
ENTRE A MÍSTICA E A DOCTRINA INSTITUCIONALIZADA: EM BUSCA DA EXPERIÊNCIA DO ORIENTE

*Between Mysticism and Institutionalized Doctrine:
Searching for the Oriental Experience*

Azize Maria Yared de Medeiros¹

RESUMO: Ao investigar os caminhos da mística no ocidente, destaca-se, com clareza, a profunda influência da filosofia neoplatônica, que se faz presente até a contemporaneidade. Plotino e Proclo exerceram inegável ascendência sobre aqueles que buscavam vivenciar um encontro com o divino. Embora também os orientais tenham sofrido a mesma influência, é possível perguntar se um crescente e incontestável hiato entre misticismo monástico e o platonismo cristão se tornaram mais acentuados no ocidente. Um questionamento que surge refere-se ao aprendizado laico e à esmerada e rigorosa educação desenvolvida no ocidente. Teriam sido esses fatores os responsáveis pela racionalização das vivências religiosas nas igrejas latinas, distanciando-as da experiência e transmutando-as em doutrina e institucionalização da fé? Este trabalho busca refletir sobre a racionalidade que forjou, no ocidente, sociedades altamente técnico-científicas, e de que forma a mesma racionalidade parece não ter afetado os princípios básicos das igrejas orientais, mantendo-as mais fortemente apoiadas na experiência de Deus do que em argumentações de ordem conceitual.

PALAVRAS-CHAVE: Mística. Filosofia Neoplatônica. Racionalização. Igreja Ocidental. Igreja Oriental.

ABSTRACT: Studies show the deep influence of neoplatonic philosophies on occidental mysticism as those verified in Plotino and Proclo's ideas. This paper aims to investigate the factors that may be the causes of the rationalization of religion experiences in latin churches which seems to transform those experiences into theoretical doctrines and institutionalization of faith. Was the scientific education developed in western world one of the reasons for the differences shown by those churches? This work will also try to understand why all rational and scientific improvement in societies did not affect the basic principles of oriental churches that seemed to strongly maintain the support of God's experiences instead of emphasizing conceptual arguments.

KEYWORDS: Mysticism. Neoplatonic Philosophy. Rationalism. Occidental Church. Oriental Church.

¹ Azize Maria Yared de Medeiros, graduação em Filosofia, UFPr, Especialista em Psicologia Transpessoal, PUC/GO, Mestra em Ciências de Religião, PUC/GO, Doutoranda em Ciências da Religião, PUC/GO, Bolsista FAPEG. E-mail: azizemedeiros21@yahoo.com.br

Com a intenção de compreender algumas diferenças entre a prática religiosa das igrejas ocidentais e orientais, apoiamos nossa reflexão em pesquisa relacionada à mística. Escolhemos este fio norteador por ter concluído, através de leituras que, de algum modo, as igrejas orientais demonstram uma ênfase muito específica na experiência de Deus e, assim como suas orações, parecem ser muito mais um meio de aproximação e obtenção desta experiência do que um fim em si mesmas. Da mesma forma, a existência histórica de práticas corporais facilitadoras do encontro com Deus também representa um diferencial bastante significativo, no que se refere ao desenvolvimento da mística oriental.

Sendo mística um termo polissêmico exige, para os fins deste trabalho, uma conceituação que nos permita ter clareza do que devemos investigar no que se relaciona à busca de compreensão sobre o modo como ocorreram transformações tão singulares na institucionalização de ambas as igrejas.

De acordo com Certeau (2006), até o século XVII, o termo mística se constituía unicamente em adjetivo². O termo *mystikós*, nos diz Velasco (2004), é utilizado no Novo Testamento com o significado de mistério em três contextos: na liturgia, na interpretação da escritura e em uma determinada forma de conhecimento de Deus.

O Dicionário de Mística (2003) informa que o significado da terminação *terion* do substantivo *mysterion*, o qual na forma plural *mysteria*, designa geralmente um conjunto cultural de caráter esotérico e iniciático, como justamente 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 foi amplamente utilizado a partir da metade do século XVII. O trabalho de Certeau⁴ que aborda este tema enfoca os séculos XVI e XVII, exatamente porque, a partir da metade do século XVI, a mística passa a ser categorizada e nominada como experiência. Deste momento histórico em diante, surge um instrumento linguístico, nos diz Certeau, para dar lugar a uma teoria moderna: a mística.

² 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).

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

A história das religiões, monoteístas ou não, orientais ou ocidentais apresenta inúmeros relatos de experiências do encontro ou vivência com o Mistério. A mística, portanto, se constitui em uma “misteriosa” experiência vivida.

O que pode, desse modo, ser considerada uma experiência mística real é aquela em que o sujeito, nos diz Underhill⁵ (1999, p. 9) “tem a esmagadora consciência de Deus, da própria alma e da capacidade de esse eu pessoal entrar em comunhão com Ele”.

Underhill (1974) nos indica algumas características, bastante esclarecedoras da experiência, que aparecem repetidamente em diferentes relatos. Além desta “consciência” da divindade, já citada, ela acrescenta a etapa da contemplação ou iluminação, um momento da certeza da unidade, quando sujeito experimentador se sente como parte de um todo indissolúvel. Além de obter um estado de consciência da eternidade e da certeza da não-separação, o sujeito sabe ser esta uma experiência real e não mera percepção mental.

A mística apresenta uma característica muito exclusiva que William James (2004) chamou de “qualidade noética”: um determinado tipo de conhecimento adquirido de forma imediata, que não depende e não passa pelo intelecto. São, segundo o autor, revelações cheias de significado e importância. James (2004) e também Bergson (1978), depois de terem observado a conexão entre religião e mística, concluíram que nos estados místicos se encontra a origem das religiões. Embora a mística se manifeste de forma diferenciada nas várias religiões, é raro encontrar uma religião aonde não existam experiências místicas ou vivências bastante similares a elas.

Bergson (1978) afirma ser a mística o ponto mais alto de uma religião e a denomina religião aberta. Considera a religião uma cristalização da mística gerada por uma excessiva racionalidade. Para Bergson, portanto, a mística representa uma profunda e radical experiência da qual surgem todos os outros elementos da vida religiosa, discordando, assim, daqueles que defendem o contrário, de que a mística teria sua origem nas religiões.

O fato de místicos serem encontrados em todas as religiões parece apontar para a existência de uma dimensão ontológica e psicológica em todos os seres humanos. A busca desta experiência do Absoluto, portanto, se encontra na estrutura da consciência humana, uma natural abertura para a transcendência que remete à afirmação de Eliade (1992), de que o homem religioso vive uma inextinguível sede ontológica: é sedento de ser. Todo

⁵ Evelyn Underhill, pesquisadora inglesa das primeiras décadas do século XX; obra principal: *Mysticism*, primeira publicação em 1910.

ser humano, independente do gênero, em um momento ou outro da vida, tem uma experiência de profundidade em que o numinoso pode mostrar seus sinais. Muitas vezes, a mera contemplação da beleza conduz ao bem e à constatação da transcendência.

A mística, portanto, é uma experiência subjetiva de união com Deus que provoca, naqueles que a vivenciaram, profundas transformações, sendo a principal, a compreensão do próprio sentido da vida.

A descrição da experiência de Deus, bem como o incentivo e o estímulo constantes para que o sujeito busque por si só vivenciar esta experiência, é permanente nos ensinamentos dos Pais do Deserto. Estes representam as raízes do monaquismo, homens inteiramente imbuídos de Deus. Clemente de Alexandria, o criador do termo “místico” para se referir a tudo relacionado a Cristo na literatura religiosa e que exerceu grande influência sobre Orígenes, o grande mestre do cristianismo primitivo, utilizou o termo “divinização”, no sentido de o ser humano se tornar como Deus, encontrar os meios de incorporar a perfeição divina. A mensagem muito clara dos Pais do Deserto é que nada existe fora de Deus que satisfaça ou que ofereça sentido. A história do cristianismo primitivo e a própria origem das igrejas institucionalizadas encontram suas fontes originais nos relatos daqueles que experienciaram Deus, bem como de seus estudos e comentários das escrituras e revelações de fé.

1 Origens Entrelaçadas: Neoplatonismo e Cristianismo

Para compreender o inegável entrelaçamento entre neoplatonismo e cristianismo e de que forma esta influência se processou, é preciso um olhar atento para o modo como se propagou o cristianismo após a morte de Jesus e o contexto histórico, envolvendo questões políticas e sociais determinantes.

Um dos pontos essenciais para esta reflexão, e que vai repercutir de modo extraordinário no próprio desenvolvimento da mística, reside na escolha da compaixão ao invés da violência contra a opressão, feita pelos seguidores de Jesus⁶.

É importante salientar, como diz Tarnas (2002), que a religião dos judeus tinha características nacionalista e separatista, totalmente centrada no povo de Israel, algo que

⁶ Houve um rompimento com a tradição da militância que Judas Macabeu tinha inaugurado. Doutor Gamaliel, mestre de Paulo, “fica profundamente impressionado com o notável contraste entre a poderosa resistência moral à perseguição dos Apóstolos de Jesus, e a estéril militância convencional dos epígonos contemporâneos de Judas Macabeu” (TOYNBEE, 1987, p. 243).

certamente continuou prevalecendo entre os primeiros judeus cristãos. O judaísmo esperava um Messias político, nos moldes do Rei Davi que tornaria Israel soberana. “Não esperavam o Jesus apocalíptico, não-militante, explicitamente humano, sofredor e mortal” (TARNAS, 2002, p.118).

Assim como a força da primeira geração de cristãos foi ameaçada pela crucificação de seu Mestre, a ortodoxia judaica foi golpeada pela destruição, em 70 d. C., do Templo de Jerusalém⁷.

Após a queda do Templo, os seguidores de Jesus se dispersaram, gerando o esvaziamento das comunidades cristãs em Jerusalém e na Palestina rompendo, deste modo, os laços que ainda os mantinham ligados ao judaísmo.

Assim sendo, historicamente é possível reconhecer a importância de Paulo, enquanto cidadão romano de formação cultural grega, na disseminação 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 sem a lei judaica. Toda a humanidade merecia e poderia adotar Jesus como o Salvador. Embora aparentemente esta 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, helenizou 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, necessariamente, ser enfatizado que a síntese greco-judaica da palavra *Logos* feita por Fílon de Alexandria, contemporâneo de Paulo, assim como a abertura do Evangelho de João, “No princípio era o *Logos*”, deram início ao relacionamento do cristianismo com a filosofia helênica. Fílon⁸ é reconhecido por ser o primeiro filósofo a unificar o ideal contemplativo grego à fé monoteísta bíblica.

O neoplatonismo, fundamental no estudo do próprio desenvolvimento da mística, surgiu juntamente com os primórdios da teologia cristã em Alexandria. Plotino, o último

⁷A luta dos zelotes contra os romanos se manteve num ritmo crescente de violência, culminando com a captura de Jerusalém pelas tropas romanas e a destruição do Templo Judaico.

⁸Afirma McGinn (2012, p. 69-70) que “a importância de Fílon 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”.

grande representante da filosofia grega e Orígenes, o primeiro grande pensador da filosofia cristã, tiveram em Alexandria o mesmo professor, chamado Amônio Sacas, platonista e um personagem misterioso de quem virtualmente nada se sabe, informa Tarnas (2002). É inegável, portanto, a relação de extrema proximidade entre o platonismo e a cristandade, o que irá influenciar todo 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:

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 de 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 própria missão de converter proporcionou aos Pais Gregos a utilização do conhecimento e categorias oriundos da filosofia grega. É evidente que todo conhecimento recebido era submetido 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 neoplatonismo 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. Sendo 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”⁹. A partir disto pode se inferir a existência de um Platão místico, centrado em questões metafísicas.

A mística de Plotino, o principal representante do neoplatonismo, apresenta algumas características¹⁰ que podem ser claramente identificadas com os ensinamentos cristãos e dessa forma compreendida sua mútua interação. A mística plotiniana não é naturalmente experienciada por todos. Exige exercícios preparatórios e é **difícil de ser mantida**; se assemelha 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 uma profunda nostalgia: o desejo de **retorno ao Uno**. É uma experiência **indizível**.

Estes traços, embora 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 relatos e suas imbricações com o neoplatonismo. É possível verificar estas semelhanças em Mestre Eckhart, Santa Tereza De Ávila, São João da Cruz, entre outros.

Embora tenha havido sempre um incentivo à leitura dos textos e ao estudo das escrituras, a ênfase dada à experiência é determinante na história da cristandade. É evidente que não se pode conhecer Deus pelas ideias e pela inteligência. Tal assertiva, da incapacidade da inteligência vir a conhecer Deus, será amplamente defendida por James (2002), nas primeiras décadas do século XX, em suas pesquisas de psicologia.

O grande diferencial entre neoplatônicos e cristãos reside, exatamente, na abordagem dos Pais gregos sobre o Amor místico. Aquele amor introduzido por Jesus à comunidade e que trazia como essencial a compaixão, o amor direcionado não só a si mesmo, mas ao outro, o que implicava em ação – algo que será bastante vivenciado e ensinado por São Francisco. Para a cristandade, o Amor é o centro de todo o pensamento, diferentemente do neoplatonismo, que deposita seu objetivo primeiro na contemplação e

⁹ Ver a discussão sobre a oralidade em Platão na Introdução de Compreender Plotino e Proclo, Cícero Cunha Bezerra, Editora Vozes, Petrópolis, 2006.

¹⁰ Ver em Bezerra (2006) a descrição dos 10 pontos que P. Hadot resumiu como característicos da mística de Plotino.

nela se acomoda. De acordo com Bergson (1978), Plotino 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.

Muitos fizeram da contemplação do Belo, atitude com certeza platônica, sua via mística. Agostinho (X, 27, 38) indubitavelmente se expressa por esta 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!” O bispo de Hipona foi, como afirma McGinn (2012, p. 333), “um teólogo doutrinal, e especulativo, um teórico educacional, um líder eclesiástico, 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 Agostinho (VII, 10, 16) “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 sua sistematização fosse plotiniana, ele a usou com significados inteiramente cristãos. Para Agostinho, assim como a revelação cristã se constitui em fonte de conhecimento, também as ideias intelectuais só podem surgir na mente se estiverem iluminadas por Deus. 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 tese, 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.

2 Desdobramentos do Aristotelismo

Em meados do século XIII houve uma intensificação e predomínio das ideias aristotélicas sobre os pensadores da época. Na teoria aristotélica predominava a lógica, o empirismo e a ciência natural. Aristóteles utilizava a razão para descobrir uma ordem imanente no mundo empírico. Diferentemente de Platão, não acreditava que uma realidade de objetos claramente perceptíveis aos sentidos tivesse sua origem no mundo transcendente. Tinha firme convicção de que o universo é um todo, ordenado segundo leis constantes e imutáveis. A partir das interpretações de Tomás de Aquino, que manteve a filosofia subordinada à teologia, o aristotelismo forneceu as bases de sustentação da ciência ocidental. Esta, por sua vez, permaneceu vinculada ao campo religioso por um longo tempo.

Vale destacar, no entanto, a importância que as filosofias árabe e judaica tiveram na interpretação de Aristóteles. A fundação das primeiras universidades disseminou e tornou obrigatória a leitura das teorias aristotélicas. Os árabes há muito vinham traduzindo e disseminando os textos aristotélicos, o que representava uma ameaça ao conhecimento platônico cristianizado. A Europa, já totalmente cristianizada, exigia que seus teólogos conhecessem profundamente Aristóteles para poder adequar seus ensinamentos à fé cristã, como o fez o aquinate que estabeleceu com clareza a distinção entre o conhecimento derivado da teologia e o conhecimento derivado da ciência. Tomás de Aquino cria a possibilidade de uma teoria que complementa princípios platônicos e aristotélicos. Mas, embora Tomás de Aquino, como disse Tarnas (2002, p. 212), tenha “convertido” Aristóteles ao cristianismo, a longo prazo ele também “converteu a cristandade medieval a Aristóteles e aos valores que ele representava”.

A intelectualidade da renascença herdou parâmetros epistemológicos e ontológicos desenvolvidos no período medieval, mas já a partir do século XIV, tanto a filosofia quanto a ciência já não admitiam mais a subordinação ao discurso teológico que impunha limites inteiramente dogmáticos.

Grandes desastres e transformações sociais e econômicas aconteciam na Europa. A peste negra, fome, miséria, invasões, assassinatos, conspirações eclesiais e a decadência da própria Igreja, aliada ao surgimento de pensadores humanistas que não aceitavam a cosmovisão tradicional, contribuíram para o surgimento de uma abordagem científica e laica do mundo.

Segundo Tarnas (2002, p. 247), quatro invenções técnicas “foram fundamentais para o desenvolvimento da ciência e da visão de mundo modernas”: a bússola magnética que permitiu as grandes navegações; a pólvora, que contribuiu para o fim da ordem feudal e para a ascensão do nacionalismo; o relógio mecânico que transformou a relação do homem com a natureza, o tempo e o trabalho; e a imprensa que aumentou o aprendizado e a alfabetização, enfraquecendo o monopólio do conhecimento, antes só nas mãos do clero.

Woortmann (1997, p. 21) afirma que, neste momento, já era impossível utilizar a ciência para confirmar a fé, como teria feito a filosofia escolástica fundamentada em Aristóteles. “A secularização do ensino e, com ele, do pensamento científico alcança todos os domínios do saber [...]”.

Uma verdadeira revolução científica ocorre no século XVII, rompendo definitivamente com os mundos antigo e medieval, alicerçada em nomes como Copérnico, Kepler, Galileu, Descartes, Newton, Bacon e Locke – instituíram-se as bases do pensamento científico moderno.

O cogito cartesiano “Penso logo, existo”, ao inaugurar o dualismo psicofísico, transformar a dúvida em método e priorizar o pensamento do sujeito sobre o objeto, consolida definitivamente o racionalismo. A teoria da gravitação universal e a descoberta de que homens e natureza assemelham-se a máquinas, cujos mecanismos são regidos por leis que precisam ser descobertas, proporcionou a Newton a elaboração da primeira teoria científica moderna.

O século XVIII inaugura o período das luzes que, mantendo o racionalismo cartesiano, propõe que o homem domine a natureza em vez de contemplá-la. O iluminismo principia uma época de ideias humanistas, liberais e agnósticas, preconizadas pela naturalização da moral, pela religião natural e pelo projeto pedagógico de Rousseau, que critica dogmas e redescobre o deus dos filósofos.

Kant, o grande nome deste período, busca resolver a dicotomia racionalismo-empirismo e restringe os limites da razão humana. Afirma que questões metafísicas não podem ser comprovadas e que a existência de Deus é uma questão de fé e não de conhecimento. “A verdadeira base do significado religioso era a experiência pessoal interior, não a demonstração objetiva ou crença dogmática”, conclui Tarnas (2002, p. 375).

A partir das conclusões de Kant surgem os materialistas, positivistas e idealistas. O século XIX se encontra totalmente comprometido com os rígidos critérios

estabelecidos pelo positivismo comtiano para determinação do que é científico. A ciência, fundamentada somente em fatos observáveis, provoca uma crise de veracidade na filosofia e ciências humanas.

Com o surgimento, no século XX, da fenomenologia de Husserl propondo uma epistemologia de superação dos dualismos por meio da intencionalidade da consciência, toda a teoria positivista perde sua força. Não existem dados neutros separados de uma consciência que os perceba. Assim é derrubado o princípio básico do positivismo: a objetividade da ciência. E, desta forma, torna-se possível a aceitação de pressupostos cognoscíveis não verificáveis experimentalmente. A metafísica retorna à cena e com ela todas as discussões relacionadas à epistemologia, incluindo, portanto, as questões religiosas.

3 Individualismo Exacerbado

Com a chegada ao século XX e o estabelecimento definitivo do que foi chamado modernidade, ocorreram algumas transformações bastante específicas no que se refere à religião. O cisma, desencadeado pela Reforma, já havia rompido a ordem tradicional e o espírito protestante prevalecia na metade da Europa. Porém, somente na chamada Segunda Reforma, o discurso calvinista, baseado no individualismo, no cientificismo e na modernidade econômica, provocou um afastamento definitivo das velhas tradições experienciais e comunitárias e atrelou definitivamente a questão religiosa ao que Weber (1994) denominou de “espírito do capitalismo”.

A ascese intramundana e o trabalho como vocação religiosa conduz à identificação do recebimento da Graça divina com a prosperidade e a consequente condenação moral da pobreza. Como a salvação se converte em assunto totalmente individual, igreja, padre e sacramentos tornam-se desnecessários.

A nova ordem econômica, que ocorre de forma paralela ao desenvolvimento do novo espírito científico, estabeleceu definitivamente o racionalismo na sociedade ocidental.

Weber (1994) enfatiza que a rígida doutrina da absoluta transcendência de Deus, a corrupção de tudo que pertence à carne, o isolamento interior do indivíduo, promoveram, no puritanismo, uma atitude negativa e de repúdio a todos os elementos sensoriais e emocionais na cultura e na religião, pois não desempenhavam nenhum papel na salvação e poderiam promover ilusões e superstições idólatras.

A racionalidade subjacente à ciência e a mecanização da sociedade geraram um mundo onde as questões metafísicas foram relegadas aos templos e a seus representantes, que passaram expressar o pensamento religioso de forma excessivamente racional. As experiências pessoais foram desestimuladas e se tornaram passíveis de interpretação dos sacerdotes que se pautavam em uma ética religiosa racionalista. Este é o resultado da fé no progresso, um compromisso com o novo e o conseqüente estabelecimento da secularização na sociedade.

Sociedades totalmente intelectualizadas e científicas geram no ser humano um esvaziamento da capacidade simbólica e a permanente sensação de insignificância metafísica, bem como uma crescente desorientação e falta de sentido.

Ernst Troeltsch¹¹ discorda das conclusões weberianas e afirma que a expressão mais evidente do individualismo religioso é a crescente recusa do modelo eclesiástico. Para Troeltsch não existe uma oposição especial à religião e às coisas religiosas, mas sim uma aversão à forma da Igreja e aos pressupostos da Igreja. O ser humano da sociedade ocidental no século XX não acredita mais que a religião possa ser exercida de forma comunitária. A própria percepção de uma acentuada racionalidade metafísica no âmbito religioso ocidental contribuiu para que os indivíduos se afastassem da igreja. Eles veem a religião como um assunto privado e procuram novos caminhos.

Os excessos da racionalidade, a acentuada secularização, a crise dos modelos eclesiásticos, a forte atração exercida pelas religiões orientais e xamânicas no movimento Nova Era, que se espalhou pelos países do Ocidente nos anos 1980 e 1990, parecem apontar para a busca de novas formas de religiosidade, envolvendo, inclusive, um retorno à mística cristã.

Conclusão

Em suas reflexões, Henry Bergson (1978) se pergunta de que forma a experiência mística acaba se transformando em religião institucionalizada, se cristaliza, se distancia de suas origens e até perde a força vital com que foi impregnada em seus encontros com Deus.

¹¹ Conforme citado por Sergio da Mata em *Religião e Modernidade em Ernst Troeltsch*. São Paulo: Tempo Social, Revista de Sociologia da USP, v. 20, n. 2, Nov. 2008.

É a esta questão que nos referimos, de forma similar, ao questionar as perceptíveis diferenças entre as religiões do oriente e ocidente. Na própria linguagem da ortodoxia, a experimentação se manifesta incorporada. As histórias dos Pais são relatos de experiências transformadoras. Não há uma excessiva preocupação com sistematização doutrinária, mas são certamente priorizadas a ascese e a reclusão como meios que proporcionam a contemplação e união com Deus. A ascese, os exercícios respiratórios dos hesicastas e a oração de Jesus não são um fim em si mesmos, mas assumem quase um aspecto “técnico” a ser ensinado para conduzir à experiência de união com Deus. Como relata o Peregrino Russo (1985, p. 56, 57):

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.

O Relato ensina que a vida do homem e o que lhe dá sentido é a eterna busca da alma, o seu incessante caminhar em direção a Deus. Mesmo na obscuridade, em meio a sombras e sofrimentos, a alma se reconhece como parte do Um, daquela luz que tanto atrai e pela qual tanto anseia.

Não é de estranhar que a *Filocalia* continue sendo o livro clássico das Igrejas Orientais, pois alimenta sobremaneira o *ser* em Cristo, do modo como foi ensinado pelos monges, em trajetórias reclusas e de encontros com a população humilde, permanecendo coerentemente fiéis aos votos de despojamento material, amor e compaixão vividos e ensinados por Jesus.

Por outro lado, parece ser bastante evidente que o esforço dos escolásticos pela sistematização das verdades teológicas paralela à necessidade de tornar Aristóteles mais próximo do cristianismo, intelectualizou de forma complexa a doutrina da igreja latina ampliando o hiato entre razão e fé. Acabou por se tornar explícita e profunda a divergência entre a verdade cristã e as características da igreja institucional. Certamente, a renúncia e humildade ensinadas por Jesus eram incompatíveis com a ostentação de riquezas e poder demonstrados por Roma ao longo da história.

A lógica aristotélica e seu método voltado para o empirismo incentivaram o espírito científico. O apoio da Igreja às instituições acadêmicas colaborou para a aceleração do processo de secularização. As muitas transformações políticas e sociais

ocorridas na Europa contribuíram para que a igreja latina incorporasse uma racionalidade sustentada pela tentativa de adequar os dogmas da revelação à ciência que se desenvolvia de modo acentuado.

A lacuna criada pela racionalidade entre mística e doutrina reduziu a igreja ocidental à frieza dos dogmas. Estes, que deveriam ser reconhecidos e legitimados a partir da experiência de Deus e assim tornados reais e concretos, passam a ser, como diz Fernandes (*in* Zak, 2012, p. 15) se referindo a análise feita por Losskij, “algo exterior e abstrato”. Desse modo, a vida religiosa é apartada da simplicidade das pessoas comuns e de suas vivências e se restringe a questões teóricas, deixando de ser assunto de fé para se tornar objeto de interesse intelectual.

As verdades de fé obtidas pela iluminação e corroboradas por sutis processos intuitivos decorrentes das experiências de Deus se tornaram cada vez mais distantes das igrejas. Mesmo as apreensões intelectuais, sustentadas unicamente pela razão, receberam críticas severas, tal a força do paradigma newtoniano-cartesiano sustentado pela comprovação empírica dos fatos.

Talvez a própria necessidade de se afastar de Roma tenha proporcionado aos Orientais a pureza de suas experiências inefáveis. Ortodoxos e patrísticos só falam do que sabem e só sabem aquilo que experimentaram. Ambos falam de um Deus vivido, experimentado, visto.

Os Pais do deserto com sua humildade e reverência diante do Absoluto, assim como o encantamento e a certeza agostiniana coerentes com o sentido da vida, tornaram-se distantes e inacessíveis a uma Igreja comprometida com o progresso e a novidade.

É possível afirmar que os caminhos racionais e empiristas trilhados pela ciência em seu desenvolvimento, bem como a institucionalização do ensino sistematizado, aliado e resultante das mudanças sociais e políticas ocorridas na Europa, tenham sido o preço que o Ocidente pagou para abrir mão de seu itinerário místico.

A busca pelo transcendente que, teimosamente, continua ocorrendo em sociedades contemporâneas, multiculturais e globalizadas, demonstra grande interesse pessoal por viver uma experiência religiosa, no sentido etimológico do *religare*, de forma individualizada. Esta constatação, em meio a um extremado desenvolvimento técnico-científico traz indicações de que, talvez, seja parte estrutural da consciência humana, a busca pelo sagrado. Ao que tudo indica, os Orientais estão corretos em fundamentar sua religiosidade muito mais nas experiências e incentivo às experiências de Deus, do que em dogmas e metafísicas racionalistas.

Referências

AGOSTINHO, S. *Confissões*. Tradução de J. Oliveira Santos, S.J., e A. Ambrósio de Pina, S.J. São Paulo: Abril, 1973 (Coleção Os Pensadores).

BERGSON, H. *As duas Fontes da Moral e da Religião*. Tradução de Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

BEZERRA, C. C. *Compreender Plotino e Proclo*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006.

CERTEAU, M. *La fábula mística* (siglos XVI – XVII). Traducción de Laia Colell Aparicio. Madrid: Ediciones Siruela, S.A., 2006.

DICIONÁRIO DE MÍSTICA, dirigido por L. Borriello, E. Caruana, M.R. Del Genio, N. Suffi. São Paulo: Paulus: Edições Loyola, .2003

JAMES, W. *The Varieties of Religious Experience – a study in human nature*. New York: Barnes & Noble Classics, 2004.

MATA, S. *Religião e Modernidade em Ernst Troeltsch*. São Paulo: Tempo Social, Revista de Sociologia da USP, v. 20, n. 2, Nov. 2008.

MCGINN, B. *As Fundações da Mística: das origens ao século*. Tradução de Luís Malta Louceiro. São Paulo: Paulus, 2012.

RELATOS DE UM PEREGRINO RUSSO. 5 ed. Tradução de Estella Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Paulus, 1985.

MEDEIROS, A. *A Permanente Busca do Sagrado*, Rio de Janeiro: Deescubra, 2010.

TARNAS, R. *A Epopéia do Pensamento Ocidental – Para compreender as ideias que moldaram nossa visão de mundo*. 5. ed. Tradução de Beatriz Sidou. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

TOYNBEE, A. *Um Estudo da História*. Tradução de Isa Silveira Leal e Miroel Silveira. Brasília: Editora da Universidade de Brasília; São Paulo: Martins Fontes, 1987.

UNDERHILL, E. *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.

VELASCO, J. M. *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 experiência mística – estudio interdisciplinar*. Ávila: Editorial Trotta, 2004.

WEBER, M. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. Tradução de M. Irene de . F. Szmrecsányi e Tamás J. M. K. Szmrecsányi. 8 ed. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1994.

WOORTMANN, K. *Religião e Ciência no Renascimento*. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1997.

ZAK, L. *Trindade e Imagem: aspectos da teologia mística de Vladimir Losskij/Lubomir Zak*; organizado por Márcio Luiz Fernandes. São Paulo: Editora Ave-Maria, 2012.