

Rossivan Lopes da Costa

MÍSTICA E AUTOCONHECIMENTO EM TERESA DE JESUS
ELEMENTOS PARA UMA VIDA CRISTÃ FECUNDA E LIBERTADORA

Dissertação de Mestrado em Teologia

Orientadora: Prof.^a Dra. Aparecida Maria de Vasconcelos

Apoio CAPES

Belo Horizonte
FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
2023

Rossivan Lopes da Costa

MÍSTICA E AUTOCONHECIMENTO EM TERESA DE JESUS
ELEMENTOS PARA UMA VIDA CRISTÃ FECUNDA E LIBERTADORA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Teologia.

Área de concentração: Teologia da Práxis Cristã

Orientadora: Prof.^a Dra. Aparecida Maria de Vasconcelos

FICHA CATALOGRÁFICA

Costa, Rossivan Lopes da	
C838m	Mística e autoconhecimento em Teresa de Jesus: elementos para uma vida cristã fecunda e libertadora / Rossivan Lopes da Costa. - Belo Horizonte, 2023. 103 p. Orientador: Prof ^a . Dr ^a . Aparecida Marida de Vasconcelos Dissertação (Mestrado) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Departamento de Teologia. 1. Mística. 2. Vida cristã. 3. Teresa de Jesus, Santa. I. Vasconcelos, Aparecida Maria de. II. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Departamento de Teologia. III. Título. CDU 248.2

Elaborada por Zita Mendes Rocha – Bibliotecária – CRB-6/1697

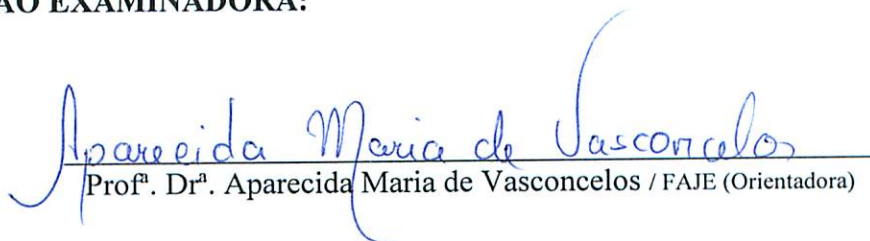
Rossivan Lopes da Costa

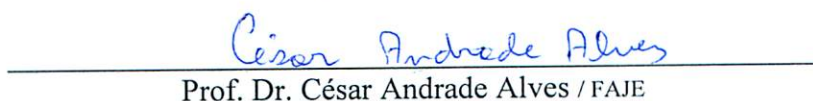
MÍSTICA E AUTOCONHECIMENTO EM TERESA DE JESUS
ELEMENTOS PARA UMA VIDA CRISTÃ FECUNDA E LIBERTADORA

Esta Dissertação foi julgada adequada à obtenção do título de Mestre em Teologia e aprovada em sua forma final pelo Curso de Mestrado em Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia.

Belo Horizonte, 15 de março de 2023.

COMISSÃO EXAMINADORA:


Prof.^ª. Dr.^ª. Aparecida Maria de Vasconcelos / FAJE (Orientadora)


Prof. Dr. César Andrade Alves / FAJE


Prof. Dr. Paulo Sérgio Carrara / ITESP (Visitante)

À minha mãe, Rita Martins Lopes (*in memoriam*), cuja trajetória simples de mulher nordestina, ajudou-me a perceber com maior acuidade o sentido fecundo e libertador de uma vida pautada no serviço a Deus e no cuidado ao próximo.

AGRADECIMENTOS

Antes de tudo, ao Deus que é, que era e que vem, Senhor da história e da vida, que em nós começa e termina tudo o que fazemos de bom. Sem dúvida, foram dele a inspiração e a motivação primeira para planejarmos e concretizarmos tudo o que aqui apresentamos como fruto de dois anos de árduos trabalhos. À nossa centenária Diocese de Cajazeiras, na pessoa do Sr. Bispo, Dom Francisco de Sales, cujo apoio foi fundamental para levarmos adiante este sonho, no intuito de melhor servir ao Reino do Pai. Aos presbíteros, meus irmãos, que rezaram por mim e conduziram com esmero, na minha ausência, os muitos trabalhos pastorais desta porção do povo de Deus.

Em especial, aos padres Damião Nunes e Deusimar que me acolheram um período em suas casas, possibilitando um ambiente oportuno para a escrita desta dissertação. De igual modo, ao Reitor, Pe. Cícero e vice-reitor, Pe. Anchieta, e a todos os seminaristas do Seminário Nossa Senhora da Assunção pela disponibilidade e atenção a mim dirigidas durante os seis meses que ali convivemos. Nesta oportunidade, faço um agradecimento singular ao seminarista Junior que com tanta paciência me foi solícito em muitas vezes que ocupei seu tempo.

Ao meu pai, irmãs e irmãos que com seu carinho e preces motivaram-me nos vários momentos de cansaço a seguir adiante. Aos professores e colegas da FAJE, com quem tive a graça de aprender bastante, através de experiências que me despertaram a cultivar a correlação entre conhecimento e senso crítico, e sempre numa perspectiva transdisciplinar. À professora Aparecida, minha orientadora, pela perspicácia em perceber o horizonte que eu almejava e sua assertividade nas intuições.

Ao meu irmão Alcides, à amiga Salete Laurentino e ao amigo doutorando em Letras, Ferdinando, pelas críticas, correções e sugestões que deixaram o texto mais compreensivo aos leitores. Por fim, tendo sido o presente trabalho realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001, externo a ela meus agradecimentos.

Que a Trindade santa retribua a todos e todas – inclusive outros amigos e amigas – por sua gentileza em me escutar tantas vezes falando de uma espiritualidade que deve livrar-nos de um certo “entorpecimento religioso”, a fim de que vivamos autênticas experiências místicas, a exemplo de Teresa de Jesus. A vocês todos, minha mais sincera gratidão.

Deus é bem-aventurado porque Se conhece, Se ama e goza a Si mesmo, sem ser possível outra coisa; não tem nem pode ter, nem seria perfeição Divina, liberdade para esquecer-Se de Si mesmo e deixar de Se amar [primeiramente].

(Teresa de Jesus)

O místico é sempre um profeta porque adquire uma sabedoria especial para viver o tempo que lhes compete viver. Mística não combina com alienação ou com introspecção fechada.

(Lúcia Pedrosa-Pádua)

RESUMO

O homem contemporâneo vive fortemente marcado por uma crise de identidade. Mergulhado em uma angústia existencial aguda, apresenta sérias dificuldades para reencontrar o prumo certo que lhe confira um sentido à sua história pessoal e coletiva. O presente trabalho busca, desta feita, a partir do testemunho de Teresa de Jesus, expender a correlação entre mística e autoconhecimento, em vista de uma experiência cristã fecunda e libertadora. Com base na vida e obra da mística espanhola, através do método hermenêutico-sintético-dedutivo de seus escritos, percebemos como seu processo de interiorização do amor trinitário a conduziu a um estilo de vida enraizado no princípio da alteridade. Começamos com a apresentação da categoria ‘experiência’ como porta de entrada para uma compreensão adequada do fenômeno da contemplação. Em seguida, discorremos sobre a experiência mística de Teresa D’Ávila, visando elucidar sua tese de que, com base no ‘socratismo cristão’ e em sua busca pessoal, o autoconhecimento em Deus – o qual denominamos libertador – parece ser o princípio arquetônico que sustenta todo o saber humano rumo ao Absoluto. Por fim, à luz dos pensamentos de Pedrosa-Pádua e Steggink, tentamos mostrar como a vivência contemplativa da avilense a permitiu descobrir em si um Deus que abraçou a história humana tornando cada pessoa uma centelha de seu protagonismo libertador. Destarte, observamos que a espiritualidade teresiana aparece como um horizonte alvissareiro para a mulher e o homem hodiernos, que almejam se tornar conscientes de sua inalienável dignidade humana e cristã. Nesse sentido, o cultivo de uma fé viva que pode defender e proteger as pessoas de um comportamento religioso alienante exige que sejamos protagonistas de uma interiorização integradora, cuja inspiração pode nos despertar para a efetivação da autêntica mística libertadora.

PALAVRAS-CHAVE: Teresa de Jesus. Mística. Experiência. Autoconhecimento. Alteridade.

ABSTRACT

The contemporary human lives highly characterized by an identity crisis. Immersed in an acute existential anguish, he (or she) presents serious difficulties to regain the right plumb that confer him/her a sense to his/her personal and collective history. Then, through the Teresa of Jesus' witness, the present study searches to expend the correlation between mystique and self-knowledge, according to a fruitful and liberating Christian experience. Based on the life and work by the Spanish mystique and through the discursive analysis method about her writings, it can be observed how her internalization process of the trinitarian love conducted her for a life style rooted in the otherness principle. We start with the presentation about the category 'experience' as gateway for an appropriate comprehension about the contemplation phenomenon. Afterward, it was discussed about the Teresa D'Ávila's mystical experience with the propose to elucidate her thesis that, based on the "Christian Socratism" and in her personal search, the self-knowledge in God – denominated as liberating – seems to be the architectural principle which maintains all the human knowledge towards the Absolute. Finally, in the light of the ideas by Pedrosa-Pádua and Steggink, it will be tried to expose how the Teresa D'Ávila's introspective experience allowed her to discovery herself a God who embraced the human history, and it becomes each person a spark of its liberating prominence. Thus, it was observed that the Teresiana spirituality presents itself as a relieving landscape for the contemporary woman and man who intend to become conscious subjects about their inalienable Christian and human dignity. As cultivation of living faith that can defend and protect people with a transferor religious behavior requires that such, the we are protagonists of an integrative internalization whose inspiration could awakes us for the establishing of the authentic liberating mystique.

KEYWORDS: Teresa of Jesus. Mystique. Experience. Self-knowledge. Otherness.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

C – Caminho de Perfeição de Teresa de Jesus

CAD – Conceitos de Amor de Deus de Teresa de Jesus

Conf – Livro das Confissões de Santo Agostinho

EG – *Evangelii Gaudium*

Excl – Exclamações da Alma a Deus de Teresa de Jesus

LG – *Lumen Gentium*

M – Castelo Interior ou Moradas de Teresa de Jesus

R – Relações de Teresa de Jesus

V – Livro da Vida de Teresa de Jesus

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	11
1 CONCEITUAÇÃO DOS TERMOS EXPERIÊNCIA E MÍSTICA.....	15
1.1 <i>Status Quaestionis</i>	15
1.2 Conceito e etimologia do termo experiência.....	19
1.2.1 Schillebeeckx e as experiências de resistência enquanto princípio hermenêutico de transformação.....	23
1.2.2 A compreensão de experiência dentro do fenômeno religioso.....	26
1.2.3 A categoria experiência na ótica da mística cristã: uma chave de leitura a partir de Henrique Lima Vaz.....	29
1.3 Abordagem do conceito de mística no decorrer dos principais períodos históricos.....	36
1.3.1 O significado de mística em sua etimologia e no ambiente bíblico.....	36
1.3.2 O entendimento de mística nas esferas da Patrística e das Idades Média e Moderna.....	38
1.3.3 A noção de mística no contexto da Contemporaneidade.....	42
2 A EXPERIÊNCIA DO AUTOCONHECIMENTO EM TERESA DE JESUS.....	45
2.1 Teresa D' Ávila e a revalorização da subjetividade humana frente a uma teologia escolástica racionalista.....	45
2.2 Importância do socratismo cristão como substrato da espiritualidade teresiana.....	48
2.3 Autoconhecimento em Deus como princípio arquetônico do saber humano.....	51
2.4 Humildade e autoconhecimento em Teresa D' Ávila: nossa humanidade como ponto de partida para o eterno.....	58
2.5 Humanidade de Cristo como caminho de reconciliação.....	61
2.6 Da Humanidade de Cristo à nossa humanidade: a compreensão da alma humana na espiritualidade teresiana.....	67
3 MÍSTICA E ALTERIDADE – IMPLICAÇÕES ANTROPOLÓGICAS E ESPIRITUAIS DO PENSAMENTO TERESIANO NA CONTEMPORANEIDADE.....	72
3.1 Princípio teológico da alteridade em Teresa: a presença de Deus uno e trino na pessoa humana.....	72
3.2 Mística e autoconhecimento em vista da alteridade.....	77
3.3 Superação de uma espiritualidade intimista e desintegradora a partir da mística teresiana.....	86

CONCLUSÃO.....	95
REFERÊNCIAS.....	100

INTRODUÇÃO

O ser humano é um indivíduo de consciência e reflexão. Desde os tempos mais remotos ele tem exercido esta sua capacidade no intuito de compreender o sentido daquilo que o cerca, o significado de si mesmo e a necessidade que se impõe de uma relação existencial equilibrada entre estas duas dimensões: a interna e a externa. Sendo um ser multifacetado, vive a questionar o porquê das coisas, e traz, consigo, as diversas possibilidades de conhecimento que podem se desenvolver tanto no campo da imanência, como no da transcendência.

Imerso em nossa contemporaneidade, em uma profunda crise de identidade, ele apresenta uma urgente demanda no sentido de responder a questões antigas, tais como: *onde está, quem é, qual sua origem e para onde caminha*. Frente a este cenário de desestabilização e perda de solidez pessoal, coletiva, política, econômica, sanitária e cultural, busca então uma tentativa de resposta para suas angústias existenciais na dimensão espiritual.

Diante desta realidade desafiadora, dispomo-nos recorrer ao elemento da fé crista, mais especificamente à experiência contemplativa de Teresa de Jesus, como um caminho que, entre outros, pode fornecer algumas pistas de compreensão do que ora acontece com a humanidade. Nosso entendimento é de que, ultimamente, parece haver se imprimir cada vez mais uma séria releitura de si mesmo, à luz da mística cristã, para tentarmos encontrar, em nosso interior, as respostas adequadas que podem nos ajudar a sair deste perigoso labirinto, no qual nos enredamos e de onde apresentamos enormes dificuldades para libertar-nos.

Em nosso histórico movimento humano de avanços e regressos, Teresa D'Ávila, vivendo no século XVI, tempo de profundas transformações, aponta, como horizonte alvissareiro, um retorno do ser humano ao seu interior. Tendo, de certo modo, de sua experiência mística haurido plausíveis respostas para os principais dilemas de seu tempo, consideramos conveniente estudar sua vida e obra como uma possível fonte de sabedoria a nos iluminar em meio aos percalços de hoje.

Destarte, propomo-nos, pois, a investigar sua tese de que o conhecimento de si mesmo, envolto na oração, pode oferecer condições justas, pertinentes e seguras para o desvelamento do essencial valor de cada pessoa como filha de Deus. Nesse sentido, nossa hipótese é de que a experiência mística possibilita o autoconhecimento e, por conseguinte, a abertura do sujeito para o outro e a realidade que o cerca, em vista de uma libertação humana e cristã, fecunda e integral.

De fato, no transcorrer de nossa pesquisa, percebemos que, quando o ser humano se afasta de sua interioridade, direciona-se para um comportamento que é atraído pela polarização dos extremos, seja do racionalismo, seja do emocionalismo auto-projetista. Se, em nossos dias, vemos o crescimento de uma postura religiosa por demais entranhada pelo individualismo sentimentalista, ampliada pelas mídias sociais, nos tempos de Teresa, percebemos que se sobrepunha uma espiritualidade e uma teologia racionalistas. No primeiro caso, vemos se negligenciar a objetividade em detrimento de uma autorreferencialidade estéril. No segundo, notamos uma subtração da subjetividade em nome de uma pseudoverdade ancorada em leis que buscam fundamentar relações institucionais autoritárias e seletivas.

No entender de Teresa, o verdadeiro místico cristão é aquele que, ao acolher a *Humanidade sagrada* do Senhor, consegue entrecruzar razão e emoção, teologia e espiritualidade, o que possibilita, entre ambas e com o fenômeno transcendente, um posicionamento dialético aberto, que apresenta, como foco, a libertação integral da pessoa. Por isso, o teresianista Steggink vai defender que a introspecção, em Teresa, não foi sinônimo de fuga do mundo, mas a interiorização daquilo que está fora, e que, devido à dor do outro, a fez substancialmente atraída desde o seu centro, reconfigurando seu pensar e seu agir.

Visando, então, compreender o raciocínio teresiano quanto à interiorização, harmonização e humanização da pessoa, a partir de seu encontro com Deus, com o próximo, com o cosmos e consigo mesmo, expomos o percurso a seguir.

Tomamos como ponto de partida, no capítulo inicial, o *status quaestionis*. Nele percebemos que o entendimento do que vem a ser mística, em nossos dias, nada tem a ver com uma compreensão plástica do assunto. Na verdade, a noção contemporânea de contemplação parece envolver uma experiência de fé, cuja espiritualidade detecta a presença de Deus não, primeiro, nos êxtases místicos, mas na cotidianidade dos testemunhos simples de fidelidade ao Reino do Céu.

Conscientes de que, nas últimas décadas, há a ocorrência de um pertinente e fundamental entrelaçamento entre as dimensões da mística e da experiência, optamos, a seguir, por apresentar, à luz do pensamento de Schillebeeckx, o significado desta última categoria. Abordamos, brevemente, além da etimologia, sua relação com a filosofia e a religião, vista como pano de fundo para adentrarmos a vivência contemplativa.

Conforme Lima Vaz, em sua análise filosófica sobre as duas temáticas acima, o fenômeno místico, que envolve o totalmente Outro, perpassa toda a pessoa ao atingir o mais

profundo de seu ser, isto é, o *apex mentis* (o espírito). Na base desta experiência, encontramos uma identidade fulcral, a identidade reflexiva do Eu, capaz de diferenciar-se do Tu. Desta feita, o autoconhecimento parece ser imprescindível na contemplação para que haja o processo de desidentificação de nosso ego solipsista, a fim de estarmos livres para uma relação madura e holística com o Absoluto.

A seguir, consideramos ser interessante, para uma melhor compreensão do conceito de mística, traçarmos, em linhas gerais, como ocorreu a evolução deste termo até seu entendimento em nossos dias enquanto uma forma crítica de leitura cristã e transformação sócio-espiritual das realidades históricas.

Nesta perspectiva, auxiliado pela percepção de Josef Sudbrack, concedemos um certo destaque a Orígenes, Dionísio e Teresa D'Ávila. Nesses místicos, percebemos um eixo norteador que perpassa a vivência espiritual dos cristãos em todas as suas etapas. Para eles, dificilmente o contemplativo estabelecerá uma intimidade fecunda e libertadora com Deus sem o *silêncio* e a *interiorização da Palavra encarnada*.

No *segundo capítulo*, expomos, de início, o pano de fundo sobre o qual Teresa construiu seu pensamento de *revalorização da subjetividade humana*. Aqui, a teresianista Pedrosa-Pádua enfatiza como foi importante o *socratismo cristão*, para que a avilense não seguisse a via de uma excessiva sistematização do pensamento, expresso em uma normatização superficial das instituições eclesiais.

Embasada na fé e em sua experiência de oração pessoal sob a influência de obras místicas, a exemplo das *Confissões*, de Santo Agostinho, Teresa estabelece o *autoconhecimento* como um *princípio arquitetônico* para o seu caminho espiritual. A base fundamental sobre a qual se sustenta toda sua experiência parece ser a *humildade*, a qual nos torna conscientes de que nossa humanidade é o *ponto de partida paradoxal* para acolher a salvação oferecida por Deus em Cristo.

Esta salvação nós a encontramos unicamente mediante a recepção da *Humanidade de Cristo* em nossa humanidade. Com efeito, nossa alma é o *locus privilegiado* no qual o Senhor quis habitar para, daí, estabelecer conosco um contato íntimo e seguro. Nesse encontro, onde somos atraídos por seu amor, tornamo-nos fecundos ao refletirmos, a partir de nossas atitudes, os anseios de bondade, verdade e unidade presentes no Criador.

De fato, no *terceiro capítulo*, observamos que, ao se compreender como *inabitação do Deus uno e trino*, Teresa se descobre como uma pessoa de relação, *um ser de subjetividade aberta*, no entender de Pedrosa-Pádua. Por isso, encontramos, em seu testemunho, o que chamamos de *princípio teológico da alteridade*.

Neste raciocínio, mística e autoconhecimento em Teresa estão a serviço da oblatividade. É na contemplação da experiência intratrinitária, em que as três Pessoas partilham seu bem-querer e se doam reciprocamente, que podemos conhecer nossa identidade autêntica, a qual se define no *viver-com-e-para-o-outro*. Deveras, a experiência contemplativa, na perspectiva de Miyoshi, ao viabilizar uma viagem para o nosso interior, paradoxalmente não nos aliena da realidade concreta das pessoas; ao contrário, quanto mais estamos em contato com nosso *self*, mais empático nos tornamos dos irmãos.

Côncio desta verdade, percebemos, na espiritualidade teresiana, um paradigma seguro que nos defende e nos liberta de uma mística alienante e alienadora, isto é, uma pseudomística, representada por uma espiritualidade intimista e desintegradora. Notamos que a efetiva superação desta espiritualidade intimista pode acontecer quando, no entender de Frei Betto, abandonarmos, sob a inspiração de Teresa, o comportamento religioso solipsista em detrimento do compromisso evangélico que exige amar o irmão incondicionalmente, sem distinção de raça, cor, gênero e classe social.

Decerto, ao que tudo indica, a efetiva libertação desta espiritualidade desagregadora pode tornar-se viável, a partir do momento que considerarmos a mística em conexão íntima com a experiência. Desta feita, observamos que a busca cotidiana da fidelidade a Deus nas pequenas coisas parece estabelecer os parâmetros adequados para o reconhecimento verídico de uma vivência frutuosa com o *Deus Absconditus*.

1 CONCEITUAÇÃO DOS TERMOS EXPERIÊNCIA E MÍSTICA

Nos últimos tempos, vemos renascer um novo impulso sobre o tema da mística, que está conjugado com a categoria *experiência*. Notamos, com Sudbrack, que “a mística, em nossos dias, permeia a plenitude das experiências humanas¹”, por tocar o existencial das pessoas. Daí ser importante na contemporaneidade falar não só de mística, mas principalmente de “experiência mística”. Por isso, consideramos pertinente realizarmos uma análise sucinta do conceito de experiência, em suas vertentes etimológica, filosófica e religiosa.

Todavia, percebemos a necessidade, antes de adentrarmos tal categoria, de dirigirmos um olhar atualizado ao que, em nossos dias, podemos compreender sobre o conceito de mística. Daí, apresentamos, no Estado da Questão, uma análise crítica do que alguns estudiosos hodiernos entendem sobre o assunto, como condição prévia para uma abordagem adequada do fenômeno da espiritualidade.

1.1 *Status Quaestionis*

A experiência mística ressurgiu continuamente nos debates teológicos e em pesquisas interdisciplinares, com abordagens reconfiguradas. Sob os ventos de uma renovada espiritualidade cristã que emanaram do Concílio Vaticano II (1962-1965), a temática da mística reaparece e, aos poucos, “(...) vem sendo timidamente incorporada aos estudos teológicos universitários (...)”². Surge, com isso, um novo horizonte espiritual, no qual percebemos que a sede de Deus e a procura por sua intimidade não mais é vista como um caminho privilegiado para poucos.

“(...) Mas [este] caminho [novo] vai sendo aberto porque a realidade mística hoje vai se impondo (...)”³. Se, em tempos passados, a experiência religiosa esteve fundamentada numa espiritualidade de cunho intimista e desintegrador, em nossos dias, tal experiência não se sustenta mais. Se, antes, a abertura ao Espírito de Deus possibilitava um afastamento do mundo em vista de uma *santificação individual destacada*, hoje, já não acontece o mesmo.

¹ SUDBRACK, Josef. *Mística: a busca do sentido e a experiência do absoluto*. São Paulo: Loyola, 2007, p. 22.

² PEDROSA-PÁDUA, Lúcia. "Mãe da psicologia"? Subjetividade, liberdade e autonomia em Teresa de Jesus. SBARDELOTTO, Moisés. *Revista do Instituto Humanitas Unisinos*, n. 547, 8 jan. 2012a. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/505364-em-edicao-mae-da-psicologia-subjetividade-liberdade-e-autonomia-em-teresa-de-jesus-entrevista-especial-com-lucia-pedrosa>. Acesso em: 08 de dez. de 2020, não paginado.

³ *Ibidem*.

A possibilidade que nossa condição humana permite para que entremos em comunhão com o outro – nesse caso, o Transcendente –, nos torna a todos capazes de vivenciarmos experiências verdadeiramente transformadoras. Nesse sentido, o convite oriundo do sacramento comum do Batismo, nos garante que a chamada à conversão, enquanto abertura a um Reino de liberdade, justiça e fraternidade, é destinada tanto aos cristãos como aos homens e mulheres de boa vontade.

Com efeito, o que afirmou o teólogo latino-americano sobre a espiritualidade cristã, a nosso ver, também podemos aplicar ao fenômeno da mística. Disse Gustavo Gutiérrez: “(...) Durante muito tempo, a espiritualidade cristã foi apresentada como uma *questão de minorias*. Ela parecia ser propriedade de grupos seletos, de um certo modo fechados, e ligada, quase sempre, à existência das ordens e congregações religiosas (...)”⁴. E prossegue o pensador peruano: “(...) Vida religiosa no sentido estrito do termo, a qual assegurava um ‘estado de perfeição’ e supunha, implicitamente e, como consequência, estados de vida cristã do tipo imperfeito (...)”⁵.

No caso da mística cristã, a ênfase dada exageradamente aos fenômenos extraordinários, como o que ocorria nos êxtases, colocava a pessoa do místico em uma espécie de “esfera excepcional” de comunhão com o divino. Criava-se, com isso, uma concepção distorcida de santidade, na qual o místico era visto quase como um ser para além do humano. Também, aqui, a mística era considerada como uma graça muito especial que Deus concedia a uma minoria de cristãos, de modo que eram observados com um certo ar de mistério e distanciamento em relação ao restante dos mundanos.

Ora, tal compreensão de mística estabelecia, a nosso ver, uma espécie de *castas espirituais seletas*. Os que ousassem enveredar por este caminho, deveriam, no mínimo, ingressar em conventos ou casas de formação adequadas. Restava, assim, para os demais fieis do povo de Deus, o cumprimento de algumas normas religiosas, as quais lhes permitiam, no máximo, vivenciarem uma espiritualidade de categoria inferior. E, dessa forma, não poderíamos sequer imaginar a presença de um místico em meio às vicissitudes do cotidiano.

Entretanto, nos últimos tempos, temos percebido uma transformação pertinente no que podemos compreender o que venha a ser de verdade uma experiência mística. Para o teólogo

⁴ GUTIÉRREZ, Gustavo. *Beber no próprio poço*: itinerário espiritual de um povo. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 1984. p. 23. Grifo do autor.

⁵ GUTIÉRREZ, 1984, p. 23.

alemão e estudioso da mística, Josef Sudbrack (1925-2010), “(...) na terminologia de hoje podemos dizer: o [fenômeno] ‘místico’ permeia a plenitude das experiências humanas (...). [Ele] é mais amplo do que apenas uma especialidade (...)”⁶.

Ao afirmarmos que, no contexto religioso contemporâneo, “a mística permeia a plenitude das experiências humanas”, realizamos uma significativa mudança de foco. Deixamos de supervalorizar a vivência específica de um crente no plano espiritual contemplativo, para compreender, a partir de uma hermenêutica espiritual e eclesialmente adequada, que o místico nada mais é do que um irmão entre os demais, um servo entre os servos.

De fato, parece-nos que “(...) há uma grande suspeita [nos] meios [teológicos contemporâneos] acerca de uma experiência que provoca estados alterados de consciência desvinculada de uma ética e de uma práxis (...)”⁷. E, quando isso acontece, permiti-nos levantar uma séria dúvida sobre a legitimidade desta vivência oracional. Isso porque, ao realizar um contato fidedigno com Deus, o místico precisa externar o que ele experiencia no seu interior. É que ele não deve se afastar dos problemas e dos sofrimentos pelos quais passam os marginalizados e invisibilizados pelo sistema opressor vigente.

Aliás, o que percebemos é que há uma segura compatibilidade entre a mística, o autoconhecimento e o princípio da alteridade, no qual o *eu* não se identifica com o *tu*, seja ele humano ou divino. Na verdade, as realidades históricas e políticas que permeiam a existência do místico – isto é, do *self* –, devem despertar nele um real sentimento de compaixão, sobretudo, pelos últimos – ou seja, pelo *tu* que sofre. Isso observou o teólogo jesuíta Ricardo Torri de Araújo. Segundo ele, “(...) O falso místico (...) tende a perder-se, dissolver-se, eliminar o seu próprio eu na relação com o divino. O verdadeiro místico, por sua vez, preserva a sua condição de ser separado (...)”⁸.

Para o contemplativo que, desvirtuando-se do paradigma da alteridade, faz sucumbir sua própria identidade – pelo fato de não portar consigo um autoconhecimento apropriado –, corre o sério risco de querer que todos os outros que o circundam reduzam-se a meras projeções de si mesmo. Este pensamento vai na contramão do que propõe o Vaticano II. Segundo a Constituição Dogmática *Lumen Gentium*, a Igreja é formada pelo “(...) único povo de Deus

⁶ SUDBRACK, 2007. p. 22.

⁷ BÍNGEMER, Maria Clara. Mística e Espiritualidade. *Teológica Latinoamericana*. Disponível em: <http://teologicalatinoamericana.com/?cat=50>. Acesso em: 07 mai. 2022, não paginado.

⁸ ARAÚJO, Ricardo Torri de. Mística e psicanálise. *Teológica Latinoamericana*. Disponível em: <http://theologialatinoamericana.com/?p=1549>. Acesso em: 09 dez. 2020.

(...)” (LG, n. 13). Esta afirmação traz, consigo, importantes consequências para todos os campos da teologia, inclusive para a teologia mística.

Por esse ângulo, vemos que a ênfase primeira passa a ser dada, não sobre a via espiritual percorrida individualmente pelo místico, mas sobre o povo de Deus enquanto governado por Cristo, sua cabeça. Destarte, aparece uma diferença substancial, a qual faz transparecer com nitidez que o místico vive para servir ao povo, e não o povo ao místico. Tal raciocínio aparece na teologia espiritual do Papa Francisco. Este nos tem lembrado que precisamos valorizar mais a espiritualidade do povo de Deus enquanto comunidade de fé.

Na ótica do pontífice católico, devemos acolher, com mais firmeza e atenção, a “(...) ‘espiritualidade popular’ ou ‘mística popular’, [pois] trata-se de uma verdadeira ‘espiritualidade encarnada na cultura dos simples’ (...)” (EG, n. 124). Um dos efeitos positivos dessa mudança de mentalidade, a nosso ver, é o convite que Francisco nos faz para a vivência de uma espiritualidade – e uma mística – que promove o equilíbrio entre o pessoal e o social, o subjetivo e o objetivo, na busca pela intimidade com Deus.

Uma postura desse nível consegue extirpar os tipos de espiritualidades que, antes de serem centrados em Jesus Cristo, têm, na verdade, um enraizamento no simples imanentismo antropológico. Aliás, o que percebemos é que, nos últimos tempos, o próprio elã, a energia espiritual que conduz à busca profunda do mistério divino, tem sido rebaixado, horizontalizado, segundo o filósofo brasileiro, Lima Vaz (1921-2002).

Ele alerta para o emprego equivocado do termo mística, ou seja, a necessidade de a confundir com outras experiências. Para esse autor, tal termo, “(...) decaído de sua nobre significação original, acabou por designar uma espécie de fanatismo, com forte conteúdo passional e larga dose de irracionalidade (...)”⁹.

Expressões contemporaneamente usadas, como *mística do partido político* ou *mística do clube esportivo* não representam o significado primário e autêntico da realidade espiritual indicada pelo termo em questão. Conforme Pe. Vaz, na raiz desse problema, está uma tentativa injusta de querer reduzir um fenômeno transracional, de cunho religioso-espiritual, a uma dimensão meramente imanente, na qual a esfera psíquica é a única a ser considerada. Essa maneira equivocada de proceder frente à pertinente temática da mística, quando não é olhada

⁹ LIMA VAZ, Henrique C. Experiência mística e filosofia na tradição ocidental. 3ª ed. São Paulo: Loyola, 2015. (Coleção FAJE), p. 9.

com a devida criticidade para uma saudável correção de rota, pode favorecer o reducionismo da contemplação a uma pura vivência de *pseudoexperiências místicas*¹⁰.

1.2 Conceito e etimologia do termo experiência

Antes de iniciarmos nossa abordagem etimológica sobre o vocábulo *experiência*, consideramos conveniente fazer uma observação preliminar quanto ao uso específico do termo em teologia. Segundo Eicher, ao homem ou à mulher de fé que se dedica a conhecer o significado da palavra em questão, é necessário um certo conhecimento prévio de seu uso em filosofia no tocante ao empirismo – e, por conseguinte, no ambiente científico em geral – para evitar dois extremos.

O primeiro deles é o perigo de restringir demais o conceito, e o segundo é de banalizá-lo. Em ambos os casos, o teólogo, a nosso ver, se não for prudente, corre o risco de desperdiçar a riqueza intelectual – e existencial, acrescentamos – por trás deste importante conceito para a compreensão da Revelação cristã em nossos dias¹¹.

Dito isso, sabemos que o vocábulo “experiência” tem sua origem em duas línguas antigas, o latim e o grego, nas quais apresentam alguma semelhança. No latim, a palavra *experiência* (substantivo) quer dizer: “1) ensaio, tentativa, prova. Dai: 2) Prática, habilidade”¹². De maneira que, a partícula *per*, considerada isoladamente, significa através¹³. A expressão *experiência*, em si mesma, deriva do verbo latino *expiriri*, que quer dizer ‘experimentar’. Por sua vez, em latim, “(...) experimentar [verbo] significa literalmente: ‘verificar viajando, transportando-se para o lugar’. E o próprio ‘viajar’ deriva da mesma raiz ‘para’ (imersão em alguma coisa, penetrar alguma coisa, viajar através)”¹⁴.

Já no grego, a expressão que fornece origem à palavra experiência é *empeiria*¹⁵. Se *peri* remonta ao todo, a partícula *peiro* quer dizer penetrar, enquanto *periao*¹⁶ indica tentar, conhecer. Nesse raciocínio, vemos que “penetrar”, refere-se, por conseguinte, a adentrar em

¹⁰ Cf. LIMA VAZ, 2015, p. 9-10.

¹¹ Cf. QUELQUEJEU, Bernard; JOSSUA, Jean-Pierre. Experiência. In: EICHER, Peter (Dir.). *Dicionário de conceitos fundamentais de teologia*. São Paulo: Paulus, 1993. p. 298.

¹² FARIA, Ernesto. *Dicionário Latino-Português*. Rio de Janeiro, 1962. Disponível em: <https://www.dicionariolatino.com/>. Acesso em: 11 ago. 2022, p. 374.

¹³ Cf. BORRIELLO, L. Experiência mística. In: BORRIELLO, L., et al. (Dir.). *Dicionário de Mística*. São Paulo: Loyola; Paulus, 2003. (Dicionários) p. 408, nota 12.

¹⁴ BORRIELLO, 2003, p. 408.

¹⁵ Cf. GUIMARÃES, Valdete. *A categoria da experiência na teologia de Edward Schillebeeckx: um diálogo entre teologia fundamental e cristologia*, 2018. 319 p. Tese (Doutorado em Teologia) - Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte, 2018, p. 19.

¹⁶ Cf. BORRIELLO, 2003, p. 408, nota 12.

algo “para conhece-lo”. Este algo, que pode ser também um alguém, é o que chamamos de objeto.

No tocante à experiência em si, o objeto é pensado sempre como algo externo ao sujeito. Ao tratarmos, por exemplo, especificamente, da mística, temos um diferencial. O objeto a ser conhecido não está fora, mas no interior do sujeito. Com isso, se na experiência em si, a viagem (*para*, em latim) é feita para o exterior (*ex*, sai de), na contemplação, o percurso é realizado para dentro do sujeito. Aqui, o objeto a ser investigado pode ser, na dimensão imanente, o próprio eu, e na dimensão transcendente, a pessoa de Deus. Nisso, temos uma abertura para o autoconhecimento.

Com efeito, do ponto de vista filosófico, além da dimensão exterior da experiência, que diz respeito ao conhecimento sensorial – o qual depende da percepção dos objetos –, existe a dimensão interna¹⁷, que, às vezes, pode ser operante em concomitância com a externa. A experiência subjetiva nos remete à vivência de estados e operações interiores, a partir da reação do psiquismo do sujeito a objetos, pessoas e eventos públicos que o envolvem. Isto porque o sujeito que faz a experiência não é uma coisa, um algo, mas um alguém livre e responsável, capaz de criatividade e espontaneidade.

Neste sentido, preservamos o caráter de individualidade da experiência, por considerarmos que cada vivência é única e irrepetível em nossa jornada histórica. Por isto, “o desenvolvimento individual da experiência é ligado às peculiaridades da pessoa e da época na qual ela vive. Daqui a estreita interdependência entre a experiência objetiva e seus condicionamentos pessoais, sociais e culturais (...)”¹⁸.

De fato, observamos que parece não existir uma *experiência pura*, uma vez que o sujeito efetivador do acontecimento porta consigo vivências passadas às quais interferem em sua ação ou reação. Daí intuirmos que nenhuma experiência, inclusive a mística, pode ser linear ou matematicamente computável em sua totalidade, mas acontece em meio a percalços e instabilidades. Isso exige da pessoa uma habilidade que é saber, através do autoconhecimento, desenvolver a leitura crítica do que ocorre consigo.

¹⁷ “Esses dois conceitos: “experiência interna” e “experiência externa” provêm dos empiristas modernos que falaram com frequência de experiência externa (a dos sentidos) e da experiência interna (que, embora possa se fundar nos sentidos, consiste numa série de atos mentais de associação, memória, imaginação etc.). Alguns místicos chamam a experiência íntima de “experiência interna”, mas esta concepção difere dos empiristas” (GUIMARÃES, 2018, p. 19, nota 7).

¹⁸ BORRIELLO, 2003, p. 405.

Dietmar Mieth, teólogo alemão, defende que há a necessidade de levarmos em conta pelo menos três elementos, para uma abordagem mais precisa sobre uma experiência: o pragmático, o empírico¹⁹ e o hermenêutico²⁰. É a experiência considerada sob este último ângulo, o hermenêutico, que possibilita uma abertura fundamental para as ciências chamadas humanas ou do espírito; entre elas, aquela que trabalha com a fé e a Revelação, ou seja, a teologia.

Sobre a dimensão hermenêutica da experiência, encontramos, em Schillebeeckx, um interessante embasamento. Sua abordagem sobre este tema lembra que nossas vivências são marcadas pelas categorias de *abertura* e *finitude*. Isto acontece porque as experiências passadas devem aceitar outros ângulos de leituras a partir das experiências novas que surgem. Dessa forma, abre-se um importante ciclo interpretativo, no qual antigas e novas experiências configuram-se como um horizonte hermenêutico que possibilita novas aprendizagens²¹.

Com razão, precisamos assegurar, seja pelo viés das ciências exatas ou da filosofia, ou de qualquer outro ramo do saber humano, o aspecto de falibilidade das nossas experiências. Estas, por se externarem mediante a nossa habilidade linguística, encontram suas limitações no processo de comunicação que não dispõe do caráter de absolutização. Basta que pensemos no caso das experiências místicas que envolvem um contato com o totalmente Outro na perspectiva da fé. A pessoa que vive um processo destes depara-se, frequentemente, com o fenômeno da inefabilidade, a exemplo da mística espanhola Teresa de Jesus (1515-1582), de quem expenderemos alguns elementos no segundo e terceiro capítulos de nosso trabalho.

Ao se perceberem necessitadas de abertura e de interpretação da parte do sujeito, mas também do objeto quando este não é uma coisa e sim alguém, nossas experiências conduzem-nos a novos horizontes, até então inimagináveis. Com a pessoa que sai (*ex*) de si mesma para conhecer, “(...) uma vez que vai tendo contato com o mundo (...), vai destruindo algumas imagens do que havia assumido e recebe elementos novos para elaborar uma nova representação deste mundo (...)”²².

¹⁹ O acento ‘pragmático’ encontra-se na esfera do espaço vivencial da experiência (...), [e] possui uma dimensão vulgar da sabedoria, sem condições de resolução de problemas complexos. O segundo elemento, denominado ‘empírico’ recai na tentativa de evitar a subjetividade e o pragmatismo: ‘o que conta neste âmbito é a percepção exata, a observação objetiva, o número, a medida, o peso’ (...)” (GUIMARÃES, 2018, p. 20).

²⁰ Cf. DIETMAR *apud* GUIMARÃES, 2018, p. 20.

²¹ SCHILLEBEECKX, E. *Los hombres relato de Dios*. Salamanca: Sígueme, 1994. (Verdad e Imagen 130), p. 44.

²² GUIMARÃES, 2018, p. 21.

Se nos fechamos ao aspecto interpretativo das experiências pretéritas e presentes, a nosso ver, podemos correr o sério risco de um engessamento de nós mesmos na política, na economia, na cultura e também na religião. Em tese, estamos negando nossa própria condição de *homo sapiens*, capaz de criticidade e, por conseguinte, de elaboração de nossa própria história feita a partir de uma consciência reflexiva. Isso pode acontecer se não lembrarmos que “(...) a consciência experiencial humana não é (...) uma página em branco, sem nada escrito. A experiência (...) jamais tem lugar num vazio psíquico e sócio-histórico (...)”²³.

Dessa forma, ao considerarmos toda a bagagem existencial que carregamos conosco, vemos que não é possível apenas uma leitura empírica ou plástica da experiência. Até mesmo quando levamos em conta somente nossas estruturas linguísticas, percebemos que elas vêm imbuídas de nossas conotações culturais e históricas. A ciência antropológica e outras afins têm demonstrado que, em nossas comunicações, ao longo dos séculos, têm aparecido vestígios de comportamentos que revelam nossos condicionamentos passados dentro e fora do campo hermenêutico.

Sobre este assunto, em um de seus raciocínios, ao abordar o tema da linguagem, afirmou o estudioso Schillebeeckx:

Em cada língua concreta já subjaz ou estão armazenadas determinadas cosmovisões, imagens de homem e de mundo; a língua é o primeiríssimo projeto de mundo, no qual a pessoa é educada e começa a viver conscientemente como homem. Vamos à realidade mediante a língua que aprendemos²⁴.

Se nossas ações de hoje já trazem as marcas de ontem, quanto mais as de uma década atrás interferem na visão que elaboramos de um evento. Quando algo, ou alguém (o objeto), se apresenta como novo para nós, nossa habilidade hermenêutica entra em operação jogando nossos pensamentos, emoções, imaginação e intuições sobre ele, elaborando toda uma síntese interpretativa.

E, à medida que aprofundamos o conhecimento desse objeto, no contato com ele outras vezes, mudam em parte as leituras que fizemos dele na primeira vez, pois nem o espaço (com seu ângulo de visão) nem o tempo são os mesmos. É que as circunstâncias, sobretudo internas, ao que parecem, podem sofrer alterações pequenas ou grandes em pouco tempo.

²³ “La conciencia experiencial humana no es (...) una página en blanco, sin nada escrito. La experiencia (...) jamás tiene lugar en un vacío psíquico y socio-histórico (...)”. (SCHILLEBEECKX, 1994, p. 45).

²⁴ En cada lenguaje concreto subyacen ya almacenadas determinadas concepciones e imágenes del mundo y del hombre. El lenguaje es de suyo el primerísimo proyecto de mundo en que un hombre es educado y comienza conscientemente la vida. Vamos a la realidad vía el lenguaje que aprendemos. (SCHILLEBEECKX, 1994, p. 46).

Observamos, pois, em nosso percurso, que o conceito de experiência, analisado em seu aspecto dinâmico ou hermenêutico, pode ter um ponto de contato com o conceito de mística. Considerando as partículas *peiro* (penetrar) e *para* (viajar através, imergir em algo), a nosso ver, é possível estabelecer uma relação entre ambos, no sentido de que tanto a experiência quanto a mística exigem uma viagem. No caso da experiência, o sujeito sai (*ex*) de si para, “penetrando” intelectual e existencialmente o objeto externo, conhecê-lo. Quanto à mística, o sujeito viaja, não para fora, mas para dentro de si mesmo, a fim de, mergulhando em seu interior, compreender o significado de sua identidade, bem como da identidade do totalmente Outro que nele habita.

1.2.1 Schillebeeckx e as experiências de resistência²⁵ enquanto princípio hermenêutico de transformação

Até aqui, notamos que a etimologia do vocábulo experiência convida-nos a unirmos conhecimento e vida em uma dialética existencial. Este comportamento, a nosso entender, possibilita-nos uma abertura para perspectivas até então desconhecidas, além de garantir nosso protagonismo nas esferas tanto pessoal quanto social.

A partir desse pressuposto, parece-nos difícil compreendermos qualquer processo humano cognitivo sem uma relação concreta com a práxis cotidiana. Daí a necessidade de trabalharmos, quanto ao sentido de experiência em Schillebeeckx, com o conceito de *experiência de resistência ou de contraste*. Sobre isto, expressa Guimarães: “Podem ser caracterizadas como experiências de contrastes: as experiências humanas de sofrimento, do mal e de opressão que formam a base e constituem a origem de um “não” fundamental dos seres humanos à situação de mundo”²⁶.

O uso que fazemos de nossa capacidade crítica para interpretarmos os eventos pessoais e histórico-sociais, deve ter um papel, no mínimo, questionador sobre determinadas realidades de sofrimento que permeiam nossas relações. Nesta lógica,

o princípio hermenêutico que leva a descobrir a realidade não é evidência, mas o escândalo que nos causa a resistência da realidade. A realidade é sempre diferente e mais vasta do que pensamos. É sempre uma revelação surpreendente para o pensamento, o qual se limita a ser testemunho de tal revelação²⁷.

²⁵ Em certo sentido, notamos que a vivência mística de Teresa de Jesus como mulher, escritora e reformadora no séc. XVI pode ser vista como uma *experiência espiritual de contraste*, já que seu testemunho, a partir de uma postura questionadora, provocou mudanças importantes – como veremos – no ambiente eclesial e social daquela época. Por isso, consideramos pertinente para nossa pesquisa a abordagem do assunto deste tópico.

²⁶ GUIMARÃES, 2018, p. 100.

²⁷ SCHILLEBEECKX *apud* GUIMARÃES, 2018, p. 109.

Destarte, qualquer reflexão que façamos objetivando elaborar uma interpretação que pretenda ser honesta do ponto de vista ético, quando não questiona o *status quo* de uma elite que se pensa intocável, parece não ser útil como princípio hermenêutico de transformação. Deveras, para tal elite, é um escândalo que “os outros” usem o conhecimento, seja ele qual for, como meio de promover a equidade e a paz.

Na verdade, percebemos que toda e qualquer experiência, em sua perspectiva hermenêutica, que for indiferente à dor dos mais vulneráveis, tende a perder em termos de confiabilidade e veracidade. “(...) Submetidas a uma reflexão crítica, as experiências humanas têm, de fato, autoridade e validade [apenas] como revelação de uma realidade ou de algo pensado e não produzido pelos homens [das elites] (...)”²⁸. E da mesma maneira, “(...) têm uma força cognitiva crítica e produtiva ou libertadora na longa busca da verdade e do bem, da justiça e da felicidade por parte da humanidade”²⁹.

Só que a verdade não está escondida somente no nível social. Parece que tudo começa na dimensão subjetiva do sujeito, onde ele trabalha com elementos tanto conscientes como inconscientes. Nesse seguimento,

(...) Schillebeeckx afirma que a consciência humana está sujeita a ‘camuflar’ a realidade em sua projeção subjetiva, já que não tem capacidade de articular a experiência somente cognitivamente, mas também a partir de seus desejos inconscientes. Psiquicamente ou socialmente, o que é posto em linguagem pode ser reprimido ou disfarçado ideologicamente (...)”³⁰.

Justamente o que nos chama a atenção nestas considerações acerca do pensamento schillebeeckxiano é sua perspicácia em perceber que, ao tratar de projeção, disfarces e subterfúgios, eles permeiam e atingem seja a realidade interna seja a externa de nossa vida. Ao tomarmos consciência disto, nos é possível realizar uma síntese interpretativa capaz de perscrutar e identificar os meandros mais obscuros das ideologias opressoras, desde o âmbito pessoal até o social. “(...) Quando uma experiência precisa ser competente, ou seja, ter autoridade, deverá ser pesquisada racional e criticamente também quanto a essa possibilidade de repressão”³¹.

Todavia, para além das ilusões internas, precisamos acompanhar os desdobramentos sociais em torno de uma falsa retórica que se presume humanizadora. A nosso ver, nesse viés, o pensamento do opressor parece revestir-se sempre de um discurso em favor das maiorias

²⁸ SCHILLEBEECKX *apud* GUIMARÃES, 2018, p. 105.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ GUIMARÃES, 2018, p. 95.

³¹ SCHILLEBEECKX *apud* GUIMARÃES, 2018, p. 95.

invisibilizadas, mas na verdade deseja e trabalha simplesmente para a sua manutenção no poder. Até mesmo o teólogo europeu reconheceu este dado, quando disse:

(...) nossa concreta cultura socioeconômica, sobretudo no Ocidente, está intrinsecamente determinada pela ‘ideologia burguesa’, que, desde o Iluminismo, pôs nossa sociedade sob o signo do individualismo utilitarista (valor de troca como valor dominante), ao passo que no Oriente, a sociedade está marcada, antes de tudo, por uma anti-história da dialética histórico-materialística, que aí matiza também todas as experiências (...) ³².

A crítica que o pensador belga faz à cultura eurocêntrica, a nosso entender, expõe com clareza que não se priorizou, naquele contexto, a um conhecimento fundado no valor da alteridade. O sonho de desenvolvimento científico e tecnológico tornou-se, no Ocidente, refém da ambição pelo poder, poder este construído e consolidado pelo capital financeiro. Este, ao que nos parece, engoliu todas as nossas formas de relações com as coisas e as pessoas, imprimindo, nelas, o seu caráter. Desta forma, a expressão schillebeeckxiana, “individualismo utilitarista”, parece remeter-nos ao problema contemporâneo da *coisificação do ser humano*, em que ele é visto como um *objeto descartável*.

Em meio a um contexto social, em suas estruturas de poder, enfeitizadas pelo domínio escravizador, emergiram segmentos dos setores vulneráveis que buscaram oferecer uma resposta crítica frente aos abusos e atrocidades cometidas pelas elites burguesas. Quando nos encontramos envoltos por crises sociais, econômicas, políticas e sanitárias, descobrimos maneiras criativas para vivenciarmos experiências que contradizem à normalidade de uma vida aparentemente ordeira. Os contrapontos aparecem então como um sinal de não absolutização do que está dado no corriqueiro de uma vida aburguesada, e visam comumente o nosso crescimento.

E, com estes contrapontos, brotam horizontes reconfigurados por uma transformação alvissareira. E isto se dá

porque a experiência negativa não seria uma experiência de contraste e não suscitaria um protesto se não estivesse sustentada por uma firme esperança de que realmente é possível um futuro melhor. De tais experiências de contraste nasceram muitos protestos contra a guerra, contra diversas formas de injustiça social, contra a discriminação racial, contra os latifúndios, contra o colonialismo, etc. ³³.

³² “(...) nuestra concreta cultura socioeconómica está por una parte, sobre todo en occidente, determinada intrínsecamente por la ‘ideología burguesa’, que, desde la Ilustración, ha puesto a nuestra sociedad bajo el signo del individualismo utilitarista (el valor de cambio como valor dominante), mientras, por otra parte, en el este, la sociedad se caracteriza sobre todo por una anti-historia de la dialéctica predominantemente histórico-materialista, que colorea todas sus experiencias (...)”. (SCHILLEBEECKX, 1994, p. 48).

³³ SCHILLEBEECKX *apud* GUIMARÃES, 2018, p. 100.

Neste sentido, as experiências de resistência colaboram em muito para que novas interpretações surjam, a fim de que situações iníquas e desumanas sejam extirpadas. É, pois, seguindo uma lógica comparativa, que, ao que tudo indica, podemos considerar a *experiência contemplativa de Teresa de Jesus* no séc. XVI, como uma forma entre outras de “experiências de resistência” aos moldes do pensamento schillebeeckxiano.

1.2.2 A compreensão de experiência dentro do fenômeno religioso

Acerca da importância de acolhermos as experiências objetiva e subjetiva para que crescamos como seres humanos, encontramos embasamento também em outros pensadores. Destacamos Pe. Vaz o qual trabalha argumentos que nos servirão como ponto de ligação para a temática da experiência frente ao fenômeno religioso. Para ele, segundo Guimarães, as experiências classificam-se em três modos: o objetivo, que envolve a presença das *coisas*; o intersubjetivo, que acolhe a presença do *outro*; e o subjetivo, que diz respeito à presença de *nós mesmos*.

Estes três modos de olharmos o mundo conduz-nos a três caminhos bem definidos, onde cada qual abrange um universo próprio em termos de possibilidades de leitura existencial³⁴. Com base nos três modos de percepção, vemos que “(...) ‘são três as direções em que [a realidade humana] avança e que circunscrevem as grandes regiões da nossa experiência: a técnica e a ciência, a organização social e a consciência individual’ (...)”³⁵.

Ligada aos modos intersubjetivo – no qual avançamos social e historicamente – e subjetivo – onde crescemos individualmente – encontramos, conforme Lima Vaz, a dimensão da transcendência³⁶. Nesta, dá-se nossa relação com o totalmente Outro enquanto o absoluto, que transcende todas as realidades mundanas ou temporais³⁷. Conforme este raciocínio, aparece, dentro das possibilidades de interpretação de nossas experiências, a esfera do religioso.

Ao abrirmos a porta da experiência, através do princípio hermenêutico, à dimensão religiosa, entramos na esfera do eterno (para o tempo) e do infinito (para o espaço). Assim, experiência e teologia se entrecruzam, promovendo uma dialética capaz de oferecer os pressupostos éticos para uma práxis libertadora e humanizadora.

³⁴ Cf. GUIMARÃES, 2018, p. 24.

³⁵ LIMA VAZ *apud* GUIMARÃES, 2018, p. 24.

³⁶ Mais adiante, com base neste mesmo autor, analisaremos a categoria de experiência dentro da realidade mística, tema central de nossa dissertação.

³⁷ LIMA VAZ, 2015, p. 21-22.

Uma vez estabelecida a relação entre experiência e transcendência, compreendemos que

a experiência religiosa é, ao contrário [da vivência empírica], experiência afetiva que brota de um desejo ‘natural’ de Deus. É mistura de religiosidade, [com intuição, razão, imaginação], emoções e sentimentos confusos, por meio dos quais Deus é percebido como necessidade”³⁸.

É que nos parece difícil, quando observamos a história humana desde as origens mais remotas, negar que em cada um de nós habita o *homo religiosus*. Daí, em cada ação que praticamos por palavras ou obras, aparece o elemento da transcendência, não apenas em sentido filosófico, mas também em sentido teológico, o qual parece apontar-nos horizontes inalcançáveis em sua totalidade.

É, ao que tudo indica, no porto seguro de um *Deus Absconditus* que desejamos atracar nossas mais sinceras necessidades. Ficarmos unicamente condicionados ao campo da imanência parece ser uma escolha inapropriada e infeliz, por deixarmos de lado nossas chances mais alvissareiras de um verdadeiro desenvolvimento integral.³⁹ Quando passamos por experiências religiosas, como as da mística – no caso, por exemplo, de Teresa de Jesus –, descobrimos que nossa linguagem e todo nosso ser se deparam com manifestações que transcendem o horizonte racional de nossa identidade.

Por isto, sustentamos que “(...) a absolutez na experiência religiosa se exprime [também] como inefabilidade, ilimitação e incondicionalidade, como ser totalmente um com Deus no amor e na plenitude do próprio ser criatural”⁴⁰. De fato, os fenômenos humanos que apresentam entre suas características a “ilimitação e a inefabilidade”, fogem ao nosso domínio porque nossas experiências estão circunscritas ao tempo e ao espaço. A nosso entender, somente quando admitimos e acolhemos a fé no Absoluto transcendente é que podemos ter acesso a um crescimento global em nossa existência.

Quanto à “categoria de incondicionalidade”, esta encontra dificuldade de aceitação por nossa parte. As estruturas relacionais hodiernas, a nosso ver, estão fortemente viciadas por um amor interesseiro. Nossa cultura materialista, desde os primeiros dias de nossa existência enquanto criança, parece investir pesadamente em um processo educacional compensatório, o qual macula o princípio da gratuidade.

³⁸ BORRIELLO, 2003, p. 401.

³⁹ Sobre o assunto da integralidade do nosso ser em si mesmo, com o outro e com o cosmos que nos circunda, voltaremos a ele quando adiante falarmos de autoconhecimento em Deus na perspectiva mística de Teresa D’Ávila.

⁴⁰ BORRIELLO, 2003, p. 401.

Todavia, não obstante termos presente este cenário, a experiência, quando gestada no âmbito da teologia, na maioria das vezes inova e reeduca. Na concepção de Schillebeeckx, “a Revelação – pura iniciativa da liberdade benevolente de Deus – supera essencialmente toda a experiência humana, no sentido de que não provém [pura e primeiramente] da experiência e da reflexão humana subjetiva (...)”⁴¹.

Sob este viés, podemos, porém, elaborar uma compreensão errônea acerca do princípio da transcendentalidade. Corremos tal perigo quando queremos entender o elemento transcendental como aquele que *vai além* do horizonte imanente, isto é, passando *por cima* dele, sem nenhuma interferência nos processos relacionais que aí se desenrolam. Para que não caíamos em tão crasso erro, o teólogo belga, tão logo afirmasse o que está acima, imediatamente completou seu raciocínio: “(...) No entanto, [a Revelação divina] só pode ser percebida através de experiências humanas e em experiências humanas”⁴².

Nossa atenção, com efeito, se concentra logo nas preposições *através* e *em*. A primeira refere-se à mediação. A segunda, à dimensão interna do fenômeno, atingindo-o por *dentro* e *desde dentro*. Neste aspecto, Schillebeeckx indica que uma Revelação, a cristã por exemplo, alcança a devida plausibilidade quando: a) só acontece mediante a natureza humana e tudo o que a envolve, com suas estruturas políticas, econômicas, jurídicas, sexuais e culturais. E b) mexe efetivamente com as nossas entranhas, reconfigurando todo o nosso universo subjetivo, e ressignificando nossa maneira de pensar, falar e agir.

A compreensão que o teólogo europeu apresenta de experiência religiosa chega mesmo a extrapolar a esfera das religiões tradicionais. Em um primeiro momento ele precisa: “Experiências religiosas se fazem em e com experiências humanas pessoais (...)”⁴³, ocasionando a compreensão de que isto se refere a qualquer ser humano, independentemente de religião, classe social ou etnia. E, só a seguir, ele arremata: “(...) se bem que à luz e com ajuda de determinada tradição religiosa na qual alguém está inserido e que é eficaz como quadro significativo de interpretação”⁴⁴.

Para Guimarães, o pensamento schillebeeckxiano tem o seu ponto fulcral na experiência de fé que os primeiros cristãos fizeram do mistério pascal. Aquela experiência marcou de tal modo estas pessoas que suas vidas tornaram-se autoexpressão de uma fé viva e transformadora.

⁴¹ SCHILLEBEECKX *apud* GUIMARÃES, 2018, p. 108.

⁴² *Apud* GUIMARÃES, 2018, p. 108.

⁴³ SCHILLEBEECKX *apud* GUIMARÃES p. 112.

⁴⁴ GUIMARÃES, 2018, p. 112.

Isto impactou tanto naquela sociedade que três séculos mais tarde o próprio império romano precisou repensar sua postura frente aquele movimento nascente⁴⁵. De fato, causava espanto aos daquela época a capacidade extraordinária dos cristãos e cristãs resistirem, sem violência, até o fim, às perseguições sangrentas que recaiam sobre os discípulos de Jesus.

O próprio Schillebeeckx percebeu que o testemunho de Jesus de Nazaré transformou substancialmente a visão de mundo e de si mesmos daqueles seres humanos simples que aderiram ao seu projeto de conversão e acolhimento do Reino do Pai. E este fato teria consequências em todos os ramos do conhecimento humano. Exatamente por isto,

o Novo Testamento se sente livre de falar de experiência de salvação feita com Jesus, usando conceitos diferentes, porque o importante é exprimir, nas diferentes interpretações, o que realmente aconteceu com Jesus. E isso confere também a nós a liberdade de expressar a experiência de salvação que fazemos com Jesus de forma nova e de traduzi-la em cifras próprias da nossa cultura moderna e contemporânea, com os seus problemas, expectativas e necessidades⁴⁶.

Indubitavelmente, aquela experiência tornara-se paradigmática para todas as demais. A forma como ela foi pedagogicamente implementada serve até hoje de inspiração para toda e qualquer experiência que pretenda alcançar, em todas as dimensões, as culturas humanas que visam a construção de um mundo mais justo e ético.

Com efeito, observamos que a categoria de experiência possibilita-nos, através dos modos intersubjetivo e subjetivo, uma abertura com o fenômeno religioso. Este entrecruzamento das duas dimensões promove, a nosso entender, uma vivência integral de nossas estruturas biopsicoespiritual, fazendo despertar em nós um desejo natural de Deus. E para que chegássemos a tal consciência, parece ter sido central a experiência dos primeiros cristãos com relação ao mistério pascal.

1.2.3 A categoria experiência na ótica da mística cristã: uma chave de leitura a partir de Henrique Lima Vaz

Na compreensão da experiência religiosa, vemos emergir, entre outras, a alternativa de um encontro com o totalmente Outro, ao lado de quem podemos fazer experiências desde os níveis mais epidérmicos aos mais profundos. Neste contexto, aparece, dentro da espiritualidade

⁴⁵ Cf. GUIMARÃES, 2018, p. 114.

⁴⁶ SCHILLEBEECKX *apud* GUIMARÃES, 2018, p. 114.

cristã, a experiência mística⁴⁷ como uma das mais fecundas e libertadoras, quando a questão a ser considerada é a união do ser humano com Deus no amor oblato.

Toda experiência e, portanto, também a experiência mística, possui dois ângulos de observação, os quais são interdependentes. Com razão, o sujeito existe em função do objeto, e o objeto torna-se real à medida em que o sujeito se manifesta. Pois bem, neste sentido,

(...) do ponto de vista do sujeito, a experiência mística tem lugar num plano transracional, ou seja, onde cessa o discurso da razão: inteligência e amor convergem na fina ponta do espírito (...), numa experiência inefável do absoluto, que arrasta consigo toda a energia pulsional da alma (...)⁴⁸.

Com propriedade, o filósofo jesuíta recorda-nos que, na experiência mística, há uma abertura da pessoa para o campo da fé. Esta, em uma de suas definições, a bíblica, significa “a prova [ou experimentação] das realidades que não se vêem” (Hb 11,1b). Logo, neste contexto, o sujeito deve permitir-se transpor o horizonte das coisas empíricas.

Quando o autor afirma que tal experiência acontece no ápice e, ao mesmo tempo, no mais profundo do espírito humano⁴⁹ (*apex mentis*), leva-nos a intuir que a mística pretende envolver o homem de forma integral. Isto requer do sujeito, a nosso ver, um estado fecundo de concentração, exigindo que tenha de si mesmo um exímio autoconhecimento – o qual será um dos nossos objetos de estudo nos capítulos vindouros. Do contrário, poderá correr o risco de fazer uma experiência artificial do transcendente, conferindo à sua existência um sentido negativo.

Quanto ao ponto de vista do objeto, a “(...) experiência mística (...) move-se na esfera de uma transcendência real, movimento que implica, num primeiro momento, a posição entre parênteses do mundo (...)”⁵⁰. Isto porque, por mexermos com o elemento da fé, esta, na concepção cristã, não tem sua base no nosso mero discurso racional, mas é antes um dom gratuito de Deus oferecido ao ser humano. Nós não cremos no Absoluto por um simples esforço intelectual ou sentimental repetitivo, mas por, em atitude de humildade, acolhermos a proposta de salvação ofertada generosamente pelo Artífice do universo.

⁴⁷ É bom salientarmos que Lima Vaz, em sua obra *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*, trabalha com um conceito de mística que transpõe o horizonte cristão. Mesmo partindo, como ele diz, dos “testemunhos dos místicos cristãos ocidentais”, o entendimento é alargado por compreender mística como algo inerente ao próprio ser humano, independente de religião, língua ou gênero. Lima Vaz raciocina aqui sempre com uma abordagem aberta do tema, tendo o fenômeno antropológico como base em si mesmo.

⁴⁸ LIMA VAZ, 2015, p. 11.

⁴⁹ Voltaremos mais à frente ao tema, na mística, da antropologia dual – corpo e alma – e tricotômica – corpo, alma e espírito.

⁵⁰ LIMA VAZ, 2015, p. 12.

Tal proposta, quando não é bem interpretada e compreendida, desperta-nos dos estados de tibieza e inércia, e nos propõe correremos atrás de projetos de vida que confirmem um sentido renovado à nossa existência. Na relação com o Absoluto vamos conhecendo que ele tem um sonho para cada um, e este sonho não é pura utopia enquanto simples imaginação desvinculada da práxis.

O filósofo mineiro entendeu desta forma quando afirmou: [A experiência mística, juntamente com a experiência política] “(...) constituem as duas formas mais altas de autorrealização do indivíduo na sua abertura para o Absoluto e para o Outro (...)”⁵¹. Com efeito, naquilo que cabe especificamente à vivência contemplativa, ao que tudo indica, este parece ser o seu objetivo primeiro: possibilitar ao sujeito uma forma de viver com plenitude e liberdade os anseios que nele foram colocados por Deus ao criá-lo.

Mas, para que um horizonte promissor de significado não permaneça apenas no mundo das ideias, faz-se necessário percebermos o fundamento imanente desta realidade que pisamos. E a condição *sine qua non*, para isto, parece-nos ser o autoconhecimento, princípio de todas as outras experiências. Somente por meio dele – como nos dirá Teresa D’Ávila mais adiante – é que podemos tomar consciência de que temos um *Self*, e que este é reconhecido apenas a partir de um processo de distinção cognitiva e espiritual em que surge o contraponto dele, isto é, o Tu.

Nesta lógica, o pensamento de Lima Vaz tem sentido quando aceitamos que

(...) a ordem desse universo [humano] repousa sobre uma identidade fundamental, a identidade reflexiva do Eu, capaz de diferenciar-se [do Tu] na multiplicidade de suas experiências (...) e assegurando sua unidade na referência às duas formas mais altas dessas experiências: a relação com o Absoluto na mística e a relação com o outro na política (...)⁵².

Este princípio básico de diferenciação do Eu frente ao Tu infinito e ao tu imanente parece ter sido registrado no concreto da existência pelos místicos ocidentais. Entre eles destacamos a mística carmelita Teresa D’Ávila, a quem posteriormente voltaremos para falarmos justamente da relação entre mística e autoconhecimento, como base de uma vida fecunda e libertadora.

A forma como estes místicos deixaram-se conduzir pelas interpelações divinas, tornou-se referência segura para experiências autênticas posteriores. Desta feita, pôde enfatizar o

⁵¹ LIMA VAZ, 2015, p. 12.

⁵² *Ibidem*.

jesuíta: “(...) a fonte principal (...) na qual podemos haurir uma informação segura sobre a natureza e o conteúdo [da experiência mística] é o testemunho dos próprios místicos (...)”⁵³.

De fato, na natureza e no conteúdo da mística transparecem as significativas características de nosso eu livre e responsável. Este eu, envolvido por circunstâncias diversas, precisa discernir o que é específico de sua natureza individual ou personalidade, mas também o que é comum à raça humana em si mesma. Em nosso raciocínio, isto é pertinente para que percebamos que somos, ao mesmo tempo, iguais e diferentes, pessoas únicas que portam consigo a tarefa quase irrenunciável de se doar pela inclusão do outro, o qual não deve ser reduzido a uma simples projeção do meu *self*.

Por acontecer na experiência contemplativa uma relação que alcança o *apex mentis*, as marcas que ficam da não absolutização do *self* são, dificilmente, deletadas da memória do sujeito. Como o Absoluto não permite que transformemos a nós mesmos e os outros em um objeto de posse, o sujeito luta com veemência tentando restringir o Eu de Deus ao seu *self*. Não obtendo êxito, o ser humano ou desiste de tão pretensa façanha e cede aos apelos do totalmente Outro, ou persistindo presunçosamente desintegra-se por inteiro até à auto dizimação.

A pessoa que se sente vocacionada a seguir um itinerário místico precisa entender com eficiência que “(...) a ordem que deve reinar no mundo das experiências humanas [e, portanto, também no da mística], supõe a unidade na diferença do nosso ser, segundo a qual em cada uma das nossas operações está empenhada a unidade total do sujeito (...)”⁵⁴. Neste princípio hermenêutico, vemos consolidar-se as teorias do holismo⁵⁵ e da alteridade, sendo que desta última voltaremos a falar no terceiro capítulo desta pesquisa.

Pois bem, quando falamos de uma visão holística sobre o ser humano, indicamos precisamente sua necessidade imperiosa de ser um (primeiro consigo ou em si mesmo e depois com os outros), quer dizer, ser íntegro. E isto no mesmo sentido exposto pelo filósofo em questão, quando ele fala de uma ação perpetrada pela “unidade total do sujeito”, e *não por partes dele, isoladamente*.

⁵³ LIMA VAZ, 2015, p. 15.

⁵⁴ LIMA VAZ, 2015, p. 13.

⁵⁵ Holismo, [que vem do grego *holos*, todo, inteiro, pleno]: “Doutrina que concebe o indivíduo como um todo que não se explica apenas pela soma das suas partes, apenas podendo ser entendido em sua integridade. Concepção, nas ciências humanas e sociais, que defende a importância da compreensão integral dos fenômenos e não a análise isolada dos seus constituintes” (HOLISMO. *O que é holismo?* Dicionário Online da Língua Portuguesa. Disponível em: <https://dicionario.priberam.org/holismo>. Acesso em 18 mai. 2022, não paginado).

Além do mais, referente a esta temática, o da holisticidade ou integridade do místico, Pe. Vaz faz a seguinte observação: “a experiência mística é um fenômeno totalizante, no qual estão integrados todos os aspectos da complexa realidade humana”⁵⁶. Como na mística vamos ao encontro daquele que é o Outro total e pleno, suas insígnias imprimem-se em nós de tal maneira que, em nossa ótica, somos completamente atraídos por sua inteligência (ou sabedoria) e seu fascínio de bondade.

Ao que parece, as várias camuflagens do Absoluto às quais estamos expostos e que nos desintegram, devem-se ao fato de que não podemos viver independentes dele. Lima Vaz nos recorda um antigo argumento de Santo Agostinho quando defendia que “(...) [o ser humano] não pode habitar este mundo sem a companhia de algum absoluto (o verdadeiro ou os falsos, a Verdade ou algum ídolo) (...)”⁵⁷. E conclui: “(...) Daqui a multiplicação das ‘místicas’ e das ‘pseudoexperiências místicas’ (...)”⁵⁸.

Nestas, não nos é possível fazer, segundo o filósofo francês Jacques Maritain (1882-1973), uma “(...) ‘experiência frutiva do Absoluto’ (...)”⁵⁹. Apenas na vivência autêntica da contemplação é que sentimos em todo o nosso ser o devido gozo espiritual, oferecido gratuitamente pelo Transcendente. Aqui, o sujeito experiencia a fruição porque adere cognitiva, afetiva e volitivamente ao objeto, o qual transpõe o jeito comum de operar das nossas faculdades superiores, a saber, o entendimento e a vontade.

Para os que buscam empenharem-se na aventura da intimidade com Deus, é-lhes pedido que entrem na experiência a partir de sua realidade, muitas vezes marcada por vivências que os levaram à desintegração. Porém, à proporção que se abrem ao apelo por uma mudança de conduta, passam a perceber que, natural e espontaneamente, suas estruturas humanas trabalham resolutamente para a integridade física, psíquica e espiritual da pessoa.

Por sua graça e bondade, Deus vai nos conduzindo a esferas cada vez mais profundas⁶⁰ da relação com ele. Seu fascínio sobre suas criaturas possui uma atração imensa, possibilitando-as, conforme sua abertura, transcender os próprios horizontes imanentes, atingindo níveis espirituais até então inimagináveis.

⁵⁶ LIMA VAZ, 2015, p. 15-16.

⁵⁷ LIMA VAZ, 2015, p. 14.

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ MARITAIN *apud* LIMA VAZ, 2015, p. 16.

⁶⁰ Santa Teresa, para falar destas etapas de amor por Jesus que vão se intensificando, usa a metáfora de um castelo. Como ela é nossa teórica principal, nos segundo e terceiro capítulos faremos referência à sua obra *Castelo Interior*, conhecida também como *As Sete Moradas*.

Neste sentido, dizemos que a experiência mística parece nos fortalecer na integridade de todo nosso ser, sempre num amor crescente. Com ela, o Transcendente deseja fazer-nos cada vez mais conscientes de que suas benesses atingem em nós tanto o que é espiritual quanto o que é material ou corporal, para que a fruição deste encontro nos impacte por inteiro.

Ora, a especificidade principal da experiência mística, conforme Lima Vaz, é o fato dela ser frutiva – atingindo todas as nossas estruturas – e demonstrar em si a unicidade de seu objeto como ‘absoluto’. Nesta experiência podemos perceber o que transparece como sua particularidade, isto é, a presença de três elementos bem definidos: o sujeito, que é o *místico*; o objeto, que é denominado de *mistério*; e no centro, a *intencionalidade experiencial* que une o místico ao mistério, e que é chamada de *mística*. Destarte, temos o triângulo em sua fórmula completa: o *místico*, a *mística* (que é a dimensão reflexiva da relação místico-mistério) e o próprio *mistério*⁶¹ (o *Deus Absconditus*).

Com estas características únicas, a experiência mística exige um princípio hermenêutico adequado para que não a compreendamos inconclusamente. “Ora, é a própria originalidade da experiência mística que nos obriga a colocar o problema de uma concepção antropológica adequada, capaz de interpretá-la corretamente (...)”⁶².

Na perspectiva do autor acima, as análises e compreensões equivocadas acerca do fenômeno místico na contemporaneidade, devem-se ao fato de haver reducionismos por causa de uma concepção antropológica imprópria⁶³. Por não terem uma visão elucidativa da singularidade única do fenômeno místico, vemos alguns filósofos pós-modernos serem imprecisos com relação à concepção adequada da estrutura do ser humano capaz de dar razão desta singularidade⁶⁴.

Na interpretação do jesuíta, os testemunhos dos místicos e místicas ocidentais permitem entrever a presença de um *esquema triadial* na concepção filosófica do ser humano. Para Lima Vaz,

[as] invariantes [corpo, alma e espírito] são representadas tradicionalmente pelas metáforas espaciais do *inferior-superior* [sentido vertical] e do *interior-exterior* [sentido horizontal]. Elas designam, na estrutura ontológica do ser humano, uma ordem hierárquica dos níveis do ser e do agir, segundo a qual o nível supremo representa igualmente o núcleo mais profundo da identidade (...) humana (...)”⁶⁵.

⁶¹ Cf. LIMA VAZ, 2015, p. 18.

⁶² *Ibidem*.

⁶³ Cf. LIMA VAZ, p. 18-19.

⁶⁴ Cf. LIMA VAZ, 2015, p. 21.

⁶⁵ LIMA VAZ, 2015, p. 19.

Ao seguir este raciocínio, a expressão *superior-interior* é definida pelo vocábulo grego *noûs* e o latino *mens*, o qual aparece na contundente revelação de Santo Agostinho: “[Senhor], tu estavas mais dentro de mim do que a minha parte mais íntima [*interior intimo meo*]. E eras superior a tudo o que eu tinha de mais elevado” (Conf. III,6,11).

Deus, em sua suprema transcendência (*superior summo*) e, ao mesmo tempo, em sua soberana imanência (*interior intimo*), faz-se presente no mais profundo da mente (*aditum mentis*), a qual é, concomitantemente, a sua fina ponta (*apex mentis*). Isto permite-nos afirmar que a dimensão antropológico-filosófica da experiência mística exige que consideremos duas proposições: “(...) a) o espírito como nível ontológico mais elevado entre os níveis estruturais do ser humano; b) a dialética *interior-exterior* e *inferior-superior* como constitutiva do *espírito-no-mundo* (...)”⁶⁶.

A partir do que foi exposto vamos percebendo o que parece ser um resultado parcial de nossa investigação: o trabalho mais nobre que dignifica nossa *inteligência espiritual*, ao que tudo parece indicar, é a experiência mística, a qual, por sua parte, é a atividade mais sublime do espírito humano. Significa com isto, a nosso ver, que a legítima experiência mística só é compreendida, sem reducionismos, quando acolhemos também em nossa reflexão antropológica a *categoria do espírito* (*pneuma*), e não somente as do corpo (*soma*) e da alma (*psyché*). É, desta feita, na “fina ponta da alma” onde acontecem as manifestações mais elevadas de nossa *inteligência espiritual*⁶⁷.

De acordo com este pensamento, percebemos que,

[a experiência mística] só pode exercer-se num *lugar antropológico* próprio. A determinação conceitual desse lugar cabe, então à reflexão filosófico-teológica (...). [Este] lugar antropológico no qual a experiência mística pode acontecer a torna irreduzível, na sua essência, aos condicionamentos psicológicos, sociológicos ou culturais que normalmente a acompanham⁶⁸.

Assim, o autor propõe que encontremos um lugar antropológico para a vivência contemplativa justamente no *espaço intencional*, onde acontece a mudança dialética “(...) das categorias de estrutura para as categorias de relação, ou do sujeito no seu *ser-em-si* ao sujeito no seu *ser-para-o-outro* (...)”⁶⁹.

⁶⁶ LIMA VAZ, 2015, p. 20.

⁶⁷ Cf. LIMA VAZ, 2015, p. 20.

⁶⁸ LIMA VAZ, 2015, p. 26.

⁶⁹ LIMA VAZ, 2015, p. 26.

No esquema antropológico dual (corpo e alma) encontramos uma estrutura capaz de corresponder apenas aos apelos dos fenômenos imanentes. Somente no esquema tricotômico (corpo, alma e espírito) é que, ao que nos parece, podemos acolher a proposta dialética, introduzida no mais íntimo de nós pelo fenômeno transcendente que torna presente o Absoluto.

E o totalmente Outro corresponde ao nosso desejo de realização plena, justamente porque em nossa *inteligência espiritual* há uma estrutura apropriada para receber seu Espírito. Este, atuando no *apex mentis*, possibilita-nos uma experiência frutiva de Deus, de quem somos imagem e semelhança. A esta experiência temos acesso somente pelo autoconhecimento, uma vez que a ordem de nosso universo humano repousa sobre uma identidade fundamental, a identidade reflexiva do Eu, capaz de diferenciar-se do Tu.

1.3 Abordagem do conceito de mística no decorrer dos principais períodos históricos

No nosso percurso anterior, tentamos explicar a categoria de experiência em sua etimologia, e em sua relação com a filosofia e com a dimensão religiosa. A seguir, fizemos o destaque, a partir de Lima Vaz, da *experiência mística* como um fenômeno transcendente singular, dada a sua abertura, na relação intersubjetiva, ao Outro enquanto o Absoluto. É esta experiência que, em sua especificidade, e mediada pelo autoconhecimento, parece colocar as bases sólidas para a elaboração de uma concepção antropológica adequada, capaz de evitar os reducionismos⁷⁰ propostos pelas ciências modernas no tocante à meditação.

Em nossa continuidade sobre a temática da contemplação, propomo-nos esboçar agora, partindo unicamente do significado de mística, um percurso histórico sucinto que contemple uma certa visão global deste conceito. A nosso ver, isto favorecerá uma compreensão melhor do assunto em nossa contemporaneidade. Para tal escopo, em algumas partes deste tópico, seguiremos de perto a linha de pensamento do estudioso e experimentador da mística cristã, o teólogo alemão Josef Sudbrack (1925-2010).

1.3.1 O significado de mística em sua etimologia e no ambiente bíblico

O termo *mística* vem de *mysteria*, que quer dizer *mistérios*. Primeiramente, ele aparece associado a um culto grego em honra a Demeter e Kore-Perséfone, em um hino de mais ou menos 600 a. C. Este substantivo procede do verbo grego *myô*, o qual se refere ao ato de fechar os olhos e a boca, para gerar e penetrar no mistério. Já outro verbo semelhante, *myeo*, remete a

⁷⁰ Sobre tais reducionismos, cf. LIMA VAZ, 2015, p. 18-19.

uma ação sacra que pretende introduzir nela o *mystes*, isto é, o indivíduo que é *iniciado* nos ritos do culto misterioso. Este processo é chamado de *myesis* que quer dizer *iniciação*⁷¹.

Devido ao uso do vocábulo *mysteria* no contexto dos deuses e da religião grega, ele foi trazido para o cristianismo como uma expressão que indicava, de certo modo, a relação dos fieis com o Deus único mediante a encarnação de seu filho Jesus. De fato, configurava-se como um mistério, por exemplo, conceber o Cristo como humano e divino ao mesmo tempo. É tanto que, logo, foram chamados de “mistérios da fé” os sete sacramentos que brotavam do *sacramento primeiro e maior*, entendido como o Salvador da humanidade⁷².

No cenário bíblico, observamos, através de Sudbrack, algumas expressões de São Paulo que envolvem, direta ou indiretamente, a temática da mística cristã. Na visão deste autor,

[a] ideia de mística chama a atenção para uma das afirmações mais fortes e, à primeira vista, mais chocantes do Novo Testamento sobre ‘mística’ (...). Paulo fala do mistério de Deus: ‘O que nenhum olho viu e nenhum ouvido ouviu... Deus o revelou a nós através do Espírito’⁷³.

Como indicamos previamente, o verbo *myô* envia-nos à atitude de, em silêncio, entrarmos em nosso interior com os olhos fechados e trazermos à tona algo que estava velado. Paulo, conforme Sudbrack, apresenta um Deus que, tomando a iniciativa de se revelar ao ser humano em Cristo, o faz como um segredo que somente à luz da fé poder ser desvendado.

Na esteira deste raciocínio, Jesus é o *mistério* do Pai doado gratuitamente àqueles e àquelas que, abrindo-se livremente a ele, o encontram se primeiro o buscarem em si mesmos, para, em seguida, fazê-lo no irmão(a) e no cosmos. Mas não obtém êxito quem pretender desvendar tal mistério sem a graça do Espírito. Isto porque, somente “(...) ‘o dotado de espírito [*pneumatikós*, místico] julga tudo, mas ele mesmo não é julgado por ninguém’ (...)”⁷⁴, por beber constantemente da fonte do Espírito da verdade.

Aos olhos dos não cristãos, como os gregos e os judeus, tais declarações aparecem como um atrevimento da pretensão humana de se colocar no posto de juiz Supremo. O místico, neste caso, arroga para si uma competência que, na perspectiva dos judeus e gregos, conforme

⁷¹ Cf. GASPARRO, G. Sfameni. Mística greco-helenística. In: BORRIELLO, L; *et al.* (Dir.). *Dicionário de Mística*. São Paulo: Loyola; Paulus, 2003. (Dicionários), p. 718-719; MIETH, Dietmar. MÍSTICA. In: EICHER, Peter (Dir.). *Dicionário de conceitos fundamentais de teologia*. São Paulo: Paulus, 1993, p. 564.

⁷² Cf. MIETH, 1993, p. 564.

⁷³ SUDBRACK, 2007, p. 62.

⁷⁴ PAULO *apud* SUDBRACK, 2007, p. 62.

Sudbrack, pertence unicamente à esfera daquele que é o *Deus Absconditus*, o qual, para os não cristãos, é inalcançável em sua pessoalidade pelo ser humano⁷⁵.

Entretanto, depois de referenciar as aptidões do místico, Paulo apresenta o alicerce firme onde estão assentadas as bases de sua espiritualidade: Jesus Cristo crucificado. E revela com isto a presença de um movimento que, envolvendo o humano e o divino, une o que aparentemente estavam em posições extremas. Com isto, anseia levar seus leitores a entender (pela fé) que o impensável e o inefável tornou-se concreto, histórico.

Assim raciocina Sudbrack – parece-nos – quando escreve:

Logo depois essa afirmação pretenciosa mostra-se o contrário da arrogância, pois o Espírito diz, segundo Paulo: ‘Nós porém temos o sentido [quer dizer, o conhecimento] de Cristo. E de Jesus Cristo como ‘o crucificado’ (...). Para os judeus um aborrecimento, para os pagãos uma tolice, mas para os próprios eleitos... a força de Deus e a sabedoria de Deus’⁷⁶.

Como em nenhuma outra forma de espiritualidade na história humana, o parâmetro de um amor que se doa até à cruz é colocado como a estrutura fundante de novas relações com o Transcendente, com o próximo e consigo mesmo. Neste aspecto, a experiência do autêntico *pneumatikós* (místico) deve fazê-lo compreender que sua relação com o Criador precisa seguir o paradigma da *kénosis*, o qual lembra que Deus, em Cristo, esvaziou-se de si mesmo para enaltecer a vida humana e cósmica.

1.3.2 O entendimento de mística nas esferas da Patrística e das Idades Média e Moderna

O uso da palavra mística, como acima percebemos, tinha forte relação com os cultos religiosos gregos, especialmente quando estes abrangiam fenômenos racionalmente desconhecidos. Ao ser assumido tal conceito pelo ambiente cristão, foi utilizado para designar a relação entre os seguidores de Cristo e a Trindade. Ora, foi igualmente com um significado muito semelhante que “(...) nos séculos II e III o pensamento cristão encontrou a filosofia neoplatônica, a qual, ainda que sendo filosofia semi-religiosa bastante confusa, envolveu os que procuravam o misterioso e o oculto (...)”⁷⁷.

Dentre os Padres cristãos do século II ao século V, encontramos em Orígenes uma referência importante sobre a mística cristã. Parece-nos que, até antes de Orígenes, o termo

⁷⁵ SUDBRACK, 2007, p. 62.

⁷⁶ SUDBRACK, 2007, p. 62-63.

⁷⁷ GENIO, M. R. Del. Mística (notas históricas). In: BORRIELLO, L; et al. (Dir.). *Dicionário de Mística*. São Paulo: Loyola; Paulus, 2003. (Dicionários), p. 708.

mystica era empregado preponderantemente como verbo (*myô*), o qual indicava uma ação humana envolvida por um mistério silencioso; ou como substantivo (*mysterion*) que implicava nos cultos celebrados aos deuses.

De qualquer modo, “foram Padres cristãos como Orígenes que introduziram no tesouro linguístico o adjetivo *mystikós* (de *myein*, silenciar), antes quase nunca usado (...)”⁷⁸. Nascido por volta do ano 185, Orígenes teve como pai Leônidas, uma das vítimas do imperador romano Septímio Severo (+ 211), que perseguiu os cristãos de Alexandria. Inspirado no exemplo do pai, Orígenes tornou-se responsável pela catequese dada aos catecúmenos, pois era um apaixonado pela Bíblia⁷⁹.

Homem de uma personalidade e uma espiritualidade transparentes, o alexandrino buscava insistentemente encontrar a verdade do ser humano na sua relação sincera com a divindade e com o próximo. Podemos, ao nosso ver, afirmar isto a partir do que expõe um estudioso seu: “a honestidade intelectual de Orígenes, em sua especulação filosófica e teológica, encontra a raiz última em sua inspiração fundamentalmente mística (...)”⁸⁰.

Para ele, o ser humano que deseja encontrar um sentido concreto para sua existência, deve procurar, através de um processo de interiorização gradual, acolher em si mesmo a proposta que Jesus trouxe de uma vida plena. Apenas quando o homem admite e aceita que o amor de Deus tem como finalidade divinizar a pessoa, mesmo sendo-lhe infiel, é que ele descobre de fato como se assemelha ao seu Criador⁸¹.

Conforme esta perspectiva, ao se despojar, através da renúncia das paixões, das amarras do pecado, “(...) a alma humana, por natureza, corre para sua origem, como a esposa procura o seu esposo. Esse êxtase, esse estar fora de si, outra coisa não é (...) que a viagem para dentro de si mesmo, rumo à origem (...)”⁸². Aqui vislumbramos os primeiros indícios de uma intuição espiritual que será vastamente desenvolvida por místicos posteriores, notadamente por Santo Agostinho e Teresa de Jesus. Na esteira deste raciocínio de Orígenes, o bispo de Hipona e a monja carmelita vão defender que o “conhece-te a ti mesmo” de Sócrates é um dos meios mais

⁷⁸ SUDBRACK, 2007, p. 20.

⁷⁹ Cf. RUTTEN, T. Orígenes. In: BORRIELLO, L; et al. (Dir.). *Dicionário de Mística*. São Paulo: Loyola; Paulus, 2003. (Dicionários), p. 812.

⁸⁰ RUTTEN, 2003, p. 812.

⁸¹ Cf. RUTTEN, 2003, p. 812.

⁸² RUTTEN, 2003, p. 813.

eficazes para compreendermos *de onde viemos, de quem somos, onde estamos e para onde vamos*.

A seguir, sobre o entendimento da mística na Idade Média, logo nos seus primórdios, vemos despontar um pensador que, de alguma maneira, provoca uma certa reviravolta na compreensão do termo. Trata-se de Dionísio, o Areopagita⁸³. Para Sudbrack, “(...) [este autor fala] de uma verdade da experiência [mística], que vai além do pensamento teológico-racional”⁸⁴.

Até Dionísio, o esforço da teologia dirigia-se geralmente, em consonância com a filosofia grega cristianizada, a procurar racionalmente definir o ser de Deus por meio de uma linguagem compreensível. O trabalho dos teólogos e espiritualistas até aqui tinha focado na tentativa de traduzir o mistério da encarnação de Cristo, em símbolos linguísticos decifráveis, afim de que a inteligência humana captasse tal mensagem de forma inequívoca. Todavia, Dionísio aparece defendendo a tese da incognoscibilidade e inefabilidade de Deus. Para ele, não podemos definir o divino apenas usando categorias racionais, como se nos fosse possível abarcar a totalidade do sagrado.

Sustenta o Areopagita que, no máximo, a mente humana é capaz de dizer algo sobre o que Deus não é, mas nunca o que ele é em si mesmo:

(...) ‘dizemos de Deus: ele não é a verdade, nem a majestade, nem a sabedoria (...). Não é a divindade nem a bondade. Ele não é Espírito – como nós o entendemos – nem filial, nem paternal (...). Não existem palavras dele, nem um nome, nem um conhecimento’ (...)⁸⁵.

Por este pressuposto, temos confirmada a chamada *teologia apofática* ou *teologia negativa*, a qual nos permite falar de Deus somente pela via da negação.

Nesta lógica, entendemos que a experiência mística de Dionísio nos chama a atenção para o perigo que podemos incorrer quando tentamos enquadrar Deus em nossos esquemas conceituais racionalistas. Qualquer estrutura cognitiva que elaboremos para expressar algo

⁸³ “Confundido, em geral, com são Dionísio, primeiro bispo de Paris, ou com Dionísio de Alexandria, um santo do séc. III, ou com um discípulo desconhecido de são Basílio Magno, parece, em vez disso, que Dionísio seja mártir ateniense do séc. I, convertido por são Paulo. A partir do séc. VI [lhe] são atribuídas (...) obras [místicas como]; *De divinis nominibus* [e] *De mystica theologia* (...). Esses escritos remontam certamente ao final do séc. V e estão reunidos no *Corpus Dionisiacum*, cujo autor se chama convencionalmente Pseudo-Dionísio, o Areopagita (...)” (LILLA, S. Dionísio Areopagita. In: BORRIELLO, L.; et al. (Dir.). *Dicionário de Mística*. São Paulo: Loyola; Paulus, 2003. (Dicionários), p. 326-327).

⁸⁴ SUDBRACK, 2007, p. 51.

⁸⁵ DIONÍSIO *apud* SUDBRACK, 2007, p. 53.

sobre a divindade, a nosso ver vai estar sempre aquém daquilo que o fenômeno da transcendência deseja expressar em seu ser, querer, sentir e agir.

Com isto, percebemos que a dimensão do silêncio, muito pertinente na experiência mística, readquire seu valor, pois a contemplação carrega consigo um tipo de conhecimento que nem sempre pode ser expresso em linguagem racionalmente codificável. Na verdade, “(...) [a] negação radical [exposta por Dionísio], não mais revidável, de todas as afirmações sobre Deus, tornou-se na história da teologia cristã o parâmetro do discurso (...) para a percepção de Deus, portanto, para a mística (...)”⁸⁶.

Encontramos, ao que tudo indica, uma provável constatação do argumento dionisiano no início da Idade Moderna, mais precisamente no séc. XVI. Ali, deparamo-nos com uma teologia escolástica fortemente ancorada em argumentos racionalistas. Esta teologia olhava com certo desdém para as experiências espirituais de cunho pessoal. É neste contexto que surge Teresa D’Ávila. Ela aparece como uma simples mulher que experiencia, mediante o autoconhecimento, uma profunda intimidade com Deus, capaz de impactar consideravelmente a Igreja e a sociedade vigentes.

Teresa consegue, com eficiência, elaborar uma síntese doutrinal que contemple tanto uma linguagem simples acessível a todos, através de metáforas, como, ao mesmo tempo, uma linguagem teológica e misticamente rica de conteúdo e significado para a fé. Em meio à experiência teresiana encontramos o fenômeno da inefabilidade, mencionado por Dionísio. Ele aparece no final de sua autobiografia, em seu *Livro da Vida*.

Ao narrar uma visão mística na qual Jesus lhe fala pessoalmente, querendo transmitir-lhe um conhecimento transracional, afirma:

(...) compreendi o que é estar uma alma na verdade na presença da própria Verdade (...). Todas essas coisas me foram reveladas por palavras ou sem elas. Quando sem palavras, a compreensão era às vezes ainda mais clara do que quando havia palavras (...) (V40,5).

Observemos que, neste caso, houve em parte uma comunicação sem a necessidade do meio linguístico habitual (as palavras formuladas por um raciocínio lógico) que utilizamos, seja no senso comum seja nos meios científicos. Entretanto, Teresa assegura que tal *conhecimento*

⁸⁶ SUDBRACK, 2007, p. 53.

inefável, pelo âmbito da fé, chega às vezes a ser mais compreensível do que o conhecimento verbalizado racionalmente.

Todavia, não devemos pensar que de Deus nada se pode falar. A partir de coisas simples como a água, as plantas ou os animais podemos, segundo a avilense, levar as pessoas a entenderem a mensagem que Deus quer nos passar. Aliás, foi assumindo o que é próprio deste mundo que o seu Artífice abaixou-se até nós para nos atrair ao seu coração.

1.3.3 A noção de mística no contexto da Contemporaneidade

Com o passar do tempo, aos poucos os manuais de teologia escolástica foram incorporando em seu estilo específico os temas principais da doutrina cristã, como a graça, a moral, a Trindade, etc. Entre eles aparece o tema da mística, comumente relacionado ao assunto mais amplo da espiritualidade. Podemos constatar tal fato num dos manuais sobre contemplação mais bem elaborados do início do séc. XX, o *Compêndio de Teologia Ascética e Mística*⁸⁷, do teólogo francês Adolphe Tanquerey.

Anterior ao Concílio Vaticano II (1962-1965) –, o padre sulpiciano⁸⁸ Tanquerey, pretendendo distinguir ascética de mística, definiu da seguinte forma, o que entendia por Teologia Ascética: “(...) [é] a parte da ciência espiritual que tem por objeto próprio a teoria e a prática da perfeição cristã, *desde os seus princípios até o limiar da contemplação infusa*”. Já a Teologia Mística seria assim descrita: “(...) a teoria e a prática da *vida contemplativa*, que começa com a chamada primeira *noite* dos sentidos (...), e vai até o *matrimônio espiritual* (...)”⁸⁹.

Vemos nestes conceitos, extraídos do referido manual de cunho escolástico, uma preocupação exagerada com a exatidão teórica dos termos abordados. O alto grau de racionalidade aí empregado, parece deixar entrever uma certa disparidade de foco entre a compreensão teórica da realidade e a aplicação concreta do conhecimento na práxis cotidiana.

Tal perspectiva retórica, tendo sido superada com o Vaticano II, trouxe mudanças significativas no entendimento dos místicos e estudiosos do assunto, sobre um sentido mais

⁸⁷ Publicado pela primeira vez em 1924.

⁸⁸ “A **Sociedade dos Padres de Saint-Sulpice** é uma Sociedade de vida apostólica, de Direito Pontifício (para homens) em homenagem à *Igreja de Saint-Sulpice*, Paris, por sua vez em homenagem a Sulpício, o Piedoso (+ 644). A Sociedade foi fundada na França em 1641 pelo Padre Jean-Jacques Olier (1608-1657), discípulo de São Vicente de Paulo”. Disponível em: https://stringfixer.com/pt/Society_of_St._Sulpice. Acesso em 08 de fev. 2022.

⁸⁹ TANQUEREY, Adolphe. *Compêndio de Teologia Ascética e Mística*. São Paulo: Ecclesiae, 2018, p. 56. Itálico do autor.

adequado para o termo *mística*. Daí Sudbrack, afirmar: “Ao longo das últimas décadas, a palavra ‘*mística*’ passou, de uma depreciação injusta como sentimental e anticientífica, a ponto central do interesse (...)”⁹⁰.

E acrescentou: “(...) Pretende-se trocar a palavra ‘*meditação*’, [expressão que tinha substituído o termo *mística*], (...) por uma outra, ‘*contemplação*’, mesmo que a sua nova utilização não seja adequada, nem objetiva nem historicamente (...)”⁹¹. Esta recente visão do que entendemos por *mística*, leva em consideração a dimensão da experiência de fé que transforma o pensar, o sentir e o agir humanos. Neste contexto, a historicidade dos fatos tem uma relevância capital para um entendimento correto da relação *mística* entre Deus e o homem.

Tal entendimento permite-nos direcionar nossa atenção, não tanto para os fenômenos extraordinários da *contemplação*, mas, primeiramente, para as vivências espirituais do dia-a-dia. Com isto também muda a compreensão de santidade. Se antes ela focalizava as virtudes individuais do sujeito *místico*, agora é valorizada com mais ênfase a santidade comum do povo de Deus, a quem ele serve. Destarte, não são mais os arroubos *místicos*, em primeiro lugar – graça concedida a uns poucos devotos –, que devem definir se uma experiência é contemplativa ou não, mas o cumprimento diário da Palavra de Deus onde a pessoa vive a sua fé.

Foi com base nestes pensamentos que Sudbrack elaborou esta questão: “(...) Será que a *mística* deve ser interpretada a partir do ‘*êxtase*’, da superação da consciência normal, em vez de simplesmente a partir da experiência ‘normal’ com Deus?”⁹². Parece-nos que o autor destacou o termo *normal*, pelo fato de indicar que este conceito precisa adquirir nova configuração também dentro do âmbito religioso.

Na *mística*, como o exposto acima deixa entrever, o “normal” deve sobrepor-se ao extraordinário. Pois, do contrário, podemos cair num conceito de santidade rigorista e autorreferencialista, cuja finalidade não será o serviço gratuito e desinteressado ao povo, mas as obras do crente consideradas em si mesmas. E isto, pensamos, destrói a espiritualidade cristã a qual afirma que somos salvos pela cruz de Cristo, não por nossos méritos.

Na esteira, pois, da tradição cristã, descobrimos uma pertinente evolução na compreensão do termo *mística*, o qual, desde o princípio, parece envolver a dimensão do

⁹⁰ SUDBRACK, 2007, p. 19.

⁹¹ *Ibid.*, p. 20.

⁹² SUDBRACK, 2007, p. 60.

silêncio capaz de permitir um encontro transformador com o *Deus Absconditus*. A começar por Paulo, e passando depois por Orígenes, Dionísio e Teresa de Jesus, percebemos um ser humano inclinado e convocado a buscar a verdade última de todas as coisas em si mesmo, primeiramente, e depois no outro e no cosmos.

Sobretudo em Orígenes e Teresa D'Ávila, destacamos uma compreensão de contemplação voltada para uma experiência que aponta a presença de Deus sobremaneira na interioridade da pessoa. Ao que tudo indica, Sudbrack intui, então, a partir disto, que a vivência mística pode ser desenvolvida por qualquer ser humano, dispensando assim a recorrência tradicional, como critério de validação, aos fenômenos extraordinários que podem ou não aparecer no percurso espiritual do místico.

2 A EXPERIÊNCIA DO AUTOCONHECIMENTO EM TERESA DE JESUS

No capítulo antecedente introduzimos o significado de *experiência* desde seu princípio conceitual até sua ingerência no âmbito da contemplação. Pudemos perceber que houve, com o passar do tempo, uma aproximação destes dois conceitos: *experiência e mística*. Isto permitiu que os estudiosos do assunto – a exemplo de Lima Vaz – trabalhassem, quando a questão fosse a meditação, com o termo “experiência mística”. Neste caso, a análise que fizemos do significado de mística no decorrer do tempo, ajudou-nos a compreender melhor o cruzamento destes dois conceitos, cujo sentido parece ser o de aproximar mais a mística da cotidianidade, a espiritualidade da práxis cristã.

Agora, iniciamos uma abordagem propriamente voltada para o nosso objeto de estudo, a mística como experiência de autoconhecimento. Neste intuito, tomamos como referência o caminho espiritual da monja carmelita, Teresa de Jesus, de quem já fizemos alguns acenos no decorrer da parte anterior.

Os seus escritos, sua pessoa, sua forte experiência de fé e sua trajetória histórica são abundantes, e vem adquirindo, nas últimas décadas, ainda mais espaço e significação nos ambientes acadêmicos, tanto teológicos quanto filosóficos¹ e psicológicos. Não obstante o vasto material já produzido em torno de sua espiritualidade, pensamos que sua experiência foi de tal modo fecunda e libertadora, que muito ainda falta extrair de sua luz sapiencial.

2.1 Teresa D'Ávila e a revalorização da subjetividade humana frente a uma teologia escolástica racionalista

Com efeito, estudar Teresa e sua obra nos nossos dias ainda é importante, porque percebemos que sua maneira de se relacionar com Deus e com o próximo pode nos inspirar a cultivarmos uma espiritualidade viva, integral e transformadora. Nesta oportunidade, para aprofundarmos os estudos sobre ela – em especial, com relação ao autoconhecimento, como é nosso caso –, parece-nos fundamental começarmos entendendo um pouco de seu contexto. Ao falarmos da mística espanhola e sua revalorização da subjetividade, faz-se imprescindível, a nosso ver, compreender o que está por trás dessa experiência cristã humanizadora.

Teresa de Jesus nasceu na cidade de Ávila, Espanha, em 1515, e faleceu em 1582, tendo, portanto, construído sua história no tão conturbado século XVI. Do final do séc. XV e pegando

¹ Confira, por exemplo, a obra *Mística e Filosofia: os caminhos de Teresa D'Ávila e Maria Zambrano*, de Nara Rela e Paulo Cesar de Oliveira

todo o séc. XVI, o mundo passa por transformações substanciais. Em linhas gerais, há a mudança da Idade Média para a Idade Moderna, quando, com o Renascimento, o homem busca, em todas as áreas do saber, fazer a passagem do teocentrismo para o androcentrismo. Verdades até então “intocáveis” começavam a ser questionadas.

Também no cenário religioso, a nova maneira de se pensar o homem, o mundo e Deus sofre um impacto. É que “(...) naquele momento, havia um cansaço de espiritualidade baseada em atos exteriores, orações vocais estereotipadas [e] devoções [vazias de sentido] (...)”². Por causa disto, “(...) houve uma verdadeira migração em direção ao centro do humano para encontrar-se com sinceridade com Deus e sua Palavra (...)”³.

Naquele contexto, havia a supervalorização do elemento racional (ou objetivo) na teologia. No séc. XVI, imperava a *teologia escolástica*, fundada nas reflexões de Tomás de Aquino (1225-1274), o qual, racionalmente, tinha fundamentado seu pensamento de fé na filosofia aristotélica.

Fosse nos centros acadêmicos europeus, fosse nas homilias ou em outros espaços e eventos eclesiais, havia um modo de falar de Deus embasado em conceitos teoricamente bem formulados. O excesso de racionalismo e o medo dos *alumbrados*⁴ tinham levado a Igreja a adotar uma postura por demais apologética, de fechamento em si mesma. O movimento da Reforma Protestante, iniciado em 1517 por Martinho Lutero (1483-1546), era um dos sinais de que algo no cristianismo estava a um bom tempo saindo dos trilhos.

Diante de um cenário assim desenhado, “(...) coube aos místicos seguir seu caminho, valorizando a subjetividade, considerando sua experiência em suas reflexões, apostando no espírito, o centro da alma, como raiz de todas as possibilidades (...)”⁵. A experiência da avilense nasce, então, e se desenvolve sob este pano de fundo. Ela bebe da fonte da chamada *corrente*

² PEDROSA-PÁDUA, Lúcia. A liberdade da experiência no encontro com Deus. JUNGES, Márcia *et al.* *Revista do Instituto Humanitas Unisinos*, n. 460, 16 dez. 2014. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/5807-lucia-pedrosa-padua>. Acesso em: 27 jul. 2021, não paginado.

³ Ibidem, não paginado.

⁴ “O alumbradismo é uma heresia original espanhola (...). Um movimento pequeno, no qual as mulheres possuíram especial papel magisterial (...). Os integrantes deste movimento foram chamados ‘alumbrados’, por dizerem possuir a iluminação interior do Espírito Santo, ‘deixados’, por se deixarem ao amor de Deus, ou ‘perfeitos’, por se situarem no mais alto grau de perfeição cristã (...)” (PEDROSA-PÁDUA, Lúcia. *Santa Teresa de Jesus: mística e humanização*. São Paulo: Paulinas, 2015, p. 85). Boa parte do olhar de desconfiança da Inquisição sobre Teresa, teve a ver com a existência deste movimento no tempo dela.

⁵ PEDROSA-PÁDUA, 2015, p. 68.

*dos espirituais*⁶, formada por pessoas que cultivavam uma relação de íntima comunhão com Deus, sustentada em vivências místicas individuais.

A teologia escolástica, apresentada através de *manuals de ensino*, elaborados com a finalidade de doutrinar os fiéis, mantinha um excessivo grau de normatividade. Como garantidores do cumprimento de tais doutrinas estavam as *autoridades eclesiásticas*.

Estas, assustadas e com medo das mudanças em andamento, olhavam com má intenção para a dimensão subjetiva da espiritualidade cristã e, por conseguinte, para a própria mística. A teresianista Pedrosa-Pádua⁷ chega a afirmar que o fenômeno contemplativo era tido como invisível e, muitas vezes, até confrontado e combatido pelos teólogos da Santa Inquisição. É que os de tendência intelectualista julgavam-se detentores do verdadeiro conhecimento de Deus.

Encabeçadores do movimento antimisticismo, e sentindo-se ameaçados pelos “hereges” (os luteranos) (Cf. C1,2-4; C3,1), tais teólogos contraponham-se severamente à corrente dos místicos. Estes compunham

(...) um movimento (...) que busca uma espiritualidade subjetiva e vital, baseada em livros que descrevem experiências pessoais (...), e propõem caminhos de oração, em contraste com uma espiritualidade objetiva, baseada em obras externas, na oração vocal e fixada em livros edificadas sobre a autoridade (...)⁸.

Neste sentido, o acesso ao mistério de Deus era controlado por um grupo seleto de “intelectuais iluminados”.

Em meio a esta complexa realidade desponta a jovem de Ávila, com seu desejo sincero de seguir a Cristo na condição de mulher e freira. Após suas primeiras leituras de alguns autores da corrente espiritualista, ela começa a ter suas intuições espirituais em fase inicial. Como seus companheiros de movimento, pressente algo importante. Aos poucos, vai percebendo que a nossa relação com Deus não precisa seguir a normatização verbosista da teologia. O que precisamos é, primeiro, discernir a voz interna do Senhor que nos fala direto ao coração.

Sempre em contato com fortes expoentes da mística emergente, vai lentamente compreendendo que o Deus cristão tem maior proximidade com o ser humano do que propunha os *manuals escolásticos*. Cada vez mais ela vai tendo sede de um Deus que se comunica

⁶ Acerca desta *corrente*, esclarece Pedrosa-Pádua: “A corrente dos espirituais é definida por viver e propor uma mística básica comum, ancorada na *oração mental* ou *oração de recolhimento* (...)” [grifo da autora] (2015, p. 35)

⁷ PEDROSA-PÁDUA, 2015, p. 35.

⁸ PEDROSA-PÁDUA, 2015, p. 34.

intimamente com todos e todas, independentemente de sua posição eclesial. Em sua experiência mística, começa a desvencilhar-se da forma dedutiva de procurar Deus e, por isto, “(...) segue (...) um caminho indutivo (...), como era comum naquela época. Fica evidente que esse caminho da santa supõe a valorização (...) da dimensão subjetiva da pessoa humana, descuidada pela teologia escolástica (...)”⁹.

Neste raciocínio, vai se configurando uma concepção de Deus bem distinta daquela pregada pelo cristianismo oficial. Se a divindade fala ao homem por meio de celebrações, ritos e outras manifestações exteriores, sua presença viva e atuante se faz, previamente, com muito mais intensidade, na interioridade de cada sujeito. Uma das consequências desta mudança de foco é o encurtamento da distância entre o Céu e a Terra, entre o imanente e o Transcendente. Há uma diminuição na dimensão do mistério que mantinha em certo sentido o fiel afastado de seu Senhor.

Com menos segredos entre o natural e o sobrenatural, é então possível criar, com Deus, uma relação mais radicada no amor e menos sustentada pelo medo. A perspectiva passa agora a ser outra no âmbito da religiosidade. Desta feita, “(...) O vetor dessa busca [religiosa de Deus no séc. XVI] se dá em direção à interioridade, a uma espiritualidade em espírito e verdade (...)”¹⁰. Os que creem em Deus sentem-se atraídos, doravante, por uma voz que emana primeiro do centro de sua alma, isto é, do espírito ou *apex mentis*. Daí encontrarmos, no *século de ouro da mística*, uma Teresa de Jesus que valorizou o autoconhecimento.

Percebemos, então, que a experiência contemplativa desenvolvida por ela encontrou resistências frente a uma concepção de Deus e de Igreja selada pelo racionalismo. Foi, desta feita, por ela ter persistido num caminho de oração que recuperava a importância da subjetividade humana, que tornou possível um encontro fecundo e libertador com o *Deus Absconditus*.

2.2 Importância do socratismo cristão como substrato da espiritualidade teresiana

Desde os primórdios do cristianismo vemos o ser humano à procura do caminho mais seguro e mais proveitoso para encontrar a Deus, este que ele acredita ser “o objeto” de maior necessidade sua. Dentre muitas vias investigadas pelos que buscam uma espiritualidade adequada, encontramos a possibilidade do que os estudiosos chamam de socratismo cristão. Conforme Pedrosa-Pádua, “o socratismo cristão, ou seja, o ‘conhece-te a ti mesmo’, é proposto

⁹ GARCIA RUBIO *apud* PEDROSA-PÁDUA, 2015, p. 13, Apresentação.

¹⁰ PEDROSA-PÁDUA, 2015, p. 32.

por uma longa tradição de místicos como *primeiro passo* para o conhecimento de Deus (...)”¹¹. Um dos mais fortes expoentes deste socratismo cristão foi sem dúvida o bispo de Hipona, Santo Agostinho (354-430).

Amante da filosofia, Agostinho tinha buscado pela via da pura racionalidade a verdade do ser e do existir dos entes. Não contente com o que a *ciência dos gregos* tinha revelado – principalmente sobre o ser humano e sua relação com o cosmos, com o outro e consigo mesmo –, encontrou na teologia respostas que, até então, lhe eram desconhecidas. Abrindo-se à perspectiva da fé cristã, tomou consciência de que a verdade do homem está tão imbricada com a divina, que uma não se mantém sem a outra. Ele percebeu que o cristão, se o busca sincera e empenhadamente, “(...) encontra aquele Deus do qual afastar-se é cair, ao qual dirigir-se é ressurgir, no qual permanecer é estar firme, ao qual voltar é renascer, no qual habitar é viver (...)”¹².

Tendo procurado Deus de muitas maneiras e em várias coisas fora de si, por fim chega a encontrá-lo onde talvez menos esperasse. Em sua obra autobiográfica, *Confissões*, testemunha:

(...) Tarde te amei, ó beleza tão antiga e tão nova! Tarde demais eu te amei! Eis que habitavas dentro de mim e eu te procurava do lado de fora! Eu, disforme¹³, lançava-me sobre as belas formas das tuas criaturas. Estavas comigo, mas eu não estava contigo. Retinham-me longe de ti as tuas criaturas, que não existiriam se em ti não existissem (...) (Conf., X,27,38).

Para Agostinho, a partir deste momento, o “conhece-te a ti mesmo” socrático passava a conter um valor fundamental na maneira de viver segundo o Espírito de Cristo. A verdade última e maior de todas as coisas – e também do ser humano – habitava o seu *apex mentis*. A viagem, portanto, do homem para encontrar o amor integral que saciava em plenitude sua sede de vida e sabedoria, não devia ser feita, primeiro, para fora de si, mas para dentro. E esta descoberta transformou de veras a vida do ateu Agostinho, a ponto de seu testemunho o levar a ser aclamado como bispo de Hipona, após ter sido ordenado sacerdote cristão.

Foi justamente esta espiritualidade agostiniana que cruzou o caminho de Teresa de Jesus no séc. XVI. Em um contexto de suspeição dos teólogos da corrente intelectualista para com os

¹¹ PEDROSA-PÁDUA, 2015, p. 51.

¹² SANTO AGOSTINHO *apud* GROSSI, L. Agostinho (santo). In: BORRIELLO, L., *et al.* (Dir.). *Dicionário de Mística*. São Paulo: Loyola; Paulus, 2003. (Dicionários), p. 27.

¹³ Bastante interessante a forma como o teresianista holandês, Otger Steggink (1925-2008), apresenta, de maneira parafraseada, esta confissão de Agostinho: “(...) Onde estava eu quando Vos procurava? Vós estáveis presente em mim, mas eu estava alienado de mim mesmo e assim perdera a mim mesmo, quanto mais a Vós” (STEGGINK, Otger. *Teresa de Ávila*: mulher, mística, doutora. São Paulo: Loyola, 2015. p. 43).

místicos da corrente espiritualista, a jovem espanhola depara-se com o testemunho do tagastiano. E o traz consigo em suas meditações, colocando ao lado de outras experiências de leitura e reflexão, a exemplo da obra *Terceiro Abecedário Espiritual*, do franciscano Francisco de Osuna (1497-1541) (V4,7)¹⁴.

Nascida numa família cristã e incentivada desde cedo pelo pai na leitura de livros cristãos, adquire um interesse por este tipo de literatura. Em certo sentido, parece-nos que o que também favorece este seu costume – além do exemplo do pai – é o fato dela ter uma saúde fragilizada¹⁵, a qual, em certos momentos, a faz conhecer bons livros¹⁶. O certo é que, aos poucos, ela vai se inteirando dos conteúdos místicos, de quem vai se tornando íntima.

Pois bem, ao escrever sua autobiografia, Teresa (Cf. V1,1) recorda exatamente o momento em que se deparou com a obra *Confissões*, de Agostinho: “Começando a ler as *Confissões*, tive a impressão de me ver ali (...)” (V9,8 [grifo da autora]). E esta leitura mexeu tanto com sua pessoa que a coloca como uma das fontes principais de sua mudança interior, pois, mais adiante acrescenta: “(...) Quando cheguei à sua conversão e li que ele ouvira uma voz no jardim, senti ser o Senhor quem me falava, tamanha foi a dor do meu coração. Passei muito tempo chorando, com grande aflição e sofrimento (...)” (V9,8).

A partir daí, passou a concentra-se na busca espiritual por Deus na própria interioridade, através da *oração de recolhimento*¹⁷. Ela começa a perceber, por experiência própria, que Deus deseja estabelecer com a pessoa uma comunicação mais direta e eficaz do que seus contatos por meio de manuais teológicos, cultos exteriores e orações vocais. Sua abertura ao “conhece-te a ti mesmo” cristão é tamanha que ressignifica para sempre o resto de seu itinerário contemplativo.

¹⁴ Confira ainda a “nota 10” de TERESA, de Jesus. *Obras Completas*. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2002, p. 39. Além de Agostinho e Osuna, Teresa meditou sobre outros autores: São Gregório Magno (+ 604) [*As Moralia*]; São Jerônimo (+ 420); e Bernardino de Laredo (1482-1540) [*Subida del Monte Sión*], também franciscano; (cf. TERESA, 2002, p. 45 (V5,8); p. 78 (V11,10); p. 153 (V23,12)).

¹⁵ Cf. *Ibid.*, p. 36 (V3,7); p. 38 (V4,5-6); p. 42 (V5,2); p. 45 (V5,7-8); p. 46 (V5,9-11), sobretudo a nota 7 desta última página.

¹⁶ Cf., por exemplo, *Ibid.*, p. 39 (V4,7): *Terceiro Abecedário*; p. 45 (V5,8): *Moralia*, de São Gregório;

¹⁷ Assim ela descreve a *oração de recolhimento ou oração mental*: “(...) Para mim, a oração mental não é senão tratar de amizade – estando muitas vezes tratando a sós – com quem sabemos que nos ama (...)” (TERESA D’ÁVILA, V8,5). Teresa distingue oração mental de *oração vocal* e *oração do entendimento*. A primeira usa pouco o entendimento. A vontade ou o desejo é quem comanda. O Espírito muito ajuda nesta oração. A segunda é aquela feita em voz audível. E a terceira é a que o entendimento trabalha mais que a vontade. Nesta última, algumas pessoas – como a Santa no início – precisam da ajuda de livros. Já na primeira eles são dispensados. Sobre as vantagens da primeira sobre a segunda e a terceira, cf. V4,8, V39,5-6.

Tendo sido alvo de suspeita por parte da Santa Inquisição, precisou entregar sua primeira obra, o *Livro da Vida*, para ser examinada pelos inquisidores, a fim de saberem se tinha ou não algo de herético naqueles escritos¹⁸. Ela o tinha concluído em 1565. Doze anos mais tarde, em 1577, decide escrever sua obra de maior maturidade espiritual, *Castelo Interior*, também conhecido como *Moradas*. Ali, mesmo sem o texto autobiográfico nas mãos – há doze anos retido pela Inquisição –, ela relembra seu contato com Agostinho.

Ao usar a metáfora de um castelo habitado por um rei, para tentar explicar a inabitância do Deus uno e trino no centro de nosso ser, a carmelita expõe: “(...) [Devemos] buscar a Deus [primeiro] no interior da alma – onde, mais que nas criaturas, melhor O encontramos e com mais proveito, como disse Santo Agostinho, que aí O achou, depois de tê-Lo procurado em muitos lugares (...)” (4M3,3). No auge de sua experiência mística, Teresa está convicta de que Deus vive mais próximo do ser humano do que se pensa. E esta sua certeza de fé foi, ao que nos parece, um grande farol que norteou seus passos no discipulado de Cristo e no serviço ao próximo, tornando-a, de fato, templo da Trindade.

Destarte, desde suas primeiras leituras de obras espirituais como o *Terceiro Abecedário*, *As Moralias* (sobre Jó) e *Subida do Monte Carmelo*, ela foi, pois, deixando-se envolver pela temática da oração contemplativa. Mas, ao que tudo indica, foi o conhecer sobremaneira a espiritualidade agostiniana, ancorada no “conhece-te a ti mesmo” cristão, que ela conseguiu compreender melhor os desígnios de Deus para si. Ali ela parece ter encontrado o princípio fundante de sua caminhada espiritual. Nesta lógica, vemos desenhar-se com precisão o ponto de partida sólido de sua busca por Deus.

2.3 Autoconhecimento em Deus como princípio arquitetônico do saber humano

Como qualquer ser humano, Teresa D’Ávila deseja conferir à sua existência um sentido pleno de significado. Tendo sido educada num ambiente cristão, tenta por esta via fazer com que sejam satisfeitas as necessidades mais autênticas de uma pessoa comum. No seu caso, tais necessidades estavam contidas numa Pessoa, que sua fé dizia ser divina e humana ao mesmo tempo: Jesus de Nazaré, filho de Deus. Para ela, aos poucos, as palavras de Deus a Paulo também foram adquirindo cada vez mais sentido: “Basta-te a minha graça” (2Cor 12,9). Esta graça de Deus era, por excelência – conforme acreditava Teresa –, seu Filho. Quem o visse, veria o Pai (Cf. Jo14,9).

¹⁸ Cf., sobre isto, a *Introdução Geral de Castelo Interior* em: TERESA, 2002, p. 433-434.

Entretanto, o experimentar isto apenas cognitivamente não era suficiente para a mística espanhola. Daí todo o seu empenho para tornar o conhecimento de sua fé um alimento substancial que suprisse todas as suas lacunas espirituais. Inquieta como Agostinho, procurou este Deus de muitas formas, até encontrar um fundamento seguro. Foi assim que, com esta mulher – e com outros místicos de seu tempo –, veio à tona “(...) uma poderosa espiritualidade que explora o espaço interior como porta de entrada da experiência de Deus, que se comunica com os demais espaços vitais (...)”¹⁹.

Foi realmente por ter escutado falar de Deus, segundo o testemunho de homens que tinham seguido outra via sem ser a dos manuais da teologia, que ela encontrou um Deus de íntima comunhão existencial com o ser humano. Não um Deus exterior, de regras ou normas, nem um Deus racionalista e objetivista, que desconhecia e desconsiderava a subjetividade humana. Mas, um Deus que ansiava libertar nosso *self*, não passando por cima ou por baixo dele, e sim por dentro, atravessando-o de cheio.

Os clérigos e teólogos do tempo de Teresa orientavam que o caminho mais correto e eficiente para encontrar Deus na oração, era, primeiro, a participação nas celebrações, as rezas repetidas, o devocionismo e, no caso da carmelita que era religiosa, também seguir assiduamente as horas litúrgicas canônicas. Todas orações públicas e vocais. Sobretudo para as mulheres – diziam eles – era suficiente cumprir essas regras básicas. Contudo, ela escolheu antes o itinerário que valorizava, na oração, a experiência pessoal ou subjetiva. Já em seu primeiro escrito, *Livro da Vida*, aconselha: “(...) Sobretudo no princípio, ela [a alma] só deve se preocupar consigo mesma e pensar que na terra há apenas Deus e ela; isso lhe fará grande bem” (V13,9).

Naquele contexto confuso do séc. XVI, ao ler esta orientação de Teresa, os defensores do Concílio de Trento (1546-1562), representados pelos inquisidores, consideraram tal conselho, ainda mais vindo de uma mulher, no mínimo um atrevimento²⁰. Porém, a esta altura de sua experiência oracional, ela que, além de suas próprias intuições espirituais e suas leituras

¹⁹ PEDROSA-PÁDUA, 2015, p. 21.

²⁰ Pedrosa-Pádua lembra, por exemplo, o caso emblemático do núncio papal, Felipe Sega, que ao conhecer o documento de criação da nova Ordem fundada por Teresa, teria dito: “(...) [Ela é] ‘mulher inquieta e andarilha, desobediente e costumaz’, e que além de tudo isto, ‘inventa más doutrinas..., ensinando como mestra e indo contra o ensinamento de São Paulo, de que as mulheres não ensinassem’ (...)” (PEDROSA-PÁDUA, 2014, não paginado).

místicas, ocorria – por amor e obediência a Deus e à Igreja – aos seus confessores e diretores espirituais²¹, era muito difícil voltar atrás em seus conhecimentos alcançados.

Destarte, em seu percurso contemplativo, foi, paulatinamente, tomando cada vez mais consciência da relação direta que Deus estabelecia com a alma. Ia compreendendo, com isto, que o diferencial na fé estava em refinar o modo como se escutava a voz interior do Senhor. Neste sentido, adquire enorme significado e valor o fenômeno do autoconhecimento.

Crescer neste entendimento passa a ser para ela uma prioridade. Com sua inteligência espiritual, vai notando que a relação entre oração e autoconhecimento precisa ser mais trabalhada e estreitada, e que estes dois fenômenos humanos não só não se contradizem, mas habilmente se harmonizam e se complementam. Com efeito, em uma de suas declarações, afirma: “(...) isto (...) do conhecimento próprio é o pão com que se deve comer todas as iguarias, por mais delicadas que sejam, nesse caminho de oração (...)” (V13,15).

Ora, o que Teresa coloca acima sobre a importância do autoconhecimento, foi expresso justamente no que podemos chamar de *núcleo de sua autobiografia*, que trata da temática da oração. Do capítulo onze ao capítulo vinte e um do *Livro da Vida*, expõe o assunto a partir de uma metáfora ligada a um jardim e as quatro maneiras que um jardineiro pode utilizar para aguar-lo.

(...) O primeiro modo corresponde a regar o jardim apanhando água com baldes num poço; o segundo, a tirá-la mediante nora e alcatruzes movidos por um torno; o terceiro, a trazê-la de algum rio (...); o quarto é por chuvas frequentes e copiosas (...)²².

A ênfase que ela coloca no “conhecimento próprio” aparece no décimo terceiro capítulo da obra acima. Aqui ela explica, em continuidade com o capítulo doze, a primeira forma de oração à qual deve se entregar o cristão ou cristã que pretende introduzir-se no caminho da *oração de quietude*²³. E como estamos nos primórdios da via contemplativa, antes de fazer referência à necessidade de conhecermos a nós mesmos, faz questão de colocar as bases deste princípio fundamental.

Segundo ela, o autoconhecimento demonstra ser verdadeiro somente quando é fundado na sabedoria divina, quando deixamos que nossa razão seja iluminada pela luz da fé. Se o conhecimento de Deus nos conduz, imediatamente, ao seu amor, o autoconhecimento, como

²¹ Entre os confessores e diretores espirituais dela estão: Pe. Vicente Barrón (dominicano), Pe. Baltasar Alvarez, Pe. Gaspar Daza (sacerdote secular) e Pe. Diego de Cetina (jesuíta).

²² PEDROSA-PÁDUA, 2015, p. 136.

²³ *Oração de quietude (ou mental ou de recolhimento)*: corresponde ao terceiro grau de oração, por ser um estágio superior à *oração de entendimento* (precedida da *vocal*) e um inferior à *oração de união*.

mediação, deve levar-nos igualmente ao amor dele e, portanto, à mesma verdade²⁴. Nesta lógica, ao que tudo indica, como criaturas plasmadas pelo Criador, nada podemos encontrar em nós do que antes não esteja primeiro presente nele.

Para ela, não há incompatibilidade entre a natureza divina e a humana. Com a encarnação de Cristo, uma está imbricada na outra, uma vive da outra, e ambas devem se servir mutuamente, visando o crescimento no amor.

Neste raciocínio, tendo tudo recebido de Deus, “(...) é muito importante ‘não elevar o espírito se o próprio Senhor não o eleva’ (...)” (V12,9). Quando não temos a humildade suficiente para deixarmos que a graça de Deus tome a iniciativa em nos conduzir para o centro de nosso ser, apresentando a nós mesmos nosso eu autêntico, parece que nos paralisamos em todas as dimensões. E ao invés de estarmos formando nossa personalidade, estaremos possivelmente despersonalizando-nos, ou seja, perdendo a consciência de nossa identidade²⁵, a qual consiste em sermos imagem e semelhança do Arquiteto maior.

Desta feita, para Teresa, o chamado para uma maior intimidade com o Senhor deve partir dele, não de nosso frágil e inconstante esforço ascético. Ela fala de “elevar o espírito”. Mas, até onde ou até quem? Entendemos que seja até ao coração do próprio Deus, isto é, da verdade primeira e última de todas as coisas.

Ora, quando Teresa começou a escrever o *Livro da Vida*, ela tinha em torno de 47 anos e, portanto, já tinha vivenciado o momento mais forte de sua conversão, que acontecera provavelmente na quaresma de 1554²⁶, há uns oito anos antes de 1562. Além do mais, não bastasse seu testemunho pessoal de que sua experiência era divina, por consciência própria e para não incorrer em erro nem cair nas mãos da Santa Inquisição²⁷, ela estava sempre em contato com seus confessores. Tudo isto demonstra a seriedade e a determinação com que ela apresentava seus conhecimentos místicos.

²⁴ Cf. TANQUEREY, 2018, p. 211.

²⁵ Sobre o significado de *despersonalização*, confira: MESQUITA, Raul; DUARTE, Fernanda. *Dicionário de Psicologia*. Lisboa: Plátano Editora S.A., 1996. Disponível em: <https://docs.google.com/viewer?a=v&pid=sites&srcid=ZGVmYXVsdGRvbWFpbnxubHBzaTAxNHxneDo1ZmI5MTg3NzY2VmZmEy>. Acesso em: 13 jan. 2022, não paginado.

²⁶ Cf. a Cronologia da vida da Santa em TERESA, 2002, p. 17.

²⁷ “Ela [Teresa] não escreve (...) por vontade própria. Santa Teresa escreve a pedido de seus confessores, sabendo que seu manuscrito será mostrado à Inquisição para que se sancionem como legítimas — essa é a esperança — suas experiências místicas (...)” (CAVALLARI *apud* SANTA TERESA, D’Ávila. *Livro da Vida*, São Paulo: Schwarcz Ltda., 2010. E-book, pos. 18, Nota do Tradutor).

Daí ela assegurar que Deus não poderia ser encontrado de forma mais clara e genuína do que primeiro em nossa interioridade. Por isto, entendemos com que veracidade ela defende, nas entrelinhas de seu ensinamento, sua importante tese. Esta tese, a nosso ver, diz que se Deus habita mormente e primeiramente no nosso interior, o princípio arquitetônico de todos os princípios só pode ser o *autoconhecimento em Deus*, o qual também denominamos de *autoconhecimento libertador*.

E para fundamentar ainda mais esta tese, já tendo dito que o conhecer bem a si mesmo era algo imprescindível, acrescenta: “(...) isso de conhecimento próprio nunca se deve deixar. Nem há alma, nesse caminho [de oração], tão gigante que não tenha necessidade, muitas vezes, de voltar a ser criança e mamar (...)” (V13,15).

Com toda a sua bagagem espiritual, e tendo esta passado pelo crivo de muitas provações, pode discorrer com autoridade o que é essencial e o que é secundário na via contemplativa. Vemos nela, deste modo, uma mulher que não só fala com propriedade da cristologia e da pneumatologia (viver segundo o Espírito), mas também da antropologia teológica. Seu Deus é aquele que vendo o homem tendencioso e apegado à absolutização de si mesmo, age com misericórdia para conduzi-lo a um porto seguro, bem ao alcance de suas mãos.

Por sentir ou tocar em sua própria carne as benesses deste autoconhecimento, ela embasa ainda mais seu pensamento dizendo: “(...) E jamais se esqueça disso, talvez eu diga mais vezes, porque é muito importante. Porque não há estado de oração tão elevado que muitas vezes não seja necessário voltar ao princípio” (V13,15). Este “princípio”, parece-nos, não é outro senão o que chamamos de *autoconhecimento em Deus*.

Com efeito, para ela, não é pequena a tentação que atinge os “elevados na oração”, no tocante ao menosprezo do autoconhecimento. Tanto é verdade que volta a advertir seus leitores sobre este perigo. Ao escrever, em 1566, sua segunda obra, *Caminho de Perfeição*, refere-se novamente a este assunto.

No final desta obra, a partir do trigésimo oitavo capítulo, ela comenta o último pedido que fazemos no pai-nosso: “Não nos deixeis cair em tentação, mas livrai-nos do mal”. Querendo alertar suas irmãs sobre “o mal” que atinge os adiantados no caminho espiritual, orienta: “(...) por mais presentes e provas de amor que o Senhor vos dê, nunca fiquéis tão seguras que deixeis de temer voltar a cair, protegendo-vos das ocasiões” (C39,4).

Decerto, se ela não acrescentasse o que vem depois, a nosso ver as irmãs ficariam inseguras com relação ao entendimento do que queria dizer com “voltar a cair”. Por isto, completa o raciocínio:

(...) tende o cuidado de, no princípio e no fim da oração, por elevada que seja a contemplação, concluir sempre com o conhecimento próprio. E se são de Deus as graças e consolações, mesmo que não queirais nem considereis esta advertência, vós o fareis ainda muitas vezes, porque isso traz humildade e sempre nos ilumina mais para vermos quão pouco somos (C39,5).

Vale a pena lembrarmos que isto do “conhecimento próprio”, nesta obra, foi expresso ainda sob as suspeitas que pairavam em torno de seu escrito anterior, *Livro da Vida*. E, não obstante este contexto sombrio, continua afirmando o valor, na experiência espiritual pessoal, da subjetividade humana.

Não satisfeita com estas alusões sobre o *autoconhecimento em Deus* nas suas primeiras duas obras, onze anos depois de seus escritos estarem sob censura e impedidos de se tornar público, volta mais uma vez a abordar o tema. De fato, mesmo sem o texto de sua autobiografia, ela não esquece aquilo que veio a se tornar o princípio arquitetônico de sua espiritualidade. Em 1577, na etapa final de sua vida, já bastante experimentada na oração, ela escreve o *Castelo Interior*.

Interessante que o próprio título da obra já remete à dimensão de nossa subjetividade, praticamente invisibilizada pelos verbosistas que formavam o movimento antimisticismo. Em *Castelo Interior* ela descreve nossa interioridade, fazendo a comparação de nossa alma com um castelo no qual mora um hóspede muito ilustre: o Rei supremo. Este castelo, formado todo de diamante ou de cristal, é composto de muitas moradas, e sua beleza fascina a todos que o conhecem e visitam (Cf. 1M1,1).

Pois bem, ela usará tal metáfora para aprofundar o tema da oração²⁸ iniciado no *Livro da Vida* e continuado em *Caminho de Perfeição*. Os quatro graus de oração apresentados no seu primeiro escrito, adquirem aqui maior importância ao ser explorado de forma bem mais fecunda. Por se tratar de uma experiência vivida e não uma mera aquisição de conhecimentos teóricos, ela retoma o que é essencial na relação com Deus.

Logo nas primeiras moradas do Castelo – praticamente na abertura do livro – ela se reporta ao fenômeno do autoconhecimento. Ali alerta para suas irmãs: “Não é pequena lástima

²⁸ Com relação ao valor da oração mediado pelo autoconhecimento, como *princípio dos princípios* em Teresa, expõe o holandês e estudioso dela, Otger Steggink (1925-2008): “(...) O exercício da oração interior a conduziu a tocar as próprias forças mais profundas da alma e reconduzi-la à sua base [fundamento] vital (...)” (STEGGINK, 2015, p. 41).

e confusão que, por nossa culpa, não nos entendamos a nós mesmos nem saibamos quem somos (...)” (1M1,2). E a seguir reforça tal raciocínio, justificando-o:

(...) grande insensatez (...) é a nossa quando não procuramos saber quem somos e só nos detemos no corpo (...). Poucas vezes consideramos as riquezas existentes nessa alma, seu grande valor, quem nela habita; e, assim, não damos importância a conservar sua formosura (...) (1M1,2).

De tanto observarmos esta mística insistir no quão fundamental é o autoconhecimento como princípio dos princípios, à primeira vista pode parecer-nos exagero, pois incorreria – julgamos talvez – no risco de desembocar num auto absolutismo. Mas, não; sua intenção parece não ser levar-nos a tal fim. Até porque, visando nosso bem, antes ela tinha dito para ninguém *eleva o espírito se o Senhor não o elevasse*.

De acordo com o que intuímos, ela almeja fazer-nos compreender o quanto Deus é humano, e por isto não o devemos procurar, primeiro, em teoremas cognitivos esteticamente bem elaborados, ou em atos espirituais exteriores. Na verdade, para a carmelita, ele está tão próximo do ser humano que qualquer pessoa, das mais ignorantes às mais instruídas, pode deixar-se encontrar por ele.

O Deus dela é um Deus que não se envergonha dos limites humanos. Mesmo que tais limites envolvam – e envolvem também – os mais avançados no caminho espiritual. Também para estes, que sentem com maior dureza os impactos da queda quando escorregam – pois são mais sensíveis em sua consciência espiritual –, ela aponta a graça divina do autoconhecimento como meio de se reerguerem.

Daí sua perseverança em lembrar:

(...) a questão de nos conhecer é tão importante que eu gostaria que não houvesse nisso nenhuma negligência, por mais elevadas que estejais nos céus. Enquanto estamos nesta terra, não há coisa que mais nos importe do que a humildade. E assim volto a dizer que é muito bom, extremamente bom, entrar primeiro no aposento do conhecimento próprio antes de voar aos outros, porque esse é o caminho. Se podemos ir pelo seguro e plano, para que haveremos de querer asas para voar? Devemos, pelo contrário, aprofundar-nos mais no conhecimento de nós mesmas (1M2,9).

Como constatamos, seu interesse parece dirige-se enfaticamente ao princípio ou ao arcabouço que sustenta todo o edifício interior. Ela deseja que suas irmãs tenham clareza – “não sejam negligentes” – quanto ao primeiro passo a ser dado, que é o autoconhecimento em Deus ou autoconhecimento libertador.

Com razão, ela chama este *princípio-base*, na metáfora do Castelo, de *primeiro aposento* que deve ser conhecido e visitado. Se qualquer homem ou mulher escolher iniciar por outro lugar e aconselhar outros a fazerem o mesmo, correrá o grande perigo, ao que tudo indica, de enveredar-se por um labirinto sem fim. Uma vez desorientado quanto ao princípio, todo o resto do percurso será seguido sem êxito.

Compreendemos, destarte, com que autenticidade ela argumenta que, ao que tudo aponta, somente o autoconhecimento em Deus, serve como fundamento ou princípio de toda experiência mística. Seguindo esta tese, apenas quem começa o percurso da contemplação tendo como ponto de partida o autoconhecimento libertador, parece poder libertar-se do auto absolutismo, ao aceitar que o ser humano não basta a si mesmo, mas encontra em Deus seu porto seguro.

2.4 Humildade e autoconhecimento em Teresa D'Ávila: nossa humanidade como ponto de partida para o Eterno

A experiência teresiana, nascida num contexto eclesial e social de efervescência espiritual por um lado e, por outro, de preconceitos contra leigos, pobres, iletrados e mulheres²⁹, reveste-se de importantes e grandes paradoxos. Frente a tais paradoxos, não era raro os escolásticos racionalistas e as autoridades eclesiásticas ficarem desorientados e inquietos, com a forma de pensar e de conceber Deus que Teresa apresentava.

Algumas vezes, ao deparar-nos com os escritos dela, encontramos uma boa facilidade de compreensão. É que ela tem consciência de ser uma iletrada, isto é, de não pertencer ao grupo dos teólogos oficiais³⁰, coisa que mulher não podia. Daí ela escrever simples para pessoas simples. Todavia, outras vezes precisamos estar bem atentos se não quisermos distorcer seu conhecimento.

Por ela vivenciar uma experiência mística profunda, sua linguagem se revestia, concomitantemente, de simplicidade e de um mistério somente entendido pelos que faziam a mesma experiência. O fato é que, quando nossas relações envolvem o totalmente Outro, parece que os paradoxos emergem como consequência de nossa finitude cognitiva e, portanto, de nossa limitada capacidade de compreensão.

Por isto, percebemos que,

²⁹ Cf. PEDROSA-PÁDUA, 2015, p. 74.

³⁰ Cf., por exemplo, TERESA, 2002, p. 76 (V11,6).

(...) na experiência teresiana, a transcendência está revestida de glória e de terra, está presente aos atos mais heroicos e aos profundos abismos do pecado. Não são possíveis máscaras diante de Deus que traz tudo à luz e concede ao humano a grandeza de não se envergonhar por ser humano, ao contrário, de dizer sim à aventura de conhecer e autoconhecer-se em Deus e de, em meio ao realismo da maldade e da destruição que pode provocar, abrir caminhos para o amor³¹.

De fato, notamos em Teresa um esforço imenso para a pessoa acolher em si a realidade com a qual Deus a plasmou, considerando e respeitando sem titubeios os limites próprios desta condição, marcada historicamente pelas consequências do pecado³².

Para uma compreensão mais exata da mística teresiana neste ponto, é mister que entendamos o que para ela significa conhecer a nós mesmos. Para tanto, precisamos observar que não raramente ela associa o autoconhecimento à virtude da humildade. Estudando-a, podemos intuir que sem esta virtude parece não haver a mínima possibilidade de entrarmos no *primeiro aposento do Castelo*, o conhecimento de nós mesmos. É por isto que, de início, sobre tal virtude, ela afirma: “(...) é próprio da humildade não confiar em si mesmo [primeiramente] (...)” (V7,22).

Com isto, ela pretende, a nosso ver, elucidar os leitores sobre esta verdade indubitável: a humildade não vem primeiro de nosso esforço ascético, mas é dom gratuito concedido por Deus aos simples de coração. Dom que exige resposta livre e responsável. Em seguida, aponta para o perigo do engano neste terreno: “É necessário (...) compreender como deve ser essa humildade (...)” (V13,4). E alerta sobre o demônio que busca inculcar nos orantes um entendimento falso desta graça, dizendo-lhes que é presunção possuir enormes desejos, pretender imitar os santos e ansiar o martírio (Cf. V13,4).

Ela entende, a partir de sua experiência e de suas leituras, que quando a pessoa procura entrar na morada do autoconhecimento sem ter a devida humildade, esbarra no egoísmo e na autoilusão. No capítulo doze de *Vida*, quando fala do segundo grau de oração, *a do entendimento*, orienta aos iniciantes que não busquem consolos espirituais sem o Senhor os dá. Ora, “(...) os gostos são sobrenaturais e, perdido o entendimento, a alma fica desamparada e

³¹ PEDROSA-PÁDUA, 2014, não paginado.

³² Um exemplo de *limite* ou *pecado* humano que aparece na história de Teresa foi o seu apego exagerado a certas pessoas. Após referir-se a uma visão em que Jesus aparece a Teresa com um semblante sério, por suas amizades inadequadas, frisa o teresianista, O. Steggink: “(...) A partir desse momento sentia-se [ela] liberta de contatos que a faziam perder-se e alienar-se de sua própria identidade mais profunda (...)” (STEGGINK, 2015, p. 41). Fica mais transparente com isto o quanto ela levou a sério o autoconhecimento em Deus, que denominamos *libertador*, para não enveredar-se por um caminho de autoalienação, no qual sua personalidade seria descaracterizada. Voltaremos, mais adiante, a falar deste assunto, quando abordarmos o tema da “espiritualidade intimista, desintegradora e desencarnada”.

com muita aridez (...)” (V12,4). E, por fim, expõe de maneira sensata: “(...) como este edifício, [o da oração mediante o autoconhecimento], tem a sua fundação na humildade, quanto mais próximos de Deus estivermos, tanto maior deverá ser esta virtude, pois, se assim não for, tudo perderemos (...)” (V12,4).

Isto pode acontecer porque, ao que tudo indica, a auto presunção conduz o ser humano a pôr a confiança, primeiro, em suas próprias seguranças. Basta que Deus eleve seu espírito concedendo-lhe algumas graças, por não estar vivenciando o autoconhecimento libertador, ele julga-se capaz de caminhar por si mesmo, sem a mão divina. Porém, o que Deus lhe pede, segundo Teresa, é que se apresente diante dele como é: pequeno e ignorante. Para ela, diante do Altíssimo, todos somos fracos e indigentes. Se o Senhor se humilhou aproximando o ser humano de si, depois de suportá-lo em suas infidelidades, também o *anthrôpos* deve ser humilde (Cf. V15,8).

Nesta perspectiva, a pessoa verdadeiramente humilde, quando adentra o campo do autoconhecimento legítimo, a nosso ver, deve compreender que seus limites ou imperfeições não são um empecilho ao amor que Deus quer transmitir-lhe. Pelo contrário, parece que o Senhor deseja fazer das fragilidades humanas o *humus*, ou seja, o adubo³³ necessário para fecundar sua criatura.

A partir de seu raciocínio, deduzimos que uma questão importante para quem trilha a via do autoconhecimento, parece ser o fato do lugar para onde ele ou ela deve fixar sua atenção: se para o amor de Deus que supera espiritual e humanamente todas as coisas, ou para suas próprias incongruências. A nosso ver, este foi um dos pontos centrais ao qual Teresa se agarrou, fazendo dele um dos pilares fundamentais de sua espiritualidade. Ela, mesmo conhecendo as próprias impotências, precisou focar sua fé não em si mesma, mas em Deus cuja bondade era muito superior à sua malícia.

Bastante adiantada no conhecimento de si mesma, e bem consciente de suas misérias (Cf. V26,1), ao nosso entender precisou ser corajosamente humilde para não esbarrar na arrogância de achar que seus pecados e derrotas eram maiores que Deus. Diante do *Deus Absconditus*, torna-se mais transparente e percebe que “(...) [a alma] vê não somente as teias de

³³ Consideramos importante, aqui, observarmos, a partir do latim, o seguinte jogo de palavras com a mesma raiz *hum*: o substantivo *humus*, que quer dizer “solo, terra”; o adjetivo *humanus*, que significa “humano, relativo ao homem, próprio do homem”; e o adjetivo *humilis*, cuja tradução é “que está no chão, que não se levanta do chão [por si mesmo]” (FARIA, Ernesto. *Dicionário Latino-Português*, p. 456.457).

aranha que há em si mesma, suas grandes faltas, como até algum cisco, por menor que seja, já que está exposta a muita luz (...)” (V20,28).

Todavia, mesmo detectando através do autoconhecimento suas “teias de aranha”, isto é, suas fragilidades, seu ego ferido e seus apegos a *status* e privilégios deste mundo, a pessoa não deve pensar que sua natureza, por ser composta de *humus*, ou seja, de terra ou barro³⁴, está fadada à ruína. Conforme Teresa, esta natureza, marcada pela infidelidade ao Criador, foi tal e qual por este assumida e resgatada da morte eterna, quando seu Filho se fez carne no ventre de uma mulher.

Portanto, em sua lógica, a pessoa que, mediante a oração, busca o autoconhecimento, somente o torna libertador se estiver fundamentado na humildade. É esta graça, unicamente, que possibilita o orante perceber-se pequeno perante a grandeza divina, ajudando-o, assim, libertar-se da auto presunção. Confiado primeiro na misericórdia de Deus, descobre que o amor deste foi e é de tal beleza e bondade, que tornou a fragilidade humana (o *humus*) justamente o meio eficaz para salvar o ser humano de sua autossuficiência.

2.5 Humanidade de Cristo como caminho de reconciliação

Por tudo o que expomos anteriormente, observamos em Teresa de Ahumada³⁵ uma mulher sedenta da verdade que instrui ou educa, e liberta. Mesmo num ambiente social instável, e num contexto eclesial de transformações que iriam redirecionar os rumos da Igreja Católica, ela consegue descobrir um porto seguro para atracar o barco de sua vida.

De fato, parece que o autoconhecimento, iluminado pela oração, oferece-nos a oportunidade de superarmos o preconceito que temos de nós mesmos por sermos criaturas incompletas. Isto, de superar o auto preconceito, na ótica teresiana parece importante. Pois, do contrário, enredados numa concepção equivocada de nossa identidade, podemos passar toda a vida com medo e fugindo do desconhecido em nós, por pura ignorância.

Entretanto, a análise do seu testemunho possibilita-nos entender que Deus não nos quer raquíticos. Este conhecer a nós mesmos que a experiência mística propõe, se por um lado permite identificar nossas fragilidades, por outro, paradoxalmente motiva-nos a progredir humana e espiritualmente. Esta intuição teresiana, a nosso ver, segue a mesma linha de

³⁴ Conforme Gn 2,7, Adão, o primeiro homem modelado por Deus, foi extraído do barro, que em latim significa *humus*, podendo ainda ser compreendido por *solo* ou *adubo orgânico*. Cf. BÍBLIA de Jerusalém. 2ª ed. São Paulo: Paulus, 2002, p. 35, nota f.

³⁵ Expressão usada por STEGGINK, 2015, p. 37.

raciocínio de Paulo, quando ouviu do Senhor: “Basta-te a minha graça, pois é na fraqueza que a [minha] força manifesta todo o seu poder” (2Cor 12,9).

Pois bem, uma das formas de avançarmos no plano espiritual parece ser o convite que o Deus cristão nos faz de reconciliar-nos com ele, com o outro, com o cosmos e com nós mesmos. A própria Teresa passou por esta experiência de conversão e reencontro.

Este reencontro exigiu dela um rompimento com o “mundo” anterior, entendido em seu sentido correto. Sobre isto, afirma Steggink:

(...) Sua vida [a de Teresa] por muito tempo esteve marcada por uma amizade contraditória (...) com Deus e com o mundo (...). Esse mundo (...) que ela experimenta como o polo oposto a Deus não é tanto a realidade terrestre, mas seu próprio eu, o mundo de suas afeições e suas relações, que ela mesma criou e com que vive fora de si mesma, causando um desenraizamento vital (...) ³⁶.

Com efeito, alienada de si mesma por ter construído um “mundo interior” fantasioso, caso não tivesse predisposta a escutar a voz de Cristo no centro da alma, ao que tudo indica ela permaneceria parálitica, sem chances de evoluir espiritualmente. Mas, não; sua vida e obras demonstram que ela ousou ir além de seus limites.

Se o autoconhecimento libertador permitiu-lhe encontrar a verdade maior dentro de si, e esta trouxe à tona suas fragilidades, entendemos que com maior força tal verdade incentivou-a a crescer no amor a Deus e ao próximo. Por isto sua indagação: “(...) que necessidade temos de gastar o tempo aqui [no primeiro aposento, o do autoconhecimento] se é melhor buscar outras coisas que o Senhor nos põe diante dos olhos (...)?” (V13,15).

Intui ela que a identificação de seus apegos e imperfeições é apenas o primeiro passo. O próximo parece ser o de apresentar a Jesus tais alienações com sinceridade. Diante do Cristo crucificado em sua humanidade ela se encontra, quer dizer, encontra o seu eu autêntico. Teresa nota que ele foi humano como ela, frágil como ela, e como ela sofreu por ser tentado e sentir-se abandonado pelo Pai na cruz (Cf. Mc 15,34). Daí ele ser capaz de perceber seu sofrimento e agir com profunda compaixão, de cruzar *espiritualmente* sua humanidade com a dela, possibilitando dois corações baterem unidos num só corpo.

Destarte, começa a ficar claro para ela que o Senhor, mais que qualquer outro, nos ama e nos conhece, e por isto nos estimula a não permanecermos extáticos na primeira morada. Isto tornou-se possível porque ela deixou-se fascinar pela voz silenciosa de Cristo em seu íntimo,

³⁶ STEGGINK, 2015, p. 37.

até ao ponto de sentir-se, em sua realidade, fortemente acolhida por ele. Desta feita, descobriu que, enquanto mais avançamos na comunhão mística com o Verbo encarnado, mais entramos em sintonia com a nossa própria humanidade – e com a do outro – naquilo que ela tem de mais vil e de mais nobre.

E não pensemos que este raciocínio teológico-espiritual já estava dada por verdade em seu tempo. Devido à presença do racionalismo em todas as esferas do conhecimento humano, inclusive na teologia, a questão da meditação por meio do entendimento trazia algumas dúvidas. Dúvidas levantadas no contexto espiritual daquela época, não só pelos escolásticos, mas também pelos próprios membros do novo movimento místico.

Do lado dos teólogos oficiais, no tocante à forma como um cristão podia contemplar o mistério divino na pessoa de Cristo, temos o exemplo do professor da Universidade de Salamanca, Domingo de Soto (1494-1560). Este sustentava que,

para tomar o princípio e o tino do amor inefável com que Deus nos ama e governa, devemos, cada um segundo as possibilidades do seu entendimento, começar a contemplá-lo em si mesmo, o que ele sempre foi, é e será, sem princípio nem fim em sua eternidade, infinitamente, antes que o mundo fosse³⁷.

Logo, depreendemos, empregar a vontade e a inteligência para meditar o mistério eterno considerando a Humanidade do Filho de Deus, seria desaconselhável, bem como perca de tempo e de energia, na concepção deste autor dominicano.

Todavia, a exclusão da Humanidade de Cristo da meditação na via contemplativa, era defendida também pelos espirituais. Entre eles havia quem pensasse parecido com os verbosistas neste aspecto. Um deles é o autor do livro de mística, *Terceiro Abecedário*, lido por Teresa no início de seu caminho espiritual, Francisco de Osuna.

Pedrosa-Pádua recorda que Osuna, mesmo defendendo que a Humanidade de Cristo não paralisa nem estorva o recolhimento, apresenta ressalvas com relação à presença desta Humanidade – na imaginação e no entendimento – nos últimos estágios da oração. Para o franciscano, “*convém*, aos que querem chegar à mais alta e pura contemplação, deixar as criaturas e a sacra humanidade para subir mais alto e receber mais por inteiro a comunicação das coisas puramente espirituais (...)”³⁸.

³⁷ SOTO *apud* PEDROSA-PÁDUA, 2015, p. 54.

³⁸ OSUNA *apud* PEDROSA-PÁDUA, 2015, p. 53. Itálico da autora.

Contrariando o pensamento tanto dos escolásticos quanto dos espirituais³⁹, aparece de forma inovadora a tese teresiana. Nela encontramos a defesa de que a consideração do Cristo total, espírito e matéria, deve acompanhar todos os passos da via contemplativa. Tal intuição, a nosso ver, no mínimo impede que caiamos no dualismo platônico⁴⁰.

Daí no *Livro da Vida*, sua primeira obra, já apresentar esta sua teoria. Ali ela expressa:

E vi com clareza (...) que Deus deseja para O agradarmos e para que nos conceda grandes favores, que os recebamos por meio dessa Humanidade sacratíssima, em que sua Majestade se deleita. Muiíssimas vezes o tenho visto por experiência; o Senhor me disse. Tenho certeza de que temos de entrar por essa porta se quisermos que a soberana Majestade nos revele grandes segredos (V22,6).

Contemplar os segredos de Deus, pois, só é possível e garantido, entrando pela *porta* única que é a dimensão humana de Cristo. Esta, na perspectiva teresiana, é uma exigência irrenunciável, da qual ninguém deve abrir mão, por ser uma condição *sine qua non*.

Porém, tal condição não é proposta apenas para os que percorrem os primeiros estágios da oração. Distinguindo-se de Osuna, ela garante que em todo o percurso espiritual, incluindo o nível último que é a união sponsal, a dimensão corporal do Senhor precisa fazer-se presente. Após ter dito o que disse sobre o Homem Jesus como porta para a oração mística, expressa: “(...) não deseje outro caminho, mesmo que esteja no auge da contemplação; pois esse caminho é seguro (...)” (V22,6).

E como se achasse insuficiente este seu argumento, mais adiante, na mesma obra, quando descreve com o máximo de clareza possível, uma de suas visões místicas em que viu o Filho de Deus – segundo a mesma, no dia de São Pedro –, escreve enfaticamente: “(...) vi perto de mim, ou melhor dizendo, senti, porque com os olhos do corpo ou da alma nada vi, Cristo ao meu lado. Parecia-me que Ele estava junto de mim, e eu via ser Ele que, na minha opinião, me falava” (V37,2).

O que nos chama a atenção nesta sua declaração é a ousadia em discorrer sobre sua visão, como se a comunicação com Cristo acontecesse na mesma dinâmica de uma conversa com uma pessoa comum. Jesus, diz Teresa, está *ao seu lado*. Dando a entender que a fala se passa entre dois amigos. Tal atrevimento deve ter causado nos investigadores um desatino, por

³⁹ “(...) em seu livro *Via spiritus*, lido por Santa Teresa, Bernabé, [também um espiritual como Osuna, diz que] a contemplação de Deus pelas criaturas e pelas formas corporais é mais imperfeita, estorvando ou impedindo a dilatação do entendimento a todas as partes (...)” (PEDROSA-PÁDUA, 2015, p. 240, nota 27).

⁴⁰ Queremos aqui somente citar este tema. Faremos um aprofundamento maior dele na parte última de nossa pesquisa.

ser coisa de mulher. Isto pode ser constatado pelo fato deles suspeitarem da presença da *teoria espiritual dos alumbrados* nos escritos teresiano⁴¹.

Entretanto, para que não restasse nenhuma dúvida que o Verbo feito homem, além de se manifestar *ao lado* de sua pessoa, também se fazia presente *dentro de sua alma*, mais à frente, nos capítulos finais de seu livro, afirma: “Vi a Humanidade sacratíssima com uma glória excessiva que eu jamais experimentara. Ele se manifestou, de modo admirável e claro, repousando no seio do Pai (...)” (V38,17).

Houve possivelmente uma razão bastante contundente para Teresa ser persistente nesta sua posição, até então desconhecida por todos. Pelo que ela deixa registrado sobre os efeitos positivos desta última visão, na relação dela com as coisas criadas, alguns de seus estudiosos, a exemplo de Pedrosa-Pádua, constataam um grande crescimento nela no tocante à sua liberdade interior. Teresa passara a ser mais ainda *senhora de si mesma*, comprometendo-se cada vez mais a acolher a vontade divina em sua história⁴².

Ora, entendemos que a busca pelo autoconhecimento, ao que tudo indica, implica a organização de todo o eu. Esta organização tem a ver diretamente com nossa liberdade interior. Neste raciocínio, dizemos que para ela tal liberdade não é viável sem nossa comunhão com o Cristo encarnado. Daí considerarmos que, sob sua perspectiva, não há *senhorio de si mesmo* sem a verdade, na qual a liberdade está alicerçada. Esta verdade, para ela, não pode ser outra senão a de que a Humanidade de Cristo é o único caminho para o Pai.

No seu livro *Castelo Interior*, quando no início, ainda nas segundas moradas, ela diz que não entraremos no céu sem primeiro entrarmos em nós mesmos (Cf. 2M11), pouco depois faz questão de citar um texto importante para si. “O próprio Senhor diz: *Ninguém subirá a meu Pai senão por Mim (...)*. E também: *Quem vê a mim vê a meu Pai* [Jo 14,6.9]” (2M11)⁴³. O Cristo total é então para ela, a nosso ver, a via mais sólida na qual não nos perdemos jamais quando buscamos o amor de Deus.

Fica, pois, claro, segundo nossa compreensão das leituras de Teresa, que apenas quando acolhemos – pelo autoconhecimento – em nossa humanidade a Humanidade de Jesus, é que somos libertados de nossos preconceitos e medos contra nossa própria condição de finitude.

⁴¹ Cf. PEDROSA-PÁDUA, 2015, p. 87.

⁴² PEDROSA-PÁDUA, 2015, p. 244.

⁴³ Itálico da autora.

De fato, a experiência da kénosis vivida por Cristo e descrita por Paulo (Cf. Fl 2,6-11) deixa transparecer que foi tão somente porque Jesus não se envergonhou de tornar-se humano, que ele, sendo verdadeiramente humilde, descobriu o quanto Deus o amava. E o amava não apesar dele ser barro (*humus*), mas justamente porque foi e viveu como um *humanus* em toda sua inteireza.

É neste sentido que Teresa, após muito perseverar na experiência espiritual pessoal, e depois de ter sido incompreendida e perseguida por quem pensava diferente, não abriu mão – não obstante a ameaça real de ser queimada na fogueira⁴⁴ – daquilo que para ela era a maior verdade de todas. E quando alguém, como esta mulher, chega a tal maturidade espiritual, aceita correr todos os riscos desde que não precise negar sua fé, a qual, para ela, tornou-se o paradigma primordial de toda sua existência.

Um dos sinais do profundo grau de fecundidade espiritual em que uma pessoa chegou, é a sua coragem de renunciar à própria vontade e liberdade para seguir a vontade de um Outro. Por isto, Teresa foi tão feliz em cultivar e nutrir-se tão bem de uma mística deveras fecunda e libertadora.

Podemos perceber a riqueza de sua experiência, por exemplo, quando assim ela se expressa em uma de suas exclamações:

(...) Morra já esse eu, e viva em mim outro que é mais do que eu e, para mim, melhor do que eu, para que eu O possa servir. Que Ele viva e me dê vida; reine, sendo eu a cativa, pois minha alma não quer outra liberdade. Como será livre quem estiver distante do Sumo Bem? (...). Ditosos os que, com fortes grilhões e correntes dos benefícios da misericórdia de Deus, se virem presos e incapacitados a fim de serem poderosos para se soltarem. *Forte como a morte é o amor* [Ct 8,6] (...) (Excl. XVII,3, itálico da autora).

Se outrora ela viveu alienada de si mesma, habitando num mundo irreal e vivendo superficialmente, desta feita, ao que nos parece, a consciência acerca de sua identidade e missão está definida. Suas palavras cheias de convicção revelam o quanto cresceu na liberdade interior. Sua humanidade (com seu corpo) não é vista mais por si mesma como um empecilho para seu progresso na vida pessoal, eclesial e social. Pelo contrário, foi quando ela se reconciliou com Deus, com o outro e consigo mesma em suas fraquezas que se tornou responsável e eficaz na missão por Cristo a ela confiada.

Apesar dela enxergar muito bem suas fragilidades, vê com muito mais profundidade as misericórdias de Deus. E estas misericórdias, acredita ela, lhe são entregues mediante a

⁴⁴ Cf. PEDROSA-PÁDUA, 2015, p. 63.85.

meditação da vida e do sofrimento de Cristo em seu peregrinar. Foi por contemplar o crucificado, refletindo sobre o seu amor assumido por nós até às últimas consequências, que ela descobriu o autêntico sentido de sua vida.

2.6 Da Humanidade de Cristo à nossa humanidade: a compreensão da alma humana na espiritualidade teresiana

Pelo que sabemos, são várias as maneiras que demonstram que um ser humano encontrou a si mesmo. No caso de Teresa de Ahumada, uma destas maneiras foi constatada pelo fato dela ter feito descobertas evoluídas para o seu tempo sobre a alma humana. É que o contato com novas experiências permite-nos destruir imagens ou conceitos antigos inadequados, para dar um outro ressignificado às vivências atuais a partir de elementos inéditos que aparecem no cenário⁴⁵.

Tais descobertas aparecem com fortes evidências na sua última obra, *Castelo Interior*. Ali, através da metáfora das *sete moradas* que integram o castelo, ela busca descrever, passo a passo, o caminho de um cristão ou cristã que pretende enveredar-se pela atrativa aventura de conhecer e formar uma inquebrantável aliança de amor com Deus.

A consciência desta aliança é alcançada quando penetramos na meditação da vida de Jesus doada até à cruz. Nesta contemplação, descobrimos através de sua experiência de misericórdia refletida na nossa, o real significado de nossa dignidade. De certa forma e à sua maneira, Teresa D'Ávila intuiu aquilo que São Paulo tinha descoberto: Jesus Cristo, Deus e homem, além de ser do Criador, é a imagem perfeita de toda criatura, porque tudo o que existe foi criado nele e para ele (Cl 15-16). Daí ele ser o *Humano referencial* de todos os humanos.

Foi nesta linha de interpretação que ela, aos poucos, chegou à uma consciência lúcida e firme da importância da psiquê humana. Segundo ela, “(...) não é outra coisa a alma do justo senão um paraíso onde Ele [Deus] disse ter Suas delícias (...)” (1M1,1). Destarte, ela revela possuir uma visão positiva do ser humano, e o compreende como um ser de múltiplas riquezas e variadas potencialidades humanas e espirituais.

Contudo, aquilo que torna este ser humano nobre e belo em sua interioridade, não procede dele mesmo. A luz que brilha dentro de sua alma não tem origem em si mesma, mas provém de um Outro. O ser humano, como criatura, recebe todas as suas energias e vitalidade

⁴⁵ Cf. o subtópico 1.2 Conceito e etimologia do termo experiência, p. 18, no qual falamos sobre a importância do elemento hermenêutico na experiência.

do Criador. Teresa usa uma comparação para explicar tal pensamento. Para ela, a alma é como um cristal que brilha sob a luz do sol. Quando se coloca um pano grosso e preto sobre ele, ou se põe piche, ele perde (ou seja, esconde) seu brilho, mas o sol continua brilhando (Cf. 1M2,3-4). E exclama mais adiante:

(...) O que é ver uma alma afastada dela [da luz]! Como ficam os pobres aposentos do castelo! Como se perturbam os sentidos, isto é, a gente que aí vive! E as faculdades – que são os guardas, os mordomos, os mestres-salas – com que cegueira e incompetência desempenham suas funções! (...) (1M2,4).

Enraizada em sua própria experiência, sabe que sem a Luz do alto que está dentro da alma e de lá ilumina toda a sua interioridade, os cinco sentidos trabalham em desfavor da pessoa. O mesmo ocorre com as faculdades, a saber, a vontade, a inteligência, a memória e a imaginação⁴⁶. Sim, os sentidos e as faculdades são obscurecidos devido à presença deste *pano preto* ou do *piche*, que inviabilizam a claridade que devia emanar do Sol eterno.

Para que seus leitores não ficassem com certa confusão na compreensão do que seria este “pano preto” ou o “piche” que é lançado sobre “o cristal”, explica que é o apego a si mesmo e às coisas exteriores, ou seja, o pecado (Cf. 1M1,6; 1M2,5). Mas, antes de falar propriamente destes apegos ou pecados, ela alerta para o perigo que ronda o castelo. Conforme Teresa, “(...) existem muitas almas que ficam à volta [em torno] do castelo, onde estão os que o guardam, e que não têm interesse de entrar, não sabendo o que há nesse precioso lugar, nem quem está dentro (...)” (1M1,5).

Alguns teresianistas entendem que “estes guardas” representam as dimensões corporal e psíquica da pessoa, nas quais estão instalados os seus sentidos físicos e as suas faculdades (Cf. 1M1,5)⁴⁷. Mas eles, não apenas em si mesmos, e sim unidos às coisas as quais são objeto de desejo malicioso. Teresa compara as coisas que atraem a concupiscência dos sentidos e das faculdades – e que levam aos apegos – a *parasitas*. De tanto conviver com estes parasitas, a alma se adapta a eles criando necessidades supérfluas (Cf. 1M1,6). Eles são tudo aquilo que despertam egoisticamente o interesse dos sentidos e o desejo das faculdades.

⁴⁶ Ela descreve estas faculdades, com filigrana precisão, já no *Livro da Vida*: cf. TERESA, 2002, p. 70 (V10,1); p. 93 (V14,2-3); p. 109 (V17,4); p. 110 (V17,5).

⁴⁷ Cf. TERESA, 2002, p. 443, nota 6.

Nesta relação da alma com os *parasitas* configuram-se os apegos ou as prisões do ser humano⁴⁸. Desde sua primeira obra, o *Livro da Vida*, ela indica no que o homem pode perder sua liberdade. É propriamente na relação com as *riquezas materiais e as honras mundanas* que daí advém, onde se entrega desenfreadamente aos seus gozos, que ele pode prender seu coração (Cf. V13,4).

Devido à supervalorização que o ser humano confere às pessoas, aos bens terrenos e às honras inúteis, de tanto se preocupar com tais entes, ele perde a liberdade que Jesus o tinha devolvido à custa de seu sangue na cruz. De fato, “(...) distraídas com as mil coisas que lhes enchem o pensamento, extremamente apegadas a elas, o coração acorre (...) para onde está o seu tesouro” (1M1,8). Após afirmar isto, a carmelita recorda que já é grande graça ter consciência desta subjugação aos parasitas. Tal consciência é um bom indício de que a pessoa está quase entrando no primeiro aposento das primeiras moradas (Cf. V26,1).

Estando, pois, a pessoa começando a se libertar por meio do autoconhecimento, paulatinamente vai percebendo qual é, ao que tudo indica, o seu primeiro e principal obstáculo a ser superado. No início da temática da oração no seu *Livro da Vida*, Teresa faz um aceno para ele. Depois de falar sobre nossos entraves com os bens terrenos e as honras estéreis, ela declara que a causa destes males é o *amor-próprio*, isto é, o autorreferencialismo. Sobre isto, declara: “(...) muito me dói que a nossa confiança em Deus seja tão pouca e que seja tanto o amor-próprio a ponto de nos preocuparmos com essas coisas (...)” (V13,4).

Porém, este maior adversário do ser humano não o incomoda apenas nas primeiras moradas do castelo. Por fazer parte de sua condição imanente, o autorreferencialismo caminha com o orante pelo menos até à quinta morada, quando já experimenta o *estado de união mística com Deus*. Mesmo tão adiantada na via espiritual, a pessoa pode colocar a perder todo o caminho construído com muito sofrimento até aqui.

Não obstante os progressos alcançados no horizonte do autoconhecimento,

(...) restam algumas lagartas [vícios, apegos] que não se dão a conhecer, até que, como a que roeu a hera de Jonas [Jn 4,6-7], acabam por nos roer as virtudes (...). [São elas]: o amor-próprio, a estima de si mesmo, o hábito de julgar os outros, ainda que em coisas pequenas, a falta de caridade para com o próximo, a quem não amamos como a nós mesmos (...) (5M3,6).

⁴⁸ Assim temos, neste ponto, a seguinte explicação da simbologia teresiana: as posses, as honras, os títulos e os prazeres que emanam do dinheiro representam os *parasitas*, quer dizer, aquilo que leva o homem a ficar paralisado. Fascinado por tais atrativos, o ser humano permite-se cair no apego a eles, vindo a ser praticante do pecado (o *pano espesso e escuro* ou o *piche* que é jogado sobre o “cristal”).

O problema parece ser o fato de colocarmos, primeiro, nossa segurança no nosso *self*, e não em Deus, de quem desconfiamos. Por pensarmos que Deus age no sentido de diminuir ou destruir nossa boa autoestima e nossos potenciais, ficamos receosos de lhes confiar e entregar todas as nossas estruturas biopsicoespirituais, com suas experiências passadas e presentes.

Desta forma, a dificuldade maior de não progredirmos na via espiritual parece encontrar em nosso interior o inimigo mais ferrenho do nosso eu. Quando nos enredamos em nossa autossuficiência, tropeçamos nas ilusões que fazemos acerca de nossas potencialidades e acabamos tombando diante de nossas próprias inconsistências. Destarte,

(...) se não sairmos da miséria do nosso lodo (...), nunca a corrente [de água] sairá do lodo de temores, de pusilanimidade e de covardia, bem como de pensamentos como estes: ‘Estão me olhando – não estão me olhando’; (...) ‘atrever-me-ei a começar esta obra [de oração mística]?’; ‘será soberba fazê-lo’ (...) (1M2,10).

A causa da fraqueza de ânimo ou falta de firmeza à qual se refere Teresa parece estar ligada à uma certa ignorância com relação ao conhecimento de nós mesmos. Por termos uma visão deturpada de nossa pessoa, usamos de forma indevida nossas forças em algo que não nos edifica. E quando precisamos de energia para empregar em algo que vale a pena, defrontamos com a “pusilanimidade”.

Com sua capacidade peculiar de explicar as coisas através de símbolos, ela cita aqui um exemplo que envolve a luz e os animais. Fazendo uso de mais uma metáfora, indica que a pusilanimidade, o medo e a covardia tentam sobretudo os que estão nas primeiras moradas. Quando elas vão entrar, percebem que quase tudo ali é escuro, pois pouca é a luz. Isto deve-se ao fato de com elas terem entrado muitas cobras e outros animais peçonhentos. Estes, como vimos acima, são as muitas preocupações exageradas consigo mesmo, no tocante às posses, à autoimagem e a opinião alheia, isto é, o egocentrismo (1M2,14).

Como devem proceder as almas que pretendem ingressar no *castelo interior* e são “mordidas por tais animais”, ela aponta a saída. A luta que precisou travar consigo mesma, até ao ponto de colocar seu eu sob seus pés, possivelmente ensinou-lhe a autêntica vereda a ser trilhada. Por isto, orienta: “(...) ponhamos os olhos em Cristo (...) [e não em nós mesmos, primeiramente]; [isto] evitará que o nosso conhecimento próprio se torne rasteiro e covarde (...)” (1M2,11).

Com efeito, os que efetivamente permitem que em sua humanidade seja refletida a Humanidade de Cristo, podem conseguir ir além de um “autoconhecimento rasteiro e covarde”. E para os principiantes concretizarem este entrecruzamento das duas imagens em sua

interioridade, parece ser indispensável entrar pela porta certa. Ora, “(...) a porta para entrar neste castelo é a oração e reflexão. Não digo oração mental mais do que vocal; para haver oração, é necessária a reflexão (...)” (1M1,7).

Nesta perspectiva, a oração, que não consiste apenas na verbalização exterior das palavras (oração vocal), e nem puramente no balbucio silencioso dos lábios (Cf. 1M1,7), apresenta-se como imprescindível para a entrada e a permanência nas primeiras moradas. Através dela, quem adentrou o castelo consegue perscrutar todo o seu interior e, à luz de Cristo ressuscitado, descobrir a bondade, a beleza e a integridade que formam seu aposento.

A percepção do verdadeiro sentido de nossa existência parece passar, desta feita, pela constatação dos tesouros que encerram nossa dignidade. Quando, ao que tudo indica, tomamos consciência de quem viemos, quem é nosso hóspede ilustre e onde ele quis morar, com que riquezas ele nos enobreceu e aonde pretende nos levar para além de nossa finitude, nosso pensar e agir são transformados. Conforme a avilense, quem descobre em seu *castelo* este Deus, labuta, determina-se e compromete-se com todo o empenho possível a amoldar sua vontade à de seu Senhor (Cf. 2M8).

Conforme este raciocínio, a nosso entender, a pessoa que conseguir então desenhar existencialmente, com engenhosidade, a imagem de Cristo em sua própria imagem, torna-se capaz de perceber as benesses de Deus em sua vida e na dos outros. Além do mais, descobre que o autorreferencialismo pode ser seu maior empecilho na via contemplativa, e que apenas pela oração, mantendo os olhos fixos na bondade do Senhor, liberta-se de um estilo de vida alienado e superficial.

3 MÍSTICA E ALTERIDADE – IMPLICAÇÕES ANTROPOLÓGICAS E ESPIRITUAIS DO PENSAMENTO TERESIANO NA CONTEMPORANEIDADE

Até onde Teresa D'Ávila hauriu de sua fé em Deus uma experiência humana e espiritual que, como mulher e iletrada, impactou a sociedade e a Igreja de seu tempo, ainda não conseguimos mensurar o suficiente. Apenas podemos ter uma certa noção de como sua passagem pelo Carmelo e pelo movimento dos espirituais abriu novos horizontes para reformas estruturantes. Mas também, diante de um humanismo tão forte vivido em sua mística por esta “avilense inquieta” do séc. XVI, pensamos ser incomensuráveis os efeitos positivos de sua espiritualidade em nossa existência contemporânea.

Sobre isto, ao manifestar sua opinião acerca de uma das implicações do pensamento teresiano em nossos dias, precisou o teólogo espanhol Alfonso García Rubio: “(...) Ela [Teresa] vai contribuir para o aprofundamento da reflexão atual sobre a imagem do Deus cristão. Um Deus que humaniza em profundidade o ser humano no extremo oposto da visão do Deus que o esmaga com a sua grandeza (...)”¹.

Neste sentido, tentaremos ver nesta última parte de nosso trabalho que quando favorecemos uma aproximação com Cristo, a partir de sua Humanidade, até à presença do Deus trino em nossa vida pessoal e comunitária, tornamo-nos mais eficazmente seus instrumentos na construção de uma sociedade mais justa, ética e fraterna. É que a compreensão de Deus apresentada por Teresa em sua experiência mística humanizadora, transpõe as definições que dele apresentam os manuais modernos de teologia, e as concepções delineadas por várias espiritualidades intimistas.

3.1 Princípio teológico da alteridade em Teresa: a presença de Deus uno e trino na pessoa humana

Ao longo de nossa reflexão sobre a teologia mística exposta por Santa Teresa na segunda parte deste trabalho, podemos constatar o influxo que sua espiritualidade recebeu do *socratismo cristão*. Ali, pudemos tomar consciência de que, no plano de nossa interioridade, trazemos princípios e valores que nos revelam nossas muitas potencialidades. Estas são instrumentos que nos possibilitam uma verdadeira metanoia nas diversas relações que cruzam nosso itinerário.

Uma das maiores descobertas, em termos de valor, que realizamos por meio do autoconhecimento libertador, é a presença, além de Jesus, da terceira Pessoa da Santíssima

¹ GARCIA RUBIO *apud* PEDROSA-PÁDUA, 2015, p. 18, Apresentação.

Trindade, o Espírito Santo, no centro de nosso ser. Ao fazer o uso simbólico mais uma vez de elementos do cosmos, Teresa compara nossa psiquê a uma semente envolvida pelo calor.

No seu entender, nossa alma “(...) é como se fosse uma semente (...). Pois bem, com o calor (...), essa semente – que até então estivera como morta – começa a viver (...)” (5M2,2). Neste caso, observamos que o *ser*, o *existir* e o *vir-a-ser* da semente estão substancialmente ligados à presença do calor. Daí, mais adiante, ela explicar: “(...) A alma (...) começa a ter vida quando, com o calor do Espírito Santo, começa a beneficiar-se do auxílio geral que Deus dá a todos (...)” (5M2,3).

Com esta metáfora, notamos como a intuição dela trabalha no sentido de que entendamos o Espírito divino como *princípio vital* de nossa existência. O que para ela significou o calor em relação à existência da semente – sem o qual, esta não sobreviveria – de igual modo significa o sopro do Espírito em relação à existência de nosso corpo. Conhecedora do evento de Pentecostes, sabia que entre algumas maneiras de entendermos o ser e a ação do Paráclito estão as simbologias tanto do fogo quanto do vento.

Aliás, uma das experiências mais profundas com o Espírito santificador é descrita por Teresa no *Livro da Vida*. Ela testemunha tal acontecimento da seguinte forma:

Certo dia, na véspera do Espírito Santo, [ou seja, da Festa de Pentecostes], fui depois da missa a um lugar bem afastado, onde rezava muitas vezes, e comeci a ler num *Cartusiano*² sobre esta festa. Quando cheguei aos sinais que devem ter os principiantes, os experientes e os que alcançaram a perfeição para compreenderem se o Espírito Santo está com eles, e tendo lido sobre estes três estados, tive a impressão de que, pelo que podia perceber, Deus, pela sua bondade, sempre estava comigo (V38,9).

Pois bem, neste seu relato ela afirma “ter a impressão”, pelos sinais que o livro indicava, da presença do Defensor nela. Todavia, esta impressão ganha plausibilidade quando, na continuidade da leitura do livro, é tomada por um arroubo místico, recebendo nesta visão a graça de “ver” o Espírito Santo pousando sobre si em forma de pomba (Cf. V38,9-11).

Nesta experiência, a vemos dirigir-se a ele como uma Pessoa que reside numa casa com outra. A expressão usada parece não deixar equívocos sobre isto. Tentando descrevê-lo aos leitores, o trata como um visitante ou hóspede cuja presença sereniza seu interior conturbado (Cf. V38,10). No seu entender, ele é, como Cristo, mais um Companheiro e Amigo que traz

² “Chamavam-se *Cartusianos* os quatro volumes da *Vida de Cristo* escritos em latim pelo ‘cartuxo’ Ludolfo de Saxônia (...)” (TERESA, 2002, p. 264, nota 4). Itálico do autor.

confiança, segurança e tranquilidade³. Afinal, ele a cumulou também de grande graça, enormes favores e profundo deleite interior, o que a levou a amar Deus e os irmãos com muito mais fecundidade (Cf. V38,11).

Teresa já tinha testemunhado sobre a Humanidade de Jesus como mediação: “(...) É por meio desse Senhor nosso que nos vem todos os bens (...). Que mais queremos além de um amigo tão bom ao nosso lado, que não nos deixa passar sozinhos por sofrimentos e tribulações? (...)” (V22,7). Ora, o que ela enfatiza sobre os benefícios que vêm da intimidade de uma pessoa com Cristo, parece podermos aplicar, com ressalva às diferenças dogmáticas, à mesma intimidade com o Espírito Santo.

Ambos se configuram como Pessoas que existem para amar outras pessoas e, lhes vindo ao encontro e vendo-as desamparadas, preenchem-nas com todo o bem necessário, na proporção da abertura de seus corações. Neste sentido, tanto Jesus como seu Espírito aparecem como o totalmente Outro que estabelece um contato afetoso com o nosso *Self*.

O Paráclito, enquanto um Tu que se revela ao nosso eu, tem uma missão peculiar, que consiste em preparar nossa alma para o acolhimento da pessoa inteira de Cristo, Deus e homem, em nós. Na parábola que a mística espanhola trabalha com o bicho-da-seda, Pedrosa-Pádua entende que, assim como a lagarta constrói seu casulo para nele viver e morrer, de maneira semelhante vamos, na dinamicidade do Espírito, edificando em nós a imagem de Cristo. Destarte, Teresa, com este raciocínio, acaba tocando na temática da teologia paulina por falar da *vida escondida em Cristo*⁴.

Desta feita, o Defensor atua como interlocutor entre o ser humano e o Filho de Deus. Ele age como um fogo que aquece nossa alma quando permitimos que ressoe em nossos ouvidos a Palavra da Verdade⁵. Sem a presença e a ação do Espírito em nós, a palavra da Sagrada Escritura tem o mesmo significado das palavras puramente imanentes que escutamos. Nesta lógica, presumimos que o que nos converte ao amor divino é a fé atuando em nós segundo o Espírito de Cristo ressuscitado. Daí, Teresa expor: “Parece-me que o Espírito Santo deve ser o

³ No *Livro da Vida* ela havia dito: “(...) parece que o Senhor quer de todo modo que a alma saiba algo do que se passa no céu (...); lá é possível compreender sem que ninguém fale (...). Assim também aqui Deus, [na terra], se entende com a alma (...); não são usados artifícios para que se compreenda o amor que une esses dois amigos (...)” (V27,10).

⁴ Cf. PEDROSA-PÁDUA, 2015, p. 192.

⁵ Cf. PEDROSA-PÁDUA, 2015, p. 212; Lc 24,13-35.

mediador entre a alma e Deus, e o que a move com tão ardentes desejos que a faz incendiar-se no fogo soberano que está tão próximo dela (...)” (CAD5,5).

Por isto, compreendemos que apenas quando nos nutrimos com os anseios de liberdade e igualdade, numa busca incessante pelos valores éticos, contribuímos para uma estruturação sólida e eficiente de nossa identidade. Não ficamos à mercê de teorias e situações que nos despersonalizam, mas entendemos existencialmente que bebemos da fonte do Espírito como um Tu que qualifica as potencialidades do nosso *self*.

É seguindo esta linha de raciocínio que compreendemos o que afirma Pedrosa-Pádua ao sustentar que em Teresa, a

(...) subjetividade é relacional, aberta. [De fato], Teresa não se compreende sozinha, mas em relação. A aventura do castelo interior é, ao mesmo tempo, um caminho de autoconhecimento e de conhecimento de Deus, que vai se fazendo concreto no Cristo. A pessoa se conhece na relação, que é amor e amizade (...)⁶.

Já no *Livro da Vida*, antes do *Castelo Interior*, encontramos uma “subjetividade relacional ou aberta” na mística carmelita. Esta nutre por Jesus um afeto tão humano que chega a espantar seus leitores. Mesmo respeitando a sua dimensão sagrada e transcendental, tem para com ele um afeto e uma intimidade de amigo bastante consolidada.

É este um dos aspectos que nos chama mais atenção na sua espiritualidade. Se de uma maneira ela atingiu um grau muito elevado de união esponsal com Jesus mediante o Espírito, de outra forma trouxe consigo e apresentou a todos um Deus muito humano, capaz de se interessar pelas coisas mais simples do cotidiano.

Por um lado, encontramos nela alguém que transporta consigo uma áurea de santidade muito forte – permeada pela inefabilidade –, a qual foge a qualquer reducionismo racionalista e científico. Por outro, a maneira de conviver na simplicidade e espontaneidade, tanto com leigos e leigas como com clérigos, religiosos(as) e pessoas da alta sociedade, faziam-nos sentir-se na presença de uma mulher modesta e terna, que na sua proximidade humana cativava os de coração aberto.

Todavia, não era suficiente acolher em si somente o Filho e seu Espírito. Sentia a falta do amor do Pai. Por isto, mais adiante, no mesmo *Livro da Vida*, amadurecida em sua consciência espiritual, entende que Jesus tinha uma missão específica: conduzi-la ao seu e nosso

⁶ PEDROSA-PÁDUA, 2012a, não paginado.

Pai. Envolvida pelo Espírito, percebeu que apenas quando abrimo-nos ao Deus uno e trino é que nossa existência atinge seu sentido mais completo.

Ora, Teresa parece estar bem ciente que o totalmente Outro que habita nosso *apex mentis* não é solidão, mas relação de amor. Conforme este argumento, o autoconhecimento só é efetivamente libertador quando permite ser transpassado pelo mistério maior de todos: Jesus de Nazaré nasceu de uma relação de amor entre o Pai e o Espírito, fecundado em Maria. Esta intuição dela sobre a Trindade, aparece no seguinte trecho do *Livro da Vida*:

Estando uma vez rezando o salmo *Quicumque vult*⁷, foi-me explicado o modo pelo qual Deus é um só em três Pessoas com tanta clareza que eu fiquei abismada e muito consolada. Isso muito me favoreceu no maior conhecimento da grandeza de Deus e de Suas maravilhas, e, quando penso na Santíssima Trindade, ou quando ouço falar dela, tenho a impressão de que entendo como isso pode ser, o que me dá imenso contentamento (V39,25).

Pois bem, para alguém chegar a este conhecimento profundo, o caminho não pode ser outro senão aquele revelado pela natureza das três Pessoas trinitária: a experiência da alteridade. Daí a necessária abertura do nosso eu ao tu do outro, tendo como paradigma maior o Deus trino.

Desde sua amizade com Jesus, Teresa foi se permitindo cativar cada vez mais pelos afetos do Pai. Seu entendimento de Deus parece ter ganho maior clareza à medida do alargamento de sua percepção acerca da sinergia intratrinitária de amor que unia as três Pessoas divinas. Certa vez, orientando suas irmãs sobre como permanecer na correta via espiritual, lembra-lhes que é preciso, entre o Pai e o Filho, encontrarem o Espírito, o qual possibilita o conhecimento e a conformação de suas vontades as deles (Cf. C27,7).

A noção do mistério trinitário começa com a proximidade humana de Jesus, e o quanto ela se sentia amada e socorrida por ele em seus sofrimentos. Com o passar do tempo, compreende que tal cuidado e atenção transborda na relação intratrinitária. Nota que as três Pessoas divinas convivem em permanente doação recíproca de ternura, bondade e verdade. O que ela experienciou na relação com o Filho, percebeu que aquilo era uma centelha de um fogo muito maior, o qual tornara-se o fascínio por excelência dos seres humanos.

A partir de tais considerações, depreende “(...) que a dinâmica intratrinitária de conhecimento mútuo e amor sai de si em direção (...) às pessoas em concreto, incluindo ela, Teresa, amando, comunicando-se e desejando o amor dos ‘filhos dos homens’ (...)”⁸. Por ter ela acreditado na misericórdia de um Deus uno e trino, o qual por iniciativa própria e em inteira

⁷ “Não salmo, mas o *Símbolo* chamado atanasiano” (TERESA, 2002, p. 281, nota 18). Itálico do autor.

⁸ PEDROSA-PÁDUA, 2015, p. 160.

gratuidade, a havia eleita para experienciar suas benesses, viu-se acolhida, desejada e integrada em todas as dimensões por ele.

Tomada em sua liberdade, vontade, inteligência e sentimentos, por um grande e místico afago celestial, sabe que responsavelmente precisa fazer transbordar seus afetos pelos irmãos e irmãs que encontrar. O seu *self* passa a oferecer ao tu humano o que nela resplandeceu com abundância, vindo do Tu divino. E este sentir-se plenamente amada pela Trindade transparece em seu testemunho.

Diante de um momento conturbado pelo qual passa sua Ordem recém-formada, ela ouve de Jesus: “(...) Faze o que está em teu poder e deixa-Me agir, sem te inquietares com nada; goza do bem que te foi dado, que é muito grande. Meu Pai se deleita contigo, e o Espírito Santo te ama” (R13).

Desde os primórdios de sua aventura com Cristo ela nota que o amor dele para com o ser humano não é um mero *amor platônico*, ou mesmo um simples conglomerado linguístico de palavras soltas ao vento. Assim, confia sempre mais nele ao entender que sua amizade é permeada de atitudes concretas de compaixão. A presença de Cristo é para ela uma presença transformadora e libertadora. E o Pai e o Espírito não são diferentes.

Neste sentido, a vivência de Teresa no âmbito do amor oblato parece, pois, ter tido como referência paradigmática a experiência intratrinitária de alteridade com a qual interagiu. A Trindade, habitando o centro de sua interioridade, tornou-a consciente de que é uma pessoa, e como tal só descobre sua real identidade na relação e no *viver-com-e-para-o-outro*.

3.2 Mística e autoconhecimento em vista da alteridade

A experiência mística de Teresa D’Ávila com o Deus uno e trino foi, a nosso ver, muita rica de significado em vários aspectos. Todavia, há quem pense, talvez, ao estudar sobre sua espiritualidade, que o Deus cristão pregado por ela configurava-se em demasia como um Deus misteriosamente celestial, incognoscível e alheio ao cotidiano. Isto porque, no pensar destas pessoas, tal espiritualidade – como observamos no *status quaestionis* – seguia um parâmetro *intimista*.

Entretanto, quando realizamos uma aproximação responsável e séria da experiência mística teresiana, percebemos que nela não houve espaço para uma inserção num plano espiritual triunfalista e egocentrista. O que notamos, na verdade, é uma postura de abertura para

um princípio que vê e valoriza o próximo como o outro, e não como uma pura projeção de si mesmo.

Este princípio, na compreensão do filósofo francês, Emmanuel Levinas (1906-1995), é denominado de *princípio da alteridade*. Sobre tal conceito, assim este autor o define:

(...) É ali na alteridade que abriga infinitamente grande tempo num entretempo intransponível. O um é para o outro um ser que se desprende, sem se fazer contemporâneo do outro, em poder colocar-se a seu lado numa síntese, expondo-se como tema, um-para-o-outro como um guardião-de-seu-irmão, como um responsável-pelo-outro⁹.

Nestas condições, a nosso ver, Teresa viveu e ensinou um estilo de relação fundamentado no paradigma da compaixão para com o outro, acolhido em sua essência humana.

Não obstante ter seguido a vivência da corrente dos espirituais que revalorizava a subjetividade humana, centrada na interioridade, sua fé, sua religiosidade e sua experiência de Deus não desembocaram num egocentrismo de cunho solipsista. Segundo esta teoria,

a base do conceito solipsista é a negação de tudo aquilo que esteja fora da experiência do indivíduo. Seria, no caso, um ceticismo extremado (...). Na epistemologia, o solipsismo tem como perspectiva: ‘Nada se pode conhecer a não ser os próprios conteúdos mentais’. Assim, o solipsista (...) nega tudo que esteja além dele mesmo (...) ¹⁰.

Destarte, o *solipsismo* aparece então como uma corrente filosófica segundo a qual o sujeito considera como única realidade possível sua consciência e suas emoções, sendo todo o mundo restante uma mera extensão de sua mente.

Pois bem, o horizonte palmilhado por Teresa de Ahumada não seguiu este percurso. Parece-nos que seu discipulado de Cristo a conduziu a um compromisso sincero, fecundo e libertador para com seus irmãos e irmãs. O princípio do autoconhecimento em Deus sustentado por ela encontrou na alteridade das três Pessoas da Trindade a referência por excelência.

Deste modo, o entrar e viver em si mesmo experienciado por ela não foi, no entender de Steggink, em nenhuma hipótese, “(...) uma autoespeculação, nem caminho circular, nem um caminho de ida sem volta (...), senão um encontrar-se a si mesma nas pessoas e nas coisas e aprender a ver tudo numa nova dimensão (...)”¹¹. Ela percebeu que sua humanidade robustecia-

⁹ LÉVINAS, Emmanuel. *Humanismo do outro homem*. Petrópolis: Vozes, 1993. Recensão de: CARVALHO, José Maurício. Revista de Filosofia Argumentos, Fortaleza, n. 9, p. 329-334, jan./jun. 2013. Disponível em: https://repositorio.ufc.br/bitstream/riufc/23777/1/2013_art_jmcarvalho.pdf. Acesso em: 28 jan. 2022, p. 329.

¹⁰ SOLIPSISMO. *O que é solipsismo?* Disponível em: <http://filosofandocomrosangela.blogspot.com/2011/07/o-que-e-solipsismo.html>. Acesso em: 01 de jul. 2022.

¹¹ STEGGINK, 2015, p. 43.

se na medida de sua interação com o outro. O doar-se, na sua perspectiva, não implicava em auto empobrecimento, mas em enriquecimento de suas potencialidades. Por isto compreendemos que suas atitudes manifestaram um Deus que é misericordioso com todos, indistintamente.

Porém, na ótica de Pedrosa-Pádua, este Deus de Teresa, não satisfeito com o bem-estar de poucos e a miséria (também espiritual) de muitos, revela ter predileção pelos últimos. Ela recorda que a própria avilense era tratada pelos clérigos e pela sociedade androcêntrica de seu tempo como “pessoa de nível inferior”, a qual integrava o grupo das minorias que sofria com os preconceitos da época. Com efeito,

(...) Teresa possuía em si todos os atributos [para ser excluída e] para uma condenação: ser mulher, ser espiritual, ser de ascendência judia, ser escritora... Além de que dava lições de vida espiritual a teólogos que, em princípio, possuíam o monopólio da teologia e das ciências espirituais (...) ¹².

Tendo, portanto, sentido na própria carne o sofrimento de se viver à margem da sociedade, provou, através do encontro com o Senhor, da experiência de se estar no centro de um amor incondicional e infinito. Este amor inaudito, ao que tudo indica, tornou-a convicta de que, como espelho da Trindade, precisava sair de si mesma e ir ao encontro dos outros a fim de ajudá-los a descobrir sua identidade verdadeira.

Esta forma da pessoa estar na presença de um tu como um *ser-para-o-outro*, expressão usada por Lima Vaz ao abordar o tema da antropologia humana ¹³ na experiência mística, foi, a nosso ver, desenvolvida por ela em todos os aspectos mediante sua postura fraterna.

Pretendendo contribuir como uma “guardiã-de-suas-imãs”, enquanto alguém com mais experiência na vida de oração – coisa que para as mulheres e os leigos cristãos era incomum e inadmissível –, ela levanta a seguinte questão: “(...) Como havemos de ser para que, aos olhos de Deus e do mundo, não sejamos consideradas muito atrevidas?” (C4,1). E responde ela mesma a seguir: “(...) Está claro que precisamos trabalhar muito, e muito ajuda ter pensamentos elevados, para que as obras também o sejam (...)” (C4,1).

¹² PEDROSA-PÁDUA, 2015, p. 73.

¹³ Ali este autor defende que para uma compreensão adequada da experiência mística, é mister que façamos a transposição dialética (e não analítica) – quanto ao *lugar antropológico* para tal experiência – das *categorias de estrutura* para as *categorias de relação*. Nestas últimas, que seguem a dimensão tricotômica do homem – corpo, alma e espírito – entendemos melhor a mudança da pessoa mística, quando ela passa, em suas relações, do sujeito no seu *ser-em-si* ao sujeito no seu *ser-para-o-outro* (Cf. o subtópico 1.2.3 A categoria experiência na ótica da mística cristã: uma chave de leitura a partir de Henrique Lima Vaz, p. 28).

Diante do que tinha recebido de sabedoria, firmeza de espírito e ternura por se perceber objeto de compaixão da misericórdia trinitária, sentia-se impelida a transmitir tal amor aos demais, sem acepção de pessoas. O autoconhecimento em Deus possibilitou-a compreender que o sentido de nossa existência está não apenas no *ser-para-o-outro*, mas, sobretudo, no *viver-com-e-para-o-outro*.

Para ela chegar a tão expressiva maturidade espiritual, possivelmente precisou trabalhar com afinco o desprendimento de si mesma. E fez isto através de um processo doloroso de autodesidentificação egocentrista, uma vez que, em menor ou maior intensidade, cada um de nós tem seu nível de autorreferencialismo. Neste caso, a presença do Senhor instigando-a desde dentro a descentralizar-se, a fez consciente que não bastava a si mesma.

Na sua intimidade com a Trindade, entendeu que “(...) o Absoluto não é o mar divino (...), mas um Deus vivo [e pessoal] (...)”¹⁴, cuja identidade de amor o tornou criador de identidades livres e sujeitos autônomos. De fato, para Sudbrack, “(...) Teresa pôde perceber que da experiência de uma realidade ‘inobjetual’ nasce uma experiência ainda mais intensa (...): a espiritualidade do encontro com Deus, com Jesus Cristo”¹⁵.

É neste sentido que o princípio da alteridade adquire, na mística teresiana, plausibilidade e consistência. A busca dela, na sua experiência com Deus, parece não ter sido movida pelo apego a si mesma e às coisas ilusórias ou alienantes, como a honra, o poder, os bens materiais, o status e outras vaidades que o mundo nos apresenta. Sua procura consistiu em modelar integralmente sua vontade à de Cristo, no cuidado pelo outro.

Não obstante ela ter alcançado o estágio mais alto na relação com Deus, que foi a *união mística* ou *matrimônio espiritual*, parece ter conseguido captar o essencial da vida divina operando em nós. Para ela, a primeira e principal união com Deus corresponde em conhecer, seguir e praticar seus anseios, não os nossos. Por isto afirma:

(...) a verdadeira união pode muito bem ser alcançada (...) se nos esforçarmos em procurá-la mantendo a nossa vontade atada apenas ao que for a vontade de Deus (...). Quando assim for, tereis alcançado essa graça [da verdadeira união] do Senhor, não devendo preocupar-vos com a outra união acompanhada de consolações (5M3,3).

¹⁴ SUDBRACK, Josef. *Mística Cristã*. In. GOFFI, Tullo; SECONDIN, Bruno (Orgs.). *Problemas e Perspectivas de Espiritualidade*. São Paulo: Loyola, 1992. p. 291-306, p. 295.

¹⁵ *Ibidem*.

Teresa parece, a partir dela mesma, conhecer o suficiente a sutil capacidade humana de escondimento, para saber que, não raro, o homem busca camuflar suas necessidades mais sinceras com subterfúgios superficialmente compensatórios.

Entretanto, para que não ficassem os seus leitores perdendo tempo com devaneios e conjecturas cognitivas estéreis, elucida em que, no concreto, significa fazer a vontade de Cristo. “(...) Só duas coisas nos pede o Senhor: amor a sua Majestade e ao próximo. É nisso que devemos trabalhar (...)” (5M3,7).

Desta forma, começa a deixar claro uma questão que, somente teórica e aparentemente, parecia estar entendida na ciência espiritual de seu tempo. Diante do Deus cristão, o que importa não é o título ou o cargo que se ocupa, e nem mesmo ter uma filigrana inteligência emocional e cognitiva. Perante ele, o primeiro critério para saber se um cristão ou uma cristã segue de verdade a via mística, é a prática da fraternidade e da solidariedade, em especial, pelos que sofrem.

Daí a teóloga paulista, Célia A. de P. Miyoshi, comentando sobre a vivência espiritual de Teresa, precisar:

(...) [A mística, por ser uma experiência] voltada para o interior, não afasta o místico cristão dos homens, pelo contrário, quanto mais ele está no centro de si mesmo, mais próximo se encontra dos irmãos, pois, o amor de Deus o impele a acolher, a servir e a amar a todos com o mesmo amor de Deus¹⁶.

Deveras, na perspectiva teresiana, a nosso entender, somente aquele que pratica o autoconhecimento libertador como abertura a este “amor de Deus”, sai de si mesmo e vai ao encontro do outro que é seu semelhante. Ali, ele demonstra de fato estar acolhendo em si a Humanidade sagrada de Jesus. Isto porque, para Teresa, em cada pessoa rejeitada, discriminada e oprimida, estava presente o Cristo que se fez humano.

A esta altura ela já havia compreendido que quando fazemos da oração – mas também da liturgia, dos sacramentos e da própria religião – um meio para nos promover, satisfazendo de forma solipsista nosso ego, deturpamos o sentido da verdadeira espiritualidade. É que tiramos Deus do centro para nos colocar nele.

Ao invés disto, quando nos unimos em espírito e verdade ao Cristo padecente, cujo clamor maior ecoa na dor dos mais abandonados e esquecidos pela sociedade e, às vezes, pela

¹⁶ MIYOSHI, Célia A. de Paula. Mística e psicologia: viagem rumo ao centro místico da alma em direção a Deus. *Revista Eletrônica Espaço Teológico*, São Paulo, vol. 7, n. 11, p. 21-34, jan./jun. 2013. Disponível em: <http://www.revistas.pucsp.br/index.php/reveleteo/article/view/15687/11754>. Acesso em: 26 jul. 2021, p. 22.

própria Igreja, então aí parece estarmos sendo coerentes com nossa identidade cristã. Nesta lógica, dizemos que “(...) o estar dentro não significa para ela [Teresa] isolamento, mas sim uma interiorização do de fora, para o qual fica essencialmente orientada (...)”¹⁷.

Conforme este entendimento, mesmo estando introspectivamente em contato com o seu *self*, ela sabia estar em comunhão de vida com os outros e com o cosmos. Envolvida pelo amor trinitário, enxergava a presença de Deus em si mesma, no próximo e na realidade que a cercava, como se fossem partes de um todo coeso e harmonioso. Destarte, tudo o que se passava em seu interior e fora dele parecia ter o sentido de alteridade, de serviço gratuito vivido em prol da unidade na diversidade.

A maneira de como conduzia sua existência contemplativa não era alienada. Ela não realizava uma pseudoexperiência mística, caracterizada pela fuga do mundo. Como ela mesma diz, sua introspecção a possibilitava ser, ao mesmo tempo, Maria e Marta (V17,4). É assim que para ela a “mística (...) é concreta, histórica, nenhuma superestrutura de luxo, nenhuma concentração mórbida sobre o próprio umbigo, mas um desinteressado ir ao encontro da realidade, como esta se apresenta (...) na fragmentação da vida”¹⁸.

Seu interesse autêntico não foi utilizar a estrutura religiosa e o próprio Deus como meios de elevar projetivamente a si mesma e sua congregação. Ao que parece, quis sim revelar a cada pessoa sua dignidade de *templo da Trindade*, onde o outro, ao morar ali espiritualmente, precisa ser respeitado e integrado em sua sacralidade de pessoa humana e filho de Deus,

Além do mais, na condição de mística, depreende, a nosso ver, que o que define a identidade de um contemplativo, não são em primeiro lugar os episódios incomuns que podem ocorrer numa experiência transcendental, tais como visões, transes e arrebatamentos.

Uma das coisas mais interessantes que aparece nesta nova visão de mística – e, por conseguinte, do místico, – apresentada por Teresa ainda naquele tempo –, é o deslocamento de foco. A partir do seu pensamento, percebemos que ocorre uma valiosa mudança: a ênfase na relação mística de uma pessoa com Deus não é colocada mais, em primeiro lugar, nos fenômenos extraordinários como os arrebatamentos e os estigmas.

Estes são somente manifestações excepcionais que podem ou não acontecer. O determinante numa experiência mística, na ótica dela, é amar o próximo, praticando como Jesus

¹⁷ STEGGINK, 2015, p. 51.

¹⁸ STEGGINK, 2015, p. 51.

o *princípio da alteridade*. O cuidado com aquele ou aquela deixado(a) à margem da vida, é o que mais define a existência do cristão. Daí declarar: “Esta é a união que tenho desejado por toda a minha vida: [fazer a vontade de Deus]. É ela a que peço sempre a Nosso Senhor, a união mais clara e segura” (5M3,5).

É neste sentido que dizemos que ela parece ter vivenciado, em sua via mística, uma *experiência de resistência ou de contraste*, conforme a teoria schillebeeckxiana esboçada no capítulo anterior¹⁹. Sua forma de ser cristã, não obstante ter chegado à união esponsal com Cristo, de certo modo contrastou com a maneira habitual de como a vida contemplativa era valorizada.

Mesmo a Igreja superenaltecendo as manifestações sobrenaturais da fé, sua resistência a este comportamento a fez ir na contramão. Possibilitou-a descobrir em si um Deus que, antes de tudo, se permite conhecer pela relação de oblatividade e altruísmo.

A nossa intimidade com o *Deus Absconditus* não deve, desta forma, ser pautada simplesmente em fenômenos extraordinários e nem mesmo em ritos exteriores, cuja relação pessoal se manifeste através de um comportamento religioso de aparências. Para evitar tal equívoco, ela define desta forma o que é a oração: “(...) Isto é oração, filhas minhas, para isto serve este matrimônio espiritual: para fazer nascer obras, sempre obras!” (7M4,6). Tal definição traz mudanças significativas para toda a espiritualidade cristã, desvinculando-a de uma pura realidade etérea e triunfalista.

Comprometidos, pois, responsavelmente com o princípio da alteridade, podemos afastar de nós qualquer perigo de cairmos numa vida dúbia, na qual a exterioridade está repleta de sinais religiosos, mas a interioridade carece de conteúdo espiritualmente sólido. O Deus de Teresa parece ser, efetivamente, aquele que nos salva de nossas esquizofrenias existenciais, não o que nos sufoca nelas.

Desta feita, em sua conduta, ao revelar os meandros da falsa religiosidade, adverte-nos sobre o risco do ilusório auto endeusamento. Mostra com isto que o místico inautêntico perde-se numa identidade fantasiosa. Daí ter caminhado no contraponto desta lógica. De certa forma, percebeu que, “(...) só de olhar para Deus, ou em sua ânsia por ele, o místico fica tão seduzido,

¹⁹ Cf. SCHILLEBEECKX, 1994, p. 48.

que tudo, até ele mesmo, passa a segundo plano e é esquecido (...), apesar de justamente com isso as forças do eu se fortalecerem”²⁰.

Isto parece acontecer porque, na relação com o totalmente Outro, visibilizada em Cristo, a pessoa entende que este se esvaziou de si primeiro, por amor, colocando-a em *primeiro plano*. Com um olhar atento, vê que tal atitude, ao invés de anular a identidade de Jesus, tornou-a ainda mais humana e espiritualmente robustecida. Destarte, ao acolher este Cristo em si, sente então que, na sua lógica paradoxal, o menos representa o mais, o fraco implica no forte e o perder significa ganhar.

Perante esta experiência paradigmática, Teresa deve ter valorizado ainda mais o autoconhecimento libertador. Daí não por acaso ter dito ser um enorme prejuízo para o orante deixar de lado o conhecimento de si mesmo, já que é o mais importante (Cf. 1M1,2).

Sobre esta questão, seu pensamento seguiu, a nosso ver, a mesma intuição de São Paulo. Este, por duas vezes, recomendou aos seus irmãos em Cristo zelarem primeiro por sua libertação para depois ajudarem os outros, sem prejuízo algum para a salvação própria e deles.

Em sua última despedida dos irmãos discípulos da Igreja de Éfeso, aconselhou o apóstolo: “Estai atentos *a vós mesmos* e a todo o rebanho: nele o Espírito Santo vos constituiu guardiães, para apascentar a Igreja de Deus” (At 20,28). Em outro lugar, recomendou a mesma coisa, por duas vezes, ao amigo Timóteo: “*Não descuides [tu] do dom da graça* que há em ti. *Vigia a ti mesmo* e a doutrina. Persevera nestas disposições porque, assim fazendo, *salvarás a ti mesmo* e aos teus ouvintes” (1Tm 4,14.16). Antes, na mesma carta escrita a este amigo, tinha-o indagado sobre algo semelhante: “Se alguém não sabe *governar bem a própria casa*²¹, como cuidará da Igreja de Deus?” (1Tm 3,5).

Pois bem, a nosso ver, a preocupação de Teresa em que descobramos nós mesmos, primeiro, as benesses de Deus em nós e assim cuidemos de zelar por elas, para em seguida auxiliar os outros a fazer o mesmo, aparece, de certo modo, nestas colocações paulinas. As expressões “não descuides (tu) do dom da graça” e “assim salvarás a ti mesmo para depois salvar aos demais” não nos parece uma recomendação de cunho egoísta ou solipsista.

Tanto Paulo quanto Teresa pretendem chamar nossa atenção para a complexa realidade de querermos dar aos outros aquilo que ainda não encontramos em nós mesmos. Em nosso

²⁰ SUDBRACK, 2007, p. 28.

²¹ Pensamos ser possível, em termos de intuição, aplicar à expressão “governar a própria casa”, a sentença “governar a própria alma”, já que se trata da mesma carta. O itálico é nosso nas três citações paulinas.

entendimento, é um grande equívoco identificarmos conhecimento e amor por si mesmo com egocentrismo. A monja espanhola notou que estas são duas maneiras completamente antagônicas, de nos relacionarmos com nós mesmos. A primeira conduz-nos indelevelmente à experiência do altruísmo. A segunda lança-nos tragicamente para um mundo irreal, no qual nos desintegramos em meio a alienações etéreas e autodestrutivas.

No tocante a este assunto, tentando elucidar para os leitores porque, na sua opinião, Deus era feliz, precisa: “Ele é bem-aventurado porque Se conhece, Se ama e goza a Si mesmo, sem ser possível outra coisa; não tem nem pode ter, nem seria perfeição Divina, liberdade para esquecer-Se de Si mesmo e deixar de Se amar [primeiramente] (...)” (Excl.17,5).

É interessante vermos a avilense, aqui, unir, em Deus, conhecimento de si próprio, amor e liberdade, num contexto de bem-aventurança. Ora, o autoconhecimento solipsista parece endereçar a pessoa para uma ruína total do seu ser, e não para a felicidade integral, na qual as potencialidades do ser humano se multiplicam.

Na sua compreensão, Deus só é feliz porque “se conhece e se ama”. E, porque muito se conhece e se ama, sabe perfeitamente indicar aos outros o caminho da verdadeira realização. Este caminho indicado por Deus, como frisa Teresa, não pode ser outro senão o seu próprio Filho. Neste raciocínio, entendemos melhor aquilo que este Filho muito amado manifestou como complemento da regra maior do Pai: “Amarás o teu próximo como a ti mesmo²²” (Mc 12,31).

Foi, em nossa perspectiva, a sua experiência de se sentir muito amada por Jesus que possibilitou Teresa desvendar, em sua história pessoal, o mistério da Trindade, no qual percebeu que ali se trata de três Pessoas que muito se amam e se doam mutuamente. Ela aprendeu que é próprio do amor divino fazer com que o *self* da pessoa amada acolha o eu do outro a quem ama e entenda seu sofrimento, sendo assim capaz de empatia.

O sinal mais evidente, para ela, de que uma pessoa tornou-se contemplativa, ao que tudo indica é a externalização de sua capacidade de sair de seu próprio mundo, para dirigir-se ao encontro dos que ainda não experimentam o amor uno e trino de Deus. Todavia, ir ao encontro dos outros, não somente para ajudá-los a descobrir suas fraquezas e combatê-las. Partir de si

²² E para que não nos reste dúvida sobre, na ótica teresiana, a finalidade ética da mística, finaliza ela: “A meu ver, o sinal mais certo para verificar se guardamos essas duas coisas [amar a Deus e ao próximo] é a observância fiel do amor ao próximo. Com efeito, não é possível saber se amamos a Deus (...); já o amor ao próximo pode ser comprovado [cf. 1Jo 4,20] (...)” (5M3,8).

mesmo, sobretudo, para auxiliá-los a perceberem, primeiramente, suas potencialidades e suas múltiplas possibilidades de crescimento humano e espiritual.

Nessa condição, podemos assegurar que “(...) Teresa propõe uma interiorização no ser do outro para ajudá-lo a trazer à tona as riquezas de sua mina escondida (...)”²³. Decerto, ela não vivenciou a empatia com o propósito de fazer perder sua personalidade em detrimento da absolutização do próximo, ou no sentido de que o outro, simbioticamente, se identificasse com ela, endeusando-a.

Na verdade, em sua via espiritual, ela soube, como poucos, dar de si mesma em abundância, sem nenhum prejuízo para si ou para o outro. Enraizada no valor da alteridade, inspirado no Deus uno e trino, tornou-se uma exímia mestra em fazer do autoconhecimento em Deus um paradigma autêntico como modelo para relações fraternas abertas, diversificadas e duradouras.

3.3 Superação de uma espiritualidade intimista e desintegradora a partir da mística teresiana

Na abordagem acima²⁴, afirmamos, conforme o entendimento de Pedrosa-Pádua, que a subjetividade humana em Teresa é aberta, relacional. Desde o momento em que ela, pela via da experiência pessoal de oração, obteve um encontro com Jesus, compreendeu que só quando saímos de nós mesmos em direção ao irmão que sofre, é que temos revelada nossa verdadeira identidade. Essa identidade nos diz que somos filhos do Pai, bem como imagem e semelhança da Trindade.

Mas não só isso. Para Pedrosa-Pádua, o autoconhecimento teresiano visa, além da relacionalidade, também a integralidade de toda a pessoa. A “(...) subjetividade, [na compreensão de Teresa, é] integral por integrar corpo, mente e espírito (...)”²⁵. Ora, na ótica teresiana, uma subjetividade integral deve ser sustentada por uma *espiritualidade integral*²⁶, a qual deve sobressair à uma *espiritualidade intimista*.

²³ PEDROSA-PÁDUA, 2015, p. 197.

²⁴ Cf. o subtópico 3.1 Princípio teológico da alteridade em Teresa: a presença de Deus uno e trino na pessoa humana, p. 71.

²⁵ PEDROSA-PÁDUA, 2012a, não paginado.

²⁶ Compreendemos a “espiritualidade integral” na perspectiva do que disse a teóloga colombiana, Rosana E. N. Sanchez: “A espiritualidade tem a ver com todas as dimensões da pessoa, seu corpo, sua mente, sua alma; expressa-se em tudo que vivemos e fazemos: no trabalho, no descanso, na oração, nos pensamentos (...)” (NAVARRO, Rosana. Espiritualidad en América Latina: rasgos de ayer, desafíos teológicos hoy. *Revista Franciscanum*, Bogotá, v. LI, n. 151, p. 261-274, jan./jun. 2009, p. 265).

Essa *espiritualidade intimista* é compreendida no sentido de uma experiência espiritual presunçosa, reducionista e inconclusa, a qual não considera todas as estruturas da pessoa humana²⁷.

Além do mais, tal caminho espiritual, por supervalorizar a alma em detrimento do corpo, põe a ênfase, quanto à salvação em Cristo, na dimensão imaterial do ser humano. Para Steggink, “(...) esse mito [da espiritualidade dualista] está estreitamente ligado a uma concepção do sagrado visto como isolado do profano, do mundo [material] visto como mau (...)”²⁸. Tal pensamento, não tendo sido devidamente combatido na sua origem, parece ter deixado, sobretudo no campo da sexualidade, lacunas consideráveis que desembocaram em grandes tabus que dificultam uma compreensão equilibrada da espiritualidade até hoje.

Observamos que, nesse sentido, durante muitos séculos do cristianismo, foi sendo cultivada e semeada uma espiritualidade desencarnada e desagregadora, capaz de gerar verdadeiras patologias nos seus adeptos. É que, nesse percurso, houve um certo esquecimento de que “(...) na cultura semita, [vinda do ambiente bíblico], ‘espírito’ e ‘espiritualidade’ indicam algo unido à realidade material, ao corpo (...)”²⁹.

Entretanto, nos primeiros séculos do cristianismo, “(...) traduzido para o grego, *pneuma*, [tal] conceito sofreu influência platônica, que contrapõe espírito a corpo/matéria, indicando por espiritualidade algo desvinculado do contexto material da existência humana”³⁰.

Foi justamente essa espiritualidade, de cunho cristão-neoplatônico-dualista, que cruzou com a experiência de Teresa D’Ávila no séc. XVI. Como somos todos, em menor ou maior proporção, produtos de nosso meio, no princípio de sua jornada mística ela revelou, através de seus escritos, ter sofrido a influência dessa corrente espiritual.

Em sua primeira obra, o *Livro da Vida*, mais especificamente na introdução da temática sobre oração, expressou: “(...) Muitíssimas vezes (...), tudo [o que atrapalha a oração] vem da indisposição corporal; somos tão miseráveis que essa pobre alma está aprisionada aos males do corpo (...)” (V11,15). E, posteriormente, em outro trecho, reforçou esse pensamento: “(...) tudo

²⁷ Sobre os diversos elementos que compõem o ser humano e sua relação com nossa vida espiritual, aconselhamos o estudo de uma importante obra do teólogo e psicólogo italiano, Roberto Zavalloni: *Le strutture umane della vita spirituale*. Brescia: Morcelliana, 1971.

²⁸ STEGGINK, 2015, p. 69.

²⁹ WOLFF, Elias. Elementos para uma espiritualidade do diálogo inter-religioso. *Revista Pistis & Praxis: Teologia e Pastoral*, Curitiba, vol. 7, n. 1, p. 83-111, jan./abr. de 2015. Disponível em: <https://www.redalyc.org/pdf/4497/449748255005.pdf>. Acesso em: 08 jul. 2022, p. 86.

³⁰ *Ibid.*, p. 86-87.

a cansa [a alma]; ela não sabe como escapar [das amarras do corpo], vendo-se acorrentada e prisioneira. Ela sente mais verdadeiramente o cativeiro do corpo e a miséria da vida (...)” (V21,6).

O vocabulário presente nessas afirmações demonstra, inegavelmente, que ela comungou, nos inícios, das mesmas intuições dos seguidores da corrente espiritual dualista. Para ela, naquele momento de seu itinerário espiritual, o corpo era visto de forma pejorativa, isto é, como elemento sufocador da alma, algo que a deixava angustiada por não viver independente dele.

Contudo, nos chama a atenção o fato de que ela, na mesma página que referencia o dualismo neoplatônico, menciona o cuidado que se deve ter para com o corpo. Ali mesmo, diz às suas irmãs: “Há outras ocupações além de obras de caridade e de leitura (...). Sirva-se então ao corpo por amor a Deus, para que ele, em muitas outras ocasiões, sirva à alma; dedique-se o tempo a conversas virtuosas ou a passeios pelo campo (...)” (V11,16).

Nesse conselho, refere-se às necessidades do corpo em relação a momentos de entretenimento e descanso junto às pessoas ou à natureza. Isso aponta, desde cedo, sua sensibilidade, mesmo ainda discreta, para com a dimensão corpórea do ser humano. Mais à frente, nesse mesmo livro, chama a atenção para não punir severamente, com penitências exageradas, o próprio corpo. E, quando escreve o *Castelo Interior*, observa que não é adequado dedicar muitas horas para oração, mas que é recomendável dormir e comer o suficiente para se estar disposto ao trabalho do Senhor (Cf. V13,4; 4M3,13).

Diante dessas colocações sobre o cuidado com o corpo, notamos, nela, uma feliz abertura ao equilíbrio entre o espiritual e o material no ser humano. A expressão que usa para uma pessoa se entender perante Deus, é “ter discricção” (Cf. V11,16) na oração. Em nosso raciocínio, o que ela pretende é advertir o orante sobre a necessidade de ter o devido discernimento para agir, com prudência e verdade, em assuntos tão sérios.

Destarte, aos poucos, à medida que se aprofunda no seu plano espiritual contemplativo, sua consciência amadurece em direção à uma espiritualidade integral e libertadora. Um sinal já claro de seu crescimento nesse tema surge, ainda, no *Livro da Vida*. Com certa convicção de que Deus não nos criou seres etéreos, afirma:

(...) não somos anjos, pois temos um corpo; querer ser anjo estando na terra (...) é um disparate, devendo-se ter um apoio material para o pensamento; ainda que algumas vezes a alma saia de si ou ande tão plena de Deus que não precise de coisas criadas para atingir o recolhimento (...) (V22,10).

Ela expressou isso no contexto de uma discussão, analisada na parte anterior de nosso trabalho³¹, acerca da necessidade ou não, em todos os graus da oração mística, da meditação, por meio da Humanidade sagrada de Jesus.

Isso parece demonstrar que a carmelita teve, desde o começo, a intuição de que faltava algo na sua relação com Cristo, não encontrado por ela na espiritualidade dualista. Todavia, se por um período ela se deixou influenciar por essa espiritualidade inadequada,

(...) na [continuidade da sua] dinâmica espiritual, mais clara em *Moradas* (...), percebemos que ela pressupõe uma visão mais próxima da visão unitária do ser humano presente na dialética entre corpo, alma e espírito da corrente dos espirituais, do que da visão neoplatônica dualista. Por várias vezes a dimensão corpórea aparece (...) tal como a alma e junto com ela, como dimensão que necessita transformar-se e humanizar-se na relação com Deus e com os irmãos³².

É que, ao contrariar as ideias dos teólogos e até de espirituais de sua época, Teresa observa que, nas suas orações místicas, a reflexão em torno do corpo de Cristo a faz progredir num amor holístico.

Em seu primeiro escrito, de 1565, Teresa já havia registrado corajosamente que o corpo humano é também atingido pela experiência mística. Ao abordar o assunto dos efeitos do quarto grau de oração – o grau de união sponsal –, ela afirma, com clareza: “(...) esses efeitos (...), quando Sua Majestade o quer, não controlamos o corpo nem a alma, nem somos senhores deles; verificamos que, a despeito de nós, há uma coisa superior, essas graças são dadas por Ele e nada podemos fazer (...)” (V20,7).

Com efeito, após anos de oração, para quem tinha escutado e lido até ali que o corpo era o engaste que impossibilitava a alma de amar e ser livre para servir a Deus no próximo, aquela experiência, de certo modo, a deixava desconcertada. É difícil até mesmo imaginarmos o quanto Teresa sofreu até compreender e aceitar que não se tratava de meros ‘desvarios de mulher e, por sinal, atrevida’ (Cf. V20,23).

De qualquer modo, vai, cada vez mais, tendo uma consciência convicta de que, no ser humano, não há uma dicotomia entre corpo e alma, matéria e espírito. Pelo contrário, o corpo é tão amado por Deus e, portanto, tão bom e necessário, que sem ele não podemos ser íntegros ou santos. Além do mais, Teresa não somente passa a defender a questão da dualidade (material e espiritual) do ser humano, como percebe que ele tem uma estrutura antropológica tricotômica.

³¹ Cf. o subtópico 2.5 Humanidade de Cristo como caminho de reconciliação, p. 60.

³² PEDROSA-PÁDUA, 2015, p. 318-319.

Lima Vaz, de quem já tratamos na primeira parte desta pesquisa, tinha dito que, conforme a vivência dos místicos cristãos do Ocidente – e entre eles está Teresa –, só podemos compreender o fenômeno da experiência mística com um princípio hermenêutico adequado. E esse princípio nos leva a acolher a estrutura tripartida do ser humano, quer dizer, *corpo, alma e espírito*. Sem aceitarmos essas dimensões, não temos como fazer uma interpretação correta do fenômeno contemplativo, o que nos leva, pois, a falar, somente, de *experiências pseudomísticas*³³.

A mística espanhola, em conformidade com a evolução de sua experiência com Deus, observou que o homem vai muito além do que imaginavam os mais entendidos – de todos os ramos do conhecimento – do séc. XVI. Por isso, no final da vida, deixou o seguinte esclarecimento:

Isto, filhas, vos parece disparate, mas verdadeiramente se passa assim. Embora saibamos que a alma forma um todo, não é fantasia o que afirmo (...). Se percebe haver diferença (...) entre a alma e o espírito. Embora não passem de uma única realidade, vê-se entre eles uma divisão muito sutil que os leva às vezes a agir diferentemente um do outro, de acordo com o saber que o Senhor lhes confere (7M1,11).

Todavia, mesmo ido tão longe no conhecimento de si mesma, percebendo a existência, em si, até da dimensão espiritual – além das dimensões corpórea e psíquica –, ela não tirou os pés da terra.

Pelo contrário, continuou valorizando o corpo, notando que a existência conjunta das três dimensões humanas – a saber, corpórea, psíquica e pneumática – favorecia um trabalho que, ao mesmo tempo, unificava, simplificava e interiorizava a pessoa³⁴. Essa forma teresiana de abordar a pessoa em sua inteireza evita que caíamos em uma espiritualidade desencarnada, isto é, vazia de significado. A crítica que os teólogos da libertação latino-americana, José María Vigil e Pedro Casaldáliga (1946-2020), fazem à concepção antiga de espiritualidade, a nosso ver, não se aplica à mística teresiana.

Conforme a visão desses dois teólogos,

(...) na mentalidade tradicional, espírito se opõe à matéria. Os ‘espíritos’ são seres imateriais, sem corpo, muito diferentes de nós. Neste sentido, será espiritual aquilo que dispensa a matéria, o corpo. E se dirá de uma pessoa que ela é ‘muito espiritual’

³³ Cf. o subtópico 1.2.3 A categoria experiência na ótica da mística cristã: uma chave de leitura a partir de Henrique Lima Vaz, p. 28.

³⁴ Cf. PEDROSA-PÁDUA, 2015, p. 42.

por viver sem se preocupar com o material, com o corpóreo, tratando de viver unicamente de realidades espirituais³⁵.

Esse tipo de raciocínio, originado na cultura grega e assumido pelo neoplatonismo cristão, pode conduzir a uma perigosa alienação. E essa condição parece resultar, inequivocadamente, na desintegração do ser humano. Ora, na via espiritual de Teresa, principalmente na sua fase mais madura, não há espaços para uma intimidade com Deus alienada, como se ela vivesse alheia aos problemas históricos que a cercavam.

A carmelita, devido ao seu grande amor e proximidade com a Humanidade de Cristo, manteve-se, desde o início de seu percurso, atenta e fiel a um conhecimento de Deus pessoal, vivo e transformador. Daí o seu voo no plano espiritual místico ter atingido ‘grandes alturas e profundas baixezas’.

Tanto é assim que Pedrosa-Pádua, em uma interpretação sóbria sobre o sentido do corpo para a avilense, explanou:

O corpo [para Teresa] não é uma realidade independente. (...) Ele é parte integrante do processo de humanização, que pode ser dividido em três momentos: uma gradual libertação de amarras que escravizam; uma gradual conquista de coerência entre gestos, palavras e sentimentos, ou seja, coerência entre corpo e alma; e uma aceitação do corpo físico e sexuado³⁶.

De fato, este ‘processo de humanização’, mediado pelo ‘corpo’, bem como fundamentado no princípio da alteridade, é atestado por sua vida de intenso compromisso com a harmonia entre trabalho e oração.

Nem de perto podemos declarar que Teresa D’Ávila foi uma mulher só de meditação. Ao que parece, sua vida espiritual foi toda pautada em um equilíbrio entre oração e ação, contemplação e práxis. Nesse sentido, entendemos que sua mística não foi alienadora, mas sim libertadora. O seu comportamento como reformadora, escritora e fundadora de conventos revela o quanto ela tinha interesse por um processo de humanização libertador. Seja quando defendeu a total integração da pessoa – através da união entre corpo, alma e espírito –, seja quando descobriu, em sua experiência mística, a harmonia entre religião e libertação de todo mal

³⁵ “(...) Y en la mentalidad más común, espíritu se opone a materia. Los ‘espíritus’ son seres inmateriales, sin cuerpo, muy distintos de nosotros. En ese sentido, será espiritual lo que no es material, lo que no tiene cuerpo. Y se dirá de una persona que es ‘espiritual’ o ‘muy espiritual’ si vive como sin preocuparse de lo material, ni siquiera de su propio cuerpo, tratando de vivir únicamente de realidades espirituales” (CASALDÁLIGA, Pedro; VIGIL, José María. *Espiritualidad de la Liberación*. Santander: Sal Terrae, 1992, p. 23).

³⁶ PEDROSA-PÁDUA, 2015, p. 322-323.

(também o corporal), afastou de si toda possibilidade de uma espiritualidade intimista e entorpecente.

Essa *mística libertadora* que vislumbramos na espiritualidade teresiana,

(...) leva, em seu interior, uma dimensão ética e comunitária (...). Muitos pensam que a mística teresiana se resume à grande ferida de amor, ao êxtase [contemplativo] (...); mas tal é um grande engano, porque ignora a dimensão cotidiana, concreta e ativa da mesma experiência (...)³⁷.

O que a autora acima depreende da vivência de Teresa de Ahumada, permite-nos compreender mais ainda nossa intuição de que, mesmo vivendo no séc. XVI, ela esboçou e realizou uma autêntica espiritualidade libertadora.

Destarte, a nosso entender, vemos que o Espírito Santo, através da vida e das obras de Teresa, buscou incentivar os cristãos e cristãs, depois dela, a cultivar uma relação com Deus ancorada na libertação integral de cada irmão ou irmã, tanto no nível pessoal quanto no social. Dessa feita, adquire plausibilidade aquilo que o teólogo brasileiro, Frei Betto, comentou, certa vez, sobre Teresa. Primeiro, ele contextualiza seu pensamento:

(...) A santidade [no séc. XVI] era concebida como negação da matéria (...), da carne, renúncia da vontade própria, fruição de êxtase espiritual. Nessa ótica (...), havia acentuada dose de solipsismo: o cuidado do aprimoramento espiritual do **eu** sobrepunha-se à exigência evangélica de **amor aos outros**.³⁸

Aqui, vemos o autor mencionar que, no tempo de Teresa, havia uma espiritualidade intimista, no sentido de se buscar unicamente o ‘aprimoramento espiritual subjetivista’, em detrimento do amor evangélico vivenciado na práxis cotidiana. Diferente de Teresa, a qual, como vimos acima, assegura que a união primeira com Deus é fazer sua vontade, ou seja, amá-lo, sobretudo, nos que mais sofrem³⁹.

Daí entendermos porque a *espiritualidade* que é *intimista* é, ao mesmo tempo, *desintegradora*. A pessoa, dominada pela mentalidade solipsista, parece só ter olhos para o seu interior, e gira unicamente em torno de seu próprio ego, não obstante demonstrar, pela aparência e pelos discursos, ser cristã.

Depois de contextualizar seu pensamento, Frei Betto recorda que Teresa trilhou seu percurso pelo lado oposto ao da espiritualidade intimista e solipsista. Por não estar ela preocupada, primeiro, com a própria imagem, mas com a verdade de Cristo, o teólogo

³⁷ PEDROSA-PÁDUA, 2012a, não paginado.

³⁸ FREI BETTO. *et al. Teresa de Jesus: Filha da Igreja Filha do Carmelo*. São Paulo: Livraria Nossa Senhora do Carmo, 1989. p. 93. Negrito do autor.

³⁹ Cf. o subtópico 3.2 Mística e autoconhecimento em vista da alteridade, p. 76.

dominicano lembra seu ‘enfrentamento político’ com o representante do papa na Espanha, Dom Felipe Segá⁴⁰. Esse fato a fez ser chamada de “(...) ‘mulher inquieta, errante, desobediente e costumaz’ (...)”⁴¹. Para o autor mineiro, foram atitudes como essas que a posicionaram na lista dos grandes místicos do ocidente. Ora, nessa lógica, conforme Frei Betto, “(...) é interessante constatar (...) que [estes] grandes místicos, [a exemplo de Teresa], foram simultaneamente pessoas mergulhadas na efervescência política de sua época (...)”⁴².

Nessa perspectiva, a avilense não vivenciou, no seu discipulado de Jesus, uma dimensão espiritual alienada e indiferente ao sofrimento dos circundantes. Em sua experiência mística, parece que o envolvimento com o social, o político e o econômico estiveram presentes. Dessa forma, podemos compreender o que afirmou Pedrosa-Pádua, em um contexto em que ela trata de Teresa como uma profetiza: “(...) O místico é sempre um profeta porque adquire uma sabedoria especial para viver o tempo que lhes compete viver. Mística não combina com alienação ou com introspecção fechada (...)”⁴³.

Como o profeta possui, em suas características principais, anunciar o Reino, denunciar os seus contravalores e consolar os abatidos e desanimados com palavras de esperança, Teresa, a nosso ver, cumpriu bem tais objetivos. Assegurou a todas às pessoas a misericórdia incondicional de Deus por elas, sem distinção nenhuma de classe, raça ou gênero. Posicionou-se, com firmeza e ousadia, contra os equívocos de uma teologia e uma Igreja verbosistas, às quais, supervalorizando os elementos objetivos da religião, menosprezavam o aspecto subjetivo das relações.

Os registros de um comportamento fundamentado na integridade humana e espiritual, bem como em uma liberdade que aceita correr riscos – contanto que não se omita, por negligência, o essencial –, são abundantes na história desta profetisa espanhola. Com efeito, mesmo sem títulos e sob rígida censura do meio eclesial, “Teresa soube abrir um caminho novo numa Igreja em crise. Instaurou comunidades de mulheres pobres, orantes e iguais, numa sociedade hierarquizada e preconceituosa (...)”⁴⁴.

⁴⁰ Cf. FREI BETTO, 1989 p. 93. Lembramos que no séc. XVI o sistema de governo vigente era a *Teocracia*, no qual Igreja (poder espiritual) e Estado (poder temporal) exerciam sua autoridade conjuntamente, de forma igualitária.

⁴¹ *Ibid.*, p. 93.

⁴² FREI BETTO, 1989, p. 93.

⁴³ PEDROSA-PÁDUA, 2012a, não paginado.

⁴⁴ PEDROSA-PÁDUA, Lúcia. “Mãe da psicologia”? Subjetividade, liberdade e autonomia em Teresa de Jesus, não paginado.

Além disso, mostrou, com seu exemplo, que não perdoar e odiar o outro como se fosse nosso inimigo é ir na contramão da alteridade referenciada pela Trindade. E, ainda, que a experiência mística não é propriedade particular de intelectuais espiritualistas; que em Jesus, o divino e o humano não se contradizem, mas se complementam em perfeita harmonia.

Daí ela manifestar, em seu raciocínio experienciado na práxis, que não se deve nutrir uma espiritualidade intimista e desagregadora. O místico, nesse sentido, deve ser alguém que, sem deixar de estar em contato permanente com o seu interior, traz sempre consigo a realidade externa. Sensibilizado com o sofrimento alheio, busca ser uma ponte de comunhão dentro e fora da Igreja, fazendo com que os da periferia (existencial) sejam alocados para o centro da sociedade.

CONCLUSÃO

O desafio ao qual nos lançamos, no alvorecer desta pesquisa, foi o de explicar como a experiência mística cristã, na perspectiva de Teresa D'Ávila, pode possibilitar o autoconhecimento enquanto condição *sine qua non* para a abertura do sujeito em direção ao outro e à realidade que o cerca, em vista de uma libertação fecunda, holística e integral.

Como preâmbulo de nosso trabalho, observamos, no *estado da questão*, que tem emergido um novo horizonte espiritual, no qual percebemos que a sede de Deus e a procura por sua intimidade não mais é vista como um caminho privilegiado para poucos. Isso acontece porque, segundo Pedrosa-Pádua, a realidade mística, hoje, se estabelece por si mesma.

Se, em tempos passados, a experiência religiosa esteve fundamentada em uma espiritualidade de cunho intimista e desintegrador, em nossos dias, ela exige que não haja mais um afastamento do mundo em vista de uma *santificação individual destacada*. No nosso tempo, vemos se impor cada vez mais uma compreensão de contemplação que permeia o cotidiano de nosso povo, denominado, pelo Papa Francisco, de *mística popular*.

Ao invés de fomentar a formação de pequenas *castas espirituais*, esta nova noção de contemplação é delineada pelo envolvimento do místico com os problemas que estão em sua volta. Nesse sentido, o místico não é mais aquele que pertence a uma espécie de 'esfera excepcional' de comunhão com o divino.

Na verdade, as realidades históricas, sociais, políticas e econômicas que perfazem sua existência (isto é, do seu *self*), devem despertar nele um real sentimento de compaixão, sobretudo, pelos últimos (ou seja, pelo *tu* que sofre). Isso porque, mediado pelo autoconhecimento, ele entende que na relação com Deus e com o outro, sua identidade não é dissolvida, mas preservada na condição de ser separado.

Com efeito, o percurso a que propusemos seguir no tocante à relação da mística com o autoconhecimento em vista da alteridade, despertou-nos para a necessidade de trabalharmos antes o significado de *experiência*. Destarte, vimos que a compreensão desta categoria, analisada em seu aspecto dinâmico ou hermenêutico, tem um ponto de contato com o conceito de mística.

Analisando os termos *peiro* (penetrar) e *para* (viajar através, imergir em algo), inferimos que é possível estabelecer uma relação entre ambos, no sentido de que tanto a experiência quanto a mística referem-se a uma viagem. No caso da experiência, o sujeito sai (*ex*) de si para,

penetrando intelectualmente (e existencialmente) o objeto externo, conhecê-lo. Quanto à mística, o sujeito viaja, não para fora, mas para dentro de si mesmo, a fim de que, mergulhando em seu interior, tenha acesso à identidade do totalmente Outro que nele habita. Logo, experiência e mística envolvem um tipo de conhecimento que, além de possibilitar ao sujeito desvendar sua real identidade, o conduz à construção da vida humana e cósmica em todos os sentidos.

A abordagem do conceito de experiência nos permitiu, ainda, defrontar com o que Schillebeeckx chamou de *experiências de resistência ou de contraste*. Ali, depreendemos que tais vivências colaboram, em muito, para que novas interpretações surjam, a fim de que situações injustas e desumanas sejam extirpadas. A nosso ver, seguindo uma lógica comparativa, podemos considerar a *experiência contemplativa de Teresa de Jesus* no séc. XVI, como uma forma entre outras de “experiências de resistência” aos moldes do pensamento schillebeeckxiano.

A seguir, observamos que, na opinião de Pe. Vaz, a categoria de experiência possibilita-nos, através dos modos intersubjetivo e subjetivo, uma abertura com o fenômeno religioso. Este entrecruzamento das duas dimensões, a imanente com a transcendente, promove uma vivência integral de nossas estruturas biopsicoespiritual, fazendo despertar em nós um desejo natural de Deus. E, para que chegássemos a tal consciência, foi central a experiência dos primeiros cristãos com relação ao mistério pascal de Cristo.

A partir do exposto, estabelecemos, então, uma conexão íntima e direta entre as categorias de experiência e mística. Conforme Lima Vaz, no esquema antropológico dual (corpo e alma), encontramos uma estrutura capaz de corresponder apenas aos apelos dos fenômenos imanentes. Somente no esquema tripartido (corpo, alma e espírito) é que podemos acolher a proposta dialética, introduzida no mais íntimo de nós pelo fenômeno transcendente que torna presente o Absoluto.

E o totalmente Outro corresponde ao nosso desejo de realização plena, justamente porque, em nossa *inteligência espiritual*, há uma estrutura apropriada para receber seu Espírito. Este, atuando no *apex mentis*, possibilita-nos uma experiência frutiva de Deus, de quem somos imagem e semelhança. A essa experiência, temos acesso somente pelo autoconhecimento, uma vez que a ordem do universo antropológico repousa sobre uma identidade essencial, a identidade cognitiva do Eu, a qual se apresenta como o contraponto do Tu.

Após termos destacado a importância da relação entre experiência e contemplação, adentramos, especificamente, no conteúdo da mística. Ao fazer uma abordagem sucinta deste conceito no decorrer dos principais períodos históricos, descobrimos que, na esteira da tradição cristã, houve uma pertinente evolução na compreensão deste termo. De fato, desde seus primórdios, notamos que na mística estão imbricadas as dimensões do mistério, do silêncio e da inefabilidade, como forma de não reduzirmos Deus à nossa racionalidade.

Além disso, a começar por Paulo, e passando depois por Orígenes, Dionísio e Teresa de Jesus, percebemos um ser humano inclinado e convocado a buscar a verdade última de todas as coisas em si mesmo, primeiramente, e depois no outro e no cosmos.

Sobretudo em Orígenes e Teresa de Jesus, destacamos uma compreensão de contemplação voltada para uma experiência que aponta a presença de Deus sobremaneira na interioridade da pessoa. Daí Sudbrack intuir, então, que a vivência mística pode ser desenvolvida por qualquer ser humano, dispensando, assim, a recorrência tradicional – como critério de validação – aos fenômenos extraordinários que podem ou não aparecer no percurso espiritual do místico.

Uma vez concluídas estas considerações preliminares, partimos propriamente para o tema central de nossa pesquisa, ou seja, a experiência do autoconhecimento em Teresa de Jesus. De início, seguindo o raciocínio de Pedrosa-Pádua, salientamos que a experiência contemplativa, desenvolvida pela mística carmelita, encontrou resistências frente a uma compreensão de Deus e da Igreja fortemente marcada pelo racionalismo. Ali, fundamentado em seu testemunho, vimos que foi pelo fato de ela ter persistido num caminho de oração pessoal que revalorizava a subjetividade humana, que tornou viável um encontro autêntico, fecundo e libertador com o *Deus Absconditus*.

Para tanto, Teresa de Ahumada acabou encontrando o *socratismo cristão*, fazendo dele o substrato de sua caminhada espiritual. Desta forma, foi o conhecer, sobretudo, a espiritualidade agostiniana, ancorada no “conhece-te a ti mesmo”, que ela conseguiu compreender os desígnios de Deus para si. Nesta lógica, ela estabeleceu, com precisão, o ponto de partida sólido de sua busca por Deus.

Daí ela argumentar que o autoconhecimento em Deus, o qual denominamos *autoconhecimento libertador*, é o esteio sólido que serve como fundamento ou princípio de toda experiência mística. Seguindo essa tese, quem começa o percurso da contemplação, tendo como

arcabouço o autoconhecimento libertador, pode se desvencilhar do auto absolutismo, ao aceitar que o ser humano não basta a si mesmo, mas encontra em Deus seu porto seguro. Para a concretização deste propósito, faz-se imprescindível o dom da humildade, uma vez que apenas aquele que cultiva tal dinamismo descobre que o amor de Deus foi e é de tal beleza e bondade, que tornou a fragilidade humana (o *humus*) justamente o meio adequado para salvar o ser humano de sua autossuficiência.

Ora, conforme Teresa, é propriamente a humildade que nos faz entender que a *Humanidade de Cristo* é a via mais segura e proveitosa para uma reconciliação do ser humano com Deus, com o próximo e consigo mesmo. Apesar de ela enxergar muito bem suas fragilidades, vê, com muito mais profundidade, as misericórdias de Deus em sua pessoa. Misericórdias essas que lhe foram entregues mediante a meditação da vida e do sofrimento de Cristo.

Desta feita, quando acolhemos no centro de nosso ser a Humanidade do Verbo, tomamos consciência de quem viemos, quem é nosso hóspede ilustre, com que riquezas ele nos enobreceu e aonde pretende levar-nos para além de nossa finitude. Quem descobre, em seu *castelo interior*, este Deus, labuta, determina-se e compromete-se, com todo o empenho possível, a amoldar sua vontade à de Cristo.

Diante dessa realidade da presença de Jesus em seu interior, Teresa alarga seu conhecimento de Deus, compreendendo-se como inabitação da Trindade. Inferimos que, ao estar convicta da experiência intratrinitária de alteridade, percebeu-se como pessoa, a qual só entende sua real identidade na relação e no *viver-com-e-para-o-outro*. Por isso, ela fez desta experiência, sua principal referência paradigmática.

A partir de sua intimidade com o Deus uno e trino, ressaltamos sua integral dedicação ao princípio da alteridade. Assim, Pedrosa-Pádua pôde depreender que, em Teresa, a dinâmica intratrinitária de aprendizagem mútua e amor saiu de si em direção aos outros em concreto. Com efeito, o entrar e viver em si mesmo experienciado por ela não foi, no entender de Steggink, em nenhuma hipótese, uma mera autoespeculação ou uma adesão ao comportamento solipsista, mas um deparar-se consigo mesma nas pessoas e nas coisas, e aprender a ver todos os seres numa nova reconfiguração.

Este entrecruzamento do místico com Deus e consigo no próximo não resulta na diluição de seu *self*. Conforme Sudbrack, a experiência teresiana revelou que, paradoxalmente, quando o contemplativo segue o parâmetro da oblatividade trinitária, confere, indelevelmente, robustez

à sua identidade e dignidade. Nessa oportunidade, percebemos o quanto a espiritualidade é importante, pois, na perspectiva de Miyoshi, por ser uma experiência voltada para o *apex mentis*, não distancia o orante dos outros, pelo contrário, quanto mais ele está no centro de seu ser, mais íntimo se encontra dos irmãos.

Daí Teresa manifestar, com sua vida e seu raciocínio, que não se deve nutrir uma espiritualidade intimista e desintegradora. Na verdade, o místico, livre de toda e qualquer alienação, é, por exigência da missão, alguém que com seu testemunho de coerência cristã, combate todas as formas de dualismo, seja entre meditação e ação, alma e corpo, fé e política, seja entre o divino e o humano. De forma objetiva, lúcida e prudente, ele indica que o segredo da realização plena passa pela nossa capacidade de vivermos a unidade na diversidade, bem como a integridade na pluralidade, já que a autêntica experiência com o Deus cristão nos torna artífices da necessária e alvissareira *mística libertadora*.

REFERÊNCIAS

- AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. 2ª ed., São Paulo: Paulus, 1997. (Coleção Patrística, 10)
- ALTRUÍSMO. *Dicionário Online de Português*. Disponível em: <https://www.dicio.com.br/altruismo/>. Acesso em: 18 jun. 2021.
- BARBOSA, Luciana. Teresa d'Ávila e a presença na ausência. FACHIN, Patrícia. *Revista do Instituto Humanitas Unisinos*, Porto Alegre, n. 474, 5 out. 2015. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/6176->. Acesso em: 31 out. 2020.
- BETTO, Frei *et al.* *Teresa de Jesus: Filha da Igreja Filha do Carmelo*. São Paulo: Livraria Nossa Senhora do Carmo, 1989.
- BÍBLIA de Jerusalém. 2ª ed. São Paulo: Paulus, 2002.
- BÍNGEMER, Maria Clara. Mística e Espiritualidade. *Teológica Latinoamericana*. Disponível em: <http://teologicalatinoamericana.com/?cat=50>. Acesso em: 07 mai. 2022.
- BORRIELLO, L. Experiência mística. In: BORRIELLO, L., *et al.* (Dir.). *Dicionário de Mística*. São Paulo: Loyola; Paulus, 2003. (Dicionários)
- CONSTITUIÇÃO Dogmática *Lumen Gentium*. In: CONCÍLIO VATICANO II. *Documentos*. Brasília: Edições CNBB, 2018. p. 75-173.
- FARIA, Ernesto. *Dicionário Latino-Português*. Rio de Janeiro, 1962. Disponível em: <https://www.dicionariolatino.com/>. Acesso em: 11 ago. 2022.
- FRANCISCO, Papa. *Exortação apostólica Evangelii Gaudium*. São Paulo: Paulinas, 2013. (Coleção A voz do Papa, 198)
- GASPARRO, G. Sfameni. Mística greco-helenística. In: BORRIELLO, L; *et al.* (Dir.). *Dicionário de Mística*. São Paulo: Loyola; Paulus, 2003. (Dicionários)
- GENIO, M. R. Del. Mística (notas históricas). In: BORRIELLO, L; *et al.* (Dir.). *Dicionário de Mística*. São Paulo: Loyola; Paulus, 2003. (Dicionários)
- GROSSI, L. Agostinho (santo). In: BORRIELLO, L., *et al.* (Dir.). *Dicionário de Mística*. São Paulo: Loyola; Paulus, 2003. (Dicionários)
- GUIMARÃES, Valdete. *A categoria da experiência na teologia de Edward Schillebeeckx: um diálogo entre teologia fundamental e cristologia*. 2018. 319 p. Tese (Doutorado em Teologia) - Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte, 2018.
- GUTIÉRREZ, Gustavo. *Beber no próprio poço: itinerário espiritual de um povo*. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 1984.
- HOLISMO. *O que é holismo? Dicionário Online da Língua Portuguesa*. Disponível em: <https://dicionario.priberam.org/holismo>. Acesso em 18 mai. 2022.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Humanismo do outro homem*. Petrópolis: Vozes, 1993. Recensão de: CARVALHO, José Maurício. *Revista de Filosofia Argumentos*, Fortaleza, n. 9, p. 329-334,

jan./jun. 2013. Disponível em: https://repositorio.ufc.br/bitstream/riufc/23777/1/2013_art_jmcarvalho.pdf. Acesso em: 28 jan. 2022.

LIMA VAZ, Henrique C. *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*. 3ª ed. São Paulo: Loyola, 2015. (Coleção FAJE)

LILLA, S. Dionísio Areopagita. In: BORRIELLO, L.; et al. (Dir.). *Dicionário de Mística*. São Paulo: Loyola; Paulus, 2003. (Dicionários)

MARIANI, Ceci Baptista. Mística e Teologia: Desafios contemporâneos e contribuições. *Revista Atualidade Teológica*, Rio de Janeiro, ano XIII, n. 33, p. 360-380, set./dez. 2009. Disponível em <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/18285/18285.PDF>. Acesso em 07 de jan. de 2022.

MESQUITA, Raul; DUARTE, Fernanda. *Dicionário de Psicologia*. Lisboa: Plátano Editora S.A., 1996. Disponível em: <https://docs.google.com/viewer?a=v&pid=sites&srcid=ZGVmYXVsdGRvbWFpbnxubHBzaTAxNHxneDo1ZmI5MTg3Nm0Y2VmZmEy>. Acesso em: 13 jan. 2022.

MIETH, Dietmar. Mística. In: EICHER, Peter (Dir.). *Dicionário de conceitos fundamentais de teologia*. São Paulo: Paulus, 1993.

MIYOSHI, Célia A. de Paula. Mística e psicologia: viagem rumo ao centro místico da alma em direção a Deus. *Revista Eletrônica Espaço Teológico*, São Paulo, vol. 7, n. 11, p. 21-34, jan./jun. 2013. Disponível em: <http://www.revistas.pucsp.br/index.php/reveleteo/article/view/15687/11754>. Acesso em: 26 jul. 2021.

NAVARRO, Rosana. Espiritualidad en América Latina: rasgos de ayer, desafios teológicos hoy. *Revista Franciscanum*, Bogotá, v. LI, n. 151, p. 261-274, jan./jun. 2009.

OLIVEIRA, Flávio Martinez de. Corpo, Corporeidade, Pessoa e Personalidade em Filosofia e Teologia: um estudo a partir de 1Cor 6,12-20. *Revista Razão e Fé*, Pelotas, n. 13, p. 21-81, jan./jul. de 2011. Disponível em: <https://revistas.ucpel.edu.br/rrf/article/view/2615>. Acesso em 28 jan. 2022.

PANTEÍSMO. *Dicionário Online de Português*. Disponível em: <https://www.dicio.com.br/panteismo/>. Acesso em: 01 fev. 2022.

PEDROSA-PÁDUA, Lúcia. "Mãe da psicologia"? Subjetividade, liberdade e autonomia em Teresa de Jesus. SBARDELOTTO, Moisés. *Revista do Instituto Humanitas Unisinos*, Porto Alegre, n. 547, 8 jan. 2012a. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/505364-em-edicao-mae-da-psicologia-subjetividade-liberdade-e-autonomia-em-teresa-de-jesus-entrevista-especial-com-lucia-pedrosa>. Acesso em: 08 de dez. de 2020.

PEDROSA-PÁDUA, L. Mística e profecia na espiritualidade cristã: o testemunho de Santa Teresa de Jesus. *Revista Horizonte*, Belo Horizonte, v. 10, n. 27, p. 757-778, jul./set. de 2012b. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P21755841.2012v10n27>. Acesso em: 04 jun. 2021.

PEDROSA-PÁDUA, Lúcia. A liberdade da experiência no encontro com Deus. JUNGES, Márcia *et al.* *Revista do Instituto Humanitas Unisinos*, Porto Alegre, n. 460, 16 dez. 2014. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/5807-lucia-pedrosa-padua>. Acesso em: 27 jul. 2021.

PEDROSA-PÁDUA, Lúcia. *Santa Teresa de Jesus: mística e humanização*. São Paulo: Paulinas, 2015.

PESSOA. *Dicionário Online Infopédia*. Disponível em: [https://www.infopedia.pt/\\$pessoa\(filosofia\)#:~:text=Pessoa%20tem%20origem%20no%20latim,os%20atores%20desempenhavam%20uma%20personagem.&text=Ser%20uma%20pessoa%20%C3%A9%20ser%20dotado%20de%20consci%C3%Aancia%20e%20de%20raz%C3%A3o](https://www.infopedia.pt/$pessoa(filosofia)#:~:text=Pessoa%20tem%20origem%20no%20latim,os%20atores%20desempenhavam%20uma%20personagem.&text=Ser%20uma%20pessoa%20%C3%A9%20ser%20dotado%20de%20consci%C3%Aancia%20e%20de%20raz%C3%A3o). Acesso em: 28 jan. 2022.

QUELQUEJEU, Bernard; JOSSUA, Jean-Pierre. Experiência. In: EICHER, Peter (Dir.). *Dicionário de conceitos fundamentais de teologia*. São Paulo: Paulus, 1993

RUTTEN, T. Orígenes. In: BORRIELLO, L; *et al.* (Dir.). *Dicionário de Mística*. São Paulo: Loyola; Paulus, 2003. (Dicionários)

SANTA TERESA, D'Ávila. *Livro da Vida*. São Paulo: Schwarcz Ltda., 2010. E-book.

SCHILLEBEECKX, E. *Los hombres relato de Dios*. Salamanca: Sígueme, 1994. (Verdad e Imagen, 130)

SILVA, Brás José da. *A fraternidade Cósmica na perspectiva do Cântico das Criaturas: uma contribuição de São Francisco de Assis para a teologia mística*. 2010. 488 p. Tese (Doutorado em Teologia) – Pontifícia Universidade Católica, Rio de Janeiro, 2010. Disponível em https://www2.dbd.puc-rio.br/pergamum/tesesabertas/0610545_10_cap_02.pdf. Acesso em: 07 jan. 2022.

STEGGINK, Otger. *Teresa de Ávila: mulher, mística, doutora*. São Paulo: Loyola, 2015.

SUDBRACK, Josef. *Mística: a busca do sentido e a experiência do absoluto*. São Paulo: Loyola, 2007.

SUDBRACK, Josef. Mística Cristã. In: GOFFI, Tullo; SECONDIN, Bruno (Orgs.). *Problemas e Perspectivas de Espiritualidade*. São Paulo: Loyola, 1992. p. 291-306.

TANQUEREY, Adolphe. *Compêndio de Teologia Ascética e Mística*. São Paulo: Ecclesiae, 2018.

TERESA, de Jesus. *Obras Completas*. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2002.

VIGIL, José María. La coyuntura actual de la espiritualidad. *Revista Êxodo*, Madrid, n. 88, mar./abr. de 2007. Disponível em: <https://www.exodo.org/la-coyuntura-actual-de-la-2/>. Acesso em: 09 fev. 2022.

WOLFF, Elias. Elementos para uma espiritualidade do diálogo inter-religioso. *Revista Pistis & Praxis: Teologia e Pastoral*, Curitiba, vol. 7, n. 1, p. 83-111, jan./abr. de 2015. Disponível em: <https://www.redalyc.org/pdf/4497/449748255005.pdf>. Acesso em: 08 jul. 2022.

ZAVALLONI, Roberto. *Le strutture umane della vita spirituale*. Brescia: Morcelliana, 1971.

ZAVALLONI, Roberto. *Le strutture umane della vita spirituale*. Recensão de: ORDÁS, Angel M. García. Revista de espiritualidad, Madrid, p. 113-115, 1972. Disponível em: <http://www.revistadeespiritualidad.com/upload/pdf/610articulo.pdf> . Acesso em: 10 nov. 2020.