

Franz Josef Brüseke*

Formas irracionais de pensar: o pensamento místico

simile simili cognoscitur

Resumo

Podemos constatar manifestações do pensamento místico desde os primórdios da história humana. Este pensamento não restringe-se à uma época ou à uma região. Por isso não seria exagero dizer que o pensamento místico tem mais traços intertemporais e interculturais do que o racionalismo científico que foi essencialmente um produto do pensamento metafísico ocidental. A mística faz a ponte entre oriente e ocidente, ela expressa uma experiência tal fundamental que não deixou-se encapsular em uma das grandes religiões mundiais, nem deixou-se expulsar delas, apesar das ondas racionalizantes que também os grandes sistemas religiosos sofreram, em grau e intensidade distinto.

O irracionalismo da mística cristã medieval possui certa evidência. Exatamente isto dificulta o seu entendimento dentro dos padrões do racionalismo ocidental e de uma mente treinada à racionalizar e identificar estruturas e estruturas inteligíveis. Esta dificuldade não apresenta-se somente como tal, i.e. como a mera incapacidade de entender um determinado fenômeno. Não-entendimento e repúdio daquilo que eu não entendo andam, no caso da mística, frequentemente juntos.

A impressionante habilidade que o homem ganhou quando começava aplicar os conhecimentos científicos no campo do trabalho, e o imenso crescimento dos seus conhecimentos na exploração do mundo, contribuíram para o esquecimento gradual mas progressivo das irracionalidades que fundamentam e envolvem o seu fazer. Parece oportuno nos lembrar daquilo que não está na alcance das nossas mãos e dos nossos cálculos racionalizantes. Lembrar-se é somente possível quando ainda têm vestígios na nossa alma daquilo que esquecemos. Um desses vestígios é um conceito que ainda está presente no pensamento contemporâneo e que nos diz ainda "alguma coisa", apesar da decadência dos grandes sistemas religiosos; é o conceito do sagrado. Este parece está carregando a memória da pré-modernidade.

Palavras Chave:

Racionalidade, Irracionalidade, Mística, Sagrado

*Franz Josef Brüseke é professor do departamento de Ciências Sociais da UFSC; é autor dos livros *Chaos und Ordnung im Prozess der Industrialisierung* (1991); *A Crítica da Razão do Chaos Global* (1993); *A Lógica da Decadência* (1996); *A Técnica e os Riscos da Modernidade* (2000) e publicou em co-autoria: *Blätter von Unten* (1981) e *Riqueza Volátil* (1997).

Não sabemos porquê, mas entendemos melhor as coisas quando pensamos em opostos. Como entender a palavra esquerda sem recorrer ao seu oposto: a direita? Aliás o que seria a esquerda sem a direita? Também enxergamos melhor as estrelas quando nenhuma luz, a iluminação pública por exemplo, atrapalha a nossa visão. O brilho das estrelas somente alcança os nossos olhos com um firmamento mergulhado na escuridão. As estrelas precisam, para ser vistas, o seu oposto: a escuridão do universo.

Também as palavras para serem ouvidas precisam algo bem distinto de se mesmo. Necessitam o silêncio para transportar a sua mensagem para os nossos ouvidos. Hora quando eu falo, interrompo o silêncio. Extingo, assim, o contraste que dá vida as minhas palavras. O exagero pode me levar à falar demais, rápido demais, alto demais. Este exagero não interrompe somente o silêncio; ele extingue-o. Desta maneira, quando a fala afasta-se longe demais do silêncio ela afasta-se também de um entorno que é essencial para sua própria realização e torna-se falatório.

Como falar, então, sobre o próprio silêncio? O silêncio, parece, existe para nos mostrar que a fala tem limites. Com a palavra silêncio denomino algo que desaparece exatamente no momento quando digo: isto é o *silêncio*. O silêncio se subtrai, quando se revela. É inalcançável por minhas palavras, pois é muito mais uma experiência do que uma coisa, que posso etiquetar com conceitos.

Quando entramos numa das grandes catedrais medievais e fazemos alguns passos na direção do altar sentimos logo que este lugar foi feito para dar espaço ao silêncio. A conversa da rua, que nos envolveu minutos antes, cede e sentimos o peso das nossas palavras, baixamos a voz e começamos abrir os nossos olhos, nossos ouvidos e nosso coração.

O Eu inquieto

Eu sou o que quando digo: eu sou? Por um lado sou alvo dos ataques das minhas pulsões. Pulsões que me empurram, que me vinculam com o passado e o presente animalesco. Na verdade não são as *minhas* pulsões: eu sinto algo que me leva, que me determina, que me conduz à ação não refletida. Na verdade eu não tenho as pulsões, não possuí elas como um dono possui e dispõe, as pulsões tem mim.

Sou também o eco das exigências da consciência coletiva. Sinto o peso da moral social e tento viver conforme as prescrições da sociedade. Os agentes da moral social, os pais, a turma, a galera, o partido, a corporação etc. me pressionam para dar as respostas às perguntas da vida conforme as regras estabelecidas por eles. O Super-Ego estampa o rosto dos outros na minha cara. Ou como canta Raul Seixas: *Enquanto você se esforça para fazer tudo igual ...*

O meu Ego tem uma posição difícil entre as ondas dos desejos que vem do Id e a consciência moral, o meu Super-Ego. Posição difícil porque não posso me identificar plenamente nem com um lado nem com o outro. Essa impossibilidade por sua vez não é uma opção minha. O preço da identificação plena com as demandas animalescas seria, tanto como a identificação plena com as demandas do Super-Ego a desintegração do

meu Eu. Este não é idêntico com os desejos libidinosos nem é idêntico com a opinião dos outros, a moral social.

A posição difícil do Eu é frequentemente motivo de fuga. Tento esquecer as tarefas difíceis do Ego, que busca manter uma postura equilibrada entre as demandas contraditórias na minha alma. Podemos nos aliviar compactuando com um lado das contradições; entregamo-nos então às pulsões ou mergulhamos na alma coletiva, tentando ser somente um exemplar do padrão comum, *um sujeito normal*.

Este esquecimento, favorecendo um dos extremos, vivemos com alívio, sentimos uma libertação momentânea. Mas, também, temos que anestesiar o nosso Eu para receber a permissão da transgressão na direção dos extremos. Álcool, drogas, ritmos, marchas, palavras de ordem ... muitos são os estímulos que demitem o Eu temporariamente da sua responsabilidade. Mas, nos voltamos. Ou melhor: Eu volto e recebo a minha autoconsciência. A morte do Eu era somente temporária. Volto e confronto a plena luz do dia, acordo com remorso e sinto, apesar dele, que a vontade de se entregar já está nascendo de novo. Somos inquietos e não sabemos porquê.

O *Eu inflado* não foge da sua situação desconfortável de forma convencional, fazendo o pacto ou com a libido ou com a moral social. Ele resolve as suas ansiedades alimentando-as. Como? O projeto do Eu inflado é a permissão da satisfação conscientemente, definindo-se como o centro do mundo. Fazendo dos outros o espelho das suas vaidades, consegui inverter o olhar dos outros como instância moral. Todavia, o narcisista continua vivendo na dependência dos outros. O Ego no centro das atenções vive do aplauso, da fama, da inveja, do reconhecimento. Quando estes se tornam escassos, entra o Eu inflado em crise.

O Eu profundo

O caminho da mística é um caminho que envolve o Eu mas não é o caminho da moral, nem das pulsões, nem da vaidade. A inquietude que o nosso Eu senti não leva o místico para fora, buscando reconhecimento, nem para cima, no sentido de uma identificação total com a moral social, nem para baixo, no sentido da busca de uma salvação na satisfação sensitiva ou animalesca.

O caminho da mística é o caminha para dentro, é um contato extraordinário com o próprio Eu, evitando as exigências da sociedade centradas no Super-Ego, tentando manter distância, também, com as pulsões, acalmando a sede do sexo e a vontade de matar e morrer. Nas profundezas da sua alma faz o místico a experiência de fazer parte da *alma do mundo*. Nesta experiência revela-se o Eu como manifestação da *alma do mundo* dentro da própria alma e torna-se evidente a unidade de tudo.

Aprofundando o seu Eu, em vez de inflá-lo, dissolve-se este, não no sentido da sua negação, mas de uma ampliação que abraça o mundo e recebe-o. Abrir mão das vaidades quotidianas torna-se, por isso, algo fácil para um místico. Em vez do reconhecimento social, superficial e fugaz, alimenta uma outra fonte seu Eu, esta vincula o que se perdeu, religa o que se separou, transcende a situação dada.

1. A Experiência Mística

A palavra *mística* sinaliza essencialmente uma experiência, sinaliza algo que foge de uma definição clara e distinta. Argumentar em favor da filosofia mística como defender outras vertentes do pensamento parece impossível pela própria essência dessa experiência. Todavia falamos sobre experiências místicas e corremos o risco de cair, contrariando todas as nossas intenções, no falatório. Na verdade não trata-se somente de um risco, o nosso fracasso discursivo já está programado e vai acontecer com certa necessidade. Pois também se pudéssemos falar *com as línguas dos anjos* quem garante que o leitor tenha *ouvidos para ouvir*?

Falar sobre a experiência mística não pode ser mais do que uma aproximação. Esta aproximação não é métrica, não significa chegar perto mas não alcançar. Nos aproximando podemos entender e sentir em certos momentos a plena verdade das experiências relatadas, para perder no momento seguinte todo contato com a mensagem das palavras na nossa frente. O nosso empreendimento então é frustrante e instigante ao mesmo tempo. Persegue-se aquilo que se subtrai, movido com a esperança de alcançá-lo.

O lugar das nossas explicações e argumentações é mais precisamente a *filosofia mística*, aí a experiência mística se articula e tenta fazer uma ponte para o mundo da fala. Filosofando sobre a mística já distanciamos-nos dela, pois, este mínimo da distancia é necessário, para alcançar um mínimo de probabilidade de comunicação. Todavia, a tentativa de comunicar-se sobre a experiência mística não é tão longe de outras dificuldades que nos temos quando queremos passar experiências para os outros. Quem já tentou falar sobre a experiência de uma dor intensa, sabe que o outro entende a palavra dor, mas não está sentindo o que você está sentindo. De uma forma semelhante vive o místico encapsulado na sua experiência que possui plena evidência para ele (como a evidência da dor) mas não para os outros.

Na literatura sobre a mística encontramos sempre a expressão *unio mistica* para designar a experiência da união do Eu com o todo ou o divino. Na verdade é isso somente um aspecto da experiência mística, muito valorizado na mística medieval cristã e budista. Podemos, além da experiência da união ou unidade, identificar mais outras experiências místicas que até possibilitam para nós hodiernos o entendimento do nosso tema. Trata-se então de basicamente seis complexos de experiências que envolvem primeiro a *unidade*, segundo a *presença*, terceiro a *felicidade*, quarto a *morte*, quinto o *amor* e sexto o tempo. Vamos em seguir brevemente relatar porque unidade, presença, felicidade, morte e amor possuem um potencial místico.

Unidade

Encontramos relatos literários da saudade e da (rara) experiência de uma unidade com a totalidade dos Seres, da natureza, do mundo. Até encontrar um nome para o Todo já é difícil. Na linguagem poética com a qual os místicos tem afinidade especial, por que ela permite oscilar em vez de definir, valoriza a alusão em vez da denominação exata, aparece este Todo também sob inúmeros signos. O poeta Hölderlin fala sobre um desejo de reencontrar uma união com a *natureza* ou do objetivo de terminar a

controvérsia eterna entre o *Self* e o *mundo*¹. Já o filósofo Max Scheler propõe o conceito *sensibilidade cosmovital* para expressar a capacidade do homem de sentir-se como parte do cosmo, sensibilidade, segundo ele, prejudicada por causa da tradição judaica-cristã que sempre entendeu o homem, como sendo obrigado, executando mandamentos bíblicos², à dominar o mundo. Essa união com a natureza, em Hölderlin e Scheler, significa mais do que comumente a consciência ecológica moderna, que também destaca o homem como parte de um sistema natural maior. A unidade com a natureza, o mundo, a totalidade de todos os Seres, tem nos dois autores citados qualidade mística, transborda a fala da responsabilidade pelos recursos naturais e transcende a mera consciência ambiental.

Frequentemente encontramos nos mitos antigos a constatação de uma unidade inicial entre terra e céu. Com a separação da terra e do céu surgiu a multiplicidade dos outros Seres. O homem perdeu a unidade e vive desde então com a saudade de reencontra-a; ele quer abraçar céu e terra. Albert Camus, nos diz : "Não é sempre fácil ser um homem e ainda muito menos um ser humano puro, pois ser puro significa, reencontrar aquele lar da alma, onde sentimo-nos ligados ao este mundo, onde pulsa o sangue nas nossas veias no mesmo ritmo como o pulso ardente do sol de meio dia."³ Percebemos que a linguagem poética tem muitas maneiras de falar sobre a unidade. Mais tarde quando apresentamos a tradição do pensamento místico vamos ver como a filosofia mística e os místicos cristãos medievais colocaram a *unio mistica* no centro dos seus pensamentos.

Presença

Somente existe uma presença para todos os Seres. A variedade refere-se à multiplicidade das suas características; suas qualidades são diferentes, mas todos estão presentes no mesmo momento. Até um observador está incluído nesta presença comum e pode viver ela intensamente. Basta se acalmar, basta se desligar da correria do dia-dia e ganhamos uma outra relação com o tempo. A experiência da presença comum de todos os Seres baseia-se na unidade. Eu participo na unidade experimentando a presença que eu tenho em comum com todos. A presença comum é mais do que um momento comum, este tem a tendência de desaparecer na medida em que a consciência linear do tempo divide este em unidades cada vez menores. Desta maneira progredimos do segundo para um décimo de segundo até aos milésimos de um segundo e assim adiante. A presença não registra o tempo desta forma linear, pois a presença não conhece o relógio para medir o tempo. A presença possui um tempo próprio que depende unicamente da sua experiência pelo Eu. Nesta experiência toca o Eu nos tempos infinitésimos curtos e infinitésimos longos, mas não no sentido linear do relógio, o Eu experimenta como o tempo implode e se expande no mesmo momento *ad infinitum*. Nesta experiência o tempo para e torna-se uma eternidade que abrange tudo; o Eu participa numa paz universal, é desinteressado, está somente aí junto com os outros.

Essa forma de viver a presença é então plenamente harmoniosa e positiva. Mais tarde vamos ouvir de uma experiência negativa da presença, que é um acordar para a própria existência, vivida como um assalto à nossa consciência que encontra-se de repente num mundo angustiante e sem sentido. A experiência do absurdo, relatado por Camus, ou a "náusea" descrito por Jean-Paul Sartre, testemunham esta maneira diferente de

conceber a presença. Curioso é que através dessa experiência negativa, abri-se para os dois autores o caminho para uma extrema valorização da vida finita. A minha presença na terra é tanto para Camus como para Sartre o bem máximo. Parece que os dois autores expulsaram a experiência mística pela porta de frente para recebê-la na porta dos fundos.

Felicidade

A felicidade como experiência mística não é reduzível à uma simples satisfação, um contentamento ou algo semelhante. A felicidade como satisfação está ligada com a variedade dos Seres, é resultado de um arranjo das coisas e circunstâncias conforme os nossos critérios e expectativas. Pois, relatos da felicidade profunda falam sobre uma aceitação plena do mundo e da situação dada. Neste momento paz reina na relação entre Eu e o Mundo. O Eu não conhece mais interesses ou desejos, é feliz sem desejar. Nada agita mais a nossa alma, todos os impulsos de querer algo fora daquilo que está sendo vivenciado cedem uma tranquilidade incomum. O Eu concentra-se, encontra em se mesmo o centro do mundo sem ser egocêntrico. A concentração do Eu inclui uma abertura plena na direção da totalidade do mundo. Esta abertura do Eu não leva a um vínculo superficial com os fenômenos, os Seres com seus atributos variados e variáveis. Muito pelo contrário entra o Eu em contato com o fundamento das variações, o Ser. Da experiência do Ser dos Seres emana a felicidade mística, ela vincula-se frequentemente com a sensação da presença, acima descrita. *Nunc stans*, chamaram os místicos medievais em latim esta sensação de um "agora imóvel", cheio de alegria. Nada menos do que o eterno, a dimensão divina, seria nestes momentos especiais presente, presente na anulação do tempo, que parece parar.

Frequente nos relatos místicos são sensações que parecem transbordar aquilo que a palavra felicidade pode ainda nos dizer. Em certos momentos o Eu parece sair "fora de si" para se dissolver na totalidade do Ser; *extasie* - do grego *ek-stasis* - foi chamado este estado, resultado de práticas contemplativas e meditativas, incluindo não muito raro também exercícios corporais (abstinência, dança, autoflagelação etc.) além de uma predisposição pessoal para esta experiência extrema. O contexto cultural perdeu-se por completo na banalização moderna da *extasie* no consumo de uma droga que herdou seu nome. Todavia encontramos ainda na maior distorção da experiência mística da felicidade a reminiscência e a saudade de algo que transcende o nosso horizonte comum.

Amor

Também o amor pertence ao vasto campo da experiência mística. Ele e o conceito da unidade tem alta afinidade, pois, também o amor quer união. Isto expressa-se nitidamente no amor entre homem e mulher. O que ama um homem quando ele ama uma mulher? A pergunta remete-nos num primeiro momento nas suas qualidades e características, deixa-nos pensar também até em possíveis motivos fúteis deste amor, como a posição social que esta mulher ocupa ou os bens que ela possui. Rejeitamos espontaneamente dinheiro como fundamento sério de um amor. Apesar do fato de que casar-se por causa de dinheiro ainda pode encontrar uma certa compreensão, nunca

chamaríamos amor o que este casamento motivou. Sabemos que o amor é algo mais, algo não tão periférico como o interesse monetário. Amar alguém por causa da sua aparência - dos seus olhos bonitos, por exemplo - já é algo mais compatível com o conceito comum de amor. Mas encontramos forte resistência quando propomos reduzir o significado do amor à uma mera atração física. Ele quer somente sexo, mas ele não te ama. Consideração imediata quando o amor está sendo reduzido exclusivamente ao seu aspecto sexual e à união corporal.

Percebemos que uma reflexão sobre o amor afasta-nos cada vez mais de interesses egoístas, sejam eles sociais, financeiros, estéticos, sexuais, etc. e leva-nos passo à passo na direção da pergunta: o que a final é o amor autêntico? O que é o fundamento do amor? Ouvimos o que os mais competentes nesta questão, os poetas, cantam:

Amor, Amor

*Quando o mar
quando o mar tem mais segredo
Não é quando ele se agita
Ném é quando é tempestade
Nem é quando é ventania
Quando o mar tem mais segredo
É quando é calmaria
Quando o amor
Quando o amor tem mais perigo
Não é quando ele se arrisca
Nem é quando ele se ausenta
Nem quando eu me desespero
O amor tem mais perigo
É quando ele é sincero*

(Sueli Costa-Cacaso; cantada por Maria Bethania)

A poesia da Sueli Costa quer nos mostrar o segredo do mar, que também é o segredo do amor. Ela tenta libertar a nossa percepção de impressões superficiais. Não a ventania ou até a tempestade, tão temidos por nós, são essenciais. O vento move a superfície, agita o mar, mas desvia a nossa atenção do segredo oculto nas suas profundezas. Somente a calmaria que envolve a nossa alma na sua calma, deixa-nos sentir o seu segredo. Este, todavia, não se revela, mas se apresenta como tal: como segredo. Sentimos também que este segredo das profundezas do mar tem algo que pode nos envolver, é algo que tem potencial perigoso. E exatamente sobre o perigo do amor fala a segunda metade da poesia. A poeta não pergunta: quando o amor é mais lindo ou algo semelhante, não, ela pergunta: quando o amor tem mais perigo? Ela também não diz: quando o amor está em perigo? Ela pergunta: quando o amor *tem* mais perigo? Este perigo é um perigo que emana do amor, é um perigo para os amantes e para o próprio amor. O perigo do amor, é seu segredo, segredo guardado sob a superfície calma do mar. De novo liberta a poeta o nosso pensar de fenômenos secundários e surpreendemo-nos. Nem mesmo colocar o

amor em risco é considerado importante, tão pouco o fato da sua ausência ou o meu desespero.

Sabemos do final: o amor tem mais perigo, quando ele é sincero. A calmaria do mar oculta o seu segredo. A sinceridade não é agitada, ela não é uma ventania que move somente a superfície. A sinceridade calma do amor oculta o seu segredo e significa também perigo máximo. O mar pode nos puxar para dentro da sua profundidade, exatamente na hora quando menos esperamos, na hora da calmaria. Assim o amor: não a paixão desesperada, não, algo tão pouco espetacular como a sinceridade do projeto da união com o amado coloca nos em perigo. Todavia, a poeta não pode nos revelar o segredo do mar, tão pouco como ela pode nos informar sobre as características do perigo que emana do amor sincero. Seguindo o canto da poesia aproximamo-nos ao segredo do Ser, a união plena com ele extinguiu a nossa existência, por isso o amor, e o projeto sincero da união, significam perigo.

Morte

Falamos sobre experiências místicas e temos que falar também sobre a morte. Ela não é estrito senso uma experiência, porque é algo que acontece além do horizonte da nossa vida. Por causa disso, segundo Epicuro a morte não deve nos preocupar; quando nos somos ele não é e quando ele é, não somos mais. Surge assim a pergunta como podemos então saber da morte? Aparentemente somente através da morte dos outros, que nos inevitavelmente confronta com a própria finitude.

Segundo Heidegger, um dos pensadores que colocou a finitude no centro das suas atenções é a morte caracterizada pela sua: a) pendência, b) pelo fim e c) pela totalidade. O que quer dizer isso? A morte está sempre pendente. *Sempre* significa que o Eu ou, na terminologia de Heidegger, o ser-aí, terminando a sua existência no ato de morrer, não está mais. O ser-aí nunca pode morrer, se complementando. Quando se complementa já não está mais aí. A morte continua assim na pendência da perspectiva do ser-aí. Sendo pendente penetra a morte toda existência; podemos também dizer que existir significa morrer. Com outras palavras: a morte não é algo que acontece com o ser-aí num futuro remoto e vem como algo externo. Ela não é um acontecimento vindo de fora da nossa existência mas, intrinsecamente vinculada com esta, pois sempre no estado de pendência. Como diz o poeta: *no meio da vida, a morte nos abraça*.

Para Platão filosofar significa também morrer, na medida em que quer uma libertação da alma do corpo, tema abordado na véspera da morte de Sócrates, e documentado na escrita de Platão *phaidon*. A alma, libertada do corpo, é para Sócrates e Platão, imortal. É desejável tentar alcançar através da filosofia uma postura espiritual que antecipa de certo modo esta libertação definitiva da alma na hora da morte. Como? Através de uma concentração da alma ao essencial, já durante a vida o que inclui a pacificação do desejo, significa assim ascese e abstinência da satisfação de necessidades superficiais. Quando a alma contempla-se através dos sentidos o resultado é a inquietação, quando ela se contempla através de si mesmo ela torna-se calma e alcança, ultrapassando suas próprias limitações, o imutável e imortal. A contemplação em dependência dos sentidos

fica, pelo contrário, presa as coisas mutáveis. O exercício de morrer através da filosofia e do reconhecimento do Ser imutável e eterno ajuda o homem, assim Platão, de perder o medo da morte. Sócrates toma a taça com o veneno mortal, *com a maior tranquilidade, sem nenhuma emoção, sem alterar sua expressão, sem mudar de cor.*⁴

Uma percepção da morte através de uma filosofia mística faz o medo da morte ceder. Heidegger que entendeu, quando elaborou sua obra prima *Ser e Tempo* (1927), o medo como estado emocional básico do homem - um medo que resultava da consciência da sua própria finitude - mudou na fase madura da sua vida a perspectiva. Agora valorizando o papel do *pastor do segredo do Ser* recomenda serenidade frente das angustias que afligem o ser-aí. Esta mudança é consequência da *viragem* do filósofo. Na medida em que o mistério do Ser entra cada vez mais no focus do seu pensar relativiza-se a importância da preocupação (cura, *Sorge*) do homem com a sua própria e finita existência. Mais tarde vamos ver como os místicos medievais transformam a morte, tão angustiante para os que não são beneficiários da fé, em algo que ganha até qualidades positivas na chamada: *mors mistica* (morte mística).

Tempo

Tudo tem seu tempo, há um momento oportuno para cada empreendimento debaixo do céu.

*Tempo de nascer,
e tempo de morrer;
tempo de plantar,
e tempo de colher a planta.*

*Tempo de matar,
e tempo de destruir,
e tempo de construir.*

*Tempo de chorar,
e tempo de rir;
tempo de gemer,
e tempo de dançar.*

*Tempo de atirar pedras,
e tempo de ajuntá-las;
tempo de abraçar,
e tempo de se separar.*

*Tempo de buscar,
e tempo de perder;
tempo de guardar,
e tempo de jogar fora*

*Tempo de rasgar,
e tempo de costurar;
tempo de calar,
e tempo de falar.*

Tempo de amar,

*e tempo de odiar;
tempo de guerra;
e tempo de paz.*
Ecclesiastes 3,1-8

Este texto, um fragmento hebraico traduzido para a língua grega no terceiro século antes do nascimento de Cristo, faz parte do livro Ecclesiastes do Velho Testamento. "Tudo tem seu tempo"; esta frase simples podemos entender como a mera constatação de um fato: todos os acontecimentos começam num determinado momento, duram um tempo, e dão espaço para um outro acontecimento. Entendido assim pensamos o tempo como uma linha reta, dividido em intervalos, nesta linha cada evento preenche uma certa quantidade destes intervalos, preenche *o seu tempo*.

O tempo, entendido como tempo linear, encosta-se no entendimento espacial do tempo. Pois, a linha é um fenômeno espacial; é o espaço imaginado em somente uma dimensão. Sentimos logo no início das nossas reflexões a intimidade enigmática entre espaço e tempo. Enigmática porque não contentamo-nos com a igualação entre o tempo e uma linha reta. Não satisfaz a nossa curiosidade reduzir o tempo à um espaço achatado e, ainda mais, reduzido à uma única dimensão. O tempo remete-nos à algo mais. O que seria este algo mais?

Tudo tem seu tempo. Estas palavras confrontam-nos também com uma multiplicidade de tempos internos a cada ato, cada evento. Estes tempos específicos não referem-se à um determinado intervalo ou à um ponto na linha estendida entre passado e futuro. O tempo do qual o pronome possessivo "seu" fala é uma propriedade de todos os fenômenos, uma propriedade distinta que dá à cada evento singular o seu peso específico. O *tempo de nascer* é mais do que a mera data do nascimento, como tal um ponto na trajetória da flecha do tempo linear. O tempo de nascer é o lançamento de um Ser para dentro do mundo. Sendo no mundo o Ser está aí, junto com os outros Seres vivos, mas singular na posse do *seu tempo*. Ter tempo próprio que o nascimento dá, significa mais do que nada a confrontação com a própria temporalidade. E possuir temporalidade é viver a finitude da vida como condição existencial.

Tudo tem seu tempo. Tempo de nascer, e tempo de morrer ... O texto dos ecclesiastes revela sob esta ótica toda dramaticidade do tempo que é próprio do homem. A euforia do seu lançamento cede abruptamente ao tempo de morrer, mas não como uma simples finalização, também o tempo de morrer não é uma mera data no término de uma trajetória. O tempo de morrer não é o último ponto de uma linha, pois faz parte do tempo próprio de cada um, semeado com o tempo do nascimento, permeia a vida e está presente na temporalidade da existência humana. Não surpreende então que o texto não menciona *expressis verbis* o tempo da vida, que, para o homem moderno destaca-se entre os tempos de nascer e morrer. O tempo que é do homem, é marcado pelo nascimento e pela morte, a vida possui uma temporalidade forte, que não encontra seu equilíbrio entre seus opostos.

O conceito de *tempo próprio* despede-se do tempo absoluto que, lembrando-nos do conceito de espaço absoluto, é homogêneo e linear. Possuir tempo próprio não é exclusividade do ser humano. Podemos diferenciar entre os tempos próprios do mundo orgânico e inorgânico, entre os tempos biológicos marcados pelos ciclos de reprodução e os tempos microfísicos com suas velocidades extremamente lentas e extremamente rápidas.

O homem tem tempo próprio, mas ele não fez o tempo. Ele pode influenciar *como* o seu tempo passa, pois é condenado a ser temporal. O tempo lhe foi dado e forças além da sua alcance delimitam o tempo a sua disposição. Este mistério é desde os primórdios do aparecimento da sociedade humana uma das experiências mais fortes do homem e a fonte mais sólida dos sentimentos religiosos e do pensamento filosófico.

A experiência do tempo permeia todas as outras experiências místicas. A experiência da presença ou da morte, por exemplo, seriam inexistente sem ele. Todavia tende a experiência mística pré-moderna "resolver" o problema do tempo através da sua implosão na presença ou da sua eternização na união. A temporalidade, na medida em que ela leva o ser humano inevitavelmente na direção da sua morte, aparece na mística medieval então sob o ângulo da superação de um entendimento meramente quantitativo e linear do tempo. Isto alivia a angústia que o esgotamento do nosso tempo na morte geralmente provoca. A filosofia existencial do século XIX e XX escolheu a existência singular e finita como seu tema principal, isto tem as vezes o curioso efeito de causar a felicidade de estar vivo frente a morte. Na verdade significa a filosofia existencial, como a de Camus e Sartre, uma experiência clara e nítida da presença, que conhecemos como experiência mística. Esta *mística sem deus* vai nos ocupar ainda mais adiante num capítulo específico.

2. Fragmentos históricos do pensamento místico

Podemos constatar manifestações do pensamento místico desde os primórdios da história humana. Este pensamento não restringe-se à uma época ou à uma região. Por isso não seria exagero dizer que o pensamento místico tem mais traços intertemporais e interculturais do que o racionalismo científico que foi essencialmente um produto do pensamento metafísico ocidental. A mística faz a ponte entre oriente e ocidente, ela expressa uma experiência tal fundamental que não deixou-se encapsular em uma das grandes religiões mundiais, nem deixou-se expulsar delas, apesar das ondas racionalizantes que também os grandes sistemas religiosos sofreram, em grau e intensidade distinto.

Somente para evidenciar o universalismo do pensamento místico e para ilustrar o seu largo espectro mencionamos alguns nomes e vertentes místicos mais conhecidos. Na Índia temos a doutrina da *Vedanta*; na grécia antiga os *cultos dos mistérios*; no islamismo o *sufismo*; no judaísmo o *chassidismo* e a *kabbala*. No christianismo, principalmente no fim da idade média, destacaram-se várias correntes, como a *mística de Jesus e a mística nupcial* de Bernard de Clairvaux; a *mística da paixão* de Bonaventura; a *mística profética* de Hildegard von Bingen; a *mística especulativa* do padre dominicano Mestre Eckhart e dos seus alunos Seuse e Tauler etc. Com o fim da Idade média a mística ocidental enfraqueceu, mas não deixou de existir, temos então na

Espanha Ignatius de Loyola e Teresa de Ávila e João de la Cruz que da tom místico à poesia do amor; na Rússia o movimento dos *starzen*. Vertentes *pietistas* do século dezenove, também, sofreram a influência da mística para nem falar sobre a *mística sem deus* do fim do século XIX e do século XX. Vamos em seguir apresentar os principais pensadores místicos e autores que cujos pensamentos contém, pelo menos, fortes elementos místicos. Restringimo-nos por enquanto aos pensadores ocidentais, para evidenciar com máxima clareza possível sua relação tensa com a razão técnica, presente na filosofia metafísica ocidental e o seu produto: a técnica moderna.

Nietzsche e Heidegger já chamaram a atenção pelo fato que o pensamento dos filósofos gregos, antes de Sócrates e Platão, diferenciam-se bastante dos seus sucessores. Descubrem aí, entre os chamados pré-socráticos, uma maneira não-metafísica de pensar que, vinculada a arte, ainda não participa naquilo que Heidegger chamaria, 2500 anos depois, esquecimento do Ser. Principalmente Anaximandro, Parmênides e Heráclito, este último de forma privilegiada, servem de fonte de inspiração para o empreendimento heideggeriano da *superação da metafísica*.⁵

Depois de um esquecimento de quase quinhentos anos está sendo redescoberto *Meister Eckart* (ca.1260-ca.1328) primeiro pelo romantismo, em especial de Franz Baader, depois por Franz Pfeiffer, Friedrich Nietzsche, Rudolf Steiner, Gustav Landauer, Martin Buber, Ernst Bloch, Alfred Rosenberg, Martin Heidegger e muitos outros. Hoje podemos chamar Eckart o mais influente representante da *mística especulativa* na língua alemã.⁶ Eckart lecionava em 1302/03 e 1311/13 como *Magister actu regens*, i.e., como professor catedrático, na universidade de Paris, daí vem a denominação *Meister* (mestre) que é simplesmente a tradução do título *Magister*. A sua catedra da universidade de Paris era reservada para estrangeiros, além de Eckart só mais um outro foi chamado duas vezes para ocupá-la: Tomas de Aquino. Também na sua ordem, ele era dominicano, Eckart conseguiu funções importantes. Era *prior* em Erfurt, *provincial* para a província saxonia e *vigário geral* em Estrasburgo para os monastérios femininos de língua alemã. Para protegê-lo melhor contra a crítica crescente, os dominicanos chamaram-o para Colônia. Aqui a sua própria ordem processou-o com a intenção de reverter as críticas que acusaram Eckart de heresia nos seus escritos e seus sermões. Apesar do fato que, como era de esperar, a ordem dos dominicanos inocentou Eckart, abriu o arquê-bispo de Colônia um processo inquisitório. Sabemos da frequência destes processos na época, todavia era um professor de teologia de renome frente à Santa Inquisição bastante incomum. Eckart defende-se na altura, elaborando uma defesa escrita, que ele apresenta 1327 em Avignon, na sede temporária do Papa (1309-1377). Curiosamente desaparece Eckart aqui. Em 1329 informa uma *Bula* (*in agro dominico*) enviada pelo papa João XXII. para Colônia da condenação de 28 das suas doutrinas e da sua morte. A *Bula* diz na sua introdução "... alguém das terras alemães de nome Eckart e, como dizem, professor dos Escritos Santos, e da ordem dos irmãos Dominicanos, queria saber mais do que era necessário ..."⁷

Eckart não queria saber mais do que era necessário, mas com certeza sabia e viu mais do os seus inquisidores e a consciência religiosa comum da época. A mística de Eckart não era algo somente interior e distante do mundo real. Muito pelo contrário, era a experiência e o conhecimento de Deus. Esta experiência nítida não abdicava o

pensamento claro e distinto, nem negava uma sensibilidade forte, simplesmente transbordava e transcendia estes. Vários temas permeiam os escritos do mestre, entre eles são os mais importantes: a) o homem tem que se livrar de si mesmo (*seiner selbst ledig werden*) e se distanciar de todas as coisas para conseguir ouvir a palavra oculta na sua alma b) este motivo então já visa na direção da importância do silêncio (*stillsesse, stilleswîgen, mhd*) pois somente ele possibilita ouvir; c) o homem vai ouvir, em silêncio e livre de si e das coisas, o que? Ele vai ouvir a palavra pois, deus mesmo é uma palavra, uma palavra não falada (*Got ist ein wort, ein ungesprochen wort; mhd*); silêncio não significa somente não falar, ficar em silêncio no estado da libertação de si e das coisas, significa também ser vazio (*leer sîn, mhd*); o vazio atrai Deus, ele não tem como resistir, ele tem que preencher o vazio no coração do homem; d) pois a alma deve fazer a sua parte, tem que se unir ou concentrar em Deus (*gesament sîn, mhd*) e se estender e levantar com humildade na sua direção (*ûfgezogen sîn, mhd*); e) uma *faisca na alma* (*fûnklin, mhd*; *Seelenfunke, nhd*) vincula esta com Deus, é o ponto de partida da sua união com ele, é fonte também de uma alegria difícil de escrever; esta *faisca* simboliza também o de repente, surpreendente e espontâneo da experiência da *unio* é, como Eckart diz, um quebrar e perpassar (*Durchbrechen*) f) importante é: deixar, deixar ser, ser sereno; g) não ter, não saber, não fazer, pois o fazer não nos sacraliza, é o nosso ser que sacraliza o fazer; não devemos nos preocupar com o agir, mas com aquilo que nos somos; h) Eckart valoriza a *nadificação* (*vernichtung*) do homem; o nada não é na sua perspectiva somente um vazio, o *nihil* do aristotelismo, o nada é algo positivo e perfeito; o nada não encontramos através da negação daquilo que é, pois é na perspectiva de Eckart como aliás do Zen, alcançável através da concentração do todo do concreto, não é vazio, mas a mais absoluta plenitude, é a liberdade, é a verdade, é a união.

A ordem dos dominicanos abrigava muitos dos místicos de destaque, como também o Mestre Eckart. Quando a *cura monialium*, i.e. o acompanhamento espiritual, dos membros femininos desta ordem passou para os frades dominicanos (*fratres docti*), ganharam estes últimos grande influência sobre a perspectiva teológica das freiras. Além do mais entraram na segunda metade do século XIII muitas viúvas ou orfãs, uma consequência das grandes perdas de cavaleiros nas cruzadas, nas ordens cristãs e em especial na ordem dos dominicanos. Estas mulheres cultas e oriundas das camadas altas eram um chão fértil para a teologia mística que correspondia, em muitos casos, com uma disposição para uma emocionalidade excêntrica. Esta emocionalidade ainda não tinha sofrido sua domesticação no processo do crescente controle dos afetos resultado da racionalização que acompanha o processo civilizatório na Europa e descrito por Norbert Elias.⁸ Entender a Idade Média exige, além das informações históricas necessárias, também uma transposição para dentro do estado emocional dos homens e mulheres desta época.

Todavia, somente estes fatores não explicam a força da onda mística que varre três séculos do "outono" da Idade Média européia e alcança seu auge, na Alemanha, no século XIV. Nesta época a decadência da cultura dos cavaleiros (Staufer) e o surgimento lento de uma cultura urbana e burguesa marcam a passagem da Idade Média Alta para a Idade Média Tardia. São tempos de crise, a igreja está sacudida por movimentos de base que exigem uma leitura original da bíblia, por seitas que

combatem o papismo, por poderes monárquicas que desafiam a autoridade do papa. No século 13 a igreja romana conseguiu uma vitória contra Friedrich II. (1212-1250), que mostrou-se logo como temporário. O deslocamento da sede do papa para Avignon (1309-1377), depois de um meio século de lutas e intrigas entre *Kaisertum* e a igreja, evidencia a profundidade da crise. Pois também fora do campo conflituoso do poder político aumentam as tensões: a *dança da morte*, motivo artístico cultivado desde então, procurava, não pela primeira e não pela última vez, Europa como um dos seus palcos preferidos. A morte negra, a peste bubônica, mata sem se revelar como uma doença infecciosa, assim nos anos 1347-1352. Frente do terror existencial buscam uns prazeres efêmeros, celebram o carnaval antes da paixão, pois perderam a perspectiva cristã da *resignatio* e da ressurreição. Outros avaliam a relação entre Bem e Mal e começam acreditar, face dos sofrimentos incomensuráveis, numa supremacia do Mal. Com forças mágicas tentam pessoas assustadas cercar as forças do Mal e dedicam-se a práticas e rituais diabólicos. O paganismo, nas margens da europa latina, tardiamente "civilizadas" pelo império romano e mais tarde ainda alcançadas pelo cristianismo é ainda presente na inconsciência coletiva e oferece-se, com suas inclinações panteístas e animistas, como alternativa oculta. Isto vale em especial para as antigas terras celtas e germânicas.

Em contraste com o lado irracional e desordenado da Idade Média, que prevalece no senso comum como sua característica principal, encontramos, para completar as suas tensões intrínsecas, um grande avanço na direção da racionalização e da sistematização do pensamento. Já desde o século IX, tentaram teólogos e filósofos em Laon, Melun, Paris, nas escolas de Saint Victor e Chartres unir o pensamento filosófico com a doutrina da revelação cristã. Com ênfase foi tratada o método de pensar, que valorizava uma elaboração clara da questão (*quaestio*), uma limitação e distinção precisa dos conceitos (*distintio*), a argumentação lógica e uma consideração formalmente correta dos argumentos e contra-argumentos (*disputatio*). A escolástica medieval alcança seu auge no século treze quando vários momentos históricos favorecem o seu desenvolvimento. Paradoxalmente, em consequência das cruzadas intensificam-se os contatos do ocidente com os árabes, que evoca na Europa um certo choque cultural e leva a aceitação de várias conquistas culturais e intelectuais do mundo árabe. Na disputa escolástica com Aristóteles e seus interpretes gregos e árabes ganhou a filosofia e teologia cristã novos horizontes. O aristotelismo cristão de Albertus Magnus e Tomas de Aquino torna-se, em termos, temporariamente hegemônico na Escolástica e marginaliza posições de Bonaventura e Averrões. Pois logo formou-se entre os franciscanos, com Duns Scotus, uma forte contra-posição. Assim a escolástica dispunha sobre diversos grandes sistemas argumentativos, tanto na perspectiva tomista como scotista. No século XIV e XV entra a escolástica em decadência. O nominalismo de Wilhelm Ockam contribui decisivamente para a dissolução da unidade de pensamento escolástico, que se perde na disputa de questões formais e secundárias. Todavia podemos dizer que a filosofia da natureza do nominalismo preparava o chão para o surgimento da física moderna.

Quem fala sobre a mística cristã tem que falar também sobre a *Kabbala*, a tradição mística judaica. Esta mostra a sua maturidade no século XII, principalmente na Espanha e no Sul da França, é então contemporânea da mística cristã medieval. Pois ela tem uma

história que nos remete até o século III até VI, quando surgem os textos do livro *Sefer Jesira*. Em 1180 começam circular cópias do *Sefer há-Bahir* na França, contendo interpretações místicas da bíblia de autores anônimos. Uma outra obra, o livro *Sefer há-Sophar* do século XIII, é considerada uma das obras chaves da Kabbala, competindo na sua importância para círculos judaicos não-ortodoxos, como livro *Sefer há-Sohar* que contem 2400 páginas de interpretações místicas da *Tora* e foi provavelmente escrito por Moses Leon da Castília entre 1240 e 1305.

A mística kabbalista encontrou no *chassidismo* da europa oriental uma forte continuação. O chassidismo surgiu no século XVIII e tornou-se popular na Polônia, Romênia, e na Ucrânia. Podemos até chamar o chassidismo um movimento social que procurava uma resposta, um caminho para Deus, em tempos de perseguição secular do judaísmo europeu. Esta perseguição conseguiu em fim quase exterminar o chassidismo junto com as populações judaicas dos países mencionados durante o genocídio nacional-socialista (1939-1945).

Foi Gershom Scholem e Martin Buber (1878-1965) que preservaram na sua obra a memória do chassidismo.⁹ Martin Buber escreve: "O chassidismo é a Kabbala que se transformou em Ethos. Mas a vida que ele ensina não é ascese, mas alegria em Deus. (...) (O chassidismo) integra o além no aquém e deixa o agir e formar como a alma forma o corpo. Seu cerne é um ensinamento para o êxtase como o topo da nossa existência. Mas o êxtase não é aqui uma 'nadificação' da alma como na mística alemã, mas o seu desdobramento ..." (Buber, 1963:15) A palavra *Kabbala* vem do hebraico *kibbel* e significa tanto como "receber". A mística judaica com suas várias e influentes vertentes valoriza a imaginação de um *Deus vivo*, que se manifesta na criação, revelação e salvação. A contemplação kabbalista leva no seu auge à experiência da presença de Deus em tudo o que é. Também fazeres cotidianos como beber ou comer, se feitos na consciência desta onipresença de Deus, podem se tornar meios para a união com este último. A menor hostilidade do chassidismo referente ao corpo humano e seus desejos sexuais, permite a descoberta do divino também na união amorosa de homem e mulher. A mística nupcial do cristianismo é nitidamente, apesar da sua linguagem erótica, mais abstrata e menos sexual.

Os místicos medievais cristãos na Europa apoiam-se teologicamente, sem explicitar isso sempre ou até sem ter consciência disso, nos apóstolos João e Paulo e no Pseudo-Areopagita. Deles, mas principalmente de João vem também a forma literária dos grandes relatos visionários. Os textos biográficos das freiras mostra a influência literária de Santo Agostinho e suas *confessiones*. Os documentos que circulavam entre os amigos de Deus (*Gottesfreunde*), um movimento ou, melhor dito, uma rede de apoio e comunicação de místicos concentrados na vale do Rio Reno, não tinham sempre o mesmo valor literário nem eram de qualidade e de teor homogêneo. Encontramos ao lado de obras que influenciaram profundamente o desenvolvimento da língua alemã e que se destacam como obras teológicas ou filosóficas, simples textos que não são mais do que biografias mal escritas e em termos de conteúdo, cópias imperfeitas de outras obras.

Parece que somente no século vinte a história começa ter uma relação "normal" com a idade média e sua forma de viver a religiosidade cristã. Atrás das bruxas aparecem

teólogas e médicas, e atrás das visões para-normais e revelações fantásticas aparece uma outra vertente da teologia cristã ou a continuação da filosofia mística. Todavia, não seria aconselhável expurgar toda e qualquer irracionalidade da mística medieval ou confundir a Santa Inquisição como uma campanha de homens possuídos pelo poder e pelo intelecto teológico contra mulheres sábias e especialistas em medicina popular. O que hoje nos impressiona é, muito pelo contrário, exatamente a coragem intelectual e pessoal com a qual homens e mulheres religiosas assumiram o cerne irracional do sagrado. Na repressão da igreja romana contra a vertente mística dentro de suas próprias fileiras manifesta-se o processo da racionalização ocidental, que é primeiramente desencantamento, combate à magia e outras formas irracionais de religiosidade. Feito isto, i.e. depois da *tabula rasa* religiosa, da racionalização teológica, no final da idade média, a primeira onda de cientificização podia dar conta do recado. As palavras racionalidade e racionalização ganham seu sentido em contato com seu oposto i.e. a irracionalidade, o completamente outro da razão. A fala contemporânea de "várias racionalidades" encobre cada vez mais este sentido e sua verdadeira problemática. O oposto da racionalidade não é uma outra racionalidade, o oposto é tudo aquilo que o processo da racionalização sacrificou, identificando-o como mágico, diabólico, louco, paradoxal, inexplicável, absurdo, ilógico, emocional, com uma palavra: irracional. Acontece que, na medida em que a teologia cristã racionalizou o conceito do sagrado, esqueceu que este não vive, sem seu fundamento sem fundamento. O fundamento sem fundamento é o que Rudolf Otto chama o numinoso. Segundo ele é o sagrado um conceito composto que tem uma camada teológica, altamente racionalizada, uma camada ética, e um cerne i.e. o próprio numinoso que é profundamente irracional. Se o cerne do sagrado não fosse irracional, a fé seria dispensável. O sagrado exige fé porque é inacessível à razão ou procedimentos de refutibilidade científica.

O renascimento da Europa é também o renascimento da metafísica grega, patrono do progresso da razão, até que ela mesma tinha força suficiente para voltar-se contra suas próprias raízes filosóficas. A religião liquida a religião, a filosofia liquida a filosofia, e a ciência E a ciência? Será que estamos em via de liquidar a ciência com meios científicos?

3. O cerne irracional do sagrado: o numinoso

O irracionalismo da mística cristã medieval possui certa evidência. Exatamente isto dificulta o seu entendimento dentro dos padrões do racionalismo ocidental e de uma mente treinada à racionalizar e identificar estruturas e estruturações inteligíveis. Esta dificuldade não apresenta-se somente como tal, i.e. como a mera incapacidade de entender um determinado fenômeno. Não-entendimento e repúdio daquilo que eu não entendo andam, no caso da mística, frequentemente juntos. O repúdio do viés irracional da mística tem várias raízes, uma delas está ancorada na própria psique do homem. Aliás o próprio repúdio já indica, pelo fato de tratar-se de uma reação emotiva, que o nosso tema envolve questões psicológicas.

Sabemos depois de mais de um século da existência de diversas escolas psicológicas, entre elas a psicanálise na tradição de Freud e Jung, que o gelo está fino sob o qual foi erguido a nossa consciência. Na verdade luta o nosso Eu permanente, por um lado, com

as demandas normativas implantadas na nossa alma através da educação e da convivência social, e por outro, com os desejos e as necessidades vinculadas à nossa corporalidade com seus aspectos animalescos. "Racionalizar" é o nosso negócio cotidiano, para garantir tanto a nossa integridade psíquica, que exige um mínimo de atendimento das necessidades afetivas, entre elas as sexuais e as agressivas, como a nossa sobrevivência em sociedade, que pressupõe a aceitação das suas normas básicas. Não é fácil para o nosso Eu conseguir um equilíbrio entre demandas tão fortes, e não são raros os momentos em que perdemos-o.

Podemos observar que exatamente estas pessoas que malmente conseguiram se estruturar conforme as exigências civilizatórias e domar suas pulsões para tornarem-se pessoas sociais e cultas, tendem à erupções agressivas quando encontram-se em situações que ameaçam o seu delicado estado. Defendemos então a racionalidade da nossa conduta de vida com emoção, se for necessário. Em um longo processo histórico foi preparado o que é hoje o homem moderno, com a sua alta capacidade de controlar seus afetos ou desviar e transferir suas energias libidinosas para campos socialmente aceitas.

No processo civilizador que todas as culturas conhecem, ganha a racionalização - no ocidente - um status privilegiado. Isto promoveu tanto o desenvolvimento da ciência e da técnica como levou para uma conduta de vida ascética com a valorização do trabalho profissional ininterrupto. Apesar do fato de que os impulsos desta conduta de vida racional nos remetem a uma motivação religiosa, obra iniciada nos tempos da escolástica e da Santa Inquisição e fortalecida decisivamente pela reforma protestante, ficou a base religiosa, i.e. irracional, do *modo vivendi* do homem moderno obscurecido.

A impressionante habilidade que o homem ganhou quando começava aplicar os conhecimentos científicos no campo do trabalho, e o imenso crescimento dos seus conhecimentos na exploração do mundo, contribuíram para o esquecimento gradual mas progressivo das irracionalidades que fundamentam e envolvem o seu fazer. Parece oportuno nos lembrar daquilo que não está na alcance das nossas mãos e dos nossos cálculos racionalizantes. Lembrar-se é somente possível quando ainda têm vestígios na nossa alma daquilo que esquecemos. Um desses vestígios é um conceito que ainda está presente no pensamento contemporâneo e que nos diz ainda "alguma coisa", apesar da decadência dos grandes sistemas religiosos; é o conceito do sagrado. Este parece está carregando a memória da pré-modernidade, quando o mundo ainda estava coberto pelo *céu* e não perambulava como planeta e sem sentido pelo *espaço* vazio.

O sagrado solitário, fora dos grandes contextos, pode ser considerado um produto do enfraquecimento e, em parte, da dissolução das grandes composições cosmogônicas e em geral das visões religiosas do mundo. O sagrado é um fragmento ainda a nossa disposição ou seria melhor dizer: a nossa espera? Como fragmento diz o sagrado "alguma coisa" sobre aquilo que fragmentou, também, existe a possibilidade de que o fragmento sagrado fragmenta ainda mais. O que quer dizer isso?

O sagrado é um conceito composto – sempre integra um momento ético e, nas grandes religiões orientais e ocidentais, um momento racional. Atrás desta concepção madura e complexa do sagrado, cultivada por exemplo pelas igrejas cristãs, existe um outro

momento, que uma concepção racionalizante do sagrado perde facilmente de vista. Rudolf Otto chama este momento “o numinoso”, que não somente foge da alcance dos conceitos como é possuidor de uma série de qualidades. Seu cerne é irracional *par excellence*, como tal dificilmente explicável ou acessível com meios da reflexão científica. Todavia existem testemunhos da experiência do numinoso, e uma predisposição não-cognitiva – a princípio em qualquer criatura – que possibilita e leva ao sentimento do numinoso. Otto tem plena consciência que uma consideração do momento irracional do divino foge com facilidade da comunicação usual, que não pode abrir mão da sua própria racionalidade. Sem uma certa benevolência do leitor, disposto a abrir mão de procedimentos hermenêuticos considerados como racionais, terminaria logo a tentativa de uma aproximação, uma melhor compreensão do numinoso. E realmente a sua abordagem exige sentimentos comuns entre autor e leitor, sem os quais as analogias, aproximações literárias, exemplos e documentos históricos dificilmente são compreensíveis. E Otto quer que nos entendamos; que se trata no caso do numinoso de um fenômeno irracional mesmo. Exatamente isto é o tema central do livro *O Sagrado*, resgatar atrás da cortina racionalizante da própria teologia cristã aquilo que a razão não acessa; mostrar a grandeza do não-inteligível perante o qual os empreendimentos científicos se tornam algo irrisório.¹⁰

Otto atribui ao numinoso uma vida própria, vê nele o chão da fé, sem o qual todas as derivações racionais e éticas seriam algo sem fôlego ou, melhor dito, sem força e espírito. O numinoso, para Otto, não é algo simplesmente não-racional, como o são os nossos sentimentos, é irracional numa profundidade e força que abraça conceitualmente a *ira dei*, imprevisível, imensurável e injusta, tanto quanto o *amor dei* que segura o homem, jogado no aberto da sua existência, quando ele menos espera. Apesar da constatação do numinoso como o completamente outro, Otto não desiste da tentativa – e aí o mérito do livro – de uma melhor aproximação deste fenômeno com meios discursivos. No seu empreendimento, ao inverso dos seus colegas sociólogos que pensam o sagrado do ponto de vista da sociedade, Otto devolve ao numinoso o *status* de fonte primária, para não dizer de um sujeito poderoso e terrivelmente estranho que é independente de qualquer projeção social e perante o qual o homem treme ou se derrete em delícias máximas.

Quais são, então, os momentos característicos do numinoso? Sublinhamos que o numinoso é o sagrado menos seu momento ético e, dizemos isso mais uma vez, menos seu momento racional. Apesar do fato de que o numinoso é completamente inacessível para qualquer conceituação racional apresenta o autor sete características ou momentos do numinoso; são eles: o momento *tremendum*, o momento do poder superior (*majestas*), o momento do enérgico (*orgé*), o momento do mistério (o completamente outro), o *fascinans*, o *augustus* (valor numinoso) e o terrivelmente estranho (*das Ungeheure*).

A irracionalidade do numinoso, que bloqueia sua conceituação explícita, faz necessário se referir aos sentimentos que o próprio numinoso provoca. Um dos sentimentos mais profundos é resultado da experiência do *mysterium tremendum*. Neste *mysterium* entra o homem em contato com o segredo da criação, o que pode resultar nas manifestações emocionais mais diversas como, no seu nível mais rudimentar e cru, temor, medo ou pânico; mas encontramos também formas mais brandas de sentimentos e reações, uma

delas é simplesmente o silêncio, frente a algo indizível e inexplicável, silêncio que quer evitar que a fala do segredo do Ser torne-se falatório. A história dos mosteiros cristãos, que escolheram o silêncio como parte integrante de uma maneira de viver sua fé, mostra que esta atitude, muito estranha para uma pessoa moderna, era algo realmente existente.

O Deus do velho testamento descarrega em certos momentos de forma súbita sua *ira* sobre os homens. Nem sempre é essa *ira dei* vinculada aos atos punitivos, consequência da violação das normas divinas. Como diz Otto: “Um aspecto curioso da *ira de Jahve* sempre chamou atenção. Primeiro aparece em alguns lugares do velho testamento de forma evidente, que essa *ira* não tem nada a ver, de antemão, com qualidades éticas. Ela explode e manifesta-se de forma enigmática, como uma força natural oculta, como está sendo falado comumente, como eletricidade armazenada, que se descarrega acima daquele que se aproxima demais” (Otto, 1991, p. 21).

O sentimento da *majestas* transmite a sensação de anulação da própria existência, (o eu torna-se *poeira e cinzas*) por um lado, e da onipotência da transcendência, por outro. O objeto transcendente ganha um *status* de uma presença plena enquanto o *ego* confronta-se com a experiência da dissolução de si mesmo. É menos um sentimento de dependência, e muito mais a impressão do poder irrestrito do completamente outro. Tanto na mística cristã, com mestre Eckart, Tersteegen e outros, quanto na mística islâmica, com Bajesid Bostami por exemplo, encontram-se documentos deste momento da *majestas* evocado pelo numinoso. Aspectos do mística da *majestas* encontram-se também na literatura moderna e sua mística sem Deus, que nos vai ocupar ainda mais adiante.

Vontade, força, movimento, agitação, atividade e paixão caracterizam o numinoso como algo enérgico que mostra-se tanto no demoníaco como na idéia do *deus vivo*. Este momento de irracionalidade da *orgé* é o que mais se opõe ao deus filosófico, racionalizado e moralizado. Encontramos em Lutero uma interligação entre a *omnipotentia dei* e essa *orgé* do deus vivo, também a mística dinâmica do mestre Eckart resgata o enérgico do numinoso.

Uma ciência complicada demais ou uma máquina cujo funcionamento não entendemos não é misterioso. Misterioso é aquilo que subtrai-se principalmente e para sempre de um acesso cognitivo, ainda mais, na experiência do misterioso fazemos a experiência do completamente outro, que nos repele e nos atrai. O nada, da mística cristã medieval, e o nirvana do budismo são, na interpretação de Otto, ideogramas numinosos do completamente outro. Otto mostra o desenvolvimento histórico no entendimento do mistério, na sua qualidade de *mirum*. Primeiro trata-se do somente estranho, que ultrapassa os limites do nosso entendimento, se transformando num segundo momento no paradoxal, perturbador e aparentemente contrário as regras da nossa razão. Num terceiro e último momento desemboca o *mirum* no antinômico, contraditório em si e sua forma mais irracional, que se opõe em movimentos grotescos à qualquer lógica e surpreende a razão. O estranho, o paradoxal e o antinômico aparecem integrados no *mysterium* do numinoso na confrontação com o completamente outro. Salve ressaltar que o estranho, o paradoxal, e o antinômico encontram-se na arte e literatura do século vinte como em nenhuma época antes, tanto enquanto tema como enquanto meio de

expressão, todavia – e aí a especificidade histórica – descoberto de qualquer mistério religioso. A categoria do absurdo, provavelmente, é a expressão mais nítida do aparecimento do *mirum*, sob condições modernas. A forma nua dos elementos do numinoso na atualidade, quando eles se mostram libertados do seu contexto transcendental, vai nos ocupar ainda mais adiante.

O *mysterium tremendum* tem como complementação e oposição o *fascinans*. Este em vez de repelir e afastar o homem atrai e requer aproximação. No *fascinans* o numinoso promete o *São*, acena com algo que é sempre mais ou *ainda mais*. Em contato com este *ainda-mais* o homem sente uma felicidade plena, que transcende qualquer estado emocional comum. A impressão que o *fascinans* deixa na alma humana é indizível, a língua é incapaz de expressar o que a alma sente. Isto, mais uma vez, sublinha o caráter profundamente irracional do numinoso; esta vez na sua forma atraente e fascinante.

O sentimento do enormemente estranho une, num certo sentido, momentos do mistério, do *tremendum*, da *majestas*, do enérgico e do *augusto*. O enormemente estranho ultrapassa, como os outros momentos do numinoso, o nosso horizonte racional, e faz mais do que assustar pois coloca o homem numa posição de humildade frente a dimensões tanto do universo como da nossa existência e dos nossos feitos. Sófocles se refere ao enormemente estranho quando escreve: *Muito existe que é enormemente estranho. Pois nada é mais estranho do que o homem.*

O numinoso possui, segundo Otto, uma força que fundamenta finalmente qualquer valor ético. Sem o valor numinoso não existiria base sólida para exigências morais. A ética não é uma construção meramente social, mas algo derivado desse valor numinoso. Ela é "algo mais" do que a moral social, que expressa meramente a consciência coletiva numa dada situação histórica. Diferente do que o *fascinans*, que representa o aspecto do *numen* que possui um valor *para mim*, significa o *augustum* um valor baseado em fundamentos fora do meu alcance, um valor *em si e sui generis* a ser respeitado pelos homens. O *augustum* faz a ponte para o conceito complexo do sagrado de Otto, porque está ancorado nas profundidades da irracionalidade do *numen*, embora possibilitando o desdobramento do *sanctu*, que abrange além das qualidades numinosas mencionadas anteriormente, momentos racionalmente compreensíveis; as obrigações éticas fazem parte deles.

Podíamos ver como o sagrado contém aspectos racionais, éticos e numinosos e que o sagrado como fragmento, fora do seu contexto maior, tende à fragmentar ainda mais. Os fragmentos que resultam da decomposição do sagrado são a) uma racionalidade não fundamentada, que torna-se um valor em si e dispensa a fé; b) uma ética não fundamentada, que tende à ser construção social e resultado de processos discursivos, perdendo o "algo mais" que sempre destacou-a frente a mera moral social, e finalmente resta c) o numinoso, não explicitado discursivamente e sem desdobramentos éticos. Acontece que, curiosamente, parece fragmentar o numinoso, sob condições da alta modernidade com a ciência e a técnica no ápice do seu desenvolvimento, ainda mais. Identificamos como seus elementos o *mysterium tremendum*, o momento do poder superior (*majestas*), o momento do enérgico (*orgê*), o momento do mistério do completamente outro, o *mysterium fascinans*, o *augustus* (valor numinoso) e o terrivelmente estranho. Estes elementos do numinoso são profundamente irracionais,

i.e. paradoxal, antinômico e estranho. O pensamento místico tenta uma relação com estes elementos no seu conjunto sem tentar privar-as da sua irracionalidade e torna-se, na medida em que consegue "contatar" o numinoso, consequentemente também irracional. Daí provem a dificuldade que o racionalismo ocidental tem com a mística. Ela, a mística, visa união e amor, e tenta abrir experiências humanas vividas como positivas. Quando o numinoso fragmenta nos seus componentes, fragmenta também a experiência mística. Se aproximar sem proteção aos fragmentos do numinoso é a aventura da técnica moderna e da forma técnica de pensar. A ciência e a técnica moderna na sua tentativa de descobrir os segredos do mundo desocultam tecnicamente aquilo que é. Fica despercebido que o desocultamento técnico é tanto permitido pelo Ser, e como tal algo que não exclusivamente vem do homem, como fica obscurecido o caráter contingente do desocultamento técnico. O desocultamento técnico é necessariamente como é, mas também poderia ser diferente.

Notas

¹ Hölderlin, obras completas, F. Beissner, ed, Stuttgart, vol. III, p. 249

² Genesis, 1.28: "Sede fecundos e multiplicai-vos, enchei e subjuguai a terra! Dominai sobre os peixes do mar, sobre as aves do céu e sobre tudo que vive e se move sobre a terra."

³ Albert Camus. *Hochzeit des Lichts*. Zürich 1954, p.45

⁴ Platão, *Fédon* (Phaidon) Em: Os pensadores. São Paulo: Nova Cultural. 1996, p.189

⁵ Martin Heidegger (1943, 1998) *Heráclito*. (A origem do pensamento ocidental e Lógica. A doutrina heraclítica do *lógos*.) Rio de Janeiro: Relume Dumará. Tradução: Marcia Sá Cavalcante Schuback. A prelição Heráclito de 1943 foi publicado parcialmente por Heidegger em 1954:

Martin Heidegger (1954, 1994) *Logos* (Heraklit, Fragment 50); em: ibd. *Vorträge und Aufsätze*, Stuttgart: Neske, p. 199-222

Martin Heidegger (1954, 1994) *Aletheia* (Heraklit, Fragment 16); em: ibd. *Vorträge und Aufsätze*; Stuttgart: Neske, p.249-274

sobre Parmênides: Martin Heidegger (1954, 1994) *Moirá* (Parmenides, Fragment VIII, 34-41), em: *Vorträge und Aufsätze*, Stuttgart: Neske, p. 223-248

sobre Anaximandro: Martin Heidegger. *Der Spruch des Anaximander*. Em: ibd., (1950, 1994) Holzwege. Darmstadt: Vittorio Klostermann, p.321-374

⁶ Meister Eckart. *Deutsche Predigten und Traktate*. Ed. Por Josef Quint, 1963, Zürich: Diogenes

Meister Eckart. *Alles lassen - Einswerden. Mystische Texte*. Ed. Por Günter Stachel. München: Kösel, 1992

Herbert Wackerzapp (1962) *Der Einfluss Meister Eckarts auf die ersten philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues*. Münster.

Diethmar Mieth (1979) *Meister Eckart. Gotteserfahrung und Weg in die Welt*. Olten e Freiburg

Kurt Ruth (1985) *Meister Eckart. Theologe, Prediger, Mystiker*. München (biografia)

⁷ Bulle de João XXII. de 27.03.1329, em Meister Eckart. *Deutsche Predigten und Traktate*. Orgs. Por Josef Quint. Zürich: Diogenes, 1963, p.449

⁸ Norbert Elias (1939, 1994) *O processo civilizador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor

⁹ Gershom Scholem (1957) *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*. Frankfurt am Main
Martin Buber (1963) *Jüdische Mystik*. Em: ibd. Obras, vol. III, Schriften zum Chassidismus, München, Heidelberg

¹⁰ Rudolf Otto (1917, 1985) *O sagrado: um estudo do elemento não-racional na idéia do divino e sua relação com o racional*. São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista. Tradução por Prócoro Velasques Filho do original: ibd. *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. München: Beck, 1991; 1. ed. 1917

Áreas de conhecimento:

Filosofia, Sociologia, História, Teologia, Psicologia

Autores mais citados:

Rudolf Otto, Martin Heidegger, Mestre Eckart, Martin Buber, Jean-Paul Sartre, Albert Camus, Platão