

Recensões

Mística e Filosofia Ocidental

Recensão do Livro
*Experiência Mística e Filosofia na Tradição
Occidental*, de Henrique C. de Lima Vaz

(São Paulo: Loyola, 2000, 90 p.)

Este estudo sobre mística se insere dentro da tradição ocidental greco-cristã, mas reconhece a existência e a riqueza de outras tradições místicas, especialmente a hindu, a judaica, e a islâmica. *Experiência Mística e Filosofia na Tradição Occidental* consta de ensaios, em parte publicados anteriormente, embora com outros títulos, e foi apresentado em um Seminário sobre Mística e Política promovido pelo IBRADES e pelo Fórum de Ciência e Cultura da UFRJ (Rio de Janeiro, outubro de 1992).

O livro usa o método histórico-sistemático e oferece uma clarificação conceptual que tenta resgatar a natureza da autêntica experiência mística. O autor se baseia nas pesquisas de Bergson e de Maritain, e discorda das propostas da captação política da mística, originadas no século XIX e que marcaram

o século XX, com cruéis e devastadores efeitos sobre a civilização humana. (P. 12, 16). Para Bergson, a mística exprime a alma profunda de uma civilização. Ele reconhece que a mística é uma fonte inesgotável das mais altas aspirações éticas e religiosas que uma civilização pode alcançar. Já Maritain excluía do terreno dos fenômenos da experiência mística toda uma série de fenômenos extraordinários ou anormais, espontâneos ou induzidos.

O objetivo do autor é o de criticar a deterioração semântica que teve por efeito a banalização do termo “mística”. O autor define com rigor o que vem a ser a mística, evitando, desse modo, que a palavra venha a ser esvaziada do caráter científico e de “sua nobre significação original” para a filosofia e para a antropologia filosófica. (P. 9).

Vaz relembra que, originalmente, a experiência mística se desenrolava num contexto religioso-filosófico (Plotino), num plano transracional, e tinha muito pouco a ver com o teor fanático e passional e com aquela extravagante dosagem de irracionalidade que tem adquirido ultimamente. O uso corrente da mística designa convicções, comportamentos ou atitudes, e limita-se a descrever o ser-no-mundo. Diz o autor que a mística na semântica atual não passa de um indício da manifestação passional obscurecida por uma nuvem que inverte a ordem das prioridades espirituais e dá lugar a uma gama de sobreposições de realidades humanas interconexas, mas ao mesmo tempo distintas, tais como a política (“mística do progresso e do desenvolvimento”, “mística do partido político”) e o clube de amigos (“mística do clube esportivo”). (P. 9-11). Na mística, o relacionamento se dá com o Absoluto, enquanto na política se dá com o Outro. A mística não pode estar a serviço da política, legitimando Estados, nem se presta a politizar o âmbito religioso, porque o espírito humano é bem mais multiforme e emblemático do que o mundo pseudo-absoluto do político. Ela lida com o Absoluto e com a “autêntica intenção do Absoluto constitutiva do nosso espírito”. (P. 13).

Em contraste com a dosagem de irracionalidade implícita na sua falsa definição, Vaz oferece a seguinte definição de mística: uma “experiência que tem lugar num plano

transracional onde cessa o discurso da razão fazendo com que a inteligência e o amor possam convergir numa experiência inefável do Absoluto que arrasta consigo toda a energia pulsional da alma”. (P. 10).

Adentramos, então, no esquema do livro propriamente dito. O livro está dividido em duas partes, uma conclusão, e um anexo: (1) Fundamentos Antropológicos da Experiência Mística; (2) Formas da Experiência Mística na Tradição Ocidental; (3) Conclusão: Experiência Mística e Modernidade Ocidental; e (4) Anexo: Mística e Política.

Na primeira parte - Fundamentos Antropológicos da Experiência Mística - Vaz alega que, para definir o que vem a ser a experiência mística, a informação mais segura é o testemunho dos próprios místicos. Várias dessas experiências nos ensinam que se trata de um encontro com o Outro Absoluto, diante do qual acontece a experiência do Sagrado. Em outras palavras, há uma anulação da distância entre o sujeito e o objeto. O que acontece é uma união, ou quase-identidade, com o Absoluto: uma experiência frutiva e participativa do Absoluto, uma espécie de mergulho no Ser do Absoluto. (P. 16-17.) Em outras palavras, é uma suprassunção (*Aufhebung*) do corpo e do psiquismo para o nível do espírito. Na experiência da suprassunção destacam-se dois tipos de experiência mística: (1) Êntase: o Absoluto é experimentado como constituindo o fundo abissal, o interior íntimo do próprio sujeito; (2) Êxtase: o Absoluto é experimentado como Absoluto pessoal e manifesta-se como dom de si, introduzindo o místico na comunhão da vida divina. (P. 23-25.)

Diferentemente da linguagem atual da mística, na linguagem tradicional a experiência mística é figurada nos termos “místico-mística-mistério”. (P. 17.) O místico, na sua intencionalidade experiencial, une-se ao Absoluto. O Absoluto é o mistério, e essa experiência se expressa na linguagem que oferece as explicações objetivas e teóricas da natureza da experiência, a linguagem mística. Devido à sua natureza experiencial, a experiência mística é um dado antropológico original e, por isso mesmo, a “ciência” que melhor analisa a experiência mística, segundo Vaz, é a antropologia filosófica.

As outras ciências humanas tendem a guiar-se por procedimentos reducionistas, permanecendo no plano da chamada “compreensão explicativa”. (P. 26.) O que acaba acontecendo é que essas trabalham com modelos abstratos aplicáveis apenas àqueles dados selecionados da experiência. A elucidação antropológico-filosófica, porém, defende que é no mais íntimo do ser humano, no nosso espírito, que o Absoluto se manifesta: é no fundo dessa imanência que o Absoluto se manifesta como absoluta transcendência. Fica, assim, claro que o nível mais íntimo dos seres humanos é o ontológico. É por isso que, segundo Vaz, não pode faltar o dado filosófico à antropologia: no âmago da experiência mística está uma questão especificamente filosófica, que é a questão da transcendência. (P. 27.) Tanto o modelo antropológico dual grego (corpo/alma), quanto o cristão (corpo-alma-espírito) entrevêm a concepção da unidade do ser humano como uma unidade estrutural aberta à universalidade do ser e ao conhecimento do Absoluto: eis o eixo central da experiência mística apresentada pela tradição ocidental. Diz Lima Vaz: “A estrutura antropológica vertical apresenta-se, pois, na tradição ocidental, como a condição de possibilidade da experiência mística”. (P. 21.) Platão denominou essa possibilidade de “olho da alma”. (P. 21.) Esse “olho da alma” (conhecimento natural de Deus) “é a intuição simples da Idéia ou do Absoluto ideal”. (P. 21.) Foi a investigação desse substrato antropológico, cujo bojo carrega influências platônicas e estoicas, que permitiu a Tomás de Aquino reelaborar filosoficamente a teoria agostiniana da mens, da inteligência espiritual, explica o autor. (P. 23.)

Henrique C. de Lima Vaz relembra aos leitores que houve esforços por parte de filósofos tais como Schelling, Hegel e Bergson de interpretar o fenômeno da mística na sua originalidade. (P. 19-20.) Contudo, a filosofia moderna foi incapaz de oferecer um pressuposto antropológico adequado para a compreensão do fenômeno místico na sua originalidade, e isso fez com que tal fenômeno fosse relegado aos procedimentos reducionistas das ciências humanas. Vaz oferece o exemplo de uma tentativa reducionista de explicar a experiência mística em Heidegger. Para ele, a experiência do Ser, preconizada por

Heidegger, é uma experiência mística desfigurada, na qual há uma mera presença pura do sujeito a si mesmo na sua mais radical imanência. (P. 20.)

Na segunda parte - Formas da Experiência Mística na Tradição Ocidental -, Vaz sugere que tanto a investigação histórica como a reflexão filosófico-teológica na tradição mística do Ocidente identificaram três formas de experiência mística: (1) Mística Especulativa; (2) Mística Mistérica; (3) Mística Profética. Para o autor, as duas primeiras são ligadas aos misticismos grego e cristão, enquanto a segunda é própria da tradição cristã, por ser eminentemente uma mística cristológica. Na perspectiva cristã, essas três formas de mística poderiam ser resumidas assim: enquanto a mística especulativa cristã tem o seu lugar “na interiorização individual do Mistério pela meditação e pela contemplação, e a mística mistérica é vivida como meditação e contemplação no espaço do culto durante a celebração eclesial do Mistério, a profética é audição interiorizante da Palavra e celebração contemplante do Mistério na vida do Corpo e na vida de seus membros”. (P. 65.) Ou ainda, em outras palavras, a experiência mística é especulativa quando inclina “o olhar do contemplante para a profundidade da vida trinitária; é mistérica quando a contemplação se volta para a realidade divina nos sacramentos cósmico e eclesial; é profética como mística da Palavra contemplada na plenitude do seu ser e da sua expressão: o Verbo feito carne como o dizer total e definitivo de Deus” aos seres humanos. (P. 75.)

O método de análise das três formas de experiência mística sistematiza-se em duas áreas de interesse: (A) definição da forma de experiência mística; (B) análise histórica e filosófica da mesma.

2.1. Mística Especulativa (P. 30-47)

(A) Definição:

A mística especulativa é uma mística do conhecimento - saber e contemplação, *gnosis* e *theoria*: a inteligência é elevada acima de si pelo ímpeto profundo de atingir o Absoluto na sua plenitude. Ela é um prolongamento da experiência metafísica, a face do pensamento filosófico voltada para o mistério do

Ser: mergulha-se o olhar nas profundidades dos mistérios insondáveis e inefáveis. Passa-se do logos ao translógico. Admite-se que o conhecimento humano possa elevar-se, pela intuição, até o cimo da mente (*apex mentis*) ocorrendo, então, a intuição do divino ou de Deus. Dá-se um quiasmo perfeito entre a êxtase do amor e o conhecimento. Dá-se também uma perfeita homologia entre o eixo subjetivo e o objetivo. A realidade objetiva do Absoluto intuído e amado corresponde à capacidade do ser humano de conhecer e amar o Absoluto. Manifesta-se pelas vias ou caminhos do êntase ou do êxtase. Para a tradição cristã, a contemplação é a forma mais elevada de mística do conhecimento.

(B) Análise Histórica e Filosófica:

A mística especulativa é originariamente grega e cresceu em terras cristãs, de modo especial no cristianismo do primeiro século. A fonte primeira da mística especulativa é Platão. Ela nasceu de algumas passagens dos *Diálogos* em torno das especulações sobre o Bem e o Uno. Ela brota do intuito de Platão de unir o entusiasmo e a razão. Foi graças à Platão que houve a união entre mística e filosofia na tradição filosófica do Ocidente. A corrente de pensamento da mística especulativa estende-se desde Parmênides, Platão e o neoplatonismo (Plotino, Porfírio, Proclo) até Hegel. Os textos de Plotino formam sua canonicidade, e influenciaram os representantes mais ilustres da Patrística.

A época de ouro da mística medieval é o século XII, com a tendência agostiniano-gregoriana. É no século XIII que a contemplação mística começa a ser vista a partir da ciência teológica. Aqui, os grandes nomes são Santo Alberto, São Boaventura e Santo Tomás de Aquino. A tendência neoplatônico-dionisiana estende-se pelos séculos XIV e XV.

No século XII há duas vertentes principais: (1) a mística cisterciense, de Bernardo de Claraval e Guilherme de Saint-Thierry, oriunda de Santo Agostinho e São Gregório Magno, e a eremítico-cartusiana; (2) a mística vitoriana, de Hugo e Ricardo de São Vitor, em Paris. São Boaventura levou a cabo, no século XIII, a síntese entre a mística especulativa de tendência dionisiana e a mística afetivo-especulativa da tradição

cisterciense. O quadro de referências de Boaventura foi a vida mística de São Francisco de Assis. Tomás de Aquino articulou uma teologia da mística que é distinta da teologia mística. Tomás é o doutor do saber comunicável, enquanto São João da Cruz o do saber incomunicável (teologia prática da contemplação).

No século XIV floresce a mística renana e no século XVI a flamenga. O iniciador da chamada mística renana do século XIV foi Alberto Magno. A mística renano-flamenga é, pois, o mais significativo movimento espiritual de fins da Idade Média. Um surto do crescimento reiniciará com a mística espanhola do século XVI e a invasão mística no século XVII francês. Nos séculos XIV e XV a mística renano-flamenga progride com Ulrico de Estrasburgo, Mestre Eckhart, Henrique Suso, João Tauler. É a mística renana com sua tendência intelectualista que se encarregará da transformação moderna da mística em filosofia especulativa, culminando em Hegel. A vertente afetiva aparece com Jan Ruysbroeck (morto em 1381), G. Groote e Thomas à Kempis nos séculos XIV-XV. A partir daí é que começa o declínio do aspecto mais especulativo da mística renano-flamenga.

O apogeu da mística especulativa dá-se no final da Idade Média e vai aos poucos cedendo lugar à filosofia especulativa, seguindo a trilha do movimento de secularização do pensamento. É a partir de Descartes que a mística especulativa liga-se ao conceito da inteligência espiritual, o órgão próprio da contemplação metafísica e da contemplação mística. Já nos séculos XVIII e XIX ocorre, mais fortemente, a secularização da mística. Nesses séculos, a significação da mística passa por uma profunda transformação e adentra pelo campo da metafísica da subjetividade (acabada em Hegel), e também pelo campo da vida cultural e política com a absolutização pós-hegeliana da práxis. A partir daí acaba por desembocar no niilismo moderno e pós-moderno. Há a transformação da mística especulativa, de Espinosa a Hegel, em filosofia especulativa. É com Hegel que acontece a dissolução da oposição entre o finito e o infinito: o alvo da *unio mystica* que é o insondável Deus transcendente é posto na História.

Surgirá, pensava Hegel, um novo ser humano a partir do espírito da mística. O que realmente acontece é a transcrição do especulativo no prático: a imanentização da mística especulativa. O desfecho da absorção da mística pela filosofia terá lugar no pensamento de Martin Heidegger, numa espécie de pensamento místico-poético - e, portanto, imanentista - do Ser.

O destino da mística especulativa, na modernidade, é transmutar-se em metafísica da subjetividade e em absolutização da práxis. No século XIX ela inverteu-se em prometeísmo marxista e dionisismo nietzscheano. Ela começou a metamorfosear-se na forma de um humanismo ateu, se veste de niilismo, e será banalizada na frenética mística do consumo, sendo movida pela ansiedade do “morreremos em breve”. Dirigiu-se, assim, para a imanência do tempo e da história, e afastou-se da busca pelo mais profundo da alma humana, que vem do dom sobrenatural da graça.

2.2. Mística Mistérica. (P. 47-56.)

(A) Definição:

Refere-se a uma forma de experiência do divino cujas origens remontam aos antigos cultos mistéricos ou iniciáticos da tradição grega, tais como os de Elêusis, de Dionísio, e do orfismo. A diferença entre essa forma e a mística especulativa é que a mistérica não é vertical, mas acontece no espaço sagrado de um rito de iniciação - os recém-batizados eram chamados de *mysteis*, ou seja, iniciados. É no espaço simbólico da palavra e do rito que a mística mistérica irá encontrar sua forma privilegiada de expressão. A experiência é descrita em termos reflexivos, eclesiais e litúrgicos. O eixo referencial é a participação objetiva do cristão no *mystérion*, no sentido paulino, presente na liturgia e na ação sacramental (*mystérion* = *sacramentum*). Através do culto, o ser humano é “assimilado”, entra em comunhão com as realidades divinas, tendo em vista a libertação dos males da vida presente. Daí se falar em “novo nascimento”, “nova vida”, a “vida vivida no amor.”

(B) Análise Histórica e Filosófica:

Suas origens encontram-se sobretudo em Platão (Timeu), na obra sobre as almas (Fedro) e sobre o seu destino (Górgias,

Fédon, República). Juntaram-se a essas origens correntes como a estoíca e a gnóstica. Diferentemente da vertente grega, a cristã é a própria experiência do *mysterion* vivido e traduz-se na sinergia entre o Espírito de Deus e o nosso espírito. Isso levou Paulo, por exemplo, a exclaimar: “Não sou eu quem vive, mas é Cristo que vive em mim.” É a partir do batismo que uma nova vida se instaura.

A mística mistérica ainda segue o modelo helenístico com referência à revelação do *mysterion*. Ela segue o querigma paulino e joanino, o qual culmina com o esplendor das ações litúrgicas: o que é anunciado e o que deve ser vivido. Uma nova vida se instaura e não há mais separação entre o judeu e o gentio. Cristo é o tesouro dos tesouros. Cristo passa a ser o *mysterion* objetivo, e a resposta da pessoa iniciada será fazer dele o princípio da vida nova (o dado subjetivo). Tanto Paulo quanto João falam de uma presença misteriosa que provoca a renovação e a transformação interior, a partir das quais pode-se atingir o ápice, que é o conhecimento do amor (*ágape*). A vida é vivida como amor, do mesmo modo que “Deus é amor” (1 Jo 4. 8-16).

Foi a mística mistérica que inspirou a idade patristica a desenvolver uma forma de contemplação de estrutura neoplatônica, mas de conteúdo cristão. O Pseudo-Dionísio descreveu em sua *De Ecclesiastica Hierarchia* a significação mística de cada sacramento. Mais recentemente, na teologia contemporânea de 1930 a 1950, a interpretação do mistério do culto deu origem à doutrina do mistério do culto - os beneditinos é que se encarregaram dessa interpretação, entre eles Odo Casel, Burkhard Neunheuser. Segundo essa interpretação, o mistério do culto é a atualização do mistério de Cristo. É nele que o cristão vive esse mistério: eis a “mística crística”.

2.3. Mística Profética (P. 57-75):

(A) Definição:

A mística profética é uma mística da audição da Palavra. É chamada de mística profética ou mística da Palavra porque seu espaço de experiência é a Palavra de Deus que deve ser ouvida e obedecida (Romanos 10. 17-18). A mística profética

é a mística cristã propriamente dita, porquanto floresce na Igreja e está em continuidade com o profetismo bíblico. Em outras palavras, o crescimento e o aprofundamento da experiência mística no cristianismo tem lugar sob a norma da Palavra e no interior do Mistério, no qual se encontra a riqueza insondável que é Cristo: ali estão escondidos todos os tesouros da sabedoria (*sophia*) e da ciência (*gnosis*). Ela é um fruto amadurecido da ação transformante da Palavra de Deus no espírito da pessoa que recebe essa Palavra pela fé. É através do batismo que a pessoa renasce para uma vida nova. A Palavra alimenta a fé e o Mistério oferece-se à contemplação.

Ambas, a mística mística e a especulativa, são integradas na mística cristã através da “graça batismal”, e o que acontece é uma sinergia entre as virtudes e os dons do Espírito Santo que opera na totalidade do ser cristão, “corpo, alma, espírito” (1 Ts 5. 23). Sua característica predominantemente cristã está no aspecto histórico encarnado: a Palavra de salvação revelada desde os Patriarcas e Profetas e que entra na história com o Cristo. Ouvida e meditada a Palavra, como o Verbo, passa a ser vivida na caridade. Agora é a caridade que informa a fé e adquire um dinamismo que será consumado na visão beatificante do Fim, como uma antecipação da visão beatífica, e assim se segue um verdadeiro itinerário da fé inserido na história humana, após o Cristo encarnado. Essa mediação histórica é importantíssima porque é ela que faz com que a fé assuma a forma de um itinerário: uma subida pelos degraus da perfeição que conduz à contemplação e à união fruitiva com Deus.

(B) Análise Histórica e Filosófica:

A mística profética segue um ritmo que pulsa nos movimentos marcantes que buscam por Deus na sua transcendência absoluta e em todas as coisas. Busca-se Deus no espaço da Palavra que se manifestou, o Verbo Encarnado, e segundo a tríplice mediação (criatural, da graça e histórica).

O Novo Testamento é considerado o texto fundador e normativo da mística profética, e é a partir daí que também a mística especulativa e mística serão fundamentadas. Suas características basilares são a dialética entre a Fé e a Palavra

eclesial e individual e as mediações. A experiência mística autenticamente cristã é uma experiência na Igreja. Quanto às mediações, elas são três: (1) a mediação criatural: somos imagem e semelhança de Deus; (2) mediação da graça: a primeira iniciativa, que impele o espírito humano para as alturas, é divina; (3) mediação histórica: a partir do evento histórico da encarnação do Verbo de Deus, proclamado por João e Paulo como centro do Mistério. É a mediação histórica que proporciona um itinerário à fé: da Criação à *Parusia*, no tempo e na eternidade. A mediação histórica articula a estrutura cristológica que através da encarnação é já presença, em mistério, da eternidade no tempo. Ou seja, é já semente da visão beatífica depositada no âmago da fé.

É claro que essas mediações, pela herança deixada pela tradição grega, impostam dialeticamente a questão da relação entre ação e contemplação. A síntese é a união com Deus consumada no conhecimento e no amor (*ágape*), e que se traduz no serviço ao próximo: a lei é a encarnação que deve reger todas as manifestações da vida cristã. Também a história e a idéia da contemplação percorrem caminhos diferentes daqueles traçados pela Idade Média. Toda forma de contemplação passa a se circunscrever no espaço do Mistério de Cristo e ela adquire três dimensões: a da iluminação (da fé), da união (comunhão com a inefabilidade que é inexprimível na linguagem) e da efusão (a experiência flui numa ação concreta). A mística profética é “um fluir na ação da verdade contemplada na iluminação e dos bens vividos na união”. (P. 73.) Os expoentes citados pelo autor são: Gregório Magno, Gregório de Nissa, Santa Teresa de Ávila, São João da Cruz, Santo Inácio de Loyola, Jerônimo Nadal.

Conclusão: Experiência Mística e Modernidade Ocidental
Vaz conclui observando que a literatura mística do Ocidente conheceu seu declínio e fim no século XVII. Na modernidade, a experiência mística passou a ser interpretada como “estados místicos” pela Teologia da Espiritualidade e “fenômeno místico” pelas ciências das religiões, ciências humanas, fenomenologia e psicologia religiosas. Reduzida à condição

de fábula, como denominou Michel de Certeau, a mística dispersou-se, e seu centro, o Absoluto inefável e inobjetivável, começou a ser suspeitado e negado pela razão da modernidade. Fica a interrogação para a modernidade: “em que direção se lançará a prodigiosa energia espiritual” presente no ser humano “em virtude de sua orientação ontológica para o Absoluto?” (P. 79.)

Vaz teme a politização da mística, tal como ocorreu no “socialismo real”, agora desmoronado. É provável que a globalização submeta todas as esferas simbólicas do ser humano, tais como a sensibilidade, o pensamento, a ação a um único espaço: o do consumo, do produzir e do usufruir. Apesar do horizontalismo e da captação política da mística, o autor conclui com um tom esperançoso: na história do século XXI, “depois de atravessar o deserto do niilismo, poderá se viver um período iluminado pelo sol da Transcendência, e no qual a autêntica experiência mística venha de novo a florescer como o bem mais precioso de uma civilização”. (P. 80).

No Anexo, *Mística e Política*, Henrique C. de Lima Vaz assume a mesma postura de Charles Péguy e aponta para a degradação da mística em política. A revelação do amor de Deus é um dom gratuito e traz à luz a descoberta da indigência essencial e ao mesmo tempo a grandeza do ser humano de também se abrir à graça através do dom gratuito de si. O autor reafirma, assim, sua convicção de que há um plano espiritual mais profundo no ser humano. Esse plano convoca-o a optar pela energia de origem divina suscitada no mais íntimo da pessoa pela sua vocação ao Absoluto. A degradação consiste numa absolutização ideológica da própria ação política na qual se inscrevem os traços que caracterizam a incondicional entrega ao Deus verdadeiro na gratuidade da experiência mística: a mística passa a ser como que a alma na práxis política, no sentido que da união substancial dos dois resultará o novo ser humano do futuro. Reduz-se ao agir e aos fins da política a experiência do amor, da arte, da busca e da contemplação desinteressadas da verdade, a experiência da fé, a experiência mística. Vaz faz uma crítica dizendo que essa é a nova face do ateísmo e do processo de dissolução histórica

do cristianismo iniciado pelo deísmo do século XVIII. A estratégia política da degradação é infundir toda a energia da vida cristã na relatividade do social e do político, dissolvendo-a, desse modo, no fluxo da imanência histórica. Dentre os autores que acolheram essa radical imanentização da mística o autor cita Hegel, Marx, e Ernst Bloch. A degradação e a perversão da vida contemplativa são a transição para o triunfo definitivo da razão técnica e para a robotização do antigo animal político, segundo ele.

O livro leva a refletir e faz ver que existe limite em todas as ciências. Cai por terra o mito de que as ciências positivas podiam esclarecer tudo com fórmulas que tentam compreender e explicar o mundo e a natureza humana. O ser humano e o mundo são bem mais complexos, e não serão respostas simplificadas que irão iluminar essas realidades. Ficarà sempre uma margem de incerteza e de abertura à indagação mais ampla, profunda, e complexa: a ética, as religiões, e a filosofia estão de volta ao cenário para isso. Talvez seja o momento de dialogar e não continuar separando; foi isso, aliás, o que o mecanicismo e o positivismo exacerbados fizeram: separar a ética da filosofia, a filosofia das ciências positivas, as ciências humanas das ciências exatas, a teologia da filosofia, e assim por diante. O autor encaminha uma resposta não muito simples a uma realidade complexa e enigmática: a experiência mística. A busca, entretanto, continua, e o povo e os indivíduos querem uma alternativa a tudo isso que está aí, a todas as promessas vazias. O autor alerta que a banalização da mística poderá provocar outros vazios. O autor, porém, não aponta uma saída para essa banalização ou degradação.

Ednílson Turozi de Oliveira
Doutorando no PPCIR-UFJF