

Direção editorial: *Claudio Avelino dos Santos*  
Coordenação de revisão: *Tiago José Risi Leme*  
Revisão: *Caio Pereira*  
*Tarsila Doná*  
*Jennifer Almeida*  
Diagramação e capa: *Raquel Ferreira*  
Impressão e acabamento: PAULUS

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)  
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

---

Narrativas místicas: antologia de textos místicos da história do cristianismo / Maria Clara Bingemer e Marcus Reis Pinheiro (orgs.). – São Paulo: Paulus, 2016. – Coleção Amantes do mistério.

Vários autores.

Bibliografia.

ISBN 978-85-349-4354-3

1. Cristianismo - História 2. Espiritualidade 3. Misticismo - Cristianismo 4. Misticismo na literatura 5. Teologia cristã I. Bingemer, Maria Clara. II. Pinheiro, Marcus Reis. III. Série.

16-02842

CDD-248.2209

---

Índice para catálogo sistemático:

1. Mística cristã: História 248.2209

1ª edição, 2016

© PAULUS – 2016

---

Rua Francisco Cruz, 229 • 04117-091 – São Paulo (Brasil)  
Tel.: (11) 5087-3700 • Fax: (11) 5579-3627  
paulus.com.br • editorial@paulus.com.br

ISBN 978-85-349-4354-3

## Sumário

Apresentação – Maria Clara Lucchetti Bingemer e Marcus Reis Pinheiro.....	7
Prefácio – Eduardo Losso .....	9

### ANTIGUIDADE

Orígenes – Marcus Reis Pinheiro .....	27
Gregório de Nissa – André Decotelli .....	49
Evágrio Pôntico – Marcus Reis Pinheiro .....	67
Agostinho de Hipona – André Decotelli .....	83
Pseudo-Dionísio Areopagita – Cícero Bezerra .....	99

### IDADE MÉDIA

Bernardo de Claraval – Josias da Costa Júnior .....	113
Marguerite Porete – Ceci Mariani .....	133
Johannes Tauler – Edson Almeida .....	151
Jacob Boehme – Márcio Cappelli .....	165
Johann Eckhart – Cleide Oliveira .....	177
Nicolau de Cusa – Simone Marinho .....	201

### IDADE MODERNA

Teresa de Ávila – Cleide Oliveira .....	225
João da Cruz – Cleide Oliveira .....	237
Martinho Lutero – Edson Almeida .....	255
Inácio de Loyola – Maria Clara Bingemer .....	271
Angelus Silesius – Cleide Oliveira .....	283
Blaise Pascal – Jimmy Sudário .....	293

### SÉCULO XX

Dietrich Bonhoeffer – Márcio Cappelli .....	311
Albert Schweitzer – Josias da Costa Júnior .....	323
Simone Weil – Maria Clara Bingemer .....	343
Edith Stein – Imã Jacinta Turolo .....	361
Thomas Merton – Marcelo Timotheo .....	383
Ernesto Cardenal – Faustino Teixeira .....	393
Teilhard de Chardin – Faustino Teixeira .....	411
Cristian de Chergé – Maria Clara Bingemer .....	431

## PREFÁCIO

A história da cultura ocidental é descrita como um processo de racionalização: houve uma progressiva organização da conduta de vida a partir de princípios econômicos, utilitaristas e científicos, isto é, segundo os quais o agir deve ser orientado para fins úteis, na busca de meios adequados de realização. A prioridade dos fins objetivos e a racionalização dos meios, que justifica o desenvolvimento das ciências, levou a considerar o desenvolvimento da civilização como efeito da dominação da natureza. A promessa de emancipação e liberdade, pensada pelos primeiros racionalistas, empiristas e iluministas, deu lugar à reificação, à dominação do homem pelo homem, situação em que poucos usufruem das conquistas do mundo moderno, e a maioria se torna desempregada ou força de trabalho alienada e, em ambos os casos, consumidora frustrada. O Ocidente privilegiou o desenvolvimento da razão instrumental e desvalorizou outras concepções de mundo fundamentadas em critérios distintos.

Sabe-se bem do primado racionalista do Ocidente, e como o mundo global, por mais que tenha posto lado a lado as mais diferentes culturas, submete-as à racionalidade econômica e à dominação da natureza, perpetrando a extração incessante de recursos naturais, motivo pelo qual há hoje uma grande contradição entre as demandas do capitalismo e os limites do planeta.

O processo de racionalização do Ocidente tem profundas raízes logocêntricas, desde o início da filosofia grega. O primado do espírito sobre o corpo, do trabalho intelectual sobre o manual, da alma sobre as coisas materiais, iniciou o desenvolvimento da instrumentalização dos objetos e da soberania do sujeito. Contudo, em toda a filosofia antiga e medieval, a razão conviveu com princípios completamente diferentes do utilitarismo: ela foi elaborada em torno de um ideal de contemplação do divino, uma busca incessante da verdade que respondia a questões concretas com vista a orientar a conduta de vida. O ato de raciocinar, para Platão, então, era parte de um exercício de concentração do pensamento para acalmar a parte apetitiva, para aproximar-se da verdade, e pode ser visto como “um exercício de meditação, um diálogo interior” (Hadot, 2002, p. 50). Dos pensadores gregos, passando pelo helenismo e pelos romanos, até os primeiros padres cristãos, não há filosofia sem uma aplicação ética na vida concreta, concebendo-a como exercício espiritual: uma arte de viver que pretende liberar o homem do estado de preocupação infeliz, do aprisionamento das paixões, para se transformar e viver melhor (Hadot, 2002, p. 61). A vida filosófica exige ascese, treino de exercícios espirituais para uma conduta justa em relação aos outros e uma harmonia do plano individual com o universal, isto é, com a ordem cósmica. A separação entre teoria como contemplação do divino e prática como trabalho manual ou atividade política foi se transformando ao longo do helenismo até os primeiros padres, em que já se começa a pensar a prática como retidão das ações (Orígenes), ou a conciliação entre vida monástica e a vida entre os homens, isto é, entre vida contemplativa e vida ativa (Gregório de Naziano). Segundo Bernard McGinn, foi Orígenes (154-253 d.C.) que introduziu os esforços pioneiros para integrar elementos ascéticos e místicos, ao

deslocar categorias criadas na filosofia antiga para o contexto cristão, mas é em Evágrio que o sentido monástico do termo *praktiké* se aprofunda.

Evágrio do Ponto (345-399 d.C), ao unir impecáveis credenciais de monge asceta e formação teológica de alto nível, criou o primeiro sistema completo da espiritualidade cristã (McGinn, 1995, p. 65). Evágrio substituiu o termo “disciplina moral” por “prática”, e “teórico” por “gnóstico”, e McGinn entende a *praktiké* por ascese e a *gnostiké* por mística. A divisão ternária, também utilizada, de *praktiké*, *physiké* e *theologiké* seria a divisão ancestral das categorias posteriores de purgação, iluminação e união do monasticismo e da escolástica. O segundo e terceiro estágio da divisão ternária, *physiké* e *theologiké*, constituem o *gnostiké*, que, baseado no uso de Orígenes, McGinn também liga a *mystiké*. O objetivo da prática é purificar o intelecto e torná-lo impassível; o da física é revelar a verdade oculta nos seres; o da teologia é retirar o intelecto das coisas materiais para direcionar à primeira causa. Evágrio é o primeiro da literatura monástica que examina o exercício da contemplação a partir da *apatheia* ascética e do *ágape* gnóstico. Cassiano (360-435) seguiu basicamente a estrutura de pensamento de Evágrio e a transmitiu em língua latina.

Depois das primeiras formulações dos padres fundadores da teologia cristã e dos mártires, a ascese no deserto ou no mosteiro, isto é, monástica, se tornou o principal movimento espiritual da Idade Média. Foi a partir dela que a mística cristã nasceu e floresceu. Se, durante a maior parte da história da espiritualidade cristã, houve uma ligação indissociável da mística com a ascese, de um lado, e a teologia especulativa, de outro, foi justamente no momento em que a revalorização da atividade utilitária e política do homem despontou que a literatura mística, do século XII ao XVI, isto é, no momento de seu auge, foi paulatinamente entrando em conflito com a racionalização teológica e o controle inquisitorial.

A literatura mística deu voz a relatos pessoais de relação com o divino, bem como a reflexões, especulativas ou poéticas, sobre essa relação, resultando em novos tratados de condução do exercício da ascese e da contemplação. Essa literatura foi a vanguarda do despontar do sujeito moderno, junto com as manifestações mais avançadas da literatura medieval e renascentista. Se a separação entre mística e escolástica não faz sentido no final da Idade Média (como insiste Kurt Flasch), a mística, no entanto, vai sendo obrigada a se separar tanto da escolástica como da ascese, para ser, em parte, propriamente definida e canonizada, no século XVII (segundo Michel de Certeau), e, finalmente, sufocada tanto pelo racionalismo iluminista como pelo controle eclesiástico. Se, já no século XVII, os clássicos da mística cristã foram elencados justamente para retirar a possibilidade de sua renovação dentro da Igreja, a tendência esotérica e hermética foi, de outro lado, crescendo paulatinamente, a partir da influência de Ficino, Raimundo Lúlio, Giordano Bruno, Paracelso e Jakob Böhme, até chegar à minuciosa e ousada descrição do mundo sobrenatural por Emmanuel Swedenborg. Böhme e Swedenborg foram extremamente influentes não só para o despontar da literatura moderna, mas também para a filosofia idealista. No século XIX, a ascensão do positivismo, em especial a introdução da psiquiatria, patologizou as experiências místicas; a teologia, por sua vez, talvez por tal pressão, tornou-se cada vez mais racionalista e, por isso mesmo, reforçava sua condenação da mística. Portanto, ciência e Igreja, do século XVII ao XIX, desqualificaram e censuraram a mística das mais diversas formas, sem dúvida porque ela ameaçava, de diferentes maneiras, o estatuto de ambas, mas tiveram de lidar com a insurreição das correntes esotéricas e espíritas que, no século XIX, tornaram-se moda, correspondendo à crise da tradição cristã e à demanda de uma religiosidade que refletisse as transformações modernas.

Não é fácil definir o que é a mística, nem mesmo a mística cristã; nem, a partir de uma definição, traçar seus primórdios e sua história. Mas o que rapidamente desponta, quando se estudam suas origens, é que os exercícios espirituais da filosofia romana, cujo objetivo era a *apatheia*, isto é, a superação das paixões, a tranquilidade da alma, foram apropriados e muito modificados pela intensa devoção cristã, cuja ambiguidade entre *eros* e *ágape*, desde a interpretação de Orígenes do Cântico dos Cânticos, introduz a figuração não só da Igreja, enquanto instância coletiva, mas da alma, enquanto instância individual, como esposa de Cristo, e estabelece um verdadeiro fervor amoroso entre as duas. A ascese, paulatinamente, vai transformando seu meio para combater os demônios (como em Santo Antão) e silenciar as paixões em prova de desejo apaixonado pelo esposo, espiritualizando um imaginário erótico; em outras palavras, a mística cresce a partir de sua base ascética e dá voz à intimidade da contemplação. Séculos de experiência acumulada da vida monástica formaram as bases de um contato cada vez mais íntimo do sujeito com o divino, de modo a produzir tanto tratados com vistas à ascensão da alma, regras de vida, como relatos íntimos de experiências extravagantes, em que êxtases e angústias se alternam. Os gêneros “tratado”, “comentário exegético”, “sermão” e “autobiografia”, inclusive, se confundem, e mesmo quando um se estabelece na intenção do escritor místico, pode conter a função implícita de um dos outros. Tratam-se de documentos decisivos que testemunham o processo de constituição da subjetividade moderna. Das várias regras monásticas, passando pelos tratados ascensionais, até os relatos mais íntimos, o treino corporal e afetivo de renúncia às tentações mundanas e o preparo para a entrada no plano suprasensível são trabalhados e vividos com todo empenho e drama. Não há nada mais laboriosamente corporal do que, para eles, renunciar ao corpo: toda uma minuciosa reflexão sobre o que

se deve e o que não se deve fazer nos pormenores do cotidiano, das relações humanas e da relação consigo, o que vale a pena e o que não vale, na ação e no pensamento, é levada a cabo quase como uma espécie de ciência prática da conduta, que contém diferentes éticas e terapias. Esse empenho por ter uma vida próxima da perfeição contrastava com o mundo político das altas hierarquias da Igreja.

A ousadia de ostentar intimidades com Cristo preocupou instâncias eclesiásticas, e fez parte da série de ameaças a sua expansão e controle crescentes, iniciadas pelos variados modos de espiritualidade medieval. À medida que as discussões avançavam nas universidades em nascimento, era preciso separar a mística da especulação e também da ascese, dissecar a ascese e a especulação da mística, de modo que a ascese servisse não para aspirações à participação divina, mas para o controle dos fiéis, e a especulação se debruçasse somente em questões puramente conceituais, em vez de se misturar com anseios desmedidos. Retrospectivamente, observa-se que a ascensão e a queda da mística no Ocidente estão intrinsecamente ligadas ao seu destino. Sem sua ascensão, não haveria o despontar da subjetividade moderna; sem sua queda, não haveria ciência, filosofia do sujeito, Iluminismo.

Percebe-se que a mística, em várias outras culturas religiosas, é intrínseca ao centro dominante das religiões (como no hinduísmo e no budismo). Ao mesmo tempo que o cristianismo não poderia surgir sem o par ascese-mística dos primeiros padres, dos anacoretas e cenobitas do deserto, do crescimento da vida monástica, até o retorno ao mundo dos franciscanos e jesuítas e da radicalização do isolamento dos carmelitas, ele resolveu se desatar desse investimento integral na espiritualidade e preparar a racionalidade moderna com a escolástica, preparar o domínio burguês com regimes disciplinares (o que chamo aqui de ascese dissecada de mística, ou ascese vulgar) para, depois, resistir ao esclarecimento com o reforço do dogmatismo.



A mística, se começou essencialmente inserida no centro do desenvolvimento da espiritualidade cristã, foi progressivamente repelida e abandonada a um mundo cada vez mais dominado pela racionalidade técnica, ou seja, ainda mais hostil a ela que o “corpo místico” da Igreja inquisitorial. Não foi à toa que surgiram filosofias ocultas, alquimias, espiritismos, que, do lado de fora, ao preparar o início da ciência, foram por ela também rapidamente recusadas, mas ganharam força como lugar alternativo ao positivismo e ao conservadorismo dogmático, influenciando profundamente artistas e alguns filósofos. Enquanto a fina flor dos “doutores místicos” foi devidamente canonizada tanto pela Igreja como pela história da literatura, bem como pela história da filosofia (ainda que, nessa última, com resistências e restrições), as estranhas misturas de cabala com cristianismo, Hermes Trismegisto com Moisés, alquimia e novas invenções cosmogônicas, viçosos sistemas analógicos, foram jogados para a periferia dos saberes que não deram em lugar nenhum, para o submundo de uma espiritualidade confusa, profusa e difusa que, no entanto, refletiu perfeitamente os impasses de um mundo que descartava a necessidade de desenvolvimento espiritual e se fascinava pelo crescimento econômico e material. Não à toa, na passagem de um período histórico para o outro, Max Weber observou a importância da modificação da ascese fora do mundo, contemplativa, à ascese dentro do mundo, empreendedora, isto é, *intramundana*, que se tornou determinante para o nascimento do homem capitalista.

Do final do século XIX para o início do século XX, apareceram cada vez mais estudos sobre a mística, especialmente a mística das grandes religiões, até o ponto em que, nos anos 1920 a 40 houve um processo de intensificação, solicitando de grandes nomes reconhecidos posicionamentos a favor ou contra. Por exemplo, encontramos posições muito favoráveis de Bergson, Heidegger, Bataille, Benjamin, Adorno, Bloch, Wittgenstein; e não

se esquivaram de pensá-la nem um Russell ou um Sartre: difícil encontrar algum filósofo da primeira metade do século XX que não tenha se sentido impelido, ou obrigado, a se pronunciar a seu respeito. Daí por diante, seus estudos não pararam de crescer, acompanhando o percurso de diferentes escolas e desafiando rupturas epistemológicas em diferentes áreas de conhecimento (para mais detalhes a respeito das abordagens sobre a mística no século XX, ver o meu artigo “Teoria crítica da mística e teoria da literatura”, em Cabral; Bingemer, 2014, p. 23-52).

Dito isso, é curioso constatar como a mística ainda é vítima de grande preconceito na academia, mesmo que ela tenha sido um dos assuntos mais estudados por ela, e, se se checar o que os grandes nomes têm a dizer a seu respeito, dificilmente encontra-se algum que reproduza sua usual antipatia e desconhecimento. No embate bruto entre místicos que desprezam o eruditismo exibicionista e o materialismo objetivista da academia, e os acadêmicos que desprezam crenças e encantamentos abrasados dos místicos, é preciso refletir sobre as razões profundas por trás do mero antagonismo, e a série de riquíssimas questões ainda pouco exploradas que daí advém. Como os místicos eram chamados, outrora, de “doutores”, doutores de uma ciência da participação a Deus, da sabedoria de se aproximar, como ninguém, do divino, ciência essa que não encontra nenhum resultado positivo senão experiências paradisíacas indizíveis, o místico irrita muito o acadêmico, porque enquanto o último restringe seu escopo a cada pesquisa para explorar um campo de estudo e possibilitar o modesto avanço do conhecimento, o místico quer encontrar a pedra filosofal, o cálice sagrado, quer receber nada mais nada menos do que o estado de graça.

De nada adianta dizer que o místico tem todo um preparo de autoanulação ascética para não cair em vaidades, e não confiar em nada do que conquista. Ao longo dos séculos, há todo um debate, dentro e fora de círculos místicos, em torno do perigo de

que a busca da experiência mística pode cair no puro egoísmo da bem-aventurança pessoal, isto é, todo o desejo de isolamento ascético, se, de início, parece ser uma tremenda renúncia dos prazeres mundanos, pode ser interpretado (e foi) como um imenso individualismo que pretende alcançar elevadíssimos prazeres espirituais e nada partilhar de tais alturas com o outro; enfim, a ascese mística foi frequentemente acusada de fechar-se para quaisquer relações. No contexto cristão, isso significa falta de disposição para caridade, piedade e solidariedade. Mas é evidente que, ao longo das mais diferentes manifestações históricas da mística cristã, das mais anacoretas às mais especulativas, a necessidade de recolhimento é um momento complementar do serviço ao próximo, e não antagônico: depois da anábase ascensional da alma, ele deve retornar pela catábase da ajuda aos necessitados, e tais momentos não precisam estar sequer separados; podem ser desenvolvidos simultaneamente. Contudo, mesmo assim, por mais justificativas que os escritos místicos tenham dado contra essa tendência, e tenham se policiado contra esse perigo, é muito intrigante perceber que tal desconfiança se associa à acusação da pretensão desmedida do místico de, afinal, falar em nome de Deus; de, afinal, *querer ser Deus*, por mais que, do mesmo modo, não tenha deixado de haver demonstrações de autoanulação e humildade, até mesmo a mais aguerrida humilhação.

As duas acusações tocam um problema central. Quando se ri da loucura do místico, ou se toma o seu partido para defendê-lo, o problema não é examinado. Trata-se de uma questão que exige um tato simultaneamente psicológico e político, não para patologizar o místico, mas, ao contrário, para pensar melhor certas patologias do *status quo* social. O que tanto irrita instâncias eclesiásticas e acadêmicas é, antes de mais nada, o fato de que o místico é o tipo de homem que enuncia, como ninguém, o seu maior desejo, o desejo absoluto, que não é senão o desejo

de absoluto. Por mais que todo grande místico tenha exposto o contrapeso da anulação de si e da humildade, é melhor pensar que no ponto mesmo do incômodo que ele provoca está o problema de quem o acusa: não é possível simplesmente negar desejos de onipotência, não é possível negar desejos em geral, quanto mais os mais decisivos. Se o místico sabe dizer o desejo absoluto, e procura, de todas as formas, satisfazê-lo, apesar de ele não poder ser satisfeito (por tocar na natureza mesma do desejo), apesar de o místico mesmo saber da impossibilidade de realização melhor que ninguém, há aí uma dupla dificuldade: primeiro, a do místico, que quer, apesar de tudo, realizar o desejo sem poder, mas vivencia, de fato, experiências raras e estranhas; segundo, daqueles que se irritam com o místico, que pensam poder negar o desejo absoluto e preferem a mais lamentável resignação existencial. No entanto, a insistência do combate dos irritadiços aos místicos, em vez de confessar o momento de verdade do místico, precisa condená-lo como louco, insensato, pretensioso, orgulhoso, embora justamente sua “loucura” seja mansa e não prejudique ninguém, e sua pretensão seja tão inofensiva quanto. O que essa necessidade de depreciação da mística ignora de si mesma é que é a própria racionalidade científica de dominação da natureza, sua objetividade e sensatez, que procura preencher *exatamente o mesmo desejo de absoluto*, só que recalçado e inconfesso, desviado, enviesado, doentio, e com as piores consequências políticas e ecológicas possíveis, naturalmente. A solidão mística, ao contrário, lida diretamente com tal desejo sem prejudicar ninguém, coloca a insaciabilidade no âmbito restrito do fórum interior, confessa-a, dá voz à sua loucura demasiadamente humana (o que é o principal passo para qualquer cura), e alcança mais conhecimento existencial e psicológico do que qualquer um de seus inquisidores, os antigos, os medievais e os modernos. O místico, por vezes, confia demasiadamente em sua potência

(acreditando poder chegar à onipotência através de uma magia transfiguradora) e, por vezes, é o primeiro a perceber sua fragilidade: “E não há maneira melhor de o homem provar-se do que prestando uma séria atenção ao seu desejo para ver para onde ele o impele, pois este desejo é o seu condutor, do qual é filho. Não obstante, aqui [na Terra] o homem tem o poder de dominá-lo, quebrá-lo e transformá-lo, pois ele é um mago e pode fazê-lo” (*Mysterium Pansophicum*, Boehme, 1998, p. 106).

A “ciência” do coração e da fé chega, de fato, a ápices epifânicos, ou calmas serenidades, e é justamente a sua sempre frágil e provisória realização que mais incomoda os resignados, e absolutamente não satisfaz o místico, sendo por causa dessa combinação de êxtases e descontentamentos que tantos poetas modernos se identificaram com eles. Como diz Jorge de Lima, esse assumido poeta místico brasileiro, “o poeta é da raça dos incontentáveis” (Lima, 1997, p. 37). A insaciabilidade existencial, que faz do místico o irresignável por excelência, e a ataraxia ascética, capacidade de suportar os sofrimentos humanos, não se divergem; ao invés, há entre elas um verdadeiro fortalecimento recíproco.

E a mística no Brasil? Há todo um campo aberto de pesquisas a serem feitas; indicarei somente portas de entrada. Não é nada forçado dizer que a questão da mística sempre teve um papel considerável no pensamento brasileiro. Alfredo Bosi destacou o conteúdo místico das obras poéticas do jesuíta José de Anchieta e seu contraste com os rituais tupi (Bosi, 1992, p. 82-93), em que, em suas diferentes formas de arroubo, observa-se o embate de diferentes culturas que entraram em interação e formaram o Brasil. Os poetas arcádicos fundaram uma *Arcádia Ultramarina*, como descobriu Antonio Candido (Candido, 2004, p. 153-165), que assumiu a função de ligar oficialmente escritores brasileiros

a uma instituição europeia e promover uma sociabilidade que, juntamente com o debate e troca de ideias, constituiu também espécie de sociedade esotérica com características peculiares. Esse mesmo arcadismo produziu toda uma poética do deserto desolado, feito de “duras penas”, que remetiam ao deserto bíblico dos profetas e dos ascetas.

O romantismo, por outro lado, introduziu uma mística propriamente tropical da floresta, e o simbolismo de Cruz e Souza e Alphonsus de Guimaraens deu grande expressão a uma ânsia ao inefável, gosto pelo impreciso, que é emblemática de uma ascese poética do esteticismo solitário. No século XX, mesmo ateus como Mário de Andrade viam nas manifestações mais ardentes da cultura brasileira, como o carnaval, a ocasião de uma experiência extática. Mário diz que havia uma mulata no carnaval do Rio que “dançava com religião” (Frota, 2002, p. 50), como disse numa carta a Drummond; a “gente chamada baixa e ignorante” continha, para ele, a sabedoria de conservar o “espírito religioso da vida, e fazem tudo sublimemente num ritual esclarecido de religião” (Frota, 2002, p. 48), marcando aí um acento na experiência coletiva e não só pessoal. Isso sem contar com a mística muito explícita dos dois maiores escritores de nosso século, Clarice Lispector e Guimarães Rosa, bem como poetas como Murilo Mendes e Jorge de Lima (ver, muito especialmente, o verdadeiro manifesto poético pessoal de Jorge de Lima chamado “mystica e poesia”, em Lima, 1935), que aprofundaram as perspectivas da questão; e, entre os movimentos modernistas, o grupo em torno da revista *Festa* colocou a mística no primeiro plano de sua poética.

Embora vários pesquisadores reconheçam a importância da mística tanto no plano filosófico como na cultura brasileira, não apareceram abordagens diretas a esse respeito senão entre teólogos como Henrique de Lima Vaz, Leonardo Boff e Frei Betto, embora seja importante notar a importância da mística

no pensamento de Alceu Amoroso Lima e a influência na sua crítica literária ao longo do século XX. Depois dele, no ramo dos estudos literários, destaco o trabalho de Benedito Nunes, bastante conhecido, e de Suzi Frankl Sperber, especificamente com Guimarães Rosa, já no final dos anos 1960 e ao longo dos anos 1970, e que depois se dedica à correlação entre literatura e sagrado. Vejo nessa primeira geração uma preocupação teórica geral, no caso dos teólogos, ou como pensamento de seu traço marcante em determinadas obras literárias, fundando um primeiro olhar para os estudos brasileiros.

Penso que Faustino Teixeira, organizador do Seminário de Mística Comparada, Luiz Felipe Pondé e Maria Clara Bingemer são já de uma segunda geração, que trabalha com a mística de forma mais específica e abrangente ao mesmo tempo, dedicando-se a vários autores das místicas tradicionais — escritores, filósofos e teólogos — de diferentes épocas e culturas. Eu, Marcus Reis Pinheiro, Jimmy Sudário Cabral, bem como os vários outros ex-orientandos dos três, somos, nesse caso, da terceira geração e esticamos ainda mais o leque das manifestações, seja, por exemplo, no caso do Marcus, para a Antiguidade grega, seja, no meu caso, para a mística na literatura moderna.

O estudo da mística abre novos horizontes para uma série de problemas, complexifica falsas soluções teóricas e introduz nelas questões pouco ou nada levadas em consideração, na Antiguidade, na Idade Média ou na Modernidade, na filosofia, na teologia ou na literatura. As relações entre o racional e o irracional, dogma e heresia, tradição e inovação, conservadorismo e modernismo, metafísica e desconstrução ficam muito mais ricas e sutis quando o objeto em questão está dentro do universo da mística. Ela desafia religiosos e ateus, estetas e políticos, direita e esquerda, cristãos e outras religiões, e os obriga a considerar o seu oposto, perceber os limites de sua posição e saber dialogar sem preconceitos.

Em suma: mística não é para principiantes.

Daí a necessidade urgente de material de divulgação e pesquisa de qualidade: traduções, introduções etc. Quanto à pesquisa, a produção de livros e artigos tem crescido como nunca, no Brasil, por causa, especialmente, do grupo de Juíz de Fora, de Faustino Teixeira e Jimmy Cabral; de São Paulo, de Pondé; e do Rio, onde se encontram eu, Maria Clara Bingemer e Marcus Pinheiro. O Seminário de Mística Comparada, organizado por Faustino, rendeu três importantes livros também organizados por ele: *No limiar do mistério: mística e religião*, de 2004; *Nas teias da delicadeza. Itinerários místicos*, de 2006; e *Caminhos da mística*, de 2012; organizado por Marcus Pinheiro e Maria Clara Bingemer, *Mística e filosofia*, de 2010; por Marcus Pinheiro e Celso Azar Filho, *Neoplatonismo, mística e linguagem*, de 2013; por Jimmy Cabral e Maria Clara, *Finitude e mistério: mística e literatura moderna*, de 2014. Só por essas seis publicações de livro de artigos, fica evidente que a produção é abundante e tende a crescer. Ainda devemos acrescentar os artigos em revistas especializadas (destaco as entrevistas da revista *IHU* da Unisinos) e livros individuais de cada um de nós.

Por tudo isso, seria preciso o acesso a boas traduções dos originais, e é disso que mais sentimos falta em língua portuguesa. Há traduções feitas já há algum tempo dos maiores nomes, como São João da Cruz, Teresa D'Ávila e, mais recentemente, de Eckhart, Porete, Ruysbroeck, Cassiano, pseudo-Dionísio Areopagita e Boehme. Porém, há livros que foram traduzidos e logo saíram de circulação, como as obras completas de Areopagita, e há muitos, muitos ainda a serem feitos — por exemplo, da obra de Orígenes. É curioso como, no Brasil, há muita tradução de novos filósofos, chegando a se encontrar as obras completas deles (o que é ótimo, sem dúvida), de escritores internacionais *best-sellers* e toda sorte de livros que parecem dar lucro (o que já seria dispensável), porém, da filosofia, teologia e literatura



antiga, medieval, e mesmo moderna, há lacunas absurdas, como para ficar só nos mais urgentes, muito pouco de Orígenes e Plotino. A tradução abundante de filósofos recentes e a falta das próprias fontes clássicas que eles citam constantemente é prova de que a subserviência brasileira à novidade das metrópoles desenvolvidas, tão criticada por grandes nomes da história do pensamento brasileiro desde o século XIX, continua na ordem do dia, por mais que o mercado editorial cresça e haja tantas editoras interessantes.

Por isso, o livro que o leitor tem em mãos, um guia de leitura da mística, é simplesmente imprescindível, por vários motivos. Primeiro, este livro é de fato uma seleção representativa dos místicos cristãos mais importantes ao longo do tempo e oferece ao leitor iniciante um bom panorama de sua história. Segundo, mesmo para especialistas, o livro é útil, porque, numa antologia selecionada das fontes, podemos ter uma visão geral das etapas e transformações pelas quais a mística passou em sua longa história, que, inclusive, tem seus representantes do século XX. Terceiro, o livro vale para leigos, pesquisadores e também editores, por oferecer um panorama do pouco que foi traduzido e o que ainda falta traduzir; logo, ele é um forte incentivo a preencher lacunas essenciais de nosso mercado editorial.

Os místicos sempre partem da Escritura; por isso Scholem afirmou serem eles não fundadores, mas revitalizadores das religiões. Diante das inúmeras formas de se apossar, mais especificamente, de capitalizar a Bíblia no mundo moderno, os místicos são aqueles que podem ser, justamente, os nossos melhores guias de leitura bíblica, por serem, afinal, os melhores guias da espiritualidade. Por isso, um guia de leitura da mística nos ajuda a encontrar verdadeiros guias: não só guias de leitura da Bíblia, mas também, principalmente, guias da vida espiritual, como nos confirma Schopenhauer: “Na minha opinião, as lições destes místicos, tão puramente cristãos, emanam do

Novo Testamento como o vinho emana da videira; ou antes, o que nos aparece no Novo Testamento como que envolto por véus e nuvens apresenta-se-nos, nos místicos, com uma clareza e significação perfeitas” (Schopenhauer, 2001, p. 406).

Eduardo Guerreiro B. Losso

## BIBLIOGRAFIA BÁSICA

- BOEHME, J. *A revelação do grande mistério divino*. São Paulo: Polar Editorial, 1998.
- BOSI, A. *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- CABRAL, J. S.; BINGEMER, M. C. L. *Finitude e mistério: mística e literatura moderna*. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2014.
- CANDIDO, A. *Vários escritos*. São Paulo: Duas Cidades, 2004.
- FROTA, L. C. (org.). *Carlos & Mário: correspondência completa entre Carlos Drummond de Andrade (inédita) e Mário de Andrade*. Rio de Janeiro: Bem-Te-Vi, 2002.
- HADOT, P. *Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris: Albin Michel, 2002.
- LIMA, J. “A mystica e a poesia”. In: *A ordem*. (vol. XIV — julho a dezembro). Rio de Janeiro: Órgão do Centro Dom Vital, p. 216-236, 1935.
- \_\_\_\_\_. *Poesia completa: volume único*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1997.
- PINHEIRO, M. R.; BINGEMER, M. C. L. *Mística e filosofia*. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2010.
- PINHEIRO, M. R.; FILHO, C. M. A. *Neoplatonismo, mística e linguagem*. Niterói: Editora da UFF, 2013.
- SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e representação*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2001.
- TEIXEIRA, F. (org.). *Caminhos da mística*. São Paulo: Paulinas, 2012.
- \_\_\_\_\_. (org.). *Nas teias da delicadeza. Itinerários místicos*. São Paulo: Paulinas, 2006.
- \_\_\_\_\_. (org.). *No limiar do mistério: mística e religião*. São Paulo: Paulinas, 2004.