

## **HETEROLOGIA, ÊXTASE, ÊXODO: NOTAS SOBRE MÍSTICA E SUBJETIVIDADE**

[HETEROLOGY, ECSTASY, EXODUS: NOTES ON MYSTICISM AND SUBJECTIVITY]

**MARIA CLARA LUCCHETTI BINGEMER<sup>1</sup>**

<https://orcid.org/0000-0003-3443-8214>

Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – Rio de Janeiro, RJ, Brasil

**Resumo:** Neste artigo nosso ponto de partida será a teologia que se ocupa da experiência mística em diálogo interdisciplinar com diversas disciplinas, quais sejam, a literatura, a filosofia, a psicanálise e a história. Aqui pretendemos explorar o pensamento de Michel de Certeau e Julia Kristeva para pensar a subjetividade como alteridade e, mais ainda, como estrangeiridade, forasteiridade. Isso que se diz de toda subjetividade será por nós refletido e escrito especialmente sobre a subjetividade mística. A partir da perspectiva da teologia e pela mediação hermenêutica da literatura nas obras de Katherine Mansfield e Ana Cristina César, procuraremos situar essa subjetividade estrangeira como mística e, portanto, como extática e em permanente condição de êxodo. Alguns escritos de Teresa de Avila e Ety Hillesum serão convidados a confirmar o que é dito do êxtase e do êxodo enquanto condições permanentes da subjetividade mística. O pensamento filosófico de Emanuel Levinas e Jean Luc Marion, por fim, nos ajudarão a revelar a necessária visibilização da subjetividade mística configurada enquanto errante, alterada e responsável.

**Palavras-chave:** mística; subjetividade; teologia; teopoética; filosofia

**Abstract:** In this article, our starting point will be theology, which deals with the mystical experience in an interdisciplinary dialog with various disciplines, including literature, philosophy, psychoanalysis and history. Here we intend to explore the thinking of Michel de Certeau and Julia Kristeva in order to think of subjectivity as otherness and even more so as foreignness, outsidership. What is said of all subjectivity will be reflected on and written about in particular in relation to mystical subjectivity. From the perspective of theology and through the hermeneutic mediation of literature in the works of Katherine Mansfield and Ana Cristina César, we will try to situate this foreign subjectivity as mystical and, therefore, as ecstatic and in a permanent condition of exodus. Some writings by Teresa de Avila and Ety Hillesum will be invited to confirm what is said about ecstasy and exodus as permanent conditions of mystical subjectivity. Finally, the philosophical thought of Emanuel Levinas and Jean Luc Marion will help us reveal the necessary visibility of mystical subjectivity configured as wandering, altered and responsible.

**Keywords:** mysticism; subjectivity; theology; theopoetics; philosophy

## **Introdução**

Entende-se por subjetividade o espaço íntimo do indivíduo a partir do qual ele se relaciona com o mundo, com os outros e consigo mesmo. Esse polo relacional que é a subjetividade humana resulta tanto em marcas singulares na formação do sujeito quanto na construção de crenças e valores compartilhados na dimensão cultural, que por sua vez, constituirão a experiência histórica e coletiva dos grupos e populações. A subjetividade é o mundo interno de todo e qualquer ser humano, mundo composto por emoções, sentimentos e pensamentos. Através da nossa subjetividade construímos um espaço relacional, ou seja, nos relacionamos com o “outro”.

Neste artigo, procuraremos usar uma metodologia que parte da teologia, mas que se caracteriza por um diálogo interdisciplinar com diversas disciplinas, quais sejam, a literatura, a filosofia, a psicanálise e a história. Não consideramos a mística “outra” disciplina por entender que ela é inseparável da teologia, mesmo que seja lida com as lentes de outras disciplinas e mesmo reconhecendo que hoje cresce sempre mais uma mística secular. Aqui pretendemos explorar o pensamento de Michel de Certeau e Julia Kristeva para pensar a subjetividade como alteridade e, mais ainda, como estrangeiridade, forasteiridade. Isso que se diz de toda subjetividade será por nós refletido e escrito especialmente sobre a subjetividade mística. A partir da perspectiva da teologia e pela mediação hermenêutica da literatura nas obras de Katherine Mansfield e Ana Cristina César, procuraremos situar essa subjetividade estrangeira como mística e, portanto, como extática e em permanente condição de êxodo. Alguns escritos de Teresa de Avila e Ety Hillesum serão convidados a confirmar o que é dito do êxtase e do êxodo enquanto condições permanentes da subjetividade mística. O pensamento filosófico de Emanuel Levinas e Jean-Luc Marion, por fim, nos ajudarão a revelar a necessária visibilização da subjetividade mística configurada enquanto errante, alterada e responsável. A compaixão e a doação serão as categorias centrais para pensar a mística enquanto instituidora de subjetividade. Na conclusão, procuraremos adiantar algumas pistas para a subjetividade humana hoje – alterada e responsável – em tempos de nebulosidade e errâncias

## **Heterologia: uma forma de conhecimento?**

A palavra “heterólogo” é definida pelo dicionário como antônimo de “homólogo”. Na Química, entende-se como aquele ou aquilo que, apesar de derivar da mesma origem, difere (de outro) (Dicionário Priberam, 2023). Trata-se, portanto, de algo que carrega em si uma estrutura diferente daquela que está nas partes do contexto ou do meio ambiente. Nas Ciências Médicas, as formações de tecidos heterólogos não são senão perturbações ou desvios dessa regeneração normal (Bernard, 1867, p. 139). Também se pode chamar heterólogo àquele ou àquilo que provém de uma outra espécie. Um elemento heterólogo é um elemento estranho, um corpo estranho, portanto, diferente e alheio àquilo que é normal, comum, afeito ao ambiente e ao entorno (Bousseyroux, 2005, p. 39-57).

Nas Ciências Humanas e segundo a definição de Michel de Certeau, a heterologia é um *discurso do outro*, que é ao mesmo tempo discurso sobre o outro e discurso a partir de onde o outro fala (Certeau, 2003, p. 145-156). A heterologia, portanto, se move em um espaço intermediário, em uma cena reversível em que a última palavra não pertence necessariamente ao sujeito primeiro do discurso e em que a crítica pode se abater sobre aquele que enuncia o discurso, o qual seria atingido pelo ricochetear da linguagem. Lugar de experimentação, a heterologia assume o risco de uma palavra em liberdade, com todas as suas consequências. E talvez a principal dessas consequências seja o fato de que o sujeito receptor ou o sujeito, que é o objeto do pensar e do discurso, seja o que toma a palavra e a comunica.

Michel de Certeau, com o conceito de heterologia, qualifica primeiramente a história, disciplina em que um narrador relata fatos e testemunhos sobre o outro. Esse outro permanece mudo na narrativa e sem capacidade de intervenção. Trata-se de um outro sempre ausente e, no entanto, sempre pressuposto (Certeau, 2003, p. 156-157). No caso da etnologia, por exemplo, o discurso-fonte está incluído no seio de outro discurso – o discurso do etnólogo – que quer trazer um testemunho sobre uma alteridade, mas que, ao mesmo tempo, entra em cena ele próprio. Isso permitirá o ensinamento tanto sobre o objeto como sobre o sujeito do discurso (Bousseyroux, 2005, p. 39-56).

Nossa hipótese aqui consiste em que o discurso da teologia também é um discurso heterólogo, ou seja, um discurso no qual a heterologia toma lugar. Primeiramente porque se trata de um discurso construído a partir de uma linguagem revelada, portanto, uma linguagem que vem de Outro, que é Deus, o qual, em Sua Palavra, dirige-se ao ser

humano. Em segundo lugar, trata-se de um discurso que relata o que é vivido por outros, por outras pessoas, nas quais se crê que habita o Espírito Santo de Deus. Essas pessoas “outras” podem ser a comunidade de fé, a Ecclesia<sup>1</sup>, ou podem também ser outros que vivem em espaços “heterólogos” ao espaço eclesial. Ou mesmo outros e outras que estejam fora do espaço seja eclesial, seja social mais restritivamente entendido por haverem sido marginalizados ou excluídos dele. Ou ainda outros que experimentam a presença do divino em si mesmos, e essa experiência lhes reconfigura a subjetividade, levando-os a buscar palavras diversas, símbolos e linguagem outros para construir a narrativa do que experimentaram. Os místicos nos parecem entrar nessa categoria. Segundo Juan Martin Velasco:

Os elementos visíveis do fenômeno místico remetem, como elemento central do mesmo, às experiências do sujeito. São experiências singulares que se destacam porque superam o modo de relação sujeito/objeto vigente no resto das experiências humanas. Elas produzem ou comportam com frequência estados alterados de consciência; vão acompanhadas de profundas comoções afetivas; e levam consigo um alto índice de referência à realidade, o qual produz no sujeito a segurança de estar com o verdadeiramente real. Se tivesse que resumir num só traço o peculiar da experiência mística em relação com o comum das experiências religiosas, diria que se trata de uma experiência imediata por contato amoroso com a realidade experienciada (Velasco, 2023).

Dentro da visão da teologia cristã e de sua particular e específica heterologia, é nossa intenção aqui, portanto, voltar os olhos para a experiência mística, que, a nosso ver, ativa e mesmo exacerba a heterologia que está no centro da teologia, levando-a à sua máxima intensidade e saturação (Marion, 2013). Na experiência mística, a subjetividade do sujeito – homem ou mulher – que experimenta a presença amante do divino é tomada pela “heterologia” à qual não pode dar nome e cujo conteúdo e significado preciso não pode dizer ou declinar. Habitado por um “outro” que, em certo sentido, é-lhe “estranho”, uma vez que não acaba de revelar seu nome, mas que, ao mesmo tempo, é-lhe “mais íntimo a si do que o si mesmo” (Agostinho, 1998), experimenta uma recriação em que os limites são rompidos e a submissão a e interação com essa alteridade é gozo máximo desejado e experimentado (Agostinho, 1998)<sup>2</sup>. Mas é, ao mesmo tempo e

<sup>1</sup> “No Novo Testamento, “igreja” traduz a palavra grega *ekklēsia*. No grego secular, *ekklēsia* designava uma assembleia pública, e esse significado ainda foi mantido no N.T. (At 19.32, 39, 41).

<sup>2</sup> Cf. a exclamação de Agostinho: “*Intimior intimo meo, superior sumo meo*”. Agostinho reconhece (*Confissões*, III, 6, 11) dirigindo-se diretamente a Deus: “[...] estavas dentro de mim mais que o meu íntimo e acima da minha parte mais alta”, *interior intimo meo et superior summo meo*, a ponto de acrescentar noutro trecho, recordando o tempo que precedeu a conversão: “tu estavas diante de mim; e eu, ao contrário, tinha-me afastado de mim mesmo, e não me reencontrava; e muito menos te encontrava a ti”.

paradoxalmente, experiência de uma falta e de uma ausência que exacerba o desejo errante e forasteiro até o grau mais elevado.

A subjetividade do místico, então, não pode mais ser definida a partir da subjetividade própria que o definia antes do encontro amoroso com a divindade. Mas, ao contrário, esse encontro é o que o define, configura e lhe revela sua verdadeira condição humana: a de estrangeiro e errante que só tem como bússola Aquele que o habita, possui e conduz. Referencial maior segundo, e a partir do qual, ele ou ela se entende e se situa na vida e no mundo.

O sujeito místico é, portanto, constitutivamente um sujeito “alterado”, modificado e transformado pela alteridade divina que o habita e que, mediante seu consentimento e submissão, o reconfigura. Algumas reflexões de Julia Kristeva, pensadora búlgaro-francesa, podem iluminar essa reflexão sobre a condição de estrangeiridade do sujeito místico<sup>3</sup>.

### **O sujeito místico como estrangeiro**

Julia Kristeva – psicanalista, semióloga e filósofa – reflete sobre a questão do estrangeiro a partir de uma torsão identificatória. O estrangeiro não é apenas a alteridade exterior a nós mesmos, que nos interpela com sua visibilização e sua palpabilidade no meio ambiente em que nos cremos situados. É, ao contrário, uma alteridade interior a nós mesmos, “a face escondida de nossa identidade[...]” (Kristeva, 1991, p. 9). Trata-se, segundo ela, de um fenômeno que começa quando surge a consciência de nossa diferença que nos faz perceber a errância constitutiva de nossa condição humana em todas as situações (Kristeva, 1991, p. 9).

O espaço do estrangeiro é a errância, o nomadismo. É o caminhar sem plena consciência do objetivo e do destino. E isso que é sua condição é igualmente sua secreta ferida, mas, ao mesmo tempo, é aquilo que o subtrai ao domínio e ao controle de todos e o insere em um espaço que será sempre sua morada; sempre ausente, sempre inacessível a todos. Seu apego é ao que falta, à ausência que experimenta e faz experimentar. Sua

---

<sup>3</sup> Nas reflexões que seguiremos nesta seção, Kristeva fala dos migrantes e refugiados, fenômeno que enche as cidades do primeiro mundo hoje. No entanto, aplicamos algumas perspectivas de sua reflexão ao caso dos místicos.

pátria é um país desejado, mas não ainda habitado e sempre diferido. Esse país, “ele o carrega em seu sonho, e necessita chamá-lo além disto” (Kristeva, 1991, p. 11).

Assim também é a experiência do sujeito místico. O país – desejado, não alcançado e sempre diferido – diz respeito à experiência de submissão ao divino. Isto é, o tornar a própria vida posse da divindade, na forma de união. Essa presença divina situa o místico ou a mística perpetuamente em movimento, lançando-o em direções insuspeitadas e levando-o a andar caminhos não previsíveis nem razoáveis. O místico, na verdade, está destinado a viver errante e mergulhado na dinâmica da heterologia, não encontrando interpretações racionalmente coerentes para suas “topias” e, portanto, não encontrando para si mesmo um “topos” que possa ser dito, explicado ou mesmo entendido até mesmo por ele próprio.

Estranheza e “estrangeiridade” são sua marca, confrontado que é desde fora e habitado dentro de si mesmo. Assim, a errância e a estranheza do místico incomodam, levando a que não seja compreendido pelos que o cercam, suscitando animosidade, aborrecimento, desprezo, levantando a pergunta sobre não estar em seu lugar, mas sempre em lugar “outro”. A separação entre ele e aqueles que têm clara sua identidade e se sentem à vontade nos espaços e instituições o desloca de si mesmo e lhe concede uma distância privilegiada para ver o que outros não veem. Isso lhe dá o sentimento altaneiro não de estar na verdade, mas de relativizar e relativizar-se ali onde outros estão mergulhados nos sulcos da homo pertença. Do mesmo modo lhe dá a liberdade de absolutizar apenas o Absoluto que, fiel à etimologia da palavra (Puntel, 2004, p. 297-327)<sup>4</sup>, não cabe dentro de categoria alguma e o deixa sem amarras e apoios, sendo levado não sabe para onde, mas experimentando por quem o é.

O mesmo acontece com a linguagem pela qual o místico procura dizer sua identidade e dar nome ao que experimenta. Percebe-se aí condenado ao mutismo ao qual se referia Michel de Certeau ao refletir sobre a heterologia dentro da área da história, disciplina em que um narrador relata fatos e testemunhos sobre o outro, que permanece mudo e sem capacidade de intervenção (Kristeva, 1991, p. 26-27). Mudo está igualmente o místico até mesmo em relação à sua língua materna e a todas as outras linguagens conhecidas, pois sua língua é apofática, não encontra palavras para dizer-se e tem de

---

<sup>4</sup> Absoluto tem significação polissêmica em filosofia e teologia, mas as definições convergem para uma definição que diz: o que possui a totalidade do ser, livre e independentemente de quaisquer limites.

buscar analogias para uma dicção que ainda não foi inventada e que lhe será revelada, mas não necessariamente compreendida por aqueles que desejam decifrá-lo.

A língua que lhe é ensinada não é comunicável nem transmissível e toda tentativa de realizar tal ação virá sempre marcada pelo acento, o sotaque que o distanciará dos demais e o exilará a seu verdadeiro terreno linguístico: o silêncio. Na verdade, esse silêncio não é somente imposto de fora. Ele é interior, constitutivo de sua subjetividade. E ele ou ela será chamado a habitar esse silêncio e ali encontrar o divino Amante que lhe falará com os signos que escolherá. Não serão necessariamente palavras, mas também toques, inspirações, iluminações, noites escuras, desolações sem fim. Enfim, toda a gama de palavras e simbologias que os místicos inventaram ao longo da história e que, por isso mesmo, os aproximou muito dos poetas (Bingemer; Boas, 2020).

Os escritos dos místicos em geral, e muito particularmente dos místicos cristãos, dão testemunho dessa heterologia e dessa errância que os fazem “estrangeiros” em meio às outras pessoas, mesmo quando suas atitudes e comportamento são da maior proximidade e contato possíveis. O místico, na verdade, é sempre um solitário, alguém cuja interlocução só acontece no silêncio da solidão da alteridade que o habita e possui e é, de certa maneira, intransmissível com os códigos linguísticos disponíveis. Sempre lhe será difícil “habitar sonoridades, lógicas cortadas da memória noturna do corpo, do sono agri-doce da infância. Carregar em si como uma abóbada secreta, ou como uma criança deficiente – querida e inútil – esta linguagem de outrora que murcha sem nunca o deixar” (Kristeva, 1991, p. 27).

Na verdade, a mística é uma experiência humana que faz da vida daquele ou daquela que nela embarca uma aventura composta por duas experiências inseparáveis: êxtase e êxodo. Essas categorias vão configurar, então, sua subjetividade.

### **A subjetividade mística: o êxtase**

A experiência mística sempre leva o humano para *fora de si*. Sendo, paradoxalmente, uma experiência própria da interioridade subjetiva, arranca o sujeito dessa interioridade e o subtrai a si mesmo (Bingemer, 2013). Na experiência mística, o sujeito experimenta sua subjetividade radicalmente alterada pela presença de um outro

que passa a ser quem comanda o movimento da subjetividade e o processo da nova relação que se instaura em seu interior.

As quatro categorias com as quais William James descreve e define essa experiência deixam entrever a alteração da subjetividade. Segundo o autor, quatro são as marcas da experiência mística: 1. inefabilidade, aquilo que desafia a expressão e a linguagem; 2. qualidade noética, que seria a dimensão iluminativa (e nisso James concorda com vários místicos cristãos tradicionais de que o amor e, no caso, o amor místico, em si mesmo é uma forma de conhecimento) (Nef, 2018; Bingemer, 2023); 3. transitoriedade, no sentido de cordura, tolerância, abertura cordial e amorosa; 4. passividade ou incapacidade de produzir por si mesmo a experiência (Bingemer; Losso; Pinheiro, 2022, p. 10).

Para James, a experiência mística é algo que se dá entre afeto e pensamento. Investigando o “movimento teorético” dos estados místicos, ele argumenta que tais estados promovem a expansão da consciência e permitem “ultrapassar todas as barreiras usuais entre o indivíduo e o Absoluto” (Bingemer; Losso; Pinheiro, 2022, p. 10).

Tanto quando se refere à inefabilidade, à transitoriedade, à qualidade noética, mas sobretudo à passividade, James acusa a presença do outro, a alteridade que invade o sujeito místico, que nele age e que, por assim dizer, “suspende” momentânea ou continuamente suas faculdades enquanto ego consciente e agente. A alteridade igualmente reconfigura desde o mais profundo de seu ser, sua subjetividade, que passa a ser outra e diversa da que seria antes dessa experiência.

A nosso ver, radica aí a convergência da maioria dos comentaristas sobre a recorrência do fenômeno chamado “êxtase” nos estados místicos (Vidal, 2019; Guitton; Antier, 1993). O êxtase poderia ser definido como o estado de quem se encontra como que transportado para *fora de si* e do mundo sensível, por efeito de exaltação mística ou de sentimentos muito intensos de alegria, prazer, admiração, temor reverente etc. A dicção da experiência do êxtase muitas vezes é difícil e quase impossível. A literatura e a poesia que também se debruçam sobre o fenômeno do êxtase são aqui convocadas para auxiliar a teologia a dizer o indizível.

A poeta brasileira Ana Cristina César, em uma tradução que ficou célebre de um conto da escritora neozelandesa Katherine Mansfield, usa a palavra êxtase para traduzir

o que a contista chamou de “Bliss” (Mansfield, 2016[1981])<sup>5</sup>. Embora não tenha sido escrito para publicação no Brasil, *Êxtase* foi publicado pela primeira vez em nosso país na revista *Status-Plus*, em 1981 (Mansfield, 2020). Após sua morte, em 1983, os ensaios sobre tradução e literatura que Ana Cristina César escreveu durante seu período em terras britânicas – incluindo a tradução de Mansfield e suas notas – foram reunidos e deram origem à obra *Escritos da Inglaterra*, publicada em 1988. Mais tarde, em 1999, a Editora Ática, em parceria com o Instituto Moreira Salles, agrupou esse e outros livros de ensaios de Ana Cristina César em um novo e único volume, intitulado *Crítica e tradução* (Mansfield, 1981).

A própria poeta e tradutora explica por que escolheu a tradução de êxtase para *Bliss* e não Felicidade, como o fez Érico Veríssimo ao traduzir o mesmo conto de Mansfield.

Decidi usar “êxtase”, porque exprime uma emoção que, ou ultrapassa a palavra “felicidade”, ou é mais forte do que ela. Creio que é importante estabelecer a diferença entre os dois termos. Êxtase sugere a sensação de uma espécie de suprema alegria paradisíaca, que só pode ser sentida em ocasiões muito especiais: em momentos de satisfação na relação bebê/mãe, em outras relações apaixonadas “primitivas”, em fantasias homossexuais, no êxtase religioso e, muito raramente, na “vida real”, nos relacionamentos entre adultos. Poder-se-ia dizer que o êxtase é, basicamente, uma emoção imaginária cheia de força e do poder próprios do imaginário. [...] “Êxtase” foi a palavra que escolhi para traduzir *bliss*. É uma palavra forte, proparoxítone de boa cepa, tem uma aguçada tonalidade religiosa e não pode ser confundida com *just plain happiness* (felicidade) (Cesar *In Mansfield*, 1981, p. 368-369).

Em muitos trechos do conto traduzido por Ana Cristina, pode-se vislumbrar o que ela entende por êxtase e porque optou por essa tradução e não por outra:

O que fazer se aos trinta anos, de repente, ao dobrar uma esquina, você é invadida por uma sensação de êxtase – absoluto êxtase! – como se você tivesse de repente engolido o sol de fim de tarde e ele queimasse dentro do seu peito, irradiando centelhas para cada partícula, para cada extremidade do seu corpo? (Mansfield, 1981, p. 4).

E a personagem de Mansfield repete uma e outra vez: “...ela não sabia como exprimir aquilo – e o que fazer daquilo...” (Mansfield, 1981, p. 6).

---

<sup>5</sup> Ana Cristina César ganhou o título de Mestre, com distinção, pela Universidade de Essex, na Inglaterra, por sua dissertação intitulada *O conto “Bliss” anotado*. Nesse trabalho, a jovem poeta brasileira traduziu a pequena história de Mansfield para o português, dando-lhe o nome de Êxtase e, por meio de 80 notas, explicou seu processo tradutório.

“O que é que havia no contato com aquele braço que ataçava – incendiava – incendiava – o fogo do êxtase que Bertha não sabia como exprimir – e o que fazer daquilo?” (Mansfield, 1981, p. 11).

“Por que sentia tanta ternura pelo mundo inteiro nessa noite? Tudo estava bom – e certo. Tudo que acontecia parecia encher outra vez até a borda a taça transbordante do seu êxtase” (Mansfield, 1981, p. 12).

“Mas agora – ardentemente! ardentemente! A palavra doía no seu corpo ardente! Era para aí que a levava toda aquela sensação de êxtase?” (Mansfield, 1981, p. 15).

Como afirma o jornalista Caio Túlio Costa, Ana Cristina César parece ter feito uma definição certa quando escolheu o termo “Êxtase” para traduzir a palavra com que Mansfield batizara seu conto. “‘Bliss’ é êxtase, felicidade, alegria, bem-aventurança, coisa divina, palpitação, frio na barriga...ia dizer tesão” (Mansfield, 1981, p. 19). Mansfield escreveu esse conto em um período tenebroso de sua vida, quando vagava pela Europa “doente... ‘errando’ entre a literatura e um certo misticismo”. E sufocava de angústia e de desejo por aquela experiência extática, aquele “Bliss” que descrevia em seu conto.

Em uma de suas últimas cartas ao marido, já bem doente, antes de morrer, Katherine Mansfield gritava sua angústia de entender o mistério de quem era, em outras palavras, de sua própria subjetividade.

E dizia que, “enquanto esta questão não for respondida claramente, não é possível autogovernar-se. Existe realmente dentro de mim um ‘eu’ definido? É necessário perguntarmos-nos isto para nos aguentarmos firmemente nas pernas. Entretanto, não creio que esse problema possa ser resolvido apenas com a cabeça. Foi exatamente a vida cerebral, a vida intelectual, conseguida com prejuízo de tudo mais, que nos conduziu para onde estamos. Como esta mesma vida vai tirar-nos de lá? Não vejo como podemos salvar-nos se não aprendermos a viver com as nossas emoções, com os nossos instintos, embora mantendo-os em equilíbrio. Se me fosse dado pedir a Deus uma coisa qualquer, eu só gritaria: Quero ser real!” (Mansfield, 1981, p. 20).

A poeta brasileira e tradutora de Mansfield conheceu a angústia de buscar sua subjetividade e de não a encontrar. (César, 2023, n.p.)<sup>6</sup>. Ao mesmo tempo, ao justificar sua escolha pelo termo “êxtase” para traduzir o “Bliss” de Mansfield, descreve como quem conhece por dentro a sublime sensação de estar possuída pela bem-aventurança que não sabia nomear ou explicar senão tomando palavras da mística ou da experiência

---

<sup>6</sup> Ana Cristina César suicidou-se aos 31 anos de idade.

religiosa: “Êxtase sugere a sensação de uma espécie de suprema alegria paradisíaca, que só pode ser sentida em ocasiões muito especiais” (Mansfield, 2010). Com suprema alegria paradisíaca, Ana Cristina César já aponta para uma transcendência que faz a experiência levar o sujeito para fora de si, além do reino do real, para um não saber e emudecer em um gozo não nomeável que é próprio do “êxtase religioso” (Mansfield, 2016, p. 368-369).

Lançando o olhar para a história da mística, podemos ver essas experiências inefáveis e inexprimíveis descritas pela poeta vividas por homens e mulheres, tantos e tantas que por elas passaram, sentindo-se levados por outro além das fronteiras sensíveis do ser. Podemos citar por exemplo duas mulheres, uma do século XVI e outra do século XX.

No século XVI, Teresa de Ávila escrevia versos a Deus e dizia “Vivo sem viver em mim” (Ávila, 2023). E acrescenta, afirmando que seu desejo está “fora de si”: “E tão alta vida espero que morro porque não morro” (Ávila, 2023). Em narrativa mais ampla e não em um só poema, Teresa descreve sua experiência da graça mística da transverberação, quando se sente penetrada por uma flecha ardente em seu corpo desfechada por um serafim (Êxtase de Santa Teresa, 2023)<sup>7</sup>.

Eu vi em sua mão uma longa lança de ouro cuja ponta parecia ser um pequeno fogo. Ele parecia penetrá-la várias vezes no meu coração e perfurar minhas entranhas; quando ele a tirou, parecia atraí-los para fora também, e deixando-me em fogo, com um grande amor em Deus. A dor era tão grande, que me fez gemer, e ainda assim foi superando a doçura desta dor excessiva, eu não pude querer livrar-me dela. A alma está satisfeita agora com nada menos que o próprio Deus. A dor não é física, mas espiritual; embora o corpo dela partilhe. É uma carícia de amor tão doce que agora tem lugar entre minha alma e Deus, que rezo a Deus pela dádiva dessa experiência, que podem pensar que estou mentindo (Ávila, 2023).

No século XX, a jovem judia holandesa Etty Hillesum escrevia, no campo de triagem de Westerbork, aguardando a deportação para Auschwitz, onde morreria aos 29 anos: “‘Sou alguém aprendendo a ajoelhar-se.’ Ainda estava desconcertada por este ato, tão íntimo como os gestos de amor que não podem ser postos em palavras, exceto por um poeta” (Smelik; Coetsier, 2014, p. 294)<sup>8</sup>. Ou ainda:

---

<sup>7</sup> Foi realizada entre 1647 e 1652, pelo pintor e escultor Gian Lorenzo Bernini, uma escultura em mármore, encomendada pelo Cardeal Cornaro, para ser colocada no local onde seria o túmulo de Teresa Ávila, na Igreja de Santa Maria della Vittoria (Santa Maria da Vitória), em Roma, onde se encontra, atualmente, na chamada Capela Cornaro. Santa Maria della Vittoria é uma basílica do século XVII, erigida para comemorar a vitória do Imperador Fernando II na Batalha de Monte Bianco.

<sup>8</sup> “I am a kneeler in training”. “I was still embarrassed by this act, as intimate as gestures of love that cannot be put into words either, except by a poet”.

A garota que não podia ajoelhar-se, mas aprendeu a fazê-lo sobre o áspero tapete de fibra de coco de um desordenado banheiro. Essas coisas são frequentemente mais íntimas que o sexo. A história da garota que gradualmente aprendeu a ajoelhar-se é algo que eu gostaria muito de escrever da maneira mais plena possível (Smelik; Coetsier, 2014, p. 242)<sup>9</sup>.

Ou ainda, interpelada pelo destino dos judeus, seu povo e do cruel extermínio que via com intensa lucidez à sua frente: “... se Deus não pode ajudar-me... então eu terei que ajudar a Deus” (Smelik; Coetsier, 2014, p. 774). “Não me sinto sob as garras de ninguém, sinto-me somente nos braços de Deus” (Smelik; Coetsier, 2014, p. 776).

Essas palavras dos místicos nos parecem ser estratégias discursivas: tudo começa com aquilo a que poderíamos chamar a linguagem do êxtase. Uma linguagem plural, uma complexa forja de termos para descrever aquela “maravilhosa lucidez” que acontece entre luzes e sombras. A linguagem que descreve a experiência é feita de “fluidez” dos termos utilizados para descrever o êxtase na sua dicção impossível: suspensão, elevação, abstração, arrebatamento, “proliferação infinita”, que se desdobra no próprio momento em que a figura escapa a toda compreensão e foge a todo discurso. É o fracasso de qualquer definição permanente e de aberta interpretação (Vidal, 2019).

O êxtase, então, não é um objeto de análise para além da sua formulação. Pelo contrário, o êxtase é o que, pela sua própria trama, apresenta-se como um lugar insuspeito e, portanto, certamente indizível. Trata-se de um lugar que é um vazio, uma ausência. E para dizê-lo, na ausência de uma palavra adequada, o discurso fica sufocado em torno de um saber ausente [...]. Algo de êxtase luta para se fazer ouvir (Vidal, 2019, p. 3). O êxtase seria o modo como o ser se produz fora de si mesmo para se projetar no outro num movimento de amor (Vidal, 2019)<sup>10</sup>. Se o desejo só se funda na suposição possível de uma falta, então o êxtase é a admissão dessa falta, a admissão desse “outro” como falta (Vidal, 2019).

No bojo dessa falta e dessa ausência silenciosa, esboça-se, então, a narrativa mística. A subjetividade mística emerge enquanto invenção de um novo alfabeto, uma neonata linguagem, ou um silêncio apofático e grávido de plenitude. Uma poética onde o si é sempre outro, no êxodo de si mesmo, no excesso, no padecer e, eventualmente, no agir (Vidal, 2019).

---

<sup>9</sup> “The girl who could not kneel but learned to do so on the rough coconut matting in an untidy bathroom. Such things are often more intimate even than sex. The story of the girl who gradually learned to kneel is something I would love to write in the fullest possible way”.

<sup>10</sup> O autor atribui aqui essa afirmação a Pseudo-Dionísio.

## Subjetividade mística: êxodo

O movimento em direção à alteridade e à exterioridade que caracterizam a subjetividade mística vai ter, no entanto, uma dupla face. Vai se revelar, além de êxtase, êxodo. Particularmente na mística cristã, o olhar da teologia percebe essa característica que encontra sua origem na “in-habitação” no sujeito místico por parte da pessoa divina do Espírito Santo<sup>11</sup>.

A primeira característica dessa in-habitação é o fato de o Espírito Santo provocar no sujeito um êxodo, uma saída de si mesmo. Há um desejo e uma necessidade de arrancar-se de si mesmo, de seus interesses mais imediatos, suas comodidades, seus apegos e partir para o serviço dos outros. Assim dirá Paulo de Tarso em suas cartas falando sobre si mesmo: fez-se tudo para todos (1 Cor 9,22), ao enfrentar situações as mais adversas, expor-se a perigos e tribulações (cf. 2 Cor 1,4ss; 5,1ss; 8,2; Fil 4,14, etc.) à rejeição, ao sofrimento e à morte (cf. 2 Cor 12; Gal 2,19ss; 6,17; 1 Cor 2,1-5 e outros). Assim fazendo, entende Paulo, e também os místicos que o sucederam na história do Cristianismo, que o Espírito Santo está integrando a subjetividade humana no próprio movimento kenótico, de autoesvaziamento da Santíssima Trindade, Deus Pai, Filho e Espírito Santo, que vem em direção à humanidade para levar a cabo seu desígnio de salvação e reconduzir toda a criação de volta à sua origem.

Na subjetividade mística que é raptada em êxtases que a levam para fora de si, conduzida pelo outro e experimentando o que não poderia por sua própria iniciativa, não podendo nomear e dizer o que lhe sucede, acontece e se reproduz, então, o êxodo do Verbo na Encarnação. Já o prólogo do Evangelho de João afirma que “no princípio era o Verbo. E o Verbo estava junto de Deus. E o Verbo era Deus” (Jo 1,1). O mesmo prólogo mais adiante afirmará: “E o Verbo se fez carne e habitou entre nós” (Jo 1,14). Saindo de sua divindade, o Verbo entra e se encarna na humanidade, submetendo-se às limitações da condição humana. O êxodo divino se torna, então, matriz para o êxodo constitutivo da subjetividade humana e, nela, da subjetividade mística.

---

<sup>11</sup> O mistério central da doutrina cristã é a crença em um Deus em três pessoas distintas: Pai, Filho e Espírito Santo. O Pai é o Criador e a origem de tudo que existe, o Filho se encarnou em Jesus de Nazaré e veio ao mundo para salvar a humanidade, e o Espírito Santo é Deus que habita no interior de cada pessoa.

Sobre esse êxodo kenótico<sup>12</sup>, Paulo dirá, na Carta aos Filipenses, sobre o verbo encarnado: “ele, sendo de condição divina, não se aferrou à prerrogativa de ser igual a Deus, mas se fez homem, humilde, servo, obediente, até a morte de cruz” (Fil 2,5-11). Ao passar pela paixão e pela morte, o Verbo volta ao Pai, que é origem sem origem, de onde veio. E o Espírito Santo – Espírito do Pai e do Filho – é derramado sobre toda carne. Em cada sujeito no interior do qual habita, o Espírito Santo reproduz, então, na subjetividade humana, o êxodo do Verbo que se fez carne. Isso se dá através do êxodo do próprio Espírito que é enviado constantemente pelo Pai e pelo Filho, “outro” Paráclito, Consolador, Advogado, que tem a missão de “recordar” e “rememorar” as palavras ditas por Jesus de Nazaré – reconhecido pela primeira comunidade como o Cristo de Deus, o Ungido, o Messias – e conduzir seus ouvintes a toda a verdade (cf. Jo 16,13; 14,26; 15,26). Assim, à semelhança do êxodo e da “saída” constante e contínua do próprio Deus de si mesmo ao encontro de sua criação, o sujeito humano contempla e experimenta o próprio Filho e o próprio Espírito que saem da inefabilidade da comunhão intratrinitária, em direção ao mundo e à humanidade e passam a habitar a carne. Nessa misteriosa aliança mística entre a carne e o espírito, a subjetividade humana passa a ser e se autocompreender como definitivamente em êxodo, perpetuamente como peregrina, não se encontrando em si mesma, mas apenas fora de si mesma, no outro, nos outros. A subjetividade será, então, regida exclusivamente pela alteridade.

O êxodo é o outro polo do êxtase na configuração da subjetividade mística, depondo um selo sobre sua “estrangeiridade”. O sujeito místico é arrancado de si mesmo para produzir-se fora de si mesmo. Assim, ele se projeta no outro num movimento de amor e é lançado em direção a outros sujeitos em movimento intersubjetivo de compaixão e comunhão. O Espírito Santo altera o espaço interior e exterior dos seres humanos. Sua presença e movimento implicam, para a subjetividade humana, viver no espaço do outro e admitir que o outro viva em seu próprio espaço. Esse fato tem várias e sérias implicações e consequências em todos os níveis. A alteração permanente do espaço significa, por um lado, caminhar sempre rumo ao desconhecido e abrir-se para ser invadido pelo desconhecido, por sua vez. O outro é um mistério que nunca é de todo revelado. Dispor-se a viver no seu espaço é expor-se a ser talvez rejeitado, abafado, sufocado, entristecido,

---

<sup>12</sup> *Kenosis*: palavra grega que significa esvaziamento, despojamento. Em teologia é aplicada à Encarnação de Deus em Jesus Cristo.

ultrajado e mesmo extinto, como Paulo chega a afirmar (cf. Gal 5,17; Ef 4,30; 1 Tes 5,19; Heb 10,29). É ter de permanecer no espaço alheio, anônima e obscuramente, como o grão de trigo que morre para dar fruto (cf. Jo 12,24). É ter que assumir suas características, sua cultura, suas categorias, para, a partir daí, dialogar e comunicar-se (Balthasar, 1964, p. 115-126). Sobre isso, uma vez mais, o próprio Paulo de Tarso aparece como paradigma, ao falar no Areópago de Atenas (cf. At 17, 16ss). Ao abordar seus ouvintes, Paulo sai de seu universo religioso de cristão convertido e, ao invés de tratar seus ouvintes gregos de idólatras e pagãos, diz-lhes serem eles os mais religiosos dos homens, pois em sua cidade, a Atenas centro do mundo culto de então, encontrara templos e devoções a muitas e múltiplas divindades. Porém encontrou um específico “Ao Deus desconhecido”. E esse exatamente vinha anunciar. E, para fazê-lo, citou os poetas gregos: “Pois nós também somos de sua raça” (Mendonça, 2014, p. 391-397).

O êxodo provocado pela presença e ação do Outro divino sobre a subjetividade humana terá igualmente consequências que se farão sentir positivamente na produção concreta de um espaço alternativo para o ser humano. O Espírito que altera as categorias antropológicas é um Espírito que arranca o ser humano de si mesmo para colocá-lo em “outro” espaço. Na mentalidade bíblica, o espaço é um dos modos fundamentais de autocompreensão do ser humano. A perda da situação, do lugar, da terra, do espaço, enfim, a “a-topia” é sempre sentida e experimentada como desgraça e maldição. A pergunta divina a Adão, depois da queda original, “Onde estás?” (Gen 3,9), não significa somente o lugar entendido como espaço físico e geográfico, mas toda a situação existencial do ser humano. A maldição lançada sobre Caim, de ser errante sobre a terra, sem espaço, sem lugar (Gen 4,11-12), deixa bem em evidência essa primordialidade do espaço como categoria antropológica para a subjetividade bíblica.

Ora, o Espírito Santo, alterando e subvertendo o espaço humano, impede que o ser humano continue se autocompreendendo a partir de si mesmo, defendendo um espaço “próprio”, porque o coloca e o situa fora de si, no outro, em Cristo. O destino daquele que o Espírito Santo habita não é perder “seu” lugar para andar errante pela terra, sem ter para onde ir. Mas é, pelo contrário, descobrir para si nova situação, outra terra, outra pátria, outra paisagem crísticas. Através da tomada de posse do ser humano, o Espírito subverterá sua subjetividade, fazendo-a extática e situada em Cristo e abrindo essa subjetividade à

descoberta e à vivência de uma nova comunhão no Corpo de Cristo, que é a comunidade (Bingemer; Feller, 2002).

A verdadeira subversão que a in-habitação realiza na subjetividade humana é, na verdade, através da união mística, crística, pois o Espírito Santo é, por definição, aquele que “não tem lugar” próprio, já que seu lugar é o Cristo, o Ungido, o Messias (Mt 3,16; Lc 1,35); é o outro humano, cujo corpo é seu templo, sua habitação (Ef 2,22; 1 Cor 3,16); é a comunidade, a Igreja, o Corpo de Cristo (1 Cor 12,13) (Mühlen, 1969). Alterando o espaço antropológico, o Espírito, pelo corpo e pela boca daquele ou daquela onde habita, abre um novo espaço onde a subjetividade pode ser subvertida e reconstruída por dentro e por fora pela cristologia, onde, em suma, o ser humano pode ser outro Cristo.

Segundo a psicanalista e semióloga Julia Kristeva, nos escritos do místico Paulo de Tarso se pode perceber a fundação de uma instituição que repousa sobre a lógica do desejo em que a subjetividade humana é chamada a se identificar com a clivagem que doravante não é mais dolorosamente rígida como a depressão melancólica do ser estrangeiro, mas que, graças a Cristo, é vivida como uma transição para uma libertação espiritual no interior de um corpo concreto. Essa união corpórea da corporeidade humana ao Corpo de Cristo é feita pela Ressurreição e pela Eucaristia. E a palavra que as põe em cena se torna uma terapia do exílio e da desolação. A comunidade resultante não é, portanto, somatória de individualidades, mas uma nova comunidade consecutiva a uma lógica da subjetividade que se desfaz e se refaz permanentemente em nova criação (cf. Col 3,9-11) (Kristeva, 1991, p. 120).

Segundo Kristeva, a emergência do sujeito do desejo será vivida como uma viagem – eco ao messianismo judaico, realidade do messianismo cristão –, experiência que é teoria contemplativa de mutação e permanente renovação espiritual (Kristeva, 1991, p. 120). Contemplação que deverá manter os olhos fixos em Jesus Cristo e sua condição de estrangeiro, permanentemente em tensão entre sua condição de Verbo Encarnado e o Pai de onde veio, no qual vivia e para o qual voltava (cf. Jo). A “forasteiridade” de Jesus estará assim no fundamento da *Ecclesia* cosmopolita de Paulo e de toda teologia cristã que se lhe segue. O artífice desse movimento é o Espírito Santo que, a partir dessa subjetividade constituída, gera uma lógica e uma ética.

## Subjetividade alterada e responsável

A subjetividade mística da qual nos ocupamos até agora pode encontrar na filosofia do judeu Emanuel Levinas e do católico Jean Luc Marion chaves interpretativas outras para seu rosto visível na história a partir do encontro com a alteridade. Desse pensar pode decorrer a geração de uma nova lógica e uma nova ética que a teologia assume e aplica.

Segundo a fenomenologia de Levinas, a experiência do Absoluto e do Mistério – ou seja, a mística – passa necessariamente pela epifania da muito real e concreta interpelação do rosto do outro que diante de mim me faz a pergunta existencial para a qual a única resposta possível não será encontrada no *cogito* cartesiano, mas no humilde e disponível acusativo “Eis-me aqui!”, possibilidade privilegiada de caminho e encontro para o Totalmente Outro em direção ao qual o desejo impulsiona o sujeito (Levinas, 1974, p. 140-149).

Levinas – embora em nenhum momento diga estar falando da experiência mística – faz afirmações fundamentais ao aprofundar radicalmente aquilo que constitui o fundo mais profundo da condição humana. Com palavras de impressionante radicalidade, ele afirma e declara a subjetividade humana como “refém”. Refém do outro e seu sofrimento: “O refém é o único culpado, pois sobre ele caíram todas as faltas e ele não pode nada senão se oferecer para carregar, sofrer, dar e expiar.” (Levinas, 1974, p. 174). Ao realizar isso, o mesmo refém assume configuração messiânica. É de novo Levinas que afirma em outra obra:

O Messias é o justo que sofre, que tomou sobre si o sofrimento dos outros... O fato de não se furtar à carga que impõe o sofrimento dos outros define a própria ipseidade. Todas as pessoas são Messias... O eu enquanto eu, tomando sobre si todo o sofrimento do mundo, se designa totalmente sozinho para este papel. Designar-se assim, não se furtar a ponto de responder antes que o chamado se faça ouvir, é isto precisamente ser eu. O eu<sup>13</sup> é aquele que se promoveu a si mesmo para carregar toda a responsabilidade do mundo... E eis porque ele pode tomar sobre si todo o sofrimento de todos: ele não pode se dizer “eu” senão na medida em que ele já tomou sobre si este sofrimento... E, concretamente, isto significa que cada um deve agir como se fosse o Messias. O Messianismo não é a certeza da vinda de um homem que detém a história. É meu poder de suportar o sofrimento de todos. É o instante onde reconheço este poder e minha responsabilidade universal (Levinas, 1976, p. 120).

---

<sup>13</sup> A partir daqui, seja em Levinas, seja em Marion, entendemos o eu como a subjetividade sobre a qual aqui refletimos.

Segundo Levinas, então, a subjetividade humana, que antes tentamos descrever a partir da experiência mística, é messiânica. A teologia cristã acolhe essa proposta do filósofo judeu e a insere em sua narrativa e em seu pensar.

Jean-Luc Marion, filósofo católico francês, radicaliza tal proposta. A partir da compreensão do fenômeno como dado à experiência humana e de uma fenomenologia da doação, Marion compreende o eu acima de tudo como destinatário, receptor e testemunha dessa doação, ou seja, como sendo afetado por ela, já que a iniciativa e a posse da prioridade pertencem à doação do fenômeno. O eu não se declina então em nominativo – Ego cogito – como em Descartes, nem sequer em acusativo, como em Levinas – “Eis-me aqui” –, mas no dativo de quem recebe e se recebe (Marion, 2013; 2010). A teologia diante da reflexão filosófica se permite dizer que encontraríamos aqui o solo filosófico da afirmação neotestamentária de que “amamos porque Deus nos amou primeiro” (1 Jo 4, 19).

Assim é como a identidade pessoal e a subjetividade de cada um não são concebidas como a de um substrato ou centro de atos nem como o ato subjetivo autoconsciente de pensar, mas como sendo próprias daquilo que Marion chama de *adonné*, que é ao mesmo tempo receptor e emissor da doação. (Marion, 2013, p. 49). Recebe-se a si mesmo com o que doa, pelo fato mesmo da doação. Marion o compara com a tela (*écran*), necessária para que a luz que a ilumina se manifeste (Marion, 2013, p. 53). Assim, a doação do fenômeno se faz manifestação e intuição, sem que a prioridade a tenha o sujeito, o qual é, na verdade, receptor-emissor (ou codoado, como diz Juan Carlos Scannone, leitor e estudioso de Levinas e Marion) (Scannone, 2002, p. 149-262). Instaure-se uma verdadeira economia do dom no pensar filosófico que a teologia, aplicando-a à sua reflexão, dirá que é o “ambiente” por excelência da subjetividade humana e especialmente da subjetividade mística (Agostinho, p. 513)<sup>14</sup>.

Se isso acontece em toda experiência, dá-se sobretudo para Marion nos fenômenos que ele denomina “saturados”, quer dizer, saturados de intuição porque o são igualmente de doação. Marion enumera, entre eles – além do corpo próprio, da carne do sujeito –, o acontecimento histórico, a obra de arte, o rosto do outro e, sobretudo, o fenômeno da

---

<sup>14</sup> A teologia reconhece na origem desse movimento descrito por Marion de doação, doado e codoado o Espírito Santo que o próprio Agostinho chama de Dom. Santo Agostinho virá a afirmar, pelo contrário, que o Espírito Santo «em Si mesmo é Deus, é Deus coeterno ao Pai e ao Filho». Sendo enviado como Dom de Deus, conforme veremos, é-o de tal maneira, «que se dá também como Deus. (De Trin. XV, XIX, 36, 123 s, p. 513)

revelação ou das teofanias (Marion, 2010). Em todos esses, mostra fenomenologicamente que a intuição (e, portanto, a doação) excede a intenção subjetiva e a ultrapassa: eles, portanto, não só deslocam o foco do sujeito, mas também superam seu horizonte prévio de compreensão e superam mesmo todo a priori e todo conceito que tente abrangê-los e circunscrevê-los. A partir daí acontece que – como o diz Ricoeur sobre o símbolo – sempre “dão que pensar” sem esgotar-se em conceitos (Ricoeur, 2013), pois nesses fenômenos “saturados”, a partir de uma irreduzível alteridade, acontece uma imprevisível novidade, graças a uma gratuidade não calculável ou dedutível. Para Marion, o fenômeno religioso da revelação ou teofania – e, acrescentaríamos nós, da experiência mística – condensa e excede em si as propriedades de todos os outros fenômenos saturados.

Por isso, Marion recorre para expressá-lo à metáfora do chamado – *appel* –, anterior a toda resposta, e que esta nunca iguala totalmente. Entretanto, pode começar já a realizá-la – e assim, ir realizando-se como sujeito –, embora ainda não em forma total. Para o filósofo francês, porém, o chamado é anônimo, pois chama “a” – dando um nome próprio e pessoal a quem é chamado –, mas sem explicitar quem chama. É a resposta mesma que, reconhecendo com seu “eis-me aqui!”, o chamado dá-lhe um nome, e assim fazendo, o interpreta, reconhecendo-o: “aí está você!” (Marion, 2010, p. 123)<sup>15</sup>. É o reconhecimento que, enfim, inaugura em plenitude a subjetividade mística, fazendo-a aflorar à consciência. E a subjetividade deve definir-se não apenas como o “outro” da ética (Levinas), mas mais radicalmente ainda como o “ícone” que se impõe por seu chamado (Marion, 2010, p. 116).

Recuperando o trajeto que percorremos através de parte do pensamento de Levinas e Marion, vemos que a subjetividade se configura através de um misterioso encontro entre o eu e o outro. O encontro com o rosto do outro acusa o ego, que se descobre egocêntrico e potencialmente assassino. A vergonha que isso provoca é ética. O encontro olhos nos olhos com o Outro faz o ego adquirir uma consciência culpada e o outro aparecer como “juiz”, colocando o ego radicalmente e permanentemente – não temporariamente – em questão (Levinas, 1987, p. 141-142). Esse julgamento põe em crise o acreditar nos próprios supostos direitos e na permissão de exercê-los e defendê-los. Questiona mesmo

---

<sup>15</sup> Seul celui qui a vécu avec la vie et la mort d'autrui sait à quel point il ne le connaît pas. Lui seul peut donc le reconnaître comme le phénomène saturé par excellence (Apenas aquele que viveu com a vida e a morte de outrem sabe até que ponto ele não o conhece. Ele apenas pode então reconhecê-lo como o fenômeno saturado por excelência).

se o próprio ser, enquanto ego, é algo a que se tem direito ou se não “estarei matando pelo fato de ser... ou se, através de meu ser no mundo, não estou tomando o lugar de alguém mais... se eu não suprimo o Outro em meu ser e minha tentativa irrefletida de estabelecer meu esforço para ser” (Levinas, 1987, p. 129-131).

Levinas vai assim, através de sua reflexão, a uma inversão radical do “cogito” cartesiano, afirmando que ser humano é permanecer sob a acusação do rosto de outro. Dessa forma, a subjetividade humana se inverte do nominativo “eu” para o acusativo “me”. Não posso, em meu ego antes autossuficiente e violento, conceber-me mais como princípio (*archè*), medida de todas as coisas, mas estou eu mesmo colocado em questão e medido, pelo Outro, pelo rosto do Outro que me julga (Levinas, 1987, p. 140). Pelo outro que, como afirma Marion, finalmente não posso conhecer, mas apenas reconhecer como ícone que instaura a hermenêutica infinita (Marion, 2010).

### **Considerações finais**

A heterologia de Michel de Certeau com a qual iniciamos esta reflexão levou-nos à reflexão de Julia Kristeva sobre a subjetividade humana com um status de estrangeira. Aplicamos as propostas de ambos os pensadores ao sujeito místico, sempre um estrangeiro condenado a uma “afasia” ou um “mutismo” por desejar narrar uma experiência que é indizível e não encontra cabida nos códigos linguísticos normais. Vimos que o sujeito místico é igualmente estrangeiro pelo fato de viver em errância, sem saber ao certo para onde vai ou o caminho a seguir, vivendo em aporia nas mãos de outro que o conduz para onde não sabe e para onde igualmente muitas vezes não deseja nem quer. Tomamos duas categorias fundantes para descrever essa subjetividade configurada pelo encontro com o mistério: êxtase e êxodo.

Buscamos, então, na literatura de Ana Cristina César e sua tradução do conto *Bliss*, de Katherine Mansfield, uma descrição do que se entende por “êxtase”. Trata-se de uma descrição feita de negatividade, ausência e falta, da qual se diz não entender o que se passa nem saber o que fazer com aquilo. Com as expressões de algumas mulheres místicas – Teresa de Avila e Etty Hillesum –, confirmamos o sentimento de perplexidade e de não entendimento que a experiência de estar fora de si, extaticamente, provoca. A consequência desse êxtase, desse estar fora de si, porém, tem dupla face, constituindo-se

não apenas em êxtase, mas igualmente em êxodo, errância permanente, espaço aberto para a presença e mesmo a invasão do outro o qual é necessário acolher e receber.

A filosofia de Emmanuel Levinas e de Jean Luc Marion trazem, porém, o rosto ético e prático desse êxtase e desse êxodo. No padecer a acusação do outro aceitando a responsabilidade por ele, no receber a doação sendo doador igualmente, a subjetividade mística pode iluminar os caminhos humanos na posterioridade das grandes utopias e narrativas, no crepúsculo das religiões institucionalizadas, mostrando a heterologia como caminho maior para pensar o sujeito hoje.

### Referências bibliográficas

AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. São Paulo: Paulus, 1998.

ÁVILA, Santa Teresa. *Obras completas*. Trad: Jaime A. Clasen. São Paulo: Paulinas, 2018.

ÁVILA, Teresa. *Vivo sin vivir en mí*. 2024. Disponível em: <https://teresavila.com/poema/1-vivo-sin-vivir-en-mi/>. Acesso em: 30 nov. 2023.

BALTHASAR, Hans Urs von. O Espírito Santo: o desconhecido para além do Verbo. *Lumière et Vie*, 13, p. 115-126, 1964.

BERNARD, Claude. *Principes de médecine expérimentale*. Émile Martinet (ed.), 1867. p. 139. Cf. sobre Claude Bernard: [https://pt.wikipedia.org/wiki/Claude\\_Bernard](https://pt.wikipedia.org/wiki/Claude_Bernard). Acesso em: 30 nov. 2023. *Apud* <http://www.cnrtl.fr/definition/hétérologue>. Acesso em: 30 nov. 2023.

BINGEMER, Maria Clara. *O mistério e o mundo*. Rio de Janeiro: Rocco, 2013.

BINGEMER, Maria Clara; BOAS, Alex Villas. *Teopoética: mística e poesia*. São Paulo: Paulinas, 2020.

BINGEMER, Maria Clara; FELLER, Victor. *Deus Trindade*. A vida no coração do mundo. São Paulo: Paulinas/Siquem, 2002.

BINGEMER, Maria Clara; LOSSO, Eduardo; PINHEIRO, Marcus Reis (org.). *A mística e os místicos*. Petrópolis: Vozes, 2022.

BINGEMER, Maria Clara. Mystical experience: women pathway to knowledge. *Religions*, 14(2), 2023. Disponível em: <https://www.mdpi.com/2077-1444/14/2/230>. Acesso em: 30 nov. 2023.

BOUSSEYROUX Michel. Hétérologie de l'abject. *L'en-je lacanien*, v. 2, n. 5, Paris, p. 39-57, 2005.

CERTEAU, Michel. L'absent de l'histoire ou L'écriture de l'histoire, Dosse François, Michel de Certeau et l'écriture de l'histoire, Vingtième Siècle. *Revue d'histoire*, v. 2, n. 78, p. 145-156, 2003.

CESAR, Ana Cristina. *Wikipédia*, a enciclopédia livre. Flórida: Wikimedia Foundation, 2023. Disponível em: [https://pt.wikipedia.org/w/index.php?title=Ana\\_Cristina\\_Cesar&oldid=66359705](https://pt.wikipedia.org/w/index.php?title=Ana_Cristina_Cesar&oldid=66359705). Acesso em: 30 nov. 2023.

DICIONÁRIO Priberam da língua portuguesa [em linha], "heterólogo", 2008-2023. Disponível em: <https://dicionario.priberam.org/heter%C3%B3logo>. Acesso em: 3 dez. 2023.

ÊXTASE de Santa Teresa. *Wikipédia*, a enciclopédia livre. Disponível em: [https://es.wikipedia.org/w/index.php?title=%C3%89xtasis\\_de\\_Santa\\_Teresa&oldid=155768938](https://es.wikipedia.org/w/index.php?title=%C3%89xtasis_de_Santa_Teresa&oldid=155768938). Acesso em: 30 nov. 2023.

GUITTON, Jean; ANTIER, Jean Marc. *Les pouvoirs mystérieux de la foi*. Signes et merveilles. Paris: Perrin, 1993.

KRISTEVA, Julia. *Etrangers à nous-mêmes*. Paris: Gallimard, 1991.

LEVINAS, Emanuel. *Difficile Liberté*. Paris: Albin Michel, 1976.

LEVINAS, Emanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1974.

LEVINAS, Emmanuel. *À l'heure des nations*. Montpellier: Fata Morgana, 1987.

MANSFIELD, Katherine. *Êxtase (Bliss)*. Tradução: Ana Cristina César. In: CÉSAR, A. C. *Crítica e Tradução*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016[1981].

MANSFIELD, Katherine. O conto Bliss. Tradução: Beatriz Gregório dos Santos. *Revista Status-Plus*, 2020.

MANSFIELD, Katherine. *Uma análise feminista*. Campinas: TL224 publicações, 2020.

MARION, Jean Luc. *De surcroit*. Etudes sur les phénomènes saturés. Paris: PUF, 2010.

MARION, Jean Luc. *Étant donné*. Essai sur une phénoménologie de la donation. Paris: PUF, 2013.

MENDONÇA, José Tolentino. Quando o Novo Testamento cita os poetas. *Communio*, v. XXXI, n. 4, Lisboa, p. 391-397, 2014.

MÜHLEN, Heribert. *L'Esprit dans l'Église: "una Mystica persona, eine Person in vielen Personen"*. Paris: Cerf, 1969.

NEF, Frederic. *La connaissance mystique. Emergences et frontieres*. Paris: Cerf, 2018.

PUNTEL, Lorenz. A totalidade do ser, o Absoluto e o tema "Deus": Um capítulo de uma nova Metafísica. *Revista Portuguesa de Filosofia*, t. 60, 2, Filosofia & Cristianismo: I - Aspectos da questão no Século XX, p. 297-327, abr.-jun. 2004.

RICOEUR, Paul. *Le symbole donne à penser*. Disponível em: <https://www.universalis.fr/encyclopedie/paul-ricoeur/2-le-symbole-donne-a-penser/>. Acesso em: 3 dez. 2023.

SCANNONE, Juan Carlos. Identidad personal, alteridad interpersonal y relación religiosa. *Aporte filosófico en Stromata*, n. 3-4, Buenos Aires, p. 249-262, 2002.

SMELIK, Klaas A.D; COETSIER, Meins G.S. *Etty Hillesum: the complete works 1941-1943*. Inglês e alemão. 2 vol. v. 1, January 7. Amsterdam: Shaker Publishing B.V, 2014. p. 294.

SMELIK, Klaas A. D.; COETSIER, Meins G. S. *Etty Hillesum: the complete works 1941-1943*. Inglês e alemão. 2 vol. v. 2, January 7. Amsterdam: Shaker Publishing B.V, 2014.

VELASCO Juan Martin. A mística e o mistério hoje (entrevista). *IHU*. Disponível em: [https://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/4279-juan-martin-velasco#:~:text=Juan%20Mart%C3%ADn%20Velasco%20%E2%80%93%20Os%20elementos,no%20resto%20das%20experi%C3%Aancias%20humanas](https://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/4279-juan-martin-velasco#:~:text=Juan%20Mart%C3%ADn%20Velasco%20%E2%80%93%20Os%20elementos,no%20resto%20das%20experi%C3%Aancias%20humanas.). Acesso em: 30 nov. 2023.

VIDAL Daniel; DUYCK, Clément. *Poétique de l'extase*. France, 1601-1675. Paris: Classiques Garnier, 2019.

Recebido em: 04/12/2023  
Aceito em: 10/02/2024

---

<sup>i</sup> **Maria Clara Lucchetti Bingemer** possui graduação em Comunicação Social pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (1975), mestrado em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (1985) e doutorado em Teologia Sistemática pela Pontifícia Universidade Gregoriana (1989). Atualmente é professora titular no Departamento de Teologia da PUC-Rio. Durante dez anos dirigiu o Centro Loyola de Fé e Cultura da mesma

Universidade. Durante quatro anos foi avaliadora de programas de pós-graduação da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). Durante seis anos foi decana do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio. Tem experiência na área de Teologia, com ênfase em Teologia Sistemática, atuando principalmente nos seguintes temas: Deus, alteridade, mulher, violência e espiritualidade. Tem pesquisado e publicado nos últimos anos sobre o pensamento da filósofa francesa Simone Weil. Atualmente seus estudos e pesquisas vão primordialmente na direção do pensamento e escritos de místicos contemporâneos e da interface entre Teologia e Literatura. **E-mail:** agape@puc-rio.br