando pela Europa. A partir de 1886, com o fechamento da Faculdade de Teologia da Sorbonne e a criação das *Sciences Religieuses da École des Hautes Études*, houve uma aceleração da sua expansão na França. Existem cursos na Bélgica desde 1884 e, na Itália desde 1886, mas somente em 1924 tornou-se independente da Teologia. Na Suécia, está institucionalizada desde 1893. A Inglaterra institucionalizou a primeira disciplina de religião comparada em 1904, na Universidade de Manchester, mas ainda dentro da Faculdade de Teologia. Embora na Alemanha, na década de 1880, os departamentos de Teologia oferecessem seminários sobre outras religiões, somente em 1910 foi criada a disciplina de Ciência da Religião, na Universidade de Berlim.

Foram organizados congressos nessa área e lançados periódicos e publicações, que repercutiram nas comunidades científicas associadas.

As grandes transformações ocorridas no mundo ocidental provocaram o declínio da hegemonia cristã, que se viu diante de novas tradições religiosas, relatadas por missionários, etnólogos e antropólogos. Esses acontecimentos contribuíram para o aparecimento de historiadores das religiões, pesquisadores laicos, que buscavam desenvolver estudos comparativos, com o objetivo de conhecer e reconstruir a história religiosa da humanidade. A tais estudos foram se agregando as discussões da linguística, da sociologia, psicologia e antropologia. De certo modo, todas as transformações ocorridas nas ciências humanas da metade do século XIX em diante, muito impulsionadas pelo iluminismo, modificaram completamente os estudos religiosos. Em uma primeira fase, houve a preocupação excessiva com a instauração de um paradigma científico que fundamentasse tais estudos. Surgiram duas posições bastante explícitas: uma, que acabou sendo a substituta da antiga teologia natural e buscava demonstrar a superioridade do cristianismo sobre as demais tradições; e a outra, de base cientificista, procurava provar a não essencialidade da religião.²⁶ É bastante compreensível que ambas tenham desaparecido.

O grau de exigência quanto à clareza científica e metodológica exercido sobre todas as disciplinas da área de humanas, no final do século XIX, precisa ser observado atentamente. A psicologia se encontrava, em muitos momentos,

²⁶ Segundo Filoramo e Prandi (1999), as duas posições resultaram do positivismo e do evolucionismo científico.

imbricada com as pesquisas neurológicas e experimentais, em busca de um fundamento que lhe fornecesse a necessária segurança científica diante das pressões positivistas. A própria expressão “ciência” da religião, no singular, denota essa necessidade de fornecer aos estudos religiosos uma conotação científica que pudesse ser reconhecida e validada em uma sociedade cada vez mais mecanicista.

Em uma reação ao radicalismo, resultante da teoria da evolução, e ao extremo reducionismo positivista, surgem autores - denominados vitalistas e espiritualistas - argumentando em favor da existência de leis vitais e não mecânicas. Entre eles desponta Bergson, com o conceito de *élan vital*,²⁷ cujo significado se identifica com o impulso criador e apresenta a própria mística como o verdadeiro conhecimento metafísico. Para Bergson, o objetivo da metafísica é ultrapassar os conceitos para atingir a intuição. E a intuição não é mera abstração, mas conhecimento imediato derivado do mergulho interior.

Fundamental para o desenvolvimento dos estudos em Ciências da Religião é a obra do holandês van der Leeuw,²⁸ que, no seguimento de Dilthey pelo reconhecimento das ciências do espírito, defende o sentido e o significado específico das experiências vividas, estabelecendo, assim, a autonomia da religião.

No mundo contemporâneo, ainda, ocorrem debates e discordâncias sobre o campo de estudo da religião, procurando estabelecer, epistemologicamente, se o correto seria Ciência da Religião ou Ciências da Religião. De acordo com Filoramo e Prandi (1999), o problema epistemológico das Ciências das Religiões se instalou no início do século XX, após a crise do positivismo. Para eles, falar em Ciência da Religião pressupõe a existência de *um* método científico e *um* objeto unitário. Já Ciências das Religiões, deriva da existência tanto de um pluralismo metodológico quanto do pluralismo de objeto. Os autores acreditam que, no plano da investigação empírica, é impossível construir uma unidade.²⁹

²⁷ Bergson desenvolve seu conceito de *élan vital* principalmente na obra *Evolução Criadora* (1964), onde consta que os acadêmicos franceses que apresentaram sua candidatura ao Nobel defendem que Bergson fundamentou a metafísica na experiência interior e restaurou o espiritualismo.

²⁸ Van der Leeuw, com sua clareza epistemológica, “não impõe diretamente a centralidade da teologia [...] mas faz a mediação de sua perspectiva no interior de um sistema de pensamento mais adequado à complexidade da vida histórico-cultural”. (*Compêndio de Ciência da Religião*, J. D. Passos; F. Usarski (orgs.), 2013, p. 85).

²⁹ Filoramo e Prandi (1999, p. 13) concluem que “as ciências das religiões não constituem uma disciplina à parte, fundada, como gostaria a tradição hermenêutica orientada [...] na unidade do objeto (a religião) e na unidade do método (a compreensão hermenêutica). Antes, ela é um campo disciplinar e, como tal, uma estrutura aberta e dinâmica”.

Entretanto, a busca de unidade em estudos relacionados à religião comparada tem se mostrado um pressuposto perigoso e contraditório, quando observada a própria diversidade da experiência humana.

Objetiva-se, todavia, conhecer exatamente como se processa a mística e o que ela significa para os sujeitos, independentemente de ser possível estabelecer um conjunto único de conhecimento e/ou uma categoria abrangente ou universal. É preciso ter cautela, pois a busca de certezas e verdades absolutas são traços remanescentes do positivismo, o que não significa, contudo, clareza e objetividade metodológicas ou a construção de um conhecimento seguro. Estamos, aqui, exatamente no campo das incertezas.

A religião em si apresenta-se como tema de difícil compreensão, como se pode verificar pela discussão metodológica que a envolve e se estende até este momento. A mística, como fenômeno marcante de todo o universo religioso e essencialmente complexo, pois também ocorre no mundo profano, une aspectos empiricamente inobserváveis, como a subjetividade e o mistério. Nesse aspecto, é compreensível o esforço empreendido por muitos autores, entre eles Bergson, para que fosse aceito o testemunho dos místicos como material de estudo da metafísica. No entanto, a busca pela construção de uma metodologia segura, capaz de explicar fenômenos metafísicos, estendeu-se ao longo da história, atingindo níveis extremos nos anos 1970 (TERRIN, 1998). Aqueles foram anos ricos em polêmicas e discussões metodológicas a respeito do fenômeno religioso.

Hoje, porém, em tempos de globalização, há uma retomada de questões relacionadas às religiões, muito em função do acentuado pluralismo cultural que se instalou na Europa e nas Américas. O contato com novas culturas e suas religiões específicas trouxe às discussões um aspecto novo: a migração de uma instituição para outra, a relação com um mercado consumista de bens simbólicos, representados por novas igrejas cristãs, e um crescente número de indivíduos que não se filiam a instituições religiosas, mas vivenciam suas crenças de forma independente e subjetiva. A opção religiosa tornou-se, definitivamente, uma questão pessoal e de caráter particular, o que exige um novo olhar do pesquisador, pois a metodologia pode se apresentar como algo cristalizado, incapaz de lidar com aspectos tão vivos e mutáveis quanto os que resultam da subjetividade humana.

É claramente constatável que os anseios pela transcendência, as indagações a respeito do mistério da vida, a necessidade de ver respondidas questões básicas,

como 'de onde vim' e 'para onde vou', permanecem ocupando o centro da existência humana. Torna-se, portanto, compreensível que discussões de método e de disciplinas específicas no estudo das religiões ocupem sistematicamente o interesse de indivíduos comprometidos com a pesquisa e a construção do conhecimento humano.

Assim, uma pesquisa nessa área apresenta ao estudioso contemporâneo a necessidade de estar atento não somente aos fatos históricos e debates metodológicos, mas também às circunstâncias de vida em um mundo mergulhado no individualismo e dependente da ciência e da tecnologia, onde surgem movimentos fundamentalistas, cujas ações violentas desafiam qualquer compreensão dentro da esfera religiosa e atestam a ineficiência das políticas públicas de prevenção ou repressão.

1.2.2 A Complexidade do Fenômeno

A busca da objetividade acadêmica deve considerar de forma efetiva as pressões exercidas pelo *ethos* do próprio pesquisador. É essencial ser meticuloso com relação às limitações do próprio pensamento e de axiomas e paradigmas que norteiam seu trabalho. Ter consciência, por exemplo, de ser fruto de uma sociedade ocidental cristã patriarcal e, hoje, totalmente pluralista. O peso do *logos* cartesiano na busca do conhecimento, mesmo tratando-se da opção por uma postura fenomenológica, pode influenciar o modo de proceder, inclusive na escolha e interpretação dos diferentes relatos místicos.

A sociedade ocidental é resultado da racionalidade científica, que atingiu seu apogeu no positivismo. Embora posturas críticas evidenciem os desacertos positivistas, eles ainda interferem não só na pesquisa acadêmica em geral, mas também na formação de sujeitos de orientação exclusivamente racionalista. O processo de obtenção de conhecimento, fixado em rígidas regras empiristas e sustentado pela lógica, permanece entre os fundamentos básicos do que é considerado científico nas áreas de humanas, apesar de toda crítica elaborada e constantemente citada de Thomas Khun (2001).³⁰

³⁰ Khun desenvolve uma crítica cuidadosamente elaborada do conhecimento científico, em que aponta a existência de 'paradigmas' preestabelecidos que fundamentam o trabalho dos pesquisadores.

Ruiz (2004) afirma que a racionalidade ou entronização do *logos* procurou destituir de valor lógico, epistemológico ou ontológico qualquer aspecto simbólico ou referência ao mundo do imaginário. Por muitos, e de muitas maneiras, os relatos místicos foram e ainda são considerados fruto da imaginação, e esta, identificada como mera fantasia.

A análise psicológica decorrente das teorias freudianas perpetuou, durante muitos anos, a patologização das experiências místicas, por julgá-las resultado de conflitos não resolvidos no desenvolvimento psicosssexual infantil.

Por um longo tempo, o mundo psiquiátrico considerou patológicas³¹ as experiências de alguns dos místicos mais conhecidos da história das religiões. As visões de Hildegard Von Bingen foram atribuídas às suas violentas crises de hemicrania; São João da Cruz foi chamado de degenerado hereditário; Santa Teresa d'Ávila teria sido uma psicótica histérica; as experiências místicas de Maomé seriam resultado da epilepsia (GROF, 1999).

São 'diagnósticos' relacionados à pressão exercida pelos parâmetros científicos do início do século XX, quando havia uma exigência de estudos psicológicos de base empírica, determinantes do que poderia ser considerado um comportamento 'normal' do ser humano.

Embora, a partir do final do século XX, tenha havido uma intensificação nas pesquisas desenvolvidas pelas neurociências³² por meio de técnicas avançadas de exames e mapeamento do cérebro, trazendo novas informações sobre seu funcionamento, sobre a consciência e suas diferentes manifestações, ainda persiste certa postura de desconfiança e descrédito relacionada a experiências de transcendência, contribuindo para o ceticismo e o preconceito.

Desse modo, referindo-se à tentativa de alguns cientistas atuais de explicar a mística como um epifenômeno do cérebro, Terrin afirma que essa teoria,

[...] ao apoiar-se em uma concepção organicista e neurobiológica da vida do espírito como um todo, torna-se estranha e dificilmente conciliável com o

³¹ Bastide (1959) analisa de forma detalhada questões relacionadas à tese patológica no universo místico, em seu livro *Os Problemas da Mística*.

³² Damásio (2000, p. 425) explica que "a consciência vem sendo um importante tema da filosofia, mas até pouco tempo atrás, pouquíssimos neurocientistas haviam trabalhado com ela. Por um breve período do século XX, especialmente nas décadas de 1940 e 1950, a neurociência dedicou considerável atenção aos estudos da consciência. [...] o que hoje se conhece como o campo dos estudos da consciência foi criado ao longo da década de 1980 por um punhado de filósofos e cientistas, de maneira independente, sem que planejassem e inesperadamente".

mundo espiritual e religioso, devido aos impedimentos e às restrições de sentido em nível espiritual que poderia provocar (TERRIN, 1998, p. 144).

O neurobiólogo contemporâneo Damásio (2004), em seus estudos sobre o cérebro e níveis de consciência, admite ser embaraçoso neurologizar as experiências religiosas. Assim se posiciona o cientista:

É desagradável [...] identificar Deus com um centro cerebral e justificar Deus e a religião com base nos dados da neuroimagem funcional. E os processos fisiológicos por trás do espiritual não explicam o mistério da vida, mas apenas revelam [...] a ligação com o mistério (DAMÁSIO, 2004, p. 297-300).

Sendo, os humanos, seres essencialmente visuais, há uma tentativa de considerar verdadeiro apenas o que pode ser visto e tocado. No entanto, na relação com o mundo, as pessoas atribuem significados, compreendem a realidade, obtêm verdades e as manifestam por meio de linguagem simbólica.

É a junção simbólica, diz Bartolomé Ruiz (2004, p. 134), que proporciona sentido pleno à realidade fraturada. “O ser humano, ao conferir um sentido às coisas, realiza uma juntura simbólica com o mundo [...] confere uma nova unidade ao que estava distante”. A função simbólica se constitui em instrumento de equilíbrio psicossocial (CASSIRER; JUNG *apud* BARTOLOMÉ RUIZ, 2004).³³

O objeto de estudo da mística são relatos pessoais, portanto, mediados pela linguagem e repletos de símbolos. É preciso estabelecer a importância do *symbolon* não só nos estudos religiosos específicos, mas na compreensão da vida humana em geral.

A imposição de um pensar homogeneizante, baseado no *logos*, contribuiu para a fragmentação da psique humana moderna. Na mesma medida em que ocorreu uma certa perda de intensidade na capacidade humana de produzir símbolos que atribuíssem sentido à vida, aumentou o individualismo e a alienação social. O peso da racionalidade e o entusiasmo pela técnica e pela ciência aprofundaram um já esboçado período de secularização no mundo ocidental, criando, nos indivíduos, uma desconfiança relacionada às suas verdades subjetivas.

Como afirma Eliade (1992), porém, um homem exclusivamente racional é uma abstração. Segundo esse autor, o homem vive uma inextinguível sede

³³ Conforme Cassirer e Jung (*apud* Bartolomé Ruiz, 2004, p. 146), “A doença mental nada mais é do que a perda ou distúrbio da função simbólica”.

ontológica, é sedento de Ser. Ou, conforme complementado por Bartolomé Ruiz (2004, p. 130): “[...] sempre existe uma certa dimensão de sacralidade na forma como o ser humano se relaciona com o mundo”.³⁴

Essas considerações parecem fornecer uma explicação clara e coerente para o entendimento das inúmeras experiências místicas que ocorrem no mundo profano, totalmente desvinculadas da fé ou de qualquer sistema religioso.

1.2.3 A Opção pelo Mistério

A grande variedade de experiências místicas documentadas³⁵ proporcionou, no final do século XIX e ao longo do século XX, o surgimento de diferentes abordagens e questionamentos por parte das ciências das religiões, das teologias, da sociologia, da fenomenologia da religião e, ainda, outras pesquisas específicas da filosofia, da psicologia e de estudos comparativos. O impacto das informações surgidas sobre o comportamento religioso de povos fora da Europa aprofundou questionamentos e a vontade de conhecer esse humano, particularizado em cultos específicos, e em suas formas diferenciadas de compreender o mundo.

Mesmo em uma área de estudo tão peculiar quanto a religião, que envolve, especificamente, experiências pessoais, os pesquisadores se veem pressionados por paradigmas científicos, oriundos do positivismo e que criaram especialistas. Tais paradigmas ainda impõem métodos e exigências das ciências naturais que, certamente, reduzem e limitam qualquer tipo de estudo relacionado à subjetividade humana. Desse modo, é possível perceber que, em religião, além do parâmetro científico, muitas vezes equivocado, também há a interferência da fé do pesquisador e de seu envolvimento com sua própria tradição religiosa, dificultando, assim, uma postura objetiva, desvinculada de sua escala de valores, pois não consegue admitir mudança em seus rígidos paradigmas.³⁶

³⁴Bartolomé Ruiz (2004) discorda de Weber com relação ao desencantamento do mundo. Afirma que o desencantamento será sempre relativo. Argumenta que (p.129) “A desconstrução da visão mítico-mágica não desencadeou um processo de anulação total da dimensão simbólica do ser humano, pois o simbolismo não é superável, [...] mas o modo antropológico e social de se relacionar com o mundo e de transformá-lo”.

³⁵ Antropólogos como Malinowski, Turner, Lévy-Bruhl, Marcel Mauss e Levis Strauss buscaram em suas pesquisas compreender o ‘pensamento nativo’. Como afirma Geertz (1989, p. 89), “um dos maiores problemas metodológicos ao escrever cientificamente sobre religião é deixar de lado, ao mesmo tempo o tom do ateu da aldeia e o do pregador da mesma aldeia”.

³⁶ Thomas Kuhn (2001, p. 115) alerta para a dificuldade do cientista em de abrir mão de seu paradigma e reconhecer os momentos de crise que envolvem sua pesquisa. Cita o próprio Einstein,

Pode também ocorrer a atribuição de graus de hierarquia entre esta ou aquela religião, esta ou aquela experiência, este ou aquele místico. Isso acontece com mais evidência em relação aos fenômenos que não pertencem ao universo religioso do pesquisador.

A questão que se impõe desde o início, e que somente uma cuidadosa metodologia pode minimizar, refere-se exatamente às dificuldades de comparação entre experiências de tradições tão variadas. Existe a possibilidade de concluir que nem tudo neste mundo humano tão diversificado seja passível de comparação. É uma questão que permanece, mesmo que subjacente, nas tentativas de compreender a essência da mística.

Todo estudo, necessariamente, implica interpretação. E não se trata aqui de discutir questões hermenêuticas, mas apenas de salientar a influência da história de vida do pesquisador em geral e seu papel na análise e conclusão dos dados obtidos. Em se tratando da mística, temas que envolvem emoções, sentimentos e afeto não devem ser ignorados.

Da mesma forma, áreas específicas, como história, teologia ou antropologia, tentam construir análises que abranjam todo o universo religioso pesquisado, apresentando respostas que, na verdade, deixam abertas várias questões. Os relatos de mística profana causam desconforto para o pesquisador que segue, por exemplo, rígidos parâmetros teológicos. Alguns estudos de Grof (2000) descrevem relatos de indivíduos saudáveis que, após a ingestão de LSD, apresentaram conteúdo semelhante às descrições de experiências místicas religiosas. São estudos que podem provocar a incômoda constatação de que conteúdos de natureza religiosa também são desencadeados, externamente, por substâncias químicas.

Por outro lado, é possível ocorrer uma exacerbada psicologização das experiências místicas, estimulada pelo próprio desenvolvimento das neurociências, o que contribui para a insistente tentativa de transformar algumas dessas experiências em meros fenômenos cerebrais, como já foi observado.

quando confrontado com as novas teorias quânticas de Heisenberg: "Foi como se o solo debaixo de nossos pés tivesse sido retirado, sem que nenhum fundamento firme, sobre o qual se pudesse construir, estivesse à vista".

A filosofia, do mesmo, modo reduz a compreensão do Mistério a um Absoluto, racionalizado e isento do afeto, parte essencial da experiência mística, limitando-a aos seus aspectos de conhecimento noético.

Realmente não convencem teorias cujos métodos buscaram enquadrar as diferentes manifestações religiosas na categoria mais ampla, 'religião', apenas descrevendo, comparando e classificando, sem a preocupação de elaborar um entendimento mais profundo das questões subjacentes ao próprio fenômeno. A comparação já implica interpretação. O que está subjacente às determinações do pesquisador diante de suas escolhas sobre 'o que' se encaixa 'nesta' categoria e não 'naquela', é uma pergunta que revela a existência de critérios interpretativos sutis, não elaborados com o necessário distanciamento. A mera classificação não abrange o contexto em que ocorre o fenômeno, permitindo uma interpretação subjetiva, baseada em critérios científicos, às vezes muito vagos, que não contemplam a complexidade do fenômeno.

Historicamente, a grande quantidade de relatos resultantes dos trabalhos de etnólogos e antropólogos que, em suas viagens, entraram em contato com diferentes povos e tradições, mostrava que os estudos religiosos estavam diante de fenômenos que se apresentavam em formas múltiplas, mas, simultaneamente, convergiam para um mesmo ponto. Os estudiosos perceberam naquela grande variedade de formas algo a que Velasco (*in* FRAIJÓ, 2010) atribuiu um certo parentesco, um ar de família, que permitia serem classificadas como diferentes formas de um mesmo fato.

Fenômenos que demandavam, portanto, para seu estudo, a exigência de um método que contemplasse não apenas as descrições e categorizações históricas, mas um aprofundamento capaz de revelar o entendimento de seus significados.

O fundamento metodológico da fenomenologia da religião reside na apreensão do fenômeno como uma experiência vivida. Não se trata de um mero objeto de estudo, é imprescindível a observação e compreensão da experiência como vivenciada pelos sujeitos e suas comunidades. É uma metodologia que acredita ser possível chegar à essência do fenômeno, à sua verdade própria, pois estuda toda a variedade de formas com as quais se apresenta e todos os elementos que interferem em seu desenvolvimento.

Como afirma Velasco (2009), a palavra religião, para o fenomenólogo da religião, não contém a definição de uma essência, que se encontra no cerne das religiões e de suas diferenças.

Desse modo, a palavra “religião” não se refere a um conceito univocamente efetivado nas diferentes religiões. Constitui antes uma categoria interpretativa, dotada de um conteúdo preciso, efetivado de forma analógica nas diferentes religiões. (VELASCO, 2009, p. 46).³⁷

Velasco (*in* FRAIJÓ, 2010) resume a abordagem da fenomenologia da religião em três passos: descobrir os elementos comuns das diferentes manifestações do fenômeno religioso por meio de uma comparação sistemática e cuidadosa de todas essas manifestações, utilizando-se de recursos da história das religiões e das ciências das religiões; depois, procurar captar as relações que guardam entre si esses elementos comuns, a lei interna que rege sua organização; e, por último, tratar de apreender o significado presente neles e no respectivo mundo humano, o âmbito de realidade que constituem.

A mística, enquanto campo de estudo, é, por muitos, considerada um fenômeno específico que ocorre dentro dos sistemas religiosos. Não representa um fenômeno à parte. No entanto, Bergson e também James demonstraram que essa ideia não é inteiramente correta. Para esses autores, as religiões surgem das experiências místicas, que, em muitos casos, acabam por se tornar experiências fundantes. Porém, e isto é essencial com relação ao significado humano desses fenômenos, um grande número de tais experiências não origina nenhuma religião ou seita, tornando-se unicamente um profundo elemento transformador na vida do indivíduo.

A mística, portanto, é um fenômeno que exige um estudo multidisciplinar. São inúmeros os elementos que envolvem essa experiência, e o risco de fornecer uma visão parcial é muito grande, quando o fenômeno é analisado sob a perspectiva de uma determinada área de conhecimento, incapaz de obter a visão de conjunto.

³⁷ Velasco (2009) salienta a importância de compreendermos que os termos são mais do que meras palavras. São símbolos da experiência humana acumulada em épocas e culturas específicas. Alerta para o fato de que devemos estar conscientes de que só podemos falar nosso próprio idioma e que este não esgota o aspecto universal da experiência humana. Palavras como filosofia, religião, arte, mística, Deus, homem e outras têm conotações diferentes em diferentes culturas e regiões, e não necessariamente se referem ao mesmo objeto e são passíveis de comparação ou proporcionam o mesmo entendimento.

Desse modo, o cientista da religião, consciente das possibilidades e limitações de suas diferentes áreas de investigação, deve manter, como parâmetro de seus estudos, uma abordagem fenomenológica.

Quando, em 1889, em sua tese de doutorado, Bergson (2011) reconhece a existência de dados imediatos da consciência, admite ser possível uma experiência imediata. Para Bergson, essa experiência primeira é a intuição, que ele sugere como o método necessário à reflexão filosófica. Ou seja, é a própria experiência interna, que não se restringe a si mesma, mas também a tudo o que é dado sem mediação.

A mística se enquadra, pois, de acordo com Bergson, na categoria das experiências que ocorrem sem nenhum tipo de intermediação.

A presente pesquisa, embora percorrendo os caminhos da fenomenologia da religião, pressupondo a veracidade dos testemunhos, conforme fundamentado por Michel de Certeau (2006), procura manter como fio condutor a intuição bergsoniana enquanto postura metodológica. A alteridade manifestada nas experiências místicas será identificada pelo termo Mistério. Desse modo poderão ser contempladas tanto as experiências das religiões monoteístas quanto das demais religiões, incluindo também os exemplos da mística profana.

As considerações até aqui expostas possibilitam conhecimento e explicações plausíveis para as muitas experiências místicas que acontecem no mundo profano, totalmente desvinculadas da fé ou de qualquer sistema religioso. Há o exemplo do Movimento Nova Era,³⁸ que surgiu nos anos 1960, teve seu apogeu como movimento de massa nos anos 1980 e forneceu muitos relatos de experiências acontecidas fora das tradições religiosas, caracterizando-se por manifestar uma sensibilidade inteiramente impregnada de espiritualidade mística.

Bergson (1978) oferece meios para a compreensão do que é a mística. Seu método, a intuição, abre a possibilidade de conhecimento dessa complexa manifestação de religiosidade humana enquanto área de estudo, por suas diferentes expressões, mantendo um diálogo permanente com a experiência vivida. A busca das fontes, a leitura dos místicos, a contextualização histórica, a classificação dos fatos, são passos necessários em qualquer pesquisa.

³⁸ “[...] a religiosidade de hoje tenta o caminho privilegiado de um novo ingresso na sociedade por meio da vivência experiencial e das características místicas que lhe são próprias”, diz Terrin (1996, p. 184), referindo-se ao Movimento Nova Era.

O testemunho da experiência contido nos relatos é parte fundamental da abordagem bergsoniana, mas não a essência. O desenvolvimento de um tipo diferenciado de linguagem convida o estudioso a distanciar-se de conceitos apriorísticos e sentir a experiência, alinhar-se com o místico em seu encontro com a alteridade, para depois, então, proceder a sua análise.

1.3 EXPRESSANDO O INDIZÍVEL: A LINGUAGEM

O modo de se expressar do místico desperta muito interesse não só de teólogos e filósofos, mas também de linguistas, pois a forma como relata sua vivência, a maneira de comunicar aquilo que foi experienciado chama atenção por apresentar uma linguagem, na maioria das vezes, completamente paradoxal. A aparente falta de nexos, de lógica e constantes contradições são as características comuns dos relatos místicos. No entanto, esse é o principal material de estudo do fenômeno, as únicas informações disponíveis se encontram nos relatos pessoais, por escrito ou, em se tratando de tradições orais, pela observação e registro de etnólogos e antropólogos.

A característica que se sobressai de modo mais marcante na vida de um místico é a certeza interior de ter vivido aquela experiência. Ele pode afirmar que não 'ouviu' nada de outros a respeito do que viveu, mas que 'viu com seus próprios olhos'. Refere-se à árdua tarefa de descrever o que viveu, porque só entenderiam aqueles que passaram pela mesma experiência. De alguma forma, o sujeito da experiência é acometido pela penosa incapacidade de comunicar o que aconteceu. E não se trata apenas de um obstáculo de linguagem. Embora pareça não encontrar os termos adequados para descrever algumas das manifestações por ele vividas, os obstáculos transcendem questões relacionadas com a fala. A clareza interior é proporcional à situação aflitiva de transpor, para um código linguístico, a experiência vivida. Trazer à memória o que experienciou já implica um nível de consciência que ofusca e confunde a inteligibilidade. Esses seriam, por certo, os aspectos irracionais da apreensão do Sagrado a que Otto (2007) se refere, embora o próprio termo sagrado não se constitua em um conceito que reflita unanimidade entre os autores. Assim, também a análise de Otto sofreu muitas críticas, por seu referencial

exclusivamente cristão, resultante de um contexto histórico e social bastante específico.³⁹

O sujeito que vivencia tais experiências sabe que aquilo que ocorre no seu interior e desencadeia sensações corporais e emoções até então desconhecidas, faz parte de uma realidade que não acontece em conformidade com o que é considerado natural. Sabe que nada é planejado ou resultante de atos humanos – é algo que se deixa conhecer. O místico tem plena consciência do Mistério e sente a urgência de expressá-lo.

Santa Teresa d'Ávila (2010) muitas vezes se posicionava contra a opinião dos 'letrados', assegurando a veracidade de suas afirmações, porque 'o sabia por experiência'. E dizia com segurança que só poderia ser compreendida por aqueles que tiveram alguma experiência.

Os pesquisadores afirmam que os místicos travam verdadeiras batalhas com a linguagem e o reducionismo a que está sujeita uma experiência de transcendência, quando é submetida a um arcabouço da lógica e racionalidade humanas. No entanto, todos os documentos conhecidos ao longo da história mostram não ser essa uma batalha perdida. Ao contrário, o reducionismo e as limitações impostas pela linguagem exigiram do místico uma resposta criativa por meio, especificamente, dos símbolos – a principal característica de seus relatos. A escrita mística se enquadra em vários gêneros literários, como prosa, poesia e autobiografias.

A expressão da experiência, no entanto, torna-se um diferencial. Estará submetida à religião e à cultura onde o sujeito está inserido. A experiência é mediatizada pelo que o sujeito é, e sua maneira de descrevê-la será repleta dos símbolos, signos e mitos que formaram sua história pessoal. O símbolo, diz Croatto (2001, p. 83), localiza-se "entre o totalmente Outro e o sujeito humano que o experimenta". É sempre um mediador. A própria relação de imanência ou transcendência com o Mistério será compreendida e interpretada de acordo com a estrutura cultural do sujeito experienciador, enfatizando sempre que os símbolos não são meros conceitos, sua realidade não é simplesmente a representação de algo objetivo nem mera transcrição subjetiva. É o resultado de uma experiência vivida por

³⁹ Usarski (2006) afirma ser necessário ter consciência de que o conceito do 'sagrado' está vinculado a determinada 'escola de pensamento', no caso de Otto, a uma abordagem romântica e sentimentalista vinculada a Schleiermacher, o que impede sua universalização.

uma consciência ‘que sabe’ do que se trata, a ‘que’ se refere e ‘de que modo’ se refere àquilo. Símbolos, portanto, remetem sempre o olhar a outro significado, a algo que não se encontra aqui, mas que existe dentro do sujeito de modo permanentemente atualizado. Exatamente o que o místico procura evidenciar refere-se a algo que só é claro para quem viveu a experiência. A experiência se mantém atualizada dentro dele e exige ser comunicada.

O símbolo proporciona a captação de algo desconhecido, diferentemente da metáfora. Esta apresenta traços já observados, que reforçam um sentido dado de forma semelhante a um outro elemento. Por exemplo: ‘aquelas luzes azuis brilhantes de seu rosto fixaram-se em mim’; ou ‘sua pele é um veludo aconchegante’. A metáfora é uma comparação evidente. As mesmas características podem ser atribuídas a diferentes elementos sem perder o sentido primário. A palavra é retirada de um contexto já estabelecido e transportada a outro, sem a perda do significado original. Por isso, as metáforas são fartamente utilizadas pelo místico.

Certeau (2006) é enfático ao considerar que a mística é, prioritariamente, um assunto de linguagem, pois a manifestação se dá pela relação com o outro. O outro, aquele ‘silêncio’ que só o místico escuta e busca expressar. A fala, portanto, desempenha um papel fundamental na mística, sendo determinante em qualquer estudo.

A necessidade de clareza nas descrições permite que o místico, em sua criatividade intuitiva, provoque verdadeiras transformações na própria linguagem. Velasco (2004, p. 19) afirma que a incansável luta dos místicos com as palavras não implica um “naufrágio” de sua linguagem, ao contrário, “liberta forças criativas que originam uma linguagem nova, despertam suas capacidades expressivas e conduzem ao limite o poder significativo das palavras [...]”. O autor se refere a verdadeiras transmutações que ocorrem na linguagem, em que o místico se utiliza de todos os tipos de recursos, como, adjetivos, superlativos, signos de admiração e outros.

São, pois, características essenciais da linguagem mística as metáforas, os paradoxos e o oxímoro. A profunda e delicada invenção de palavras que se contradizem reflete a dificuldade de descrever algo que não se submete às leis naturais.⁴⁰

⁴⁰ O Pseudo Dionísio Areopagita (2005) foi quem cunhou o oxímoro talvez mais célebre: ‘treva superluminosa’, para referir-se à divindade.

A Teologia Negativa ou Teologia Mística desenvolvida por Pseudo Dionísio Areopagita se refere à impossibilidade de obtenção de conhecimento do Inefável, ou seja, “da impossibilidade de pensarmos e dizermos como é a essência (natureza) de Deus, pois ela transcende o universo das coisas” (SANTOS, 2004, p. 40). Esse tipo de teologia não reflete uma análise dialética, e sim uma experiência vivida.

A linguagem apofática, característica da Teologia Mística, não representa uma declarada contradição em relação à linguagem catafática. Elas são análogas. Afirmar que Deus é Bondade e Beleza e ao mesmo tempo negar: Deus não é Bondade nem Beleza, na Teologia Mística não significa uma simples contradição, é “uma clara e racional percepção de que Deus transcende infinitamente as possibilidades do conhecimento humano” (SANTOS, 2004, p. 36). “A Deus não o podemos conhecer, não o podemos ver; podemos saboreá-lo, porém não dominá-lo. O apofatismo não é um luxo dos místicos”, afirma Panikkar (2007, p. 137).

Velasco (2004) insiste em que os paradoxos e outras figuras de linguagem seriam os recursos utilizados pelos místicos não só para tornar evidente a insuficiência da linguagem para expressar a experiência por eles vivida, mas como um meio de demonstrar a profundidade da realidade atingida e a emoção e energias que nenhuma outra experiência é capaz de provocar no ser humano.

Juntamente à questão conceitual, este primeiro capítulo tem a intenção de conhecer o místico. Como surge e se comporta esse indivíduo que chegou a ser chamado, por Bergson, de ‘privilegiado’? Além de uma expressão oral e escrita única e de comportamento diferenciado, esses homens e mulheres apresentam maneiras de ser que, de algum modo, espelham a experiência vivida. São seres distintos que alcançaram algo na vida que parece ser inacessível no cotidiano das pessoas comuns. É preciso mostrar, aqui, a força por eles demonstrada, a plácida certeza e a vigorosa criatividade.

1.3.1 Místico: O Inesperado Vigor Criativo

É bastante comum que o místico, independentemente de sua cultura ou religião, apresente uma aflição muito grande diante da necessidade de comunicar sua experiência. Sofre por não ter a convicção de estar sendo fiel ao descrever o que vivenciou ou pela percepção de que não foi amplamente compreendido. As limitações da linguagem criam a angústia de não obter sucesso na transmissão, aos

outros, da veracidade do conhecimento adquirido na experiência. Tem plena consciência de que aquilo que vivenciou não pode ser transferido, mas deve ser comunicado do melhor modo possível, mesmo com as limitações impostas pela linguagem.

A questão que se apresenta ao místico e o aflige é sobre a melhor maneira de descrever o que viveu com a maior veracidade e compreensão, sem perder a clareza com que foi agraciado.

Desse modo, os místicos se referem a um tipo de conhecimento adquirido, que poderia ser descrito como uma compreensão do incompreensível ou a possibilidade de comunicar o que é indizível. Santa Teresa assim descreve uma experiência contemplativa:

[...] e também algumas vezes lendo, vir inesperadamente um sentimento da presença de Deus que de maneira nenhuma eu podia duvidar de que estivesse dentro de mim ou eu mergulhada n'Ele. Isso não era como uma visão. Creio que chamam de 'teologia mística'. Suspende a alma de maneira que parece estar toda fora de si. A vontade ama. A memória me parece estar quase perdida. O entendimento não discorre, a meu parecer, mas não se perde. Mas como digo, não opera, antes fica como espantado com o muito que entende. Porque quer Deus que ele entenda que, daquilo que Sua Majestade lhe apresenta, não entende coisa alguma. (SANTA TERESA D'ÁVILA, Vida, 2010, 10, 1).

Nos relatos místicos de diferentes culturas, há evidências de que a experiência apresenta, primeiramente, um determinado tipo de conhecimento, um saber específico, uma gnose no sentido de verdade espiritual, alcançada de forma imediata, como num sopro. E a dificuldade surge quando esse conhecimento, não derivado da experiência, mas 'sendo' a própria experiência, precisa ser expresso de forma a produzir sentido para aqueles que não a vivenciaram.

Muitos autores parecem concordar que o oxímoro representa, de forma mais concreta, o que os místicos procuram expressar. No entanto, todo e qualquer termo polissêmico e contraditório gera, nas sociedades modernas, inquietação e desconfiança.

Os defensores do pensamento contemporâneo racionalista e racionalizante, estruturado na lógica cartesiana, resguardam-se contra tudo aquilo que possa colocar em discussão um determinado tipo de conhecimento longamente sedimentado. Um comportamento científico intransigente se assemelha, de certa forma, ao posicionamento fundamentalista de determinados grupos religiosos, que

não abrem mão das certezas e verdades absolutas, impostas por um tipo de paradigma já há muito questionado que não aceitam o novo e nem se abrem a ele. Desse modo, no que se refere a experiências transcendentais, tanto cientistas quanto os próprios religiosos podem manifestar uma rigidez dogmática. No entanto, ao longo da história da humanidade, é possível verificar uma constante procura da transcendência a partir do reconhecimento unânime da existência de um mistério.

Bergson (2006b, p. 156) lembra, em suas considerações sobre metafísica, que existem formas de ver que ultrapassam a maneira comum de apreender a realidade. Afirma que, há séculos, existem homens que mostram “que uma extensão das faculdades de perceber é possível”. São os artistas, que Bergson (2006b, p. 157) chama de ‘distraídos’. São pessoas que conseguem se desprender da realidade e, nela, ver ‘mais coisas’; abrir mão de uma visão estreita e limitada e se permitir ‘contemplar’. Semelhante ao modo de ver do místico, embora este não apenas amplie a percepção, mas, principalmente, interiorize e aprofunde sua visão.

Nesse mesmo sentido, Prado (1999, p. 28-29) afirma que “o artista está conectado com esse princípio de transcendência que é por natureza religioso e isso ele expressa na sua obra a despeito dele próprio [...]”. De acordo com ela, poeta e místico falam do que viram, e ter uma experiência desse tipo é ‘ser levado’.

Os poetas têm a licença de entregar-se às contradições porque o objeto da sua expressão deriva da subjetividade, que não é condicionada pela lógica. É nesse ponto exato que mística e poesia se entrelaçam, seja religiosa ou profana. A afinidade entre mística e poesia é mais claramente verificável no que se refere à linguagem. Mas, se para o poeta sua expressão essencial está na poesia perfeita e acabada, comprometida com a estética, para o místico o fundamental é a experiência em si e se ela está adequadamente descrita e passível de comunicar o que ele adquiriu e compreendeu daquilo que experimentou.

Acredita Prado (1999, p. 26) que a linguagem da poesia e a linguagem da mística é uma linguagem só. E oferece como exemplo o *Cântico Espiritual de São João da Cruz*: “a linguagem em que ele vaza a experiência dele, na qual eu posso acreditar ou não, é a mesma linguagem do poema, é a mesma linguagem da arte, é linguagem puramente expressiva”.

O oximoro, figura de linguagem tão comum aos místicos e poetas, representa, portanto, a junção de duas realidades aparentemente contraditórias.⁴¹ Panikkar (2007) explica que o paradoxo coloca as opiniões uma ao lado da outra, e o oximoro faz ‘penetrar’ uma ideia na outra. O autor esclarece que o paradoxo coloca o sujeito diante do dualismo e o oximoro do não dualismo. O oximoro seria a contradição, e a contradição não pode ser pensada. Exemplos comuns seriam: música silenciosa, obscura claridade, louca sanidade. Expressões que, embora claramente permitidas e aceitas nas poesias e letras de música, são vistas com desconfiança quando utilizadas nas descrições de experiências subjetivas.

O psiquiatra inglês Laing, citado por Capra (1995), afirmava que místico e esquizofrênico estão no mesmo oceano, a diferença é que o místico nada e o louco se afoga. Mas ambos lidam com reais manifestações de outra dimensão. Portanto, a licenciosidade poética, com suas contradições e paradoxos, é comumente aceita como algo naturalmente esperado apenas no mundo das artes.

Moser (2011, p. 382), analisando a religiosidade mística na obra de Clarice Lispector, afirma, de modo bastante semelhante a Bergson (1978) e James (2004), que “as tentativas de alcançar o divino através da ‘inteligência’ são fúteis”. Para ele, a evolução do místico leva-o do pensamento racional à meditação irracional. A diferença entre o místico e o louco, afirma Moser no mesmo texto, “é que o místico pode voltar, emergindo do estado de graça e encontrando uma linguagem humana pra descrevê-lo”.

Grande parte dos estudiosos da mística afirmam que a utilização das figuras de linguagem pelos místicos demonstra a dificuldade de descrever experiências tão complexas e profundas. A dificuldade, todavia, não reside na experiência, pois esta é sempre clara e compreensível para aquele que a vivenciou, mas nos limites impostos pela linguagem cotidiana. São recursos de que os místicos se servem para mostrar a insuficiência não só da própria linguagem na descrição de experiências sutis, mas para tornar evidente a singularidade da experiência em si, que se opõe a qualquer tipo de acontecimento cotidiano.⁴²

⁴¹ Etimologicamente, *oxus* significa afiado, pontiagudo, sutil, fino, algo que penetra, e *moros* é algo sem ponta, embotado, embrutecido, louco. O oximoro, portanto, harmoniza palavras de sentido contraditório e lhes dá um novo e profundo significado. É o que o Dicionário Houaiss (2007) define como uma “engenhosa aliança de palavras contraditórias”.

⁴² Velasco (2004, p. 21) afirma: “O paradoxo que é, certamente, a demonstração da insuficiência da linguagem, é também a demonstração da capacidade expressiva que outorga ao sujeito uma

É importante para o místico comunicar que não fala de Deus ou do Absoluto simplesmente como conhecimento abstrato, teórico ou doutrinário. Sua visão não é a do teólogo ou do filósofo. Ele precisa descrever o Deus que conheceu, o Deus que se manifestou, o Deus que se deixou conhecer por ele. Tal encontro contém um determinado tipo de informação que precisa ser expresso, porque, para o sujeito da experiência, a realidade foi alterada. Sofreu uma transformação que o submete, que o faz enxergar a realidade com novos olhos. Seja religioso ou profano, o campo onde ocorreu a experiência representa para o sujeito uma circunstância transformadora. Para o homem religioso, tal experiência é sempre sagrada, recebida com humilde gratidão. É uma dádiva concedida por um Deus amoroso e acolhedor e necessita ser comunicada.

No caso da mística profana, muitas vezes a reação é um significativo e incomunicado silêncio, que resulta em perplexidade e profunda reverência diante de algo do qual é melhor não falar, como informa Grof (2000), citando as experiências da psicologia transpessoal, a ser abordada no próximo capítulo.

Velasco (2009, p. 53) chama a atenção para a ‘transgressão’ da linguagem mística, que consiste na constante tendência de “conduzir o primeiro sentido do vocábulo até o limite de sua capacidade significativa e na utilização simbólica de todos eles”. Daí a quantidade de superlativos, metáforas e paradoxos e a instituição da negação, na teologia, como uma característica da linguagem sobre Deus. Certamente dizer o que Deus não é, linguagem bastante explicitada na Teologia Mística de Dionísio Pseudo Areopagita,⁴³ como já citado, e sua utilização do tema da escuridão revelam a completa incognoscibilidade de Deus, diz McGinn (2012). São indicações de que o ser humano só pode alcançá-Lo através do não saber.

Na Teologia Mística, Dionísio⁴⁴ faz afirmações a respeito de Deus para, em seguida, negá-las, assim como, intencionalmente, exagera nos superlativos.

Ó Trindade superexistente, ó SuperDeus, ó superótimo norteador da teosofia dos cristãos, eleva-nos à sumidade superdesconhecida e

experiência que o comove e o envolve inteiramente e desperta nele energias que nenhuma outra experiência é capaz de suscitar”.

⁴³ Dionísio toma a linguagem da escuridão, da nuvem e do silêncio, informa McGinn (2012, p. 259), “da descrição da ascensão de Moisés para encontrar Deus no Sinai (Êxodo 19-20) para fornecer descrições metafóricas da realização do Deus oculto”.

⁴⁴ Sob o título “Como devemos-nos unir à Causa universal e transcendente, e como devemos louvá-La” Dionísio Pseudo Areopagita, (2005, p. 21) assim se expressa: “Rezemos para encontrarmos-nos também nessa treva superluminosa, para ver através da cegueira e da ignorância, e para conhecer o princípio superior à visão e ao conhecimento, justo porque não vemos e não conhecemos”.

superluminosa e sublimíssima das revelações místicas, onde os mistérios simples, absolutos e imutáveis da teologia são revelados na treva superluminosa do silêncio que ensina ocultamente. [A treva] superesplende na mais profunda obscuridade que é supermanifesta e superclaríssima. Nela tudo refulge, e ela superpleniza com os esplendores dos superbens espirituais as inteligências espirituais. Assim sejam minhas orações. (PSEUDO-DIONÍSIO AREOPAGITA, 2005, p. 15).

As afirmações de Deus como luz e, em seguida, Deus como escuridão, ouvir Deus e ao mesmo tempo afirmar o silêncio de Deus, manifestação do apofatismo, revela a acentuada dificuldade em expressar a experiência vivida. A linguagem do místico é esticada para além das fronteiras do possível. O que parece inteiramente confuso e desordenado representa, na verdade, a impossibilidade da apreensão meramente intelectual.

As limitações da expressão não se encontram na linguagem em si, mas no espaço entre a apreensão intuitiva do Mistério e a fala. Não existe ressonância com o mundo cotidiano, com a realidade anteriormente conhecida. É neste momento que a linguagem se torna assustadoramente inadequada. Existe um calar e uma urgência em comunicar. A isso se soma uma perturbadora sensação de impotência e insegurança diante de um possível insucesso.

Conforme Bergson (1978, p. 227), o místico é um ser privilegiado que gostaria “de arrastar consigo a humanidade inteira”, mas tendo clareza de que não pode “comunicar a todos seu estado de alma”, busca uma “tradução” do que foi experienciado, para que a “sociedade esteja em condições de aceitar e de tornar definitiva pela educação”.

Tanto budistas quanto judeus, cristãos e muçulmanos, chamaram de “Nada” a plenitude que vivenciaram, por não encontrarem nenhuma semelhança com experiências da vida ordinária e, muito menos, termos adequados para descrever algo tão inusitado (ARMSTRONG, 2001). Diante da transcendência, afirma Armstrong (2011), a língua tropeça, o místico encontra dificuldades que parecem impossíveis de serem superadas e acredita que a terminologia negativa é a única forma de realmente enfatizar a alteridade que se manifesta naquele encontro.

1.3.2 Mística: Consciência e Linguagem Indissociáveis

A linguagem do místico expõe sempre o testemunho pessoal. Mesmo não existindo um interesse autobiográfico, o sujeito não pode evitar referir-se ao ‘seu’

Deus, pois o que está sendo relatado é ‘sua’ experiência subjetiva, um momento de profunda interiorização e, assim, sua própria vida e salvação. Sendo um testemunho, algo que só ele viu e ouviu, permanece sempre um temor de não ser compreendido, a não ser por aqueles que já passaram por experiências semelhantes. Mas, certamente, a necessidade de comunicar sua experiência é crucial e cala seus temores.

A urgência da comunicação resulta da experiência tornada consciente, e esta só pode ser integrada à psique por meio da linguagem. Trata-se de um dado antropológico que se evidencia quando observados os relatos de diferentes épocas e culturas.

Persiste, todavia, no mundo contemporâneo, a polêmica sobre a possibilidade de afirmação da existência de uma experiência pura, anterior à linguagem, pois o próprio reconhecimento subjetivo da experiência já é mediado pela linguagem. Trata-se de uma discussão epistemológica ainda não resolvida. É possível que um consenso esteja muito longe de acontecer, como se pode verificar no debate contemporâneo entre universalistas e contextualistas. Os estudos sobre o uso da linguagem, feitos por Wittgenstein,⁴⁵ aliados à psicanálise e à análise do discurso proporcionada pela linguística e sociolinguística, provocaram o que Velasco (2009), fundamentado nas pesquisas de Certeau (2006), classificou como uma mudança de paradigma nas discussões relacionadas à mística.

Certeau esclarece que a mística está efetivamente relacionada com uma maneira de falar,⁴⁶ uma linguagem própria que revela algo não dito, mas que pressupõe um diálogo, a presença do outro. Para o autor, diferentemente do discurso universitário escolástico, em que havia uma homogeneidade nos lugares da produção espiritual, a heterogeneidade garantia um trânsito entre esses diferentes locais, que “formavam um corpo marcado por conceitos transplantados e por vocábulos metaforizados tatuados de citações implícitas ou explícitas” (CERTEAU, 2006, p.123).

Certeau (2006) enfatiza que os textos demonstram ser o vocabulário a principal indicação dos procedimentos místicos. Não há uma significativa criação de

⁴⁵As duas obras de Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* (2001) e *Investigações Filosóficas* (2008), são clássicos da filosofia que exerceram grande influência sobre todos os estudos posteriores em linguagem.

⁴⁶ “[...] o que remete mais frequentemente à proliferação do adjetivo ‘místico’ durante a primeira metade do século XVII” (CERTEAU, 2006, p. 105).

novos termos, mas, sim, uma verdadeira transmutação ocorrida com vocábulos emprestados da linguagem comum. O que o autor chama de ciência mística não se institui pela criação de um corpo linguístico coerente, porém define procedimentos legítimos, ou seja, uma formalização das práticas. Afirma que o oximoro remete a algo que vai além da linguagem:

É um dístico: mostra aquilo que não foi dito. A combinação de dois termos supre a existência de um terceiro e o apresenta como ausente. Cria um buraco na linguagem. E nele entalha o lugar de um indizível. É uma linguagem que aponta uma não-linguagem (CERTEAU, 2006, p. 145).

Sistema linguístico e comunicação, portanto, foram transformados pela mística. A fala, o diálogo com o Outro, que precisava ser expresso e comunicado, faz uso da língua comum. Mestre Eckhart, em alemão, Marguerite Porrete, em francês, São João da Cruz e Santa Teresa d'Ávila, em espanhol. Os místicos criam, recriam e adaptam novos conceitos, em um esforço para transmitir o diálogo com Deus. Espanhol, francês, alemão, italiano, português, permitiram que os textos místicos fossem disseminados de forma mais ampla.

A riqueza dos relatos místicos nas religiões monoteístas, particularmente o cristianismo, torna as investigações que envolvem tradições orais mais complexas e exigem metodologias específicas, fundamentadas na observação. Lidar com a fala sem a escrita cria riscos talvez maiores de interpretação, decorrentes, muitas vezes, do pouco conhecimento e vivência das culturas específicas onde ocorrem os fenômenos.

É preciso reconhecer os obstáculos hermenêuticos que a formação acadêmica ocidental, ainda profundamente helênica, coloca diante do pesquisador. Uma formação que, de acordo com Certeau (1994), resulta do comprometimento com o poder socioeconômico de uma elite. É preciso registrar, continua o autor, que os pesquisadores são formados por essa elite. Alerta, ainda, para a importância de os pesquisadores procurarem se familiarizar com esse homem ordinário e com todo o conhecimento que pode ser obtido nas brechas do discurso instituído pela linguagem reducionista e limitadora da racionalidade científica.

O contato com a mística faz salientar a importância do distanciamento do pesquisador diante dos relatos e o respeito pelo testemunho, consciente de ser este o seu objeto de estudo – a experiência da pessoa e seus relatos subjetivos.

Tal distanciamento fenomenológico remete à construção bergsoniana (BERGSON, 2006b) do método intuitivo. O estudioso não deve procurar adequar a realidade aos seus conceitos preestabelecidos, mas, conscientemente, renunciar ao que postulou *a priori* e sentir a experiência do outro.

1.4 O IMPROVÁVEL SE DEIXA CONHECER: A EXPERIÊNCIA

O termo experiência apresenta vários sentidos. Para utilizá-lo, é necessário um esclarecimento do modo como é compreendido neste trabalho.

Observa-se, historicamente, que Platão estabelece uma distinção entre o mundo sensível e o mundo inteligível, o equivalente entre experiência e razão, sendo, a experiência, identificada com aquilo que muda, como a opinião. Já em Aristóteles, a experiência é a apreensão do singular, que estrutura o conhecimento e, assim, possibilita a ciência. Os medievais expõem dois sentidos de experiência: aquela que é adquirida em contato com a realidade, que fornece regras e conhecimentos gerais; e a que apresenta uma apreensão imediata dos chamados ‘processos internos’, uma experiência de ordem psicológica, o tipo de experiência que revela evidências muito particulares, não naturais, exatamente como as apresentadas pelos místicos. Assim, a experiência mostra tanto um componente objetivo quanto subjetivo.

Essa conexão de duplo sentido é esclarecida por Boff (2011), com base na etimologia da palavra experiência:

Ex-peri-ência é a ciência ou o conhecimento (ciência) que o ser humano adquire quando sai de si mesmo (ex) e procura compreender um objeto por todos os lados (*peri*). A experiência não é um conhecimento teórico ou livresco. Mas é adquirido em contato com a realidade que não se deixa penetrar facilmente e que até se opõe e resiste ao ser humano. Por isso em toda experiência existe um quociente de sofrimento e de luta. (BOFF, 2011, p. 31).

O sema *ex*, continua Boff (2011), significa ‘estar orientado para fora’, ‘aberto para’, ‘exposto a’. Essa é a característica fundamental do ser humano, como *existência*. É um ser que existe voltado para fora (*ex*), para o outro e para o mundo. A experiência, portanto, “não é apenas uma ciência, mas uma verdadeira cons-ciência” (p. 33). O elemento subjetivo, que seriam as pressuposições, resulta da herança histórica e cultural do ser humano. A estruturação da experiência, pois, conclui Boff

(2011), emerge do encontro do mundo exterior com o interior, pela modificação operada na consciência.

Desse modo, a experiência, como aqui apresentada, comporta a possibilidade de interação contínua do externo e interno, o que a converte em permanente criadora e fornecedora de conhecimento.

A experiência mística, à vista disso, constitui-se em uma experiência interna, de ordem subjetiva, decorrente de um contato que apresenta, para o sujeito que a vivencia, propriedades que poderiam ser descritas como ‘objetivas’, uma revelação da alteridade, do totalmente ‘outro’, que somente o processo interno da consciência capta, de forma muito particular e imediata. Algo que se manifesta como não natural e de característica transcendente.

Esse experiencial se refere estritamente à dimensão pessoal, como a mística, quando ocorre a plena manifestação da subjetividade, algo somente expresso pelo testemunho do indivíduo. O sujeito da experiência se relaciona e se une com Este Outro, com Deus, com o Mistério e se percebe Um com Ele, sem perder a clara noção de que não são idênticos.

Podem ser reconhecidos três modos diferentes de entendimento da relação com o Mistério, verificados na história da religiosidade humana (PANIKKAR, 2007). Aquela na qual Deus é o absolutamente Outro, existindo uma distância infinita entre o criador e a criatura. Trata-se de uma visão dualista, detalhadamente descrita por Otto (2007), e que será apresentada no próximo capítulo. Há também uma manifestação de ordem monista, conhecida como panteísmo, que acredita na unidade de Deus com tudo e com todos os seres: Deus é tudo e tudo é Deus. E a terceira pode ser encontrada mais comumente entre os orientais,⁴⁷ uma visão não dualista, que percebe Deus não totalmente separado da realidade nem idêntico a ela.

Por se tratar de mística, deve-se enfatizar que se trata de uma experiência de relação. “Deus é relação”, afirma Panikkar (2007, p. 111).

⁴⁷Panikkar (2007, p. 111) informa que “aquilo com que grande parte da sabedoria da Ásia brinda o Ocidente – para simplificar assim – é a visão não-dualista da realidade. E é esta visão a que sugere uma imagem mais plena da Trindade. Deus não é nem o Mesmo (monismo), nem o Outro (dualismo). Deus é um pólo da realidade, um pólo constitutivo; silencioso, portanto, inefável em si, mas que fala em nós; transcendente, mas imanente no mundo; *in-finito*, mas delimitado nas coisas. Esse pólo não é nada em si mesmo. Não existe senão em sua polaridade, em sua relação.”

“O Mistério, o Inefável, o Divino, é O Absolutamente Outro. Mas é uma coisa tão espantosa, porque é um Absolutamente Outro que busca contato e eu quero contato, eu quero, é o desejo mais profundo da nossa alma”, informa Prado (1999, p. 30).

Da mesma forma também se expressam os orientais. Assim como o ser humano anseia e deseja ardentemente esse Misterioso encontro, Ele também, o Inefável, busca os humanos e se deixa conhecer.

Bergson (1978, p. 210), para quem a experiência mística é uma experiência de amor, afirma ser difícil conceber um amor atuante que a nada se dirija. De fato, segundo ele, “os místicos são unânimes em atestar que Deus precisa de nós, como precisamos de Deus. Por que teria ele necessidade de nós, a não ser para nos amar?” De acordo com Bergson, só poderá ser essa a conclusão do filósofo que se transporte à experiência mística.

Ao percorrer os relatos místicos, assim como a avaliação de pesquisadores e comentadores do tema, foi possível verificar a frequência com que determinados traços aparecem e se mantêm nas descrições dessas experiências, o que certamente exige a exposição que se segue.

1.4.1 Os Traços Con-sagrados da Experiência Mística

Embora muito se tenha estudado sobre o assunto ao longo dos anos, qualquer investigação sobre a mística exige, ainda, necessariamente, que se apresente a caracterização elaborada por James em 1902, em seu clássico *The Varieties of Religious Experience* (2004), já consagrada entre os pesquisadores como uma das mais cuidadosas análises sobre o tema. Esse consenso, no entanto, não impediu que James fosse criticado por muitos, sob a acusação de ter reduzido a mística a um estado alterado de consciência. No entanto, o que é relevante, por se tratar da psicologia do início do século passado, ele não a transformou em estado patológico.

James (2001) apresenta como legítima característica humana não apenas a vontade de crer, mas o direito que o indivíduo tem de escolher crer, e confirma a possibilidade de a experiência religiosa fornecer um determinado tipo de

conhecimento.⁴⁸ Assegura o significado metafísico das experiências místicas e atesta a incapacidade de esse conhecimento ser obtido pela inteligência. A esse respeito, James (2004, p. 392) já afirmava como conclusivo em suas pesquisas: “[...] é com triste sinceridade que, penso, devemos concluir que a tentativa de demonstrar, por meio de processos puramente intelectuais, a comunicação da experiência religiosa direta é absolutamente sem esperança”. Essa asserção, considerando o peso do positivismo na primeira década do século passado, significou um enorme avanço para os estudos sobre fenômenos religiosos. James mostra a necessidade de estar aberto para o desenvolvimento de uma Ciência das Religiões, que seja simultaneamente crítica e acolhedora dos relatos de experiências pessoais. O que, de certo modo, não é diferente da filosofia, que vive das palavras, mesmo que fato e verdade se coloquem em nossas vidas transcendendo formulações verbais.

Embora os quatro traços descritos por esse autor, e que caracterizam a mística, realmente não esgotem tudo o que tais experiências manifestam, são capazes de sintetizar alguns pontos essenciais comuns aos inúmeros relatos estudados.

O primeiro, é a ‘inefabilidade’, que demonstra ser a mística uma experiência estritamente pessoal, subjetiva, incapaz de ser transferida a outrem e de difícil comunicação, muito semelhante aos estados afetivos, o que difere das experiências de ordem intelectual. É a característica mais evidente de todas, pois torna claro que a mística é algo que só pode ser experienciado individualmente. Afirma Velasco (2009, p. 320): “e esta dependência da experiência é tamanha que pode ser comparada à que condiciona captar música com ser dotado de ouvido”.

Conforme Santa Teresa d’Ávila,

Há coisas tão delicadas que o intelecto, por mais que se esforce, não tem capacidade de sugerir sequer uma ideia para exprimi-las adequadamente. Qualquer explicação parecerá obscura aos que não o experimentaram.

⁴⁸ No texto *A Vontade de Crer* (2001), James discute questões relacionadas ao dogmatismo, tanto científico quanto religioso, na busca da verdade e se posiciona abertamente contra o ceticismo pirrônico. Convida seus alunos a perceberem que a crença nas chamadas ‘evidências objetivas’ resulta, necessariamente, de escolhas subjetivas. Mostra que a história da filosofia nada mais é do que a alternância de proposições consideradas evidentemente certas por alguns e em seguida consideradas falsas por outros. E que abandonar a doutrina da certeza absoluta não significa abandonar a busca da verdade propriamente dita. Legítima, dessa forma, a pesquisa acadêmica sobre experiências místicas e a necessidade de o pesquisador se manter aberto e flexível diante de seus objetos de investigação.

Quem, todavia, tiver experiência, bem o entenderá, especialmente quem muito a tiver. (2012, p. 72)

O segundo traço é a 'qualidade noética'. A experiência mística apresenta um modo de conhecimento que não depende e não passa pelo intelecto. "São estados de profundos 'insights' de verdades não exploradas pelo discurso intelectual. São iluminações, revelações cheias de significado e importância", diz James (2004, p. 329).

O sujeito tem possibilidade de atingir a verdade e obter conhecimento sem o auxílio da racionalidade. A experiência proporciona um determinado tipo de conhecimento imediato, sem interferência de nenhuma autoridade, de nenhuma espécie de intermediação e independe da bagagem intelectual prévia do sujeito experimentador.

A esse respeito Santa Teresa d'Ávila (2012, p. 172-173) relata que são tantas coisas juntas que lhe são ensinadas, as quais não poderiam ser concebidas "ainda que trabalhasse em ordená-las com a imaginação e o pensamento durante muitos anos. Não é a visão intelectual [...] sem palavras compreendem-se várias coisas." Admite ser algo que vê com os olhos da alma e não do corpo, e que se trata de "um conhecimento admirável que não é capaz de explicar".

A 'transitoriedade' é o terceiro traço. A experiência mística não é passível de ser prolongada. De acordo com James (2004), com exceção de algumas raras circunstâncias, as experiências duram meia hora ou, quando muito, uma ou duas horas. Quando a experiência se dissolve, pode ser reproduzida pela memória, embora não com o mesmo grau de precisão. Daí a urgente necessidade de expressão. A experiência pode ocorrer novamente e, quando acontece, é prontamente reconhecida. E, nas recorrências, seu contínuo desenvolvimento se aprofunda em riqueza interior e importância.

Diz Santa Teresa (2012, p. 174) às suas irmãs que não parecerá de muito proveito a graça, "porque passa bem depressa", mas afirma que "são tantas e tão grandes as vantagens que deixa na alma que só quem as experimenta poderá entender o seu valor".

O quarto, é a 'passividade'. Trata-se de um estado de consciência em que o místico sente que sua própria vontade se encontra em um ponto de suspensão como se tivesse sido envolvido e preso por um poder superior. Há uma completa abdicção do livre desejo e da própria racionalidade.

“Haverá meio de resistir?”, pergunta Santa Teresa (2012, p. 169). “Nenhum, absolutamente”, a Santa mesma responde. Afirma que a resistência é pior, pois “Deus quer mostrar à alma que ela não é mais dona de si mesma [...]”.

Convém salientar que, embora os exemplos citados sejam cristãos, a experiência de Deus ou do Mistério não é monopólio de nenhuma religião ou cultura específica. São muitos e bastante esclarecedores os exemplos de Santa Teresa d’Ávila, exatamente pela forma quase didática com que se dirige às suas irmãs, para orientá-las em seus caminhos e em suas experiências específicas. É bastante evidente a certeza interior de Santa Teresa sobre todo conhecimento adquirido em suas experiências, mas também salta aos olhos a sua consciência sobre as dificuldades de fazer os outros compreenderem o que sabe e o que viveu.

James (2004) se refere também a uma outra qualidade fundamental nas experiências místicas, que, de acordo com Velasco (2009), poderia ser considerada uma quinta característica: os estados místicos exercem uma profunda transformação nas pessoas. Modificam a vida interior do sujeito, provocando, conseqüentemente, alterações na sua dinâmica social.

A força e profundidade dessas transformações serão enfatizadas por Bergson (1978) em suas análises sobre o misticismo de ação – a característica fundamental dos místicos cristãos, para o filósofo, os únicos que podem ser denominados ‘místicos completos’.

Assim como alguns traços da experiência mística são recorrentes, também o caminho percorrido por esses homens e mulheres apresenta características similares que devem ser examinadas.

1.4.2 O Caminho do Místico

A abordagem de Underhill que apresenta o caminho do místico é bastante significativa para a compreensão da análise bergsoniana da mística, pois essa autora é por ele citada⁴⁹ com grau de importância comparável àquele atribuído a James (2004). Importa acrescentar que, sendo Bergson fluente na língua inglesa, para ele, era muito fácil a leitura dos originais desses autores.

⁴⁹ Bergson (1978, p. 188) informa que Underhill relaciona algumas de suas opiniões às que ele expôs em seu livro, *A Evolução Criadora*, e às quais o filósofo retoma para discutir o misticismo cristão.

Ao afirmar que as quatro características apresentadas por James (2004) não esgotam o tema, Underhill (1974) sugere cinco: o despertar ou conversão; autoconhecimento ou purificação; iluminação; noite escura da alma; e vida unitiva, já citados no início deste capítulo.

Underhill acredita que as características por ela definidas podem, inclusive, ser utilizadas para testar qualquer caso que surja, buscando colocar-se entre os místicos. Segundo a autora, a verdadeira mística é ativa e prática, e não passiva e teórica. É um processo vital orgânico. Algo que envolve o *Self* como um todo, não algo sobre o que o intelecto apresente uma opinião. Seu objetivo é inteiramente espiritual e transcendental. O verdadeiro místico não está de forma nenhuma interessado no mundo visível. No entanto, jamais negligencia seus deveres para com os outros, embora seu coração esteja sempre ancorado no Imutável. Este, o Imutável, é, para o místico, não simplesmente a única realidade que existe, mas também um objeto de amor vivo e pessoal, jamais um objeto a ser investigado. Ele direciona todo o seu ser a um retorno para casa, mas sempre sob a orientação do coração. A autora acrescenta, finalmente que o viver em união com o Imutável é uma forma definitiva de ampliar a vida, torná-la maior e mais significativa. Algo que não se conquista nem pela realização intelectual nem pelos desejos emocionais. Estes, embora presentes, não são suficientes. Algo que só pode ser obtido por um processo espiritual e psicológico árduo – o chamado caminho místico, que promove um refazer completo de caráter e a liberação de um novo ou latente estado de consciência; algo que impõe ao *Self* a condição, muitas vezes, erroneamente denominada de êxtase, mas que seria melhor se chamado de estado unitivo. E assim Underhill sintetiza a mística:

Mística, portanto, não é uma opinião: não é uma filosofia. Não tem nada em comum com a busca de conhecimento ocultista. Por um lado não tem nada a ver com o poder de contemplar a Eternidade: por outro, não deve ser identificada com nenhum tipo de religião estranha. É o nome daquele processo orgânico que envolve a perfeita consumação do amor de Deus: a conquista aqui e agora da herança imortal do homem. Ou, se preferir - porque isto significa exatamente a mesma coisa – é a arte de estabelecer sua consciente relação com o Absoluto. (UNDERHILL, 1974, p. 81).

O trabalho de Underhill,⁵⁰ classificado muito mais como obra histórica do que teológica ou filosófica, e a sua compreensão de que a mística é uma expressão inata do espírito humano, independentemente da forma teológica onde se insere ou da origem cultural do sujeito da experiência, coloca-a entre aqueles que defendem a essência universal da mística.

Outros autores acrescentam, ainda, como traços comuns à mística: a consciência de unidade do todo, a alteração da sensação de temporalidade e a certeza de que o ego não é o eu real e verdadeiro. São características bastante mencionadas nas experiências que ocorrem fora das religiões. Poetas, pintores, artistas em geral e o grupo bastante significativo da chamada mística profana, manifestam esses mesmos traços em seus processos estéticos.

Assim se expressa o poeta Walt Whitman (1983, p. 44), quando diz escutar e ver Deus em todos os objetos e em cada uma das vinte e quatro horas “[...] e em cada instante de cada uma delas, nos rostos dos homens e das mulheres, eu vejo a Deus e no meu próprio rosto em cada espelho”.

Richard Bucke⁵¹ (1996) apresenta um extenso trabalho de pesquisa sobre estados de expansão de consciência que podem ser inseridos na categoria da mística profana. Além de Whitman, Bucke investiga de forma comparativa a experiência transcendente de vários outros escritores, poetas e também de pessoas comuns. Como médico, psiquiatra e diretor de hospital, Bucke teve acesso a inúmeros relatos de experiências extraordinárias. Ao autor também pode ser atribuído o título de universalista, por afirmar que tais experiências independem de mediação e apresentam traços comuns que ultrapassam as fronteiras sociais e culturais dos sujeitos analisados.

É possível acrescentar, de acordo com Sudbrack (2007, p. 17), que o anseio da mística se mostra de duas maneiras: o absoluto ou qualquer outro nome ou não nome que possa ter; e a experiência, conforme apresentada pelos mais diversos testemunhos, o modo como é compreendido isso que se chama experiência. Tudo aquilo que é vivido pelo sujeito e ressoa internamente, certamente algo pessoal e

⁵⁰O método que Underhill (1974) utiliza na análise da via mística segue três passos: o ponto de vista do psicólogo; os relatos pelo tipo de linguagem utilizada, como deificação e também como Casamento Espiritual e, por último, um exame daqueles que vivenciaram a experiência unitiva para, segundo ela, tentar aprendê-la como um todo orgânico.

⁵¹ Autor do clássico *Cosmic Consciousness* - Consciência Cósmica, publicado no Brasil pela Ordem Rosacruz.

subjetivo. Mas o testemunho é mediado pela cultura, afirma esse autor, que diverge da posição universalista.

Panikkar (2007), por sua vez, procura tornar evidente a ‘independência e autonomia de Deus’, demonstrando que a experiência mística real transcende qualquer possibilidade de enquadramento ideológico ou teológico. Enfatiza, assim, a liberdade de expressão e a recusa de transformar Deus em ‘objeto’.

Deus não é monopólio de nenhuma tradição humana, nem das que se chamam “teístas”, nem das mal chamadas crentes, posto que todos creem em uma ou outra coisa. Tampouco é “objeto” de pensamento algum. Seria um discurso sectário o que quisesse aprisioná-lo em qualquer ideologia. (PANIKKAR, 2007, p. 37)

Panikkar (2007) esclarece, ainda, que cristãos, budistas, muçulmanos, marxistas, filósofos, cada grupo humano acredita interpretar um convencimento que vem de Deus, e isso é atribuído à fé, evidência, razão ou senso comum. Mas, continua ele, o papel desempenhado por Deus tem de ser de um símbolo de outra ordem. Um símbolo que não permita nenhum tipo de absolutismo ou totalitarismo, mas que “ilumine a contingência de todas as empresas humanas” (2007, p. 38), porque Deus não é extramundano, mas absolutamente intramundano.

Panikkar (2007) defende que a experiência mística se apresenta em quatro momentos distintos, mas não separáveis. O primeiro, seria a experiência pura, o instante mesmo da vivência, que é imediato. O segundo, é a memória, que não deve ser confundida com a experiência em si, pois já implica mediatização. A recordação da experiência proporciona a fala. O terceiro, é a interpretação, quando a experiência é qualificada de agradável, dolorosa, etc. Nesse momento, a linguagem se manifesta, já carregada de todos os atributos culturais que envolvem a vida do sujeito. O quarto, é a recepção da experiência em um mundo cultural que foi dado e atribuí à experiência uma qualidade particular. O autor esclarece que toda experiência está inserida em um contexto cultural específico, e fora dele não vigora. E que, portanto, essa experiência pode ser comunicada de várias formas, mas, por ser uma experiência pessoal, sua comunicação incluirá sempre uma participação subjetiva. Defende, portanto, a impossibilidade de existir uma matriz universal das experiências humanas. Para ele, as grandes experiências forjaram as diversas culturas da humanidade e sua história. E aqui se aproxima de uma das principais afirmações de Bergson (1978) sobre os místicos – aqueles que são responsáveis

por grandes transformações na humanidade. Para Panikkar, entretanto, não há religião sem linguagem, e a linguagem já é cultura. “A religião dá a uma cultura seu conteúdo último e a cultura dá à religião sua linguagem própria. Daí que a relação entre religião e cultura seja constitutiva para ambas [...]” (PANIKKAR, 2007, p.57).

As afirmações de Panikkar estão inseridas na abordagem contextualista, que defende o papel fundamental da cultura na interpretação e comunicação da experiência mística. Abordagem essa que se opõe ao universalismo, amplamente defendido por Aldous Huxley (1994).⁵²

Exatamente a partir do estudo das mais diversas experiências, tanto James (2004) quanto Bergson (1978) observam que a origem das religiões se encontra na mística. E de que forma esta acaba se transformando em doutrina, é uma questão ainda a ser respondida, pois todas as religiões conhecidas têm a sua mística. Porém, a ocorrência de formas não religiosas de mística levanta um questionamento a respeito da universalidade dessa relação.

De qualquer modo, Velasco (2009) afirma ser admirável que pessoas de línguas, culturas, religiões e épocas históricas diferentes e distantes entre si coincidam na utilização de uma série ilimitada de imagens, símbolos, de alguma maneira arquetípicos, que são repetidos, intermediados por diferentes pessoas e tradições. Essa, nos diz ele, “é sem dúvida, a manifestação mais clara de que no fenômeno místico se faz presente um traço permanente e universal da condição humana, uma ‘invariável’ da humanidade”⁵³ (VELASCO, 2009, p. 358).

Na resenha do Seminário *El Fenómeno Místico. Estudio Interdisciplinar*, Pascual (apud VELASCO, 2004) resume mística como uma experiência espiritual que afeta o centro do ser humano e se manifesta a partir desse centro a todas as suas atividades. O místico é dialogal, manifestante e envolvente. Diz-nos o autor:

O místico e tudo que com a mística se relaciona ou emana de uma experiência singular é para a pessoa, um caminho em direção à plenitude da evolução humana e, ao mesmo tempo, parada obrigatória e forçada no caminho do despertar da consciência [...] todo ser humano chega às

⁵² Em *A Filosofia Perene* (1994), publicada em 1946, Huxley defende a possibilidade de existir uma experiência mística pura, sem intermediações. Ainda hoje sua obra é motivo de grandes debates teóricos sobre a existência ou não de experiências transcendentais não mediadas.

⁵³ Essa não é uma afirmação universalista. Velasco enfatiza, no entanto, a existência do fenômeno e o modo de expressão linguística como uma possível demonstração da identidade humana.

profundezas ou toca as paredes desse centro do espírito que acalenta e faz crescer sua humanidade. (PASCUAL, *in* VELASCO, 2004, p.349).⁵⁴

Desse modo, seguindo os parâmetros das ciências da religião, esta pesquisa apoia-se no pressuposto de que a mística representa uma forma específica de religiosidade e que não, necessariamente, irá fundar uma religião ou participar de alguma já existente.

A ocorrência dessas experiências mesmo no mundo profano secularizado significa, por hipótese, uma etapa na própria evolução espiritual da humanidade. Talvez seja possível estabelecer uma relação entre elas e aquilo que Chardin (2006a) expressava sobre a crescente complexidade da humanidade, acompanhada simultaneamente por uma correspondente elevação do nível de consciência espiritual.

Bergson (1978) acredita que em todo ser humano exista um místico adormecido. Se nem todos podem chegar a um contato direto com o impulso criador que tudo permeia, podem, no entanto, entrar em sintonia com as almas privilegiadas dos grandes místicos, receber seus ensinamentos e seguir seus exemplos.

A literatura mostra que essas experiências não se restringem somente às religiões monoteístas. Características semelhantes são encontradas, como já mencionado anteriormente, inclusive, naquelas que acontecem fora do campo religioso.

Certeau (2006) é bastante enfático ao afirmar que o mundo é muito mais do que aquilo que nos aparece. O místico, de acordo com o autor, é aquele que não pode interromper sua caminhada, sabe o que falta, sabe que não pode se fixar no que vê, porque isto não é tudo, sabe que o mundo visível não esvazia a realidade. O compromisso de Certeau (2006) com a veracidade dos testemunhos pode ser verificado em todo seu trabalho sobre a mística.

1.4.3 Quando não há Escrita ou a Escrita nada Revela

Do mesmo modo, é preciso enfatizar que as tradições orais manifestam uma mística peculiar, que não fornece nenhuma expressão linguística, nada que seja escrito pelos próprios sujeitos da experiência. Esse é, certamente, um dos pontos de

⁵⁴ O Seminário em questão reafirma, por meio dos trabalhos apresentados, a possibilidade de mística e místicos se constituírem em objeto de estudo.

grande dificuldade para a mística comparada. Algumas tradições indígenas, africanas e afro-brasileiras não escrevem sobre suas experiências pessoais nem relatam de que forma ocorrem seus processos internos de encontro com o divino. Portanto, o conhecimento obtido sobre essas tradições é normalmente fornecido por pesquisas de etnólogos ou antropólogos, que baseiam seus estudos em observações pessoais e/ou informações de terceiros.

Carvalho (*in* MOREIRA; ZICMAN, 1994), referindo-se a uma entrevista com a conhecida mãe de santo Olga de Alaqueto, confessa sua surpresa ao constatar que ela simplesmente nada revela sobre sua subjetividade. O autor informa que suas expressões são todas exteriorizantes, que ela fala dos rituais, cerimônias, calendários, genealogia, história, mas “nada nos revela do mundo interno, psicológico, do indivíduo Olga” (p. 85). E continua, o autor, afirmando que já havia enfrentado a mesma dificuldade em sua pesquisa de campo sobre os rituais de Xangô no Recife. Embora atualmente muitos pais de santo escrevam livros, os personagens continuam cobertos pelo cerimonial, diz ele.

Afirma Carvalho:

O processo, porém, de como foram desvelando internamente seu mundo psíquico e como desenvolveram a relação com seu orixá não o expressam jamais em forma discursiva. Não se trata sequer de uma expressão pobre da vida subjetiva, mas simplesmente de uma ausência de expressão (*in* MOREIRA; ZICMAN, 1994, p. 85).

As tradições orais, portanto, exigem um trabalho diferenciado, bastante etnológico, fundamentado não apenas nas observações do pesquisador, mas, na melhor das hipóteses, em sua convivência com as comunidades específicas e participação em rituais.

Importantes e historicamente reveladores são os estudos sobre o candomblé feitos por aqueles que em algum nível ‘vivenciaram’ de dentro para fora os ritos de iniciação específicos, embora com interesses e experiências diferenciados, como Roger Bastide, sociólogo e professor convidado da Universidade de São Paulo (USP), e Pierre Verger,⁵⁵ fotógrafo e etnólogo.

⁵⁵ Verger foi fotógrafo, etnólogo e babalaô (sacerdote yoruba), recebeu o nome de Fatumbi (aquele que é renascido do Ifá: o jogo de adivinhação de búzios que ele estudou em Benim, na África). Estabeleceu-se na Bahia. Foi professor da UFBA e responsável pelo museu afro-brasileiro. Existe hoje a Fundação Pierre Verger que, entre outras atividades, guarda seu imenso acervo de fotografias. Ver em: <http://www.pierreverger.org>

Bastide (1983) reconhece, enquanto pesquisador, as dificuldades de compreender cientificamente o fenômeno que se propôs a estudar. Ao mesmo tempo em que expõe as limitações da racionalidade, aponta, como única fonte possível de conhecimento, o metamorfosar-se em experiências vitais. Em suas vivências como pesquisador interessado no candomblé, esse autor enfatiza a resistência de seu pensamento cartesiano em assimilar novos conhecimentos.

Por sua vez, Verger se refere à importância da passividade e da experiência para, assim, conhecer o fenômeno místico em uma tradição oral. Ele afirma:

Minha aproximação com os problemas é diferente do que os antropólogos em geral costumam fazer. Estes sempre têm uma tese, um plano de trabalho, estão procurando alguma coisa em particular. Usam sua energia para tentar conseguir as informações de que precisam, o que faz com que as pessoas automaticamente se fechem. Eu não estava interessado em coisa alguma em especial, não vivia fazendo perguntas. Mas terminei me transformando em aluno dos babalaôs que são os “pais do segredo”. [...] [segredos] São as informações e o conhecimento da cultura iorubá, que só se transmite oralmente. Eu fui aceito como uma espécie de aluno, tinha não só o direito mas também o dever de aprender. Isso aconteceu na Nigéria e no Benin, inclusive numa pequena cidade chamada Kêto, de onde se originou a maioria dos terreiros de candomblé da Bahia. Quando encontrava coisas interessantes, eu anotava. Com os babalaôs, me iniciei no sistema de adivinhações dos iorubás, que se chama Ifá. É por isso que passei a me chamar Fatumbi, nome que significa “renascido pela graça do Ifá” (VERGER, 2013).⁵⁶

Carvalho (*in* MOREIRA; ZICMAN, 1994, p. 86), reafirmando a complexidade do trabalho com tradições orais, explica, por analogia, a história do imperador chinês K'ang-Hsi, que reinou por mais de 60 anos. Conta que seu biógrafo, Jonathan Spence, confessa a dificuldade de encontrar o homem, o sujeito individualizado por trás de protocolos e da linguagem da corte. Admite pensar que esse conjunto de traços “simultaneamente subjetivo e objetivo, que estamos acostumados a encontrar nos textos da grande mística, não é radicalmente distinto de outras tradições religiosas, dentre elas a afro-brasileira”. E conclui que uma resposta afirmativa à questão faria com que os estudiosos se vissem forçados a ter de aceitar, pela primeira vez, “a possibilidade de experiências espirituais qualitativamente ricas com expressões linguísticas simples ou mesmo pobres.” (CARVALHO *in* MOREIRA; ZICMAN, 1994, p. 86).

⁵⁶ Entrevista ao jornal O Globo. Disponível em <<http://www.pierreverger.org>> acesso em 03 março 2013.

As tradições orais, portanto, alertam o pesquisador sobre o peso da herança judaico-cristã no estudo de suas expressões e os perigos de simplificação e reducionismo que podem ocorrer ao investigá-las. Do mesmo modo, são essas as tradições que demonstram de forma mais nítida a importância da corporalidade nas experiências de transcendência e expressão do Mistério. Assim como a palavra é corporal, a dança é uma oração entre os povos chamados arcaicos, informa Bastide (2006).

O papel da corporeidade ocupa um espaço de grande importância no estudo das questões relacionadas aos estados contemplativos, pois há muitos fenômenos de ordem física que ocorrem nos processos de experiências incomuns, o que será examinado com mais profundidade no capítulo referente à mística profana.

Um fenômeno religioso de tradição oral e características específicas que pode variar conforme suas regiões de origem é o xamanismo,⁵⁷ bastante conhecido pelas técnicas arcaicas para obtenção do êxtase. O fenômeno atraiu a atenção dos ocidentais a partir dos anos 1970, tendo sido bastante divulgado nos livros do antropólogo Carlos Castañeda.⁵⁸

O xamanismo⁵⁹ tem por objetivo conduzir o indivíduo a um estado de consciência superior. Para se tornar um xamã, o ser humano deve morrer, no sentido simbólico de aniquilação do próprio ego. A iniciação no xamanismo incentiva o desapego do próprio mundo e ambiente, proporciona um absoluto isolamento: a reclusão em local fora do comum. A partir disso, o indivíduo deve retornar transformado, verdadeiramente renascido. Terrin (1998) afirma que o xamanismo implica uma concepção de saúde integral: corpo e espírito equilibrados com as forças da natureza. A base da saúde reside na dimensão espiritual. “O corpo não pode sustentar-se sem a alma” (TERRIN, 1998, p. 250).

O conhecimento de experiências que demonstram diferentes estados de consciência, sem uma linguagem escrita, auxilia a nova compreensão da união entre

⁵⁷ Eliade (1998a, p. 16) apresenta um estudo detalhado sobre o xamanismo nas Américas, Ásia e Oceania. Informa que o xamanismo, embora esteja popularmente identificado com a história da ‘magia’, da ‘feitiçaria’ e dos ‘*medicine-man*’, tem, na pessoa do xamã, o sacerdote, místico e poeta. Diz ainda que “uma primeira definição desse fenômeno complexo, e possivelmente a menos arriscada, será: xamanismo = técnica do êxtase.”

⁵⁸ Castañeda tornou-se uma espécie de ‘guru’ das gerações dos anos 1970, por suas experiências de estados de expansão de consciência, vividos com os índios *Iaquis* no México. No primeiro livro descreve seu aprendizado com o mestre *Don Juan Matus*. Ver: *A Erva do Diabo – Os Ensinos de Don Juan, Viagem a Ixtlan, Porta para o Infinito e O segundo Círculo do Poder*.

⁵⁹ Ver também Willard Johnson, em *Do xamanismo à Ciência*, 1995.

alma e corpo, atestada por Bergson, e suas argumentações sobre os conceitos equivocadamente estabelecidos do que é considerado 'primitivo', como poderá ser acompanhado no terceiro capítulo deste trabalho.

As informações apresentadas e discutidas até aqui demonstraram não só a complexidade do tema, mas também a centralidade da experiência mística na vida humana. É possível obter, deste capítulo, as informações necessárias ao conhecimento das manifestações de estados não comuns de consciência que ocorrem na vida dos indivíduos, letrados ou não, a forma como são descritos e testemunhados e os debates teóricos que suscitam. No entanto, é ainda necessário apreender o modo como essas experiências peculiares se manifestam nas diferentes culturas e doutrinas religiosas. Isso porque a reflexão bergsoniana se insere em um arcabouço filosófico fundamentado em processo evolutivo de características biológicas da humanidade como um todo, e apoiado por pesquisas da psicologia. Bergson não se deteve somente em análises sociais e culturais. Seu interesse principal era conhecer a vida. O filósofo enfatiza o aspecto prático da religião. Ele não a percebe como um simples corpo teórico a ser polemizado. Bergson (2009) se mostrava claramente desfavorável a polêmicas, afirmava que as refutações e críticas mútuas de diferentes pensadores ao longo da história não trouxeram nenhuma contribuição positiva para a vida.

É preciso conhecer e aceitar para compreender e não simplesmente concordar ou discordar. Torna-se, portanto, necessário para o encaminhamento deste trabalho conhecer as diferentes formas como o ser humano vivencia o transcendente. Para compreender as reflexões bergsonianas em torno da mística e de seu método intuitivo, é preciso não se ater a uma única forma de expressão. O interesse do filósofo é a alma humana.

Assim, o próximo capítulo expõe o modo como algumas das diferentes doutrinas e povos específicos descrevem, relatam e apreendem a experiência do Mistério, e de que maneira isso pode contradizer ou corroborar com a teoria bergsoniana da mística.

CAPÍTULO II - AS DIFERENTES FORMAS DE EXPRESSÃO DO MISTÉRIO

A amplitude das reflexões bergsonianas sobre a mística exige certo conhecimento dos caminhos trilhados pela humanidade, em sua longa peregrinação em busca de sentido, para apreender as diferentes manifestações da relação humana com a transcendência, procurando não se restringir ao pensamento francês ou europeu. É necessário ter informações sobre a mística ao longo das histórias ocidental e oriental, porque ambas fazem parte das fontes de Bergson para compreensão das dimensões evolutivas da consciência humana.

O filósofo encaminhou suas análises com base em interesses epistemológicos e em suas profundas reflexões sobre a matéria e o movimento, tendo como pano de fundo a biologia, a evolução das espécies, a matemática e a física. Seu interesse prioritário era a compreensão da vida. Assim, dirigiu seu olhar inteiramente para as diferentes formas de expressão humana e para o modo como elas culminavam no conhecimento do Absoluto, na plena e tranquila consciência do Mistério.

Para o encaminhamento da hipótese deste trabalho e servindo-se do olhar de Bergson, é preciso conhecer essas diferentes expressões, alargando, assim, a própria intuição, a fim de evitar restringir-se a uma única forma de ver o mundo. Uma atitude rígida se tornaria um impedimento para obter a percepção do que Bergson chama de impulso criador, o movimento universal que estrutura a alma humana e a direciona na compreensão do sentido da vida.

É preciso conhecer a história da mística, o modo como foi descrita, classificada e analisada pelos teóricos, pois, em Bergson, tal conhecimento, quando objeto de seu método filosófico intuitivo, demonstra que não há incompatibilidade entre evolução e criacionismo, como será discutido mais à frente.

2.1 CATEGORIZAR PARA COMPREENDER

A observação, compilação e descrição da mística gerou, entre teóricos de diversos campos de estudo, a formulação de classificações que agrupam diferentes tipos de experiência. Trata-se de uma divisão metodológica que procura fornecer um modo objetivo de conhecer o fenômeno místico em seus traços mais específicos,

embora não haja, com isso, a intenção de fragmentar ou esvaziar um saber de reconhecida função unificadora e totalizante.

A experiência mística é, evidentemente, observada como experiência totalizante, que resulta de uma estrutura ontológica, surgida da consciência e projetada para o 'alto' e para o 'outro', experiência, portanto, de profunda interioridade, no sentido de englobar imanência e transcendência. Desse modo, a mística pode ser vista como algo inerente à espiritualidade humana. Uma experiência simultaneamente interna e relacional. Surge como desenvolvimento natural de anseios metafísicos da humanidade, que vêm se repetindo e se perpetuando ao longo da história.

Para melhor compreendê-la, são comumente mencionadas duas grandes categorias, que buscam abarcar todos os fenômenos místicos relacionados na história humana: 1) aqueles considerados de orientação essencialmente mística/contemplativa, como os do Extremo Oriente, e também os de origem filosófica e profana; e 2) os fenômenos proféticos derivados do tronco abraâmico. No entanto, essa classificação pode ser facilmente refutada, pois não tem condições de explicar de que forma algumas experiências apresentam traços de ambas as categorias. Do mesmo modo, alguns relatos da mística profana se assemelham tanto a algumas experiências orientais quanto a algumas cristãs.

Certos teóricos sugerem uma tipologia diferenciada, e seus critérios, evidentemente, são variáveis, embora resultantes de observações e estudos feitos, na maioria das vezes, com base nos mesmos relatos místicos. Apresentam interpretações específicas, decorrentes das áreas de seu interesse e conhecimento. Podem-se encontrar abordagens teológicas, filosóficas, psicológicas ou, ainda, algumas exclusivamente comparativistas, de enfoque histórico.

Autores⁶⁰ como W. Ralph Inge, J. A. Cuttat, W. T. Stace, N. Smart, B. Barzel e R. C. Zaehner, além de outros, apresentam diferentes tipologias, com alguns aspectos em comum, mas que acabam por se tornar reducionistas. A própria complexidade da experiência, com seu caráter altamente subjetivo, aliada à dificuldade de descrição em linguagem comum, impede que tentativas de enquadrá-

⁶⁰ Velasco (2009) expõe a tipologia desses autores, enfatizando os pontos em comum e demonstrando o quanto é complexa a tarefa de enquadrá-los em categorias específicas, porque tais fenômenos não são entidades isoladas que possam ser compartimentalizadas. Muitas, embora enquadradas em uma tipologia específica, podem apresentar também características identificadas com uma categoria oposta.

la em tipologias objetivas obtenham sucesso. Todas as classificações sofrem críticas e não conseguem abarcar o fenômeno em sua totalidade.

É possível compreender a quantidade de tipologias da mística disponíveis nos mais variados estudos, em função do grande número de religiões existentes e pelo fato de todas poderem manifestar fenômenos místicos diferenciados, às vezes dentro de uma mesma tradição religiosa e, ainda, acrescentados os fenômenos de natureza semelhante, que ocorrem no mundo profano.

As tentativas de classificação salientam a importância do fenômeno místico na vida humana e o esforço empreendido por muitos pesquisadores no sentido de torná-lo epistemologicamente compreensível.

Três motivos justificam comentar a proposta tipológica de R. C. Zaehner (1978), historiador e profundo conhecedor das religiões orientais: primeiro, por ser um trabalho especificamente desenvolvido em *Ciência das Religiões*; segundo, por ter se tornado um referencial para outros autores que se propuseram a classificar os fenômenos místicos; e, terceiro, por refutar de forma contundente o essencialismo (ou universalismo) de Huxley (1994), que, com o nome de filosofia perene, tornou-se o alicerce da mística profana. E esta discussão: universalismo X contextualismo ainda se mantém vigorosa no mundo contemporâneo.

Zaehner destaca alguns pontos essenciais que merecem registro. O autor apresenta, em um primeiro momento, duas grandes categorias: a sagrada ou religiosa, que engloba a não bíblica, representada por qualquer religião extra bíblica, e a bíblica ou sobrenatural, constituída pelas manifestações bíblicas e cristãs; e a categoria profana. Ele propõe, no entanto, uma grande classificação, de maior importância, que pretende incluir todos os fenômenos presentes em todos os contextos e em todas as tradições.

Segundo Zaehner (1978), existem três formas de mística. A primeira, a mística da natureza ou o-todo-em-um, quando o todo é um e o um é o todo: por ele denominada 'pan-en-ismo'. Mas nem o todo nem o um são identificados com Deus, portanto não é panteísta. Ele apresenta exemplos dos *Upanixades* e da mística profana, experiências conhecidas, que ocorrem no mundo todo. São caracterizadas por um estado de expansão de consciência, quando a distinção entre o sujeito e o objeto desaparece. Sujeito e objeto parecem fundir-se. O objeto experimentado é designado por 'todo'. Desperta, na personalidade individual, uma consciência cósmica - tudo que existe externamente parece estar contido no interior do indivíduo.

A segunda, a mística monista. São as experiências de unidade com o Absoluto, como princípio do todo, representada pelas muitas discussões dos *Upanixades*. É o *Brahman* dos textos *Vedantas*. São três as formas fundamentais apresentadas por essa mística: tu és isso; esse *Atman* é *Brahman*; eu sou *Brahman*, sendo que *Atman* é a alma individual idêntica ao Absoluto. *Brahman* é o Absoluto, o único que existe verdadeiramente e é eterno. Está além do espaço e do tempo, não tem dependência causal e nada o afeta.

A experiência da chamada espiritualidade filosófica ou mística especulativa, de influência platônica, apresenta traços que podem ser compreendidos como monistas ou como teístas.

A terceira é a mística teísta. São as experiências de união da alma e da pessoa com Deus, pelo amor. O sujeito permanece em união, transformado e deificado. Acontece principalmente nas religiões monoteístas, embora também sejam encontradas tais experiências no *Bhakti*, uma forma de hinduísmo devocional.

Embora Zaehner seja criticado por deixar, de algum modo, transparecer em suas interpretações certo comprometimento com o catolicismo, seu estudo, juntamente com o *Mysticism* (1974), de Evelyn Underhill, “permanece como o livro mais lido sobre o assunto no século XX” (MACGINN, 2012, p. 480).

São tantas e tão diversas as experiências místicas descritas na história da humanidade, assim como os contextos históricos, sociais e culturais onde ocorrem tais fatos, que as tentativas de criar uma tipologia que abarque todas as experiências conhecidas se revelam infrutíferas. É possível que o estudioso se apoie em algumas características mais específicas, que parecem definir melhor determinados tipos de experiência, tendo, entretanto, clareza de que sua decisão deve ser maleável.

Desse modo, apesar das muitas tipologias estudadas, optamos por desenvolver um quadro de traços mais gerais, que melhor favorece nossa compreensão da mística. São estes: os aspectos especulativos, os proféticos e aqueles que ocorrem no mundo profano. É preciso enfatizar que as fronteiras que separam tais classificações devem ser bastante flexíveis.

2.2 MÍSTICA ESPECULATIVA: FILOSOFIA E RELIGIÃO ENTRELAÇADAS

A quantidade de experiências e suas características, quando investigadas e detalhadas por pesquisadores, apontam para o estabelecimento de diferentes compreensões de um mesmo fenômeno. Embora o foco permaneça na possibilidade humana de experienciar Deus ou o Mistério, observa-se que a variedade de formas de apreensão da experiência, assim como diferentes representações da espiritualidade, estão relacionadas com maneiras diversificadas de apropriação das crenças em culturas e contextos linguísticos diversos. A constatação inquestionável dessa diversidade impôs a necessidade de agrupar tais vivências conforme algumas características comuns.

A denominada mística especulativa, dessa forma, refere-se aos gregos e ao cristianismo primitivo e manifesta acentuada origem neoplatônica, embora possa também ser claramente reconhecida nos relatos da mística profana. O próprio Plotino, figura máxima do neoplatonismo, é apresentado como exemplo da mística profana.

A categoria especulativa apresenta não só o arcabouço conceitual helênico, mas a utilização da própria estrutura da filosofia grega na construção de um corpo teórico, elaborado para facilitar a compreensão e disseminação da doutrina cristã. A mística especulativa remonta, pois, aos primórdios do cristianismo.

No estudo da mística, torna-se inegável a existência de um enfoque claramente de origem grega nos relatos relacionados ao cristianismo primitivo, notadamente no período da patrística. Nesse sentido histórico, é fundamental reconhecer a importância de Paulo, como cidadão romano de formação cultural grega, na difusão universal do cristianismo. Paulo enfrentava acirrada oposição dentro do judaísmo, ao afirmar que a liberdade e a salvação cristãs eram universais e passíveis de serem obtidas não só pelos judeus, mas também pelos gentios fora da lei judaica. Toda a humanidade merecia e poderia adotar Jesus como o salvador. Embora, aparentemente, essa polêmica pareça ser apenas de cunho doutrinário, foi causa de grandes transformações sociais e políticas, que moldaram a civilização ocidental.

O crescente afastamento do judaísmo e da Palestina e a universalização dos ensinamentos de Jesus do modo anunciado por Paulo helenizaram o cristianismo. Observa-se que a universalidade do *Logos* da filosofia grega, que o tornava

acessível a todos os povos de todas as nações da terra, facilitou a identificação do cristianismo com o platonismo. Deve-se destacar, necessariamente, que a síntese greco-judaica da palavra *Logos* feita por Filon de Alexandria, contemporâneo de Paulo, assim como a abertura do Evangelho de João (1,1) - “No princípio era o *Logos*” -, deram início ao relacionamento do cristianismo com a filosofia helênica. Filon⁶¹ é reconhecido por ser o primeiro filósofo a unificar o ideal contemplativo grego à fé monoteísta bíblica. É preciso salientar, no entanto, que, segundo alguns estudos,⁶² torna-se possível falar de um neoplatonismo anterior ao próprio Plotino.

O neoplatonismo, fundamental no estudo do desenvolvimento da mística, surgiu concomitantemente aos primórdios da teologia cristã, em Alexandria. Plotino, o último representante da filosofia grega, e Orígenes, o primeiro grande pensador da filosofia cristã, tiveram, em Alexandria, o mesmo professor - Amônio Sacas, platonista, personagem misterioso, de quem, virtualmente, nada se sabe, informa Tarnas (2002). Plotino, ao conhecer seu mestre, teria dito que, enfim, encontrara o homem que tanto buscava (VELASCO, 2009).

As semelhanças da doutrina plotiniana com algumas das afirmativas dos *Upanixades* sugerem que Plotino teria também recebido influência do pensamento indiano (VELASCO, 2009). Essa constatação corrobora a afirmação anterior sobre as dificuldades de limitar as experiências místicas em categorias fechadas. Entre os estudiosos da religião não há a menor dúvida de que Plotino se tornou a grande influência da mística ocidental e uma das principais fontes literárias de toda a mística teórica.

É inegável, portanto, a relação de extrema proximidade entre o platonismo e a cristandade, o que irá influenciar todo o desenvolvimento posterior das igrejas cristãs. A pesquisa histórica permite a McGinn (2012) afirmar que, embora o cristianismo tenha começado entre os judeus, o seu meio era fortemente colorido pelo helenismo:

⁶¹ Afirma McGinn (2012, p. 69-70) que “a importância de Filon reside na fusão que ele levou a cabo entre essa forma de devoção contemplativa grega – com sua ênfase crescente na transcendência do Primeiro Princípio divino - e sua fé judaica baseada na Bíblia e nas práticas e leis de seu povo. Essa reconciliação foi alcançada não apenas ao se buscar um significado mais profundo e mais universal nas Escrituras, mas também ao se transformar a contemplação platônica em um modo mais personalista”.

⁶² Ver referência ao estudo de Philip Merlan em BEZERRA, C.C., *Compreender Plotino e Proclo*, 2006.

Quase desde suas origens, a nova religião expressou-se na língua grega e, conforme ela se espalhou para uma audiência mais ampla, falou cada vez mais no grego da *intelligentsia*. Esse processo fica especialmente evidente na história dos elementos místicos do pensamento patrístico grego. (MCGINN, 2012, p. 269).

Cristo foi recebido como o *Logos* encarnado, resultado da síntese da teoria da racionalidade divina inteligível do mundo com a doutrina da Palavra do Deus criador. Foi estabelecida, de imediato, uma identificação da descoberta do Cristo com a busca da verdade e do ser, numa linguagem metafísica adequada à compreensão da doutrina judaico-cristã. Os elementos platônicos, de caráter claramente espirituais, encontraram um novo significado no contexto do cristianismo, como a própria concepção de uma realidade transcendente de perfeição eterna, que aponta, necessariamente, para a primazia do mundo espiritual sobre o material.

A missão específica de converter contribuiu para que os Pais Gregos utilizassem o conhecimento e categorias teóricas oriundas da filosofia grega. É evidente que toda informação recebida era submetida à luz de Cristo. O cristianismo foi desenvolvendo uma teologia sistematizada, com raízes judaico-cristãs e estrutura metafísica platônica.

Para assimilar o significado da Patrística na história, é preciso uma compreensão do diferencial que o neoplatonismo representou na continuidade da filosofia grega, em sua relação com o cristianismo e sua forte e direta influência na conversão de Agostinho. Alguns estudos sugerem que o neoplatonismo⁶³ estaria mais ligado aos ensinamentos orais de Platão, na Academia, do que ao que se pode obter, analisando sua produção escrita, contida nos Diálogos e na República. Por ser o neoplatonismo totalmente centrado em questões focadas no transcendente, é possível concluir que sua origem deva estar em outras fontes em Platão, pois não houve nenhum interesse dos filósofos neoplatônicos pelos tópicos de política, que representam grande parte da obra escrita daquele filósofo. Há uma teoria sugerindo que a origem dos interesses neoplatônicos reside no que pode ser chamado de “a metafísica não escrita de Platão”.⁶⁴ Com base nisso, é possível inferir a existência de um Platão místico, centrado em questões metafísicas, e que, de algum modo,

⁶³ Bezerra (2006) cita os estudos de José Ramón Arana Marcos, *Platón, Doctrinas no escritas. Antologia*. (Bilbao: Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitate, 1998) e Marie-Dominique Richard, *L'Enseignement oral de Platon, une nouvelle interprétation du platonisme*. (Paris: CERF, 1986).

⁶⁴ Ver a discussão sobre a oralidade de Platão em Bezerra, *op. cit.*.

manteve vivo um provável conhecimento não escrito, recebido das escolas de mistério, particularmente do orfismo.⁶⁵

A mística de Plotino, seguramente o principal representante do neoplatonismo, apresenta algumas características⁶⁶ que facilmente podem ser identificadas nos ensinamentos cristãos e, dessa forma, compreendida sua mútua interação. A mística plotiniana não é facilmente experienciada por todos. Exige exercícios preparatórios e é difícil de ser mantida; assemelha-se a um sentimento de presença, que se faz por uma espécie de contato, uma visão, um retorno à unidade originária: o sujeito e o objeto. Provoca uma transfiguração: visão e luz se identificam e formam uma unidade. Essa união é inteiramente amorosa e a experiência se caracteriza como um não saber. Desaparecem os limites do eu. Torna-se pura unidade. Sente-se uma profunda nostalgia: o desejo de retorno ao Uno. É uma experiência indizível. Para Plotino, suas experiências extáticas representavam a luta de sua alma para ascender ao Uno.

De acordo com Bezerra (2006, p. 70), a imagem que Plotino e também Dionísio utilizam para representar o Uno é a de uma fonte que não tem princípio nem fim, dado que se “entregou por inteira a todos os rios, permanecendo em completa quietude”. O Uno é a causa de toda a vida, fonte de todo o ser, afirma Bezerra (2006), mas que não se confunde com nada, exceto consigo mesmo.

Esses traços, ainda que descritos de forma diferenciada, são encontrados na maior parte dos relatos dos místicos da cristandade, mesmo entre aqueles que, cronologicamente, se encontram bastante distantes dos Pais e de Plotino. A linguagem, que se apresenta como um instrumento de conhecimento e análise da mística, oferece descrições muito semelhantes àqueles primeiros testemunhos e suas imbricações com o neoplatonismo. É possível verificar tais semelhanças em Bernardo de Claraval, Mestre Eckhart, Santa Teresa d'Ávila, São João da Cruz, dentre outros.

Embora tenha havido sempre um incentivo à leitura dos textos e ao estudo das escrituras, a ênfase dada à experiência de Deus é determinante na história da cristandade. É evidente que não se pode conhecer Deus pelas ideias e pela

⁶⁵ Importante lembrar que a crença fundamental do orfismo afirma que a vida terrena é apenas uma preparação para uma vida mais elevada, que se conquista por meio de cerimônias e ritos purificadores.

⁶⁶ *Ibidem* Bezerra p. 94. Ver a descrição dos 10 pontos que P. Hadot resumiu como característicos da mística de Plotino.

inteligência. Tal assertiva, da incapacidade de a inteligência vir a conhecer Deus, será amplamente defendida por James (2004) nas primeiras décadas do século XX, em suas pesquisas de psicologia. O autor afirmava que a consciência possui outras dimensões e formas de manifestação que ultrapassam a inteligibilidade.

O grande diferencial entre neoplatônicos e cristãos reside exatamente na abordagem dos Pais Gregos sobre o Amor místico: aquele amor introduzido por Jesus na comunidade e que trazia como essencial a compaixão, o amor direcionado não só a si mesmo, mas ao outro, o que implicava ação – algo que estará bastante presente e será vivenciado, ensinado e demonstrado por São Francisco. Para a cristandade, o Amor é o centro de todo o pensamento. O neoplatonismo deposita seu objetivo primeiro na contemplação, experiência luminosa e plena de amor, mas nela se recolhe como fim último.

Bergson (1978) vai afirmar que Plotino⁶⁷ foi subjugado pela própria inteligibilidade helênica e não ousou transformar a contemplação em ação, tendo estabelecido o êxtase como etapa final da experiência do Absoluto. Assim afirma Bergson:

No que se refere a Plotino, a resposta não comporta dúvida. Foi-lhe dado ver a Terra Prometida, mas não o tocar-lhe o solo. Ele foi até o êxtase, estado de alma em que se sente ou se crê sentir-se na presença de Deus, estando-se iluminado por sua luz; ele não ultrapassou este último estágio para atingir o ponto em que a vontade humana se confunde com a vontade divina, prejudicada que fica a contemplação ao transformar-se em ação. Ele se acreditava no ápice: ir mais além significaria para ele descer. Foi o que quis dizer numa língua admirável, mas que não é a do misticismo pleno: “a ação”, diz ele, “é um enfraquecimento da contemplação”. (BERGSON, 1978, p. 182-183).

Desse modo, Bergson afirma que o misticismo não foi atingido pelo pensamento helênico, embora tivesse querido sê-lo, pois, para o filósofo francês, o verdadeiro misticismo se estende na ação, que se constitui em um prolongamento do amor divino, discussão que será abordada no próximo capítulo.

Muitos fizeram da contemplação do Belo, atitude certamente platônica, sua via mística. Santo Agostinho (1973, X, 27), indubitavelmente, expressa-se por essa via: “Tarde vos amei, Ó Beleza tão antiga e tão nova, tarde vos amei. Eis que habitáveis dentro de mim, e eu lá fora a procurar-vos!” E, afirma McGinn (2012, p.

⁶⁷ Nesse sentido, Bezerra (2006) afirma que a alma do homem, para Plotino, é divina e possuidora de uma natureza que a converte no espaço do encontro com o inteligível; essa alma tem a capacidade de esquecer a si mesma e entregar-se a um desejo de contemplação eterna de pura racionalidade.

333), foi ainda um teólogo doutrinal e especulativo, um teórico educacional, um líder eclesial, fundador monástico, pregador e polemista, “mas foi também um autor que deu atenção considerável ao elemento místico no cristianismo [...]”. Para esse autor, é impossível separar, em Agostinho, descrições da visão contemplativa da teoria do conhecimento, pois o amor e o conhecimento estão entrelaçados em sua consciência mística. Diz Santo Agostinho (1973, VII, 10): “Quem conhece a verdade conhece a Luz Imutável, e quem a conhece, conhece a Eternidade. O Amor conhece-a! Ó verdade eterna, Amor verdadeiro, Eternidade Adorável! Vós sois o meu Deus”.

Agostinho, assim como Plotino, ensinava que (MCGINN, 2012, p. 349) “ir para dentro é ir para cima”, e que o movimento ‘enstático’, rumo ao fundo da alma, levaria a uma descoberta do Deus interior, que é infinitamente mais do que a alma e, portanto, a um movimento ‘extático’, além do eu. No entanto, embora toda a sua sistematização fosse plotiniana, ele a usou com significados inteiramente cristãos. Para Agostinho, as ideias intelectuais só podem surgir na mente se estiverem iluminadas por Deus, assim como a revelação cristã também se constitui em fonte de conhecimento. Portanto, a experiência direta do Deus amor se constitui em fonte de conhecimento real e verdadeira, mais importante e definitiva do que as manifestações intelectuais das Ideias platônicas.

Conforme Medeiros (2010), o ontologismo agostiniano assegura que o ser humano possui uma intuição direta de Deus, ou seja, o conhecimento deriva da iluminação divina no intelecto. Essa asserção, continua Medeiros, que associa revelação cristã e tradição platônica, será retomada pelos românticos no início do século XIX, em oposição ao psicologismo cartesiano da sociedade moderna. É preciso, portanto, reconhecer a profunda e duradoura influência de Agostinho no desenvolvimento da cristandade ocidental.

A mística especulativa em muitos momentos se confunde com a filosofia grega e se intelectualiza, o que favorece críticas severas por parte dos estudiosos que defendem o essencialismo e a universalidade da experiência do Absoluto como uma propensão inata do espírito humano, sem interferência da razão. Uma experiência, diz o universalista, que independe da razão e não necessita de intervenção do intelecto para acontecer, constituindo-se, assim, em essência comum, que ocorre de forma semelhante nas diversas culturas humanas.

A mística assim elaborada pode ser reconhecida nas expressões da mística profana, as formas não religiosas da experiência do Mistério, como serão apresentadas mais adiante, neste capítulo.

O ponto máximo da mística especulativa cristã ocidental acontece no final da Idade Média. De acordo com Vaz (2009), seu declínio ocorre no início da modernidade, com o crescente movimento de secularização do pensamento, sendo substituída pela filosofia especulativa. É o momento em que a teologia deixa definitivamente de ser o centro das discussões, elaborações e construções teóricas do pensamento ocidental.

É preciso observar que a mística especulativa buscava, por meio da filosofia grega, ocupar não somente um espaço de conhecimento, mas ser um eficiente instrumento de auxílio na conversão ao cristianismo.

2.3 MÍSTICA PROFÉTICA: PALAVRA E FÉ

Nessa categoria estão classificadas, basicamente, as experiências derivadas das três grandes religiões monoteístas: judaísmo, cristianismo e islamismo. É preciso reiterar o fato de que isso não significa que as místicas orientais, as contemplativas, as especulativas ou as profanas não manifestem, às vezes, algum tipo de profetismo, ou que as proféticas não se tornem, por vezes, inteiramente contemplativas.

Na mística, como já observado, a complexidade da experiência e os paradigmas que norteiam a construção do conhecimento humano podem limitar as possibilidades de compreensão dessa que é, provavelmente, a área mais profunda e de difícil acesso para qualquer pesquisador, quando se estabelecem rígidos modelos epistemológicos. Nesse campo de estudo há, certamente, a necessidade de flexibilização de fronteiras.

O traço essencial das experiências místicas categorizadas como proféticas é a palavra revelada. Mesmo que esse tipo de mística seja perceptível desde o Velho Testamento, ela é inteiramente legitimada pelo cristianismo.

Embora possa parecer contraditório designar a profética como 'mística da palavra', pois mística é essencialmente experiência, sendo o relato algo posterior, sua caracterização reside, basicamente, em um ato de fé na revelação da palavra divina. A mística profética resulta, pois, na fé na palavra de Deus, que transforma o

espírito daquele que a recebe e o estimula a buscar, por meio da oração e do seguimento da doutrina, a união mística. A fé nasce no processo de audição da palavra revelada na história e comunicada aos Pais e Profetas.

2.3.1 Mística Judaica

A análise da mística judaica é principalmente expressa por Gershon Scholem (2008), que a considera um fenômeno que deve ser estudado historicamente. Para o autor, não existe mística fora das religiões. A mística, na verdade, se apresenta para ele como um fato complexo, que ocorre no interior de específicos fenômenos religiosos. Seu pensamento admite que, se a mística for definida como uma união direta e imediata com Deus, certamente ela não existe no judaísmo. Todavia, se for considerada como uma consciência experiencial de realidades divinas, que se apresenta com inúmeras facetas pessoais, ocorrendo nas instituições e em momentos religiosos particulares, então, segundo o autor, poder-se-ia admitir a existência da mística dentro do judaísmo. O fato de Scholem considerar a mística não somente uma experiência, mas um fato que se caracteriza por sua complexidade, no interior das religiões, a ser investigado historicamente, permitiu que suas categorias fossem acolhidas por grande parte dos estudos contemporâneos. Scholem não acredita ser possível definir de forma abstrata a essência da mística, desvinculada dos modelos históricos específicos de onde ela ocorre.

Esse autor descreve a evolução da religião em três estágios: o início fundante, um estado mítico, quando humanos e deuses viviam em harmonia e sem separação; o da religião institucionalizada, quando o ser humano se conscientiza da distância entre a humanidade e o divino. Aqui se estabelece a revelação, e o contato do homem com a divindade se dá por meio da oração. De acordo com Scholem (2008), esse segundo estágio também não oferece condições de surgimento da mística. No terceiro estágio, no entanto, consciente do distanciamento entre Deus e o homem, provocado pela institucionalização da religião, o sujeito busca, por meio da mística, recuperar a inocência vivida no período mítico. Buscará, de forma reflexiva, interiorizar-se. Um estágio que McGinn (2012) chama de 'romântico', quando o ser humano acredita poder recuperar a unidade original.

A importância de citar a categorização de Scholem se deve ao fato de ser o autor considerado o criador de um corpo teórico acadêmico que realmente abarca todo o desenvolvimento da mística judaica. Segundo Velasco (2009), a mística, para Scholem, é uma fase de reflexão constituída por uma reinterpretação dos elementos fundamentais da religião institucionalizada, quando as afirmações dogmáticas se convertem em experiência inédita. Com base nessa experiência, surge, então, uma reinterpretação do conjunto da religião institucional: Deus, a revelação e o caminho que conduz a Ele. Afirma, ainda, Velasco:

Estas considerações permitiram avançar até os traços peculiares da mística judia. Nela, o principal do judaísmo: a unidade de Deus e o significado de sua revelação na *Torá* será reinterpretada numa meditação que conduzirá à concepção de uma esfera, de um reino da divindade, subjacente ao mundo de nossos dados sensíveis e presente e ativa em tudo o que existe. A mística judia constitui, num primeiro plano, um fato histórico perfeitamente identificado. A Cabala, nome comum para o conjunto do movimento, designa um fato que tem durado desde os tempos talmúdicos até nossos dias (VELASCO, 2009, p. 187).

De acordo com Scholem (2008), diante do elitismo da filosofia, a mística judaica se expandiu facilmente para o povo, principalmente por sua relação com a herança espiritual do judaísmo rabínico – a Cabala, muito mais próxima das forças do judaísmo histórico do que a filosofia racionalista. Embora não haja aqui espaço para discutir todas as correntes místicas do judaísmo, é importante citar o *hassidismo*, por seu grande alcance popular mesmo nos dias atuais.

A corrente surgiu, em um primeiro momento, na Alemanha medieval, como um importante movimento socioreligioso, que perdurou por um curto espaço de tempo (1150-1250), nos diz Velasco (2009). Resulta das perseguições aos judeus no período das cruzadas, e durante séculos vai exercer uma influência relevante sobre as massas populares. Scholem (2008) se refere ao livro *Sepher Hassidim, O Livro dos Devotos ou dos Piedosos*, como uma das mais notáveis produções da literatura judia. O líder do movimento é o rabino Jehuda, o piedoso, considerado uma espécie de São Francisco de Assis do judaísmo. Embora seja mencionada a semelhança desse movimento com algumas experiências da mística cristã, sugerindo uma possível influência de São Francisco,⁶⁸ Velasco (2009) acredita que isso se explique porque a mística estava na atmosfera daqueles tempos.

⁶⁸ Seltzer, conforme citado por Bogomoletz (in TEIXEIRA, F., *No Limiar do Mistério*, 2004, p. 244) afirma que Francisco de Assis foi contemporâneo de Judá, o *Hassid*, e que provavelmente os

O *hassidismo* medieval vai apresentar um novo ideal: o devoto piedoso, que se caracteriza pela renúncia ascética do mundo, a serenidade de espírito e um altruísmo extremado. A oração exerce um papel fundamental para os *hassídicos*. O significado da palavra é objeto de meditação. Um temor a Deus que se manifesta no amor e devoção por Ele. São comuns as descrições desse amor em termos eróticos. E o ideal do piedoso tem muita semelhança com a vida dos monges cristãos, que se retiram do mundo e que demonstram serenidade, indiferença e abandono total (VELASCO, 2009).

Essa nova mística apresenta uma compreensão diferenciada de Deus e de seus atributos. “É uma mística da imanência divina que evidencia a presença de Deus – discreta até o silêncio em muitos casos – sua espiritualidade, sua infinitude”, afirma Velasco (2009, p. 198). Algumas vezes demonstra tendências panteístas, mas representa, primordialmente, um moralismo ético de forte repercussão social.

O *hassidismo* polaco-ucraniano do século XVIII apresenta algumas semelhanças com o medieval, e se constitui na última das grandes correntes da mística judia, cuja presença se tornou marcante no mundo moderno. É considerado um movimento de reavivamento que propaga os conhecimentos da Cabala às camadas populares e expõe uma característica totalmente comunitária. Seus mestres demonstram um entusiasmo primitivo dos antigos místicos, diz Velasco (2009), e oram de forma extática. O ideal do místico *hassídico* é viver entre os homens comuns e ao mesmo tempo ficar a sós com Deus.

De acordo com Scholem (2008), o *hassidismo* obteve, do povo, sua força; não é fruto da doutrina cabalística, mas, essencialmente, de uma experiência pessoal intensa. Daí a importância do chefe popular, figura central da comunidade e mestre religioso, considerado piedoso e justo. Para esse autor, trata-se de uma ideologia mística de ascendência cabalística, porém, vulgarizada. No *hassidismo*, a personalidade do místico ocupa o lugar da doutrina. O Mestre representa o afastamento da forma intelectualizada rabínica, que criou um afastamento entre Deus e os homens.

Há grandes discordâncias, no que se refere à interpretação de Scholem, no sentido de não existir uma mística genuinamente judia. Velasco (2009, p. 208)

pietistas judeus tomaram emprestado elementos de folhetos de penitência do misticismo cristão popular, bem como do folclore germânico de vida além-túmulo. “Os *Hassidêi Ashkenaz* fizeram sua própria contracruzada psicológica, procurando defender a verdade de sua religião em oposição a seus perseguidores e afastar os judeus de um contato maior com a cristandade”.

afirma que somente uma concepção muito estreita do que seja a mística pode negar a condição de mística “à experiência dos Patriarcas, de Moisés, dos Profetas, de Jó; à que originou muitos dos Salmos e talvez à que produziu o Cântico dos Cânticos”.

A abordagem de Scholem, condicionando a experiência mística a períodos históricos específicos, nega a existência de processos ontológicos individuais. Seu ponto de vista não admite a mística como experiência fundante. No entanto, é claramente possível inferir que, sem o homem Jesus, não haveria cristianismo. Do mesmo modo, sem o príncipe Gautama, não existiria budismo. Por outro lado, Bergson (1978) não só afirma estar na mística a origem das religiões, como apresenta a possibilidade de existir uma experiência pessoal verossímil, pela qual o homem entra em comunicação com um princípio transcendente. E, para esse filósofo, místicos são pessoas de sólido intelecto, extrema simplicidade, discernimento profético entre o possível e o impossível e um sentido comum superior.

Dentre as diferentes correntes da mística judaica descritas por Scholem, a *hassídica* influenciou diretamente Martin Buber, cuja teoria é necessária para o estudo e a compreensão da mística em seu aspecto dialógico relacional e ético.

Buber (1977) desenvolveu uma filosofia existencialista da religião. A base de sua reflexão se encontra na alteridade, no diálogo entre o Eu (ser humano) e o Tu (o outro), o Isso (todas as coisas) e Deus, sendo, este, o Tu Eterno, O Totalmente Outro. São as palavras-princípio. O Tu é a presença. O Isso, um objeto. Os objetos existem para serem usados. O Eu não existe sozinho, constrói-se na relação. O homem é um ser de relação. O Tu é anterior ao Eu. O Eu se torna consciente de si no diálogo. O Eu passa a existir no encontro com o Tu. Trata-se de uma concepção fenomenológica da vida. O Eu experimenta o Isso, mas é com o Tu que ele se relaciona. É no diálogo com o Tu que o Eu vai encontrar a unidade. A relação com o Tu Eterno ocorre como de pessoa a pessoa. A relação com o Totalmente Outro é intersubjetiva. O Tu Eterno não pode ser intelectualizado, conceituado, nem encontrado no mundo ou fora dele. Nada pode ser compreendido fora de Deus, mas tudo deve ser apreendido Nele, nesta relação. Para Buber (1993), o que se diz de Deus são apenas metáforas. Afirma que, da ruptura com Deus, originam-se os problemas da humanidade: na ruptura do diálogo e na transformação do Tu e do Totalmente Outro no Isso. Para o autor, a relação dialógica exige responsabilidade. Todo relacionamento deve ser responsável. Aí se encontra sua ética.

Buber (1993) considera ética e religião indissociáveis. Sua doutrina é profundamente humanista. A realidade humana é o caminho para Deus. Cada Tu individualizado, diz ele, é uma perspectiva para Ele, o Tu Eterno. O objetivo final de toda relação se encontra no Tu Eterno e está presente em qualquer sujeito que busque a transcendência. A manifestação do Tu Eterno só ocorre na relação ética, seja com o Tu, seja com o Isso. Não é possível compreender nada fora de Deus, afirma Buber (1977), mas é preciso apreender tudo Nele, o que significa na relação Eu e Tu. Buber acreditava que, nessa perspectiva relacional ética dialógica e responsável, haveria possibilidade de salvação para a humanidade.

Tradicionalmente o judaísmo criou um hiato muito grande entre Deus e os homens. Um Deus amedrontador faz parte da tradição hebraica, e o seu distanciamento é alimentado pela discussão, muito controversa, sobre a inexistência do verbo ser, no hebraico, porque só Deus É. O crente vive a sensação de inacessibilidade de Deus e total impossibilidade de ver o seu rosto ou saber o seu nome. Bogomoletz (*in* TEIXEIRA, 2004, p. 235) cita Heschel, afirmando que a pessoa bíblica “veria uma reivindicação de união com Deus como blasfêmia. A consciência profética está marcada por um sentimento estremecedor da inaproximável santidade de Deus”, postura essa antagônica aos grandes místicos cristãos, cujo Deus Amor não só permite como anseia pela união.

2.3.2 Mística Cristã

Há um questionamento sobre se seria possível afirmar a existência de uma mística originalmente cristã, pois não existe nenhuma menção ao termo mística no Novo Testamento, e a influência das experiências neoplatônicas é evidente em toda a história do cristianismo. Também as diversas formas de mística que se apresentam na história do cristianismo, tanto ocidental quanto oriental, assim como as diferentes interpretações surgidas após a Reforma, tornam difícil classificar quais experiências seriam especificamente cristãs.

Bergson (1978), no entanto, afirma que os místicos são imitadores e continuadores originais, mas incompletos, do que foi, de forma completa, o Cristo dos Evangelhos. É necessário aceitar o fato de que, apesar das diferentes influências e manifestações desenvolvidas pela mística cristã ao longo da história, certamente toda ela se origina na vida e na própria experiência de Jesus Cristo.

Como a sabedoria divina é insondável, a entrega pela meditação e pela contemplação penetra e revela a verdade da palavra. E a fé também se forma na caridade. Expressa uma comunicação entre conhecimento e amor, momento profundo da vida mística, que encaminha o sujeito à transformação da sua circunstância.

Para Vaz (2009), a fé é um dom gratuito de Deus e exige absoluta receptividade, um estado de profunda passividade da própria experiência mística. Santa Teresa d'Ávila (2010) menciona os momentos de consciente entrega e a paciência de Deus, que a esperou por tanto tempo.

Na categoria profética, a palavra não é separada da experiência e, em muitos momentos, a palavra/oração encaminha o sujeito à experiência e proporciona o encontro com o 'Totalmente Outro'. "As grandes experiências não se assemelham somente pelo seu conteúdo, mas frequentemente também pela sua expressão", afirma Eliade (1998b, p. 9).

O livro *O Sagrado* (1985), de Rudolf Otto, que se tornou um referencial no estudo dos elementos que envolvem a experiência mística, merece destaque por apresentar tanto a categoria, chamada de 'numinoso', que o autor considerou entidade ontológica absoluta, quanto a experiência em si e os aspectos subjetivos do indivíduo diante do numinoso. Embora criticado por apresentar um referencial essencialmente monoteísta cristão, é importante verificar que Otto está ciente das imensas diferenças entre os místicos, mas admite que as experiências se assemelham exatamente em seus aspectos irracionais. O autor acredita que a experiência mística não se opõe à palavra revelada. De acordo com Eliade (1998b), o próprio Otto destaca, assim como Underhill (1974) já o fizera, impressionantes semelhanças entre o vocabulário e as fórmulas de mestre Eckhart e os de *Çankara*. Também Velasco (2004) salienta a proximidade das expressões místicas de mestre Eckhart e de São João da Cruz com as noções de 'nada' e de 'vazio' dos orientais.

Já no início de seu texto, Otto nos apresenta a ideia de sagrado como algo divino, diferente da realidade natural. A concepção de divindade corresponde a uma "racionalização personalista" do predicado que o homem vê em si mesmo como limitado e reduzido, e, aplicado ao divino, seria absoluto e perfeito. (OTTO, 1985, p.7). Como o próprio título do capítulo inicial sugere, o autor analisa os elementos racionais e irracionais encontrados no sagrado. Os predicados atribuídos à divindade são de ordem racional, já que podem ser captados pelo pensamento,

analisados e definidos. Ele alerta ainda para o fato de que os predicados racionais não esgotam a ideia de divindade. A pergunta chave de Otto é se “[...] na ideia de Deus o elemento racional sobrepuja o elemento não-racional, se o exclui completamente ou se é o inverso do que se produz”. (OTTO, 1985, p. 8).

As doutrinas e o tratamento doutrinário, não só nas religiões mas também no próprio misticismo, não encontraram “meios de salvaguardar o elemento não racional de seu objeto. Ela não soube manter viva a experiência religiosa. Por isso a ideia de Deus tornou-se exclusivamente racional”. (OTTO, 1985, p. 9). O objetivo do autor, ao examinar a categoria especial do sagrado, é mostrar que “a religião não se esgota em enunciados racionais e em colocar em evidência a relação de seus elementos de tal sorte que ela tome consciência de si mesma”. (OTTO, 1985, p. 9).

O sagrado é uma categoria complexa. Os predicados de ordem ética a ele atribuídos, como absoluto, moral, perfeitamente bom, são racionais. O autor cria, então, o termo numinoso, do latim *numen*, necessário para designar as características próprias do sagrado, subtraídos os elementos moral e racional. O termo representa o elemento vivo presente em todas as religiões, a parte mais íntima, e, sem ele, a religião perderia suas características. Para Otto, essa é “uma categoria especial de interpretação e de avaliação, um estado de alma que se manifesta quando esta categoria é aplicada, isto é, cada vez que um objeto é concebido como numinoso”. (OTTO, 1985, p. 9). Essa categoria *sui generis* não permite uma definição no sentido estrito da palavra, mas é um objeto de estudo. Os elementos irracionais do sagrado se manifestam, via sentimentos quando nos deparamos com o numinoso, já que este surge no plano da experiência religiosa vivida. É inexplicável. É preciso ser vivido. A presença do sagrado desperta no homem o que Otto chama de ‘o sentimento de ser criatura’, o sentimento que a criatura tem de seu próprio nada, em oposição àquela presença numinosa que está além de e acima de toda criatura.

O numinoso não é racional, portanto, não pode desenvolver-se em conceitos. Para Otto (1985, p. 17), “ele é o elemento primário, enquanto que o sentimento de ser criatura é um elemento secundário, e segue o primeiro como uma sombra projetada na consciência”. Segundo o autor, para sabermos o que ele, é precisamos compreender as relações e oposições dos sentimentos que se manifestam. Ainda de acordo com Otto, apenas a expressão *mysterium tremendum* é capaz de exprimir o numinoso. Segundo o autor, o sentimento por ele provocado se espalha como um

calafrio. A pessoa sente horror e atração, permanece humilde, silenciosa e paralisada diante daquele mistério inefável. Otto chama o objeto numinoso de *mysterium tremendum*. E não se pode falar de um sem referir-se ao outro. Os elementos de um e de outro são claramente diferentes.

O mistério, para o autor, pode ser definido como o *mirum* ou *mirabile*. O *mirum* é a surpresa do que é secreto, o incompreensível, aquilo que paralisa. Seria o estupor, diferente do tremor. Segundo Otto, o *mysterium*, ao longo do desenvolvimento de quase todas as religiões históricas, passa por uma evolução interna, que reforça o seu caráter de *mirum*. São três graus de evolução: qualitativamente diferentes, incompreensíveis ao entendimento comum; paradoxal, antirracional; e, antinômico, irreconciliáveis e irreduzíveis.

Otto salienta o duplo caráter do numinoso, uma estranha harmonia de contrastes: ao lado do elemento repulsivo, o *tremendum*, há também aquele aspecto que atrai e cativa, o *fascinans*. O autor caracteriza esse contraste como “o fenômeno mais estranho e mais notável” de toda a história das religiões. “O divino sob a forma do demoníaco, é para a alma objeto de terror e de horror, ao mesmo tempo que atrai e seduz”. (OTTO, 1985, p. 35).

A harmonia do contraste - mistério tremendo e mistério fascinante - tem resistido, segundo Otto, a todas as tentativas de descrição. Por isso, a utilização de um termo análogo, emprestado do domínio da estética: a categoria de sublime, que, segundo expressão de Kant, é uma noção não analisável. De acordo com Otto, sublime e numinoso têm em comum alguma coisa de misterioso. Humilha e exalta, mas também comprime a alma e a eleva acima dela mesma.

Otto recorre à lei da associação de ideias, utilizada pela psicologia: ideias semelhantes se atraem. Assim também acontece com os sentimentos. Um sentimento pode fazer um outro vibrar e receber vibrações dele, desde que sejam similares. Ocorre uma transferência da qualidade do sentimento. Este evolui de forma gradativa. Para o autor, não se trata de transmutação, mas, sim, de substituição de um sentimento pelo outro. O sentimento do sublime e do numinoso excitam-se e transferem-se de um para o outro. Na complexa ideia do sagrado e seu duplo caráter do mistério - tremendo e fascinante -, a esquematização encontra-se muito clara: o aspecto aterrorizante, a cólera divina se manifesta nos conceitos racionais de justiça divina, da vontade moral; já o aspecto fascinante se manifesta na misericórdia, no amor e na bondade divinas. É a conexão íntima e duradoura dos

sentimentos que, em todas as religiões superiores, indica que o sublime é também um verdadeiro esquema do sagrado.

Para Otto, é essencial que o culto cristão cultive o elemento racional na ideia cristã de Deus, sempre sobre a base de seus aspectos irracionais, para, assim, garantir-lhe a profundidade.

A mística cristã une a prática da oração e a contemplação da forma, como o fizeram os primeiros discípulos. A base da mística cristã é, portanto, a correspondência entre a fé e a palavra. A mística cristã “nasce no terreno da fé, e a Fé, por sua vez, nasce da audição da palavra. A palavra, por sua vez – e é esse ponto de decisiva importância – é a palavra revelada na história [...]” (VAZ, 2009, p. 75).

O mistério insondável de Deus, revelado na experiência, é o amor: um amor que não se mantém estático ou congelado, mas se direciona ao outro. A essência da mística cristã, que será analisada e enfatizada por Bergson, é o fato de essa experiência ser essencialmente uma experiência que se prolonga em ação amorosa. “[...] No presente permanecem estas três: fé, esperança e caridade; delas, porém, a mais excelente é a caridade” (1 Cor 13,8.12-13).

O retorno da experiência de Deus, para o cristão, é carregado do sentido de unicidade. Cessam as divisões e fragmentações da vida ordinária. O hiato entre o sagrado e a vida profana é superado. As fronteiras entre o ‘eu’ e o ‘outro’ são transpostas e eliminadas, porque o outro se torna uma extensão, o objeto e o objetivo do amor vivido na união com Deus. “A caridade é paciente, a caridade é benigna [...]; tudo desculpa, tudo crê, tudo espera, tudo tolera. A caridade nunca acabará; as profecias? Terão fim. As línguas? Cessarão; a ciência? Terminará” (1 Cor 13, 1-8).

2.3.3 Mística Islâmica

Uma pesquisa sobre o Islã, mesmo que superficial, demonstra ser impossível separar religião e política. É necessário, pois, abordar a questão religiosa, não perder de vista circunstâncias relacionadas ao aspecto político. Estudos (PACE, 2005) mostram que um pequeno grupo, mesmo minoritário, se unido religiosamente, tem condições de conquistar poder político. Isso porque, para o muçulmano, somente a religião tem a capacidade de remover as diferenças pessoais e

consolidar a solidariedade tribal, reforçando, assim, o Estado. Desse modo, um pequeno grupo religioso pode ter controle sobre multidões.

O Islã surge na figura do profeta Muhammad, o Maomé (provavelmente nascido em Meca em 570 e falecido em Medina em 632), sendo, portanto, uma religião da palavra revelada. É importante salientar que sua missão surge de uma experiência extática, decorrente de sua caminhada ascética em busca de Deus. O Profeta tem o hábito de afastar-se da vida cotidiana e entrar em outra dimensão, para ouvir as vozes interiores. O Alcorão mostra que Maomé teria recebido o anjo Gabriel e a revelação, resultante de um estado de iluminação interior de quem busca o verdadeiro sentido das coisas e, finalmente, sabe que entrou em contato com a esfera do sagrado e do divino (PACE, 2005).

Maomé recebe sua missão profética já adulto e em um contexto de pluralismo religioso. Ele se referiu a modelos cristãos e judaicos, como Jesus, Abraão e Moisés. Em um período em que os árabes acreditavam em muitos deuses, sua pregação sobre a existência de um Deus único gerou conflitos e muitas dificuldades para o Profeta.

Após uma série de problemas, Maomé, já com seus discípulos, emigra para Yathrib em 622, ano em que os muçulmanos iniciam a contagem do seu tempo sagrado – o calendário religioso islâmico. A ruptura com o ambiente social de origem, Meca, e a chegada em Yathrib, Medina (em árabe: al-medina significa literalmente “a cidade”), que se chamará a cidade do Profeta, representa um ponto de mutação: o líder carismático, portador de uma mensagem profética de reforma religiosa e ética, torna-se também líder político, informa Pace (2005).

As circunstâncias históricas o forçam a exercer uma soma de poderes que inextricavelmente se fundem com o dom extraordinário recebido de Deus enquanto Enviado seu. A dimensão religiosa e a política se sobrepõem e os dois níveis ficam integrados graças à força da autoridade do carisma originário reconhecido e posto à prova pela e diante da comunidade dos fiéis. (PACE, 2005, p. 53).

Um dos pontos fundamentais que permite a expansão do islamismo é a superação do laço de sangue, determinante das normas das sociedades tribais. Maomé introduz à comunidade de crentes um vínculo de fidelidade a Deus, não mais importando a raça, a procedência social ou pertença tribal. Tornam-se, assim, todos irmanados pela fé. “É a ideia de uma ética universal, portanto, que rompe com

o princípio de identificação étnica que valia na sociedade tradicional.” (PACE, 2005, p. 54).

A experiência de Deus, ou seja, a mística, no islamismo aparenta ser algo inteiramente contraditório, pois essa doutrina se fundamenta na lei, no culto, em alguns atos específicos e centrais da vida religiosa e em uma representação de Deus como radicalmente transcendente. São aspectos que parecem tornar impossível uma união com Ele.

Velasco (2009) nos diz que o Deus do Islã se revela na palavra e em normas de conduta, mas nunca a Si mesmo; o Deus do Alcorão é único, criador, juiz justo, que fala aos homens por seus profetas e enviados, mas que, apesar de sua proximidade dos homens, o mistério de sua vida íntima continua inacessível e sem possibilidade de participação.

Sufismo é o nome dado à corrente mística islâmica. Surge como resultado de um caminhar individual em busca de conhecimento e comunhão com Deus. Os sufis não foram totalmente aceitos, pois se afastaram da rigidez doutrinária, por acreditarem ser possível obter um conhecimento direto de Deus, por meio da devoção e do isolamento e não das instituições religiosas.⁶⁹

Ocorre uma discussão interessante⁷⁰ entre alguns pesquisadores: se o sufismo teria recebido influências do monaquismo cristão ou, ao contrário, se os místicos cristãos teriam sido influenciados pelos sufistas. Isso ocorre muito também em função de relatos de experiências místicas com simbologias semelhantes.⁷¹

O sufismo desponta, segundo Velasco (2009), como um epifenômeno do Islã, e só teria surgido em função das influências recebidas de diferentes povos e religiões com os quais teve contato ao longo de sua história.

A literatura mística é imensa, afirma Pace (2005). O sufismo pode ser estudado por uma série de textos e documentos existentes desde o início de sua

⁶⁹ Eliade (2011b, p. 123) afirma que “os sufis eram antirracionalistas ferozes; para eles, o verdadeiro conhecimento religioso era alcançado por meio de uma experiência pessoal, que terminava numa união momentânea com Deus”. Desse modo, as experiências místicas e as interpretações sufistas claramente ameaçavam as bases da teologia ortodoxa.

⁷⁰ Velasco (2009) informa que M. Asín Palácios se posicionou contra a tese de L. Massignon, segundo a qual a mística islâmica teria se originado de uma imitação do monaquismo cristão. Mas esse mesmo autor voltou atrás, anos mais tarde, descrevendo uma possível influência dos primeiros sobre os grandes místicos cristãos, como Santa Teresa d’Ávila e São João da Cruz. Porém, Velasco (2009) considera essa discussão já superada pela clareza de traços fundamentalmente islâmicos dos sufis.

⁷¹ Pace (2005, p. 193) informa que “[...] o modelo de autoridade e a cultura organizativa das vias místicas no Islã, embora tomem como ponto de partida o princípio sectário, evoluíram para um tipo de estrutura que recorda as nossas ordens religiosas monásticas”.

história, mas que têm origem em ensinamentos orais de seus mestres. Existem quatro períodos bastante distintos nessa história, informa Velasco (2009): 1) os três primeiros séculos, conhecidos como os anos de luta pela existência, com autores considerados representantes da idade de ouro do sufismo, entre eles, *Rabia al-Adawyya*,⁷² mulher que introduziu o tema do amor gratuito e desinteressado de Deus no ensino austero dos ascetas do sufismo; 2) os autores do século X, que se caracterizam por um conjunto de exposições que se tornariam manuais clássicos indicativos da consolidação do sufismo; 3) engloba o século XI e o místico afegão *al-Gazzali*, conhecido, na idade média latina, como *Algazel*; 4) nos séculos XII e XIV aparecem importantes obras filosóficas, poéticas e literárias. Surgem tratados filosóficos de caráter gnóstico. O período apresenta alguns dos mais importantes nomes da mística muçulmana, como o poeta *Ibn al-Faridh*, no Cairo, *Djalal al Din Rumi*, o maior poeta místico em língua persa, e *Ibn Arabi*, nascido em Murcia e morto em Damasco (1165-1240), que se distingue pela profundidade de seu pensamento metafísico.

É importante enfatizar que, para o sufista, o fim supremo de todo ser humano é a união mística com Deus, realizada pelo amor. E a aniquilação em Deus provoca uma transformação, uma nova vida. Alguns mestres, como *Abû'l Qâsim al-Junayd*, acreditavam que a experiência mística não podia ser formulada em termos racionalistas, informa Eliade (2011b), por isso proibia que seus discípulos falassem dela aos leigos. Assim, o sufismo adquiriu, ao longo do tempo, uma aura de mistério, só desvendável aos iniciados.

Outro modo de categorizar o sufismo (VELASCO, 2009) apresenta uma corrente intelectual, gnóstica, metafísica; outra corrente afirma o amor como meio de união; e uma terceira, formada por correntes mais populares de confrarias religiosas, que dão maior importância aos meios, como: repetição continuada de palavras ou frases, posturas, danças e outros movimentos corporais, que levam ao êxtase.

Pace conclui que:

O sufismo demonstrou e ainda demonstra grande vitalidade social justamente porque em cada época soube e sabe manter, por assim dizer, “os pés nos dois estribos”: tensão elevada para a procura espiritual mais rigorosa, por um lado, e elaboração de éticas econômicas e sociais (e às

⁷² Relata Eliade (2011b, p. 122), que Rabia, uma escrava alforriada, transforma sua prece noturna em uma longa e amorosa conversa com Deus e é a primeira a referir-se ao ciúme: “Ó minha esperança, remanso e deleite meu, o coração a ninguém mais pode amar além de Ti”.

vezes até de poder político) não indiferentes, portanto, “ao mundo” da vida cotidiana, pelo outro. (PACE, 2005, p.187).

De fato, as pesquisas atuais concluíram que o sufismo é considerado um fenômeno autóctone, mesmo que tenha sofrido numerosas influências de outras tradições espirituais, principalmente no que se refere às expressões e interpretações que os sufis apresentam de sua experiência interior.

2.4 MÍSTICA ORIENTAL: MEDITAÇÃO E TRANSMUTAÇÃO

Aqui se encontram, sinteticamente descritas, as mais conhecidas tradições religiosas orientais, que, nas primeiras tentativas de categorização por estudiosos das religiões, chegaram a ser denominadas unicamente ‘místicas’, em oposição às ‘proféticas’. Isso se deve ao fato de os orientais terem desenvolvido suas religiões, prioritariamente, por meio de técnicas corporais e de meditação. É amplamente reconhecido que a *yoga* é indissociável da mística indiana (ELIADE, 1996). Na China, entretanto, o enfoque prioritário de sua mística reside na construção de uma ética individual e de estado. A radicalização entre mística e profética, porém, já vem sendo superada há muitos anos.

2.4.1 Hinduísmo e Budismo

É importante salientar a complexidade das inúmeras manifestações religiosas surgidas, ao longo de milênios, na tradição índica. Como já assinalado anteriormente, os pesquisadores preferiram categorizá-las, de um modo geral, de ‘místicas’, em oposição às ‘proféticas’, essencialmente monoteístas. É uma categorização bastante compreensível, pois, como afirma Velasco (2009, p. 132), “é verdade que a religião na Índia se caracteriza por fazer da experiência mística a verdadeira base da religião”.

Não é relevante questionar, aqui, o conceito de mística utilizado por diferentes autores, ao se referirem à Índia como um país de permanente prática e incentivo à experiência do Mistério. E, principalmente, é necessário usar de bastante cautela ao analisar estudos que tendem a hierarquizar as experiências, instituindo critérios subjetivos de inferioridade ou superioridade.

Os primeiros documentos escritos da religião índica são os *Vedas*, que apresentam uma forma clara de religião politeísta. Praticada pelos arianos, cerca de 2000 a. C., dependia de rituais externos e de magia, destinados a controlar o universo. Prática dominada apenas pelos sacerdotes. Os *Vedas* representam um conjunto de atos centrados em sacrifícios, e buscam favores de um panteão de deuses para a obtenção de uma vida mais plena e mais feliz. A evolução dessa fase, influenciada por muitos elementos, constituiu-se em uma tendência a cultuar um único deus, em situações específicas, o que evidenciaria uma espécie de monoteísmo tênue em coexistência com o politeísmo.

Após essa fase, surgem os hinos tardios, denominados *Rigveda*, que colocam questões relacionadas à origem do universo e a um princípio último, anterior mesmo aos deuses, o que antecede a futura noção de *Brahman*.⁷³

Em um período anterior ao século VI a. C., surge a obra *Upanishades*, que não se constitui em um sistema de pensamento uniforme. Foram textos passados de mestre a discípulo por aqueles que não mais aceitavam a doutrina e os atos védicos. Embora fundamentados nos *Vedas*, ofereciam outra interpretação, mais espiritual e interiorizada. Os mestres buscavam a realidade absoluta de *Brahman* – o Absoluto, a essência impessoal do universo e fonte de tudo que existe; e acreditavam na identidade do eu humano, o eu interior, *atman*, com Aquele. A síntese desse conhecimento revela que tudo é *Brahman*, tudo surge Dele, por Ele, tudo é mantido, e Nele, tudo se dissolverá.

Os *Upanishades* contêm o que, no Ocidente, seria considerado filosofia, teologia, espiritualidade, mística, mitologia e algumas partes de explicação “científica”. Tais escritos apresentam, portanto, a busca de libertação por meio de um contato com o Absoluto, que propõe a interiorização da pessoa e o desenvolvimento de um determinado tipo de conhecimento (VELASCO, 2009).

A tradição religiosa da Índia se sustenta sobre o sofrimento. Todas as doutrinas, assim como os métodos de meditação, encontram sua razão de ser no sofrimento universal, pois só têm valor na medida em que libertam o ser humano da dor. A descoberta dessa dor universal não é sinal de pessimismo. Ao contrário, ela oferece condições de libertação. O sofrimento estimula. O sábio e o asceta sabem

⁷³ *Brahman* é o equivalente ao Absoluto. *Atman* é o eu interior, a alma ou o *self*.

que o meio para chegar à libertação é sua retirada do mundo e o desapego de bens e ambições (ELIADE, 2011a).

A libertação do indivíduo, a salvação, reside na transcendência de sua condição humana. “Afora isso [isto é, o eterno que reside no eu], nada merece ser conhecido”, diz Eliade (2011a, p. 51). O processo dessa experiência mística se manifesta em três etapas: ‘Tu és Isso’, como diz o mestre ao discípulo; ‘Eu sou *Brahman*’, diz o sujeito, ao final de seu processo de autoconhecimento; e ‘Este *Atman* é *Brahman*’, é o resumo de toda a doutrina e o resultado final da experiência (VELASCO, 2009).

As discussões sobre o significado de *Brahman* são bastante numerosas e divergentes. Entre elas, a identidade do sujeito com Ele, como a raiz de tudo e a matéria primordial do universo, como a totalidade do real ou como alimento e alento.

O importante para este trabalho é a percepção de que essas experiências são análogas ao que foi designado por pesquisadores como “mística natural”, tais como as experiências de pico e as transpessoais (descritas pela psicologia) e outras que ocorrem em contextos estéticos ou filosóficos.

Velasco (2009) sugere, referindo-se aos *Upanishades*, que a riqueza mostrada nos textos da relação *Brahman-Atman* descreve uma experiência que vai muito além dos níveis psicológicos profundos da consciência, na qual se produziria uma integração da pessoa habitualmente dispersa; e também é muito mais do que um estado de fusão da consciência com a natureza, de uma experiência de unidade com as partes do cosmos que parecem diferenciadas em um nível superficial de conhecimento objetivo. Afirma este autor:

Fruto deste trabalho de séculos são as tentativas de explicar a aparição da multiplicidade e por integrar ideias sobre o mundo, o homem e o princípio de tudo em uma visão global unitária. Amostras deste trabalho são as teorias, identificáveis nos mesmos textos, sobre a relação do universo fenomênico com a realidade única a que chega a experiência profunda. (VELASCO, 2009, p. 143).

Com base nos *Upanishades*, surgiram muitas escolas e linhas de pensamento. Alguns textos mais tardios revelam aspectos personalizados de *Brahman*, ao chamá-lo de Criador, de Senhor, e que o *Atman* estaria escondido no coração de todas as criaturas.

É relevante citar, aqui, a *Bahkti*, por representar um determinado tipo de experiência que foge muito das expressões mais comuns da religiosidade indiana. A raiz *bhaj* significa compartilhar. Refere-se à ação contida no aspecto ativo. Normalmente traduzida por devoção.⁷⁴ Essa relação supõe a existência de um Deus com traços pessoais e que toma a iniciativa de permitir a comunicação com o homem, movido pelo amor e compaixão. Um Deus que pertence à esfera do eterno, uno e universal, idêntico ao que há de mais profundo no ser humano, o seu *Atman*. Essa é a forma como aparece Deus no *Bahagavad Gita*, texto aceito por todas as escolas indianas como livro sagrado. Nele, Deus desce ao mundo em forma humana, como *Krishna*, e é, ao mesmo tempo, *Brahman* - realidade absoluta, e *Atman* - a consciência eterna de si mesmo, e substancia o fundamento de todos os sujeitos.

O anseio do devoto por conhecer *Brahman* termina no silêncio, afirma Velasco (2009), mais nele do que em toda imagem e todo sentimento que possa envolver palavras ou imagens – também as visões de mundo da pessoa – como condição para que essas palavras e essas imagens possam continuar referindo-se a Deus.

Interessante observar que o desejo do ser humano por conhecer Deus, conforme expressado pela *bahkti*, assemelha-se muito às expressões de Santa Teresa e de outros textos teístas.

O Buda (Gautama) desponta na sociedade religiosa da Índia, no século IV antes da nossa era. Surge como uma ruptura, uma verdadeira revolução religiosa, em meio a um panteão védico de pluralidade divina e sacrifícios bramânicos. O budismo vem introduzir simplificação, purificação e concentração radical na vida religiosa. O Buda busca libertar o ser humano do sofrimento. E sua radicalização conduz ao silêncio sobre Deus, à eliminação do sujeito e ao acolhimento de perguntas relacionadas ao mundo, sua origem e substância.

O budismo é a única religião cujo fundador não se declara nem profeta de deus nem seu enviado, e que, além disso, “rejeita até a ideia de um deus-ser supremo. Mas ele se proclama “desperto” (*buddha*) e, por conseguinte, guia e mestre espiritual. Sua pregação tem por objetivo a libertação dos homens” (ELIADE, 2011a, p. 73).

⁷⁴ De acordo com Velasco (2009, p. 149), é semelhante ao sentido latino de *devotio*, o ato de se *devovere*, ou seja, a entrega de si mesmo.

A eliminação da referência ao divino levou o budismo a ser categorizado como ateu, embora não signifique que isso o impeça de ser um sistema religioso.

O budismo adquiriu diferentes formas, em diferentes comunidades e países. A riqueza dessa diversidade torna impossível descrevê-la em um texto limitado. Buscaremos, todavia, expor sua essência mais geral e as formas com que é expresso. A base do budismo é a meditação.

Os sábios já sabiam, pelos *Upanishades*, que a causa do sofrimento (*dukka*) era a ignorância e também o desejo, que mantinham os humanos presos à roda da *samsara*, as sucessivas reencarnações. O desejo alimenta as ações (*karma-n*), que conduzem ao renascimento.

Gautama não aceitava as verdades da tradição por fé e advertia seus discípulos para não “aceitarem nada por ouvir dizer”, afirma Armstrong (2001, p. 73). Ele insistia que todos deveriam acreditar em suas próprias experiências.⁷⁵ Alertava para a impossibilidade de atingir o *nirvã*”a (nirvana, iluminação) pelo intelecto, pela racionalidade, pela lógica discursiva. Como a tradição da *yoga* ensinava que havia uma ligação entre a respiração e os estados mentais, ele seguiu toda a disciplina de um *yogin*. Dominou as *asanas* (posturas físicas) e *pranayamas* (respiração).

O *yogin* passa progressivamente por quatro estados mentais, informa Armstrong (2001, p. 86), que o induzem a novos modos de ser: “uma sensação de infinito, uma pura consciência que sabe apenas de si mesma e uma percepção de ausência que é, paradoxalmente, uma plenitude [...] e o quarto plano chamado nem percepção nem não-percepção”.

Em pouco tempo, o que surpreendeu seus mestres, Gautama dominou as técnicas da *yoga*, passou pelos quatro estados, mas ficou profundamente decepcionado. A libertação do sofrimento era apenas um alívio temporário. Após a prática, retornava a consciência do sofrimento. E não aceitava as interpretações de seus mestres para as suas experiências.

Nem a *yoga* nem o ascetismo proporcionaram-lhe a libertação total definitiva. Gautama percebeu que o problema residia no ego autoconsciente e ganancioso. Chegou a duvidar da existência de um Eu sagrado e da possibilidade de alcançar a paz plena.

⁷⁵ Bastante significativa a semelhança de Buda e Santa Teresa d'Ávila ao aconselhar seus discípulos no que se refere à importância fundamental da experiência sobre a teoria. Ver Santa Teresa d'Ávila em sua biografia, *Livro da Vida* (2010), e também em *Castelo Interior e Moradas* (2012).

Seguiu seu caminho de busca e meditação. Debitado pelos excessos da própria ascese, Gautama lembra uma experiência de infância de pura alegria e identifica-a com o êxtase da *yoga*. Intuitivamente se pergunta se o nirvana não faz parte da própria estrutura da humanidade e a intuição da *yoga*, algo natural aos seres humanos.

Ao adquirir a mais absoluta consciência da impermanência das coisas e do sofrimento causado pelo apego, Gautama, agora Buda, ensina as suas quatro nobres verdades. A primeira, refere-se ao sofrimento e à dor e à certeza de sua impermanência. A segunda nobre verdade aponta a causa do sofrimento - o desejo, o que provoca as reencarnações. A terceira nobre verdade afirma que a libertação da dor consiste em eliminar os desejos. Esta equivale ao nirvana. A quarta, aponta os meios de curar o mal da existência. É o seu método, conhecido como 'caminho do meio' ou 'como evitar os dois extremos': a busca da felicidade pelos prazeres e a busca espiritual por um ascetismo excessivo. E o caminho do meio é o chamado 'caminho óctuplo', o caminho dos oito membros: 1) opinião correta; 2) pensamento correto; 3) palavra correta; 4) atividade correta; 5) meios de existência corretos; 6) esforço correto; 7) atenção correta; 8) concentração correta (ELIADE, 2011a).

Buda se negava a entrar em discussões metafísicas, por elas estimularem o orgulho intelectual. As dúvidas em torno do 'eu' e da 'natureza do nirvana' deveriam ser buscadas pela experiência da iluminação, por serem insolúveis pelo pensamento e de impossível verbalização.

2.4.2 Taoísmo

O contexto sociocultural chinês possui traços específicos bastante distintos de outros países e tradições, o que levou alguns estudiosos a dar às religiões o nome de 'religiões sapienciais'.

Velasco (2009) informa tratar-se de uma sabedoria prática, orientadora de um determinado modo de viver, característico do confucionismo e taoísmo. O autor explica que, na língua chinesa, não existe um termo específico, semelhante, em seu significado, ao que, no ocidente, é designado por religião. Autores ocidentais observam que a religião, na China, não é diferente da atividade social. O lugar que a filosofia ocupa na civilização chinesa é semelhante ao papel cumprido pela religião no ocidente.

Embora seja possível afirmar que a religião chinesa se assemelha a um código de ética filosófico, o taoísmo é um fenômeno bastante complexo, que se apresenta de forma diferenciada; em alguns aspectos, semelhante ao que, no ocidente, denomina-se mística.

É possível distinguir duas formas de taoísmo: um, como filosofia, chamado de taoísmo antigo, situa-se nos séculos IV e III antes da nossa era; e o outro, como religião, também conhecido como neotaoísmo, surgiu nos séculos II e III da nossa era (VELASCO, 2009). Duas obras básicas do taoísmo contêm seus aspectos místicos: *O Tao-Te-King*, de *Lao Tze*, e a obra de *Chuang Tzu*.

O ponto central dessa forma de mística reside na ideia do *Tao*. Embora seja muitas vezes traduzido por ‘caminho’, ‘logos’ ou ‘palavra’, seu verdadeiro significado não é claro.

A palavra *Tao* (ELIADE, 1998b) refere-se a uma realidade externa, que existe antes das realidades visíveis; é sem forma, imperceptível, ilimitada e inominável. Esse mesmo autor informa que *Chuang Tzu* refere-se a *Lao Tze* como pertencente a uma corrente mística de pensamento, que se fundamentava em dois conceitos: de um princípio eterno, desprovido de todo atributo, e de uma suprema unidade.

O *Tao*, portanto, aparece como absolutamente transcendente. É superior e anterior a todos os seres e não pode ser nomeado por nome algum. É muito mais que um princípio, diz Velasco (2009), está subjacente à multiplicidade e mutação dos seres e rege o ciclo natural do universo; e é nele que o mundo fragmentado, do qual os humanos fazem parte, encontra sua unidade.

Para encontrar o *Tao* é necessário superar o conhecimento discursivo, porque introduz a multiplicidade na alma. Um encontro com o *Tao* exige outro nível de consciência, bastante semelhante ao caminho místico conhecido em diversas tradições religiosas: domínio dos sentidos e das paixões. O taoísmo ensina a sentar em silêncio e ouvir o coração, por ser este o órgão da inteligência espiritual. Essa escuta interior conduz ao vazio. O silêncio e o vazio representam o modo de união com o *Tao*, o que culmina com a experiência de felicidade absoluta.

Conforme Velasco (2009), as características do taoísmo, embora com algumas peculiaridades, assemelham-se a descrições de experiências do Absoluto, do Uno, do Mistério, de *Brahman*, ou seja, formas de experiências místicas das religiões e sistemas monistas.

2.5 MÍSTICA PROFANA: EXPERIÊNCIA RELIGIOSA SEM RELIGIÃO

Sob a categoria que os estudos acadêmicos vêm chamando de mística profana (também conhecida como mística laica ou mística selvagem), encontram-se os mais variados tipos de fenômenos, que possuem em comum o mistério, como por exemplo: experiências limítrofes, estados alterados de consciência, expansão da consciência, consciência cósmica, intuição do fundamento do real, intuição do uno, sentimento oceânico, entre outros.

A variedade de fenômenos e, naturalmente, a diversidade de relatos cria enormes dificuldades metodológicas para seu estudo, uma vez que não existem critérios predeterminados para compreendê-los ou categorizá-los. Trata-se exatamente de buscar conhecer e compreender o inusitado.

São ocorrências identificadas no mundo da filosofia, desde o platonismo, com suas raízes místicas no pitagorismo e orfismo e o clássico exemplo das *Enéadas* de Plotino, que tanto influenciou o cristianismo, notadamente no período medieval.

Velasco (2009) informa que a mística profana pode ser encontrada no mundo da filosofia, principalmente quando esta se manifesta na primeira pessoa, e também nas reflexões sobre situações limite, como: a admiração, o assombro, a angústia, a esperança, a fidelidade, enfatizando a apreensão consciente do fundamento do real sob a forma de intuição do ser. Uma comunhão com o Uno, que se estende além de toda divisão, toda fragmentação do real, incluindo aqui o ser e o pensar. Um exemplo clássico seria a náusea sartriana que “provoca a intuição da facticidade, descrita justamente como êxtase horrível” (VELASCO, 2009, p.98).

No mundo contemporâneo, a mística profana se tornou parte essencial das investigações da psicologia, sendo responsável até mesmo pelo surgimento de correntes específicas, que incluíram, em seus estudos da psique, a dimensão espiritual, com suas experiências extraordinárias. Ao longo da história da própria psicologia, a mística era tratada como patologia ou ignorada, sob a alegação de ser uma área específica de filósofos e teólogos.

As experiências que ocorrem sob a categoria profana apresentam fases obscuras, de sofrimento, situações-limite de difícil expressão ou inexpressáveis de acordo com a lógica e a racionalidade, onde o ponto mais intenso é a união com uma alteridade transcendente ou com o Totalmente Outro. O principal diferencial dessas experiências é, justamente, o fato de elas ocorrerem fora das religiões e

envolverem, muitas vezes, pessoas sem nenhum pertencimento religioso ou espiritual.

O próprio conceito de mística passa por transformações com a chegada da modernidade, tornando-se dessacralizado, vulgarizado e, muitas vezes, utilizado em sentido pejorativo, como fruto de uma sociedade altamente racionalizada e racionalizante. Manifestações extáticas são classificadas como patológicas e inseridas em abordagem da psiquiatria, comprometida com parâmetros positivistas. Experiências místicas são categorizadas como estados alterados de consciência e estes, identificados com sintomas de problemas mentais. A psiquiatria⁷⁶ determina o significado de normalidade, assumindo, dessa forma, um poder absoluto de decretar o que é saúde e o que é doença. Segundo Foucault (2006), o poder psiquiátrico torna-se soberano, de 1850 a 1930. Qualquer pessoa que demonstrasse comportamentos considerados estranhos à normatização estabelecida pelo corpo médico era confinada em manicômios e submetida a tratamentos cruéis, com o objetivo de torná-la dócil e disciplinada. As pesquisas e procedimentos psiquiátricos só começam a sofrer críticas a partir de 1930.

No século XX, inteiramente influenciada pela abordagem freudiana da religião e detentora de conceitos resultantes de pesquisas neurofisiológicas reducionistas, a mística é convertida pela ciência em epifenômeno cerebral. A psiquiatria dominante se recusa a admitir a possibilidade de um conhecimento relacionado a estados diferenciados de consciência, orientados pela intuição e subjetividade dos indivíduos. Essa realidade será bastante alterada pelo surgimento da fenomenologia e seus fortes argumentos, que destacam a fragilidade de uma abordagem científica que se considera neutra.

As ciências físicas observam e analisam os fatos e os classificam, determinando o que é natural. São claramente descartados aqueles considerados não verificáveis pelos sentidos e desprovidos de racionalidade. Dessa forma, fundamentadas em princípios positivistas, as diferenças, ou seja, todas as manifestações consideradas à parte dos preceitos da normalidade instituída, são separadas, excluídas e identificadas com aspectos negativos e doentios. O sujeito portador desses 'sintomas' é identificado como proscrito, tornando-se uma ameaça

⁷⁶ Ver em Michel Foucault o surgimento e estruturação do que veio a ser chamado biopoder, determinado pelas 'ordens médicas', que passaram a se constituir em verdades inquestionáveis, sustentadas por pesquisas científicas, em *O Poder Psiquiátrico*, Martins Fontes, 2006. Também fundamental para o tema, do mesmo autor, *História da Loucura e Vigiar e Punir*.

ao equilíbrio e à nomia social, devendo, portanto, ser banido do convívio em sociedade.

Assim, no início da modernidade, a experiência do Mistério se reveste de traços ameaçadores, momento da história em que o paradigma newtoniano-cartesiano fundamenta inclusive as pesquisas relacionadas à saúde e se torna, radicalmente, critério de definição de sanidade mental e social.

As descobertas ocorridas no ocidente do século XX, após a teoria de Einstein e da física quântica, provocaram transformações profundas no pensamento de pesquisadores, abalando totalmente as antigas convicções, baseadas na crença de que todo o universo era composto de matéria sólida. A certeza de que os átomos eram compactos e indestrutíveis, que existiam num espaço tridimensional e que, portanto, seus movimentos eram regidos por leis imutáveis, foi totalmente desacreditada. Com a constatação de que a matéria não existe, tudo precisava ser revisto. Não havia mais certezas e verdades absolutas. Novos paradigmas precisariam ser construídos. O tempo não é mais linear. Espaço e tempo não são mais entidades separadas: integram-se em um *continuum quadridimensional* chamado espaço-tempo. O universo inteiro torna-se um campo contínuo, com densidade variável. Na física moderna, como diz Grof (1994), a matéria torna-se intercambiável com a energia e, desse modo, a consciência é agora vista como parte integrante da estrutura universal, e, conseqüentemente, não se limita às atividades que ocorrem dentro dos crâneos. O “[...] universo é um complexo sistema de fenômenos vibratórios, e não um aglomerado de objetos newtonianos” (GROF, 1994a, p. 20). O legado de Newton - um cosmos inteiramente materialista, foi superado. Para a nova física, vive-se em um mundo onde tudo flui, onde matéria e consciência são aspectos do mesmo todo, não fragmentado. Tudo o que parece estável no universo são abstrações. Essa realidade, até então considerada estável, é, portanto, o que os hinduístas chamam de *maia*: ilusão.

Aos poucos a psicologia amplia suas pesquisas e começa a se afastar da psiquiatria clássica e das descobertas neurológicas que reduzem o ser humano a seus aspectos biológicos. A cartografia⁷⁷ da psique, desenvolvida por Freud e

⁷⁷ As cartografias são verdadeiros mapas da psique humana. Cada nível da consciência necessita de um quadro explicativo diferente. A psiquiatria tradicional possuía uma estrutura conceitual acadêmica, que se limitava à biografia pós-natal e ao inconsciente individual freudiano. Os estudos posteriores a Freud criaram modelos incomparavelmente maiores e mais abrangentes da psique humana, resultantes de uma compreensão radicalmente diferente da consciência. O acréscimo do domínio

basicamente restrita ao aspecto físico e seu conceito de inconsciente como a dimensão onde é retida toda a memória indesejada e reprimida pelo indivíduo, é superada. O mesmo ocorre com sua visão reducionista da religião, que considerava ser, essa experiência, resultado de conflitos psicosexuais infantis não resolvidos.

Jung (1978), no entanto, defendeu uma abordagem oposta, acreditava que a dimensão espiritual era parte integrante da psique humana. Além do inconsciente pessoal, depositário de repressões, Jung desenvolveu o conceito de inconsciente coletivo, dimensão da consciência que porta informações arcaicas ou ancestrais da humanidade, que se manifestam por meio de imagens arquetípicas relacionadas a realidades metafísicas.

Poder-se-ia considerar que o inconsciente coletivo, tal como Jung o concebe, se inscreve na tradição do idealismo filosófico. Ele apresenta, com efeito, semelhanças com o *apeiron* de Anaximandro, o Uno de Parmênides e as Ideias de Platão. Também se poderia aproximá-lo do Pleroma dos gnósticos, das categorias de Emmanuel Kant e da Vontade segundo Arthur Schopenhauer. Entretanto, a ideia de Jung depende da psicologia e não da filosofia na medida em que ele próprio sublinhou sempre que a sua concepção do inconsciente coletivo se baseava na apreensão de fatos empíricos, dos quais são testemunho as experiências da humanidade através de todas as épocas e de todas as civilizações, e que não podem ser ignorados para se compreender o fenômeno psíquico. A prova que ele fornece é de ordem fenomenológica, e tem o cuidado de evitar enunciar verdades absolutas, creia ou não em sua existência. (DICIONÁRIO INTERNACIONAL DE PSICANÁLISE, 2005, p. 946).

Mudanças significativas no campo da psicologia, que abriram espaço para novas abordagens do fenômeno místico, surgiram com base na reflexão crítica e no trabalho clínico de dois pesquisadores: Abraham Maslow, nos Estados Unidos, e Roberto Assagioli, na Itália.

A psicologia humanista de Maslow (1994) surge como uma reação à orientação mecanicista e reducionista do behaviorismo e da psicanálise, que dominavam o cenário da psicologia no século XX. Foi chamada de 'terceira-força', também conhecida como 'Movimento do Potencial Humano'. Maslow insistiu em despatologizar o que ele chamou de 'experiências de pico' – experiências que ultrapassam os limites das percepções e sensações corpóreas e conduzem o sujeito à unificação com o mistério do ser. Ele se refere a fenômenos subjetivos, que seriam classificados como experiências místicas. Tais experiências são transformadoras. O

transpessoal, que estuda fenômenos transcendentais, entre eles as experiências místicas, foi o grande diferencial do período pós-freudiano. (GROF, 2000)

indivíduo ultrapassa os limites de suas percepções e sensações físicas e entra em um estado de unidade do ser. Maslow salientava que qualquer psicologia que ignorasse a 'dimensão espiritual' do ser humano estaria reduzindo-o unicamente a seus aspectos vitais.

Assagioli, psiquiatra com formação psicanalítica, foi bastante influenciado por Jung, e, assim como Maslow, é considerado um dos precursores da psicologia transpessoal. Assagioli (1982) elaborou um sistema de psicoterapia denominado psicossíntese, que percebia o ser humano de forma global, abrangendo corpo, espírito e alma. Criticou a psicanálise por proporcionar um entendimento fragmentado do ser humano, nunca a sua totalidade. Enfatizou a necessidade de desenvolver a dimensão espiritual dos indivíduos e denunciou a patologização de determinadas experiências humanas, substituindo-a pela noção de crises espirituais. A ideia central que norteia a psicossíntese refere-se à 'repressão do sublime', ou seja, o não desenvolvimento da natureza superior do homem.

A partir do humanismo de Maslow (1994), uma nova visão a respeito da subjetividade e espiritualidade nas abordagens da psicologia ocorreu de forma significativa, no ocidente, mudando o foco das discussões. Ambos, Maslow e Assagioli, desenvolveram conceitos e técnicas terapêuticas, que iriam fundamentar a chamada 'quarta-força' da psicologia: o aspecto transpessoal. Distanciando-se cada vez mais das teorias freudianas, fundamentadas em aspectos biológicos e neurológicos de doentes, os psicólogos direcionaram sua atenção para o indivíduo saudável. Nesse novo enfoque, o que sobressai é o aspecto da espiritualidade, que reflete uma noção permanente de fazer parte de algo sagrado, ou ainda uma consciência de estar, de algum modo, integrado a um grande mistério. E, nessas pessoas, perpassa certa alegria de viver.

Embora as mudanças só tenham ocorrido a partir dos anos 1960, elas já estavam claramente esboçadas nas reflexões de Bergson (1978) e confirmadas em seus diálogos com James. Exatamente esses traços, aliados às próprias pesquisas da física quântica e à compreensão de estados diferenciados de consciência, embasaram o surgimento da psicologia transpessoal; a confirmação indiscutível de que existe, no ser humano, algo que o transcende e que pode transportá-lo para muito além do mundo físico.

2.5.1 Psicologia Transpessoal e o Encontro com o Sagrado

A psicologia transpessoal, a 'quarta-força', refere-se exatamente às experiências que vão além do pessoal, que transcendem o pessoal. A pessoa é descrita como o resultado de uma intersecção de vários fatores, sendo o ser humano um campo de consciência de imensas proporções e infinitas possibilidades.

O termo 'transpessoal' vem sendo utilizado com mais frequência desde os anos 1970, mas foi mencionado, primeiramente, de forma independente, por William James e Jung no início do século XX.

Embora sejam muitos os pesquisadores que atuam na área trilhada por Jung, Maslow e Assagioli, é possível afirmar que o campo das pesquisas relacionadas à transpessoalidade contemporânea possui dois representantes, que, mesmo apresentando em seus modelos algumas divergências, construíram um corpo teórico capaz de lidar com as questões metafísicas relacionadas às experiências místicas e suas manifestações, inclusive fora das religiões institucionalizadas. São eles: Ken Wilber e Stanislav Grof.

Wilber (2003) apresenta uma analogia da consciência humana como um espectro eletromagnético de múltiplos níveis ou faixas, que correspondem ao comprimento das próprias ondas eletromagnéticas. Wilber não critica as diversas teorias existentes sobre o psiquismo humano, mas demonstra que as aparentes contradições de análise estão relacionadas com os diferentes níveis de consciência abordados. E os dados obtidos nas cartografias oferecidas não são contraditórios, e sim complementares. Dessa forma, o autor busca construir uma imagem integral do ser humano, agregando estudos das abordagens psicológicas e do conhecimento da consciência existentes em diferentes culturas do Ocidente e do Oriente. Formula uma síntese na qual há espaço tanto para Freud quanto para líderes espirituais.

Wilber (2003) apresenta quatro níveis de consciência: nível do Ego, nível existencial, nível transpessoal e nível da mente ou unidade. Revela que cada *spectrum*, ou cada nível, contém um potencial de alienação inconsciente, mas também possibilidades de crescimento e evolução. O último nível corresponde ao final de um longo processo de uma consciência dividida e inconsciente, em direção a tornar-se consciente e una. Atingir essa meta, de acordo com o autor, é o objetivo das grandes tradições místicas, como a *Vedanta*, o *Zen Budismo*; ou as monoteístas: judaísmo (cabala), islamismo (sufismo) e cristianismo.

Wilber preferiu chamar sua teoria de Psicologia Integral, por acreditar que, além de o aspecto transpessoal representar apenas um dos estágios que conduz o indivíduo à unidade plena, o movimento da psicologia transpessoal desconsidera muitas das verdades obtidas pelas demais escolas psicológicas. Esse autor acredita ser necessário integrar em um todo único o conhecimento construído pelas demais cartografias desenvolvidas na história da psicologia, pois elas acumulam informações resultantes da própria evolução da consciência em seus diferentes estágios.

Grof pode ser considerado o grande teórico da Psicologia Transpessoal. A importância de seus trabalhos reside no fato de estarem apoiados em cerca de cinquenta anos de pesquisas, não só de prática psiquiátrica, como também em vivências pessoais e estudos comparativos entre diferentes culturas, etnias e tradições religiosas espalhadas pelo planeta. A base de sua investigação é empírica, ele registrou, gravou e catalogou os relatos dos sujeitos em estado de expansão da consciência. Após muitos anos de observação das chamadas experiências transpessoais, Grof (1997) conclui que elas se originam em níveis profundos da consciência e que não podem ser explicadas pela psiquiatria ou psicologia clássicas. Criou uma nova cartografia, firmada em uma interpretação que transcende o inconsciente pessoal, conforme proposto por Freud. Em sua cartografia, Grof (1997) acrescenta o domínio perinatal (trauma do nascimento) como essencial para a compreensão das manifestações que ocorrem com o ser humano em suas experiências de vida e transpessoais, esta última, também um novo aspecto incluído em sua cartografia. Filosoficamente, o acréscimo de Grof é muito significativo, pois revela que sua base epistemológica se apoia em um conceito de vida que antecede o parto biológico. Assume, dessa forma, a existência de uma consciência pré-nascimento, ou seja, da alma.

Grof (1987) explica a experiência transpessoal como uma expansão ou extensão da consciência, além dos limites usuais do ego e das limitações de tempo e espaço, da forma como são percebidas no mundo tridimensional. Podem também ser chamados de estados incomuns de consciência, por revelarem uma realidade que não pode ser apreendida pelo ser humano em vigília.

À medida que suas pesquisas avançavam, Grof (2000) estranhou o fato de a psiquiatria tradicional ignorar os estados incomuns de consciência, com especificidades reconhecidamente não patológicas, constatando, inclusive, não

haver nenhum termo em que pudessem ser categorizadas. A psiquiatria revelava-se, portanto, incapaz de explicar as experiências transpessoais e preferia desconsiderar a natureza simbólica de seus conteúdos.

Por meio de Campbell e Jung, Grof (2000) percebe que reside na mitologia a chave para compreender as manifestações incomuns relatadas por seus pacientes e em cujas descrições ele encontra muitos elementos sagrados. Assim, ele confirma as afirmações de Jung de que experiências originárias em níveis profundos da psique têm uma certa qualidade, que foi denominada por Otto de *numinosidade*. Torna-se bastante evidente o interesse de Grof pelos chamados ‘aspectos irracionais’ do sagrado, conforme o estudo de Otto.

Diante do reducionismo demonstrado pela psiquiatria tradicional, Grof decide cunhar o termo *holotrópico*, para designar os estados não patológicos de expansão de consciência. Palavra composta, significa, literalmente, “orientado para a totalidade/inteireza, ou indo em direção à totalidade/inteireza (do grego *Holos*= totalidade/inteireza e *trepein*= indo em direção a algo).”^{*} Já o estado comum de consciência ou estado de vigília é denominado *hilotrópico*, que tende à parte, ao fragmento. A parcela da pessoa que se identifica com o mundo material, com seu corpo, com a razão e a lógica, é o ego, também chamado de ‘pequena personalidade’. Já a ‘personalidade mais profunda’, identifica-se com o *Self*, tem a possibilidade de se conectar com o Mistério. *Self* é a dimensão da pessoa que não necessita de intermediação em sua busca e encontro com o Absoluto.

Em suas pesquisas, Grof (2000) destaca que todas as culturas antigas e pré-industriais valorizavam fortemente os estados holotrópicos, tendo até mesmo desenvolvido formas seguras de induzi-los. Ao conhecer, categorizar e descrever muitas dessas formas, Grof denomina-as ‘técnicas do sagrado’. O autor opta pelo termo ‘sagrado’ ou ‘numinoso’, para designar as experiências manifestadas em estados de expansão de consciência.

Os dados coletados por Grof (2000) com grupos ocidentais contemporâneos corroboram a ideia de que é possível reconhecer o Sagrado como parte indissociável daquilo que é designado como natureza humana. Essa conclusão parece confirmar a teoria de Eliade (1992) de que o Sagrado seria um elemento da estrutura da consciência e não uma etapa na história dela. A existência humana é

^{*}Ver referência 20 sobre a terminologia de Grof.

“[...] alimentada por pulsões que chegam do mais profundo do ser”, afirma Eliade (1992, p.170); e continua, no mesmo texto: “os conteúdos e estruturas do inconsciente apresentam semelhanças surpreendentes com as imagens e figuras mitológicas”. Também Guerriero (2006, p. 23), ao se referir à insistência com que o fenômeno religioso persiste na história da humanidade, mencionando estudos neurobiológicos e genéticos da evolução do *sapiens*, afirma que “[...] pode estar em nossas próprias mentes a chave para compreendermos o sentido daquilo que entendemos por Sagrado”.

Grof mostra que os estados holotrópicos, sejam eles induzidos por drogas psicoativas, sejam espontâneos ou resultantes de trabalhos respiratórios e corporais, provocam, nas pessoas, quando elas retornam ao estado de vigília, uma espécie de deslumbramento, uma calma e tranquila certeza de ter estado em contato direto com algo que, certamente, não é deste mundo. Esse algo se apresenta como o Totalmente Outro, desperta a consciência de uma alteridade de natureza superior e transcendente. Os relatos são também ricos em detalhes sobre momentos de terror e sensações assustadoras.

Grof (2000) explica que, em seus achados, as experiências holotrópicas, claramente de base espiritual, manifestam-se de duas maneiras: a) Experiência do divino imanente, que sugere uma percepção da realidade diária transformada, em que pessoas, animais e objetos à sua volta são expressões de um campo unificado da energia cósmica, onde as barreiras entre esses elementos são irreais e ilusórias. É a experiência da natureza como deus, ou o deus *sive natura* de Spinoza; b) Experiência do divino transcendente, que envolve a manifestação de seres arquetípicos e domínios da realidade, que costumam ser transfenomenais, inalcançáveis à percepção no estado de vigília, o estado comum de consciência.

“É notável a descoberta de que as pessoas de uma determinada cultura ou raça não são limitadas aos arquétipos⁷⁸ das mesmas”, afirma Grof (1994c, p.197). São descobertas reveladoras que parecem identificar-se com o perenealismo ou essencialismo e a defesa da universalidade das experiências de expansão de

⁷⁸ Grof se fundamenta em conceitos de Jung, para quem os verdadeiros mitos, por estes chamados de arquétipos, “são manifestações fundamentais de princípios organizadores que existem no cosmos, afetando todas as nossas vidas”. (GROF, 1994, p. 192). Esses arquétipos, diz Grof (1994), se manifestam na psique individual, mas não são criações humanas. São princípios cósmicos, completamente abstratos, muito além da capacidade humana de percepção; são universais e ultrapassam fronteiras históricas, geográficas e culturais, embora possam ter diferentes nomes e mostrar variações, dependendo de cada cultura. Fazem parte do extenso conhecimento humano e compõem o que Jung veio a denominar de ‘inconsciente coletivo’.

consciência. Fornece exemplos de experiências de pessoas naturais da Índia ou Japão, criadas em suas tradições e que relatam encontro e profunda identificação com Cristo; ou indivíduos americanos brancos, de classe média e moradores de zona urbana, que apresentam, em estados holotrópicos, encontros com Xangô, deus *bantu* do sexo e da guerra.

Em seus trabalhos de consultório ou em grupo, Grof (1998) conclui que as pessoas sentem que entram em contato com o princípio supremo do universo. O autor afirma que há evidência de duas formas distintas de experimentação desse princípio: “[...] fundir-se com a fonte divina, sentindo-se um com ela e indistinguível dela, ou manter o sentido da própria identidade, separada e como um observador perplexo, testemunhar de fora o *mysterium tremendum* da existência” (GROF, 1998, p. 28).

Há uma certeza interior de ter encontrado Deus. Mas uma maioria expressiva se sente desconfortável, acredita que o termo ‘Deus’ é impróprio, porque se tornou trivial e comprometido com correntes convencionais de religião e cultura. Mesmo os termos Consciência Absoluta ou Mente Universal também parecem muito inadequados para expressar a grandeza e o impacto de tal encontro. Algumas pessoas consideram o silêncio a reação mais apropriada à experiência do Transcendente. Para elas, é óbvio que “aqueles que sabem não falam e aqueles que falam não sabem” (GROF, 1998, p. 29).

Após descobrir o potencial curativo e heurístico dos estados de expansão de consciência, Grof (2000) decide desenvolver um método terapêutico, que denominou “respiração holotrópica”. Método que surgiu exatamente da observação e conhecimento das “técnicas do sagrado”, pode facilitar a eclosão dos estados de expansão da consciência por meio de uma respiração abdominal profunda e consciente, de música evocativa e de um trabalho corporal focalizado em pontos específicos.

Grof (1994a) revela também o despertar intenso e inesperado de uma ‘consciência cósmica’. As experiências relatadas mostram que o indivíduo não só percebe a si próprio, mas também o planeta terra como parte integrante de um todo maior - o cosmos - ordenado e inteligente, que se manifesta de forma unificada. A pessoa não se vê mais como um ser isolado, mas como parte de um todo integrado. Quanto mais mergulha em seu interior e vivencia suas experiências transcendentais, mais aprofunda sua ligação com tudo e com todos.

A psicologia transpessoal, portanto, abarca todo o espectro da experiência humana. Assim a descreve o próprio Grof:

A psicologia transpessoal [...] tem uma maior sensibilidade cultural e oferece uma forma universal de compreensão da psique, aplicável a qualquer grupo humano e período histórico. Ela também honra as dimensões espirituais da existência e reconhece a profunda necessidade humana de ter experiências transcendentais. Nesse contexto, a pesquisa espiritual parece ser uma atividade humana compreensível e legítima. (GROF, 2000, p. 211).

Em termos terapêuticos, essa área da psicologia afirma que um indivíduo saudável é um indivíduo uno. Ou seja, tem saúde aquele que se conecta com o transcendente. Desse modo, só é considerada curada a pessoa que tem consciência dessa dimensão espiritual e busca meios de criar acesso a ela.

Embora a abordagem grofiniana tenha sido construída sobre parâmetros da psicologia e corroborada por pesquisas desenvolvidas pela psiquiatria, as manifestações do transcendente também foram observadas e registradas no mundo laico, por Richard Bucke (1996), mencionado no primeiro capítulo. Esse autor manteve seu interesse voltado para as expressões de artistas e de pessoas comuns, não do ponto de vista médico, mas com o objetivo de comprovar a existência de uma consciência cósmica comum aos humanos, passível de ser por eles identificada.

2.5.2 Consciência do que Transcende

Richard Bucke (1996), médico psiquiatra de origem inglesa, criado e radicado no Canadá, reuniu, em livro, relatos, descrições e análises de experiências de estados de expansão de consciência que sucederam na vida de pessoas comuns e também de artistas conhecidos, como poetas, escritores e filósofos. Foram incorporadas à categoria de mística profana as experiências que os próprios sujeitos identificavam como algo não pertencente a este mundo, claramente transcendentais, e que ocorriam fora de qualquer contexto religioso.

O livro de Bucke, *Consciência Cósmica*, hoje um clássico, foi publicado em 1901 e recebeu o seguinte comentário de William James:

Creio que V. Sa. trouxe esta espécie de consciência à atenção de estudiosos da natureza humana de um modo tão claro e inevitável que será

impossível, de agora em diante, não fazer caso dela ou ignorá-la... Mas minha reação global ao seu livro, prezado Senhor, é de que se trata de uma contribuição da mais alta importância à Psicologia e de que V. Sa. é um benfeitor de todos nós. (JAMES, *apud* ACKLUM, *in*: BUCKE, 1996, p. 18).

Bucke preferiu denominar de consciência cósmica as experiências por ele realizadas, muito embora suas pesquisas também incluam nesse conceito os relatos de grandes místicos religiosos, como São João da Cruz, Paulo de Tarso, Lao-Tze, Maomé, Buda e outros. O que interessa a este trabalho de pesquisa é sua abordagem da consciência e as manifestações expressas por pessoas sem vínculo religioso.

Bucke (1996) apresenta em sua teoria da psique três tipos de consciência: a) Consciência Simples, que é própria do reino animal. Todos têm consciência de seu próprio corpo e do mundo objetivo ao seu redor; b) Autoconsciência, que é essencialmente humana. Consciente do mundo material que o cerca, consciente de si mesmo como uma entidade distinta do resto do universo, mas capaz de tratar seus próprios estados mentais como objetos de consciência. Ou seja, um ser capaz de raciocinar a respeito de si e de suas circunstâncias. Criou a linguagem, exclusivamente humana; c) Consciência Cósmica, que é o objetivo de todo ser humano e parte intrínseca da própria evolução. Uma consciência do Cosmo, da vida e da ordem do universo. Segundo o autor, com ela ocorre também uma iluminação intelectual, bem como um estado de exaltação moral, um indescritível sentimento de elevação e júbilo. A isso é acrescentado “o que pode ser chamado de senso de imortalidade, uma consciência da vida eterna; não uma convicção de que o indivíduo terá isto, mas a consciência de que já o tem” (BUCKE, 1996, p. 37).

Bucke considera o poeta Walt Whitman o mais perfeito exemplo de alguém que atingiu a consciência cósmica e que a ela se referiu claramente em todos os seus escritos posteriores. Opinião compartilhada por James (2004), que afirma ter o poeta excluído de seus escritos qualquer tipo de elemento contraditório. Segundo James, os escritos de Whitman expressam sua expansão de consciência; e ele os formula sempre na primeira pessoa, mas direcionados à humanidade. Suas palavras estão carregadas de emoções místicas ontológicas e passionais que acabam sempre persuadindo o leitor a acreditar que homens e mulheres, vida e morte e todas as coisas são divinamente boas. Isso contribuiu para que muitos o considerassem um restaurador da eterna religião natural.

O seguinte trecho do poema *Canto a Mim Mesmo* se tornou uma clássica expressão da experiência mística de Whitman (1983, p. 28):

Creio em você, minha alma:
o outro que sou não deve
rebaixar-se a você,
nem você deve rebaixar-se
ao outro.
Folgue comigo na grama,
afrouxe o nó da garganta
[...]
eu gosto é do acalanto
do murmúrio valvar da tua voz.
Lembro como uma vez nos espichamos
numa certa manhã de verão transparente,
[...]
docemente cresceu e se espalhou
em torno de mim a paz-sabedoria
além de todo argumento da terra,
e eu sei que a mão de Deus
é promessa da minha,
e eu sei que o espírito de Deus
é irmão do meu
e que todos os homens já nascidos
são também meus irmãos
- e as mulheres, irmãos e amantes minhas –
e que o esteio da criação é o amor
[...]

E diz, ainda, o poeta (1983, p. 33), referindo-se à unidade e ao tempo:

Em toda pessoa eu vejo a mim mesmo,
nem mais nem menos um grão de mostarda,
e o bem ou mal que falo de mim mesmo
falo dela também
sei que sou sólido e são,
para mim num permanente fluir
convergem os objetos do universo;
todos estão escritos para mim
e eu tenho de saber o que significa
o que está escrito.
Sei que sou imortal,
sei que esta minha órbita não pode
ser traçada
pelo compasso de um carpinteiro qualquer.

Interessante constatar, pelas referências sobre Whitman, que aqueles que com ele conviveram tinham a percepção de que o poeta vivenciava algo que o tornava diferente e que não parecia pertencer a este mundo. Na estrofe “Creio em você, minha alma: o outro que sou não deve rebaixar-se a você, nem você deve rebaixar-se ao outro”, Whitman refere-se ao ego e à alma, revelando ambos como

formas complementares de conhecimento, não formas antagônicas. Não há nenhuma rejeição ao mundo terreno, apesar de sua ampliação de consciência, que parece ter sido permanente; ao contrário, existe nele a certeza de que ambos os estados de consciência são parte do todo e devem atuar em conjunto.

Bucke (1996) cita muitos outros exemplos que não podem ser analisados aqui, pois, naturalmente, não haveria espaço para tanto. É fundamental, todavia, lembrar alguns nomes, pelo grau de importância e transformações provocadas na história humana: Honoré de Balzac, que, de acordo com Bucke, tinha como instrumento a intuição, uma espécie de segunda visão, própria dos profetas e dos sonâmbulos. A ele é atribuído um tipo de êxtase crônico - consequência de uma iluminação maior do que a concedida à humanidade em geral - que transcende qualquer expressão intelectual e revela coisas intraduzíveis ao seu sentido interior; o poeta inglês William Blake, possuidor de uma intuição, inspiração ou revelação tão real ao seu olho espiritual quanto o mundo real ao seu olho físico. Há muitos indícios, de acordo com seus biógrafos (BUCKE, 1996), de que Blake vivenciava constantemente estados de 'consciência cósmica', a ponto de afirmar que seus poemas lhe eram ditados. Outros nomes são investigados por Bucke, como Francis Bacon, Ralph Waldo Emerson, Alfred Tennyson, Henry David Thoreau e outros tantos, além de relatos de pessoas comuns, provavelmente seus pacientes.

A extensa obra de Bucke, mesmo tendo sido analisada por William James, mereceria um estudo atualizado, com base em fundamentos contemporâneos.

Os trabalhos de Bucke (1996), James (2004) e também Bergson (1978) assinalam a ocorrência frequente de muitas dessas experiências não comuns de consciência, salientando seu aspecto espontâneo, mesmo 'natural', entre os humanos. São experiências 'internas', claramente percebidas como 'algo' que não pertence a este mundo, e que provocam reações de ordem física, ou seja, o corpo também expressa tal acontecimento inusitado: algo que pode, inclusive nos dias atuais, ser analisado por meio de exames laboratoriais e de imagens computadorizadas. A importância dos sinais corporais nas experiências de expansão de consciência, plenamente aceitas no mundo oriental, é também verificável entre os ocidentais, como já mencionado. Mesmo Plotino (BEZERRA, 2006), que gostaria de libertar-se de seu corpo, o considera indispensável para atingir o Absoluto. As tradições orais, a mística oriental e algumas escolas sufis, entre outras, usam o

corpo para estimular, desencadear e acelerar estados de expansão de consciência, atribuindo-lhe, portanto, um papel ativo na ligação com o transcendente.

2.5.3 Corpo: Guardião e Veículo do Sagrado

A discussão sobre corporeidade é parte integrante dos estudos da mística profana. Embora o corpo seja conhecidamente essencial nas práticas orientais, a importância da corporeidade pode também ser verificada no cristianismo dos primeiros séculos. Os hesicastas⁷⁹ desenvolveram processos técnicos corporais em busca de iluminação e como um meio mais rápido e eficaz de obter visões. Embora o hesicasmo tenha sido objeto de controvérsias, no século XIV, e alvo de críticas no sentido de que seus seguidores queriam chegar à salvação sem esforço e sem dor, a doutrina foi transmitida à Rússia, mas, por longo tempo, caiu no esquecimento. No fim do século XVIII, a doutrina do hesicasmo foi restaurada pelo monge Paísius Velichkoski, que reúne textos e os publica em 1794. Tais textos “vão guiar os solitários e os místicos russos do século XIX” (GAUVAIN *in*: Relatos de um Peregrino Russo, 1985, p. 9).

As pesquisas relacionadas às Igrejas Orientais, em particular às Ortodoxas russas, revelam que a ascese, os exercícios respiratórios dos hesicastas e a oração de Jesus não são um fim em si mesmos, mas assumem o aspecto de ‘técnica corporal’, a ser ensinada para conduzir à experiência de união com Deus. Assim relata o Peregrino Russo:

Em seguida, consegui introduzir no meu coração a oração de Jesus e fazê-la sair no ritmo da respiração, como ensinam [...] eu inspirava o ar e o conservava no peito dizendo *Senhor Jesus Cristo*, e o soltava, dizendo: *tende piedade de mim* [...] passava assim quase o dia todo. Quando me sentia entorpecido, cansado ou inquieto, lia imediatamente na *Filocalia* [...] Ao cabo de três semanas, senti uma dor no coração, depois uma sensação agradável, um sentimento de paz e consolação. Isso me deu forças para continuar [...] Meu espírito limitado às vezes se iluminava de tal forma que eu compreendia com clareza o que antigamente nem poderia conceber. Outras vezes esse doce calor se espalhava por todo meu ser e eu sentia a presença inefável do Senhor. (RELATOS DE UM PEREGRINO RUSSO, 1985, p. 56, 57).

⁷⁹ O hesicasmo surgiu nos primeiros séculos do cristianismo, no Monte Sinai e no deserto do Egito, e aparece na Igreja Oriental como uma corrente mística que se opõe à tradição puramente ascética originária de São Basílio (GAUVAIN, *in* Relatos de um Peregrino Russo, 1985).

Esse *Relato*, ao ensinar que a vida do homem e o que lhe dá sentido é a eterna busca da alma, um incessante caminhar em direção a Deus, resulta de ensinamentos provavelmente recebidos de monges que já haviam sido inteiramente influenciados pelo hesicismo.

A medicina contemporânea tem demonstrado a relevância da ligação da psique com o corpo. As pesquisas relacionadas à psicossomática atestam essa ligação, já bastante conhecida dos gregos, quando afirmavam não existir doença do corpo separada da doença da alma. O neurocientista Antonio Damásio (1996, p. 18) conclui que “a alma respira através do corpo e o sofrimento, quer comece no corpo ou numa imagem mental, acontece na carne”. Ribeiro (1998, p. 26), por sua vez, afirma que o corpo é a condição de acesso ao mundo, tendo a psicologia já demonstrado que o próprio senso de identidade do indivíduo provém de uma sensação de contato com o corpo. “Sem essa consciência da sensação e das atitudes corporais, a pessoa torna-se dividida: um espírito desencarnado e um corpo sem alma”. Uma das características do estado esquizofrênico é exatamente a perda de contato com o corpo.

É evidente que o corpo exerce um papel atuante nas manifestações de estados ampliados de consciência. Historicamente, foi Marcel Mauss (2003), em seus estudos de técnicas corporais, quem explicitou a relação entre o corpo e as alterações na psique. O autor supera o dualismo psicofísico cartesiano e insiste com seus pares para que invistam em estudos que englobem, além do social, os aspectos biológicos e psicológicos do ser humano, sugerindo, assim, uma abordagem interdisciplinar.

As observações do xamanismo, das técnicas de meditação, da respiração holotrópica, das práticas de imposição de mãos e de muitas outras práticas que desencadeiam estados metafísicos foram antevistas por Mauss, quando afirmou:

No meu entender, no fundo de todos os nossos estados místicos há técnicas de corpo que não foram estudadas, e que foram perfeitamente estudadas pela China e pela Índia desde épocas muito remotas. Esse estudo sócio-psico-biológico da mística deve ser feito. Penso que há necessariamente meios biológicos de entrar em “comunicação com o Deus”. E, embora a técnica de respiração etc., seja o ponto de vista fundamental apenas na Índia e na China, creio enfim, que ela é bem mais difundida de um modo geral. Em todo caso, temos sobre esse ponto meios de compreender um grande número de fatos até aqui não compreendidos. (MAUSS, 2003, p. 422).

Os estudos de Grof (2000) sobre as técnicas do sagrado, já mencionados neste trabalho, confirmam as conclusões de Mauss. Técnicas corporais e respiratórias não se restringem à Índia e China, mas podem ser encontradas nos povos da África, Ásia e Américas. Grof (2000) cita, além de outros, os rituais de cura dos *kung bushman*, no deserto africano de Kalahari; a respiração do fogo dos budistas; a respiração e o rodopio dos sufis, entre os árabes; a música da garganta dos esquimós; a dança do sol dos *lakota sioux* americanos.

A busca por atingir estados de expansão de consciência sempre fez parte do cotidiano de vários povos. Normalmente relacionada à cura tinha por objetivo restaurar o bem-estar e eliminar desequilíbrios psicossomáticos. Havia, entre esses povos, a certeza de que harmonia e saúde plena só poderiam ser recuperadas pelo contato com o transcendente.

O próprio James (2004) menciona suas experiências com a ingestão de óxido de nitrogênio e éter, quando concluiu que a nossa consciência racional em vigília é apenas um nível de consciência e que os humanos possuem, em potencial, outros níveis de consciência completamente diferentes, que podem ser desencadeados por algum estímulo externo. Acredita o autor que podemos passar a vida inteira sem ao menos suspeitar da existência deles. Observando suas próprias experiências, James não pôde evitar a constatação do surgimento de um *insight* significativamente metafísico: como se todas as oposições do mundo, com as contradições e conflitos que dificultam nossa vida, se diluíssem, tornando-se uma unidade.

Também Aldous Huxley (2002), em suas experiências com mesalina, ao vivenciar um estado de fusão com a realidade exterior, reconheceu aspectos transcendentais cujo conteúdo acreditava ser semelhante àqueles descritos nas experiências místicas de todas as tradições religiosas e que se tornou o núcleo central da filosofia perene.

Com essas descrições relacionadas a estímulos corporais, queremos apenas enfatizar dois aspectos: primeiro, a estreita relação entre a psique e o corpo, algo já bastante conhecido pelos estudos referentes à ascese, desde os hindus, os gregos e inteiramente incorporada pelos primeiros cristãos; segundo, a possibilidade de a ingestão de substâncias externas desencadear estados de expansão de consciência capazes de promover um encontro com algum aspecto inefável de natureza transcendente que permita ao sujeito reconhecer como divino.

Velasco (2009) identifica alguns traços nas experiências da mística profana que podem resumir o que até aqui vem sendo descrito: há sempre uma ruptura com o estado de consciência em vigília, abrem-se novos horizontes e a realidade existente é banhada por uma nova luz; a consciência sofre uma transformação radical, com um aprofundamento de seus conteúdos e a intensificação de estados cognitivos e afetivos; surgem sentimentos de profundo gozo, de paz, de reconciliação com a totalidade do real, difíceis de serem expressos em palavras. Esses estados também podem ser acompanhados de sentimentos de espanto e de horror, mas que não chegam a eliminar a sensação de paz. Mesmo quando se trata de uma busca, a experiência acontece de forma tão surpreendente que não parece ser resultado de esforços pessoais. Finalmente, o sujeito toma consciência de ter estado em contato com algo definitivo. E, por isso, tais experiências se tornam marco na vida das pessoas, inesquecíveis e verdadeiros pontos de mutação, que dão início a uma nova etapa de vida.

É consenso que as experiências de mística profana representam um conjunto de fenômenos de difícil interpretação. Alguns teólogos as denominam fenômenos de mística natural, em oposição à experiência cristã do Deus trino, chamada de mística sobrenatural.

As questões apresentadas até este momento, relativas a experiências transcendentais que ocorrem fora dos sistemas religiosos, sejam elas espontâneas ou desencadeadas por técnicas corporais, demonstram existir, em potencial, estados de consciência de natureza metafísica não inteiramente conhecidos ou reconhecidos pela ciência, mas que parecem pertencer a uma estrutura biológica do ser humano em franca evolução, como gostaria Bergson (1978).

A discussão a seguir demonstra a vitalidade com que tais questões se apresentam no mundo contemporâneo. Há, hoje, um reconhecimento praticamente unânime da existência dessas manifestações, aceitas como experiências subjetivas que fornecem um determinado tipo de conhecimento. A grande polêmica que acontece atualmente, na área, é sobre a real natureza de tal modo de conhecimento: são experiências puras e imediatas, como defendido pelos universalistas, ou seriam, como qualquer outra experiência humana, mediadas pela cultura e linguagem dos sujeitos experimentadores, como defendem os contextualistas?

Experiências que podem ser enquadradas como mística profana ou estados não comuns de consciência, que ocorrem fora dos sistemas religiosos, demonstram

que tais estados de consciência não patológicos, diferenciados daqueles da vigília, são mais corriqueiros do que se poderia imaginar. Tanto a afirmação de James (2004), referente à potencialidade de estados metafísicos adormecida no ser humano, quanto as atuais pesquisas da psicologia transpessoal (GROF, 2000) parecem tornar a argumentação bergsoniana bastante atual.

Em meio à discussão dualista, universalismo X contextualismo, surge uma tese proposta por Forman (1997), denominada psicologia perene, que prioriza um tipo de reflexão que se aproxima do método intuitivo sugerido por Bergson, como poderá ser visto a seguir.

2.6 UNIVERSALISMO E CONTEXTUALISMO: DEBATE CONTEMPORÂNEO

O estudo da mística apresenta duas concepções de ordem filosófica totalmente opostas, que têm se destacado desde o início do século passado e representam o principal foco de discussão em torno desse fenômeno no mundo contemporâneo.

A primeira concepção é denominada universalismo, também conhecida como essencialismo ou perenealismo, por ter sido amplamente defendida por Aldous Huxley (1994), em seu livro *Filosofia Perene*. Esse modelo teórico também é sustentado por pensadores como W. James, E. Underhill, J. Maréchal, Frithjof Schuon, R. Otto, W. T. Stace, M. Eliade, C. D. Broad, Huston Smith e Henri Corbin.

O universalismo sustenta que existem experiências humanas inteiramente transcendentais, não mediadas. No momento em que acontece, ela é apreendida de imediato, sem interferência de qualquer espécie, não estando, portanto, sujeita a nenhum tipo de interpretação. Ela é.

Assim, os universalistas defendem a existência de uma experiência pura, que antecede cultura ou linguagem. A mística seria, portanto, uma experiência homogênea, qualquer que seja a cultura e tradição religiosa onde ocorre. Todas as experiências compartilham alguns aspectos comuns. São exatamente os traços comuns que provocam indagações de ordem filosófica, mais especificamente, epistemológicas.

Velasco (2009) reconhece a reação de perplexidade que tais semelhanças despertam no estudioso, atribuindo-lhes o que, cuidadosamente, chama de 'certa

familiaridade', independentemente de serem experiências oriundas de taoístas, hindus, judeus, cristãos, muçulmanos ou agnósticos.

A classificação de padrões comuns tornou possível a análise de relatos em contextos culturalmente diversos, permitindo que, dos anos 1940 em diante, alguns estudiosos,⁸⁰ formulassem argumentos suficientes para determinar a existência de uma universalidade das experiências místicas. Esses argumentos permaneceram válidos e se solidificaram com o crescimento das experiências orientais de meditação, nos anos 1960. Também os resultados das pesquisas com LSD, coordenadas por Grof, e outros estudos relacionados à expansão de consciência, provocada por agentes externos (como a experiência de James citada anteriormente), pareciam confirmar os pressupostos de Huxley sobre a filosofia perene.

Na introdução de seu livro, Huxley (1994, p. 9) informa de modo bastante explícito: “*philosophia perennis* – a expressão foi cunhada por Leibniz; mas a coisa – a metafísica, que reconhece uma Realidade divina substancial [...] a coisa é imemorial e universal”. Também assegura que o conhecimento desse ‘Fundamento’ pode ser imanente e transcendente de todo ser. No mesmo texto salienta que podem ser encontrados rudimentos da filosofia perene no saber tradicional de povos primitivos em todas as regiões do mundo. Esclarece, igualmente, que uma versão desse conhecimento acumulado foi colocada por escrito, pela primeira vez, há mais de vinte e cinco séculos, referindo-se, muito provavelmente, aos *Vedas* e *Upanishades*. Informa também que esse saber foi apresentado, em suas formas mais plenamente desenvolvidas, em cada uma das religiões mais elevadas, deixando transparecer sua crença na evolução das experiências metafísicas da humanidade.

Huxley (1994) reuniu uma seleção de escritos chamados sagrados, que, além de belos e memoráveis, segundo opinião do próprio autor, esclarecem os pontos principais da filosofia perene. São escritos apresentados sob rubricas específicas, seguidos de comentários elucidativos de Huxley.

Apenas a título de exemplo, escolhemos, para reproduzir a seguir, alguns textos da primeira rubrica, intitulada ‘Tu és Isto’ (p. 15), que Huxley transcreve do

⁸⁰ Velasco (2009) cita autores como N. Smart e W. T. Stace, que defenderam a existência de um núcleo comum que constituiria a essência da mística, sendo a variação de suas formas resultado de diferentes interpretações.

sânscrito *tat tvam* (Tu és isto), o *Atman* ou o Eu eterno imanente, que se identifica com *Brahman*, o Princípio Absoluto de toda existência; e, diz o autor, “o termo derradeiro de todo ser humano é descobrir o fato por si mesmo, é descobrir Quem realmente é” (p.16).

Quanto mais Deus está em todas as coisas, tanto mais está fora delas. Quanto mais está fora, tanto mais está dentro. (ECKHART, *apud* HUXLEY, 1994, p.16)

Embora Deus esteja presente em toda parte, Ele só está presente para ti na parte mais profunda e central de tua alma. (WILLIAM LAW, *apud* HUXLEY, 1994, p. 16)

Não se cura a moléstia pronunciando o nome do medicamento, senão tomando o medicamento. Não se consegue a libertação repetindo a palavra “*Brahman*”, senão experimentando *Brahman* diretamente...” (SHANKARA *apud* HUXLEY, 1994, p. 21)

Não perguntes se o Princípio está nisso ou naquilo; Ele está em todos os seres [...] (TCHUANG TSE *apud* HUXLEY, 1994, p.21)

Contempla apenas Uma em todas as coisas: a segunda é a que te extravia. (KABIR *apud* HUXLEY, 1994, p. 24)

O meu Eu é Deus, nem eu reconheço outro Eu que não seja meu Próprio Deus. (SANTA CATARINA DE GÊNOVA *apud* HUXLEY, 1994, p. 25)

Nos sentidos em que a alma se dessemelha de Deus, ela é igualmente dessemelhante de si mesma. (SÃO BERNARDO *apud* HUXLEY, 1994, p.25)

Para avaliar a alma precisamos avaliá-la com Deus, pois o Fundamento de Deus e o Fundamento da alma são uma só e a mesma coisa. (ECKHART *apud* HUXLEY, 1994, p. 26)

O Amado é tudo em tudo; o amante limita-se a velá-lo; o Amado é tudo o que vive, o amante, uma coisa morta. (DJALAL AL-DIN RUMI *apud* HUXLEY, 1994, p. 29)

Na segunda rubrica, que se refere à natureza do Fundamento (termo mais utilizado por Huxley para definir o Princípio ou Mistério), o autor cita um trecho de Dionísio Pseudo Areopagita, no qual está estampado o caráter apofático, para apresentar seu reconhecimento das dificuldades de expressão e compreensão dos textos místicos, assim como as limitações da linguagem humana.

Huxley (1994, p. 48) afirma que, quando pensamos o mundo, não como ele se apresenta ao senso comum, mas “como um *continuum*, constatamos que a nossa sintaxe e os nossos vocabulários tradicionais são totalmente insuficientes”. Diferentemente dos matemáticos que precisaram criar novos sistemas simbólicos

para expressar certas realidades, o Fundamento divino de toda a existência não é um mero *continuum*, está também fora do tempo, por conseguinte, não se adequa às linguagens tradicionais. Daí, diz ele, “em toda exposição da filosofia perene, a frequência do paradoxo, da extravagância verbal, às vezes até da blasfêmia aparente” (HUXLEY, 1994, p. 48).

Embora haja uma concordância de Huxley quanto às dificuldades de comunicação das experiências místicas, nem por um momento ele coloca em questão a certeza da universalidade dos conteúdos vividos, enfatizando a incapacidade humana de expor o conhecimento obtido em termos compreensíveis e em linguagem comum.

Por hora, portanto, precisamos ser pacientes com as excentricidades linguísticas dos que se veem compelidos a descrever uma ordem de experiência na linguagem de um sistema de símbolos ajustada aos fatos de outra ordem, muito diferente. Até agora, portanto, no que concerne à expressão plenamente adequada da filosofia perene, existe um problema de semântica totalmente insolúvel. Eis aí um fato que devem ter em mente quantos lhe lerem as formulações. Somente dessa maneira seremos capazes de compreender, mesmo remotamente, aquilo de que se fala. Considerem-se, por exemplo, as definições negativas do transcendente e imanente Fundamento do ser. Em declarações como a de Eckhart, Deus se equipara ao nada. E, num certo sentido, a equiparação é exata; pois Deus certamente não é uma coisa. Na frase usada por Scotus Erigena Deus não é um quê; é um Aquilo. Em outras palavras, pode se designar o Fundamento como algo que está *ali*, mas não se pode defini-Lo como algo que tenha qualidades. Isso quer dizer que o conhecimento discursivo acerca do Fundamento não é meramente, como todo conhecimento inferido, uma coisa distante, um grau, ou até diversos graus, da realidade do conhecimento imediato; é e preciso ser, por causa da própria natureza da nossa linguagem e dos nossos tipos normais de pensamento, um conhecimento paradoxal. Só se obtém o conhecimento direto do Fundamento pela união, e a união só pode ser alcançada pelo aniquilamento do ego voltado para si mesmo, que é a barreira que separa o “tu” do “Aquilo”. (HUXLEY, 1994, p. 49)

Underhill (1974), como mencionado no primeiro capítulo, pesquisou detalhadamente o caminho percorrido pelos místicos de diferentes culturas e concluiu que eles passavam por estágios bastante semelhantes, o que a fez afirmar a universalidade das experiências místicas, apresentando-as como um processo vital, orgânico. Underhill defendeu a busca pela transcendência, inerente ao ser humano, como um modo de organização do eu.

O contextualismo - também chamado de construtivismo - especialmente defendido por Steven Katz (1978) e outros, como Bruce Garside, R. C. Zaehner, H. P. Owen, John Hick, surgiu a partir dos anos 1970, com o avanço das discussões da

filosofia, da linguística e da sociologia. A defesa visceral desse modelo, por Katz, tornou seus escritos a base filosófica crítica ao universalismo.

Katz acredita que os universalistas ignoram o contexto cultural no qual ocorre a experiência, assim como a tradição de origem do sujeito envolvido. O autor enfatiza o peso da linguagem na análise dos textos estudados e na construção do conhecimento, e mostra o reducionismo envolvido em pesquisas que tendem a ignorar as diferenças culturais e linguísticas. Para Katz (1978), é impossível existir experiência não mediada. Pelo seu argumento, ignorar as diferenças entre experiências e suas respectivas tradições impede o pesquisador de obter um conhecimento real daquela experiência, pois ela é vivida por alguém cuja história de vida já está contida, e interfere, na própria compreensão da experiência. E sua linguagem, conseqüentemente, já revela um modo de vida que define a forma como sua experiência será compreendida e relatada. Assim se expressa esse autor: “Não existem experiências puras (i.e., não mediadas). Nem a experiência mística, nem formas mais comuns de experiência indicam ou dão qualquer base para que se acredite que elas são não-mediadas” (KATZ, 1978, p. 26). Afirma o autor que toda experiência se processa ‘por meio de’, é organizada ‘por’ e torna-se acessível a nós em formas epistemológicas extremamente complexas. E Katz exemplifica suas bases epistemológicas do seguinte modo:

O místico hindu não tem uma experiência de x , a qual depois ele vai descrever em uma linguagem que lhe é familiar e nos símbolos do hinduísmo, mas o que ele vive é uma experiência hindu, i.e., sua experiência não é uma experiência não-mediada de x , mas é em si mesma, ao menos parcialmente, pré-formada pela sua experiência anterior hindu de *Brahman*. O místico cristão também não experienciava uma realidade não-identificada que ele então, oportunamente, chama de Deus, mas tem uma experiência cristã, pelo menos em parte pré-figurada, de Deus ou Jesus, ou do que quer que seja. Desse modo, como se podia antecipar, é minha visão, baseada nas evidências, que a experiência hindu de *Brahman* e a experiência cristã de Deus não são a mesma. (KATZ, 1978, p. 26).

A crítica de Katz fundamenta-se no fato de que qualquer estudo da mística é um estudo de textos específicos de culturas e tradições religiosas, cujas linguagens variam muito, exigindo, dessa forma, um cuidadoso trabalho hermenêutico. A utilização de termos aparentemente comuns nos relatos de tradições diferentes não significa que tenham o mesmo sentido e que sejam utilizados da mesma forma. Para ele, categorias metafísicas, descrições de aspectos relacionados ao transcendente ou realidades abstratas não, necessariamente, se reportam ao mesmo tipo de

fenômeno. Relatos aparentemente semelhantes podem, na verdade, mencionar estruturas ontológicas diferentes.

Um termo muito comum, utilizado tanto nas descrições místicas, orientais hindus e chinesas, quanto cristãs, é o 'nada'. Katz afirma, todavia, que este termo não apresenta o mesmo significado nas diferentes tradições. "Devemos nos perguntar se as várias experiências do 'nada' representam o mesmo tipo de fenômeno, ou se são diferentes experiências de fenômenos diferentes, designados pelo mesmo termo", orienta Katz (1978, p. 52). O autor chama a atenção para a importância da diferença entre 'o que é' experienciado e não apenas 'como' é experienciado. Algo que, segundo ele, só pode ser obtido por um estudo completo e cuidadoso das tradições específicas e das diferenças que podem existir dentro de uma mesma tradição.

A postura do contextualismo reivindica neutralidade, ausência de dogmatismos e de pré-conceitos, buscando demonstrar que os relatos místicos são o resultado de construções elaboradas dentro de suas específicas tradições religiosas.

Surge, no debate contemporâneo, uma proposta que pode ser considerada a terceira via, uma alternativa que reconhece os avanços e as limitações de ambas as concepções, universalista e contextualista. Seu defensor mais destacado é Robert Forman (1997), que, motivado pelos estudos de Ken Wilber, intitulou 'psicologia perene' sua escola de pensamento, embora insista em que não deva ser confundida com a filosofia perene.

Embora Forman reconheça a importância e a aceitação geral do modelo contextualista em função da ênfase dada à cultura e à linguagem, o filósofo parte de uma indagação sobre os limites dessa abordagem na experiência humana. Ele destaca, como seu objetivo, estabelecer bases filosóficas precisas para a investigação e análise das experiências místicas de culturas diversas.

Forman abandona ambas as metodologias, universalista e contextualista, que se limitam a discutir ou as diferenças ou os aspectos comuns das experiências místicas, e propõe, como foco principal da psicologia perene, uma análise fenomenológica das operações da consciência mística. Para o autor, uma síntese das críticas ao universalismo termina por acusá-lo de hermeneuticamente ingênuo. Por outro lado, o contextualismo radicaliza o paradigma construtivista. De acordo com esse paradigma, que se tornou dominante nas ciências humanas e sociais,

todas as experiências prosaicas, religiosas, artísticas, místicas, são, de modo significativo, “formadas, modeladas, mediadas e construídas pelos termos, categorias, crenças e bases contextuais linguísticas que os temas lhes trazem” (FORMAN, 1997, p. 4).

Rothberg, analisando os aspectos epistemológicos contemporâneos da mística, destaca:

Ao mesmo tempo que Katz e outros ajudam a atrair mais atenção à especificidade das tradições místicas, implicitamente pré-julgam, baseados em fundamentos epistemológicos *a priori* e contra sua pretensa neutralidade, que algumas interpretações da mística (e implicitamente as alegações de algumas tradições espirituais) são inválidas. (*apud* FORMAN, 1999, p. 164)

Forman⁸¹ (1997, p. 4), por sua vez, finaliza a crítica ao contextualismo/construtivismo, afirmando que “esta noção tornou-se tão dominante que adquiriu status de um axioma autoevidente”.

Os psicólogos perenes utilizam, como argumento básico, o reconhecimento de que a capacidade de transmutação para as dimensões místicas da consciência é inata nos humanos, o que possibilitaria análises transculturais. As diferenças simbólicas reconhecidas em relatos das muitas tradições religiosas não excluem a possibilidade de identificação de uma experiência de natureza mística, por eles denominada *Pure Consciousness Event** (PCE).

O PCE (ainda uma hipótese), bastante discutido dentro da psicologia, sugere a existência de um modo de consciência fisiológico não cognitivo, um estado de consciência comum entre místicos das mais variadas tradições. Uma experiência do silêncio, ou do vazio, também chamada de *unio mystica* ou *nirvana*, não mostra “[...] ser nem resultante de conceitos e crenças, nem mostra sinais de ser construída, ou modelada” (FORMAN, 1997, p. 24/25).

Analisando os textos místicos, sem o estabelecimento de categorias epistemológicas *a priori*, Forman identifica relatos que enfatizam o esquecimento de desejos e apegos da vida mundana. E cita *A Nuvem do Não Saber* (2004),⁸² obra

⁸¹ Forman (1997, p. 5) ilustra sua crítica ao construtivismo citando I. Murdoch, que afirma: “o homem é uma criatura que cria imagens de si mesmo e então busca assemelhar-se àquela imagem”.

* Evento de Pura Consciência

⁸² *A Nuvem do Não Saber* (*The Cloud of Unknowing*) é um texto de autor inglês, anônimo, do século XIV. Provavelmente um monge. Esse texto, considerado uma das joias da literatura religiosa inglesa, exerceu muita influência sobre a espiritualidade espanhola do século XVI, principalmente sobre a

que salienta a importância do esquecimento para o contemplativo atingir a união com Deus. Para Forman, *A Nuvem do Não Saber* representa um estado de PCE: momento em que tudo é esquecido, não existe conteúdo cognitivo ou afetivo, não existe pensamento. O autor demonstra que tal estado de consciência é exatamente o mesmo no hindu ou no cristão, não havendo, pois, absolutamente nenhum conteúdo mediando a experiência, como sugerido pelos contextualistas.

O argumento principal da psicologia perene não parece distante das afirmações de Underhill (1974) sobre a dimensão orgânica do processo místico; ou de James (2004), quando sugere a existência de outras dimensões da consciência e a capacidade inata do ser humano de, subitamente, sem aparente motivo, despertá-las; ou de Grof (2002), ao surpreender-se com relatos inteiramente incompatíveis com o histórico de vida e a cultura do sujeito da experiência e/ou a insistência, em alguns casos, de permanecer no mais absoluto silêncio.

Forman, de algum modo, se aproxima do método intuitivo sugerido por Bergson, como veremos a seguir. Abrir mão de estabelecer conceitos apriorísticos e 'afastar-se' das questões sociais e culturais que envolvem a experiência, buscando 'sentir' o que o sujeito viveu, contém a indicação de um método. A sugestão de um possível modo de consciência fisiológico, pré-conceitual, evoca as afirmações bergsonianas que vinculam essas questões a aspectos relacionados à evolução criadora, que podem ser apreendidos pelo seu método do conhecimento interior da realidade - a constatação da ocorrência de dados imediatos da consciência, um modo de conhecimento metafísico recorrente na humanidade, em qualquer época, em qualquer lugar.

As discussões contemporâneas a respeito da mística aparentam não ter se alterado em essência desde Bergson, apesar dos avanços das pesquisas psicológicas e neurofisiológicas. O mistério se mantém, atraindo pesquisadores e provocando discussões acaloradas. A persistência do fenômeno indica a confirmação de seu traço evolutivo no desenvolvimento das sociedades humanas e no esforço individual e interior da busca de sentido. O surgimento e a expressão de variados tipos de manifestação da mística, conforme descritos neste capítulo, apontam para um tipo de conhecimento não conceitual, que adquire expressões diversificadas em virtude de suas origens e de diferentes linguagens. Essas

carmelita. Acredita-se que tenha sido uma das influências de Santa Teresa d' Ávila. Ver J. Comblin, na 5ª edição brasileira da Editora Paulus, 2004.

expressões foram estudadas pelo filósofo e fazem parte do seu arcabouço teórico de conhecimento, criado pela experiência mística, em direção à plenitude que, para Bergson, só é atingida no cristianismo.

CAPÍTULO III – MÍSTICA BERGSONIANA: IMPULSO CRIADOR QUE A VIDA MANIFESTA

O contato inicial com os textos de Bergson sobre a mística exige que se conheça o homem que existe por trás do filósofo. Isso se impõe pelo fato de que a origem judaica de Bergson torna, no mínimo, intrigante sua decisiva aproximação do catolicismo e as conclusões definitivas a respeito da completude da mística cristã.

Do mesmo modo, é necessário verificar como, por meio da análise filosófica, Bergson se aproxima da mística e a torna conclusiva não só como trabalho filosófico, mas também como realização de sua vida pessoal. Quem, portanto, deve-se perguntar, é esse homem e esse filósofo que, sem nenhuma pretensão religiosa, assume, em seus trabalhos, discussões vitais pertinentes à teologia que influenciam a teoria do conhecimento e metafísica posterior, questionando as estruturas vigentes e provocando reações radicais de apoio ou rejeição?

3.1 O HOMEM E O FILÓSOFO: AMOR E RAZÃO URDIDOS

Henri-Louis Bergson nasceu em Paris no dia 18 de outubro de 1859, primeiro filho homem de Michaël Bergson e Käte Levinson.⁸³ O pai era judeu polonês e a mãe, também judia e de ascendência irlandesa. Além de Bergson, o casal teve seis outros filhos.

Seu pai era compositor e pianista, o que torna compreensível as constantes analogias que Bergson faz com a música no desenvolvimento de sua filosofia, bem como a frequente alusão às artes, além de uma relação de profunda afinidade que sempre manteve com a experiência estética. É uma unanimidade que os textos bergsonianos expressam uma beleza literária indiscutível.⁸⁴

⁸³ Os dados referentes à vida pessoal de Bergson são de autoria de Philippe Soulez e Frédéric Worms, em *Bergson – Biographie*. Paris: *Quadrige*-PUF, 2002.

⁸⁴ É preciso lembrar que o Prêmio Nobel recebido por Bergson em 1928 foi na área de literatura e sua candidatura foi defendida pela *Académie des Sciences Morales et Politiques de Paris in corpore* e por dezesseis membros da *Académie Française*, entre romancistas, poetas e historiadores, que assim se expressaram: “Mais do que um chefe de escola, é um indicador que abriu novos caminhos e fundamentou a metafísica na experiência interior. É também o restaurador do espiritualismo. [...] Não é apenas um dos maiores filósofos que honram a humanidade, mas, além disso, um grande escritor e, como Platão, admirável poeta. [...] O pensamento mundial foi, em parte, transformado pelas suas investigações.” (STRÖMBERG, K. *in* BERGSON, 1964, p.11).

A música - religiosa e clássica do lado do pai, e a religião, do lado da mãe, estão na base de suas reflexões. Na verdade, não se deve concluir de modo apressado que o interesse pela mística tenha surgido exclusivamente pelas origens hassídicas da família paterna. É necessário procurar do lado da mãe, igualmente, sobretudo porque existia um desconforto na relação do filósofo com o pai, o que os conservava distantes. Seu pai permanecia constantemente envolvido com problemas financeiros e de sobrevivência. Diz Bergson (SOULEZ; WORMS, 2002, p. 21) a respeito dele: “Meu pai foi um compositor e pianista dos mais distintos. Seu único erro foi ter desdenhado a notoriedade”. De acordo com os autores, são frases que não demonstram muita objetividade; revelam mais uma avaliação afetiva do filho do que as possibilidades reais de Michaël atingir a notoriedade.

No que se refere à mãe, afirma o filósofo:

Minha mãe foi uma mulher de uma inteligência superior, uma alma religiosa no sentido mais elevado do termo e cuja bondade, devoção e serenidade, eu poderia quase dizer, santidade, fizeram a admiração de todos que a conheceram. (SOULEZ; WORMS, 2002, p. 26).

Bergson foi deixado na França ainda menino, para estudar, quando seus pais se mudaram para Londres em 1869. Isso deve explicar seu comportamento ensimesmado, recluso e profundamente reflexivo. Pôde permanecer no país graças às bolsas de estudo, uma, concedida pela comunidade judaica, e outra, mais tarde, pelo governo francês.

Mantinha uma correspondência semanal⁸⁵ com a mãe, que, de acordo com Soulez (SOULEZ; WORMS, 2002), deveria ter sido um material de pesquisa mais valorizado por seus comentadores, pois nessa troca de cartas já se esboça a imagem de um Deus amoroso, o que pode revelar certa aproximação com o cristianismo. Bergson⁸⁶ escreve à sua mãe, em um cartão de Ano Novo: “Pedirei todos os dias ao bom Deus para que ele vos conserve muito tempo [...]” (SOULEZ;

⁸⁵ “Escrevia-lhe aos domingos e ela lhe respondia todas as quartas-feiras, mantendo-o sempre atualizado com relação à literatura inglesa”. (SOULEZ; WORMS, 2002, p. 26). É conhecida a faceta de um Bergson cortês, discreto, distinto, quase distante (sem o ser, no entanto) e, às vezes, irônico, bem como solitário e polido. Outro traço que o acompanhou até o final de sua vida, informa Soulez (SOULEZ; WORMS, 2002), foi seu lado suave, extremamente feminino, que parece ter se originado exatamente no apego do filósofo à sua mãe inglesa: uma verdadeira identificação. O fato pode explicar a intensa sensibilidade, demonstrada pelo filósofo em suas pesquisas e linguagem literária, reconhecida por seus alunos e pares, atraindo inclusive um número bastante significativo de mulheres às suas conferências; elas o consideravam extremamente encantador.

⁸⁶ Cartão de 1865, tendo Bergson, portanto, apenas seis anos.

WORMS, 2002, p. 25). “O ‘bom Deus’, eis um Deus judeu, singularmente cristianizado”, afirma Soulez, lembrando que o jovem Henri foi, sem dúvida, educado por sua mãe no respeito das observâncias do judaísmo, mas sem rigidez.

Embora o pai tenha falecido mais cedo, sua mãe viveu até os 105 anos, e a família permaneceu sempre em Londres, para onde Bergson viajava todos os verões. O filósofo casou-se na França e teve uma única filha, Jeanne, que nasceu surda e a quem Bergson proporcionou uma educação esmerada. Jeanne conseguiu fazer-se ouvir e se tornou uma desenhista talentosa.⁸⁷

Apesar da hipótese corrente de que a surdez de sua filha tenha contribuído e estimulado os estudos sobre as relações da alma com o corpo, objeto do livro *Matéria e Memória*, Soulez (SOULEZ; WORMS, 2002) informa que a condição da filha de Bergson não influenciou as argumentações e conclusões do filósofo, posto que as pesquisas que originaram o livro demandaram mais de três anos de trabalho, anteriores, portanto, ao nascimento da menina. Mas o autor (SOULEZ; WORMS, 2002, p. 92) admite que, “no nível do inconsciente e do destino, esta ligação merece ser efetuada. *Matéria e Memória* é uma mensagem de esperança: o espírito à força de paciência, de inteligência e de vontade pode superar a deficiência do mecanismo cerebral”.

Conquanto toda a formação escolar e profissional de Bergson tenha ocorrido na França, seu domínio do inglês e as conferências em Oxford o tornaram amplamente conhecido e respeitado também fora de seu país.⁸⁸

Como jovem estudante, destaca-se em grego e latim, mas a matemática lhe proporciona seu primeiro prêmio. Estuda na *École Normale Supérieure*, na seção Letras. É aprovado no concurso para professor de Filosofia. Defende sua tese de doutorado em 1889. Leciona em alguns colégios e, em 1900, é eleito para a cadeira de História da Filosofia Antiga, no *Collège de France*, onde permanece até sua aposentadoria, ministrando cursos que se tornaram extremamente concorridos.

⁸⁷ É importante salientar que Jeanne Bergson era muito próxima ao pai (o casal e a filha eram inseparáveis), tendo também se correspondido regularmente com a avó paterna, a quem atribuía seu aprendizado da alegria de viver, da concentração e renovação. Afirma Jean Guilton sobre a filha do filósofo, no estudo introdutório da publicação comemorativa do Nobel para *Evolução Criadora* de Bergson (BERGSON, 1964, p. 37): “ela acompanhou ou talvez tenha precedido o pai nesse caminho para o catolicismo em que ele via a conclusão do judaísmo. Depois da morte dele pediu para ser batizada com tanta convicção como discrição”.

⁸⁸ É interessante observar que a primeira indicação de Bergson à Comissão Nobel da Academia Sueca foi apresentada, em 1912, por um inglês, o professor A. Laing, membro da *Royal Society of Literature of the United Kingdom*. (STRÖMBERG, K., in BERGSON, *op. cit.* p. 10).

O Congresso de Filosofia de Oxford, em 1920, considera Bergson o maior filósofo do momento - foi convidado para fazer tanto a abertura quanto a conclusão do encontro.

Suas obras demonstram que o interesse pelo modo de o ser humano conhecer não se restringe às questões epistemológicas ou à mera construção de uma teoria do conhecimento. O filósofo amplia a dimensão metafísica de forma a acrescentar os aspectos ontológicos, visando encontrar o sentido mesmo da vida. Sua interpretação reside num movimento de consciência de característica psicológica. O espírito humano aparece em suas argumentações como foco permanente. A filosofia de Bergson é uma verdadeira teoria da vida.

Worms (SOULEZ; WORMS, 2002), um de seus biógrafos e respeitado comentador contemporâneo, mostra que são quatro as principais obras do filósofo, embora existam ainda artigos, conferências, cursos e pesquisas também publicados: *Ensaio Sobre os Dados Imediatos da Consciência*, de 1889, *Matéria e Memória*, de 1896, *Evolução Criadora*, de 1917 – agraciada, em 1928, com o prêmio Nobel de Literatura, e *As Duas Fontes da Moral e da Religião*, de 1932.

No *Ensaio sobre os Dados Imediatos da Consciência* (2011), sua tese de doutorado, Bergson pondera sobre a questão do espaço e tempo e insiste nas discussões acerca da intensidade dos estados de consciência. Nesse trabalho, ele apresenta suas reflexões a respeito da liberdade e a conseqüente crítica ao determinismo.

Matéria e Memória (2006a) expõe as relações entre a memória e o cérebro. É extremo o rigor de Bergson nesse estudo, fundamentado nas muitas pesquisas de doenças da memória, investigadas pela psiquiatria do século XIX.⁸⁹ Embasado em estudos sobre danos cerebrais, ele estabelece a distinção entre memória e cérebro, demonstrando a impossibilidade de localizar a memória no cérebro, sendo este último apenas um centro de ação. O cérebro, para Bergson, só tem a função de receber e transmitir movimentos, jamais poderia originar uma representação.

Em *A Evolução Criadora* (1964), Bergson discute a existência da matéria e sua relação com a inteligência. Fundamenta-se em dados de pesquisas biológicas da época. Apresenta uma confrontação com as teorias da evolução, especificamente com o evolucionismo de Spencer, de quem havia sido, anteriormente, um seguidor.

⁸⁹ Afirma Vieillard-Baron (2007, p. 22) que “a importância atual das neurociências e das interpretações cognitivistas produziu uma renovação de interesse na obra de Bergson”.

Reflete sobre a função ativa da vida animal, por ele denominada de instinto – algo que não é adquirido, mas fornecido pela natureza. Aponta o impulso vital como o princípio ativo da criação. Estende a discussão sobre a intuição e a duração da consciência humana.

Em as *Duas Fontes da Moral e da Religião* (1978), Bergson vai aprofundar as questões relacionadas à metafísica que não foram finalizadas em a *Evolução Criadora*. Apresenta as características da moral e religião estática e dinâmica. E, nesta última, reconhece, nos místicos, o alargamento da base intuitiva que os conduz, pela ação efetiva, à superação da inteligência e ao reencontro com a criação. Sua análise, bastante contemporânea, oferece uma reflexão sobre o progresso e seus perigos, representados pela mecânica, apontando para a urgência de a humanidade, se quiser sobreviver, escolher o caminho místico, que é, sem dúvida, para ele, o caminho do amor.

Bergson, assim como Descartes, foi considerado um dos mais significativos filósofos da França. Sua teoria representa um marco divisor na história do pensamento ocidental, pela incansável crítica ao determinismo e mecanicismo e por sua originalidade no resgate da metafísica⁹⁰ e elaboração de conceitos profundamente ousados e instigantes. Tornou-se um dos grandes nomes da filosofia do século XX, alcançando fama internacional, tendo permanecido no auge das discussões filosóficas até 1930. Caiu no esquecimento por cerca de sessenta anos. Começou a ser revitalizado a partir dos anos 1990.

É possível encontrar traços significativos da reflexão bergsoniana, sejam favoráveis ou contrários, em filósofos que se tornaram pensadores fundamentais do século XX, como Bachelard, Sartre, Merleau-Ponty, Deleuze, Foucault ou Derrida. Incluem-se aí também alguns dos principais teólogos neotomistas, como Maritain e Gilson. (CHAUÍ, *in* PRADO JUNIOR, 1989).

Bergson se inspirava constantemente na biologia, nas teorias da evolução e nas pesquisas neuropsiquiátricas. Teve acesso aos estudos de etnólogos, como Hubert e Mauss; dominava as teorias da evolução, estudou as religiões orientais, dialogou com Durkheim; Lévy-Bruhl foi seu aluno; conhecia as pesquisas de William James em psicologia, com quem manteve contínua correspondência. Isso forneceu

⁹⁰ “[...] esse novo filósofo, no momento oportuno, acabou conseguindo denunciar, com seus tantos erros, o cientificismo, o materialismo e o determinismo que os próprios teólogos consideravam seus mais perigosos inimigos [...] ele tirou suas próprias conclusões da ciência do século XX [...]”, afirma Gilson a respeito de Bergson. (GILSON, 2009, p. 125).

às suas investigações filosóficas uma interessante reflexão interdisciplinar, o que as torna extremamente ricas e contemporâneas, possibilitando um diálogo profícuo com as Ciências da Religião. O principal objetivo de Bergson era compreender a vida.

Defende a liberdade do espírito humano em relação ao paradigma científico e suas equivocadas tentativas de abordar questões relacionadas à espiritualidade humana, tendo por critério a simples transposição, para a área da metafísica, de leis físicas e biológicas, derivadas das ciências naturais e fortalecidas pelo positivismo.

Os filósofos, em geral, não atribuem à obra *As Duas Fontes da Moral e da Religião* a importância devida. Suas conclusões ainda causam certo desconforto na comunidade acadêmica e revelam a dificuldade de cientistas e filósofos em discutir questões relacionadas ao *mysterium*, conforme relatado pelos místicos em geral, pois isso significa, necessariamente, acreditam eles, flexibilizar, ampliar ou até abandonar um paradigma que privilegie a racionalidade e a inteligência.

3.2 O FILÓSOFO DA PALAVRA ENCANTADORA E DOS CONCEITOS INOVADORES

Importa salientar que a abordagem bergsoniana da religião é estritamente filosófica. Bergson não tinha interesse em desenvolver nenhum tipo de análise teológica. Dessa forma, não se referencia nos grandes teólogos da história da filosofia. Para ele, a religião, assim como a própria filosofia, visa a ação. “Antes de filosofar é preciso viver”, diz Bergson (2006b, p. 157). A religião não é simplesmente teoria ou doutrina - é prática. Daí seu interesse em estudar a mística em geral e a cuidadosa atenção dispensada aos místicos cristãos. Worms (SOULEZ; WORMS, 2002) afirma que Bergson dedicou especial consideração à leitura dos místicos a partir de 1911.⁹¹

Há indicação suficiente de que Bergson vinha pesquisando o que seriam, na linguagem da psicologia transpessoal contemporânea, manifestações de estados incomuns de consciência. Tais fenômenos, denominados paranormais (telepatia, hipnose e vidência), eram, à época, basicamente pesquisados pela teosofia, pelas

⁹¹ Há os testemunhos de amigos próximos, como Guitton e Jankélévitch, de que Bergson tinha sobre a sua mesa de trabalho um exemplar de *Torrents*, de Madame Guyon, a mística francesa do século XVII, e, na parede, *A Virgem e o Menino*, de Murillo. (SOULEZ; WORMS, 2002). Certamente algo inesperado na casa de um judeu, mas que indica os caminhos que já estavam sendo trilhados pelo filósofo.

escolas de ocultismo, pelos chamados estudos psíquicos e pela parapsicologia. Esta, segundo Soulez (SOULEZ; WORMS, 2002), sempre encontrou muita resistência nos meios científicos franceses, desde meados do século XIX. O interesse de Bergson por esses fenômenos, embora tenha clara relação com suas pesquisas sobre as diferentes manifestações da consciência e, além de lhe permitir uma profícua troca de informações com James, gerou desconfiança, principalmente por parte dos teólogos e de pensadores neotomistas.⁹²

Em tempos de primazia do positivismo, Bergson resgata a metafísica, proporcionando-lhe uma linguagem própria e delimitando o espaço específico da inteligência. Jamais pretendeu invadir o campo da teologia, seu interesse na área da religião está relacionado, especificamente, ao movimento natural da própria metafísica enquanto modo de conhecer aquilo que, dentro dos humanos, continua e se prolonga em direção ao Absoluto.

Ao interessar-se pela mística, retoma, com muita propriedade, a discussão sobre a alma, não como algo separado do corpo, resultante do dualismo psicofísico originário de Descartes, mas como unidade do eu, mais especificamente, a personalidade de cada indivíduo. Para ele, a alma se identifica com a liberdade e compreende sua união com o corpo “como uma passagem imperceptível de um a outro” (VIEILLARD-BARON, 2007, p. 37).

Deleuze (2008, p. 125) diz que o grande filósofo é aquele que cria novos conceitos que ultrapassam as dualidades do pensamento ordinário e “dão às coisas uma verdade nova, uma distribuição nova, um recorte extraordinário”. E assim o fez Bergson.

A herança conceitual de Bergson está atrelada às noções de duração, memória, impulso vital e intuição. São quatro conceitos que remetem imediatamente ao filósofo, pois, após serem por ele introduzidos, permaneceram definitivamente no mundo filosófico.

É preciso acompanhar a reflexão bergsoniana para compreender seus conceitos. O filósofo questiona a metafísica clássica e dela se afasta por acreditar

⁹² Gilson (2009) se refere de modo bastante negativo à conferência proferida por Bergson em Londres, na Sociedade de Pesquisas Psíquicas, afirmando ser impossível uma teologia natural do cristianismo, que é uma religião essencialmente sobrenatural. Mesmo assim é possível afirmar que Bergson não estabeleceu vínculos diretos entre as pesquisas psíquicas e suas conclusões sobre a mística. Ele parte de dados subjetivos imediatos da experiência psicológica para distinguir ciência e metafísica. Bergson admite que a verdade e o conhecimento só podem ser obtidos pela experiência interior.

que os esquemas tradicionais impedem a liberdade e a criatividade humanas. Bergson acusa as escolas filosóficas e seus muitos sistemas de transformarem a metafísica em um jogo de ideias, pois, se ela (a metafísica) “é uma séria ocupação do espírito, é preciso que transcenda os conceitos para chegar à intuição” (BERGSON, 1974, p. 24).

Bergson enfatiza o movimento como sendo a principal característica do ser humano, que o faz expandir-se, transcender e tornar-se consciente da vida e de suas possibilidades de ação no mundo.

O mundo que os humanos enxergam e apreendem é descrito pela ciência como uma sucessão de corpos sólidos, com extensão e justapostos espacialmente de forma homogênea. A ciência aponta como características da realidade a extensão, a multiplicidade numérica e o determinismo causal: tudo e todos os acontecimentos, portanto, são determinados e estão sujeitos a leis invariáveis.⁹³ As ciências da natureza consideram as posições sucessivas dos corpos, não o seu movimento. A força é determinada pelos seus efeitos. O tempo, portanto, que se reduz ao espaço, é obtido pela inteligência prática. Não há dinamismo, não há vida.

A inteligência é capaz de captar a matéria, o imóvel, aquilo que é fragmentável. Por ser analítica, a inteligência pode decompor a matéria, pois tem clareza para distinguir os corpos e recompô-los, segundo leis ou sistemas, mas é inepta para compreender a vida. A inteligência, por si só, é incapaz de captar a totalidade do real.

Nossa inteligência, quando segue sua marcha natural, procede por percepções sólidas, de um lado, e por concepções estáveis, de outro. Ela parte do imóvel, e não concebe nem exprime o movimento senão em função da imobilidade. Ela se instala em conceitos pré-fabricados e se esforça por prender, como numa rede, alguma coisa da realidade que passa. [...] a inteligência deixa escapar do real o que é sua própria essência. [...] compreendemos que conceitos fixos possam ser extraídos por nosso pensamento, da realidade móvel; mas não há nenhum meio de reconstituir, com a fixidez dos conceitos, a mobilidade do real. (BERGSON, 1974, p. 37).

⁹³ Toda a obra de Bergson, afirma Worms (1992, p. 12), “é atravessada por um debate com a ciência em geral e com os sábios de seu tempo em particular. O que Bergson reprova na ciência é, antes de tudo, a pretensão de aplicar seus métodos à realidade como um todo. Ele bate de frente com o que Descartes havia chamado ‘*mathesis universalis*’, este projeto de uma matemática universal que as ciências ‘do espírito’, ou ‘ciências humanas’ tentavam colocar em ação. Não há obra de Bergson que não retome, à sua maneira, este repúdio, mesmo sob o risco de seu autor parecer, como dizia Benda, ‘irracionalista’”.

No entanto, afirma Bergson (1974), o ser humano consegue captar, em sua interioridade, uma realidade de intensidade qualitativa; consegue apreender uma realidade de elementos heterogêneos que se interpenetram. São de difícil discriminação porque livres. Esse conhecimento interior (BERGSON, 2011) refere-se, pois, a uma realidade que não é espacial nem calculável – ela dura, é pura ‘duração’ (*durée*). Trata-se de algo que não pode ser medido, é indivisível, é ação. É um permanente fluir. Ela, na verdade, nunca é, pois consiste em permanente devir. A duração é, apropriadamente, o eterno existir. A duração é apreendida por uma intuição, resultando, portanto, de um estado específico de consciência: consciência da impermanência. A duração é permanente mobilidade, e o que a caracteriza é a totalidade, não sendo, portanto, fragmentável.

Esse conceito de duração é fundamental na obra de Bergson. Trata-se de um constante *vir-a-ser*, que não significa uma sucessão de momentos lineares. “É um dado interior da consciência; [...] a continuidade temporal que é imediatamente percebida na vida do espírito [...] Ela é imprevisível e irreversível novidade.” (VIEILLARD-BARON, 2007, p. 108).

Bergson esclarece de forma muito simples:

É justamente essa indivisível continuidade de mudança que constitui a duração verdadeira. [...] Limitar-me-ei então a dizer para responder àqueles que veem nessa duração “real” algo de inefável e de misterioso, que ela é a coisa mais clara do mundo: a *duração real* é aquilo que sempre se chamou *tempo*, mas o tempo percebido como indivisível. (BERGSON, 2006b, p. 172).

Quando o ser humano, em seu esforço metafísico, livremente intui a duração, esta manifesta o todo existencial, fornecendo o sentido mesmo da vida. A apreensão da duração é a própria apreensão do significado da existência em seu aspecto sagrado: é tanto multiplicidade quanto unidade. É o Absoluto. “Se me coloco na duração por um esforço de intuição”, afirma Bergson (1974, p. 25), “percebo imediatamente como ela é unidade, multiplicidade, e muitas outras coisas ainda”. Esses diversos conceitos, separados ou reunidos, não nos fazem penetrar a própria duração. Mas um conhecimento interior, absoluto, da duração do eu pelo próprio eu é possível, afirma o filósofo, mas somente pela intuição.

Worms (1992) esclarece que Bergson, ao perceber que a ciência, com seus instrumentos de cálculo de precisão, atinge certos fenômenos e não outros, ou seja,

aqueles da consciência, traça deliberadamente uma linha divisória entre duas regiões, entre duas partes da realidade. A ciência pode, legitimamente, ocupar-se de objetos exteriores, mas deturpa, necessariamente, os dados interiores, demonstrando, assim, que há entre eles uma diferença de natureza e não somente de forma. Bergson recusa toda e qualquer simetria entre o interior e o exterior, entre tempo e espaço.

A vida interior do ser humano, diferentemente dos objetos, que se apresentam distintos e separados uns dos outros, mostra-se como contínuo movimento. A duração, portanto, não se fragmenta, ela é essencialmente indivisível. Alegria ou tristeza, prazer ou dor – aquilo que se denomina qualidade, é contínuo, sua transformação não pode ser mensurada, dividida em diferentes etapas, ao contrário dos objetos, espacialmente delimitados.

Não é possível, dessa maneira, conhecer o dinâmico por meio de categorias do estático. O que é espacializado é idêntico em natureza, não há mudanças, é homogêneo: a pura repetição pela qual definimos a materialidade (BERGSON, 1974). Já a duração, como mudança contínua, é heterogeneidade pura, constante inovação. É exatamente desta forma que Bergson vai caracterizar a vida: como a própria duração, que não pode ser simplesmente reduzida à matéria.

Em seu livro *Matéria e Memória* (2006a), Bergson estabelece a relação entre corpo e espírito, resolvendo de uma forma original a dualidade estabelecida pela filosofia até então. Seu principal foco é procurar provar a independência da consciência em relação ao cérebro e também compreender suas relações. Dessa forma, o filósofo se depara com um problema metafísico: a união da alma e do corpo.

Ao estudar o funcionamento da memória com base em dados empíricos experimentais, Bergson estabelece o papel do corpo na vida do espírito, enfatizando a independência da memória em relação ao cérebro.

Bergson utiliza tais dados para confirmar sua hipótese sobre a existência de diferentes planos de consciência – algo que já havia sido formulado pela metafísica plotiniana. Seguindo, por conseguinte, sua reflexão filosófica, o autor (1978) não usa o termo alma no sentido estritamente religioso, mas uma de suas principais referências se encontra exatamente em Plotino, para quem a alma contém, em si, o Uno e o múltiplo.

Afirma, portanto, uma distinção clara entre memória e cérebro, distinção que será reafirmada e difundida pelas pesquisas neurofisiológicas e pela psicologia transpessoal na ciência contemporânea. Em seu estudo, o filósofo demonstra que a lembrança não é o resultado de um mecanismo do cérebro, mas este prolonga a lembrança, permite que ela atue sobre o presente e concede-lhe materialidade. Para Bergson, “a lembrança pura é uma manifestação espiritual. Com a memória estamos efetivamente no domínio do espírito” (BERGSON, 2006a, p. 281).

A atividade cerebral é para atividade mental o que os movimentos da batuta do maestro são para a sinfonia. A sinfonia ultrapassa por todo lado os movimentos que a compassam; da mesma forma a vida do espírito transborda a vida cerebral (BERGSON, 2009, p. 47).

Segundo o autor, o cérebro não é órgão de pensamento, nem de sentimento, nem de consciência, mas faz com que estes permaneçam tensionados e capazes de ação eficaz. “O cérebro é o órgão de atenção à vida”, afirma Bergson (2009, p. 47). Para ele não é possível demarcar uma linha entre o passado e o presente, nem, portanto, entre memória e consciência, pois esta significa, antes de tudo, memória. Toda consciência é, pois, memória: conservação e acumulação do passado no presente.

“O papel do cérebro na operação da memória”, diz o filósofo (2009, p. 56), não é conservar o passado, mas “encobri-lo e depois deixar transparecer dele o que é útil na prática”. Afirma, ainda, ser também este o papel do cérebro com relação ao espírito em geral: “o espírito ultrapassa o cérebro por todos os lados e [...] a atividade cerebral corresponde apenas a uma ínfima parte da atividade mental”.⁹⁴ (BERGSON, 2009, p. 57)

Para Bergson (2009), pois, a vida do espírito não pode ser resultante da vida do corpo, e não existe motivo para acreditar que ambos estejam inseparavelmente ligados. Embora a imortalidade não possa ser provada experimentalmente e a religião a explique pela revelação, sendo constatável a independência da consciência em relação ao corpo, não há porque acreditar na extinção da consciência após a morte do corpo.

⁹⁴ James, em correspondência de 14 de dezembro de 1902, com Bergson, informa-lhe o envio de uma de suas conferências sobre a imortalidade, na qual apresenta argumentos semelhantes aos seus, defendendo o papel do cérebro como um órgão de ‘filtragem da vida espiritual’. Disponível em: <http://archive.org/stream/the_letters_of_will02jameuoft_djvu.txt>.

Com esse estudo, o autor mostra que, embora dialogue com frequência com a psicologia, ele está, na verdade, em busca de uma nova epistemologia. Conseqüentemente, seu interesse principal é desenvolver uma teoria do conhecimento de superação do dualismo, pois concebe “uma infinidade de graus entre matéria e o espírito”, e o “papel mais modesto do espírito é ligar os momentos sucessivos da duração das coisas”. (BERGSON, 2006a, p. 260).

Para Bergson, a duração é captada pela intuição. E intuição não é nem instinto nem mero sentimento, mas reflexão, e, como tal, deve ser o método do filósofo. Já a inteligência, possibilita somente a captação do que é estável, daquilo que manifesta imobilidade, que pode ser dividido e analisado.

Contrariamente às sínteses empiristas ou positivistas das ciências modernas baseadas unicamente na experiência exterior, Bergson recusa-se a desqualificar a experiência interior, a consciência que cada um de nós tem de si mesmo, como método em filosofia. Não somente a consciência ultrapassa os outros métodos, mas pode, ela mesma, nos servir de método para atingir melhores resultados em todos os domínios. (WORMS, 1992, p. 12).

Mesmo sendo a intuição definida como um modo de conhecimento imediato, que atinge a realidade e fornece certezas absolutas, como em Platão, Aristóteles ou como no *cogito* cartesiano, em Bergson o sentido é outro. A intuição bergsoniana exige que a consciência rompa com os hábitos, desconsidere conceitos preestabelecidos e se entregue a um profundo trabalho de reflexão, pelo mergulho no interior do objeto pesquisado. Tal deveria ser o método da filosofia.

A intuição é uma faculdade supraintelectual que exige um esforço do espírito. Bergson (2006b) alerta para o fato de que uma intuição, que pretende se transportar em um pulo para o eterno, atém-se ao intelectual e acaba por substituir conceitos fornecidos pela inteligência por um conceito único que resume todos, como a substância, o Eu, a Ideia, a Vontade. Seria bem mais instrutiva uma metafísica que seguisse as ondulações do real. O filósofo (BERGSON, 2006b) adverte que não começaria por definir ou descrever a unidade sistemática do mundo: quem sabe se o mundo é efetivamente uno? Apenas a experiência poderá dizê-lo, e a unidade, caso exista, aparecerá ao final da procura, como um resultado; impossível, já antecipadamente, colocá-la como um princípio.

A mística, conforme descrita pelos próprios sujeitos da experiência, confirma a reflexão do filósofo. Quando o místico afirma: ‘Deus é uno’ ou ‘o real e Deus são

Um', ele não manifesta nenhum tipo de dúvida. Contrariamente ao conhecimento derivado do intelecto, impregnado de hiatos que dão margem a diferentes interpretações analíticas, o conhecimento obtido pela experiência interior se mostra completo e definitivo. De onde viria, então, essa ideia de unidade senão da própria experiência de unidade, visto que os indivíduos e seus grupos sociais vivem em um mundo imerso em dualidades? Santa Teresa d'Ávila (2010, p. 202) insiste em que é preciso entrar 'por essa porta' - a da experiência - e afirma: "muitas e muitas vezes eu vi isso por experiência. O Senhor me disse. Vi claramente que temos que entrar por essa porta se quisermos que a soberana Majestade nos mostre grandes segredos".

Bergson (2006b) afirma que a intuição ocupa-se da duração; é a visão direta do espírito pelo espírito. Refere-se à continuidade indivisível e substancial da vida interior. Intuição é a consciência imediata e alargada. É aquilo que atinge o espírito, a duração, a mudança pura.

Há, no entanto, um sentido fundamental: pensar intuitivamente é pensar em duração. A inteligência parte ordinariamente do imóvel e reconstrói como pode o movimento com imobilidades justapostas. A intuição parte do movimento [...] Para a intuição o essencial é a mudança [...] A intuição, vinculada a uma duração que é crescimento, nela percebe uma continuidade ininterrupta de imprevisível novidade; ela vê, ela sabe que o espírito retira de si mesmo mais do que possui, que a espiritualidade consiste justamente nisso e que a realidade, impregnada de espírito, é criação. (BERGSON, 2006b, p. 32-33).

Bergson (2006b, p. 45) esclarece, todavia, que a intuição só poderá ser comunicada pela inteligência. Embora a intuição seja mais do que ideia, "para se transmitir ela precisará cavalgar ideias". Deverão ser utilizadas comparações e metáforas que sugerem aquilo que não pode ser expressado. O filósofo explica que a linguagem abstrata, que fala, inconscientemente, no sentido figurado e remete à matéria, é de origem espacial. Já as imagens, estas fornecem uma visão direta, expressam a duração. Para ele, o conhecimento essencialmente metafísico é inexprimível por palavras.

Já mencionamos, no início deste trabalho, a argumentação de Underhill (1974), que enfatiza a experiência como fonte inquestionável do conhecimento místico. Os místicos, diz a autora em outro momento (1999), só percorrem o mundo transcendente porque têm uma elevada 'intuição' da divindade, mas não conseguem expressá-la por meio de conceitos intelectuais. É mais comum ser dito daquele

Mistério: ‘não é nem isso nem aquilo’. É com bastante frequência que os místicos se referem à incapacidade da inteligência de compreender o verdadeiro sentido do conhecimento intuitivo:

Nada posso imaginar comparável à beleza de uma alma e à sua imensa capacidade. Por agudas que sejam as nossas inteligências não chegam a compreendê-la verdadeiramente, assim como não compreendem a Deus. É Ele próprio quem diz nos ter criado à sua imagem e semelhança. (SANTA TERESA D'ÁVILA, 2012, 1,1).

Dessa forma, a inefabilidade se impõe como primeiro traço a ser apreendido na mística, e Bergson analisa, em sua metafísica, esse modo de conhecer e como ele ocorre. Sua reflexão metafísica explica a forma de expressão do místico, repleta de imagens que não escondem as dificuldades de colocar em palavras os resultados de sua experiência, pois procedem do contato direto com a essência, com a duração.

A prioridade que Certeau (2006) atribui à linguagem na discussão da mística, bem como as considerações de Velasco (2004) a respeito dos recursos de figuras de linguagem utilizados pelos místicos, como foi observado no item 1.3 deste trabalho, corroboram as explicações bergsonianas sobre a dificuldade de expressar, em nível intelectual, o que é captado pela intuição. Sem a clara compreensão do significado epistemológico contido nessa linguagem, as asserções místicas poderiam ser facilmente descartadas como ‘fantasia’ de pessoas muito criativas ou resultado de loucura, o que, como vimos anteriormente, já ocorreu na história humana.

Bergson (2006b) deixa bem claro que opta por uma diferença de método e não admite uma diferença de valor entre a metafísica e a ciência. Acredita que a reflexão fundada na experiência pode atingir a essência do real ou a metade da realidade; e a outra metade, abordada por uma metafísica que também parte da experiência, mas apreendida pela intuição, pode atingir o Absoluto. “A faculdade da intuição realmente existe em cada um de nós, mas recoberta por funções mais úteis à vida” (BERGSON, 2006b, p. 50). Refere-se, desse modo, a questões de ordem prática que envolvem a sobrevivência humana, cuja rotina impede os indivíduos de silenciar e ‘ouvir’ a intuição.

Bergson não era, como sugeriram alguns de seus opositores, um anti-intelectualista. Ele jamais abriu mão da inteligência, mas se esforçou por demonstrar

o alcance e os limites do conhecimento desenvolvido por ela. É bastante evidente que a inteligência, sozinha, sem a intuição, desemboca em ateísmo, diz ele (1978). Simplesmente usando o raciocínio, é possível provar tanto a existência quanto a não existência de Deus. Bergson deixa bem claro que tudo é possível no âmbito do intelecto. A utilização de argumentos lógicos e racionais, fundamentados em um sólido arcabouço conceitual, pode, aparentemente, provar qualquer fato. Isto se assemelha à própria história da filosofia: uma sequência extensa de prós e contras em relação a teorias já estabelecidas. O empenho de Bergson em criticar a ciência de seu tempo deriva do posicionamento simplista, intelectualista e determinista do positivismo, que insistia em negar qualquer possibilidade de conhecimento metafísico.

Panikkar (2007, p. 40) considera que “as provas da existência de Deus na escolástica cristã só provam a não irracionalidade da existência divina àqueles que já creem em Deus”. E pergunta, ainda, de que modo poderiam reconhecer que “a prova ‘prova’ aquilo que buscam”, pois é evidente, diz ele, “que o provado depende do *probans* – o que prova – e que o *probans* é muito mais forte, mais potente que o provado”. Portanto, diz ainda Panikkar (2007, p.10), “[...] no fundo, a dialética aplicada a Deus não vale. Nosso querer conhecer racionalmente a Deus está condenado ao fracasso”.

A existência de Deus só poderia ser fornecida numa intuição, pela experiência direta. O conhecimento filosoficamente seguro, apresentado por Bergson, pode levar à compreensão de como algumas almas privilegiadas (os místicos e os heróis) têm um encontro com o Absoluto, conscientes do princípio criador, ou do impulso vital.⁹⁵ Assegura Bergson que os místicos não se preocupam com as dificuldades acumuladas pela filosofia sobre os atributos ‘metafísicos’ da divindade. O místico crê ver o que Deus é. Essa é a sua experiência.

‘Impulso vital’ é um conceito essencial para a compreensão da filosofia bergsoniana e sua abordagem sobre a mística. Em *Evolução Criadora* (1964), Bergson informa que as muitas divergências nas linhas da evolução só podem ser explicadas pela existência de um único impulso, originador da vida, que a lançou em diferentes direções. A evolução não pode ser explicada somente pela matéria inorgânica. A vida evolui em ascensão. Tanto o mundo orgânico quanto o inorgânico

⁹⁵ Traduzimos *élan* vital por ‘impulso’, pois sugere a ideia de um movimento amplo, de uma impulsão desencadeadora de outros movimentos e transformações.

são formados de matéria e impulso vital. E Bergson (1964) mostrou, em suas argumentações, que a teoria da adaptação ao meio não poderia explicar o surgimento de formas completamente novas, imprevisíveis e indeterminadas. Ele acredita que, em um dado momento, uma imensa corrente de energia criadora foi lançada na matéria. Sua reflexão aponta para o fato de que tanto a matéria quanto a consciência não poderiam dar origem a si mesmas. De acordo com o filósofo, que essas duas existências - matéria e consciência – derivam de uma fonte comum, é algo indubitável.

Muito tempo atrás⁹⁶ tentei mostrar que, se a primeira é o inverso da segunda, se a consciência é ação que incessantemente se cria e se enriquece, ao passo que a matéria é ação que se desfaz e se desgasta, nem a matéria nem a consciência se explicam por si mesmas. Não voltarei a isso; limito-me a dizer-lhes que vejo na evolução integral da vida em nosso planeta uma travessia da matéria pela consciência criadora, um esforço para liberar, à custa da engenhosidade e invenção, algo que permanece aprisionado no animal e que apenas no homem se liberta definitivamente. (BERGSON, 2009, p. 17).

Bergson se opõe às duas formas de explicação das origens do universo: o materialismo ateu, que se posiciona totalmente contra a criação divina, e o intelectualismo criacionista, pois ambos concebem um universo já totalmente existente. E ele, sem dúvida, vai argumentar a favor de um impulso inicial (*élan*), um jorro de energia, que colocou em movimento a matéria e, com ela, desenvolveu as diferentes formas de vida.

A evolução se mantém pulsante na humanidade e o esforço inicial de transformação da matéria prossegue. A vida humana, compartilhando o impulso, torna os seres humanos cocriadores com o *élan* inicial.

Em *As Duas Fontes* (1978), Bergson fala sobre a religião e a moral, mostrando os desdobramentos do ato de conhecer e os resultados do esforço da

⁹⁶ Aqui Bergson se refere às suas argumentações, detalhadas no livro *Evolução Criadora* (1964), publicado em 1907, sobre a evolução das espécies, desde Lamarck até Darwin. Baseia-se, o filósofo, em estudos da anatomia comparada, da embriologia e da paleontologia. A questão que se impõe é: porque alguns seres vivos se adaptam ao meio enquanto outros foram se modificando e se complicando cada vez mais. Existem formas de vida que permanecem as mesmas desde a era paleozoica. Por que a vida não se deteve numa forma definitiva? Por que prosseguiu se modificando? A única resposta para Bergson (2009, p. 18) é a existência de um impulso (*élan*) que a levou a riscos maiores e uma eficiência cada vez mais alta: “é difícil olhar a evolução da vida sem sentir que esse ímpeto interior é uma realidade”. Bergson acredita que, pela resistência da matéria, o esforço do impulso dividiu-se, partilhou as diferentes tendências que portava em si e, na linha da evolução, as modificações ocorreram em apenas duas: os artrópodes, representados pelo instinto dos insetos; e os vertebrados, pela inteligência humana.

consciência, que conduzem alguns humanos privilegiados ao ápice do encontro com o sentido da vida: o místico, esse ser diferenciado, e a derradeira e transformadora experiência do encontro com o Absoluto.

Aliás, não há um único metafísico, um único teólogo que não esteja pronto a afirmar que um ser perfeito é aquele que conhece todas as coisas intuitivamente, sem ter que passar pelo raciocínio, a abstração e a generalização. (BERGSON, 2006b, p. 152)

Bergson (1978, p. 182) afirma, categoricamente, que “o advento do misticismo é uma tomada de contato e, por conseguinte, uma coincidência parcial com o esforço criador que a vida manifesta. Esse esforço é de Deus, se não for Deus mesmo”. “A própria criação é novidade constante”, diz Panikkar (2007, p. 15), “mas o ‘Deus vivo’ é sempre novo para nós, que somos (ainda) temporais”.

O ser humano tem uma constante sede de infinito. O mistério é permanente atração porque todos os humanos percebem em si, em algum momento, algo que os transcende, e que, ao mesmo tempo, ressoa interiormente. O porquê ‘estar aqui agora’ e não ‘antes’ ou ‘depois’ são questões que manifestam profunda aflição existencial, um crescente desassossego, que tanto pode ser abafado consciente ou inconscientemente, mas que, em algum momento inesperado, eclodirá, exigindo respostas. À sensação de ‘vazio’ corresponde também uma inquietante percepção de ‘presença’. São os momentos em que a racionalidade realmente se torna uma ‘abstração’, como afirmava Eliade (1992) e a ‘dimensão da sacralidade na relação com o mundo’, conforme sugerida por Bartolomé Ruiz (2004), se impõe. O *symbolon* conduz os humanos mais além, para a ‘outra coisa’, mas que não é a ‘coisa mesma’ (PANIKKAR, 2007), pois o Mistério manifesta-se na experiência, no que é dado – vida - mas não explicado. O que permanece e dá sentido ao Mistério se permite conhecer por seu símbolo: Cristo. “Ele é a Imagem do Deus invisível” (CL 1,15). Assim, pode, de forma consciente, ser todo humano, divinizado, como conclui Bergson (1978).

3.3 FECHADO E ABERTO: DUAS FACES DE UM FENÔMENO INQUIETADOR

Em seu último livro, *As Duas Fontes*,⁹⁷ dedicado à reflexão sobre moral e religião, Bergson mostra aspectos aos quais denomina fechado e aberto, estático e dinâmico, que, certamente, estão contidos em cada moral e em cada religião deste planeta. A discussão e distinção desses aspectos são fundamentais para a compreensão da continuidade do pensamento do filósofo e do modo como as diferentes manifestações do fenômeno místico apresentam quadros do contínuo movimento do ser, do pensar e do agir humanos.

Uma leitura completa mostra que, no primeiro capítulo (*A Obrigação Moral*), o autor trata dos aspectos morais; no segundo (*A Religião Estática*), de todo o desdobramento do social; no terceiro (*A Religião Dinâmica*), da reflexão sobre problemas teológicos e metafísicos; e no quarto e último (*Mecânica e Mística*), aborda questões totalmente práticas com as quais lida ainda hoje a humanidade.

É preciso sempre ter em mente que, para Bergson, a religião não é teoria, mas prática. Religião é ação e é vida. O filósofo não mantém nenhum vínculo teológico ao discutir religião. Sua abordagem é sempre filosófica. Com base nesse pressuposto, surgem os conceitos concernentes à religião, que, com a questão moral, formam uma unidade indissociável. Bergson não discute religião desvinculada do aspecto moral. Moral fechada é explicitamente delimitada pela obrigação. Ela resulta de processos educacionais. São os hábitos sociais automaticamente adquiridos e raramente conscientes que, em sua totalidade, mantêm a coesão nas sociedades fechadas. Tal moral é consequência natural das sociedades fechadas. Seu objetivo é conservar e defender o grupo, seja tribal ou nacional, por meio do cumprimento de deveres. A religião fechada ou estática, própria dessas sociedades, refere-se, para o filósofo, a todo o campo de estudo compreendido pelas Ciências da Religião, desde a magia até a mitologia grega. São as religiões conhecidas e descritas pelos historiadores, com seus dogmas e doutrinas elaboradas.

A moral aberta ou dinâmica refere-se à sociedade aberta, uma sociedade que anseia por realizar os ideais de liberdade, igualdade e fraternidade humanas e que não se deixa limitar por fronteiras ou doutrinas. A obrigação social aqui se transmuta

⁹⁷ *As Duas Fontes da Moral e da Religião*, publicado em 1932, constitui-se, realmente, na última obra de Bergson, pois, embora *O Pensamento e o Movente* tenha sido publicado em 1934, é composto de textos bastante anteriores a *As Duas Fontes*. (WORMS, 2010).

em anseio por amor, mas um amor por toda a humanidade. Essa é a moral dos místicos, aqueles seres especiais, de ‘alma aberta’. “Que é então que ela [essa alma] permite entrar?”, pergunta Bergson (1978, p. 32). E responde dizendo que ela não só abrange a humanidade inteira, mas que “seu amor se estenderá aos animais, às plantas, à natureza toda”. A religião aberta ou dinâmica diz respeito, portanto, à mística.

Tais questões, relacionadas a religião e moral fechadas e abertas, serão retomadas mais adiante.

Trilhar os caminhos do Bergson historiador,⁹⁸ como o realizado desde o início desta tese, mostra os sinais de que a evolução humana não acontece *em direção a* esse infinito Absoluto, *mas no interior dele*, para assim se processar a união, que se perpetua em ação amorosa, conforme objetivo⁹⁹ mencionado no início deste trabalho.

A busca, aparentemente externa, só atinge seu intuito no momento em que se internaliza, e somente neste processo interior de livre abertura, quando acontece a total anulação do eu individual, ocorre o encontro, que se mantém consciente no espírito dessas almas privilegiadas. “O caminho, portanto, para conhecer Deus será o de conhecermo-nos a nós mesmos – como reconheceu uma tradição quase unânime da maioria das religiões” (PANIKKAR, 2007, p. 9).

Santa Teresa d’ Ávila (2012, 2,3) assim menciona seu encontro com Deus: “[...] no interior da sua alma – onde o senhor lhe apareceu”. E também (4,11): “[...] Não obstante, entendi bem – a pessoa aqui nem se lembra do corpo. É como se a alma estivesse separada dele e fosse unicamente espírito”. Também São João da Cruz (2002, ch 1^a) a isso se refere:

Oh, chama de amor viva
Que ternamente feres
De minha alma no mais profundo centro!
Pois não é mais esquiva,
Acaba já, se queres,
Ah! Rompe a tela deste doce encontro.

⁹⁸ Bergson (SOULEZ; WORMS, 2002) precisou se transformar em historiador e pesquisar os mais variados tipos de experiências místicas para confirmar suas conclusões finais sobre as religiões na vida humana. Ao longo de *As Duas Fontes* (1978), ele faz referências a diferentes doutrinas religiosas e ao modo como elas se aproximam de suas reflexões metafísicas.

⁹⁹ Ver Capítulo I – Sagrado, Mística e Mistério: o im-provável que se manifesta, Introdução, p. 11

Rumi (2013, p. 77), o poeta sufi, conclui, após longa busca por Deus: “Contemplei enfim meu próprio coração – lá O vi, não era outra sua morada”. Por sua vez, Velasco (2001, p. 34), ao analisar os traços fundamentais da experiência mística, aponta o silêncio como “condição para que a palavra de Deus ressoe no interior do homem, onde, calada, porém permanentemente, mora e fala”.

A anulação desse eu individual e a ocorrência do encontro com o transcendente no interior de si mesmo não é testemunhada somente por cristãos e monoteístas. Nos processos terapêuticos da psicologia transpessoal, Grof (2000) informa que os sujeitos descrevem tais experiências como ‘experiência de identificação com o Absoluto’, quando são ultrapassados os limites do ego corpóreo e consolidadas a união e identidade com a fonte transcendental de toda existência.

O interesse de Bergson, manifestado de forma clara ao longo de *As Duas Fontes da Moral e da Religião*, é a confirmação de uma nova metafísica, uma filosofia que engloba a intuição e suas manifestações. Tal é, para o filósofo, o conhecimento místico. Essa obra se revela como uma complementação da *Evolução Criadora*.

Ainda que *As Duas Fontes* possa ser lido de forma independente, sem conhecimento das obras anteriores do autor, tanto por sua simplicidade quanto pela clareza, pode-se perceber que o trabalho significa a culminância não somente de uma teoria filosófica, mas também, evidentemente, de um processo de vida do autor. Curiosamente é esse o único trabalho de Bergson em que ele não menciona seu conceito fundamental de ‘duração’. No entanto, são muitas e significativas as referências à sua *Evolução Criadora*. Tal fato não prejudica a compreensão do livro, que se apresenta como continuidade de uma filosofia já explicitamente demonstrada, composta de conceitos plenamente incorporados, sem necessidade de novas argumentações.

Bergson é bastante crítico ao apontar o fato de a ciência manter como referência a física em sua relação com a matéria, o que habituou a humanidade a considerar real e verdadeiro apenas aquilo que pode ver e tocar. Assim, referindo-se aos místicos, afirma:

Era preciso anunciar a todos que o mundo percebido pelos olhos do corpo é sem dúvida real, mas que há outra coisa, e que não se trata simplesmente do possível ou provável, como o seria uma conclusão de um raciocínio, mas certo como uma experiência: alguém viu, alguém tocou, alguém sabe. [...] como propagar pela fala a convicção que temos

de uma experiência? E como, sobretudo, exprimir o inefável? (BERGSON, 1978, p. 192).

As Duas Fontes apresenta um mergulho cuidadoso e aprofundado nas questões morais e religiosas da história humana, questões essas sinalizadoras de uma dimensão metafísica evidente. Embora afirme que a moral se impõe pela necessidade humana de viver em sociedade e, para tal, a obrigação e o dever se tornam exigências indiscutíveis, Bergson (1978, p. 82) é bastante crítico em relação às teorias sociológicas de sua época, ao afirmar: “gosta-se de dizer que a sociedade existe e que ela exerce necessariamente uma coerção sobre seus membros [...]”. No entanto, ele acrescenta que a existência da sociedade deve-se a um conjunto de disposições inatas dos indivíduos, porque a sociedade não se explica por si mesma. Diz, ainda, o filósofo (1978, p. 82): “deve-se procurar por baixo das aquisições sociais, chegar à vida, da qual as sociedades humanas, como de resto a espécie humana, são apenas manifestações”. Insiste ser necessário ‘cavar mais fundo’ para compreender a relação dos indivíduos com a sociedade, e mostra como pode surgir daí uma transformação moral. Não sendo, pois, a sociedade uma ‘autoridade suprema’, deve-se buscar, nas determinações da vida, na evolução da espécie humana, aquele impulso capaz de comunicar a individualidades privilegiadas (os místicos) os meios de ajudar a sociedade a ir mais além. No imbricamento de questões morais e religiosas, um dos aspectos da religião é “auxiliar a moral no que ela faz temer ou esperar castigos ou recompensas” (BERGSON, 1978, p. 80); e o outro, é a manifestação do dinâmico, do impulso criador.

Bergson procura, no âmbito do fechado e aberto, encontrar a unidade, a intersecção entre os aspectos da vida que lhe dariam sentido pleno, evidenciando o ápice da evolução. E nisso reside o ponto central desse livro e de toda a filosofia bergsoniana, a experiência mística adquirida e demonstrada não só em expressões da linguagem, mas, principalmente, nas ações, que representam dois aspectos vitais na evolução da espécie humana: o conhecimento do sentido da vida e o esforço que conduz ao agir transformador capaz de salvar a humanidade – aquele sintetizado no Sermão da Montanha.

O conhecimento e reflexão sobre semelhanças nas experiências de encontro com o Mistério, que ocorrem em tradições religiosas e também na mística profana, constituem-se em material fundamental na construção do pensamento de Bergson.

Algumas técnicas corporais e exercícios físicos que auxiliam no desencadeamento do êxtase, informa Velasco (2009), são comuns em diferentes religiões: o jejum, o silêncio prolongado, o retiro, diferentes formas de mortificação corporal, concentração dos sentidos e a repetição de fórmulas. Nesta última, são conhecidas: a repetição incansável do nome de Deus pelos sufis, a repetição prolongada da oração de Jesus entre cristãos ortodoxos, a repetição de mantras dos hinduístas e budistas, a fixação dos olhos em um ponto, em *mandalas* ou desenhos da natureza, e as posturas corporais com controle de respiração, como na *yoga*, *zazen* e muitas danças sagradas, como a dos *dervixes*. O filósofo, certamente, se dedicou a esses estudos, pois cita com rigor o que considera limitações, tanto de Plotino quanto de Buda, entre outros, no que se refere ao misticismo pleno. Para ele, Plotino se deixou limitar pela racionalidade helênica (ver cap. II, item 2.2) e Buda “não acreditou na eficácia da ação humana. Não teve confiança nela” (BERGSON, 1978, p. 186). Acredita Bergson, todavia, ser possível encontrar, bem mais tarde, na Índia, em *Ramakrishna* ou *Vivekananda*, uma ‘caridade ardente’, comparável ao misticismo cristão, mas já influenciada pelo próprio cristianismo.

Ocorre uma evolução no desenvolvimento da vida humana, que não se fecha, mas é dinâmica e ascendente, em direção à experiência de Deus e à transformação da alma, que se mantém identificada com o amor d’Ele por sua obra. Essa evolução não pode ser confundida com nada ‘externo’, pois é vida e matéria.

Finalmente, poder-se-ia hesitar ainda, a crer-se que o universo é essencialmente matéria bruta, e que a vida se acrescentou à matéria. Mostramos pelo contrário que matéria e vida, tal como as definimos, são dadas ao mesmo tempo e solidariamente. Nessas condições nada impede o filósofo de levar ao extremo a ideia, que o misticismo lhe sugere, de um universo que seja apenas o aspecto visível e tangível do amor e da necessidade de amar, com todas as consequências que esse sentimento criador acarreta, quero dizer, com o aparecimento de seres vivos nos quais esse sentimento se encontre de modo completo, e de uma infinidade de outros seres vivos sem os quais estes não poderiam ter aparecido, e enfim de uma imensidade de materialidade sem a qual a vida não teria sido possível. (BERGSON, 1978, p. 211).

Bergson estabelece que nada acontece neste planeta fora de um processo evolutivo. A própria busca humana pela compreensão da existência ocorre em níveis diferenciados de consciência. A intuição pode lançar os humanos ao conhecimento definitivo de sua origem e de seu sentido. Esse sentido, como desvelado pela filosofia bergsoniana, é o encontro e a identificação com Deus, que deve se

prolongar em ação amorosa. Assim é a linguagem dos grandes místicos cristãos. Para Bergson, o próprio amor dos romances surgiu na Idade Média, no dia em o amor natural se transformou num sentimento de certo modo sobrenatural, tal como o cristianismo o criou e jogou no mundo. Quando se censura o misticismo, diz Bergson (1978, p. 35), por se exprimir à maneira da paixão amorosa, esquece-se de que “o amor é que começara por plagiar a mística, que inspirou seu fervor, seus impulsos, seus êxtases: utilizando a linguagem de uma paixão que havia transfigurado, a mística apenas tomou de volta seu dom”.

3.3.1 Resguardando o Equilíbrio Social: o Fechado e o Estático

No início do capítulo II de *As Duas Fontes da Moral e da Religião*,¹⁰⁰ Bergson (1978, p. 85) constata que, apesar do “mosaico de aberrações” em que muitas religiões se transformaram ao longo da história, presas, segundo ele, “ao absurdo e ao erro”, muitas subsistem ainda, o que o faz considerar surpreendente que o homem seja definido como ser inteligente. Afirma seu espanto diante do fato de que a superstição mais grosseira tenha sido, por tanto tempo, um fato universal. Para ele, embora muitas sociedades humanas não possuíssem nem ciência, nem arte, nem filosofia do modo como são hoje compreendidas, nunca existiu uma sociedade sem religião.

Bergson (1978) critica as opiniões, então em vigor, de que existiria uma ‘certa mentalidade primitiva’ própria de ‘raças inferiores’, como teria sido outrora a humanidade em geral. Refere-se à etnologia e mais especificamente aos livros de Lévy-Bruhl, cuja conclusão seria a de que a inteligência humana evolui e que “a mentalidade primitiva corresponderia a uma estrutura fundamentalmente diferente, e que a nossa teria suplantado e que só se encontra hoje nos povos retardatários” (BERGSON, 1978, p. 86). O filósofo duvida da possibilidade de que hábitos de

¹⁰⁰ Importante salientar a dualidade sempre apresentada por Bergson em seus títulos, como: *Evolução Criadora, Matéria e Memória, Duração e Simultaneidade, O Pensamento e o Movente, As Duas Fontes*. Foi respeitada essa mesma linha de reflexão em *Memória e Vida* (2006c), edição contemporânea de textos de Bergson selecionados por Gilles Deleuze. De acordo com Worms (1992), a afirmação de uma dualidade radical faz parte de seu modo de reflexão que enfatiza esse movimento, visando melhor assegurar um indubitável encontro com a unidade. A dualidade, portanto, repetida em todas as suas obras, é uma postura metodológica. Este movimento da dualidade à unidade se assemelha ao mesmo tipo de interação descrito pelos taoístas, ao se referirem à complementação de *yin* e *yang* como representação do universo. Tais extremos antagônicos, na verdade, não são estanques e totalmente desvinculados entre si, mas interagem permanentemente.

espírito, adquiridos pelos indivíduos ao longo dos séculos, possam tornar-se hereditários a ponto de modificar a natureza, fornecendo uma nova mentalidade à espécie. Considerando que a estrutura do espírito permanece a mesma, por que então não pensamos como o ‘não civilizado’? Bergson (1978, p. 86) afirma que “o espírito funciona igualmente em ambos os casos, mas não se aplica talvez à mesma matéria, provavelmente porque a sociedade não tem, nesse caso como no outro, as mesmas necessidades”. A sobrevivência da religião, para o filósofo, se deve à necessidade de estabilidade que a vida manifesta e à exigência de um movimento que vá em frente, de um empurrão, de um impulso vital.

E, desse modo, o filósofo aprofunda sua reflexão sobre a dimensão social das religiões, campo que é por ele apontado com o aspecto de fechado, semelhante ao que pode ser apreendido como o imóvel, o que permanece e se mantém alimentado pela racionalidade humana.

Seguindo uma reflexão inspirada na biologia,¹⁰¹ Bergson (1978) compara a sociedade a um aglomerado de células, que se subordinam umas às outras, um organismo unido por vínculos invisíveis, parecendo respeitar uma hierarquia e exibindo certa disciplina em função de um bem maior. É, todavia, apenas uma comparação, pois a sociedade é “composta por vontades livres”, diz o filósofo (1978, p. 8); quando organizadas, essas vontades imitam um organismo. A vida social é para ele um sistema de hábitos bastante enraizados e que correspondem às exigências da comunidade; hábito de mandar ou hábito de obedecer – ambos fazem pressão sobre a vontade humana no que se refere à obrigação social. Quando a ordem é perturbada e precisa ser restabelecida, o ser humano se sente obrigado, como acontece com todo hábito, afirma o filósofo. A consciência dessa obrigação, o sentimento do dever, é o que caracteriza a moral humana.

Bergson assegura (1978, p. 10-11) que a religião “tem desempenhado sempre uma função social”, função complexa e que varia segundo as épocas e os lugares; mas, diz ele, “em sociedades como as nossas a religião tem por primeiro efeito sustentar e reforçar as exigências da sociedade”. Tais constatações culminam com a conclusão de que o fenômeno religioso se constitui em instrumento de coesão social. Tal análise poderia conduzir o leitor à errônea dedução de que Bergson

¹⁰¹ Bergson (1978, p. 83) atribui à palavra biologia um sentido muito amplo, de *Filosofia da Vida*, que, acredita ele, deveria ter, e talvez algum dia venha a ser compreendida desta forma: “toda moral, pressão ou aspiração, é de essência biológica”.

concorda totalmente com Durkheim, o que, contraditoriamente, o aproximaria muito de uma abordagem positivista. No entanto, para o autor, o aspecto social caracteriza apenas uma das dimensões da religião. Bergson esvazia o peso da pressão social defendida por Durkheim, ao argumentar que as sociedades dependem da natureza humana e esta tem um fundamento biológico. “A sociedade não é uma entidade absoluta. Os indivíduos podem combatê-la e reformá-la.” (VAN ACKER, 1959, p.107).

Para Bergson, o fenômeno religioso apresenta duas faces, que se opõem e se reúnem da mesma forma que a própria moral. Ao que ele denomina de moral fechada e aberta correspondem as religiões estática e dinâmica.

De acordo com o filósofo, a vida social se manifesta, conforme mencionado, como um sistema de hábitos bastante enraizados, que corresponde exatamente às exigências da sociedade. O ser humano, segundo ele, sente-se na obrigação de obedecer, para manter a ordem social, essa que é a fonte da moral fechada. Embora resulte da coerção que a sociedade exerce sobre seus membros, ela não vem rigorosamente de fora. “Cada um de nós pertence à sociedade tanto quanto a si mesmo”. (BERGSON, 1978, p.12). Para ele, a solidariedade social resulta de um eu social acrescentado ao eu individual. E “cultivar esse ‘eu social’ é o essencial de nossa obrigação para com a sociedade” (p. 13). A obrigação é resultado do aprendizado, que se dá pela educação. Essa moral fechada caracteriza os grupos tribais ou nacionais, civilizados ou não, que buscam sua preservação. O aspecto fechado mantém estreitos laços com a religião em qualquer grupo social.

A moral fechada, pano de fundo da religião estática, preserva e garante a sociedade fechada. O individualismo do ser humano - proporcionado pela inteligência, que desperta o anseio de liberdade e independência - precisa ser controlado para que a sociedade não se fragmente, para que não sejam rompidos seus limites. Para isso, introduzem-se os mecanismos do imaginário. Para Bergson, esse é o papel desempenhado pelo que ele denomina função fabuladora. Com seus símbolos, mitos e ritos, a fabulação mantém a coesão social.

A fabulação ameniza a angústia humana diante do envelhecimento, das doenças e da certeza inevitável da morte, auxiliando os seres humanos a lidar com o mistério da vida. O filósofo (1978, p. 164) considera que a função fabuladora é inata no indivíduo e que, embora seu primeiro objeto seja consolidar a sociedade, “ela também é destinada a manter o próprio indivíduo e que, de resto, o interesse da

sociedade consiste nisso”. O ser humano, como possuidor de um espírito criador, busca em sua própria realidade as respostas para seus problemas essenciais.

A função fabuladora que pertence à inteligência e que, no entanto, não é inteligência pura, tem precisamente este objeto. Sua função é elaborar a religião de que tratamos até agora, a que chamamos estática e da qual diríamos que é a religião natural, se a expressão não tivesse adquirido outro sentido. Basta-nos, pois, resumir para definir essa religião em termos rigorosos. *Trata-se de uma reação defensiva da natureza contra o que poderia haver de deprimente para o indivíduo, e de dissolvente para a sociedade, no exercício da inteligência.* (BERGSON, 1978, p. 169). (grifos do filósofo)

Desse modo, o filósofo atribui às representações coletivas a função de manter o equilíbrio social – e aqui ele se aproxima de Durkheim. Ao conceito de sociedades e religiões primitivas, o autor contrapõe o de sociedades e religiões naturais, ao afirmar que - e nesse postulado ele discorda de Lévy-Bruhl (2008) -, em essência, a chamada ‘mentalidade civilizada’ em nada difere da ‘primitiva’.¹⁰² Para Bergson, aquilo que o ‘primitivo’ explica como “causa ‘sobrenatural’, não é o efeito físico, é sua *significação humana*, é sua importância para o homem e mais em especial para certo homem determinado [...]” (1978, p. 120). Exemplifica que, tanto o ‘civilizado’ que perdeu no jogo de roleta, como o soldado atingido por um estilhaço de granada em meio a um combate, ou um transeunte que teve a telha de uma casa despencada sobre sua cabeça, atribuem o fato à ‘má sorte’. Esvaziada dos conteúdos de feitiçaria ou espíritos, a representação de ‘má sorte’ “subsiste, ela não está completamente vazia, e por conseguinte, as duas mentalidades não diferem essencialmente uma da outra” (1978, p. 121). O que parece irracional e absurdo nas chamadas ‘religiões primitivas’ não deveria ser assim tão estranho para o ‘civilizado’, que assistiu a imoralidades e crimes cometidos em nome da própria religião, considera Bergson, criticando o etnocentrismo que vigorava à sua época.

¹⁰² É importante salientar que os termos ‘civilizado’ e ‘primitivo’ eram as expressões utilizadas pela etnologia e antropologia daquelas primeiras décadas do século XX. Estudos de Durkheim, além de textos de Lévy-Bruhl, Hubert, Mauss e outros, faziam parte do material analisado por Bergson. Convém enfatizar que o uso desses termos por parte do filósofo não implica juízos de valor. Não há, da parte dele, nenhuma sugestão de grau de superioridade. Ao contrário, Bergson tenta exatamente mostrar que os indivíduos chamados ‘primitivos’ e ‘civilizados’, quando separados de suas específicas representações, apresentam muitas semelhanças. Sua argumentação de base ‘biológica’ se fundamenta em processos evolutivos da inteligência humana, não vendo, de modo algum, o fato social como determinante das diferenças ou passíveis de estabelecer graus hierárquicos entre os povos.

Se há religião, afirma Bergson (1978), devem existir ritos e cerimônias que estreitam os laços entre deuses e homens. O sacrifício e a prece nada mais são do que um vínculo entre homem e divindade. A evolução do politeísmo tornou necessária a intervenção de um sacerdote que garantisse o adestramento do fiel. Para o filósofo, o politeísmo¹⁰³ elevou cada vez mais alto as potências invisíveis que cercam o homem e estreitou muito mais as relações entre eles.

O sagrado e o perigoso estão associados ao *tabu*, que é o interdito, uma força de repulsão física e uma inibição moral que afastam o arbitrário individual para preservar o elo social. A religião impõe disciplina, controla os anseios individuais e resguarda o equilíbrio das sociedades, para Bergson, a principal função e a razão de ser da religião estática.

No momento em que as religiões se tornaram filosofia entre os antigos, elas deixaram de ser práticas, abriram mão da ação, renunciaram àquilo que vieram fazer no mundo. Tratar um relato mitológico como narrativa histórica pode, em ambos os casos, suscitar a questão da autenticidade. Para o filósofo (1978, p. 165), não há comparação possível entre eles, porque “a história é conhecimento, a religião é, sobretudo, ação: ela não diz respeito ao conhecimento [...]”. Haveria o risco de criticar uma representação sem considerar que ela se constitui em uma combinação com a ação concomitante.

Bergson insiste na ação como essência da religião, o que será plenamente demonstrado na religião dinâmica a seguir. Para ele (1978, p. 166), na religião dinâmica, a própria “prece é indiferente à sua expressão verbal; é uma elevação da alma que poderia dispensar a fala”.

É possível perceber que a religião estática, do modo como é descrita por Bergson, apresenta aspectos semelhantes às metafísicas racionalistas expostas por Weber (1999) e reafirmadas por Bourdieu (2007). Os chamados profissionais da religião, na maioria das vezes intelectuais, objetivam manter o equilíbrio e a ordem social, alimentando a fabulação e a racionalidade entre os leigos. Embora isso dificulte a eclosão da capacidade intuitiva e a vivência da liberdade e autonomia humanas, a fabulação é necessária, diz Bergson (1978), pois a religião estática liga o homem à vida e o indivíduo à sociedade por meio da narração de histórias. “A

¹⁰³ Bergson (1978, p. 165) afirma que “[...] jamais houve pluralismo definitivo a não ser na crença nos espíritos, e que o politeísmo propriamente dito, com sua mitologia, implica um monoteísmo latente, em que as divindades múltiplas só existem secundariamente, como representantes do divino”.

religião é aquilo que deve preencher, nos seres dotados de reflexão, um *déficit* eventual do apego à vida” (BERGSON, 1978, p. 174).

A abordagem científica da vida, ainda de caráter mecanicista, portanto, mantém a metafísica sob controle, enquadrando-a em parâmetros racionalistas e dificultando ao sujeito libertar-se e entregar-se a esta nova maneira de ver e de ser: o consciente alinhamento com o impulso vital, que resulta da apreensão intuitiva do mundo e que impele à ação, características essas da religião dinâmica.

Bergson (1978) lembra que o dinamismo religioso precisa da religião estática para se exprimir e expandir-se. Por isso, acredita ele, é possível compreender que esta última ocupe o primeiro lugar na história das religiões.

A observação de algumas religiões¹⁰⁴ torna possível assinalar o encadeamento entre elas e a concepção bergsoniana de estático e dinâmico no processo evolutivo da humanidade. No caso da mística islâmica, a diferença entre o comportamento dogmático de líderes da instituição e a flexibilidade e autonomia demonstradas pelo movimento sufi com relação à doutrina fica evidente, inclusive na oposição e perseguição aos líderes do movimento, que buscavam e acreditavam ser a união direta com Deus o objetivo da vida humana. Também o judaísmo criticava e punia aqueles que ‘se atreviam’ a buscar uma ligação direta com Deus, tornando evidente o conflito entre o rígido seguimento da doutrina e suas possibilidades de abertura mística. Do mesmo modo, Gautama só se tornou Buda e atingiu a iluminação quando rompeu com os rígidos seguimentos da doutrina. Ele não desejava conhecer a paz conceitualmente e não aceitava as interpretações de seu mestre. Ele queria o conhecimento direto, a experiência plena – e foi em sua busca solitária que encontrou a iluminação, o ‘caminho do meio’.

São exemplos que mostram seres humanos especiais, que não se submeteram ao rígido seguimento de suas doutrinas por acreditar que só a experiência direta lhes poderia proporcionar o verdadeiro conhecimento e a definitiva união com o Absoluto – mantiveram-se em harmonia com a intuição.

¹⁰⁴ Ver capítulo II.

3.3.2 Em Harmonia com a Intuição: o Aberto e o Dinâmico

Bergson (1978) assinala dois progressos da humanidade no sentido da civilização: a ascensão gradual da religião em direção a deuses que tendem a se absorver numa divindade única; e o momento em que o espírito religioso se volta de fora para dentro, do estático ao dinâmico – e considera, este último, um momento decisivo da evolução, responsável por grandes transformações do indivíduo. É essa religião interior que sustentará o ser humano e o colocará, impelido pela intuição, no dinamismo do impulso criador, afastando-o das representações da imaginação e da imobilidade, instando-o a agir.

O que torna a religião dinâmica diferente da estática é exatamente a mística. Embora muitas experiências místicas surjam no interior de uma religião, elas não dependem de nenhuma teologia ou metafísica predeterminada. O objetivo da religião dinâmica é exatamente a experiência direta, verdadeira e inquestionável do Mistério. Somente a religião dinâmica conduz as almas ao Infinito.

Afirma Bergson que a angústia moral experimentada pelo ser humano “é uma perturbação das relações entre o eu social e o eu individual.” (1978, p.14). Argumenta, todavia, que a humanidade como um todo difere da sociedade. A liberdade e a energia criadora, movidas por um impulso vital, fazem a diferença. “Há um impulso da vida que atravessa a matéria e que dela extrai o que pode pronto a se cindir no caminho”. (BERGSON, 1978, p. 171).

O exercício da intuição exige, certamente, esforço, um esforço necessário para a superação das dúvidas da inteligência, utilizando “uma franja de intuição que permaneceu vaga e evanescente à volta da inteligência” (BERGSON, 1978, p. 175). Para o filósofo, uma alma capaz e digna desse esforço nem estaria preocupada com a origem do princípio transcendente com o qual se mantém em contato. Percebe (a alma) que se deixa penetrar sem perda de sua personalidade, e o que antes parecia simples apego à vida se transforma em sua “inseparabilidade desse princípio, gozo no gozo, amor do que é só amor”; e ela se entrega à sociedade por acréscimo, mas uma sociedade “que fosse então a humanidade inteira, amada no amor que lhe é o princípio” (p. 176).

Embora o filósofo afirme que místicos são seres realmente excepcionais e privilegiados, existe, na maioria dos seres humanos, “alguma coisa que imperceptivelmente lhe faz eco [...] nos revelaria uma perspectiva maravilhosa se o

quiséssemos [...]” (BERGSON, 1978, p. 177). Quando o verdadeiro grande místico aparece, a religião estática se reveste de uma nova fala, cria uma orientação nova, que difere da antiga, aquecida e iluminada pela presença daquelas almas privilegiadas. Tais almas, portanto, tomam contato e se mesclam com o esforço criador que a vida manifesta. Esse esforço, afirma Bergson (1978), é de Deus, se não for o próprio Deus.

Diz Bergson, referindo-se ao grande místico, que este seria uma “individualidade que ultrapasse os limites impostos à espécie por sua materialidade, individualidade que continuasse e prolongasse a ação divina” (1978, p. 182). O objetivo da mística é, por conseguinte, conduzir a vontade humana a identificar-se com a vontade divina, para tornar-se ação.

Underhill (1974) demonstra, por meio de muitos exemplos, a excepcionalidade característica do caráter do místico. Quando a autora afirma poder, inclusive, revelar ‘fraudes’ dos que buscam enquadrar-se entre os místicos, o que constou no início deste trabalho,¹⁰⁵ ela indica, do mesmo modo que Bergson, o traço prático e ativo da mística. O verdadeiro místico, de acordo com ela, transcende o intelecto e revela um ‘estado de consciência’ novo, ou que parecia estar adormecido, mas que transforma o sujeito e o incita a agir por meio de seu coração. Toda a realidade se transforma em objeto do seu amor.

Os místicos contam, afirma Sudbrack (2007), que a experiência ‘os pega de surpresa’, subitamente, sem que tenha havido nenhum esforço pessoal. No entanto, o que vem a seguir, a prática decorrente daquela experiência, determina um caminho religioso a ser trilhado. Para Bergson (1978), um estado ‘latente’ abre caminho para a experiência. Ela irrompe porque, intuitivamente, o sujeito ‘reconhece’ sua natureza e a ela se entrega, o que remete a uma das principais características da mística, mencionada¹⁰⁶ tanto por James (2004) quanto por Underhill (1974): a passividade. A resistência não é uma opção, de acordo com Santa Teresa d’Ávila (2012), mas a consciência das ‘vantagens’ dessa entrega é unanimidade entre os místicos. Simone Weil (*in* VELASCO, 2001, p. 63) afirma que “só podemos consentir em perder nossos sentimentos próprios para dar passagem em nossa alma a este amor. Isso é negar-se a si mesmo. Somos criados só para esse consentimento”.

¹⁰⁵ Ver capítulo 1, item 1.4.2.

¹⁰⁶ Ver capítulo 1, item 1.4.1.

Esses homens e mulheres extraordinários vivenciam estados extáticos e descrevem-nos como passagens para algo muito maior. O êxtase, no entanto, é responsável por grande parte das críticas e desconfianças relacionadas à mística.

Sudbrack, em seus estudos, apresenta uma visão unilateral e comprometida com o aspecto confessional. Ele argumenta que a mística não é um estado excepcional de consciência, mas, sim, “a continuidade da crença cotidiana, isso porque experiências extáticas, extraordinárias, da consciência ou do corpo podem supostamente ser alcançadas também por caminhos não religiosos” (SUDBRACK, 2007, p. 61). Para esse autor, só existe mística no interior de uma religião comprometida com a crença em Deus e, desse modo, não desvincula a experiência mística da fé. Por outro lado, Grün (2012) considera as experiências analisadas pela psicologia transpessoal e que ocorrem no mundo profano, um ‘caminho’ transformador da psique das pessoas e que pode levá-las a um encontro com o mistério divino. Trances, visões, estigmas e ampliações de consciência são considerados fenômenos que acompanham a experiência mística, embora não representem a sua essência.

Bergson (1978, p.182) define o êxtase como um “estado de alma em que se sente ou se crê sentir-se na presença de Deus, estando iluminado por sua luz”. No entanto, a alma do grande místico, segundo ele, não deve se deter no êxtase, como no final de uma viagem – o êxtase é apenas uma parada. Todos os grandes místicos alertaram seus discípulos contra visões que poderiam ser “puramente alucinatórias”. Tais visões teriam importância secundária, eram consideradas “incidentes do caminho” a serem ultrapassados, deixados para trás, a fim de atingir seu objetivo primeiro: a “identificação da vontade humana com a vontade divina” (BERGSON, 1978, p. 189). Para o filósofo, o estado de iluminação ocorrido na contemplação é um estágio da experiência mística que deve ser ultrapassado. Referindo-se à comparação de estados místicos com patologias (algo que ainda acontece no mundo contemporâneo), ele admite ser incontestável que êxtases, visões, arrebatamentos são estados ‘anormais’, o que torna difícil distinguir entre normal e mórbido. De acordo com ele, é fácil compreender a distinção complicada de normalidade e morbidez se pensarmos na agitação que é a passagem do estático ao dinâmico, do fechado ao aberto, da vida rotineira à vida mística. “A imagem é no mais das vezes alucinação pura, como o sentimento não passa de agitação vã”, um estado que Bergson (1978, p. 189) chama de “rearranjo sistemático em vista de um

equilíbrio superior: a imagem é então simbólica do que se prepara, e o sentimento é concentração da alma à espera de uma transformação”.

A maioria dos místicos, segundo Underhill (1999) considera inevitável a ocorrência do êxtase. A autora acredita que intensa concentração e uma intuição tão ampla e elevada determinam que qualquer outra forma de consciência seja anulada no momento da experiência. Mas, ao mesmo tempo, alerta para o fato de que o êxtase não é garantia de uma visão mística. Reconhece ainda a frequência com que tais êxtases se revelam como sintomas patológicos. Mas, para ela, existem formas de distinguir entre uma disfunção nervosa da psique e a transcendência espiritual. O verdadeiro místico, diz Underhill, encontra o sentido do universo, enxerga a realidade como ela é. Místicos verdadeiros não são visionários egoístas. Quanto mais contemplativos, afirma a autora, mais são instados a ter uma vida ativa. Assim como Bergson, Underhill acredita que o verdadeiro místico equilibra oração e trabalho. Eles se voltam para ‘o próximo’.

A atribuição de diagnósticos de diferentes patologias na relação: êxtase X mística, ocupou parte das pesquisas de Grof e da psicologia transpessoal no mundo contemporâneo.¹⁰⁷ Psiquiatras e psicólogos, seguindo os caminhos abertos pela psicologia humanista, direcionaram sua atenção para a saúde das pessoas que viviam experiências de expansão de consciência, buscando compreender o diferencial entre o patológico e o saudável. Grof (1977) afirma que um número cada vez maior de pessoas parece perceber que a verdadeira espiritualidade se baseia na experiência pessoal e que esta é uma dimensão relevante e fundamental para o equilíbrio da vida. Esse autor acredita - e aqui ele se aproxima muito de Bergson, embora com um intervalo de quatro décadas - que “em escala coletiva, a espiritualidade pode ser um fator significativo da perigosa crise global de hoje que ameaça a sobrevivência da humanidade e de toda vida no planeta” (GROF, 1977, p. 13). O psiquiatra adverte que os episódios de estados não comuns de consciência abrangem um espectro muito amplo, que pode ir de estados espirituais puros, sem nenhuma patologia, a condições de natureza biológica que exigem tratamento médico. O problema, segundo o pesquisador, são as abordagens psiquiátricas tradicionais, que tendem a patologizar os estados místicos e ‘tratá-los’ com medicação supressiva. Mas, por outro lado, há o perigo de ‘espiritualizar’ estados

¹⁰⁷ Ver item 2.4 e 2.4.1.

psicóticos e glorificar a patologia, desconsiderando problemas orgânicos, situação enfatizada por Underhill, como visto.

Não há aqui espaço para sintetizar claramente os quase cinquenta anos de pesquisas de Grof, mas o que interessa mais especificamente nesse diálogo com Bergson é a conclusão de Grof (1977) de que existe no ser humano a manifestação de um estado de consciência de 'aparência' patológica, que o psiquiatra denomina 'emergência espiritual', mas que representa, na verdade, uma 'crise' de evolução. São manifestações de 'aparente' desordem psíquica que ocorrem em um quadro de transformação pessoal. A 'emergência espiritual', quando devidamente diagnosticada, não necessita medicação, e sim orientação e apoio psicológico. Para Grof (1977), os conteúdos dessas crises não são produtos casuais de um funcionamento inadequado do cérebro, mas, sim, manifestações de remotas regiões da psique humana, a que não temos acesso em nossa consciência diária. A eclosão desse material na mente consciente pode ser curativa e transformadora se ocorrer em circunstâncias corretas. O psiquiatra informa que esse tipo de crise pode ser desencadeado por forte experiência emocional, por ingestão de substâncias psicodélicas ou, o que tem acontecido com muita frequência no mundo contemporâneo, pela meditação e práticas espirituais, que funcionam como catalisadores da emergência espiritual. Diz Grof:

Inúmeras disciplinas espirituais e tradições místicas, do *xamanismo* ao *zen*, representam ricos repositórios de valioso conhecimento sobre esses domínios mais profundos da mente. Sabe-se há séculos que muitos episódios dramáticos e difíceis podem ocorrer durante a prática espiritual e que o caminho para a iluminação pode ser doloroso e tempestuoso. (GROF, 1977, p. 27).

Grof (1977) reconhece que, graças à luz lançada pela psicologia de Jung, Maslow, Assagioli e outros, assim como a antigos legados espirituais, é possível uma nova compreensão de alguns estados chamados 'psicóticos', para os quais não existem causas orgânicas. Em sociedades e comunidades de forte tradição religiosa, a relação mestre/discípulo exercia a função de orientação, apoio e ensino. Hoje, esse espaço é ocupado por psiquiatras e psicólogos que, na maioria das vezes, não possuem informação adequada sobre manifestações psíquicas ligadas à espiritualidade.

Bergson (1978), por sua vez, admite que o arrebatamento, o encontro com o *mysterium tremendum e fascinans* – utilizando-se da linguagem de Otto - é preparação para algo maior: um definitivo encontro com o amor de Deus pela humanidade. Não é mais a alma que se liga a Deus, agora é Deus que age por ela e nela. União total e definitiva. Segundo o filósofo (1978, p.193), o que ocorre, então, é “um impulso imenso, é um empurrão irresistível que a arremessa às mais vastas iniciativas”. O místico se vê portador de uma simplicidade não só em suas palavras, mas também em seu comportamento, o que Bergson (1978, p. 192) chama de “ciência inata, ou antes, uma inocência adquirida, [...] uma alma atuante e ‘atuada’ cuja liberdade coincide com a atividade divina”. Para o filósofo, essa atividade exige um enorme dispêndio de energia, que flui de uma fonte - a fonte mesma da vida.

Agora as visões estão longe: a divindade não se poderia manifestar de fora a uma alma doravante cheia dela. Nada mais que pareça distinguir essencialmente tal pessoa das demais entre as quais ela transita. Ela sozinha se apercebe de uma transformação que a eleva à categoria dos *adjutores Dei*, pacientes em relação a Deus, agentes em relação aos homens. Pelo contrário, grande é sua humildade. E como não seria acaso humilde, já que pode averiguar em contatos silenciosos, a sós, com uma emoção em que sua alma se sentia fundir-se toda, o que se poderia chamar de a humildade divina? (BERGSON, 1978, p. 192).

Essa união definitiva, segundo ele, foi obtida pelos grandes místicos cristãos, como São Francisco, São Paulo, Joana D’Arc, Santa Teresa, São João da Cruz, Santa Catarina de Siena, além de outros. E o místico, aquele que vivenciou a experiência do encontro com o Absoluto, não teria condições de exprimir o inefável. Aliás, diz Bergson, esse tipo de questão nem se apresenta ao grande místico. O importante para ele é propagar, difundir a verdade que sentiu transbordar em si não por simples palavras, mas por suas ações. Mostrar, muito mais do que dizer.

Isso porque “o amor que o consome não mais é simplesmente o amor de um homem por Deus, é o amor de Deus por todos os homens. Através de Deus, por Deus ele ama toda a humanidade com um amor divino” (BERGSON, 1978, p.192).

Ao falar desse amor, Bergson deixa muito claro que não se trata da fraternidade recomendada pelos filósofos em nome da razão, sob o argumento de que “todos os homens participam originariamente de uma mesma essência racional” (1978, p. 193). Para ele, a experiência cotidiana mostra que tal sentimento, construído como um ideal, é muito diferente do amor místico pela humanidade. Ao contrário, o amor pela família, pátria, grupos sociais, corresponde a instintos sociais,

que levariam as sociedades a lutarem umas contra as outras, muito mais do que se unirem em nome de uma humanidade comum. Completamente diferente, o amor místico é de essência metafísica, mais ainda que moral.

As confirmações de que o sentimento amoroso, pós-experiência, também pode ser observado nas experiências da mística profana, conforme analisado por Bucke (1996) e por Grof (2000), sugerem a existência desse potencial de espiritualidade profunda na estrutura da psique humana. Pessoas não pertencentes a confissões religiosas veem despertar em si mesmas uma consciência cósmica transformadora. Tornam-se despertados, sabedores da unidade universal e da responsabilidade pessoal por todos os seres vivos; descobrem-se pacíficos e portadores de profunda alegria. Consciência de si e consciência do Absoluto são conhecimentos que parecem estar totalmente interligados. Santa Teresa d' Ávila esclarece que “[...] é desatino pensar que havemos de entrar no céu sem primeiro entrar em nós mesmos [...]” (2012, 2, 11).

A mística, para Bergson, seria o meio de levar a humanidade – metafísica, moral e politicamente - a tomar consciência de si mesma. Para o filósofo, o elemento dinâmico (religião aberta) e o fechado (religião estática) não se sobrepõem: interagem e condicionam-se indefinidamente. Segundo ele, de uma mera doutrina

difícilmente sairá o entusiasmo ardente, a iluminação, a fé que remove montanhas. Mas [...] essa incandescência e a matéria em ebulição fluirá sem dificuldade no molde de uma doutrina ou mesmo se tornará essa doutrina ao se solidificar. Concebemos, pois, a religião como a cristalização, operada por um resfriamento sábio, do que o misticismo veio depositar, queimando, na alma da humanidade (BERGSON, 1978, p.196).

A religião, de acordo com o filósofo, proporciona a todos um pouco da experiência que alguns privilegiados tiveram plenamente. Desse modo, religião e mística beneficiam-se mutuamente.

Bergson considera mística completa aquela que se prolonga em ação, algo que, segundo ele, só foi atingido pelo cristianismo. Esclarece que outras correntes religiosas, inclusive orientais, chegaram a um misticismo contemplativo, mas faltou-lhes o impulso para a ação, ou seja, não acreditaram na possibilidade de concretizar uma união plena com a Divindade que lhes permitisse estender esse amor ao restante da humanidade. Desse modo, ele explica aquilo que considera a grande limitação do judaísmo: embora o próprio Cristo, segundo ele, possa ser considerado

um continuador dos profetas de Israel, o cristianismo em si representou uma profunda transformação do judaísmo, veio para substituir uma religião específica de uma nação, com todo o potencial para tornar-se universal. Bergson hesita em classificar os profetas judeus entre os místicos da antiguidade, pois Javé era um juiz bastante severo e não havia intimidade entre Ele e o povo de Israel. Mesmo assim acredita que nenhuma corrente de pensamento ou sentimento tenha contribuído tanto para o surgimento do misticismo completo, o cristão, quanto o profetismo judeu. A esse Deus, legislador justo, forte e essencialmente nacional, “sucedeu um Deus de amor, e que amava a humanidade inteira” (BERGSON, 1978, p. 198).

O místico tem a percepção de que a transformação da humanidade deve acontecer de forma lenta e gradativa, transmitindo e demonstrando o que viveu. O grande obstáculo seria a própria luta humana pela sobrevivência. “Como”, diz Bergson (1978, p. 194), “[...] a humanidade voltaria para o céu uma atenção essencialmente fixada na terra?”. A solução encontrada pelos místicos foi comunicar sua experiência a um pequeno número de privilegiados, que se uniram em sociedades espirituais. Esse impulso inicial, que originou a fundação de mosteiros e ordens religiosas, a seu ver, “o impulso de amor que os levava a elevar a humanidade até Deus e a culminar com a criação divina não podia chegar a termo senão com a ajuda de Deus, de quem eles eram instrumentos” (BERGSON, 1978, p. 195).

Alguns representantes da espécie humana conseguiram, por um esforço individual, diz Bergson (1978), aliado ao trabalho geral da vida, triunfar sobre a matéria e encontrar Deus. São eles os místicos, que revelaram caminhos que outros seres humanos poderão trilhar.

Uma das razões, de acordo com Velasco (2001, p. 253), que colocou a mística sob suspeição no mundo contemporâneo, é o receio de que “essa experiência distancie quem a vive do comum dos mortais e, sobretudo, da vida real com sua carga de exigências, compromissos e luta que comporta”. Preocupação já mencionada por Underhill (1974) na primeira década do século XX. No entanto, o próprio Bergson parece responder a essas inquietações, caracterizando, sem dar nenhum nome concreto, os místicos cristãos:

Há, no entanto, uma saúde intelectual solidamente assente, excepcional, que se reconhece sem dificuldade. Ela se manifesta pelo gosto da ação,

A faculdade de adaptar-se e de se readaptar às circunstâncias, a firmeza junto à maleabilidade, o discernimento profético do possível e do impossível, um espírito de simplicidade que triunfa sobre as complicações, enfim, um bom senso superior. Não é isso precisamente o que encontramos nos místicos de que falamos? E não poderiam eles servir para a própria definição da robustez intelectual? (BERGSON, 1978, p. 188).

O objetivo dos grandes místicos, portanto, é transformar radicalmente a humanidade por meio de seu exemplo, objetivo que só seria atingido se “houvesse finalmente o que deveria ter existido teoricamente na origem: uma humanidade divina.” (BERGSON, 1978, p. 197).

Há, certamente, em Bergson o reconhecimento de um lento, porém gradativo evoluir da humanidade em direção ao amor divino, para, com ele e nele, se unir, pois, para o filósofo, a mística “verdadeira, completa, atuante aspira a se difundir, em virtude da caridade que é sua essência” (BERGSON, 1978, p. 256). Só assim terão, os seres humanos, encontrado seu propósito, sua plena significação.

3.4 TEMPOS DIFÍCEIS E AÇÃO AMOROSA

A experiência mística por si só não convence o filósofo, afirma Bergson (1978). Ele relata o desconforto e a resistência dos pesquisadores em considerar com seriedade as ‘ciências psíquicas’, que se apoiam basicamente em testemunhos humanos. Se, diz Bergson (1978, p. 261), colocamos em dúvida a realidade das ‘manifestações telepáticas’, por exemplo, apesar dos milhares de depoimentos concordantes sobre elas, “é o testemunho humano em geral que será preciso declarar inexistente aos olhos da ciência [...]”. O que será então da história se é dessa forma também que ela se constrói? A credibilidade científica passou a ser identificada com a física, e a confiança, depositada somente na matéria. A mística, com suas manifestações ‘im-prováveis’, foi relegada ao espaço das crendices, das crenças e dos templos, e, em alguns casos mais radicais, das patologias.

O que Bergson, na verdade, questiona é o abandono e a rejeição de pesquisas relacionadas a fenômenos de expansão de consciência, afirmando que há uma escolha a fazer entre os resultados que a ciência psíquica apresenta: o que parece certo e o que é provável ou impossível. Assegura que essa ciência mesma não coloca tudo na mesma categoria. O filósofo admite que há muito a ser feito na área, estando, a pesquisa, apenas em seu início.

[...] resta muito para que adivinhemos a imensidão da *terra incógnita* cuja exploração ela mal começa. Suponhamos que um lampejo desse mundo desconhecido nos chegue, visível aos olhos do corpo. Que transformação não haveria numa humanidade em geral habituada, não importa o que diga, a só aceitar por existente o que se vê e toca! (BERGSON, 1978, p. 262)

Como James (2004) já havia formulado, não há possibilidade de a inteligência obter certeza absoluta na mística, a não ser que uma experiência sensível, de igual teor, proporcionasse um raciocínio que a levasse a reconhecer a existência de tais experiências privilegiadas, que colocam o homem em comunicação com o princípio transcendente. Para Bergson, não há outra fonte de conhecimento além da experiência. Uma afirmação que foi muitas vezes repetida por Teresa d'Ávila (2010) e vários outros místicos.

O filósofo é categórico ao afirmar: “incontestavelmente a mística é responsável pelas grandes transformações morais” da humanidade (BERGSON, 1978, p. 241). E assegura que o conhecimento obtido pela mística cristã representa o ápice da evolução humana, em um mundo que é, certamente, resultante da criação divina e exige ação. Bergson percebe, nos atos livres dos seres humanos, uma extensão do ato criador, ou seja, os atos criadores das criaturas revelam uma extensão da criação divina. E, para ele, a criação se refere ao novo, ao heterogêneo, à permanente mudança.

O capítulo que encerra seu livro recebe o intrigante título de *Observações Finais – Mecânica e Mística* (1978, p. 221), cujo teor é fundamental para a inserção do papel da mística na discussão contemporânea. Bergson expressa suas reflexões a respeito dos desdobramentos da industrialização, cuja continuidade resultou no que hoje se apresenta com a face aguda de um desenvolvimento científico e tecnológico, sem comparações na história da humanidade. O autor alerta a sociedade ocidental sobre os perigos de um conhecimento que se produz sem a inclusão da interioridade da alma. A mecânica se refere às inovações e construções de máquinas, e se estendeu de tal maneira, obtendo um progresso material extremamente acentuado, que permitiu um extenso hiato entre corpo e alma. Bergson expõe objetivamente questões decorrentes do progresso, que foi substituindo o trabalho do homem pelas máquinas, e alerta para o consumismo, o bem-estar exagerado para alguns (representado pelo luxo), o acúmulo do capital,

sujeitando o trabalhador ao sofrimento e à fome com o medo e a violência humana se alastrando.

Alerta, ainda, para a preocupação de obter conforto e luxo, que se transformou no principal interesse da humanidade, lembrando que, a partir dos séculos XV ou XVI, os homens passaram a aspirar uma ampliação da vida material, afastando-se do ascetismo, que fora o ideal da Idade Média. De acordo com o filósofo, assim como a mística, que é privilégio de alguns, foi vulgarizada pela religião, também o ascetismo concentrado “se diluiu para o comum dos homens numa indiferença geral nas condições de existência cotidiana” (1978, p. 247).

Para Bergson,¹⁰⁸ os terríveis problemas sociais, políticos, internacionais representam “este vácuo entre corpo e alma que exigiria novas reservas de energia potencial, mas agora de natureza moral” (BERGSON, 1978, p. 256).

Nesse sentido, mecânica e mística são fatos representativos da dualidade inteligência e intuição, apresentados de forma antagônica que, atuando de maneira desagregada, revelam o perigoso estado de desequilíbrio a que as sociedades estão submetidas. Bergson (1978) afirma que a inteligência humana legitimou a ciência e investiu de incontestável autoridade o hábito de tudo ver no espaço e de tudo explicar pela matéria. Mas não tratou da alma, diz ele, não levou em conta “a penetração recíproca dos estados de consciência” (p. 259). Manteve a metafísica numa pista falsa, desviou a ciência da observação de certos fatos e “impediu o nascimento de certas ciências, excomungadas de antemão em nome de um dogma qualquer” (p. 260).

Notadamente, o foco de maior interesse para Bergson é a transformação da alma pela experiência mística. Não se trata apenas de indagações metafísicas a respeito do êxtase ou de comprovação da existência de diferentes níveis de consciência, mas uma reflexão sobre a natureza desta experiência singular, a mística, que provoca, em alguns humanos, uma modificação radical, e desperta, em outros, a vontade de segui-los e de se tornarem iguais.

O filósofo (1978) acrescenta, no entanto, que a humanidade está mais distante da mística do que nunca e que o futuro imediato dependerá dos rumos que

¹⁰⁸ É preciso lembrar que Bergson atuou ativamente em negociações internacionais na tentativa de resolver os conflitos da 1ª guerra mundial (fez parte do organismo internacional, SDN, *Société des Nations*) e já pressentia e alertava para o surgimento de grupos totalitários, principalmente do nazismo. Há dúvidas se a SDN teria sido a semente da ONU ou da OTAN (SOULEZ; WORMS, 2002).

a industrialização irá escolher: das condições que vai impor ou aceitar. É categórico ao afirmar que a paz entre as nações depende, em igual proporção, da paz interna.

As reflexões de Bergson¹⁰⁹ sobre a guerra alertam para os perigos “das armas forjadas pela nossa civilização”, mostrando que “o morticínio é de um horror que os antigos não poderiam sequer imaginar”; enfatiza sua preocupação com o ritmo do progresso da ciência, ao afirmar que virá o dia em que “um dos adversários, possuidor de um segredo que manterá oculto, terá o meio de suprimir o outro. Talvez não reste vestígio do vencido na face da Terra.” (1978, p. 238).

Não se pode esperar o surgimento de um gênio místico, uma alma privilegiada, diz Bergson, que arrastará atrás de si uma humanidade já transformada. E, afirma ele, essa humanidade

geme, meio esmagada sob o peso do progresso que conseguiu. Ela não sabe o suficiente que seu futuro depende dela. Cabe-lhe primeiro ver se quer continuar a viver. Cabe-lhe indagar depois se quer viver apenas, ou fazer um esforço a mais para que se realize, em nosso planeta refratário, a função essencial do universo, que é uma máquina de fazer deuses (1978, p. 262).

Ao se referir às suas conclusões sobre a distinção entre sociedade fechada e aberta, percebeu que as “sociedades fechadas parecem persistir inerradicáveis na sociedade que se abre” (1978, p. 239). E são as sociedades fechadas, com seu instinto disciplinar, que convergem para o instinto da guerra. Para o filósofo, industrialização e mecanização não significam mais felicidade, como se acreditava anteriormente, mas parecem ser responsáveis, hoje, pelos males de que padece a civilização.

Vieillard-Baron (2007, p.51) lembra que, para Bergson, o que o filósofo deve tentar compreender é de que modo “o elemento místico degenera-se em doutrina intelectual”. O impulso vital se cristaliza, se fecha e se afasta do elemento dinâmico. O espírito se encolhe e se recolhe no espaço interior, comprimido pelo sucesso do trabalho da inteligência sobre a matéria. Recolher-se no isolamento e na subjetividade e entrar em sintonia com a pulsação da vida exige um esforço enorme e assustador em um mundo essencialmente tecnológico. Mas as almas buscam esse espaço, ainda que lentamente. A ciência, com todo seu progresso, suscita dor

¹⁰⁹ É importante salientar que *As Duas Fontes* foi escrito, provavelmente, 13 a 15 anos antes de Hiroshima e Nagasaki. Bergson faleceu em janeiro de 1941, exatamente 10 meses antes do ataque japonês à base americana de Pearl Harbor, que lançou os Estados Unidos definitivamente na guerra.

e sofrimento para a existência humana, porque reduz, fragmenta e impede a totalidade do ser. As promessas de tornar a vida humana mais fácil por meio do desenvolvimento científico e material proporcionado pela inteligência não se cumpriram.

Bergson conclui que a mecânica sem a mística apresenta perigos. As crenças que resultam da experiência religiosa com seus desdobramentos exteriores, sustentadas pelo amor e demonstradas em um agir caridoso, podem oferecer equilíbrio aos excessos da técnica. É, desse modo, imprescindível enfatizar sua definitiva conclusão de integrar duas formas de conhecimento: a inteligência, que se ocupa da matéria, da imobilidade; e a intuição, única forma de apreender a duração, o dinâmico, o que não precisa de uma base espacial para existir, porque tem ressonância interna e se manifesta no afeto, na amorosidade humana – esta, certamente, uma extensão do amor divino.

As reflexões sobre uma humanidade criadora e amorosa, dotada de extraordinário potencial de união mística, que transcende nações, etnias e culturas, revelam Bergson, ao lado de Underhill, como um universalista. O potencial de incorporar-se ao amor divino não admite fronteiras, mas a expressão e comunicação se manifestam na diversificação de linguagens e no alcance de diferentes níveis de consciência. O Cristo é universal, não importam os diferentes nomes ou aparências que lhe são atribuídos. A Ele, todos, sem exceção, têm acesso, mas nem todos podem direcionar seu esforço, por meio da ‘franja de intuição’, para tornarem-se Um com Ele e Nele, e, em si mesmos, compartilharem o amor incondicional que leva à ação. Ou, mais especificamente, que se transmuta em compaixão.

Místicos de diferentes culturas e tradições religiosas afirmam que Deus precisa de nós como precisamos de Deus. E para que Deus precisaria de nós, pergunta Bergson (1978, p. 210), “a não ser para nos amar”? Para o filósofo, portanto, a criação é um empreendimento de Deus para criar criadores, para associar a si seres dignos de seu amor.

Bergson (1978) salienta que o místico encontra, diante de si, uma humanidade que já foi preparada para ouvi-lo. É preciso, portanto, reconhecer esse potencial, inerente à consciência humana, que reconhece aquela voz e aquela pessoa que a ele se dirige e desperta a certeza de que algo ‘que não é daqui’ ressoa no seu interior.

Bergson (1978) afirma que mística e cristianismo condicionam-se, ambos, ao infinito e que a origem está exatamente no Cristo. Seguindo seu raciocínio, não importa se Cristo se diga homem ou não, ou mesmo que se negue a existência de Jesus. Mas nada impedirá que o Sermão da Montanha apareça em outras falas divinas no Evangelho. Dê-se ao autor o nome que quiser, “mas não se conseguirá que não tenha havido autor” (p. 197). Para o filósofo, “os grandes místicos nada mais são do que meros imitadores e continuadores originais, porém incompletos, do que foi completamente o Cristo dos Evangelhos” (p.198).

Embora Bergson encerre seu livro com uma profunda inquietação a respeito do futuro da civilização, permanece a convicção de que ele vê, nos caminhos traçados pela mística, caminhos de amor e caridade, as alternativas de mudança e sobrevivência da humanidade em tempos tão difíceis, por acreditar no esforço de homens que escolhem unir-se ao impulso vital e agir com responsabilidade por uma existência inteiramente sagrada.

CONCLUSÃO

Encerramos, desse modo, as trilhas que nos levaram à mística bergsoniana. Compreendemos, ao final, que o método escolhido para esta pesquisa, embora tenha sido resultante da postura filosófica de partirmos da discussão conceitual e histórica (capítulo I), passando pelos diversos tipos de experiência mística, cronologicamente registrados e estudados por historiadores e hermeneutas (capítulo II), para, então, avançarmos em direção às reflexões de Bergson, é exatamente o oposto daquele sugerido pelo filósofo.

Pelo método bergsoniano, o início de um estudo sobre a mística deveria ser aquele trilhado por ele mesmo e que o fez afirmar: ‘Eu li os místicos’ – ou seja, primeiro, sentir a experiência dessas pessoas excepcionais, com a mente esvaziada de conceitos estabelecidos *a priori*. Trata-se, na verdade, de um exercício praticamente oriental de ‘esvaziamento da mente’, de um afastamento temporário do intelecto analítico, de nos transformarmos em uma verdadeira *tabula rasa* para estarmos abertos e destituídos de qualquer pré-conceito, a fim de acolhermos, em nosso interior, a experiência viva do outro e com ele compartilhar um pouco do ‘ardor que o anima’ (BERGSON, 1978, p. 196); isto é, sentir para conhecer e não conhecer para sentir. De qualquer modo, não teríamos percebido com tamanha clareza essa trajetória intuitiva se não tivéssemos enveredado por um caminho arriscadamente dialético, que nos fez dar ‘meia-volta’ e, em meio ao trabalho, retomar a leitura dos místicos. Essa manobra inesperada nos direcionou sutilmente ao diálogo profícuo e esclarecedor com o filósofo, provocando uma perceptível confirmação de nossa hipótese, aliada à sutil compreensão da experiência viva do místico, que se conecta direto com a alma, silencia a fala e dispensa explicações racionais.

Obrigamo-nos, não sem esforço, a neutralizar preocupações de, antecipadamente, nos definirmos por uma postura universalista ou contextualista. Optamos por ler aleatoriamente os textos místicos, independentemente de serem orientais ou ocidentais, europeus, americanos ou asiáticos, e, principalmente, procuramos ler os relatos e testemunhos sem colocar nossa atenção nas tradições religiosas que, normalmente, acompanham, ou não (como é o caso da mística profana), as descrições das experiências. Somente após registrarmos o que nos pareceu pontos comuns e pontos divergentes, empenhamo-nos em ler historiadores,

antropólogos, sociólogos, fenomenólogos, teólogos e filósofos que se debruçaram sobre o tema da mística, e também aqueles comentadores que se dedicaram ao estudo da inovadora filosofia de Bergson.

Bergson, que já havíamos pesquisado durante alguns anos, aguardou o encerramento de nossa etapa secundária de imersão no tema, para ser retomado com um novo olhar. Não apenas o filosófico, mas também o olhar agradecido de quem sentiu ressoar em seu coração o encantamento do Mistério reencontrado.

A eclosão espontânea de experiências extáticas que se manifestam em estados diversificados de consciência, relatados e registrados ao longo da história humana, apresenta, como fato universal, a existência de um impulso vital que anima, desde sempre, todos os humanos, algo que se impõe e os arranca do cotidiano de modo generalizado. A variação nos modos de entendimento dessas experiências incomuns depende mais especificamente das diferentes interpretações que suscitam do que de reais diferenças que possam apresentar, pois, em essência, a maneira como ocorrem e são relatadas surpreende muito mais pelas suas semelhanças do que diferenças. Tais ocorrências acabam por se constituir em diferentes formas de atribuir sentido à vida, cujas expressões, estas, sim, revelam profundas ligações com tradições religiosas e culturais das pessoas que viveram a experiência. Todavia, de que forma poderiam nos contar e comunicar o que lhes aconteceu senão utilizando a linguagem de seu povo e de seu tempo?

Procuramos, deliberadamente, pesquisar nos relatos da mística profana, nas experiências laicas, alguma similaridade de conteúdo com as experiências que claramente ocorrem no interior de tradições religiosas. Quais são os modos de representação que essa necessidade de atribuir sentido à vida manifesta nas sociedades atuais, seculares e técnico-científicas, e, de que forma a filosofia da religião de Bergson pode contribuir para melhor compreendê-las, foi a pergunta que paralelamente acompanhou todo o desenvolvimento deste trabalho.

Refletimos sobre as formas como, em um mundo considerado pós-religioso e pós-metafísico, as questões de abordagem do sobrenatural, do transcendente e de estados ampliados de consciência atingem graus de interesse extremamente perceptíveis, apesar do individualismo e isolamento em que as pessoas vivem, com seus olhares espaciais fragmentados e desconectados de tradições, em sociedades multiculturais assoladas pelo novo.

Acreditamos que Bergson possa contribuir para a compreensão dos desdobramentos a que está sujeita a sociedade contemporânea, pelas razões que se seguem e que resumem a teoria de vida do filósofo:

- o entendimento de que devemos buscar, na vida, as explicações do social, porque a sociedade humana é, apenas, mais uma de suas manifestações;
- a fabulação como instrumento de proteção dos humanos contra os perigos perpetrados pela inteligência fabricadora;
- seus estudos de base biológica,¹¹⁰ elaborados pelo aprofundamento das teorias da evolução, que abrem espaço para a formulação da presença de um impulso vital criador;
- a complementaridade entre a evolução e criacionismo, pois impulso e matéria não se auto-originam, exigem uma causa comum, um princípio de criação contínua;
- a extensão de suas reflexões em metafísica, ampliadas por pesquisas neurológicas;
- a afirmação conclusiva da capacidade de alargamento da intuição humana como meio de conhecimento inerente à estrutura da consciência, que, por um esforço individual, atinge seu ápice e se descobre na experiência do Mistério e O revela como puro amor;
- seu encontro definitivo com o cristianismo como a realização de um agir religioso de caráter afetivo, que se traduz na compaixão e na caridade.

A filosofia de Bergson se posiciona abertamente contra qualquer tipo de visão simplificadora do fenômeno religioso. Há, no pensamento do filósofo, uma preocupação evidente de se opor às teorias de seu tempo, que reduziam a religião ou a mera função social ou a resquícios de uma mentalidade primitiva. Um posicionamento que exigiu a formulação de respostas bastante elaboradas, tanto a Durkheim quanto a Lévy-Bruhl. Toda a teoria proposta em *Duas Fontes da Moral e*

¹¹⁰ É importante lembrar que a biologia para Bergson (1978) é uma teoria da vida, o que inclui manifestações individuais e sociais. Ele sempre defendeu a biologia em um sentido abrangente. O conceito foi utilizado pela primeira vez como “título da obra (1802-1822) *Biologie oder Philosophie de lebenden Natur* (em port. *Biologia ou Filosofia da Vida*), de Gottfried Reinhold Treviranus (1776-1837, naturalista alemão), e logo se estende às demais línguas europeias”, conforme verbete do Dicionário Eletrônico Houaiss, 2007.

da Religião, portanto, combate a insistente tentativa da sociologia e antropologia de explicar racionalmente a religião.

Hoje, analisando a sociedade, percebemos o impacto significativo das mudanças ocorridas na vida das pessoas, principalmente após a segunda grande guerra. Os paradigmas utilizados até então pelas ciências humanas mostraram-se incapazes de explicar as transformações às quais as populações humanas viram-se forçadas a vivenciar. Não há correspondente semelhante na história social deste planeta. No entanto, apesar da intensa secularização e laicização dos estados, o fenômeno religioso se manteve vivo, mesmo nas sociedades mais acentuadamente técnicas e científicas. Não há cosmovisão que responda, explique e resista ao que ocorre hoje no mundo conhecido.

Os tempos atuais, entretanto, salientam os riscos a que a sociedade está submetida, pelo próprio desenvolvimento científico e tecnológico, que provoca medo e sensação de impotência diante do inesperado e que tem contribuído para o surgimento dos chamados novos movimentos religiosos, com características correspondentes ao que Bergson atribuiria à fabulação e à religião estática: essa função fabuladora, que resulta da inteligência e cria uma linguagem simbólica capaz de proteger a personalidade humana diante de uma nova e assustadora realidade. Na mesma medida em que, aos perigos naturais, já conhecidos pelos seres humanos, somam-se aqueles construídos pelo próprio homem, como a poluição, as ameaças nucleares, a violência e o desequilíbrio urbano, a falta de água e alimentos e outros tantos, também as respostas fornecidas pelas tradições perdem o sentido, pois as próprias tradições já não fazem mais sentido. O medo e a crueldade crescentes obscurecem a memória do que poderia ser oferecido pelos antepassados como solução, exatamente porque a circunstância, hoje, é inigualável e incomparável. Não existem mais referências históricas e geográficas. O desaparecimento de fronteiras e nações, a mobilidade urbana e entre países construíram uma realidade totalmente nova, em que as sociedades humanas buscam formas de lidar com o inesperado e encontrar um sentido para a vida. A aceleração e aprofundamento da função fabuladora, principal mecanismo de proteção proporcionado pela própria natureza, caracteriza-se por um intenso crescimento de diferentes interpretações de doutrinas religiosas fechadas e, no mundo ocidental, inseridas em um processo de desenvolvimento excessivamente comprometido com o mercado e o lucro. Dessa forma, moral e religião estática

proliferam e se manifestam em posturas fundamentalistas extremadas, como salvaguarda aos constantes e acelerados processos de mudança, que caracterizaram a passagem do último século e sua permanência no atual. A inteligência, desvinculada da intuição, desemboca ou em ateísmo ou em uma postura religiosa radical, fechada, destituída de movimento amoroso e compassivo, voltado à alteridade, àquele outro, que é diferente de si, mas, ao mesmo tempo, semelhante. Moral e religião estáticas visam não somente proteger, mas conservar e engrandecer a sociedade fechada, seus grupos familiares, comunitários e nacionais, urbanos ou rurais. Fato que, de acordo com Bergson, traz o perigo da guerra. O medo torna as pessoas estáticas, e a função da religião fechada é, exatamente, proteger a sociedade contra os perigos de qualquer tipo de desagregação que possa se imiscuir em seu meio, independentemente da origem. A religião garante a existência de uma presença que transcende os seres humanos, que não faz parte da realidade cotidiana, mas possui poder para interferir nas ações humanas, alterando suas consequências. Em um estado de guerra, ambos os protagonistas acreditam ter Deus do seu lado.

Em meio ao fechamento, no entanto, surgem aquelas pessoas excepcionais, os místicos, que conseguem ir além de qualquer limite imposto à espécie humana e entrar em sintonia com o impulso vital criador. São aqueles seres que, por um esforço individual, intensificam a 'franja de intuição' e atingem o princípio mesmo da vida. Embora essa possibilidade esteja aí, à disposição de toda a espécie humana, são poucos os que obtêm sucesso nessa busca. Mas os que conseguem são transformados por esse conhecimento e são transformadores das sociedades. 'Não ouçam o que eles dizem, olhem o que eles fazem', disse Bergson (1978) muitas vezes em *As Duas Fontes*. O aparecimento de tais indivíduos em meio a tradições religiosas e também no mundo laico, como pode ser observado nos relatos da mística profana, faz parte de um processo evolutivo da própria humanidade. Sua experiência e os conhecimentos transmitidos permanecem aquecendo a religião estática e motivando outros a seguirem seu exemplo, na busca por atingir o que os tornou tão especiais.

A religião dinâmica, que é a mística em si, revela a própria evolução como um processo criador. Esse impulso vital, que rompeu a matéria e libertou a consciência humana, prossegue em seu caminho evolutivo, mas exige esforço individual que supere a inteligência, com seus esquemas racionais fixados na matéria. A mística,

com seus estados extáticos, permanece inteiramente dinâmica, independentemente da região ou época onde ocorre. As manifestações espontâneas que acontecem, no mundo laico, com indivíduos considerados agnósticos ou ateus revelam aquele 'místico adormecido' e mostram o 'eco que ressoa no interior' de pessoas expostas a relatos de experiências místicas, mesmo no mundo contemporâneo. A mística enfatiza a prática, não a doutrina. 'Quem experimenta sabe', diriam sempre os místicos. Isso reforça o sentimento de que existe um impulso vital que, desde sempre, encorajou a humanidade como um todo, lançando-a em direção ao transcendente.

Evidentemente, para Bergson, a evolução é criadora, responsável por permanente novidade e executada pelo impulso vital, que foi lançando a vida em diferentes e divergentes direções. O filósofo descartou o esquema estático aristotélico de explicação da realidade, herdado pelos medievais, substituindo-o por uma evolução dinâmica, ancorada na percepção da duração. O ser humano tem consciência de si, e sua inteligência e linguagem promovem criações que lhe permitem transcender a si mesmo. A capacidade criadora que o caracteriza como *homo faber* é crescente e incessante. Isso irá acarretar um progresso técnico que, de acordo com Bergson, exigiria a complementação da mística para evitar perigos. De qualquer modo, o impulso original, que nada mais é do que um 'princípio de criação colocado no fundo das coisas', como afirma o filósofo (BERGSON, 1978), está à disposição da intuição humana, para seu conhecimento e compreensão. Evolucionismo e criacionismo não são, portanto, inconciliáveis, pois, para ele, a evolução das espécies não compromete sua criação. Para Bergson, é indubitável que a fonte do movimento criador é Deus. Ele sempre deixou bem claro que, nos seus três primeiros livros (*Ensaio sobre os Dados Imediatos da Consciência, Matéria e Memória* e *Evolução Criadora*), já era evidente a existência de um Deus criador da matéria e da vida, gerador da evolução das espécies e da formação diversificada da personalidade humana. Criação, para o filósofo, é o novo, o heterogêneo, o que não se repete, não se mantém igual, não permanece preso à homogeneidade. É permanente movimento.

A identificação de Deus com o impulso vital rendeu-lhe a acusação de panteísta, no entanto, essa ideia de impulso vital significa uma profunda expansão da divindade criadora, que a aproxima da diversidade. Bergson, embora próximo da filosofia de Spinoza, posicionou-se abertamente contra o panteísmo, afirmando ser

esta uma teoria profunda e obscura, que acaba desembocando no materialismo ou no idealismo.

Embora Bergson jamais tenha negado a possibilidade de um conhecimento metafísico, nunca se afastou totalmente da física. Não tornou sua metafísica uma infundável discussão, elaboração e reelaboração de conceitos abstratos. Daí seu interesse e estudo de pesquisas biológicas, neurológicas e psicológicas de sua época. Ele simplesmente apresentou os limites da inteligência em uma discussão metafísica. Acreditou ser necessário transcender os conceitos, a lógica simples e os procedimentos de uma filosofia por demais sistemática. Isso é bastante verdadeiro, pois não deixou de utilizar dados obtidos pela experiência e pela sua sutil e reconhecida intuição filosófica. Demonstrou cuidadosamente a independência da consciência em relação ao cérebro, e suas conclusões a esse respeito são corroboradas pelas pesquisas neurofisiológicas contemporâneas.

Matéria e espírito, corpo e alma, cérebro e consciência são distintos para Bergson. Somente o caráter prático os une, e a intuição é capaz de captar a duração desses elementos. O corpo é um instrumento de ação, não é ele que produz os atos conscientes, sendo o cérebro, portanto, o ponto de inserção do espírito na matéria, um instrumento responsável pela adaptação do mental ao real, à vida prática. Assim, procurar localizar as lembranças no cérebro não explica sua conservação. As lembranças vão além do cérebro.¹¹¹ A vida consciente não é um subproduto de funções corporais. Desse modo, não deveríamos identificar o perecimento do corpo com a alma. Sobrevivência, certamente, não é sinônimo de imortalidade. E mesmo que a imortalidade tenha sido sempre objeto da revelação religiosa, a experiência mística de diferentes culturas assegura a continuidade de 'algo não físico' que transcende a morte, tenha esse 'algo' recebido a denominação de alma ou de consciência.

Bergson, embora mantendo as pesquisas e reflexões filosóficas até o final de sua vida, não se interessava por polêmicas e não demonstrou qualquer preocupação em defender suas teorias. Considerava uma perda de tempo as constantes refutações de teorias filosóficas. "Em virtude de sua força intrínseca a afirmação

¹¹¹ Interessante acrescentar que *Além do Cérebro* é exatamente o título de um dos primeiros livros de Grof (1987), no qual ele apresenta suas pesquisas sobre morte e transcendência, defende a independência e autonomia da consciência e questiona as teorias que ainda insistem em reduzir a consciência humana a um epifenômeno cerebral.

verdadeira substitui a ideia falsa e acaba sendo, sem que se tivesse o trabalho de refutar ninguém, a melhor das refutações”, dizia Bergson (2009, p. 63).

Interessante salientar que um pensador francês, professor de história da filosofia, que circulava com extrema facilidade entre o mundo da matemática e da biologia, profundamente interessado em ciências psíquicas e nos avanços da parapsicologia e que jamais negou suas origens hebraicas, tenha encerrado suas reflexões e elaboração de uma verdadeira teoria da vida em seu encontro definitivo e apaixonado com o cristianismo.

É claro que Bergson, pelos seus contatos com os grupos dedicados aos estudos das então chamadas ciências psíquicas, teve acesso a informações e conhecimento de experiências derivadas de estados incomuns de consciência, além daquelas pesquisadas por James e que hoje seriam categorizadas como mística profana ou mística laica. Do mesmo modo, pôde conhecer e estudar traços comuns da mística de diferentes tradições religiosas, como hinduístas, budistas, muçulmanas, judaicas e outras já mencionadas. Independentemente da variedade de formas com que se apresentam, é possível concordar que existem alguns traços comuns entre elas. Evidentemente, o filósofo não estudou essas manifestações tendo como pano de fundo algum interesse confessional,¹¹² sua atenção estava voltada para a questão metafísica, para aquele prolongamento causado pela intuição que ocorre nos estados místicos e promove um salto epistemológico e de vida. Não se trata de uma busca de perfeição ou de iluminação, o que se destaca como traço inquestionável é a própria atitude de entrega amorosa à transcendência. Os caminhos evolutivos traçados pela humanidade em sua diversidade cultural apontam para uma espiritualidade e transcendência que, no entender de Bergson, não se esgota apenas na contemplação do Mistério.

A via mística encontra sua realização na união com o Absoluto. Mas não cessa aí. O que essa experiência traz, além da descoberta total do próprio ser e da profunda transformação de consciência, é a urgência da ação. E aqui reside o diferencial da reflexão bergsoniana sobre a mística. Não se trata apenas de um caminho de conhecimento e de autoconhecimento. Trata-se de um processo evolutivo da própria humanidade em busca da união amorosa, que se transmuta em compaixão, generosidade e caridade. Esse agir religioso é o que Bergson vai

¹¹²A esse respeito diz Gilson (2009, p.144) sobre Bergson: “Livre de qualquer vínculo *confessional*, ele tinha uma alma naturalmente *religiosa* [...]”.

encontrar plenamente consumado nos místicos cristãos. Por isso, aponta a tradição cristã como a mística completa.

Em nenhum momento o filósofo estabelece graus hierárquicos de superioridade ou inferioridade em suas reflexões sobre a mística. Aqueles que acreditam ter Bergson privilegiado o cristianismo em detrimento de outras tradições religiosas, inclusive a sua, a judaica, desenvolveram uma análise bastante reducionista da filosofia bergsoniana. O filósofo demonstra existir em todos os corações a ressonância do Mistério. De todos, é exigido um esforço que os levará adiante, mas nem todos conseguirão atingi-lo. Todo o mundo sagrado que conhecemos deriva dessa presença do Mistério. Mas, de acordo com Bergson, somente o cristianismo transformou o amor vivido em um caminho universal coletivo de ensinamento e elevação.

A experiência mística é uma experiência mortal, afirma Panikkar (*in* LABAJOS; BARCENILLA, 2002); é uma experiência de morte e renascimento, diz Grof (2002); morre neste amor e nova vida receberás, afirma Rumi (2013). É, portanto, sempre e inteiramente uma experiência transformadora. Da transformação, das inúmeras descrições e dos muitos nomes dados a Deus, o que permanece indelével nas memórias e nos corações é o Amor. É preciso enfatizar, com o filósofo, que “[...] não é mais o amor de um homem por Deus, é o amor de Deus por todos os homens”. (BERGSON, 1978, p. 192).

Esses homens e mulheres maravilhosos foram preparando o corpo da humanidade. “Foram chamados à existência seres que estavam destinados a amar e ser amados. A energia criadora deve definir-se pelo amor”. (BERGSON, 1978, p. 212). Distintos de Deus, que é essa própria energia, o filósofo (1978) esclarece que um universo foi preparado para que surgissem tais ‘representantes’ da espécie humana – os místicos - que, por um esforço individual, acrescido do trabalho geral da vida, venceram resistências, triunfaram sobre a materialidade e conseguiram encontrar Deus.

As tradições religiosas expressaram de maneiras diferentes a necessidade de manifestar e ensinar o amor divino pela compaixão. Entretanto, nenhuma fez dessa prática religiosa sua essência como o cristianismo.

Confúcio (551-479 a. C.), por exemplo, ensinava que a prática diária de seus discípulos deveria ser o “*shu*, a consideração, ou o não fazer aos outros o que não gostarias que te fizessem”; o “filósofo confucionista Mêncio (371-288 a. C.)

acreditava que ninguém é totalmente desprovido de solidariedade para com os outros” (ARMSTRONG, 2012); Thomas Merton, em seu livro *A Via de Chuang Tzu* (1989), aponta a ‘Regra de Ouro’ – tratar os outros como gostaríamos que nos tratassem – como o *Tao* ético, a manifestação, em ato, de um princípio de amor e de justiça; Gautama, o Buda, após a iluminação, compreendeu que é preciso voltar para a comunidade e praticar a compaixão (ARMSTRONG, 2001). Conquista-se o reino de Deus com o esforço, e somente aqueles que fazem esforços o alcançam, escreveu Tolstói (2011).

Bergson identifica nos ensinamentos e na repetição do exemplo de Cristo o amor que o místico experimentou e precisa expressar por meio de suas ações. Ele percebeu, nos grandes místicos cristãos, o movimento em direção ao outro, a transmissão dos ensinamentos que libertam, despertam a paz e dissolvem o desamor entre os seres humanos. O místico funda um novo modo de ver o mundo e de transformar a condição humana a partir de si mesmo – “A vinda do Reino de Deus não é observável. Não se poderá dizer: ‘Ei-lo aqui! Ei-lo ali!’, Pois eis que o Reino de Deus está no meio de vós”. (Lc 17,20-21).

Bergson, em suas extensas pesquisas e profundas reflexões, certamente encontrou o que Merton (2010, p. 180) descreve como sendo a opinião do hindu Bramachari a respeito da religião no ocidente: “Só aos católicos o amor de Deus parecia ser um assunto de real preocupação, algo profundamente assentado em seus corações, não simples especulação piedosa e sentimentalismo”.

A tão questionada adesão de Bergson ao catolicismo pode ser esclarecida pelo seu testamento:

Minhas reflexões me conduziram cada vez mais próximo do catolicismo, onde vejo a realização completa do judaísmo. Eu me teria convertido senão tivesse visto se preparar, já há anos [...] a formidável onda de antissemitismo que vai se espalhar pelo mundo. Eu quis permanecer entre os que serão, amanhã, os perseguidos. Mas espero que um padre católico queira, se o cardeal arcebispo de Paris o autorizar, dizer as preces nas minhas exéquias. No caso dessa autorização não ser concedida, seria necessário se dirigir a um rabino, mas sem esconder dele, nem de ninguém minha adesão moral ao catolicismo, assim como o desejo anteriormente expresso por mim de ter as preces de um padre católico. (SOULEZ; WORMS, 2009, p. 302).

O filósofo, não deixa dúvidas sobre os caminhos escolhidos pelo seu coração. Independentemente de uma conversão,¹¹³ ele foi fiel às conclusões finais de *As Duas Fontes* e do que acreditava ser o meio ideal de buscar a libertação individual e coletiva de uma humanidade mergulhada em uma crise que, à época, estava apenas começando. Afirmava categoricamente que a mística é uma fonte inesgotável das mais altas aspirações éticas e religiosas a que uma civilização pode elevar-se (BERGSON, 1978).

É fácil concordar com Velasco (2004) quando afirma que Bergson nos ensinou a ver, nos místicos, grandes exemplos de saúde intelectual solidamente assentada, de firmeza unida à flexibilidade, de discernimento profético do possível e do impossível, de um espírito simples, que supera as complicações e de um sentido comum superior.

As duas fontes - fechada e aberta, estável e dinâmica - que constituem o trabalho de Bergson no livro em questão, salientam, na verdade, a oposição que existe dentro do próprio ser humano, entre uma força que o atrai para o fechamento, representado por uma ânsia de poder e controle, que pode culminar com a destruição da alteridade; e outra, aberta, dinâmica e criadora, que pode encaminhá-lo para a possibilidade de uma paz universal. Essa oposição pode ser unificada pela força consciente, por um esforço da vontade de homens e mulheres dispostos a seguir o exemplo desses seres privilegiados chamados místicos, cujos ensinamentos podem ser transformados em ações e políticas humanitárias. E nisso reside também, a nosso ver, a contemporaneidade de Bergson.

Após essas constatações, pode-se perceber na mística e no seu estudo formas de compreender e lidar com a crescente desumanização que ocorre nas sociedades contemporâneas. Não é possível, hoje, para a maioria das pessoas, optar por uma vida contemplativa. Mas é possível, sim, praticar e ensinar às novas gerações o poder que reside nos momentos de silêncio, na observação do mundo, no afeto e na aceitação do outro, só pelo fato de sermos todos seres em construção.

¹¹³ Sabe-se pelos biógrafos que Bergson teve seu corpo abençoado por um padre católico, de forma discreta, como era de seu feitio. (SOULEZ; WORMS, 2009).

REFERÊNCIAS

- AMARAL, Leila. *Nova Era*. Um desafio para os cristãos. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 1994.
- A Nuvem do Não-Saber*. Tradução de Maria de Moraes Barros. 5. ed. São Paulo: Paulus, 2004.
- ARMSTRONG, Karen. *Buda*. Tradução de Marcos Santarrita. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.
- _____. *Maomé*. Uma biografia do Profeta. Tradução de Andréia Guerini, Fabiano Seixas Fernandes, Walter Carlos Costa. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- _____. *Em Defesa de Deus: o que a religião realmente significa*. Tradução de Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- _____. *12 Passos para uma Vida de Compaixão*. Tradução de Hildegard Feist. São Paulo: Paralela, 2012.
- ASSAGIOLI, Roberto. *Psicossíntese*. Manual de princípios e técnicas. Tradução Álvaro Cabral. São Paulo: Cultrix. 1982.
- AUSTIN, J.L. *How to do things with words*. 2. ed. Cambridge: Harvard University, 1975.
- BASTIDE, Roger. *Os Problemas da Vida Mística*. Tradução de Eugénio Cardigos. Lisboa: Publicações Europa-América, 1959.
- _____. *Estudos Afro-Brasileiros*. São Paulo: Perspectiva, 1983.
- _____. *O Sagrado Selvagem e Outros Ensaio*s. Tradução de Dorothée de Bruchard; revisão técnica de Reginaldo Prandi. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- BARTOLOMÉ RUIZ, Castor M. M. *Os Paradoxos do Imaginário*. São Leopoldo: UNISINOS, 2004.
- _____. *As Encruzilhadas do Humanismo*. A subjetividade e a alteridade ante os dilemas do poder ético. Petrópolis: Vozes, 2006.
- BASSO, Theda; PUSTILNIK, Aida. *Corporificando a Consciência: teoria e prática da Dinâmica Energética do Psiquismo*. São Paulo: Instituto Cultural Dinâmica Energética do Psiquismo, 2000.
- BELLO, Angela Ales. *Culturas e Religiões: uma leitura fenomenológica*. Tradução de Antonio Angonese. Bauru, SP: EDUSC, 1998.

_____. *A Fenomenologia do Ser Humano: traços de uma filosofia no feminino*. Tradução de Antonio Angonese. Bauru, SP: EDUSC, 2000.

_____. *Fenomenologia e Ciências Humanas: psicologia, história e religião*. Tradução de Miguel Mahfoud e Marina Massimi. Bauru, SP: 2004.

_____. *Introdução à Fenomenologia*. Tradução de Ir. Jacinta Turolo Garcia e Miguel Mahfoud. Bauru, SP: 2006.

BERGSON, Henri. *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*. Centième Édition. Paris: PUF, 1961.

_____. *A Evolução Criadora*, Tradução de Adolfo Casais Monteiro. Rio de Janeiro: Delta, 1964.

_____. *Cartas, conferências e outros escritos*. Tradução de Franklin Leopoldo e Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1974. Coleção Os Pensadores. Vol. XXXVIII.

_____. *As duas Fontes da Moral e da Religião*. Tradução de Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

_____. *Matéria e Memória*. Tradução de Paulo Neves. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006. (2006a)

_____. *O Pensamento e o Movente*. Tradução de Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2006. (2006b)

_____. *Memória e Vida*. Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2006. (2006c)

_____. *The Creative Mind. An introduction to metaphysics*. New York: Dover Publications, Inc., 2007.

_____. *A Energia Espiritual*. Tradução de Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.

_____. *Ensaio sobre os Dados Imediatos da Consciência*. Tradução de João da Silva Gama. Lisboa: Edições 70, Lda., 2011.

BERTELLI, Getúlio Antônio. A. *Mística e Compaixão*. A teologia do seguimento de Jesus em Thomas Merton. São Paulo: Paulinas, 2008.

BEZERRA, Cícero Cunha. *Compreender Plotino e Proclo*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006

BINGEMER, Maria Clara. *A Argila e o Espírito*. Rio de Janeiro: Garamond, 2004.

_____. (org.) *Simone Weil e o Encontro entre as Culturas*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio: Paulinas, 2009.

- _____. *O Mistério e o Mundo: paixão por Deus em tempos de descrença*. Rio de Janeiro: Rocco, 2013.
- BOFF, Leonardo. *Experimental Deus. A transparência de todas as coisas*. Petrópolis: Vozes, 2011.
- BONAVENTURE, Léon. *Psicologia e Vida Mística. Contribuição para uma psicologia cristã*. Petrópolis: Vozes, 1996.
- BOURDIEU, Pierre. *A Economia das Trocas Simbólicas*. Tradução de Sergio Miceli, Silvia de Almeida Prado, Sonia Miceli e Wilson Campos Vieira. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- BUBER, Martin. *Yo y tú*. Traducción de Horacio Crespo. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1977.
- _____. *Eclipse de Dios. Estudios sobre las relaciones entre religión y filosofía*. Traducción de Luis Fabricant. Mexico: Fondo de Cultura Económica S.A., 1993.
- _____. *Do diálogo e do Dialógico*. Tradução de Marta Ekstein de Souza Queiroz e Regina Weinberg. São Paulo: Perspectiva, 2009.
- BUCKE, Richard Maurice. *Consciência Cósmica*. Tradução e Revisão da AMORC. Curitiba: Ordem Rosa Cruz, AMORC, 1996.
- CAMPBELL, Joseph. *O Poder do Mito*. Tradução de Carlos Felipe Moisés. São Paulo: Palas Athena, 1990.
- _____. *As Máscaras de Deus*. Tradução de Carmen Fischer. São Paulo: Palas Athena, 1994.
- CAPRA, Fritjof. *O Tao da Física. Um paralelo entre a Física Moderna e o Misticismo Oriental*. Tradução de José Fernandes Dias. 11. ed. São Paulo: Cultrix, 1990.
- _____. *Sabedoria Incomum*. Tradução de Carlos Afonso Malferrari. 6. ed. São Paulo: Cultrix, 1995.
- _____. *A Teia da Vida. Uma nova compreensão científica dos sistemas vivos*. Tradução de Newton Roberval Eicheberg. 3. ed. São Paulo: Cultrix, 1998.
- _____. *Ponto de Mutação. A Ciência, a Sociedade e a Cultura emergente*. Tradução de Newton Roberval Eicheberg. 23. ed. São Paulo: Cultrix, 2002.
- CARVALHO, José Jorge. *O Encontro de Velhas e Novas Religiões. Esboço de uma teoria dos estilos de espiritualidade*. In: MOREIRA, A.; ZICMAN, R. (Orgs.). *Misticismo e Novas Religiões*. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Instituto Franciscano de Antropologia da Universidade de São Francisco, 1994.

- CATALÁN, Josep Otón. *A Experiência Mística e suas Expressões*. Tradução de M. J. Rosado e Thiago Gambi. São Paulo: Edições Loyola, 2008.
- CASTAÑEDA, Carlos. *Viagem a Ixtlan*. Tradução de Luzia Machado da Costa. 12. ed. Rio de Janeiro: Record, s.d.
- _____. *Porta para o Infinito*. Tradução de Luzia Machado da Costa. 11. ed. Rio de Janeiro: Record, s.d.
- _____. *O Segundo Círculo do Poder*. Tradução de Luzia Machado da Costa. 7. ed. Rio de Janeiro: Record, s.d.
- _____. *A Erva do Diabo – Os Ensinamentos de Don Juan*. Tradução de Luzia Machado da Costa. 36. ed. Rio de Janeiro: Best Seller 2013.
- CERTEAU, Michel de. *A Invenção do Cotidiano*. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes, 1994.
- _____. *La fábula mística (siglos XVI – XVII)*. Traducción de Laia Colell Aparicio. Madrid: Ediciones Siruela, S.A., 2006.
- CHARDIN, Teilhard de. *O Fenômeno Humano*. Apresentação Paulo Evaristo Arns. Tradução de José Luiz Archanjo. São Paulo: Cultrix, 2006. (2006a)
- _____. *Em Outras Palavras*. Tradução de Márcia Valéria Martinez de Aguiar. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2006. (2006b)
- COIMBRA, Leonardo. *A Filosofia de Henri Bergson*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1994.
- CORBÍ, Marià. *Religion sin religion*. Madrid, Espanha: PPC Editorial, 1996.
- _____. *Para uma Espiritualidade Leiga: sem crenças, sem religiões, sem deuses*. Tradução de Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Paulus, 2010.
- CREMA, Roberto; BRANDÃO, Dênis. *O Novo Paradigma Holístico*. São Paulo: Summus Editorial, 1991.
- CROATTO, José Severino. *As Linguagens da Experiência Religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião*. Tradução de Carlos Maria Vásquez Gutiérrez. São Paulo: Paulinas, 2001.
- DAMÁSIO, Antonio R. *O Erro de Descartes: emoção, razão e cérebro humano*. Tradução portuguesa de Dora Vicente e Georgina Segurado. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- _____. *O Mistério da Consciência: do corpo e das emoções ao conhecimento de si*. Tradução Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

_____. *Em busca de Espinosa: prazer e dor na ciência dos sentimentos*. Adaptação para o português do Brasil de Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

DELEUZE, Gilles. *Bergsonismo*. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2008.

DURKHEIM, Émile. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*. Tradução de Paulo Neves. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano*. A essência das religiões. Tradução de Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

_____. *O Conhecimento Sagrado de Todas as Eras*. Tradução de Luiz L. Gomes. São Paulo: Mercuryo, 1995.

_____. *Yoga. Imortalidade e Liberdade*. Tradução de Tereza de Barros Velloso. Transliteração sânscrita Lia Diskin. São Paulo: Palas Athena, 1996.

_____. *O Xamanismo*. E as técnicas arcaicas do êxtase. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés e Ivone C. Benedetti. São Paulo Martins Fontes, 1998. (1998a)

_____. *Tratado de História das religiões*. Tradução de Fernando Tomaz e Natália Nunes. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998. (1998b)

_____. *Mefistófeles e o Andrógino*. Comportamentos religiosos e valores espirituais não-europeus. Tradução de Ivone Castilho Benedetti. 2. ed. São Paulo Martins Fontes, 1999.

_____. *Imagens e Símbolos*. Ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso. Tradução de Sonia Cristina Tamer. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *Mito e Realidade*. Tradução de Pola Civelli. 6. ed. São Paulo: Ed. Perspectiva S. A. 2004.

_____. *História das Crenças e das Ideias Religiosas I*. Da idade da Pedra aos Mistérios de Elêusis. Tradução de Roberto Cortes de Lacerda. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

_____. *História das Crenças e das Ideias Religiosas II*. De Gautama Buda ao triunfo do Cristianismo. Tradução de Roberto Cortes de Lacerda. Rio de Janeiro: Zahar, 2011. (2011a)

_____. *História das Crenças e das Ideias Religiosas III*. De Maomé à Idade das Reformas. Tradução de Roberto Cortes de Lacerda. Rio de Janeiro: Zahar, 2011. (2011b)

- _____. COULIANO, IOAN P. *Dicionário das Religiões*. Tradução de Ivone Castilho Benedetti. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- FILORAMO, Giovanni; PRANDI, Carlo. *As Ciências das Religiões*. Tradução de José Maria de Almeida. 3. ed. São Paulo: Paulus, 1999.
- FORMAN, Robert K.C. (Org.). *The problem of pure consciousness: mysticism and philosophy*. New York: Oxford University Press, 1997.
- _____. *What does Mysticism have to teach us about consciousness?* Journal of Consciousness Studies, 1998, 5, nº 2, p. 185- 201. Disponível em: <<http://www.imprint.co.uk/jcs.html>>. Acesso em: 22 out 2013. 11:20:00
- FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir*. Tradução de Ligia M. Pondé Vassalo. Petrópolis: Vozes, 1984.
- _____. *História da Loucura na Idade Clássica*. Tradução de José Teixeira Coelho Neto. 8. ed. São Paulo: Perspectiva, 2005.
- _____. *O Poder Psiquiátrico*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- FRAIJÓ, Manuel. (Org.). *Filosofia de la Religión*. Estudios y textos. 4. ed. Madrid: Editorial Trotta, 2010.
- GAUVAIN, Jean. Apresentação de *Relatos de Um Peregrino Russo*. Tradução de Estella Fraga de Almeida Sampaio. 8. ed. São Paulo: Paulus, 1985.
- GEERTZ, Clifford. A. *Interpretação das Culturas*. [s.trad.] Rio de Janeiro: LTC, 1989.
- GIDDENS, Anthony. *As Conseqüências da Modernidade*. Tradução de Raul Fiker. São Paulo: UNESP, 1991.
- _____; HUTTON, Will. (Orgs.). *No Limite da Racionalidade*. Tradução de Maria Beatriz de Medina. Rio de Janeiro: Record, 2004.
- _____. *Mundo em Descontrole*. Tradução de Maria Luiza X. de A. Borges. 5. ed. Rio de Janeiro: Record, 2006.
- GILSON, Étienne. *A Filosofia na Idade Média*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- _____. *O Filósofo e a Teologia*. Tradução de Tiago José Risi Leme. Santo André: Academia Cristã Ltda; São Paulo: Paulus, 2009.
- GROF, Stanislav. *Ancient Wisdom and Modern Science*. Albany: University of New York, 1984.
- _____. *Além do Cérebro*. Nascimento, morte e transcendência em psicoterapia. Tradução de Wanda de Oliveira Roselli. São Paulo: McGraw-Hill, 1987.

- _____. *Human Survival and Consciousness Evolution*. Albany: University of New York, 1988.
- _____. *Books of the Dead – Manuals for Living and Dying*. New York: Thames & Hudson, 1994. (1994b)
- _____. *A Mente Holotrópica*. Novos Conhecimentos sobre Psicologia e Pesquisa da Consciência. Tradução de Wanda de Oliveira Roselli. Rio de Janeiro: Rocco, 1994. (1994c)
- _____. *A Aventura da Autodescoberta*. Tradução de Sonia Augusto. São Paulo: Summus, 1997.
- _____. *O Jogo Cósmico*. Explorações das fronteiras da consciência humana. Tradução de Jussara De Avellar Serpa. São Paulo: Atheneu, 1998.
- _____. *et al. The Consciousness Revolution*. London; Las Vegas: Elf Rock, 1999.
- _____. *Psicologia do Futuro*. Lições das pesquisas modernas da consciência. Tradução de Jussara de Avellar Serpa. Niterói: Heresis, 2000.
- _____. *Quando o Impossível Acontece: histórias extraordinárias que desafiam a ciência*. Tradução de Dayse Batista. São Paulo: Heresis, 2007.
- _____. GROF, Christina. *Emergência Espiritual*. Crise e Transformação Espiritual. Tradução de Adail Ubirajara Sobral. 12. ed. São Paulo: Cultrix, 1977.
- _____; GROF, Christina. *A Tempestuosa Busca do Ser*. Tradução de Fatima Regina Machado. São Paulo: Cultrix, 1994. (1994a)
- GROF, Stanislav ; HALIFAX, Joan. *The Human Encounter with Death*. New York: E.P. Dutton, 1978.
- GRÜN, Anselmo. *Mística*. Descobrir o Espaço Interior. Tradução de Luiz de Lucca. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.
- GUERRIERO, Silas. *A Natureza Humana e o Simbolismo Religioso: desafios às ciências da religião*. CAMINHOS, Goiânia, v. 4, n. 1, jan./jun., 2006.
- GUIMARÃES, André Eduardo. *O Sagrado e a História – Fenômeno religioso e valorização da história à luz do anti-historicismo de Mircea Eliade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000. (Coleção Teologia, 21).
- HABERMAS, Jürgen. Conhecimento e Interesse. *In: Textos Escolhidos*. Tradução de Maurício Tragtemberg. São Paulo: Abril Cultural, 1975. (Coleção Os Pensadores, XLVIII).
- HEELAS, Paul. *The New Age Movement*. Cambridge: Blackwell, 1996.

- KUHN, Thomas. S. *A Estrutura das Revoluções Científicas*. Tradução de Beatriz Vianna Boeira e Nelson Boeira. 6. ed. São Paulo: Perspectiva, 2001. (Coleção Debates, 115).
- LABAJOS, Áureo Martín; BARCENILLA VAQUERO Juan José. (Orgs.) *La Mística en el Siglo XXI*. Centro Internacional de Estudios Místicos. Madrid: Editorial Trotta, 2002.
- LARRANAGA, Inácio. *Mostra-me o teu Rosto*. Caminho para a intimidade com Deus. São Paulo: Paulinas, 1992.
- LATOUR, Bruno. *Jamais Fomos Modernos: ensaio de antropologia simétrica*. Tradução de Carlos Irineu da Costa. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.
- LECERF, Eric; BORBA, Siomara.; KOHAN, Walter. (Orgs.). *Imagens da Imanência*. Escritos em memória de H. Bergson. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.
- LEOPOLDO E SILVA, Franklin. *Bergson: intuição e discurso filosófico*. São Paulo: Loyola, 1994.
- LE ROY, Édouard. *Une Philosophie Nouvelle: Henri Bergson*. Cinquième Édition. Paris: Librairie Félix Alcan, 1914.
- LÉVY-BRUHL, Lucien. *A Mentalidade Primitiva*. Tradução de Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2008.
- LEWIS, Ioan M. *Êxtase Religioso: um estudo antropológico da possessão por espírito e do xamanismo*. São Paulo: Perspectiva, 1977.
- LYOTARD, Jean-François. *O Pós-moderno*. Tradução de Ricardo Corrêa Barbosa. 2. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1986.
- MARIANI, Ceci Baptista; VILHENA, Maria Angela (Orgs.). *Teologia e Arte*. Expressões de transcendência, caminhos de renovação. São Paulo: Paulinas, 2011.
- MARTINS, Diamantino, S. J. *Bergson. A Intuição como método na metafísica*. 2. ed. Porto: Livraria Tavares Martins, 1957.
- MATA, Sergio da. *Religião e Modernidade em Ernst Troeltsch*. São Paulo: Tempo Social, Revista de Sociologia da USP, v. 20, n. 2, Nov. 2008.
- MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosacnaify, 2003.
- MCGINN, Bernard. *As Fundações da Mística: das origens ao século V*. Tradução de Luís Malta Louceiro. São Paulo, Paulus, 2012.
- MARQUES, Silene Torres. *Ser, Tempo e Liberdade: As dimensões da ação livre na filosofia de Henri Bergson*. São Paulo: Humanitas, Fapesp, 2006.

- MASSIMI, Marina, MAHFOUD, Miguel. *Diante do Mistério*. Psicologia e Senso Religioso. São Paulo: Edições Loyola, 1999.
- MASLOW, Abraham. H. *Religions, Values and Peak-experiences*. New York: Viking Penguin Books USA, 1994.
- MEDEIROS, Azize Maria Y. de. *A Permanente Busca do Sagrado*. Rio de Janeiro: Deescubra, 2010.
- MERTON, Thomas. *Zen e as Aves de Rapina*. Tradução do Mosteiro da Virgem, Petrópolis. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1972.
- _____. *O Diário da Ásia*. Tradução de Elza Bebianno e Murillo Nunes de Azevedo. Belo Horizonte: Veja, 1978.
- _____. *A Via de Chuang Tzu*. Petrópolis: Vozes, 1989.
- _____. *A Montanha dos Sete Patamares*. Tradução de Edgar Orth. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.
- MORATO PINTO, Débora Cristina. A meditação segundo a percepção: Bergson, Merleau Ponty e o verdadeiro sentido da experiência. In: MORATO PINTO, D. C.; MARQUES, Rodrigo Vieira. (Orgs.) *Fenomenologia da Experiência: horizontes filosóficos da obra de Merleau Ponty*. Goiânia: Editora da Universidade Federal de Goiás, 2006. p. 171-203.
- MORATO PINTO, Débora Cristina; MARQUES, Silene Torres. (Orgs.) *Henri Bergson: crítica do negativo e pensamento em duração*. São Paulo: Alameda, 2009.
- MOSER, Benjamim. *Clarice*. Uma biografia. Tradução de José Geraldo Couto. 2. ed. São Paulo: Cosac Naify, 2011.
- MOURÃO, Laís. *O Futuro Ancestral*. Tradição e revolução científica no pensamento de C. G. Jung. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.
- OTTO, Rudolf. *O Sagrado*. Tradução de Walter O. Schlupp. São Leopoldo: Sinodal/EST; Petrópolis: Vozes, 2007.
- _____. *O Sagrado*. Tradução de Procoro Velasques Filho. São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista, 1985.
- PACE, Enzo. *Sociologia do Islã*. Fenômenos religiosos e lógicas sociais. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.
- PANIKKAR, Raimon. *Ícones do mistério: a experiência de Deus*. Tradução de Pedro Lima Vasconcellos. São Paulo: Paulinas, 2007. Coleção Algo a Dizer.
- PASSOS João Décio; USARSKI Frank. (Orgs.), *Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas; Paulus, 2013.

- PIERA, Lorenzo; BARCENILLA, Juan José. (Coord.) *Mujeres de Luz*. La mística femenina y lo femenino en la mística. Madrid: Trotta, 2001.
- PINHEIRO, Marcus Reis; BINGEMER, Maria Clara. (Orgs.) *Mística e Filosofia*. Rio de Janeiro: Editora da PUC-Rio, 2010.
- PORETE, Marguerite. *O Espelho das Almas Simples e Aniquiladas que Permanecem Somente na Vontade e no Desejo do Amor*. Tradução de Sílvia Schwartz. Petrópolis: Vozes, 2008.
- PRADO, Adélia. Arte como Experiência Religiosa. In: MASSIMI, Marina; MAHFOUD, Miguel (Orgs.). *Diante do Mistério*. Psicologia e Senso Religioso. São Paulo: Edições Loyola, 1999. p. 17-32.
- PRADO JÚNIOR, Bento. *Presença e Campo Transcendental*. Consciência e negatividade na filosofia de Bergson. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988.
- PSEUDO-DIONÍSIO Areopagita. *Teologia Mística*. Tradução de Marco Lucchesi. Rio de Janeiro: Fissus, 2005.
- QUADROS, Eduardo. G. *A Vivência Religiosa como objeto da história das religiões: uma leitura de Michel de Certeau*. Revista Impulso, UNIMEP, 15, 37, 2004, p. 101 – 109.
- QUEIRUGA, Andrés Torres. *Fim do Cristianismo Pré-moderno: desafios para um novo horizonte*. Tradução de Afonso Maria Ligorio Soares. São Paulo: Paulus, 2003.
- REALE, Giovanna. *Corpo, Alma e Saúde*. O conceito de homem de Homero a Platão. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Paulus, 2002.
- RELATOS DE UM PEREGRINO RUSSO*. Apresentação de Jean Gouvain. Tradução de Estella Fraga de Almeida Sampaio. 8. ed. São Paulo: Paulus, 1985.
- RIBEIRO, Zilda Fernandes. *A mulher e seu corpo: magistério eclesiástico e renovação da ética*. Aparecida: Santuário, 1998.
- ROHDEN, Cleide Cristina S. *A Camuflagem do Sagrado e o Mundo Moderno à Luz do Pensamento de Mircea Eliade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.
- ROTHBERG, Donald; KELLY, Sean. *Ken Wilber em diálogo*. Conversas com os principais pensadores transpessoais. Tradução de Cláudio Blanc. São Paulo: Madras, 2005.
- RUMI, Jalal al-Din M. *Poemas Místicos*. Divan de Shams de Tabriz. Tradução e introdução de José Jorge de Carvalho. São Paulo: Attar, 2013.

- SAID, Edward W. *Orientalismo*. O Oriente como invenção do Ocidente. Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- SANTA TERESA D'ÁVILA. *Livro da Vida*. Tradução de Marcelo Musa Cavallari. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2010.
- SANTA TERESA DE JESUS. *Caminho de Perfeição*. Tradução do autógrafo de Valladolid; nova ed. revisada da tradução do Convento de Santa Teresa do Rio de Janeiro. São Paulo: Paulus, 1979.
- _____. *Castelo Interior ou Moradas*. Tradução das Carmelitas Descalças do Convento de Santa Teresa do Rio de Janeiro, segundo a edição crítica de Frei Silvério de Santa Teresa, OCD. São Paulo: Paulus, 2012.
- SANTO AGOSTINHO. *Confissões*. Tradução de J. Oliveira Santos, S. J. e A. Ambrósio de Pina, S. J. São Paulo: Abril, 1973. (Coleção Os Pensadores; v. VI).
- SANTOS, Bento Silva. *Os Nomes Divinos / Areopagita Pseudo-Dionísio*; introdução, tradução e notas de Bento Silva Santos. São Paulo: Attar, 2004.
- SÃO JOÃO DA CRUZ, *Obras Completas*. 7. ed. Petrópolis: Vozes, co-edição Carmelo Descalço do Brasil, 2002.
- SARANYANA, Josep Ignasi. *A Filosofia Medieval*. Das origens patrísticas à escolástica barroca. Tradução de Fernando Salles. São Paulo: Instituto Brasileiro Raimundo Lúlio, 2006.
- SCHOLEM, Gershom. *As Grandes Correntes da Mística Judaica*. Tradução de J. Guinsburg, Dora Ruhman, Fani Kon, Jeanet Meiches e Renato Mezan. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 2008.
- _____. *A cabala e seu simbolismo*. Tradução de Hans Boager e J. Guinsburg. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2012.
- SAYEGH, Astrid. *Bergson, o método Intuitivo: uma abordagem positiva do espírito*. São Paulo: Humanitas – FFLCH/USP, 1998.
- SELL, Carlos Eduardo; BRÜSEKE, Franz Josef. *Mística e Sociedade*. Itajaí: Universidade do Vale do Itajaí; São Paulo: Paulinas, 2006.
- SOULEZ, Philippe; WORMS, Frédéric. *Bergson - Biographie*. Paris: PUF, 2002.
- SOUZA, José Zacarias. *Agostinho: buscador inquieto da verdade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001. (Coleção Filosofia, 124).
- SUDBRACK, Josef. *Mística*. A busca de sentido e a experiência do Absoluto. Tradução de Inês Antonia Lohbauer. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

TARNAS, Richard. *A Epopéia do Pensamento Ocidental* – Para compreender as ideias que moldaram nossa visão de mundo. Tradução de Beatriz Sidou. 5. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

TART, Charles. T. *Psicologias Transpersonales*. Las tradiciones espirituales y la psicología contemporánea. Tomo I. Versión castellana de Janos Fordito. Buenos Aires: Paidós, 1979.

_____. *Psicologias Transpersonales*. Las tradiciones espirituales y la psicología contemporánea. Tomo II. Versión castellana de Ruben Mario Masera. Buenos Aires: Paidós, 1979.

TEIXEIRA, Faustino. (Org.). *No Limiar do Mistério*. Mística e religião. São Paulo: Paulinas, 2004.

_____. (Org.) *Nas Teias da Delicadeza*. Itinerários místicos. São Paulo: Paulinas, 2006.

_____. (Org.) *Caminhos da Mística*. São Paulo: Paulinas, 2012.

TERRIN, Aldo Natale. *Nova Era*. A religiosidade do pós-moderno. Tradução de Euclides Balancin. São Paulo: Loyola, 1996.

_____. *O Sagrado Off Limits*. A experiência religiosa e suas expressões. Tradução de Euclides Balancin. São Paulo: Loyola, 1998.

_____. *Introdução ao Estudo Comparado das Religiões*. Tradução de Giuseppe Bertazzo. São Paulo: Paulinas, 2003.

THE CLOUD OF UNKNOWING. Foreword by Tim Farrington. San Francisco: HarperOne, 2004.

TILLICH, Paul. *Teologia Sistemática*. Tradução de Getúlio Bertelli. São Paulo/São Leopoldo: Paulinas/Sinodal, 1987.

_____. *Teologia da Cultura*. Tradução de Jaci Maraschin. São Paulo: Fonte Editorial, 2009.

TÓLSTOI, Liev. *O Reino de Deus está em Vós*. Tradução de Celina Portocarrero. Rio de Janeiro: BestBolso, 2011.

TOYNBEE, Arnold. *Um Estudo da História*. Tradução de Isa Silveira Leal e Miroel Silveira. Brasília: Editora da Universidade de Brasília; São Paulo: Martins Fontes, 1987.

ULMANN, Reinhold Aloysio. *Plotino*. Um estudo das Enéadas. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

UNDERHILL, Evelyn. *Mysticism*. A study in the nature and development of man's spiritual consciousness. New York: New American Library, 1974.

_____. *The essentials of mysticism and other essays*. Oxford: Oneworld Publications, 1999.

USARSKI, Frank. *Constituintes da Ciência da Religião*: cinco ensaios em prol de uma disciplina autônoma. São Paulo: Paulinas, 2006.

VAN ACKER, Leonardo. *A Filosofia Bergsoniana*. Gênese, evolução e estrutura gnoseológica do bergsonismo. São Paulo: Livraria Martins Editora, 1959.

VAZ, Henrique C. de Lima. *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

_____. *Antropologia filosófica I*. 11. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

_____. *Antropologia Filosófica II*. 11. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

VELASCO, Juan Martín. *A experiência cristã de Deus*. Tradução de Pedro Lima Vasconcellos. São Paulo: Paulinas, 2001. (Coleção Mística Cristã)

_____. *Doze místicos cristãos*. Experiência de fé e oração. Tradução de Orlando dos Reis. Petrópolis: Vozes, 2003.

_____. *La experiencia mística*. Estudio interdisciplinar. Ávila: Editorial Trotta, 2004.

_____. (Org.) *Introducción a la fenomenología de la religión*. 7. ed. Madrid: Editorial Trotta, 2006.

_____. *El fenómeno místico*. Estudio comparado. Madrid: Editorial Trotta, 2009.

VERGER, Pierre Fatumbi. *Orixás*. Deuses e iorubas na África e no Novo Mundo. Tradução de Maria Aparecida da Nóbrega. Salvador: Ed. Corrupio. São Paulo: Círculo do Livro, 1981.

_____. entrevista ao Jornal O Globo. Disponível em <<http://www.pierreverger.org>> Acesso em: 03 março 2013. 16:30:00.

WEBER, Max. *Economia e Sociedade*. Fundamentos da Sociologia Compreensiva. Vol. I. Tradução de Régis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. 4. ed. Brasília: Ed. Universidade de Brasília. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 1999.

VEILLARD-BARON, Jean-Louis. *Compreender Bergson*. Tradução de Mariana de Almeida Campos. Petrópolis: Vozes, 2007

WEIL, Pierre. *A Consciência Cósmica*. Introdução à Psicologia Transpessoal. Petrópolis: Vozes, 1976.

- WEIL, Simone. *Carta a un Religioso*. Prólogo de Carlos Ortega. 2. ed. Madrid: Trotta S. A., 2011.
- WHITMAN, Walt. *Folhas das Folhas de Relva*. Tradução de Geir Campos. Coleção Universidade de Bolso, Rio de Janeiro: Ediouro, 1983.
- WILLARD, Jonhson. *Do Xamanismo à Ciência*. Uma história da meditação. Tradução de Octavio Mendes Cajado. São Paulo: Cultrix, 1990.
- WILBER, Ken. *O Olho do Espírito*. Uma visão integral para um mundo que ficou ligeiramente louco. Tradução de Denise Gutierrez Pessoa Ribas e Dalva Agne Lynch. São Paulo: Cultrix, 2001.
- _____. *O Espectro da Consciência*. Tradução de Octavio Mendes Cajado. 4. ed. São Paulo: Cultrix, 2003.
- _____. *Uma Breve História do Universo*. De Buda a Freud. Tradução de Ivone de Carvalho. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Era, 2004.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Tradução Luiz Henrique Lopes dos Santos. 3. ed. São Paulo: Edusp, 2001.
- _____. *Investigações Filosóficas*. Tradução de Marcos G. Nontagnoli. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2008.
- WOORTMANN, Klaas. *Religião e Ciência no Renascimento*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1997.
- WORMS, Frédéric. *L'Âme et le Corps (1912) Bergson*. Paris: Hatier, 1992.
- _____. *Bergson*. Ou os dois sentidos da vida. Tradução de Aristóteles Angheben Predebon. São Paulo: Editora UNIFESP, 2010.
- WORMS, Frédéric.; RIQUIER, Camille. *Lire Bergson*. Paris: PUF, 2011.
- ZAEHNER, Robert Charles. *Mysticism sacred and profane*. Oxford: OUP, 1978.
- ZAK, Lubomir. *Trindade e Imagem: aspectos da teologia mística de Vladimir Losskij*. Organizado por Marcio Luiz Fernandes. São Paulo: Editora Ave-Maria, 2012.

BÍBLIAS

A BÍBLIA DE JERUSALÉM. 6. Impr. São Paulo: Paulinas, 2010. (Coord.: José Bortolini; Vittorio Sarraceno; Arno Brustolin).

BÍBLIA SAGRADA. Rio de Janeiro: Ed. Delta, 1980.

DICIONÁRIOS

DICIONÁRIO CRÍTICO DE ANÁLISE JUNGUIANA. Andrew Samuels, Bani Shorter; Fred Plaut.

DICIONÁRIO DAS RELIGIÕES. Mircea Eliade; Ioan P. Couliano, colaboração de H. S. Wiesner. Tradução de Ivone Castilho Benedetti. 2. Ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

DICIONÁRIO DE FILOSOFIA, José Ferrater Mora, 5ª ed. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1982.

DICIONÁRIO DE FILOSOFIA. Nicola Abagnano. Tradução de Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

DICIONÁRIO DE MÍSTICA. Dirigido por L. Borriello, E. Caruana, M.R. Del Gênio, N. Suffi. São Paulo: Paulus: Edições Loyola, 2003.

DICIONÁRIO DE SÍMBOLOS. Dirigido por Jean Chevalier e Alain Gheerbrant. 2. Ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1990.

DICIONÁRIO ELETRÔNICO HOUAISS DE LÍNGUA PORTUGUESA. Ed. Objetiva Ltda., 2007.

DICIONÁRIO INTERNACIONAL DA PSICANÁLISE: Conceitos, Noções, Biografias, obras, eventos, instituições. Direção Geral de Alain Mijolla. Tradução Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Imago, 2005.