

A mística e o rito

Copyright © Manoel Pacheco de Freitas Neto, 2025

Todos os direitos reservados e protegidos pela Lei nº 9.610, de 19/02/1998.
Nenhuma parte deste livro pode ser reproduzida ou transmitida,
sejam quais forem os meios empregados, sem a autorização
prévia e expressa do autor.

EDITOR

João Baptista Pinto

PROJETO GRÁFICO E CAPA

Jenyfer Bonfim

REVISÃO

Do autor

CIP-BRASIL. CATALOGAÇÃO-NA-FONTE
SINDICATO NACIONAL DOS EDITORES DE LIVROS, RJ

F937m

Freitas Neto, Manoel Pacheco de, 1968-

A mística e o rito : liminaridade da experiência humana : fenomenologia e reflexão sociocultural / Manoel Pacheco de Freitas Neto ; [coordenação Waldecir Gonzaga]. - 1. ed. - Rio de Janeiro : Letra Capital, 2025.

378 p. ; 15,5x23 cm.

Inclui bibliografia

ISBN 978-65-5252-136-1

1. Teologia. 2. Hermenêutica. 3. Fenomenologia. I. Gonzaga, Waldecir. II. Título.

25-97098.0

CDD: 142.7

CDU: 165.62

Gabriela Faray Ferreira Lopes - Bibliotecária - CRB-7/6643

LETRA CAPITAL EDITORA

Tels.: (21) 3553-2236 / 2215-3781 / 99380-1465

www.letracapital.com.br

Manoel Pacheco de Freitas Neto

A mística e o rito

- Liminaridade da experiência humana -
Fenomenologia e reflexão sociocultural

LETRAPITAL

Conselho Editorial

Série Letra Capital Acadêmica

Ana Elizabeth Lole dos Santos (PUC-Rio)
Beatriz Anselmo Olinto (Unicentro-PR)
Carlos Roberto dos Anjos Candeiro (UFTM)
Claudio Cezar Henriques (UERJ)
Ezilda Maciel da Silva (UNIFESSPA)
João Luiz Pereira Domingues (UFF)
João Medeiros Filho (UCL)
Leonardo Agostini Fernandes (PUC-Rio)
Leonardo Santana da Silva (UFRJ)
Lina Boff (PUC-Rio)
Luciana Marino do Nascimento (UFRJ)
Maria Luiza Bustamante Pereira de Sá (UERJ)
Michela Rosa di Candia (UFRJ)
Olavo Luppi Silva (UFABC)
Orlando Alves dos Santos Junior (UFRJ)
Pierre Alves Costa (Unicentro-PR)
Rafael Soares Gonçalves (PUC-RIO)
Robert Segal (UFRJ)
Roberto Acízelo Quelhas de Souza (UERJ)
Sandro Ornellas (UFBA)
Sérgio Tadeu Gonçalves Muniz (UTFPR)
Waldecir Gonzaga (PUC-Rio)

*Dedico este livro ao Mosteiro de São Bento
da minha cidade do Rio de Janeiro.*

Em recordação do Monge Odo Casel.

Sumário

Introdução: Para compreender a mística podemos tentar através da fenomenologia, mas não através da sistemática	13
Primeira parte: A mística no Ocidente: os principais autores na história da filosofia – Noções e conceitos	23
Capítulo 1: Origens da mística: relevo de uma síntese.....	25
1. O mundo antigo.....	25
2. O problema da distância entre o homem e Deus.....	27
3. O caso de Sócrates: mística experiencial, mas não filosófica.....	28
4. Platão: a negatividade do infinito.....	29
5. Aristóteles e a impossibilidade do infinito em ato.....	33
6. O anti-misticismo da filosofia helenística	36
7. A filosofia mística de Filon de Alexandria	36
8. Da filosofia mística de Filon a mística filosófica de Plotino	41
Capítulo 2: Transcendência e ontologia na filosofia clássica e contemporânea, especificação conceitual: crítica e síntese descritiva	46
1. O transcendental como valor ontológico	46
2. O transcendental como valor ontológico: a origem grega.....	47
3. O fundamento teológico da transcendência na idade média	49
4. O transcendental e a passagem antropológica.....	53
5. O transcendental e a passagem fenomenológica.....	58

Capítulo 3: Ampliação das fronteiras voltadas para a teologia e a filosofia	64
1. Por uma abordagem fenomenológica: mundos possíveis e estados transcendentais de consciência	69
2. <i>Eidos</i> da mística. A fenomenologia de W. James.....	73
3. Essencialização do discurso místico e da teoria dos mundos possíveis.....	77
4. Explicitação e primeira cornija	79
5. Tensões místicas contemporâneas e seu mundo possível	82
6. O visionário.....	95
7. O construtivismo como uma nova epistemologia de legitimação de estados místicos	97
8. Rumo a uma eidética conclusiva dos místicos do mundo contemporâneo.....	99
9. O refúgio em Si como síntese da nova mística do pós-moderno	102
Segunda parte: O rito – Reapropriação fenomenológica.....	107
Capítulo 1: O vasto âmbito do rito	109
1. A formação biológica dos ritos.....	109
2. O desenvolvimento cultural dos ritos.....	111
3. O aspecto religioso dos ritos	114
Capítulo 2: O rito no plano do tempo	117
1. A dinâmica passado-presente (futuro).....	117
2. A repetição ritual como experiência religiosa	119
3. O rito no nível do corpo	122
Capítulo 3: A vida ritual como experiência do sagrado.....	127
1. O contexto das religiões.....	127
2. O contexto do cristianismo	128

3. O rito no plano da comunidade.....	129
4. O rito no plano da visão do mundo.....	139
Terceira parte: O rito é uma valida mediação para a compreensão da mística? – Reflexão sobre a mística no plano sociocultural a partir do rito.....	147
Capítulo 1: Mística e rito: pragmática formal e hermenêutica transcendental.....	149
1. Proposta de pesquisa: tipologia místico-naturalística: o rito do Candomblé.....	150
Capítulo 2: Modelo de leitura sociocultural a partir do rito voltada para a percepção mística.....	165
1. O transe, a experiência religiosa, a ordem e a comunhão com a natureza.....	165
2. O equilíbrio entre todos os elementos da natureza: a absorção místico naturalista.....	168
3. Interpretação sociocultural da experiência ritual vivida.....	170
Capítulo 3: A passagem do homo <i>sapiens</i> ao homo <i>aesthetic</i> : reflexão a partir da esfera ritual e interpretação sociocultural.....	176
1. A visão simbólica como mediação para a compreensão da cultura.....	180
2. O conceito de cultura e sua abordagem ao simbólico.....	181
3. A performance ritual momento da manifestação do romantismo religioso.....	185
4. A teatralização do sistema cultural, visão de tipo simbólica: a música, a dança e o corpo.....	186

5. A simbólica apocalíptica e a terapêutica	188
6. A passagem do <i>homo sapiens</i> ao <i>homo aesthetic</i>	192
Quarta parte: A transcendência do rito	195
Capítulo I: Fenomenologia do rito religioso	197
1. O jogo enquanto método de compreensão do rito.....	197
2. Essencialização dos caracteres lúdicos	198
3. Análise dos caracteres lúdicos no rito.....	200
4. Amplificação ulterior do caráter lúdico do rito	214
5. Reafirmação final da tese do rito como jogo.....	219
Capítulo 2: O rito é linguagem simbólica que dá voz ao silêncio de Deus	222
1. Como é possível que o absoluto se revele na contingência do símbolo?.....	223
2. O rito é um símbolo lúdico que se abre ao Gratuito	230
3. Teoria interpretativa do rito e forma epistemológica pura	235
4. Da leitura fenomenológica à experiência cristã no mundo	243
Quinta parte: O corpo enquanto narrativa da experiência mística e ritual - A cosmovisão cristã do mundo	247
Capítulo 1: O evento intercorpóreo entre verdade e rito	249
1. Envio teórico: Encarnação necessária.....	249
2. O <i>Logos</i> bíblico encarnado	252
3. O corpo pensado. Síntese teórica	254
4. O corpo como evento simbólico-espacial. A fenomenologia	255
5. O rito e o corpo-símbolo. Transfiguração	257
6. O rito, realidade vivida.....	259

Capítulo 2: A relação entre rito salvífico e o corpo	264
1. Observações introdutivas ao tema:	
o texto de João 6, 25-59	264
2. Abordagem das questões sobre as aparentes	
contradições do texto	267
3. Crer ou ver e crer?.....	272
4. Crer, comer, beber e vida eterna.....	273
5. A carne e a escuta.....	276
Capítulo 3: A ritualidade na composição da narrativa	
do evangelho de João	279
1. Terminologia e âmbito de pesquisa.....	280
2. Articulação da ritualidade – experiência espiritual	
no Quarto Evangelho	286
3. O processo ritual e a experiência espiritual nos ritos	
narrados individualmente.....	293
4. Processo ritual e experiência espiritual.....	308
Sexta parte: A relação entre a mística e o rito	313
Capítulo 1: A intimidade entre interioridade	
e exterioridade, fresta fenomenológica.....	315
1. O rito como interioridade e exterioridade.....	319
Capítulo 2: A experiência simbólico-liminar para	
uma teoria da vida cristã	334
1. Uma visão impossível	334
2. Uma configuração necessária.....	335
3. Fenomenologia transcendental.....	337
4. Configuração fundante	339
5. realização dramático-simbólica.....	340

6. A realização epifânica e a destruição do simbólico.....	341
7. A mística cultural.....	342
8. Estilo entre Rito e Mística: Intimidade e Verdade Encarnada.....	343
9. Estilo e religião	345

Conclusão: A mística cristã não se orienta
fundamentalmente para uma transcendência metafísica,
mas para uma transcendência somática347

Bibliografia364

INTRODUÇÃO

Para compreender a mística podemos
tentar através da fenomenologia,
mas não através da sistemática

Encontrei uma pequena janela aberta
no claustro dos meus sonhos.

No Novo Testamento, a obra do evangelista Lucas foi realizada como modelo de perfeição, marcada por detalhes sensivelmente significativos que não fazem parte da pregação oficial e que podemos reconhecê-los nos dados sobre a infância e a proveniência de Jesus. Esses dados tentam reconstruir uma pré-história do nascimento do filho de Deus. Na introdução de sua obra, o autor promete apresentar um relatório ordenado e completo para a fé da comunidade cristã.

Este modelo de narrativa, no horizonte do nosso campo de visão que tentaremos demonstrar, nos leva a sugerir que a obra de Lucas vem da linguagem para experiência. A informação se ordena com base na historicidade e ainda talvez de uma forma mais ousada, não para nos confrontarmos com os biblistas, podemos sugeri-la também como modelo em razão de seu estilo de linguagem, isto é a historicidade da fé, também nos orienta para nos elevar as instâncias místicas da experiência cristã no mundo.

Esta visão descobre que o discurso sobre a mística requer uma preparação, à qual pode ser descrita e codificada, em tal modo que se entenda preencher a noção de mística entre um máximo e um mínimo de racionalidade: entre uma forma irracional supersticiosa e uma forma teológica racional.

Comprendemos, além do modelo formulado acima, percorrer nas entrelinhas de nosso texto o caminho de uma versão contida na obra do quarto evangelho, em que nos parece sugerir que a linguagem não parte da historicidade para a mística, mas o contrá-

rio, parte do nível místico para a história: o Logos diante de Deus e do mundo. Esta tão elevada narrativa e concepção nos fala de um estado de preexistência do Verbo e de sua função no cosmos e na história.

O autor do quarto evangelho exprime uma única afirmação: Jesus é o revelador, ele interessa-se unicamente pelo fato da revelação que não é uma referência ao seu conteúdo, porque de Deus não se pode dizer nada, a não ser que Ele é; e não como Ele é (BULTAMANN, 1960, p. 276-299). De modo sutil, parece que o modelo da historicidade que pode ser convertido em mística (Lucas) é superado pela experiência mística que se converte em linguagem (João).

Essa simples noção sobrecarrega a grandeza do estilo de João, que ao recorrer com relevante frequência ao sistema dos sinais e da linguagem simbólica, interpreta a verdade que nós não temos experiência alguma de Deus para ser descrita no âmbito dos maiores recursos da nossa racionalidade, por isso o universo simbólico – que transcende a história e a orienta no tempo através do mundo dos ritos e das culturas – é interpelado e se torna a índole literária da erudição do quarto evangelho.

É ingênuo pensar que estamos estabelecendo paralelismos ou dualismos entre esses autores, o que pensamos relacionado a mística é que ela compõe uma única figura formada por duas faces que se encontram e se complementam com clareza e fecundidade – da linguagem à experiência e da experiência à linguagem ou de uma linguagem histórica a uma linguagem da experiência. No capítulo que trataremos sobre a natureza da ritualidade, esta noção sobressair-se-á de forma acessível e será apresentado seu caráter constante.

Partindo deste alinhamento dos autores Lucas e João, compreendemos, todavia, que existe, na iniciação à fé cristã, alguma coisa além das narrativas e que está relacionada ao âmbito do sensível verificado naquele relato, no qual o discípulo amado recosta sua cabeça no ombro do mestre (Jo 13, 23). Esse momento é maior que a sobrenaturalidade do Prólogo de sua mesma autoria. Esse fato nos interpela, é o fato que mais nos interessa nesta reflexão e quem sabe foi essa experiência, sem nenhuma distância e barreiras de linguagens, a fonte do conteúdo formal do futuro de sua obra.

A percepção deste horizonte ampliar-se-á quando examinarmos a relação entre o rito e a mística e vemos como a iniciação ao mistério da fé depende da dimensão ritual para entrar na história e suscitar a vida da comunidade cristã, a inteligibilidade da fé nasce da fonte do rito, que na origem é a coisa em si mesma e depois se torna símbolo dessa.

Um exemplo elementar podemos aqui propor que seja reconhecido no caminho da viagem para Emaús. Essas expressões, caminho e viagem indicam um distanciamento do lugar teológico que é Jerusalém, indica também que a condição humana não reencontra a fé sozinha e se faz necessário um rito – *partir do pão* – (Lc 24,30). O rito rompe o silêncio de Deus.

Para levar os dois discípulos, primeiramente, é preciso recordar aquela recente experiência de ardor no peito provocada pela memória de uma Palavra – entendemos Palavra como história – como meio de interiorizar questões que fazem sentidos as suas vidas, dando-lhes respostas as desolações que sentiam, até que finalmente o *partir do pão* do forasteiro rompe com todo desengano, a rota da vida é reorientada, mudando determinadamente o seu percurso.

A linguagem retórica leva a vacar o plano da condicionalidade humana, mas ainda é algo deste “lado” – *ardia o nosso coração* – (Lc 24,32) e o rito leva a *ver*, a *entrar* na profundidade última do mistério da fé – *É verdade! O Senhor ressuscitou* – (Lc 24, 34), porém não pensamos que o rito é o outro “lado”, mas o *juntos*; essa noção se complementa com a volta para Jerusalém.

O retorno para Jerusalém dos discípulos de Emaús demonstra que o rito – *a fração do pão* – não é um ato alienante, abstrato e generalizado. Ao contrário, o rito reconduz a um lugar específico na história, isto nos orienta a acolher no rito o seu mundo sociocultural.

Essas pistas nortearão o seguimento constante do nosso trabalho e o nosso objetivo é apresentar uma noção introdutiva global sobre a mística e o rito em vista do corte sociocultural para compreendermos através do rito a fé, a sociedade e a cultura, abrindo um parêntese sobre a unidimensionalidade da filosofia e as estruturas suprassensíveis da metafísica.

Esta proposta de leitura e reflexão, iniciei a aprofundá-la no ano de 2015 com a publicação do artigo: *O problema epistemológico da*

ciência litúrgica e a hermenêutica do Concílio Vaticano II, publicado pela Revista Cultura Teológica/PUC de São Paulo (ano XXIII, n. 85, p. 127-154, jan/jun). O nosso interesse pelo diálogo das ciências humanas e da teologia recebe deste texto recursos epistemológicos que imprime rotas seguras e autores de vasta experiência no campo da antropologia sociocultural, não obstante as grandes matrizes deste setor, a área funcionalista – Durkheim, Malinowski, Nina Rodrigues, Strauss – e a área que se orienta para amplidão simbólica e semiótica do mundo da cultura, Victor Turner, Verger, Geertz, Suzana Langer, Da Matta.

Durante os cinco anos de estágio pós-doutoral na PUC/Rio (2019-2024), publicamos quatro obras na área teológico-sacramental nas quais o rito sobrevoou em grande altitude e agora é entendido como lugar referencial para a reflexão intercultural-teológica.

As noções descritas acima, ainda que de forma geral, são a fonte deste córrego que pensamos seguir em vista de ampliarmos a interpeção que nos é dirigida se quisermos aprender algo essencial sobre outras pessoas, sobre o pensamento histórico-humano e as culturas, enfim, de desencadear o espírito de fé e o seu potencial reconstrutor – Tomás Halík – e a tradução de suas instâncias místicas – Natale Terrin.

O maior objetivo desta leitura, como veremos, é ser um laboratório em fase de abertura experiencial escavando no tempo remoto e contemporâneo as teses mais desenvolvidas e analisadas no campo das ciências humanas sobre a mística e o rito interpretados através do horizonte da fenomenologia.

Para prosseguir com este estudo, escolhi como ponto de partida, após as sínteses históricas sobre o conceito de mística - área filosófica - o rito como referência privilegiada das nossas observações, com o objetivo de vislumbrar os reflexos dos modelos culturais contidos neles através da experiência espiritual. Este método será aplicado quando tratarmos o rito naturalístico do Candomblé e, em seguida, tratarmos o rito como o meio de construção da narrativa no quarto evangelho. Isto pode, certamente, levar este laboratório a sugerir a ideia de uma alma confusa – rito naturalístico e rito cristão – todavia, a reflexão fenomenológica restaurará a inquietude desses questionamentos válidos, registrando cada qual no seu universo de fé e cultura, assim como em seu sentido dialogal.

Porém, o rito como evento religioso reúne culturas, gestos, trajes, música, dança... para exteriorizar o mundo da crença e, quem sabe, o mundo da mística. Para se tornarem mediação, o rito e a mística (mesmo a pessoal) precisam se revestir com as vestes da cultura e com suas formas, por isso, através do rito, por um lado podemos nos aproximar de uma cultura e, por outro lado, à experiência primária - a mística - vivida e celebrada em formas religiosas.

Há muitas maneiras de abordar o estudo da cultura e da religião dentro das ciências humanas, entretanto, em nossa perspectiva de pesquisa, a ênfase não deve ser colocada na palavra ciência, mas na palavra rito. Não há outra maneira original de abordar a religião e seus fundamentos místicos sem recorrer a fatos rituais.

Permito-me abordar o método de Mircea Eliade, *Images et symboles*, para uma leitura autônoma do contexto ritual, o que nos ajuda a entender que este livro não é uma reflexão teológica, mas uma leitura cuja intenção nos situa numa perspectiva fenomenológica. Devemos, portanto, neste ponto, parar de confundir o fato místico ou religioso com a antropologia, com a etnologia, com a sociologia e com a psicologia religiosa.

O campo da ciência religiosa não se confunde de forma alguma com o de outras disciplinas. O historiador das religiões lida com fatos histórico-religiosos e confiamos que o discurso sobre a mística ainda o precede. Portanto, devemos estabelecer esses fatos, devemos tentar entendê-los e também torná-los inteligíveis para os outros.

O rito atribui uma realidade única e insubstituível e nesta esfera o homem mostra que, depende de uma ordem diferente da ordem da natureza, acredita numa realidade absoluta, assume um comportamento específico no mundo numa tentativa de transcender o temporal e fazer contato com a realidade última.

Nessa perspectiva, nossa análise sobre o rito visa compreender a interpretação que ele elabora sobre si mesmo, e não as teorias que giram em torno do rito em um nível mais funcionalista. Nossa linha de estudo se concentra neste plano para encontrar o caminho acessível aos seus conteúdos mais transparentes, o lugar onde o homem realiza seu trabalho hermenêutico sobre uma divindade, um mito, um símbolo, sem ter que questionar as estratégias ocultas dessas imagens,

mas sendo invadido, envolvido e habitado por eles e fluir para instâncias místicas.

Nesta trilha, gostaríamos de extrair com a nossa leitura do rito, desde o seu momento originário, o que verdadeiramente crê o homem, procurando perceber enquanto ele celebra a interiorização do que se celebra, traçar os elementos definíveis e inteligíveis e conhecer corretamente, a importância dos papéis no desenvolvimento da cultura e que funda suas matrizes características, revelando os significados que colocam os homens nos braços do mistério e que conduz sua vida.

Quanto ao método fenomenológico — no sentido específico em que esta palavra é usada para designar uma corrente da filosofia contemporânea — ele concebe e exerce sua ação como consciência em sua intencionalidade. Sua análise tem como foco todas as maneiras possíveis pelas quais algo pode ser dado à consciência - como percebido, pensado, lembrado, simbolizado, amado, desejado - daí todo tipo de significado e validade que pode ser reconhecido ou pretendido pela consciência.

Na obra de Husserl, *Phanomenologie Untersuchungen zur Kosntitution*, 1952 a filosofia como investigação fenomenológica apresenta-se com as seguintes características: é uma *ciência teórica* (contemplativa) e rigorosa, ou seja, é “dotada de fundamentos absolutos”; é uma *ciência intuitiva* porque visa apreender essências que são dadas à razão de modo análogo àquele em que as coisas são dadas à percepção sensível; é uma *ciência não objetiva* e, portanto, completamente diferente da realidade (física ou psíquica), ao passo que é independente de qualquer fato e se dirige às essências; é a *ciência das origens* e dos primeiros princípios, porque a consciência contém o sentido de todas as maneiras possíveis pelas quais as coisas podem ser dadas ou constituídas; é a *ciência da subjetividade*, porque a análise da consciência conduz ao ego como sujeito ou polo unificador de todas as intencionalidades constitutivas; é uma *ciência impessoal*, porque seus colaboradores não precisam de sabedoria, mas de habilidades teóricas. Essas características definem a filosofia, pois suas manifestações geralmente assumem uma ou mais dessas características.

A característica mais comumente compartilhada é a segunda: que expressa o conceito que os fenomenólogos em geral têm da razão

como a autorevelação evidente do ser e, portanto, da filosofia, que é a atividade racional por excelência como a explicação de todas as formas das manifestações do ser.

Para atingir o nível da fenomenologia, é indispensável uma mudança radical de atitude, mudança que consiste essencialmente em suspender a afirmação ou o reconhecimento da verdade, implícita em toda atitude natural, e em assumir a atitude do participante, interessado apenas em apreender a essência dos atos através dos quais a consciência se relaciona com a realidade ou lhe dá sentido. Essa mudança de atitude é a *epochè* fenomenológica.

A *epochè* fenomenológica não é senão a suspensão total do juízo, pondo fora de ação a tese geral que pertence à essência da atitude natural, pondo entre parênteses tudo o que ela abrange sob o aspecto ôntico. Ao suspender a afirmação da realidade do mundo, o próprio mundo se torna um fenômeno puro de consciência, mas não desaparece, mas permanece presente em segundo plano.

A pesquisa constitui antes de tudo o abandono do ponto de vista empirista. Pretende-se assim obter a visão clara da essência dos modos de conhecimento que intervêm em todas as operações lógicas e cognitivas. Aqui surge um problema a ser resolvido: conhecer a essência dos modos de consciência significa sempre recorrer ao modo de consciência que é o objeto da psicologia. Nesse sentido, Husserl contrastou a psicologia empírica com a psicologia descritiva, que ele também chamou de fenomenologia pura.

Husserl chega a uma caracterização mais precisa da natureza da investigação sobre a essência dos modos de conhecimento, que ele havia sugerido em sua pesquisa. Esta pesquisa distingue-se claramente da psicologia, que é reconhecida como uma ciência natural.

A psicologia considera os eventos psíquicos como pertencentes a certas consciências humanas ou animais e, assim, atribui aos eventos psíquicos os fatos naturais que ocorrem no tempo. A psicologia não consegue compreender a essência da consciência e as maneiras pelas quais a própria consciência recebe seus objetos possíveis reais.

Ao contrário da psicologia, a fenomenologia pura não é uma ciência de fatos, mas de essências; é uma ciência eidética e os fenômenos com os quais lida não são apenas reais, mas irrealis.

Aqui, então, não se trata de negar todo o mundo natural que está constantemente ali para que o apreendamos e que continuará a permanecer como uma realidade para a consciência, mesmo que o coloquemos entre parênteses. Ao fazer isso, não nego este mundo, como se fosse um sofista, não questiono sua existência como se fosse um cético, mas exerço a época fenomenológica que me proíbe de considerar o mundo diante de mim como existência, como aplicação na vida, na prática e na ciência positiva.

Nesse sentido, a consciência constitui o resíduo fenomenológico, isto é, o que resta depois da epochè: seu ser não é afetado pelo parêntesis do mundo e, assim, torna-se o campo específico da pesquisa fenomenológica.

Aqui pretendo estudar (contemplar) a operação entre o rito e a mística, lançando sobre eles um primeiro olhar ingênuo que não tende a investigar o ser e o mundo do ser (*Sien*), mas a considerar o que é sempre válido para nós como existente dessa maneira, considerando-o do ponto de vista de sua maneira subjetiva de ser válido de seus aspectos.

O método fenomenológico assim descrito tem duas condições fundamentais: a redução eidética que substitui a consideração de fatos ou coisas naturais pela intuição de essências; e a epochè, que suspende ou coloca entre parênteses a tese da existência do mundo em geral.

Husserl às vezes usa epochè para isolar domínios específicos de investigação fenomenológica. Isto é feito, por exemplo, para efetuar a redução da experiência transcendental à esfera de prioridade, isto é, à esfera do que pertence especificamente ao próprio ego e da qual toda referência a outras subjetividades foi eliminada. Nessa esfera isolada, a experiência do outro é uma espécie de *Einfühlung*, ou empatia, pela qual o outro se constitui pela apresentação como outro ele mesmo.

Nessa linha de atuação do método fenomenológico, o próximo passo entra no campo da intencionalidade, da análise dos atos com os quais a própria consciência se relaciona com seus objetos; ou, o que é a mesma coisa, as maneiras pelas quais estas são dadas à consciência. Os atos de consciência, ou as maneiras de doação dos objetos da consciência, constituem a intencionalidade da consciência e determinam sua ação em relação ao fenômeno, é isso que se mostra.

A consciência é neste campo uma corrente de experiências vividas, cada uma das quais tem a sua essência própria, é percepção, memória, sinal, emoção ou vontade e ao qual o objeto transcendente se anuncia ou se dá através de um horizonte de possibilidades aparentes. O objeto é, por assim dizer, um polo de identidade sempre dotado de um significado pré-concebido que precisa ser realizado. Em cada momento da consciência, o índice de uma intencionalidade noética expressa-se através de seu significado e pode ser problematizada e explicitada.

Esta afirmação distingue um aspecto subjetivo constituído pelos atos que visam apreender o objeto - por exemplo, perceber, lembrar, imaginar - que é chamado *noesis*, do aspecto objetivo que é chamado noema. O noema não é o objeto em si, por exemplo, na percepção de uma árvore, o objeto é a árvore, mas o noema dessa percepção é o complexo de predicados ou modos de ser dados pela experiência: a árvore verde, iluminada, percebida, lembrada. O objeto constitui o polo em torno do qual os noemas da experiência vivida são orientados e agrupados.

Em conclusão e em relação à validade da aplicação do método fenomenológico para o nosso trabalho, a mística e o rito, o método tem a tarefa de demonstrar a não falsificação do conteúdo da experiência religiosa e, portanto, de permitir já uma primeira teologia e defender de qualquer adulteração; demonstrando que ele não pode ser conhecido ou interpretado originariamente de fora do contexto da intencionalidade da consciência crente, fora da dinâmica da relação entre o objeto que se revela e o sujeito que o vivencia. Aqui reside a interpretação original do dar-se e da participação no fato vivido.

O objetivo do método será qualificar a autonomia e a especificidade da experiência mística e ritual, que a sustenta como um bem precioso para salvaguardar contra tendências reducionistas e é, com o tempo, uma conquista que se alcança através de um esforço de identificação e simpatia com alguém que acredita e vive uma determinada religião.

Nosso pressuposto fundamental é querer manter a religião no nível de uma experiência vivida, não a reduzindo a um mero objeto de estudo, mas ao contrário, privilegiando a experiência expressa na mística e no rito, aqui contemplada pela habilidade de transmitir, tal como é vivenciada por uma comunidade e é parte essencial do modo de sentir e compreender do homem que crê.

A visão fenomenológica é uma grande contribuição para a originalidade do nosso trabalho, criando sensibilidade para com o outro, ajudando a refletir sobre atitudes pastorais, abrindo-o ao debate de ideias, considerando as contribuições da área das ciências humanas que permitem repensar o estudo da liturgia, combinando-a com a dimensão da cultura e do rito.

A possibilidade que nos inspira é esse encontro com o mundo do crente através da sua mística e do seu rito, como resultado da investigação fenomenológica, que tem como objetivo mais importante salvaguardar aquele raio de luz que ilumina transcendentalmente todo o espaço simbólico, ritual, expressivo e a ação comunicativa e que tem toda uma relação com o corpo, com os códigos sensoriais e com o meio envolvente; elementos que, portanto, têm uma relação completa com a dimensão do sujeito. Nesse sentido, nos ajudará a se aproximar da visão crente e a compreender suas inclinações na busca de manter a visão holística da realidade, na tentativa de elaborar o místico e o rito como sentido de uma experiência originária da totalidade e de inteira significação vital.

PRIMEIRA PARTE

A mística no Ocidente:
Os principais autores na história
da filosofia – Noções e conceitos

CAPÍTULO 1

Origens da mística: relevo de uma síntese

*A ideia ou o rito é a fresta de passagem
para a reflexão sobre a mística?*

1. O mundo antigo

Como ponto de partida, refiro-me ao significado etimológico do termo mística porque, desta forma, é possível recorrer às suas origens remotas, um ponto de partida útil para a nossa reflexão.

A mística deriva da raiz grega $\mu\nu$, ligada ao termo $\mu\upsilon\epsilon\iota\nu$ e que significa iniciar nos mistérios. Esta ligação nos remete imediatamente à dimensão religiosa específica do termo e do conceito, ao mesmo tempo tende a distanciar-nos do universo filosófico que, do nosso ponto de vista, é o interessante e emblemático da sabedoria helênica.

Dar um título à investigação sobre a mística no contexto grego remonta ao discurso filosófico, como se quisesse dizer que, nesta perspectiva, o esforço da antiguidade consistiu em conseguir reduzir a mística, ou pelo menos na tentativa de enquadrá-lo, visto que tal redução nem sempre foi possível.

Na verdade, pode-se acreditar que no início o encontro entre a cultura dos mistérios e a da razão foi extremamente problemático e os primeiros filósofos, como Heráclito, Empédocles e os pitagóricos, lutaram bastante para conciliar a fé órfica com a sua doutrina. No final, alcançaram resultados decepcionantes, porque suas filosofias traziam os sinais de uma fratura intransponível entre o discurso físico (filosófico) e o antropológico-ético (relacionado à fé).

Uma outra linha de abordagem seria partir de uma definição ampliada do termo mística sobre o qual orientar a pesquisa, por exemplo, uma obtenção de Deus ou do princípio através de uma forma não exclusivamente racional e de uma certa fruição experiencial da presença¹.

¹Ao formular esta definição, retomo a concepção do termo em sentido lato: La voce Mística, in Eiclopedia Filosofica IV. Sansoni, Firenze, 1967, p. 664-665.