

## Mística, magia e técnica\*

Franz Josef Brüseke\*\*

Artigo

As forças mágicas não são, na imaginação do homem primitivo, arbitrárias ou espontâneas. Elas são, portanto, um *automatismo* que, equipado de espírito, permeia o mundo inteiro e é manipulável através da aplicação de uma “fórmula” adequada. A fascinação pelo automático (rítmico, rotativo, repetitivo) é constatável no plano ontogenético, basta observar as brincadeiras das crianças, e revela uma “ressonância” (Gehlen) na alma humana que aponta para a sua integração misteriosa nos grandes movimentos cosmológicos.

A fascinação do homem pela técnica parece ter a mesma raiz que a da magia. Esta última pode ser entendida como um empreendimento do homem para evocar mudanças vantajosas, tentando desviar ou redirecionar o andamento das coisas para colocá-las a seu serviço. Ou como nos diz Durkheim: as práticas mágicas são um meio para impor ao mundo a nossa vontade. A própria técnica não poderia ser compreendida, também, desta maneira?

Não nos surpreende mais, então, que os fundadores da ciência moderna, como mostra Paolo Rossi (2001), tenham mantido durante o final do século XV, durante todo século XVI, até meados do século XVII um diálogo incessante com a magia. O

\* Texto apresentado no XXVI Encontro Anual da ANPOCS, 22 a 26 de outubro de 2002, em Caxambu/MG, no Fórum 3, “Mauss e as Sociologias”.

\*\* Professor do Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política da Universidade Federal de Santa Catarina. Contato: franz@floripa.com.br;

ressurgimento da magia acompanha paradoxalmente o surgimento da ciência moderna. Paradoxo que poderia ser resolvido se entendermos o objetivo da ciência e da técnica como Mauss (1902/1974), que seria, segundo ele: “comandar as coisas”.

O pensamento místico, um outro viés irracional do pensar, acompanha a Filosofia ocidental, de forma mais insistente ainda do que a magia, desde os seus primórdios até os nossos dias. Todavia, devemos distinguir bem que entre magia e mística, fora da sua “irracionalidade”, há pouco em comum. O projeto da mística não é “técnico” nem “mágico”, ela não quer manipular e subjugar, ela se contenta com aquilo que é e abre-se para o *segredo do Ser* (Heidegger, 1946/1994).

### Uma teoria geral da magia segundo Marcel Mauss

Dez anos antes de *As formas elementares da vida religiosa* de Durkheim, Marcel Mauss publica seu *Esboço de uma teoria geral da magia* (Mauss, 1902/1974), trabalho assinado igualmente por H. Hubert. Com este trabalho, Mauss continua a pesquisa sobre a magia iniciada por Tyler, Wilken, Hartland, Frazer, Jevons, Lang e Oldenberg, entre outros, pesquisas anteriores que já haviam conseguido levantar um rico material empírico sobre práticas mágicas. Mauss e Hubert somente avaliam e interpretam este material sem fazer levantamentos próprios, e discutem algumas das hipóteses dos seus antecessores. Uma dessas, formuladas por Frazer, é de que a magia representava o primeiro estágio mental do primitivo, unindo todo um universo místico/religioso e científico de forma embrionária. A religião teria surgido nesta perspectiva da experiência mágica, que não conseguiu resolver a resistência do mundo contra suas fórmulas e rituais. Os deuses representavam doravante as forças misteriosas que o mágico não podia domar. Mas também a representação religiosa do mundo fracassou em consequência dos seus erros e contradições imanentes. A descoberta da causalidade experimental diluiu a causalidade mágica/religiosa e introduziu a representação científica do mundo. Essas cogitações de Frazer influenciaram fortemente a perspectiva de Mauss na *Teoria geral da magia* que todavia consegue

acrescentar novas dimensões interpretativas, analisando a magia entre tribos australianas, populações melanésias, e entre as nações norte-americanas iroquesas, cherokee e huron. Além da magia dos ojibway, Mauss estudou os documentos sobre a magia mexicana, dos malaios, dos hindus e das escolas bramânicas da Índia. Documentos semitas entraram no vasto campo da sua pesquisa, como também fontes gregas e latinas. Frequentemente Mauss se refere aos folclores francês, alemão, céltico e finlandês, dando ênfase às práticas mágicas na Idade Média.

Toda essa variedade de fontes não perturba Mauss; ele afirma a existência de algo comum em todas as representações e práticas mágicas, e não hesita em dizer: ela é idêntica em toda parte (Mauss, 1902/1974:42). O que é, afinal, a magia? Mauss distingue na magia três componentes: o primeiro é o indivíduo que pratica atos mágicos, o segundo são as representações vinculadas com estes atos, e o terceiro são estes atos mesmos, chamados ritos mágicos. O mágico, as representações mágicas e os ritos mágicos são então os três elementos da magia que Mauss analisa minuciosamente.

O que confunde o pesquisador que se aproxima à magia é a sua proximidade à religião. Às vezes é difícil dizer se estamos frente de um rito mágico ou de um rito religioso. Na Idade Média não era raro de ver um sacerdote suspeito de magia. Sua posição social especial, seu isolamento no celibato, seu contato privilegiado com o sobrenatural o tornavam especialmente vulnerável às tentações diabólicas. De fato, a história medieval conhece padres que se entregam à magia ou pelo menos a práticas e idéias religiosas que podem atrair facilmente a acusação de serem mágicos. Pois nenhum exagero na exaltação religiosa era mágico; confundem-se facilmente os campos místicos e mágicos, principalmente nos séculos XII, XIII e XIV (Grundmann, 1963). Assim, os cátaros no sul da França e os seguidores de Petrus Waldes, os waldenses, foram acusados de feitiçaria e combatidos com todos os meios da Inquisição. Em 1209, foi organizada uma verdadeira cruzada nas redondezas de Toulouse que conseguiu reduzir os cátaros a pequenos grupos insignificantes; um deles resistiu em Montségur até 1244 (Borst, 1953). Os *katharoi*, os puros, acreditavam que o

mal tinha uma potência tão grande como o bem; não era então somente um meio nas mãos de Deus para castigar os pecadores. O Bem tinha que se impor ao mal. E realmente chama a atenção a afinidade que a magia tem com o mal, o diabólico e com tudo aquilo que a religião compreende como negativo. O rito mágico comumente não se realiza em lugares públicos, como os ritos religiosos. Os ritos mágicos acontecem durante a noite, escondidos em bosques ou lugares afastados. O mágico procura o isolamento e se envolve em mistérios, murmura suas fórmulas e guarda seus segredos. Frequentemente inverte os ritos mágicos e os ritos religiosos, torna demoníaco o que era divino e negro o que era branco. Pois o problema para a Inquisição medieval era o do discernimento entre as variadas formas de desvio da doutrina eclesiástica. Qualquer heresia dogmática não é necessariamente mágica, nem qualquer mística é herética, como a do conceituado Bernard de Clairvaux (1091-1153) por exemplo, e muito menos podemos igualar a magia com a mística. Voltamos então para Marcel Mauss para esclarecer a confusão conceitual que evocamos.

## O mágico

Distinguimos, com Mauss, entre o mágico, os ritos mágicos e as representações mágicas. O mágico, a pessoa que realiza os ritos mágicos, é alguém na posse de poderes extraordinários sobre as coisas. Este poder emana dos seus gestos, suas palavras, seus olhares, seus toques. Podemos dizer que até seus pensamentos são poderosos e podem influenciar, além da natureza, os deuses e, além dos espíritos, os homens.

Além desse poder geral sobre as coisas, o mágico possui, sobre si mesmo, poderes que são sua força principal. Sua vontade faz com que execute movimentos de que os outros são incapazes. Acredita-se que ele foge às leis do peso, que pode elevar-se no ar e transportar-se para onde quer, em um instante. Ele tem o dom da ubiqüidade (Mauss, 1902/1974:63).

Pessoas que possuem algo de incomum têm a vocação para se tornarem mágicos; não é mágico quem quer, diz Mauss, e relata algumas das suas qualidades, umas adquiridas outras congênitas.

Dizem que pode identificar um mágico através dos seus olhos, pois neles a pupila devorou a íris, dizem que ele não possui sombra e tem um olhar estranho e falso, possui então no seu corpo o que a Inquisição chamava *signum diaboli*. São freqüentemente pessoas nervosas, agitadas, “[...] ou pessoas de inteligência anormal para os meios muito medíocres em que se crê na magia” (Mauss, 1974:57).

O gesto brusco, a palavra cortante, dons oratórios ou poéticos também fazem os mágicos. Todos esses sinais denotam, ordinariamente, um certo nervosismo que, em muitas sociedades, os mágicos cultivam e que é exacerbado no curso das cerimônias. Freqüentemente estas chegam a ser acompanhadas de verdadeiros transes nervosos, de crises de histeria ou até de estados catalépticos. O mágico cai em êxtases, às vezes reais, mas em geral voluntariamente provocados. Acredita-se, com freqüência, e parece, sempre, transportado para fora da humanidade (Mauss, 1902/1974:57).

## Ritos mágicos

O segundo momento da magia são os próprios ritos mágicos, que incluem os mais banais gestos e os mais sofisticados rituais, que podem durar dias e envolvem o uso de diversos tipos de material. Podemos falar de uma verdadeira liturgia mágica, em alguns casos, prescrita em manuais e cuidadosamente cumprida. Além do material (pedras, cabelos, restos de comida, plantas aromáticas, folhas, raízes, ossos, conchas, etc.) aparecem nos ritos outros utensílios auxiliares, verdadeiros instrumentos mágicos como varinhas, facas, rodas, anéis, bastões de oração, espelhos e muitos outros. Na Grécia antiga orações orais ou escritas precedem as cerimônias para proteger o mágico contra os poderes que ele mesmo vai evocar.

Os ritos mágicos estão sendo acompanhados pela expectativa da sua eficácia. “O mínimo de representação que um ato mágico comporta é a representação de seu efeito” (Mauss, 1902/1974:90). Em geral, a magia pode ser considerada como uma técnica de conseguir modificar um certo estado, ela é a arte das mudanças.

Por distintos que sejam, de fato, os diversos momentos da representação de um rito mágico incluem-se numa representação sintética, em que causas e efeitos se confundem. Esta é, essencialmente, a

idéia da magia, da sua eficácia imediata e ilimitada, da criação direta; é a ilusão absoluta, mânia, como acertadamente os hindus a nomearam. Entre o anseio e a sua realização, não há, na magia, intervalo. (Mauss, 1902/1974:92)

## Representações mágicas

Nas representações mágicas aparecem três princípios básicos, freqüentemente misturados um com o outro, para causar os efeitos desejados. A magia pode funcionar na base da similaridade, da contigüidade, respectivamente, continuidade ou contraste. Contigüidade significa: as coisas colocadas em contacto estão ou permanecem unidas. Similaridade: o semelhante produz o semelhante. Contraste: o contrário age sobre o contrário. Estamos diante de verdadeiras leis da magia, que, todavia, não podem ser confundidas com as leis conhecidas nas Ciências Exatas. As leis da magia são leis de associação de idéias, nas quais as ligações fortuitas de pensamentos equivalem à associação objetiva dos fatos. Quem fala de lei, diz Mauss, fala de ciência, e continua:

De fato, a magia aparenta ser uma gigantesca variação do tema do princípio da causalidade. Isto, porém, nada adianta, pois seria de espantar se fosse algo diferente, já que, parece, o seu objetivo exclusivo é produzir efeitos. Nesse sentido, o máximo que podemos dizer é que, simplificando as suas fórmulas, é impossível não considerá-la uma disciplina científica, uma ciência primitiva [...]. A magia assume função de ciência e ocupa o lugar das ciências que estão por nascer (Mauss, 1902/1974:93).

Esta opinião encontra também, como mencionamos, apoio em Frazer e Jevons.

## Contigüidade

A contigüidade mágica emana da identificação da parte de alguma coisa ou algum ser vivo com a totalidade desta coisa; podemos até dizer de que essa parte representa inteiramente o todo, do qual de fato é somente uma fração. Desta maneira um cabelo de uma pessoa representa integralmente esta pessoa, o

que possibilita agir sobre ela através de um “tratamento mágico” deste cabelo. Ressalvamos que a totalidade de algo é considerado indivisível, o que faz desaparecer a noção de fração ou parte; o todo está, na representação mágica, realmente contido em todas as suas partes. Esta idéia leva com certa necessidade à conclusão de que posso refazer o todo a partir de uma parte sua: *totum ex parte*. Essa identificação da parte com o todo é, na representação mágica, tão geral que posso falar também que toda chama contém o fogo e todo osso de uma pessoa morta contém a morte. Assim como o osso morto contém a morte, o cabelo de uma pessoa viva contém toda vida desta. Podemos imaginar as possibilidades mágicas que resultam desta idéia.

A lei da contigüidade leva com certa conseqüência à constatação de que tudo o que entra em contato com uma pessoa absorve, assemelha ou integra essa pessoa. A pessoa, ou partes do seu corpo, continua através deste contato contagioso com as roupas que veste ou com os objetos que tocou. Até a casa habitada ou um caminho andado se assemelha à pessoa, pois se contagiaram com suas qualidades. Desdobra-se uma verdadeira cadeia simpática, na qual a infelicidade e a sorte, a vida e a morte são transmissíveis através de influxos mágicos.

### Similaridade

A segunda lei, a da similaridade, funciona, digamos assim, na base da simpatia mimética da qual são conhecidas duas fórmulas principais; a primeira: *similia similibus evocantur*, o semelhante evoca ou produz o semelhante; a segunda: *similia similibus curantur*, o semelhante cura o semelhante. A semelhança entre uma figura e uma coisa (pessoa, órgão, acontecimento etc.) é completamente representativa desta. Nem são necessários o contato e o contágio direto, nem é necessário que aquilo que representa já tenha feito parte da coisa. Um laço pode representar o amor, um boneco, uma pessoa, e os olhos de um sapo podem representar os olhos de um inimigo que, depois do tratamento devido dos olhos do sapo, com agulhas, ácidos e algumas palavras especiais murmuradas, ficaria cego.

A segunda fórmula, *similia similibus curantur*, foi largamente aplicada na medicina popular, combatendo, por exemplo, o fogo com fogo, ou melhor dito, a febre com calor etc. Também curam doenças de coração com folhas cujo formato se assemelha aos contornos do coração e outras, que lembram as nossas orelhas, fazem ouvir. Em caso de ineficácia dos procedimentos mágicos, não se desfaz automaticamente a crença na sua potência. Pelo contrário, feitiços contrários são facilmente identificados como causa do insucesso, o que requer uma resposta na altura.

### Contrariedade

A simpatia parece ser a mais freqüentemente aplicada, em comparação com rituais que trabalham na base da lei da contigüidade ou da lei da contrariedade. Essa última é de certo modo uma consequência da lei da semelhança, pois o semelhante está sendo usado para afugentar o semelhante, evocando o contrário. Para Mauss,

[...] todas essas representações abstratas e impessoais de similaridade, de contigüidade, de contrariedade, se bem tenham sido, cada qual em seu momento, separadamente conscientes, são naturalmente confusas e confundidas. Estas são três faces de uma única noção que devemos separar (Mauss, 1902/1974:102).

Esta noção aparece no princípio geral dos alquimistas: um é o todo, e o todo é o um. E Mauss conclui:

[...] este todo que está em tudo é o mundo. Ora, dizemos às vezes, o mundo é concebido como um animal único, cujas partes, seja qual for a distância entre elas, estão ligadas de uma maneira necessária. Tudo se assemelha e tudo se toca. Esta espécie de panteísmo mágico daria a síntese de nossas diversas leis (Mauss, 1902/1974:102).

### Ciência e magia

Mauss vê nas leis da magia uma espécie de filosofia mágica, que nos apresenta uma forma vazia e uma versão mal formulada da lei da causalidade. Além disso, os mágicos chegaram, e a alquimia mostraria isso, através das suas preocupações com opo-



sições, contágios e harmonias, “[...] à idéia de uma causalidade que já não é mais mística” (Mauss, 1902/1974:106). Todavia carece a magia de uma autoconsciência elaborada; foi a igreja cristã que catalogou os demônios e diabos da magia, e foram filósofos esotéricos que subtraíram da magia seus sistemas de pensar e suas representações. A magia é essencialmente prática, interessada muito mais no resultado das suas manipulações do que na sua dogmática. Não raro ela se mistura com a religião oficiosa, se encosta nos seus ritos e se confunde com sua liturgia. A magia não gerou instituições como a religião, não se complexificou como ela, não fundamentou uma igreja.

A magia parece oscilar então entre dois pólos; um seria a religião, e o outro, a técnica, já vinculada a uma ciência embrionária. Para Mauss, as ciências possuem uma lógica individual, seu progresso está sendo promovido pelo desempenho do pesquisador, que é por natureza livre e crítico. Sendo o indivíduo o veículo da ciência e da técnica, é difícil assimilar a magia a ela, pois ela está ausente de uma atividade crítica e criadora individual. Também a magia não se compara sem dificuldades com a religião, como todo estudo empírico anterior mostra; todavia, Mauss se empenha em encontrar “[...] forças semelhantes às que agem na religião [...]”, para demonstrar que “[...] a magia tem o mesmo caráter coletivo da religião [...]” (Mauss, 1902/1974: 119). Mauss começa em seguida reduzindo seu complexo estudo sobre a magia a uma pesquisa das forças coletivas que agem tanto nela como na religião. Reduz-se também sua análise à tentativa de provar que as forças coletivas nela presentes não são muito complexas, e que o método do mágico não é muito complicado para se apoderar delas. Fica a impressão de uma modelagem bastante esforçada da sua análise e explicação final da magia, conforme o roteiro da metodologia durkheimiana, sobre a qual ainda vamos falar; todavia, vai ainda nos apresentar na sua busca das forças coletivas presentes na magia um fenômeno instigante: o mana.

## Mana

A palavra *mana* é comum a todas as línguas melanésias e polinésias. O *mana* não é simplesmente uma força, um ser; é tam-

bém uma ação, uma qualidade e um estado. Curiosamente, esta palavra designa as mais variadas coisas que possuem *mana*, todavia, o *mana* não é a própria coisa.

Podemos até mesmo alargar mais o sentido dessa palavra e dizer que o *mana* é a força por excelência, a verdadeira eficácia das coisas, que corrobora sua ação mecânica sem aniquilá-la. É ele que faz a rede apanhar, com que a casa seja sólida, que a canoa vá bem no mar. No campo, é a fertilidade; nos remédios, é a virtude salutar ou letal (Mauss, 1902/1974:140).

Também o *mana* é “[...] como uma coisa superposta às coisas. Este acréscimo é o invisível, o maravilhoso, o espiritual, e, em resumo, o espírito, que em toda eficácia e toda vida residem” (Mauss, 1902/1974:141).

Pois a noção de *mana* aparece, sob outras denominações em outras culturas e continentes. Os iroqueses norte-americanos falam do *orenda* para designar

[...] muitas coisas e qualidades obscuras para que possamos com facilidade nos familiarizar com ela, o *orenda* é poder, é poder místico. Nada há na natureza e, mais especialmente, não há ser animado que não tenha seu *orenda*. Os deuses, os espíritos, os homens, os animais são dotados de *orenda*. Os fenômenos naturais, como o temporal, são produzidos pelo *orenda* dos espíritos desses fenômenos. Caçador feliz é aquele cujo *orenda* venceu o *orenda* da caça. O *orenda* dos animais de difícil apreensão é considerado inteligente e maligno. Vêem-se por toda parte, entre os huron, as lutas dos *orenda*, como se vêem, na Melanésia, as lutas dos *mana* [...]” (Mauss, 1902/1974:142).

O *orenda* é para Hewitt um poder de produzir efeitos de uma maneira “mística”.

Referindo-se ao *mana*:

Na Índia, o fundamento místico da noção foi o que subsistiu. Na Grécia, nada subsistiu além do seu arcabouço científico. Encontramo-lo sob o aspecto da *physis*, ante a qual, em última análise, detêm-se os alquimistas, e também, da *dynamis*, última instância da astrologia, da física e da magia. A *dynamis* é a ação da *physis*, e esta é o ato da *dynamis*. E pode ser definida a *physis* como uma espécie de alma

material, não-individual, transmissível, uma espécie de inteligência inconsciente das coisas. Ela, em resumo, está ainda muito próximo do mana (Mauss, 1902/1974:146).

Mauss apresenta a categoria *mana* como uma categoria do pensamento coletivo; a “prova” disso seria a sua redução com o progresso da civilização e a variação do seu conteúdo conforme as sociedades diversas e suas fases de evolução. Também seria o *mana* da mesma ordem que a noção de sagrado, só que o *mana* seria mais geral; o *mana* parece ser o gênero, e o sagrado, a espécie. Mauss formula com clareza o dilema das suas cogitações: “Ou a magia é um fenômeno social e a noção de sagrado é um fenômeno social, ou a magia não é um fenômeno social e então a noção de sagrado o será muito menos” (Mauss, 1902/1974:148). Mauss não hesita em fazer sua escolha, apesar do fato de que sinaliza honestamente sua insegurança conceitual à respeito. Ele diz: “Sem querer entrar em considerações a respeito da noção de sagrado tomada em si mesma, podemos fazer aqui um certo número de observações que tendem a demonstrar o caráter social tanto da magia quanto da noção de mana” (Mauss, 1902/1974:148). Pois Mauss fica devendo essas observações, salvo a sua referência às almas dos mortos, que são seres completamente diferentes e ocupariam uma posição especial e relativa na sociedade. “[...] todos os mortos, cadáveres e espíritos formam, em relação aos vivos, um mundo à parte, de onde o mágico saca seus poderes de morte, seus malefícios” (Mauss, 1902/1974: 149). Também as mulheres tiram da sua particularidade na sociedade as forças mágicas a elas atribuídas; são por causa disso (menstruação, sexo, gestação) portadoras de virtudes mágicas, freqüentemente malignas. E Mauss, sem mais sem menos, conclui: “Como demonstram os dois exemplos, o valor mágico das coisas resulta da posição relativa que ocupam na sociedade ou por relação à sociedade” (Mauss, 1902/1974:149), e mais adiante sublinha:

Não nos basta, pois, dizer que a qualidade de mana liga-se a certas coisas em razão da sua posição relativa na sociedade, mas é necessário dizer que a idéia de mana não é mais do que a idéia desses valores, dessas diferenças de potencial. Eis a noção completa que fundamenta a magia. Obviamente, semelhante noção não tem razão

de ser fora da sociedade, pois é absurda do ponto de vista da razão pura, e então só pode resultar do funcionamento da vida coletiva (Mauss, 1902/1974: 150).

Mauss usa o termo “razão pura” aparentemente no sentido de Kant, pois algumas páginas adiante nos diz: “Bem entendido, não estamos dizendo que a magia nunca recorre à análise ou à experiência: dizemos que ela é fracamente analítica, fracamente experimental e quase que totalmente *a priori*” (Mauss, 1902/1974:153). É realmente curioso como Mauss procede. Primeiro constata que a magia é absurda cogitada do ponto de vista da razão pura; segundo, que por causa disso é um fenômeno coletivo e que vale também a inversão: a magia é um fenômeno coletivo e, em consequência, é absurda do ponto de vista da razão pura. Agora, sendo fora do alcance da razão pura e sendo fracamente analítica e experimental, ganha a magia o quase-status de um *a priori* kantiano. É realmente surpreendente como aquilo que para Kant somente poderia ser admirado como lei moral dentro de si, o firmamento estrelado acima de si, como aquilo fora do alcance da razão pura, torna-se em Mauss um fenômeno coletivo. O coletivo como *a priori*, e o *a priori* como afirmação coletiva!

Faz se sentir em Mauss, na tentativa de alcançar chão firme, a influência do neokantianismo e de outras escolas teóricas do final do século XIX. Mauss, na sua explicação da magia, recorre à categoria da necessidade para poder dar um fundamento material a sua idéia. “O juízo mágico é objeto de um consentimento social, tradução de uma necessidade social, sob cuja pressão se desencadeia toda uma série de fenômenos de psicologia coletiva [...]” (Mauss, 1902/1974:154). Pois também a “necessidade” acoplada a “afirmação coletiva” como *quase a priori* não resolve o problema de uma explicação final do *mana*, da orenda, do manitu ou do mesmo fenômeno misterioso somente designado com outros nomes. Podemos continuar perguntando: de onde vem a necessidade? Podemos nos perguntar se somente a troca de palavras resolve a charada. O que ganho realmente quando coloco no lugar do numinoso, do sagrado, do divino etc. uma outra palavra, a sociedade? Não formulo um paradoxo insolúvel quando digo que é a própria sociedade que se veste de forças

divinas, sagradas e numinosas? Não faço o que já foi chamado divinização da sociedade? Colocar a consciência coletiva como *a priori* fora do alcance da razão pura e oferecê-la ao mesmo tempo como uma explicação do *mana* e em especial das forças mágicas é uma manobra argumentativa sem maior valor esclarecedor. Mauss, que está sinalizando a percepção desta problemática quando nega querer substituir um *misticismo psicológico* por um *misticismo sociológico* (Mauss, 1902/1974:155), fica devendo na sua teoria geral da magia uma explicação satisfatória da *causa movens* do pensamento mágico. Seu reducionismo sociológico, resultado da sua aceitação acrítica dos paradigmas durkheimianos, levou-o a um estreitamento da interpretação teórica do fenômeno mágico, tão minuciosamente descrito por ele.

### Magia e “mística”, qual relação?

Apesar do fato de que Mauss nos dá valiosas pistas sobre a relação entre a magia, o *mana* (respectivamente orenda, brahman, manitu etc.) e aquilo que ele mesmo chama “mística”, não explora estes caminhos abertos por ele mesmo. Em dezesseis ocasiões Mauss usa na *Teoria geral da magia* o termo místico, em algumas poucas vezes também o termo misticismo. O momento “místico” aparece frequentemente como algo que antecede historicamente (ou mentalmente) a magia, como algo mais primitivo e mais irracional ainda do que a própria magia. Em outros momentos o “místico” aparece como a própria fonte das forças mágicas, por exemplo, quando Mauss nos diz:

Enquanto a religião tende à metafísica e se absorve na criação de imagens ideais, a magia, através de mil fendas, escapa à vida mística de que tira suas forças, para misturar-se com a vida laica e servi-la. Ela tende ao concreto como a religião tende ao abstracto (Mauss, 1902/1974:169).

Somente completando a lógica da argumentação de Mauss, parece o “místico” estar na origem da magia e, também, da religião. Enquanto a religião tende, como vimos, a uma racionalização teológica, a magia movimenta-se na direção da técnica para resolver problemas cotidianos. Aquilo que Mauss chama *mana* está

ainda em íntima ligação com o “místico”; pelo menos a sua identificação, como também a fonte da força mágica indica isso. Na medida em que Mauss sacrifica seu rico conceito de *mana* a um procedimento metodológico que o considera somente uma expressão de forças coletivas no nível da representação, desaparece o momento “místico” nele vigorosamente contido. O reducionismo sociológico nos moldes da escola durkheimiana encontra seu apoio também no mecanicismo e no materialismo da sua época. Mauss escreve:

Para nós, as técnicas são como germes que se desenvolveram no terreno da magia e que a despojaram. Elas se despojaram progressivamente de toda a mística que haviam tomado de empréstimo à magia; os procedimentos que subsistem foram trocando de valor mais e mais; atribuíam-se-lhes outrora uma virtude mística, mas não têm nada além de uma ação mecânica [...] (Mauss, 1902/1974:170).

Podemos dizer que a magia não é nada sem o *mana*, da qual tira toda sua força. Essa constatação corresponde à argumentação de Mauss; todavia, fica em aberto a questão sobre em que medida o “místico” é constitutivo para o *mana* da magia. Também cresce a curiosidade diante das causas da rejeição do momento “místico” pela técnica, nascida no bojo da magia, rejeição mostrada igualmente por uma religiosidade teologicamente racionalizada e um pensamento sociológico que se proíbe pensar além da sociedade.

Voltamos por um momento para Durkheim e sua noção da religião, da magia e do sagrado na esperança de encontrar maiores esclarecimentos sobre a atuação do irracional no bojo da sociedade, para nos perguntarmos em seguida se existe um conceito do sagrado *sui generis*.

### **A noção de Durkheim da religião, da magia e do sagrado**

No contexto da nossa reflexão sobre magia, mística e técnica temos que nos referir às colocações de Durkheim sobre a relação entre religião, magia e aquilo que denomina de mistério. Este último, entendido como sobrenatural, é tudo aquilo que vai além do nosso entendimento, é incompreensível e a princípio não

conhecível. A religião seria então uma maneira de se referir ao misterioso que um pensamento científico não consegue alcançar. Esta definição, compartilhada por Spencer, é descartada por Durkheim, que todavia admite que o misterioso desempenhou em determinadas religiões, inclusive no Cristianismo, um papel importante. As chamadas populações primitivas desconhecem este conceito, que parece depender de um certo desenvolvimento de uma cultura intelectual. O primitivo não fica constrangido perante o fato de que podemos comandar os elementos com a voz ou certos gestos, que podemos fazer chover ou fazer com que a chuva pare.

O conceito do sobrenatural misterioso somente foi possível depois de ter surgido um outro conceito do qual ele é o oposto: o conceito da ordem natural das coisas. Uma vez na posse do conceito da ordem natural, tudo que viola as regras e leis desta ordem aparece como sendo fora do alcance da razão, ganha então traços irracionais. Durkheim percebe uma problemática instigante que culmina na frase: “A ciência e não a religião ensinou os homens que as coisas são complexas e por isso difíceis de entender” (Durkheim, 1912/1981: 50). Portanto adota um procedimento que o faz perder o contato com o potencial subversivo da sua descoberta; ele adere sem a menor cerimônia ao credo do determinismo e relega o sobrenatural misterioso ao status de um fenômeno secundário, criado pelos próprios homens. “A idéia do misterioso não é então de origem primitiva; ela não foi dada ao homem; ele mesmo a criou da mesma forma como a idéia oposta” (Durkheim, 1912/1981:52).

Depois de ter descartado uma outra idéia, a idéia do divino e da existência de Deus, como essencial do fenômeno religioso, mostrando a existência de religiões sem Deus (o Budismo, por exemplo), parte para a caracterização hoje já clássica do pensamento sobre o religioso: este se refere ao mundo dividindo-o em duas esferas, das quais uma abrange tudo que é sagrado, e a outra tudo, que é profano. O universo, conhecido e conhecível para Durkheim, é para o religioso composto pelas coisas sagradas, protegidas e isoladas por proibições. As coisas profanas são regulamentadas por estas proibições e mantidas a distância. Os ritos religiosos são regras que definem o comportamento do homem diante das coisas sagradas.

No seu trabalho *As formas elementares da vida religiosa*, de 1912, Durkheim constata de que a religião está na origem dos primeiros sistemas do pensar. Podemos então dizer que a ciência e a filosofia nasceram da religião na medida em que ela mesma era originalmente uma forma de ciência e filosofia (Durkheim, 1912/1981). A grande maioria dos conceitos indispensáveis para o pensamento como espaço, tempo, lugar, quantidade, qualidade, relação etc. aparecem pela primeira vez em contextos do pensamento religioso. Elas surgiram dentro da religião e são para Durkheim produto da religião (Durkheim, 1912/1981:28). Apoiando-se em Marcel Mauss e seu trabalho sobre *A representação do tempo na religião*, Durkheim mostra que a divisão do tempo em dias, semanas, meses e anos corresponde à peridiocidade das festas coletivas e das cerimônias públicas. Também a nossa noção do espaço não é individual, mas integrada nas representações religiosas, isto é, coletivas. Até a diferenciação aparentemente banal entre a esquerda e a direita é, para o autor, com alta probabilidade, como ele se expressa, o resultado de representações religiosas. Neste último aspecto sua argumentação encontra suporte em V. Hertz e seu estudo sobre a polaridade religiosa e a preeminência da mão direita (Hertz, 1909).

Para Durkheim, os homens necessitam um consenso sobre as categorias básicas do pensar e as idéias essenciais sobre o cosmo para garantir a própria convivência em sociedade. Além de um conformismo moral, a sociedade precisa um mínimo de conformismo lógico (Durkheim, 1912/1981:38).<sup>1</sup>

<sup>1</sup> No prefácio da publicação póstuma da coletânea de Durkheim *Sociologia e Filosofia* escreve Th.W. Adorno de forma ácida: “Durkheim registra de forma fascinada o caráter repressivo da sociedade e humilha-se para ser seu apologista” (Adorno, 1970/1985:35). Não é aqui o lugar para discutir esse confronto entre duas escolas sociológicas que, depois de se ignorarem mutuamente durante meio século mostram pouca compreensão uma pela outra. Para Adorno, é claro que Durkheim representa um objetivismo sociológico que gera simpatias com “[...] a reificação e a consciência reificada. No fundo ele (Durkheim) não conhece uma instância crítica contra o socialmente sancionado além da sociedade que sanciona” (Adorno, 1970/1985:27). Seria interessante reconstruir a história do pensamento social com ênfase especial na problemática do isolamento de bibliografias no seu contexto nacional. Do ponto de vista brasileiro, ou melhor dito: do ponto de vista de um empreendimento curricular feito no Brasil, aparecem os autores mais



E a magia? Para Durkheim, ela parece estar presente na religião, e conhece, como ela, rituais e coisas sagradas. Frequentemente apela o mago às mesmas instâncias e forças que a religião conhece; a religião então está também presente na magia. O que seria a diferença entre as duas? Para Durkheim a resposta é eminentemente sociológica: a magia e os cultos mágicos não unem as pessoas como pessoas que vivem a mesma vida. Muito pelo contrário, a religião, está inseparavelmente ligada à idéia da igreja. Não existe uma igreja mágica, como o autor nos diz com ênfase (Durkheim, 1912/1981:72). Esta igreja, como conceito sociológico, significa uma sociedade cujos membros compartilham as mesmas representações sobre a relação entre o profano e o sagrado, transformando estas representações coletivas em práticas e rituais coletivos. Desta maneira Durkheim chega a uma definição da religião como fenômeno coletivo, opinião compartilhada, como vimos anteriormente, por Marcel Mauss.

### O cerne místico do sagrado

Para elucidar melhor a nossa questão, nos parece oportuno refletir mais ainda sobre o conceito do sagrado; esta reflexão acontece, no campo sociológico, como vimos, seguindo a lógica de uma hermenêutica bipolar. Para esta, o sagrado é simplesmente o que não é profano. Todavia, restam dúvidas sobre a natureza *sui generis* do sagrado que, para serem esclarecidas, exigem mais do que a simples observação do sagrado sob o ângulo da sua função social.

O sagrado, na verdade, é um conceito composto – sempre integra um momento ético e, nas grandes religiões orientais e

---

influentes no campo das Ciências Sociais como “clássicos”, o que sugere reconhecimento universal e uma unidade discursiva – aparecendo no plano curricular na tríade Marx, Weber, Durkheim – que, na verdade, não existe. A quase inexistente recepção de Durkheim e sua escola francesa na Alemanha até os anos setenta do último século – Adorno é, ao lado de René König, uma rara exceção e um dos primeiros que dedica a Durkheim a devida atenção – relativiza-o como clássico e faz surgir uma deficiência comunicativa que se espelha no medo dos representantes das diversas escolhas de ferir o conformismo moral e lógico, para usar estes termos de Durkheim, da comunidade científica à qual pertencem.

ocidentais, um momento racional. Após 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 do alcance dos conceitos como é possuidor de uma série de qualidades. Seu cerne é irracional por excelência, 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 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. Apesar da denominação do numinoso como o completamente outro, Otto não desiste da tentativa 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, o autor apresenta 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.

Por causa da irracionalidade do numinoso, que bloqueia sua conceituação explícita, é 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, diante de algo indizível e inexplicável, silêncio que quer evitar que a fala do segredo do ser se torne 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 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* se confronta 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 quanto na mística islâmica se encontram documentos deste momento da *majestas* evocado pelo numinoso. Aspectos da mística da *majestas* se encontram também na literatura moderna e sua mística sem Deus.

Vontade, força, movimento, agitação, atividade e paixão caracterizam o numinoso como algo enérgico, que se mostra 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 ligação 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 se subtrai 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 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 às regras da nossa razão. Num terceiro e último momento, o *mirum* desemboca no antinômico, contraditório em si e sua forma mais irracional, que se opõe em movimentos grotescos a qualquer lógica e surpreende a razão. O estranho, o paradoxal e o antinômico aparecem integrados no *misterium* do numinoso na confrontação com o completamente outro. Deve-se ressaltar que o estranho, o paradoxal e o antinômico se encontram na arte e na literatura do século vinte como em nenhuma época antes, tanto como tema como como 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.

O *misterium 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, desta 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 diante das dimensões tanto do universo como da nossa existência e dos nossos feitos.

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 *fascinans*, que representa o aspecto do *numen* que possui um valor para mim, o *augustum* significa 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.

Podemos ver como o sagrado contém aspectos racionais, éticos e numinosos, e que o sagrado como fragmento, fora do seu contexto maior, tende a fragmentar ainda mais. Os fragmentos que resultam da decomposição do sagrado são: a) uma racionalidade não fundamentada, que se torna um valor em si e dispensa a fé; b) uma ética não fundamentada, que tende a ser construção social e resultado de processos discursivos, perdendo o “algo mais” que sempre a destacou diante da mera moral social, e finalmente resta; c) o numinoso, não explicitado discursivamente e sem desdobramentos éticos. Acontece que, curiosamente, o numinoso parece fragmentar, sob condições da Modernidade avançada, 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 (*orgé*), 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, isto é, paradoxais, antinômicos e estranhos. O pensamento místico tenta uma relação com estes elementos no seu conjunto sem tentar privá-los da sua irracionalidade, e se torna, na medida em que consegue “contatar” o numinoso, con-

seqüentemente, também irracional. Daí provém a dificuldade que o racionalismo ocidental tem com a mística. Esta dificuldade levou a uma marginalização do pensamento místico no campo histórico e até a um “esquecimento” da sua contribuição para a Filosofia e o pensamento europeus.

### **A longa tradição mística no Ocidente**

Depois de ter tentado uma descrição da magia nos passos de Mauss, destacando o “mana” como sendo constitutivo por ela, chamamos a atenção para o seu caráter técnico, que é consequência da aplicação da causalidade mágica. Em um momento seguinte tentamos uma reconstrução do cerne irracional do sagrado, seguindo as interpretações do seu caráter numinoso por Otto. Agora temos que esclarecer melhor o conceito de “mística”, que em vários momentos já apareceu na nossa argumentação. Tudo isso é necessário para poder comparar e distinguir de forma adequada a magia e a mística, e para compreender melhor a relação de ambas com a técnica.

Manifestações do pensamento místico podem ser constatadas desde os primórdios da história humana. Este pensamento não se restringe a uma época ou a 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 tão fundamental que não se deixou encapsular em uma das grandes religiões mundiais, nem se deixou expulsar delas, apesar das ondas racionalizantes que os grandes sistemas religiosos também sofreram, em grau e intensidade distintos.

### **Filosofia Mística**

Já entre os chamados pré-socráticos encontramos uma maneira de pensar que, vinculada à arte, ainda não participava naquilo que Heidegger muito mais tarde chamaria de esquecimento do ser. Anaximandro ( $\pm$  610-546 a.C.), por exemplo, ensinava

que todas as coisas, distintas por suas diversas qualidades, são feitas de uma substância simples e sem características. Tratava-se na sua opinião do *apeiron* (aquilo que não tem limites). Por separação surgem as contradições e diferenças entre as coisas, que voltam depois para o *apeiron*. Ao invés de lermos Anaximandro como um filósofo da natureza ou um primitivo físico, podemos ver nele uma maior intimidade com o Ser, com aquilo que une e não tem limites.

## Heráclito

Também Heráclito, nascido em 540 a.C. em Éfeso, na Ásia Menor é um pensador pré-socrático que colocou no centro das suas contemplações o tema da unidade permanente do Ser em contraste com a diversidade e a transitoriedade das coisas particulares. Segundo Heráclito, existe uma lei (*logos*) da harmonia universal. A harmonia, por sua vez, contém relações tensas. Heráclito diz: este mundo (*kósmos*), o mesmo de todos os seres, nenhum deus, nenhum homem o fez, mas era, é e será um fogo sempre vivo, acendendo-se seguindo suas próprias leis e apagando-se seguindo suas próprias leis. Também surpreende com paradoxos como: o ser não é mais que o não-ser. Ou: nos mesmos rios, entramos e não entramos, somos e não somos. Não podemos tocar no mesmo ser duas vezes, pois ele, sofrendo permanentemente mudança, não se apresenta duas vezes de mesma maneira; tudo flui. Mas também: tudo é um.

Entretanto, herdamos de Heráclito também fragmentos que não se deixam integrar facilmente em sistemas filosóficos modernos. Ele diz, segundo o Sexto Empírico: os homens são deuses mortais, e os deuses, homens imortais; viver é morte e morrer é vida. Belo exemplo da linguagem paradoxal da filosofia mística. A filosofia dialética de Hegel, colocada sob suspeita de obscurantismo pelos positivistas, se encosta na filosofia paradoxal do pré-socrático Heráclito, herdando seus conceitos de unidade, contradição, transformação, identidade do ser e do não-ser etc. O renascimento dialético foi frutífero quando redescobriu o principalmente coberto, isto é, o mistério do ser; quando não tinha aces-

so a sua própria tradição tornou-se uma lógica enganosa, como no chamado materialismo dialético da escola soviética. A linguagem paradoxal sempre indica o pensar místico. Como diz Heráclito: Deus é dia e noite, inverno e verão, guerra e paz, abundância e fome.

### Platão e Plotino

Com Platão e Aristóteles, começou a longa história da metafísica ocidental, cujo racionalismo preparava de forma decisiva o surgimento das ciências modernas e da técnica moderna. Todavia, a filosofia de Platão ganhava importância na filosofia mística, especialmente na base da sua leitura mística por Plotino. A doutrina das idéias é central no pensamento de Platão (428-348 a.C.). A idéia é uma categoria ambígua; ela constata algo além do factual. A idéia do belo, por exemplo, paira acima das coisas belas e reais. É assim algo misterioso, imaterial. Pois a idéia tem a tendência de se sobrepôr às coisas reais, identificando-as com ela. Outrossim, as coisas sofrem um julgamento: em caso de divergência da idéia de si, se tornam imperfeitas e erradas e devem ser corrigidas. A idéia da idéia é o início da metafísica, que lança na direção do segredo do Ser um conceito, encobrindo-o.

Uma leitura neoplatônica de Platão, influenciada por Plotino é bastante comum entre os seus intérpretes modernos. Ela destaca a contribuição de Platão para uma filosofia mística, contida, também, no seu escrito “Simpósio”. A filosofia de Plotino (± 204-270) nos deixou uma interpretação mística de Platão e pode ser interpretada como o elo filosófico da tradição mística, porque exige do homem a união com o princípio ou fundamento do ser. Plotino distingue entre três níveis do desdobramento da união, entendidos como entidades específicas: a alma, o espírito e o próprio Um. A reflexão filosófica pergunta: o que é a alma, o espírito e o Um? Ao pensar, o filósofo participa em um movimento da sua própria integração na união do fundamento do Ser. O pensamento não é algo abstrato, pois transforma o pensador. Num passo inicial, retorna o pensador para si mesmo. Este retorno é ao mesmo tempo elevação, pois distancia o pensador das restrições do mundo sensitivo. Afastando-se do mundo sensitivo, ganha o



pensador distância da temporalidade e finitude da multiplicidade dos Seres. Como Platão, Plotino entende a abstração como movimento de catarse, de libertação das impurezas do mundo sensitivo. A alma torna-se livre para o imanente e o um; assim ela faz a experiência de algo maior e mais fundo do que ela, a alma faz a experiência da sua própria transcendência. Em vez de ficar presa a uma reflexão egocêntrica, a reflexão filosófica de Plotino rompe a imanência na direção do espírito e, em consequência, da união com o todo. Aprofundando e reconhecendo a si, a alma amplia seu horizonte. Ela participa no espírito, pois contém espírito; em contato e união com ele transcende a alma a si mesma.

O espírito transcende a alma e é ao mesmo tempo parte dela. Qual seria a sua relação com o Um? Como espírito absoluto e transcendente, ele é diante do um, o primeiro a diferir dele, ele é a primeira alteridade e multiplicidade. O espírito é o outro do Um, pois é a sua reflexão. O Um mesmo não possui reflexão, não se espelha e pousa em si. Através da transcendência da alma na direção do espírito, surge a possibilidade de “contatar” o Um, de enxergá-lo, de se unir com ele. Isto é possível porque o Um estende-se até a nossa alma, nós somos também o Um, na medida em que ele nos fundamenta. A imanência para a qual a reflexão filosófica nos levou abre uma porta para a transcendência. A descida da reflexão eleva o nosso olhar para uma grande clareira, como Plotino diz. A fala da experiência do Um é sempre inadequada, porque as palavras e até a sintaxe participam na diversidade dos Seres. Encontramos então imagens – a clareira, a luz – ou formulações paradoxais, nas quais a alma quer expressar a sua identidade com o Um. Esta característica da filosofia mística, a sua grande dificuldade de comunicar o que é o mais importante para ela, leva Plotino para uma dialética negativa. Dizendo o que o Um não é, tenta dizer o que ele é. A sua expressão mais radical tem essa dialética negativa na constatação: o Um é nada. Esta colocação não é um mero jogo de palavras. Ela apresenta o Um como não idêntico com aquilo que é. Nada é como o Um. O Um nem é o totalmente diferente, pois a alteridade restringiria o Um. O Um também é tudo; melhor: o todo do tudo. Mas não como uma mera soma ou uma totalidade de todos os Seres. Por causa disso,

podemos e devemos dizer: o Um é o Todo e o Nada ao mesmo tempo. Plotino, caracterizado por contemporâneos como homem compreensível com os outros, entendeu as dificuldades com frases destes e nos diz: quem viu sabe sobre o que eu estou falando.

### A teologia mística

Dionisius Areopagita  $\pm$  500 d.C., também chamado Pseudo-Areopagita, é considerado autor de um escrito sobre nomes divinos e de textos sobre as hierarquias celestes e eclesiásticas. Estes textos unem perspectivas neoplatônicas com o Cristianismo. Influenciaram fortemente a teologia durante a Idade Média. Não sabemos se Dionisius conheceu as obras de Plotino, mas é bastante provável que tenha lido os escritos do seu contemporâneo Proklos, que desenvolve a idéia do uno. Em concordância com Platão, Proklos interpreta o pensamento como um movimento para cima, envolvendo o homem inteiro. Para este, transcender o seu mundo somente é possível quando ele se liberta da sua maneira cotidiana de imaginar e perceber. Este motivo é central na mística especulativa da Idade Média.

Com Johannes Scotus Eriugena, um irlandês que viveu entre  $\pm$  810 e 877, estamos diante de um mediador entre o neoplatonismo, em especial do Pseudo-Areopagita, e os místicos europeus medievais. Quem acha que os místicos são sempre pessoas introvertidas, mais ocupadas com o estado da sua alma do que com os negócios do dia-a-dia, da vida social e da política em especial, encontra em Bernhard de Clairvaux (1091-1153) um homem que se destacou na política contemporânea tanto como na teologia mística.

O contemporâneo de Bernhard, Hugo de Saint Victor (1096-1141), desenvolve o modelo do olho tríplice (*oculos triplex*) para demonstrar de forma integrada e sistematizada as possibilidades do conhecimento humano. Segundo este modelo, o homem possui três olhos. Primeiro o *oculus carnis*, que se refere aos nossos sentidos, com os quais percebemos o mundo material. Segundo, o *oculus rationis*, o olho da razão, com o qual refletimos o que percebemos; com este *oculus rationis* o homem conhece a si mes-

mo e transcende a mera visão factual e positiva das coisas. Porém, o que mais interessa a Hugo é uma terceira dimensão do conhecimento que acontece através do olho da contemplação, o *oculus contemplationis*. Com este olho o homem pode ver a Deus dentro de si e de tudo que está em Deus. Este olhar se diferencia obviamente do olhar na direção das coisas visíveis, é uma visão que ultrapassa aquilo que o *oculus carnis* nos pode mostrar e transcende, também, aquilo que podemos alcançar com a nossa reflexão através do *oculus rationis*. O *oculus contemplationis* é supra-sensitivo e trans-racional. Interessante na filosofia mística de Hugo é que ele não deixa estas três dimensões existirem uma do lado da outra, como, por exemplo, o olho esquerdo está do lado do olho direito. Ele integra os *oculus carnis*, *rationis* e *contemplationis* naquilo que chama *oculus triplex*, o olho triplíce. Dessa maneira, o “conhecimento” místico de Hugo abre a percepção através dos cinco sentidos para o espírito contemplativo, faz com que vejamos o mundo material com outros olhos.

Com o florescimento da filosofia mística na Idade Média, esta deixa de ser um domínio exclusivamente dos homens. Aparecem a partir do século onze mulheres como Hildegard von Bingen (1098-1179) da ordem das beneditinas, considerada a primeira mística alemã, que representava uma mística profética.

Outras mulheres se destacam entre os representantes da teologia mística; além de Hildegard von Bingen, temos que falar de Elisabeth von Schönau (1129-1164), de Bonn, na Alemanha, que era filha de nobres e entrou com doze anos na ordem das Beneditinas de Schönau. Ela teve desde os vinte e três anos de idade visões extáticas freqüentemente acompanhadas por paralisações e desmaios.

Desde o fim do século XI, os cátaros formaram, nas redondezas de Toulouse no sul da França, uma igreja autônoma e sofreram perseguição pela igreja católica oficial, como sabemos, de Bernhard de Clairvaux em particular. Desafiaram as autoridades por causa da sua influência no mundo dos leigos, pois eles não pregavam em latim, mas nas línguas populares da época. Uma série de fundações de ordens e mosteiros tinha a função de diminuir a influência dos cátaros. A tolerância inicial do Papa com

os franciscanos e a fundação da ordem dos dominicanos é somente entendível quando levamos em consideração este contexto histórico. Do lado dos cátaros existiram outras vertentes que buscaram uma maior intimidade com a palavra de Deus; entre eles foram os seguidores de Petrus Waldes, chamados waldenser, que ganharam influência em toda Europa, até que a Inquisição conseguiu reduzi-los a um número insignificante.

Giovanni Bernardone (1181/82-1226), posteriormente conhecido como Francisco de Assis, era filho de um rico comerciante de tecidos. Podemos nos perguntar até que ponto ele pode ser denominado um místico, pois as fontes escritas que deixou são bastante limitadas. Com o surgimento do movimento ecológico nas últimas décadas do século vinte, Francisco de Assis foi redescoberto e interpretado como um precursor de uma religiosidade ecológica ou de uma mística da natureza. Seu “Canticum fratris Solis vel Laudes Creaturum” dá motivos para isto.

Entre os franciscanos que conseguiram reconhecimento já durante a vida, destaca-se Bonaventura, que nasceu provavelmente em 1225 e faleceu em 1274. Ao lado de Tomás de Aquino (1225-1274), é considerado o líder intelectual da alta escolástica. Ele deixou uma vasta obra, chamada *Opera omnia*, que abrange dez volumes; tornou-se cardeal em 1273 e foi santificado em 1482. Bonaventura compreendeu o caminho do espírito como um movimento que, começando com o entendimento racional e discursivo, perpassa o autoconhecimento até alcançar a contemplação mística unificadora. Exigiria um trabalho distinto analisar a relação contraditória da escolástica com a mística medieval cristã; por um lado, encontramos a escolástica com seu discurso racionalizante em forte contraposição à mística; por outro, a própria mística alimenta a argumentação crítica ao aristotelismo da época. Somente o fato de que os protagonistas Tomás de Aquino, da escolástica, e Mestre Eckart, da mística especulativa, pertenceram à mesma ordem, a dos dominicanos, deveria nos fazer pensar. A ordem dos dominicanos, aliás, era tanto a ordem que mais “gerava” místicos de renome, entre eles Eckart, Tauler, Seuse e Ebner, como era oficialmente encarregada do combate à heresia pela igreja romana. Tomás de Aquino é dominicano, como Eckart,

lecionava na universidade de Paris, como Eckart, tem como seu professor Albertus Magnus, que também é ponto de referência para Eckart, e passou alguns anos da sua vida em Colônia, onde Albertus Magnus lecionava e onde Eckart proferiu alguns de seus sermões mais importantes. Tomás de Aquino conseguiu ainda durante a vida reconhecimento, enfrentando teologicamente e racionalmente a filosofia da época, que estava desde a segunda metade do século XII sob forte influência dos escritos de Aristóteles, que foram redescobertos e traduzidos pela Escola de Toledo. Tomás de Aquino foi canonizado em 1323 pelo Papa João XXII, o mesmo Papa que condenaria a doutrina de Eckart seis anos mais tarde.

## Mestre Eckart

Depois de um esquecimento de quase quinhentos anos, está sendo redescoberto Meister Eckart (1260-1328), 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 de o mais influente representante da mística especulativa na língua alemã. Eckart lecionava em 1302/03 e 1311/13 como *magister actu regens*, isto é, como professor catedrático, na Universidade de Paris, de onde vem a denominação *meister* (mestre), que é simplesmente a tradução do título *magister*. Sua cátedra da Universidade de Paris era reservada para estrangeiros; além de Eckart só mais um outro foi chamado duas vezes para ocupá-la: Tomás de Aquino. Também na sua ordem – ele era dominicano –, Eckart conseguiu funções importantes. Era prior em Erfurt, provincial para a província Saxônia e vigário geral em Estrasburgo para os mosteiros femininos de língua alemã. Para protegê-lo melhor contra a crítica crescente, os dominicanos chamaram-no para Colônia. Lá a sua própria ordem processou-o com a intenção de reverter as críticas que acusavam Eckart de heresia nos seus escritos e seus sermões. Apesar do fato de que, como era de se esperar, a ordem dos dominicanos inocentou Eckart, o arcebispo de Colônia abriu um processo

inquisitório. Sabemos da frequência destes processos na época, todavia um professor de teologia de renome diante da Santa Inquisição era bastante incomum. Eckart se defendeu à altura, elaborando uma defesa escrita, que ele apresenta 1327 em Avignon, na sede temporária do Papa (1309-1377). Curiosamente, aqui desaparece Eckart. Em 1329, uma Bula (*in agro dominico*) enviada pelo Papa João XXII para Colônia, informa 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 [...]” (Bulle, 1329/1963).

Eckart não queria saber mais do que era necessário, mas com certeza sabia e viu mais do que 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 do 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 visa à direção da importância do silêncio (*stillsesse, stillenwigen, mhd*) pois somente ele possibilita ouvir; c) o homem vai ouvir, em silêncio e livre de si e das coisas, o quê? 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) 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 faísca na alma (*fünklin, mhd; Seelenfunke, nhd*) vincula esta com Deus, e é o ponto de partida da sua união com ele, é fonte também de uma alegria difícil de escrever; esta faísca simboliza também o repentino, surpreendente e espontâ-

neo da experiência da união, 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 nós 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, e sim a mais absoluta plenitude; é a liberdade, é a verdade, é a união.

Desde a onda mística cristã, com seu ápice no século XIII, podemos registrar inúmeros outros místicos, como Ignácio de Loyola (1491-1556), que influenciam profundamente a história da igreja romana, também fora da Europa. Ignácio de Loyola era espanhol e fundador da ordem dos jesuítas, que ganhou um papel central na cristianização da América Latina. A mística cristã vive no século XVI na Espanha um novo ponto de culminação. Além de Ignácio de Loyola, temos que mencionar Teresa de Ávila, (1515-1582), que propagava a reforma da ordem das Carmelitas com apoio de Juan de la Cruz. Teresa de Ávila é, além de seu significado para a mística propriamente dita, importante para a literatura de língua espanhola. Importância literária tem também Juan de la Cruz (1542-1591), o doutor extático, que dá um tom místico à poesia do amor. Com estes místicos ibéricos do século XVI se fecha um ciclo de mais de quinhentos anos da mística cristã européia.

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, teólogos e filósofos em Laon, Melun, Paris, nas escolas de Saint Victor e Chartres tentaram unir o pensamento filosófico com a doutrina da revelação cristã. Com ênfase foi tratado o método de pensar que valorizava uma elaboração clara da questão (*quaestio*), uma limitação e uma 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 XIII, quando vários momentos históricos favorecem o seu desenvolvimento. Paradoxalmente, em consequência das Cruzadas, se intensificam os contatos do Ocidente com os árabes, o que evoca na Europa um certo choque cultural e leva à aceitação de várias conquistas culturais e intelectuais do mundo árabe. Na disputa escolástica com Aristóteles e seus intérpretes gregos e árabes a Filosofia e a teologia cristã ganharam novos horizontes. O aristotelismo cristão de Albertus Magnus e Tomás de Aquino se torna, em termos, temporariamente hegemônico na escolástica e marginaliza posições de Bonaventura e Averróes. Logo se formou entre os franciscanos, com Duns Scotus, uma forte contraposição. Assim a escolástica dispunha de diversos grandes sistemas argumentativos, tanto na perspectiva tomista como na scotista. Nos séculos XIV e XV a escolástica entra 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 Ciência moderna e em especial da Física.

### **O nascimento da Ciência moderna no contexto da magia e da mística**

As primeiras universidades surgiram no final do século XII em Bolonha, Paris e Oxford, e se espalharam por toda a Europa até o século XV. Nesta passagem do século XII para o século XIII, assistimos também ao nascimento de uma figura social que se tornou no decorrer dos próximos séculos imprescindível para o surgimento da Ciência moderna: o intelectual. O surgimento do intelectual da Idade Média (Jacques Le Goff, 1957/1995) acontece no meio da revolução urbana durante os séculos X até XIII, e representa a profissionalização da intermediação do saber (Post, 1929). “Intelectual designa os que fazem do pensar e do ensinar seu pensamento uma profissão” (Le Goff, 1957/1995:17). Essa profissionalização amplia, entre outras coisas, as possibilidades



de alcançar um status social superior. O exame universitário começa a rivalizar cedo com o nascimento e a riqueza como vantagem na luta pela ascensão social. A *disputatio* intelectual era desde o início também disputa pela influência política tanto nos âmbitos leigos como eclesiásticos, como revela de forma sintomática a relação conflituosa entre Bernardo de Clairvaux e Abelardo. Já na sua fase primordial o intelectual demonstrou, como ator social, características imponderáveis devido a sua atuação “crítica”, freqüentemente beirando a “heresia” e concomitantemente, por causa de um oportunismo social, típico para emergentes graças à falta de uma base própria no jogo do poder.

Durante o século XII, quando o Ocidente nada tem a exportar além de matérias-primas, embora já esteja despontando o desenvolvimento têxtil, os produtos raros e os objetos de valor vêm do Oriente, de Bizâncio, Damasco, Bagdá ou de Córdoba. Junto com as especiarias e as sedas, os manuscritos trazem a cultura greco-árabe para o ocidente cristão (Le Goff, 1957/1995:25).

Neste momento os tradutores e os copiadores exercem um papel fundamental. Traduzem para o latim, freqüentemente trabalhando em equipes, os textos de língua grega e árabe de Aristóteles, Euclides, Hipócrates, Ptolomeu e outros. A herança grega se mistura neste momento com contribuições da cultura árabe propriamente dita. Assim, os europeus medievais dos séculos XII e XIII têm contato, além da filosofia aristotélica, com a aritmética e a álgebra de Al-Khwarizmi, a medicina de Rhazi e Avicena, e incorporam na sua própria cultura o que seria imprescindível primeiro para a racionalização da própria teologia cristã (Tomás de Aquino), e para o deslanche posterior da revolução científico-técnica.

É importante perceber que as Ciências modernas não nasceram em consequência da acumulação e generalização de observações empíricas, mas no âmbito de um acréscimo de capacidade analítica e de abstração, “[...] isto é, capaz de deixar o nível do sentido comum, das qualidades sensíveis e da experiência imediata” (Rossi, 1997/2001:34). Destacam-se neste contexto as contribuições de Galilei, Pascal, Huygens, Newton e Leibniz. Todavia, os estudos históricos mais recentes sobre o nascimento daquilo

que chamamos pensamento moderno ou científico mostraram que este não foi de “[...] uma marcha triunfal do saber científico atravessando as trevas e as superstições da magia” (Rossi, 1997/2001:59). Este mito é produto do próprio Iluminismo, que queria se ver desta maneira. Pelo contrário, foi constatada uma influência significativa da tradição mágica e do hermetismo, com seu cultivo do saber secreto, sobre muitos dos grandes nomes da Ciência moderna, principiante até um ponto que Rossi pôde dizer: “[...] no limiar da modernidade, a magia e ciência constituem um enredo que não pode ser dissolvido facilmente” (Rossi, 1997/2001: 59). Assim, conflui na lógica de Leibniz uma temática “[...] tomada da tradição do lulismo hermético e cabalístico” (Rossi, 1997/2001:60). E mais surpreendente ainda era que “Newton não só lia e resumia textos alquimistas, mas dedicou muitas horas da sua vida a pesquisa do tipo alquimista” (Rossi, 1997/2001:60).

Parece que somente no final do século XX a história começa a ter uma relação “normal” com a Alta Idade Média e os séculos tensos e multifacetados que anunciam a época moderna. Atrás das bruxas aparecem teólogas e médicas, e atrás das visões paranormais 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, e mais ainda contra a magia ocultada em muitas das suas próprias práticas, se manifesta o processo da racionalização ocidental, que é primeiramente desencantamento, combate à magia e outras formas irracionais de religiosidade. Feito isto, isto é, 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, isto é, 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, como vimos, o numinoso.

### Mística sem Deus

Curioso é o surgimento de uma mística na Europa entre a fase histórica hegemonicamente religiosa e a fase hegemonicamente a-religiosa. Nesta última fase não existe mais, para muitos autores, pensadores e poetas, o recurso de uma transcendência teologicamente entendida. Esta época assumiu o programa cognitivo das Ciências modernas e foi, além disso, convicta da supremacia da razão e do progresso inevitável do racionalismo ocidental. A transcendência se tornou para os cientistas do final do século XIX uma categoria fantasmagórica, resultado tanto da filosofia idealista como do imaginário religioso.

Pois a mística tradicional sofre uma reinterpretação sob condições modernas. A experiência mística, que tem como seu cerne a união do eu com a totalidade divina, está sendo transferida para outros *campi*, principalmente para o mundo da vida desdivinizado. Também partes dele, como a sociedade ou em geral coletivos sociais, como homens singulares, ou meramente a vida, inclusive seu aspecto sexual, sofrem um carregamento místico. A mística sem Deus se expressa igualmente numa mística da ação, presente tanto nas ideologias do tipo fascista ou revolucionário como em filosofemas existencialistas. Ela aparece também no decorrer do século XX numa mística negativa que conhece a experiência mística esvaziada como pesadelo (Kafka), como absurdo (Camus, Beckett) e como grotesco (Ionesco).

A mística moderna tem na Alemanha, sofrendo mais do que outros países com a crise da metafísica, um primeiro surto. Aqui começa a florir o sentimento que a “realidade”, o mundo ou partes relevantes dele não são completamente acessíveis às Ciências modernas ou à linguagem. Grandes e polêmicas críticas da linguagem aparecem (Mauthner, Wittgenstein) contemporaneamente com uma relativização das certezas científicas e suas grandezas absolutas (Einstein, Planck, Heisenberg). Para saber, o ceticismo referente à razão e referente à linguagem acompanhou a mística desde seus primórdios.

### Wittgenstein

“Sobre aquilo de que não se pode falar, deve-se calar” (Wittgenstein, 1918/1994:281). Esta frase finaliza um pequeno livro com grande impacto: se trata do **Tractatus logico-philosophicus** de Ludwig Wittgenstein (1889-1951), que já informa no prefácio sobre esta sua conclusão. A radicalidade desta modéstia contrasta com a constatação “[...] a verdade dos pensamentos aqui comunicados me parece intocável e definitiva. Portanto, é minha opinião que, no essencial, resolvi de vez os problemas [...]” (Wittgenstein, 1918/1994:133). Pois antes de que o leitor tenha tempo para pensar sobre o tamanho de arrogância do jovem Wittgenstein, diz o autor: “E se não me engano quanto isso, o valor deste trabalho consiste, em segundo lugar, em mostrar como importa pouco resolver esses problemas” (Wittgenstein, 1918/1994:133). O tratado de Wittgenstein tem a pretensão de traçar um limite para o pensar; melhor, quer mostrar o limite para a expressão lingüística deste pensar, pois Wittgenstein, mostrando sua virtuosidade em questões de lógica, sabe que, para “[...] traçar um limite para o pensar, deveríamos poder pensar os dois lados desse limite (deveríamos, portanto, poder pensar o que não pode ser pensado)” (Wittgenstein, 1918/1994:131). A insistência nos limites da linguagem encontra sua oposição na convicção de que sobre o mundo, que é a totalidade dos fatos, se pode falar com clareza. Com as palavras de Wittgenstein: o que se pode em geral dizer pode-se dizer claramente. Contribuir para a clareza das nossas proposições sobre a

totalidade dos estados existentes de coisas é o que o autor pretende. Para ele a maioria das questões formuladas sobre temas filosóficos não são falsas, mas não têm sentido. E a causa disso seria que não entendemos a lógica de nossa linguagem.

Um pensamento, na sua forma mais simples, é uma frase que tem um sentido. Os nomes, as palavras singulares que formam a frase, têm somente um significado no contexto desta proposição. A totalidade das proposições, por sua vez, é o que chamamos linguagem. Wittgenstein confia, quando publica o *Tractatus*, na possibilidade de que as proposições podem descrever completamente a realidade. Critério da sua verdade ou falsidade seria exclusivamente a sua congruência com a lógica daquilo que é o caso. Assim, uma proposição pode ser entendida como uma imagem, uma figuração da realidade e, conseqüentemente, significa entender uma proposição, saber o que é o caso, se a proposição for verdadeira.

Subindo no decorrer da sua argumentação para níveis cada vez compostos de mais elementos, que esclarece um por um e cuja composição segue um procedimento lógico treinado nas obras de Frege e Bertrand Russel, quem, todavia, não poupa de críticas, Wittgenstein apresenta as Ciências Naturais como a totalidade das proposições verdadeiras. A Filosofia não é uma ciência exata, seu fim é somente o esclarecimento lógico do pensamento. Assim, entendemos que a Filosofia não pode ser, para Wittgenstein, uma doutrina, mas lembra mais uma atividade para tornar claros e delimitar precisamente os pensamentos. Tirando da Filosofia o status de ciência exata, o autor devolve a ela a função de limitar o território disputado pelas Ciências Exatas. Cumpra à Filosofia delimitar o pensável e, com isso, o impensável. Esta limitação do pensável pode somente acontecer ficando no campo do dizível, é então uma limitação do impensável de dentro, através do pensável. É de suma importância para uma compreensão do pensamento de Wittgenstein entender essa função da Filosofia que é, mais uma vez, significar o indizível ao apresentar claramente o dizível.

Significar o indizível é mostrar na sua direção, é a fala composta de proposições verdadeiras, consciente de que elas, quando o pensar ultrapassa seus limites e fica sem palavras, significam pouco. Wittgenstein escreveu um livro sobre lógica, realidade e

linguagem radicalizando o peso da lógica de uma maneira que ela podia ser apresentada como a estrutura essencial da linguagem e, também, da realidade. O ilógico, quando encontrado na realidade, é resultado de impurezas na aplicação lógica do pensamento. Tanto o ilógico quanto os problemas filosóficos aparentemente insolúveis desaparecem com a colocação correta, lógica, das questões. O ilógico que resiste é aquilo que a linguagem não alcança, é aquilo sobre o qual não posso falar, sem me tornar, também, ilógico.

“Uma proposição só pode dizer como uma coisa é, não o que ela é” (Wittgenstein, 1918/1994:151). Wittgenstein, consciente disso ou não, se refere aqui à diferença ontológica entre Ser e ente, entre o “como” e o “o quê” das coisas. O dizível é o mundo das qualidades variadas dos fatos (dos Entes), e os fatos no espaço lógico são o mundo. Descrever como o mundo é tornou-se o empreendimento das Ciências Naturais; esta “descrição” consiste na compreensão da lógica interna dos fatos. A compreensão dos fatos abre o caminho na direção da sua manipulação técnica, que compõe e decompõe o seu “como”. Pois fica no escuro o que as coisas são, pois a luz que Wittgenstein joga em cima daquilo que é o caso projeta, ao mesmo tempo, a sua sombra sobre aquilo de que não podemos falar. E exatamente isso é a intenção do autor, que com toda razão pode convidar o leitor no final do seu livro a jogar fora a escada na qual ele subiu. Qual é a escada? O *Tractatus* de Wittgenstein com as três dimensões que ele cogita, que são: a linguagem, a realidade e ... a lógica. Como diz o mestre:

Minhas proposições elucidam dessa maneira: quem me entende acaba por reconhecê-las como contra-sensos, após ter escalado através delas – por elas – para além delas. (Deve assim dizer, jogar fora a escada após ter subido por ela.) Deve sobrepujar essas proposições, e então verá o mundo corretamente. Sobre aquilo de que não pode falar, deve-se calar (Wittgenstein, 1918/1994:281).

Todas as proposições têm o mesmo valor; a linguagem e sua lógica são indiferentes referentes a qualquer conteúdo. Para Wittgenstein, isso permite somente uma conclusão: “O sentido do mundo deve estar fora dele. No mundo, tudo é como é e tudo acontece como acontece; não há nele nenhum valor – e se hou-

vesse, não teria nenhum valor” (Wittgenstein, 1918/1994:275). O valor não pode fazer parte dos acontecimentos contingentes, pois eles são casuais, e ele, como valor, não. Se fosse parte do mundo, seria também contingente e não seria valor. Entende-se, nesta perspectiva de Wittgenstein, que, referente à questão da ética, existe somente uma conclusão: não pode haver proposições sobre ética, pois proposições não podem expressar algo mais alto (Wittgenstein, 1918/1994:274). A ética como baseada em valores fora do mundo faz parte do indizível, ela é transcendental. A indiferença da estrutura lógica encontra Wittgenstein, também, na sua representação de “Deus”. Este Deus não se revela no mundo. Sentimos como o jovem Wittgenstein luta nos últimos parágrafos do *Tractatus* com o indizível, não porque é simplesmente indizível e como tal um desafio para a linguagem; não, a finalização do *Tractatus* ganha dramaticidade porque o autor se aproxima aquilo que é para ele o mais importante. Mostra na direção do excluído, se perdendo por alguns momentos nos fragmentos que sabe ainda formular. Por que falar agora apressadamente sobre os mais altos valores, a ética, a estética, sobre Deus e o sentido da vida? Wittgenstein, antes de se calar por muitos anos, ainda nos diz: “O Místico não é como o mundo é, mas que ele é” (Wittgenstein, 1918/1994:278). E mais adiante: “Há por certo o inefável. Isso se mostra, é o Místico” (Wittgenstein, 1918/1994:281).

O que é dizível, o que é indizível? O que é aquilo que é indizível? Como falar sobre a experiência-limite quando o indizível se mostra? No início do século XX lutam na arte, na música, na literatura e na Filosofia, e também em algumas áreas da Ciências Exatas, como na Física teórica, as melhores cabeças da Europa para situar-se melhor num mundo sob impacto da razão técnica e da fuga dos deuses. A Filosofia da Linguagem era somente um campo, todavia um campo privilegiado, para formular as ansiedades da Modernidade.

### Física moderna e pseudo-empíria

Depois de mais de meio século de ressaca, no qual os restos do Idealismo alemão foram transformados numa nota de rodapé das Ciências Exatas, aconteceu então algo surpreendente. Com

Einstein, Planck, Heisenberg, Born e outros surge uma geração de físicos que ou amplia seus teoremas diretamente para teorias gerais e filosóficas ou impulsionam indiretamente fortes mudanças na Filosofia contemporânea. A *physis* estudada por esses físicos não é mais um objeto descritível por grandezas absolutas. Com meios racionais e cientificamente impecáveis, esses físicos rompem a barreira daquilo que é considerado até então racional. Permitimo-nos especular: sem a sua “aplicabilidade” no campo da técnica, simbolizada pela construção das primeiras armas nucleares, seriam esses físicos mais um grupo de pensadores marginais, somente lembrados pelos historiadores da ciência? Pois a “aplicabilidade” da Física Quântica é enganosa; não se trata de uma aplicação no cotidiano, como da Física Newtoniana na construção naval, na arquitetura, na engenharia mecânica ou na grande indústria. Com a Física do século XX a ciência sai do “meio-campo”, este campo onde valem as medidas do homem. A microfísica e a macrofísica, executando e radicalizando o programa cognitivo das Ciências Exatas, levam o espírito pensador a contato com mundos onde regem velocidades extremamente altas – medidas com a velocidade com a qual a luz percorre o espaço; temperaturas muito altas ou muito baixas; pressões gigantescas, que esmagam estrelas como se fosse nada ou acelerações extremas que tornam o mundo paradoxal. A Física do século XX transcende o mundo e as medidas do homem, e deixa de ser um mero instrumento cognitivo plenamente sob seu controle.

Os jornais relataram em abril do ano 2000 que o telescópio Hubble tinha descoberto uma galáxia até então desconhecida numa distância de dezesseis bilhões de anos-luz. O leitor já acostumado com notícias desta natureza não se dá conta do que esta notícia trata: um distância de 16 bilhões de anos-luz não são 16 bilhões de quilômetros, algo que parece até familiar (enganosamente) em comparação com a distância indicada na notícia: que é a distância percorrida pela luz em 16 bilhões de anos. Pensando bem, o telescópio Hubble recebe sinais hoje de um fenômeno que ocorreu 16 bilhões de anos atrás. Apesar do fato de que não temos nenhum motivo para achar com certeza que este fenômeno ainda existe hoje (o que não pode acontecer em 16 bilhões de



anos?), essas distâncias fogem por completo à percepção humana daquilo que chamamos distância. Usamos uma palavra humana para cobrir algo que é completamente estranho às medidas humanas, que são as medidas médias. A técnica moderna intermedia o contato com os extremos, neste caso com uma distância extrema que provoca a nossa imaginação (temos que produzir imagens para poder pensar aquilo), mas escapa à nossa percepção. Assim, a empiria, tão central para o cientista normal antes de Einstein, se torna algo obsoleto. É uma pseudo-empiria que guia a Física das partículas elementares, poderíamos chamá-la provisoriamente também de empiria indireta ou dedutiva, pois sentimos no mesmo momento que este tipo de empiria está completamente desvinculado da experiência humana (e cada vez mais também do experimento científico).

Thomas Kuhn enfatiza a importância da crença dos cientistas nos seus axiomas e a priori para a aceitação de uma determinada teoria científica. A comunidade científica define o que é considerado como científico ou não. A ciência normal, então a ciência que quase a totalidade dos cientistas fazem, representa este horizonte das crenças científicas dos próprios cientistas. Isto significa, com outras palavras, que a categoria objetividade ou verdade absoluta deixa de ser característica da cientificidade de uma teoria. Pois isto vale somente do ponto de vista de fora da comunidade científica; dentro dela rege sim a busca da verdade e da objetividade. Todavia, a argumentação de Kuhn introduz algo que faz com que a verdade ou a objetividade esteja daqui para a frente profundamente relativizada; a verdade como paradigma, e dependendo de uma determinada comunidade científica, perde seu alcance universal. O motivo de uma mudança de um paradigma até então válido é a aparição de uma anomalia. Quando esta está sendo percebida pelos cientistas normais, começa a busca ou para integrar essa anomalia nas explicações costumeiras ou, no caso em que isto não é possível, para tentar outras soluções teóricas. Tomando conhecimento de uma anomalia, os cientistas reconhecem, como Kuhn diz, que a natureza violou as expectativas paradigmáticas da ciência normal. O impulso de renovação teórica vem de fora, é uma violação que parte da natureza. Resta à

comunidade científica se adaptar à nova realidade aprimorando seus instrumentos e explicações. Feito isto, surge um novo paradigma, que tem validade até o aparecimento de uma outra anomalia, isto é, uma outra violação do paradigma.

Interessante para nós é como a dinâmica da pesquisa científica se torna algo secundário e é derivada do aparecimento e reconhecimento de uma anomalia, que, por sua vez, tem seu lugar de origem na natureza. Em última análise, é impossível, para Kuhn, conhecer totalmente a natureza; por causa disso a comunidade científica precisa de um recurso tão extracientífico como a crença no seu próprio paradigma para sustentar suas explicações. Isso, por sua vez, não faz da ciência uma mera crença; ela alcança seus objetos de estudo temporal e parcialmente, ela é neste sentido “objetiva”. Podemos também dizer, extrapolando Kuhn, que na medida em que o Ser se revela nas indicações da natureza ou da realidade, os cientistas são capazes de corresponder teoricamente a ele. Este acesso teórico é sempre parcial e temporário, pois mais cedo ou mais tarde fica evidente que a revelação do Ser foi somente parcial e temporária. A subtração do Ser, negando o pleno acesso, e sua perseguição pela investida científica confrontam os analistas científicos com fenômenos novos classificados como anomalias, que vão conseguir sua explicação em seguida pelo novo paradigma.

A incerteza diante dos resultados da pesquisa científica integrou Heisenberg (1901-1976), físico alemão e prêmio Nobel de 1932, num teorema, a chamada relação de incerteza (1927), que postula a impossibilidade de medir com exatidão ao mesmo tempo o impulso e o lugar de uma partícula, o que impossibilitaria também o cálculo exato dos movimentos futuros desta partícula.

Heisenberg constata, mantendo um otimismo científico que expande o conhecimento cada vez mais, entendendo sucessivamente novos distritos da realidade, que a mesma realidade se subtrai progressivamente deste mesmo conhecimento. Não alcançando a totalidade das inter-relações, o conhecimento, e com ele a língua, se torna algo limitado. Também Heisenberg sabe: sobre as últimas questões não podemos falar. Trata-se de uma mística “negativa”, que conhecemos de Wittgenstein e outros con-

temporâneos, combinada com a convicção da expansão contínua da ciência. Importante é também perceber que, para Heisenberg, os sentimentos guiam os pensamentos. Os sentimentos direcionados para aquilo oculto na escuridão impenetrável puxam os pensamentos atrás de si. Os sentimentos conseguem algo mais do que os pensamentos científicos, pois seu saber é inexprimível. Os limites da razão científica já se mostram dentro da própria realidade, que para Heisenberg é constituída por distritos, separados entre si por abismos. Temos que pular para alcançar o próximo distrito, pois nem a conclusão lógica nem a evolução da fala são capazes de formar pontes entre estes distritos da realidade. O pulo quântico nos espera não além dos limites da realidade, mas é exigido por ela mesma. O não entendível e o inexprimível cruzam o campo onde a ciência opera.

A profundidade do abismo sobre o qual a Ciência moderna pendurou, através da sua técnica, o ser humano, expressa bem o humor negro de Paul Feyerabend (1924-1994). Ele afirma, na sua entrevista que deu para John Horgan, que toda descrição da realidade é necessariamente inadequada, e diz:

Você acha que essa mosca de um dia, esse pequeno pedacinho de nada, o ser humano – segundo a cosmologia da atualidade! – é capaz de conceber tudo? Isso me parece loucura! Não pode ser verdade! O que eles descobriram é uma resposta particular às ações, e essa resposta resulta neste universo, mas a realidade que existe por trás está se divertindo: “Ah, ah, ah! Eles acham que me descobriram!” (Horgan, 1996/1998:75).

Curioso, mas completamente entendível quando levamos em consideração as conclusões possíveis que podem resultar de uma posição dessa, é a referência que Feyerabend faz, na mesma conversa, ao Pseudo-Areopagita, como sabemos, um dos representantes da mística cristã do século VI, que negou a possibilidade de conceber e nomear “aquilo”.

## Mística, magia e técnica

Vamos tentar agora recapitular brevemente os passos da nossa reflexão para mostrar aquilo que vincula fenômenos tão

diversos como o mana, a magia, o sagrado com seu cerne numinoso e o místico, para perguntar depois o que tudo isso tem a ver com a técnica.

Descobrimos em Mauss uma compreensão da magia que a reduz a uma função social; as suas origens seriam representações coletivas das quais surgiria a sua força de convicção. A representação coletiva decisiva se refere a força do poder mágico. Essa fonte seria, segundo essa representação, o *orenda*, o *manitu* ou, usando uma expressão da língua melanesa: o *mana*. Por outro lado, destaca Mauss o caráter eminentemente técnico da magia, que resulta da sua intenção de impor as coisas à própria vontade. Essa técnica mágica consiste em um conjunto de manipulações de objetos, aplicações de fórmulas secretas e outros procedimentos, enfim, em um rito que segue uma causalidade magicamente entendida. Não surpreende então que a voz do mágico faz ceder a chuva, e uma “simpatia” corretamente aplicada faz desaparecer as verrugas. Aceitamos como bastante valiosas as incursões de Mauss sobre o *mana* e sobre o caráter “técnico” e “causal” da magia, descartamos, no entanto, a sua interpretação da magia exclusivamente como resultado de uma representação coletiva. O *mana* e o caráter técnico da magia fazem desta um campo de extrema tensão e, por assim dizer, também de extrema fertilidade. A tensão provém da contrariedade destes dois momentos da magia que apontam, em princípio, em duas direções totalmente opostas.

Em um segundo momento, investigamos o conceito do sagrado, uma vez sociologicamente, e outra vez teologicamente entendido. Achamos insuficiente a redução sociológica do sagrado em Durkheim e sua interpretação dentro da polaridade sagrado versus profano. Apresentamos o conceito complexo do sagrado de Rudolf Otto, que abrange suas camadas racionalizadas e éticas tanto como seu cerne irracional, denominado por ele como o “numinoso”. Este numinoso está sendo apresentado como última fonte das forças do sagrado e, também, como seu mistério inexplicável. Dispomos nesta altura então de dois conceitos que se referem a uma força misteriosa, e a um segredo intocável e inexplicável, inerente a certos atos, fenômenos e coisas. Mauss nos fala do *mana* no campo da magia, e Otto, do numinoso no campo do

sagrado; os dois conceitos se destacam por denominarem algo extrema e até perigosamente poderoso e irracional.

Há algo presente em todas as coisas, todavia difícil na sua compreensão, que se refere também à longa tradição do pensamento místico no ocidente. (Excluímos conscientemente as tradições orientais, neste momento, que mereceriam atenção especial, por causa das suas complexas contribuições à filosofia mística.) Este aparece basicamente em três formas diferentes, que surgem em três momentos históricos diferentes. A primeira fonte do pensamento místico é filosófico, localizável entre os pré-socráticos e até em certos aspectos da filosofia platônica. Esta tradição encontra sua continuação em Plotino, até sofrer, digamos, um certo esquecimento nos séculos subseqüentes. No século XX é Martin Heidegger que deveria retomar muitas das questões levantadas atribuindo a sua marginalização ao “esquecimento do ser”. A segunda fonte do pensamento místico é eminentemente teológico, encontrando a sua maior expressão na Alta Idade Média. Entre Bernard de Clairvaux e Mestre Eckart encontramos inúmeros “místicos” que tentam descrever, apesar da dificuldade reconhecida de falar sobre “aquilo”, suas experiências da *unio* com o todo, entendida como a união da própria alma com o divino. A terceira forma do pensamento místico se liberta da sua carga religiosa e apresenta no final do século XIX uma “mística sem Deus”, forma de pensar, aliás, que é virulenta na Filosofia contemporânea desde Nietzsche, na filosofia da vida, no Heidegger a partir dos anos trinta e até na negação de falar sobre o indizível contida na filosofia da linguagem de Wittgenstein.

Temos então o *mana*, o numinoso e o místico, este último apresentado de forma filosófica, teológica e contemporânea, para nos dar notícia de algo poderoso, hipoteticamente onipresente e seguramente misterioso. A pergunta: “o que é aquilo?” foi respondida pela Sociologia com a constatação de que se trataria de uma das muitas representações coletivas, cuja função seria uma maior garantia da coesão social. Dar essa resposta é certamente legítima no contexto disciplinar da Sociologia ou da Antropologia, todavia esta resposta impede de colocar a pergunta em toda sua amplitude. O que é aquilo? Deixamos a per-

gunta ser o que é, isto é, uma pergunta, continuando com a recapitulação da nossa argumentação.

A magia e a mística, pensando na lógica intrínseca das suas variadas expressões históricas e culturais, têm algo em comum e algo que separa os dois fenômenos radicalmente. Em caráter de hipótese podemos formular de que o *mana* da magia se assemelha ao numinoso, que é o cerne misterioso do sagrado e “aquilo” que é ponto referencial da mística. O sagrado do pensamento religioso complexo sofre a sua racionalização enfraquecendo o seu momento numinoso de forma ética ou teológica. A mística cristã pode ser entendida como uma revolta contra essa racionalização, tentando contatar o cerne irracional do sagrado de sua maneira. A ambigüidade que caracteriza a relação entre a teologia medieval e a mística tem sua razão de ser. Pois por um lado herético, colocando em cheque a domesticação teológica do elemento numinoso do sagrado, revela-se a mística medieval como uma renovação carismática da fé cristã. A magia, por outro lado, é herética como a mística, mas com sua guinada técnica e sua insistência na causalidade mágica aponta caminhos para fora do campo religioso. A Inquisição tinha que se voltar contra a magia e tinha que ser dúbia em relação à mística. Todavia, o fato de que a magia e a mística exploraram forças e mistérios além do horizonte da consciência comum fez que elas se confundissem na consciência clerical comum freqüentemente.

A intimidade que a magia tem com a manipulação de objetos e processos, e sua curiosa crença na causalidade como lei básica de seus ritos fizeram com que a magia e não a mística acompanhasse os primeiros cientistas pelos séculos XV, XVI até XVII. Isso é curioso, porque a mística medieval se apresentou de forma discursiva e intelectualmente muito mais exigente do que a tradição mágica da época. Pois o viés contemplativo da mística, que se expressa no “deixa ser!” vivido por muitos dos seus protagonistas, e sua valorização da experiência interior do indizível a tornaram de certa forma inútil para fins práticos. A magia é diferente: interessada nos efeitos práticos, mobilizava os elementos do Ser para forçar a realização de constelações favoráveis a suas intenções. Em última instância, esta postura parece realmente

radicalmente diferente diante dos segredos do ser que distinguem mística e magia. A relação técnica que a magia tem com o ser ainda é movida pelo *mana*, pois logo (na verdade em um processo que demorou séculos) a mecânica científica deve vencer a mecânica mágica. O *mana* dispensado cientificamente fez as forças mágicas desmoronarem; “desencantamento” (*Entzauberung*), chamou Max Weber este processo, que começou no campo da religião como luta contra a magia e racionalização teológica para “profanizar” praticamente todas as esferas da sociedade moderna. Na medida em que também o conceito do sagrado foi racionalmente enfraquecido, a própria religião perdeu cada vez mais legitimidade para regular questões profanas (sociais, econômicas, jurídicas etc.). Este processo da racionalização foi interpretado por muitos autores como um caminho sem volta. E de fato é. Pois o caminho continua sendo aberto para a frente, o que traz hoje perspectivas curiosas.

Asseguramos por enquanto isso: magia e mística se referem a algo caracterizado pela ubiqüidade, estranheza, pela força misteriosa que exerce sobre homens e coisas; todavia se oculta este “referencial fundamentador” da magia e da mística diante de uma percepção cotidiana. Também magia e mística escolhem dois caminhos opostos: a mística tem uma relação contemplativa, para não dizer “poética”, com “aquilo” apostando na possibilidade da sua experiência interior; a magia aposta na possibilidade de poder conseguir manipular as forças deste fenômeno oculto e poderoso para os fins humanos, através da técnica.

O “referencial fundamentador” parece ser inefável; todavia, vemo-nos diante de inúmeras tentativas culturais de falar sobre “aquilo” de forma figurativa. Fórmulas, nomes, terrenos, eventos, intermediadores, imagens, gestos apontam na direção “daquilo” sem poder captar, compreender e muito menos expressar plenamente seu mistério. A técnica mágica impressionava por causa da sua intimidade com uma força misteriosa capaz de impor ao mundo a nossa vontade. Na medida em que o seu elemento técnico venceu suas práticas irracionais e migrou para o campo das ciências, conseguiu o homem abrir o leque das suas possibilidades manipuladoras. Parece que a promessa mágica se cumpriu de fato, e não somente no nível das representações, na apli-

cação dos conhecimentos das Ciências Exatas; os milagres da técnica dispensaram o encantamento do mundo, revelando-o como um grande mecanismo aguardando sua descoberta plena pelo homem. Todavia, o inegável sucesso da ciência e da técnica não conseguiu erradicar o sentimento expressado por Wittgenstein de que “[...] o místico não é como o mundo é, mas que ele é” (Wittgenstein, 1918/1994: 281). Também a Física do século XX, nas suas tentativas de penetrar os fenômenos extremamente pequenos e extremamente grandes, confrontou o público com um mundo antinômico, relativo e paradoxal, que não se assemelhava mais à imagem do automatismo de outrora. Radicalizando seu próprio programa cognitivo e expandindo suas possibilidades técnicas ao extremo, toca a Modernidade técnica nas forças extremas, estranhas e misteriosas que ela considerava eliminadas pelos *insights* científicos e técnicos naquilo que é. Superando a magia através do aperfeiçoamento da técnica, a Modernidade técnica não conseguiu revelar o segredo do ser; muito pelo contrário, a ciência e a técnica de vanguarda confrontam o homem de novo com o inefável, que denominamos por causa da falta de signos mais apropriados: o místico.

A técnica moderna venceu a magia, porque se mostrou tecnicamente superior a ela. Mas não venceu o místico, que aparece onde quer. O *mana*, como o místico, continua sendo a fonte das forças (misteriosas) da vida, enquanto o próprio Ser continua sendo ocultado pela variedade dos seres que nós, hoje, entendemos, na sua verdade, tão pouco como os mágicos que nos antecederam.



**Quadro 1**  
Magia, Mística, Ciência e Técnica

	Meios	Princípios, Leis	Procedimentos	Força máxima; Última instância	Objetivo, valores últimos	Representantes
<b>Magia</b>	Ritos mágicos.	Causalidade mágica; Contigüidade, Similiaridade, Contraniedade.	Manipulação de objetos; gestos; fórmulas.	<i>Mana, orenda, manitu.</i>	Evocar mudanças vantajosas.	Mágicos, reconhecidos.
<b>Mística filosófica</b>	Pensar (1,5).		Deixar ser (5). Pensar e falar poeticamente.	Incomunicável; ser (5); Movimento, ser (1).	Morar, cuidar, viver (5).	Aspectos dos pré-socráticos (1) (Heráclito), de Platão, Plotin, aspectos de Nietzsche, Heidegger (5).
<b>Mística teológica</b>	<i>Cogitatio, Meditatio, Contemplatio</i> (1); se livrar de si (3); revelação.	Vontade de Deus.	Silêncio, ouvir, nadiificação (3).	O divino; a luz escura da Divindade; aquilo; Deus; a palavra não falada (3); o numinoso (4).	Experiência da <i>Unio</i> (2,3).	Hugo de Saint Victor (1); Bernard de Clairvaux (2); Mestre Eckart (3); Otto (4).
<b>Mística sem Deus</b>	Existir, vida, experiência subjetiva.	Absurdo, ilógico, gratuito, relativo.	Emergência; passividade ou atividade.	Contingência; ser.	Supportar; escolher; viver autêntico; expressar-se esteticamente.	Aspectos da Filosofia e literatura do séc. XX, e do romantismo.
<b>Ciência moderna</b>	Pesquisa empírica; laboratório.	Causalidade científica; leis naturais universais.	Experiência científica.	Matéria, realidade.	Conhecimento; Objetividade.	Cientistas reconhecidos.
<b>Ciência quântica e relativa</b>	Exploração pseudo-empírica do extremamente grande e pequeno.	Relação de Incerteza; pulsos quânticos; indeterminação; relatividade; o ilógico e o antinômico.	Pseudo-experiência científica.	Matéria e energia; o átomo e o universo.	Conhecimento.	Einstein, Planck, Heisenberg, Bohr.
<b>Técnica</b>	Instrumentos, insumos.	Causalidade científica; aplicabilidade.	Manipulação de objetos; aplicação de fórmulas científicas.	Funcionamento, realidade.	Evocar mudanças vantajosas.	Engenheiros reconhecidos.

Mística, magia e técnica

*Franz Josef Brüseke*

Artigo

## Referências

- ADORNO, T. W. Einleitung. In: DURKHEIM, Émile. **Soziologie und Philosophie**. Frankfurt: Durkheim, p. 7-44, 1985 [1970].
- BASTIDE, Roger. **O candomblé da Bahia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001 [1958].
- BORST, Arno. **Die Katharer**. Stuttgart, 1953.
- Bulle de João XXII. de 27.3.1329. In: ECKART, Meister. **Deutsche Predigten und Traktate**. (Orgs.) Por Josef Quint. Zürich: Diogenes, p. 449, 1963.
- DUERR, Hans Peter; orgs. **Der Wissenschaftler und das Irrrationale** (O cientista e o Irracional). 4 vols. Frankfurt: Syndikat, 1985.
- DURKHEIM, Émile. **Die Regeln der soziologischen Methode**. (As regras do método sociológico) Frankfurt: Suhrkamp, 1984 [1895].
- DURKHEIM, Émile. **Die elementaren Formen des religiösen Lebens** (As formas elementares da vida religiosa). Frankfurt: Suhrkamp, 1981 [1912].
- DURKHEIM, Émile. **Sociologie et Philosophie**. Paris: Félix Alcan, 1924.
- ECKART, Meister. **Alles lassen – Einswerden**. Mystische Texte. (Ed. Por Günter Stachel). München: Kösel, 1992.
- ECKART, Meister. **Deutsche Predigten und Traktate**. (Ed. Por Josef Quint), Zürich: Diogenes, 1963.
- FREUD, Sigmund. **Totem und Tabu**, Frankfurt: Fischer, 1956 [1940].
- GOFF, Jacques Le. **Os intelectuais da Idade Média**. São Paulo: Brasiliense, 1995 [1957].
- GRUNDMANN, Herbert. **Ketztergeschichte des Mittelalters. Häresien von Bogomil bis Hus** (História dos heréticos medievais. Heresias de Bogomil até Hus). München, 1963.
- HEIDEGGER, Martin. **Wozu Dichter?** Em: Holzwege. Frankfurt: Klostermann, 1994 [1946].

- HEISENBERG, Werner. **Física e Filosofia**. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1999 [1958].
- HERTZ, V. (1909) La prééminence de la main droite (A preeminência da mão direita – Estudos sobre a polaridade religiosa). In: *Philos.*, XII, 1909.
- HORGAN, John. **O Fim da Ciência**. Uma discussão sobre os limites do conhecimento científico. São Paulo: Companhia das Letras, 1998 [1996].
- KUHN, Thomas. **A estrutura das revoluções científicas**. São Paulo: Perspectiva, 1992 [1962].
- MAUSS, Marcel; Hubert, H. Esboço de uma teoria geral da magia. In: **Sociologia e Antropologia**. São Paulo, EPU, EDUSP p. 37-176, 1974 [1902].
- MIETH, Diethmar. **Meister Eckart**. Gotteserfahrung und Weg in die Welt. Olten: Freiburg, 1979.
- OTTO, Rudolf. **O sagrado**: um estudo do elemento não-racional na idéia do divino e sua relação com o racional. Tradução por Prócoro Velasques Filho. São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista, 1985 [1917].
- OTTO, Rudolf. **Das Heilige**. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. München: Beck, 1991 [1917].
- POST, Ganes. **Alexander III, the Licentia Docendi and the Rise of Universities**, anniversary essays in Medieval History by the students of C.H. Haskins, Boston/New York, 1929, pp. 255-277, 1929.
- ROSSI, Paolo. **O nascimento da Ciência Moderna na Europa**. Bauru, Edusc, 2001 [1997].
- RUTH, Kurt. **Meister Eckart**. Theologe, Prediger, Mystiker. München, 1985.
- SAINT VICTOR, Hugo de. **Opera omnia**, PL 175-177. Paris, 1880 [1879].
- von Bingen, Hildegard (s.a.) **Mit dem Herzen sehen**. Mystische Erfahrungen und visionäre Gedanken. (Ver com o coração. Experiências místicas e pensamentos visionários.) Bern München Wien: Scherz Verlag.

von Bingen, Hildegard. Scivias. In: GNÄDINGER, Louise.  
**Deutsche Mystik.** Zürich: Manesse Verlag; 1994, p.19.

WACKERZAPP, Herbert. **Der Einfluss Meister Eckarts auf die ersten  
philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues.** Münster, 1962.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Tractatus Logico-Philosophicus.**  
São Paulo: Edusp, 1994 [1918].