

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
CENTRO DE ESTUDOS GERAIS
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA
DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA
DOUTORADO EM PSICOLOGIA

**A MÍSTICA, A SERENIDADE E A ESPIRITUALIDADE: A
FENOMENOLOGIA HERMENÊUTICA DE HEIDEGGER, AS
EXPERIÊNCIAS ESPIRITUAIS E A DASEINANÁLISE.**

PATRICK WAGNER DE AZEVEDO

Orientador: Prof. Dr. Roberto Novaes de Sá

NITERÓI

2018

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
CENTRO DE ESTUDOS GERAIS
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA
DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA
DOUTORADO EM PSICOLOGIA

**A MÍSTICA, A SERENIDADE E A ESPIRITUALIDADE: A
FENOMENOLOGIA HERMENÊUTICA DE HEIDEGGER, AS
EXPERIÊNCIAS ESPIRITUAIS E A DASEINANÁLISE**

PATRICK WAGNER DE AZEVEDO

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia - Estudos da Subjetividade - do Departamento de Psicologia da Universidade Federal Fluminense, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Psicologia. Linha de Pesquisa: Clínica e Subjetividade.

Orientador: Prof. Dr. Roberto Novaes de Sá

NITERÓI

2018

A MÍSTICA, A SERENIDADE E A ESPIRITUALIDADE: A FENOMENOLOGIA
HERMENÊUTICA DE HEIDEGGER, AS EXPERIÊNCIAS ESPIRITUAIS E A
DASEINSANÁLISE

PATRICK WAGNER DE AZEVEDO

BANCA EXAMINADORA

Aprovada em ____ de _____ 2018

Prof. Dr. Roberto Novaes de Sá

Universidade Federal Fluminense - UFF

Prof. Dr. Alessandro Gemino

Universidade Estadual do Rio de Janeiro - UERJ

Professora Dra. Verusca Moss Simões dos Reis

Universidade Estadual do Norte Fluminense -UENF

Prof. Dr. Maddi Damião Junior

Universidade Federal Fluminense - UFF

Prof. Dr. Crisóstomo Lima do Nascimento

Universidade Federal Fluminense - UFF

RESUMO

Nesse trabalho, apresentamos um estudo a partir da fenomenologia hermenêutica de Heidegger sobre experiências espirituais e o modo como a *dasein* analisa e acolhe tais experiências. Mestre Eckhart, dominicano do século XIII, compreendia a experiência de Deus como intimamente relacionada com a virtude do desprendimento. Ao desprender-se da atração dos entes, o homem pode abrir-se para uma experiência espiritual com o Absoluto. A referida experiência com Deus, sustenta-se numa disposição afetiva própria, a serenidade (*Gelassenheit*). Mais de setecentos anos depois do Mestre Eckhart, Simone Weil, judia francesa do século XX, descreve um Encontro com Cristo que altera todo modo como o mundo se abre para ela desde então. A presença de Cristo em sua vida realiza uma profunda mudança no modo como a atenção se constitui. Para Weil, assumimos o que ela chama de "atenção criadora", onde vemos a dor e o sofrimento de todos. A partilha e acolhimento do sofrimento do outro faz-se premente quando estamos na experiência de Cristo. Tanto para Mestre Eckhart como para Simone Weil a experiência é mística no sentido de um Encontro misterioso com Deus. Deus na experiência mística, no ocidente, é um Encontro com Alguém, com um TU, que apresenta uma disposição afetiva própria que produz mudanças significativas no modo como o mundo abre-se e vê ao encontro do *Dasein*. Com Heidegger, nos aproximamos de uma experiência espiritual não distinta, mas também não idêntica à mística: a serenidade (*Gelassenheit*). Para o pensador alemão, a serenidade pode ser compreendida como um aguardar pelos envios do Ser. O Ser envia, doa e ele mesmo é o sentido, sentido que destina os entes sob determinada luz e os faz aparecer de tal e qual modo. Contudo, na serenidade, em Heidegger diferentemente do Mestre Eckhart, não temos um Encontro, pois o Ser não é Alguém ou mesmo Deus. Entretanto, na serenidade o *Dasein* é disposto de modo distinto e os entes não são mais o alvo da atenção que se volta para o Ser. É importante apontar que nessa tese, com a *dasein* análise, lançamos mão dos sonhos narrados por um paciente em psicoterapia que indicavam para uma não tematização ou apropriação de possibilidades existenciais que relacionavam-se com experiências espirituais. Assim, ao lado de Mestre Eckhart e de Simone Weil, o paciente volta-se para uma aproximação de suas próprias experiências que, acolhidas, o dispõe de modo diverso, com uma atenção desprendida dos significados simplesmente dados e voltada para o Ser e seus envios. Poderia dizer ainda, no caso do referido paciente, que trata-se de uma atenção voltada para Deus, voltada para um Encontro e sua disposição afetiva deslocante e por vezes assustadora. Na *dasein* análise, a experiência do analisando dirige nosso trabalho, e a psicoterapia a partir desta abordagem, aponta na direção da desconstrução de sentidos rigidamente estabelecidos, ancorados na metafísica constituidora de um mundo simplesmente dado. A partir da apropriação de sentidos, podemos seguir na direção de uma abertura para a explosão de possibilidades existenciais que é o próprio *Dasein*. Possibilidades estas que podem ser inclusive, para muitos, de caráter espiritual. Experiências espirituais que são alvo do horizonte técnico vigente que as deslegitimiza. A *dasein* análise aponta para o

espírito e não propriamente para a inteligência. Espírito entendido como abertura para o Ser; a inteligência entendida como cálculo, aptidão para a eficiência produtiva do mundo técnico. Entendemos assim o que seja psicoterapia: cuidado com a alma, com o espírito.

Palavras chave: Mística, Serenidade, Espiritualidade, Fenomenologia

ABSTRACT

In this work, we present a study from Heidegger's hermeneutics phenomenology about the spiritual experiences and the way daseinsanalysis deals with and welcomes those experiences. Meister Eckhart, Dominican who lived in the XIII century, understood the experience of God as intimately related to the virtue of detachment. By letting go of the attraction of the beings, man can open up to a spiritual adventure with the Absolute. The referred experience with God is underpinned by one's own affective disposition, the serenity (*Gelassenheit*). More than seven hundred years after Meister Eckhart, Simone Weil, a French Jew who lived in the XX century, describes the Encounter with Christ, which modifies the way the world opens up to her up to that moment completely. The presence of Christ in her life operates a deep change on the way attention arises. According to Weil, we take over what she calls "creative attention", in which we see everybody's pain and suffering. The sharing and acceptance of other's suffering is a necessity when experiencing Christ. Both Meister Eckhart and Simone Weil believe that the experience is mystic in the sense of a mysterious Encounter with God. God in the mystic experience, in West, is an Encounter with Somebody Else, with others' needs that present an inner affective disposition that generates significant changes in the way the world opens up and comes to meet Dasein. With Heidegger, we come closer to an indistinct spiritual experience, but also not the same as the mystic: the serenity (*Gelassenheit*). To the German philosopher, serenity can be understood as a wait for the Being's transmissions. The Being sends, donates and is the significance, the significance which fates the beings to go under a given light and makes them appear in such way. However, in serenity, in Heidegger distinctly from Meister Eckhart, there is not an Encounter, because the Being is not Somebody or even God. Nevertheless, in serenity, Dasein is stated in a distinct manner and the beings are not the focus of attention anymore, which reverts to the Being. It is important to highlight that in the present thesis, with daseinsanalysis, we resort to dreams narrated by a patient in psychotherapy that led to a non-theming or appropriation of existential possibilities, which were linked to spiritual experiences. This way, together with Meister Eckhart and Simone Weil, the patient goes back to an approximation of his own experiences that, welcomed, dispose in a diverse manner, with a detached attention of the meanings merely given and destined to the Being and its transmissions. It is also possible to affirm that, regarding the cited patient, it is about an attention aiming at God, aiming at an Encounter and its movable affective disposition and sometimes frightening. In daseinsanalysis, the experience of the patient guides our work, and the psychotherapy derived from this approach, points out in the direction of a deconstruction of rigid established meanings, anchored in the metaphysics that erects a world simply given. From the appropriation of senses, we can follow in the direction of openness to an explosion of possibilities, which are the Dasein itself. Possibilities which can also be, for many, of spiritual connotation. Spiritual experiences that are the aim of the prevailing technical horizon that delegitimize them. The daseinsanalysis points towards the spirit and not towards the intelligence itself. Spirit understood as openness to the

Being; the intelligence understood as a calculation, aptitude to a productive efficiency in the technical world. We see the psychotherapy this way: as soul care, spirit care.

Key Words: Mystic, Serenity, Spirituality Phenomenology.

Ficha catalográfica automática - SDC/BCG
Gerada com informações fornecidas pelo autor

A994m Azevedo, Patrick Wagner de
A Mística, a Serenidade e a Espiritualidade: A
Fenomenologia Hermenêutica de Heidegger, as experiências
espirituais e a Daseinsanálise / Patrick Wagner de Azevedo ;
Roberto Novaes de Sá, orientador. Niterói, 2018.
187 f. : il.

Tese (doutorado)-Universidade Federal Fluminense, Niterói,
2018.

DOI: <http://dx.doi.org/10.22409/PPGP.2018.d.03940536725>

1. Mística, Espiritualidade, Serenidade e Daseinsanálise.
2. Produção intelectual.I. Sá, Roberto Novaes de,
orientador. II. Universidade Federal Fluminense. Instituto de
Psicologia. III. Título.

CDD -

Bibliotecária responsável: Thiago Santos de Assis - CRB7/6164

DEDICATÓRIA

Dedico esse trabalho aos meus amores de todos os tempos, minha mãe Célia Maria, in memoriam, por todo amor e dedicação; inclusive, gravando muitos livros que usei nesta tese. A minha mulher Carla Aparecida, sempre amorosa e presente e forte nos momentos mais difíceis. Ao meu filho João Emmanuel, já tão amado, que, em breve, estará aninhado em nossos braços, entre abraços e beijos.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus e a Maria Santíssima, Presença que, amorosamente, sustenta e me conduz.

Agradeço a minha família, meu pai Alfredo, meus irmãos Erick, Frederick e Cândida e ao meu sogro José Luiz, por todo carinho, atenção e amor.

Agradeço aos meus amigos sempre presentes, coautores desta tese, por suas observações, discussões e críticas e por toda sua amizade e carinho também: Munira Queiroz, Vera Menezes Pontes e Victor Tinoco.

Agradeço a todos os amigos alunos e ex-alunos do ISECENSA, especialmente, ao grupo de pesquisa em fenomenologia e ao grupo de estudos em Psicologia Junguiana; pois, sem nossos trabalhos, estudos e infindáveis discussões, seria difícil terminar essa tese.

Agradeço aos meus colegas do grupo de estudos da UFF, liderados por Roberto Novaes, pelos estudos e debates, que foram fundamentais para minha formação e a realização deste trabalho.

Agradeço, muito especialmente, ao meu orientador Roberto Novaes de Sá. Tenho um orgulho enorme de ter sido seu aluno. Talvez, o meu Caro Professor não tenha a dimensão do quanto sorvi de seus ensinamentos, sempre ministrados com todo seu peculiar cuidado, atenção e crítica. Um espírito de formador, como diriam os antigos sábios. Um verdadeiro MESTRE, que forma quem contigo tem o privilégio de trabalhar e conviver. Meu muito obrigado sempre.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	12
PARTE I - A MÍSTICA, ECKHART E HEIDEGGER.....	20
1 - ECKHART E O DESPRENDIMENTO.....	20
2 - O DASEIN E A TRANSCENDÊNCIA.....	31
3 - RAZÃO SUFICIENTE.....	39
4 - LINGUAGEM.....	46
5 - METAFÍSICA.....	52
PARTE II - O SAGRADO, A MÍSTICA E A METAFÍSICA.....	60
1 - O SAGRADO.....	66
2 - A CIÊNCIA, A TÉCNICA E A LITERATURA.....	73
3 - A MÍSTICA, A RELIGIÃO E UM POUCO MAIS DE METAFÍSICA.....	90
PARTE III - A DASEINSANÁLISE, OS SONHOS E A MÍSTICA DE SIMONE WEIL.....	109
1 - SIMONE WEIL E A ATENÇÃO CRIADORA.....	113
2 - MÍSTICA, ESPIRITUALIDADE E OS EXERCÍCIOS ESPIRITUAIS.....	124
3 - FENOMENOLOGIA.....	135
4 - HEIDEGGER E A DIFERENÇA ONTOLÓGICA.....	140
5 - A DASEINSANÁLISE E AS EXPERIÊNCIAS ESPIRITUAIS.....	154
6 - HEIDEGGER, A SERENIDADE, A ESPIRITUALIDADE E A MÍSTICA.....	176
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	181
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	184

"Bem-aventurados os pobres de espírito"

(Mateus, 5:3)

INTRODUÇÃO

O caminho da montanha

Era um dia de sexta-feira no consultório, fazia um pouco de frio, algo não muito comum em Campos dos Goytacazes, nem mesmo havia ligado o ar condicionado. Já tinha atendido vários pacientes e aguardava o último do dia e, conseqüentemente, da semana. Pensamentos rotineiros passavam pela minha cabeça, como tomar uma cerveja à noite, o que tinha para fazer no fim de semana, além de leituras e outras tarefas profissionais, que acabamos por fazer aos sábados e domingos; quando bateram palmas no portão. Meu consultório fica numa casa e atendo na sala da frente, que é separada do restante do imóvel por uma porta com isolamento acústico. Abri a porta, e antes que pudesse falar qualquer coisa, o Paulo anunciou-se em voz alta. Com formalidade, pediu licença para entrar e seguiram-se os cumprimentos de praxe. Após sentarmos, perguntei como estava passando e como tinha sido sua semana. Paulo era um homem de pouco mais de quarenta anos, funcionário público, casado e sem filhos. Iniciara a terapia há alguns meses.

Eu solicitara que quando houvesse um sonho, que tentasse anotá-lo e trouxesse à terapia para auxiliar no tratamento, e assim, Paulo procedeu. Iniciou dizendo que queria contar um sonho que tivera naquela semana. O sonho tinha início no sopé de uma montanha. Paulo encontrava-se de pé e sabia que deveria subir a montanha, mas questionava-se como conseguiria, pois era íngreme e com uma trilha bastante estreita, razão suficiente para considerá-la perigosa. Alguns metros a sua esquerda, havia um burro, um pequeno burrico já encilhado, e ele não teve dúvidas de que o animal estava ali para que fosse utilizado na subida. Nesse instante, Paulo interrompeu a narrativa para dizer que sempre morou na cidade, em área urbana, mas que sua família possuía, por muitos anos, uma fazenda onde ele, menino, com seus irmãos e amigos, passava muitos fins de semana e férias. Ficou em silêncio, por alguns instantes, com o olhar longe, parecia estar revivendo antigas lembranças e, por sua fisionomia, seriam lembranças

felizes. Ao retomar a fala, disse que a fazenda chamava-se Mangal, e que não sabia o porquê e a origem desse nome.

Talvez pudesse estar associado à fruta manga, pois a fazenda possuía pomares com inúmeras mangueiras. Não que isso importasse muito, dizia ele, certo é que lá aprendera que os burros e mulas são animais muito úteis para subidas e trilhas. Utilizá-los, seria bem mais seguro que um cavalo, por exemplo. No sonho, o burrico o ajudava a subir, conduzindo-o a um platô bem amplo. Ao apelar do animal, descobrira, não sabia como, que ali acontecia um congresso. Sim, um congresso religioso e ecumênico em que várias pessoas pareciam ouvir a uma palestra. Não podendo definir exatamente que fé professavam e certificar-se de que seria bem recebido, preferiu não manifestar sua adesão a religião católica e a fé cristã. Enquanto mantinha-se parado pensando nessas coisas, sentiu um suave toque em seu ombro. Reagindo ao estímulo, volveu o rosto na direção do toque, deparando-se com uma mulher de uns cinquenta anos, aproximadamente, com alguns cabelos grisalhos, que lhe dirigiu um sinal indicando que a seguisse. Assim, Paulo fez, e eles chegaram à base de uma torre circular. A mulher começou a subir uma escada estreita, que circundava a torre em espiral. Quanto mais degraus galgavam, mais estreita ficava a escada, e Paulo notou que já tinha dificuldades para seguir a mulher e precisava encostar-se ao paredão da torre para não cair, pois a escada não tinha corrimão, nem parapeito. Chegou a bater a cabeça na parede, quando estava quase no alto. Lá, no fim da escada, bem no alto da torre, havia uma pequena porta, ou melhor, uma janela que foi aberta pela mulher, permitindo que ambos entrassem num salão. Não era difícil supor, que o salão tinha o diâmetro da torre.

O lugar era pouco iluminado, mas, ainda assim, permitia uma boa visão. Um tanto quanto atordoado, viu no centro do salão uma moça jovem, de cerca de vinte anos, deitada numa cama, também circular. A moça mantinha os olhos fechados, inertes. A senhora de cabelos grisalhos apontou um sofá bem ao lado da cama, sugerindo que sentassem. Após alguns minutos, a mulher disse em voz baixa, que a moça estava muito doente, apresentava sérios problemas de respiração, que podia morrer e que se chamava Nietzsche. Por fim, disse que ela e Paulo deviam permanecer ali.

Paulo terminou de narrar o sonho e ficou com um olhar vago e distante por algum tempo e depois olhou para mim interrogativo. Como se tivesse uma pergunta: o que quer dizer tudo isso? Antes que ele falasse, eu o perguntei o que significava o sonho. Ele ainda ficou em silêncio por mais um tempo, até que começou a falar dizendo, que

além do que já tinha contado sobre o burrinho, também se lembrava de que já lera num livro de Leonardo Boff e Frei Beto, que a respiração poderia ter um sentido relativo à troca e ao encontro com a totalidade cósmica. Como se nós respirássemos todo o universo. Pensou mais um pouco e disse que talvez esse sentido de totalidade cósmica tivesse a ver com o encontro ecumênico que se desenrolava no platô ao pé da torre. Eu intervi e perguntei de que forma poderia uma coisa estar ligada a outra.

Paulo pensou um pouco e disse que o que lhe vinha à cabeça era que ele também tinha tido dificuldades de realizar uma troca num encontro ao chegar ao platô, pois teve receio de assumir abertamente sua religião e ir ao encontro daquelas pessoas. Ainda arrematou dizendo, que não havia sentido em recusar o encontro com todos, pois era um encontro ecumênico. Do que afinal ele tinha medo, perguntei. Paulo, dessa vez, demorou bem mais para responder, permanecendo olhando para o teto por um bom tempo. Retomou a palavra comentando que, de verdade, tinha vergonha de assumir abertamente sua fé, sua crença em Deus ou mesmo que pudesse ter devoção religiosa. Que vinha de um ambiente familiar muito crítico à religião e que sempre se sentiu estranho ao se dar conta de que via o mundo a partir de aspectos místicos e espirituais. Foi em frente e afirmou que crença em Deus, fé e orações e joelhos dobrados na missa, seriam atitudes de pessoas ignorantes, supersticiosas e até mesmo estúpidas.

Vivíamos, hoje, cercados de ciência, de pesquisas, de tecnologia e que seria medievalismo obscurantista ter um olhar místico para ele mesmo, seu mundo e para o que lhe acontecia. Acrescentou que se sentia péssimo ao ver na TV missas e cultos com pessoas gritando, com grandes shows, aparentes êxtases e com supostas curas milagrosas. Intervi mais uma vez e perguntei se aquela forma de expressão de fé com gritos, supostos milagres, precisava ser a dele. Não seria possível encontrar uma fé própria, singular? Paulo logo respondeu que não sabia.

Após algum silêncio, indaguei acerca do nome da moça. Sim, pois o fato de chamar-se Nietzsche despertou minha atenção. Prossegui e quis saber quem era Nietzsche para ele. Afirmou que não tinha muita leitura filosófica, gostava um pouco de filosofia, mas que não possuía conhecimento profundo sobre Nietzsche. Lembrava-se de que Nietzsche era um filósofo extremamente crítico ao Cristianismo, em seu aspecto dogmático, ritualístico, defensor de regras morais e leis inexoráveis, tudo em função de uma salvação em um céu bem longe e muito melhor que o nosso mundo humano. Essas

formas referidas a Nietzsche, eram desvitalizantes, promoviam a resignação e até mesmo a conversão do mundo em um "vale de lágrimas".

O Cristianismo criticado por Nietzsche, retirava a potência humana e nos transformava em ressentidos e resignados que aguardavam o céu, virando as costas para o nosso mundo humano, vital, rico de encontros criativos, geradores de afetos. Novamente, se lembrou de Boff e rindo, disse que o autor declarou em seu livro que, talvez, Nietzsche fosse aquele que melhor retratasse o que seria "ter fé": dizer "amém" ao mundo, afirmá-lo, amá-lo em última instância, sem um desejo contemplativo de seguir para fora dele por qualquer tipo de ascese que nos levasse para distante da conflitividade do nosso mundo. Paulo não esperou que eu perguntasse qualquer coisa e prosseguiu: pensou inicialmente que a moça significasse a filosofia, afinal chamava-se Nietzsche, mas, agora, não mais pensava assim, pois caso fosse a filosofia, deveria ser uma mulher mais velha e não uma jovem. Por derradeiro, concluiu que a moça deveria ser a razão, pois a razão como a entendemos hoje, detentora do poder e senhora da verdade científica, é bem mais jovem que a filosofia. Talvez a prevalência da razão se inicie no iluminismo, ganhando mais força no positivismo, culminando, nos dias atuais, num reinado partilhado com a ciência e o mundo técnico, que tudo querem controlar, deter, dominar, extrair, etc...

Paulo prosseguia sem interrupções e afirmava que nele, tudo aquilo, talvez, quisesse dizer, que uma abertura fundamental para o mistério, para a espiritualidade, necessitasse de espaço, de encontro; afastada, talvez, de uma suposta racionalidade científica e também de uma dogmática religiosa, pois ambas fechavam as portas ao mistério.

Nesse momento, enquanto Paulo falava, eu mesmo pensei que as portas eram fechadas, sim, para o mistério e a totalidade cósmica. Não tive como deixar de pensar em Jung. O sonho de Paulo não foi esgotado até hoje, e talvez, por misterioso que seja, nunca se decifre completamente. E aqui, eu, sim, me lembrei de Boff (2010) quando diz que mística é mistério, e que esse mistério não tem a ver com enigma, que pode, após procedimentos lógicos e metodológicos, ser decifrado e sua verdade revelada. Na mística, em se tratando do mistério a que nos referimos, não há decifração, nem esgotamento do sentido. O mistério sempre permanece ali, desvelando e ocultando, doando-se e retraindo-se. E assim, o mistério e a mística não são as fronteiras da razão,

como alguns insistem em dizer, mas a sombra que nos envolve, e o que nós mesmos sempre seremos; qual seja: inesgotáveis.

O sonho do meu paciente veio juntar-se a antigas motivações que sempre tive em explorar mais a mística, o mistério. Ao lado de psicólogos como Jung, que já leio há algum tempo, juntaram-se místicos como Mestre Eckhart, Simone Weil e filósofos como Heidegger, para auxiliar-me a pensar sobre um tema tão intrigante, motivador e que tento expor aqui. Esse trabalho pretende realizar aproximações reflexivas relativas à experiência mística relatada por pessoas como Mestre Eckhart e Simone Weil, e como essa experiência é acolhida pela *daseinsanálise*. Em outras palavras, como a *daseinsanálise* lida com a experiência mística? Freud, talvez, a considerasse neurose; Jung partia do pressuposto de que a experiência de Deus era parte importante de nossa personalidade. Como será com a *daseinsanálise*? A mística pode ser vista como um fenômeno que possui uma disposição afetiva própria? Se assim for, não seria idêntica à serenidade? Nesse sentido, estudaremos especialmente a mística, mas também abordaremos outras experiências espirituais como a serenidade e o que pode ser chamado de espiritualidade.

Quanto à *daseinsanálise*, será aqui considerada, obviamente, como abordagem psicoterápica baseada na filosofia hermenêutica de Heidegger, desenvolvida por Medard Boss a partir dos famosos Seminários de Zollikon.

Esse caminho inicia-se pelo Mestre Eckhart, para que tenhamos uma melhor compreensão do que significa a experiência mística. De modo derivado, podemos tentar identificar no pensamento de Heidegger, influências da mística eckhartiana ou, como diz Caputo (1986), identificar um elemento místico no pensamento de Heidegger. Em outras palavras, podem ser encontrados no pensamento de Heidegger, em pleno século XX, traços importantes de uma maneira mística do *Dasein* ser no mundo?

Assim, como de costume, comecemos por definições: o que é mística? Mística pode ser, inicialmente, definida como mistério. Tem origem na palavra grega "*mystikos*", que significa mistério, fechar os olhos e a boca para ver a verdade no mistério (GRÜN,2012). Segundo Grün (2012), a mística é essencialmente uma experiência, a experiência de unificação com Deus. O autor enfatiza a experiência, pois mística, mesmo que, por vezes, esteja sujeita a avaliações teóricas e racionais, não pode ser compreendida por conceitos e teorias construídas racionalmente. Nesse sentido, Boff (2010) afirma que os místicos, aqueles que viveram a experiência da unificação com

Deus, sempre foram vistos com maus olhos pelos religiosos dogmáticos e pelas instituições religiosas, pois eles sabem de Deus, experimentaram Deus. E como isso é possível se Deus é o totalmente transcendente? Tal experiencição, como dissemos, era vista com suspeitas pelas instituições religiosas, sem mencionar o quão perigoso tornava-se para os dogmáticos, o fato dos místicos de início e na maioria das vezes, não estarem estritamente submetidos aos dogmas e as regras. Por se tratar de uma experiência com Deus, é considerada abertura e Encontro; portanto, o inesperado e o fora dos limites surgem inexoravelmente.

Aqui, alguns poderão retrucar que a mística sempre estará relacionada com um Encontro com Deus. Outros poderiam arriscar a pergunta: afinal, o que ou quem é Deus? Com o que ou quem os místicos se Encontram? Responder a essas questões não é o objetivo desse trabalho, e talvez, de fato, não seja possível respondê-las. Por isso mesmo, nossa empreitada se torna mais difícil. Assim, para Pinheiro e Bingemer (2010) cuidar da mística é algo inglório, pois se trata de uma experiência que não pode, exatamente, ser posta em palavras e teorias. A linguagem não dá conta de explicá-la. Então, como ter a ousadia de tentar falar e escrever sobre a mística? Talvez, ao fim desse trabalho, possamos estar próximos de uma resposta possível, ou não.

Como disse anteriormente, talvez, não seja viável responder a pergunta sobre o que ou quem é Deus, mas podemos discorrer sobre como Deus assume um caráter de pessoalidade no Ocidente. As três religiões abraâmicas (Judaísmo, Cristianismo e Islamismo) afirmam que Deus é Alguém. Que Javé é Alguém que fala conosco, se irrita conosco, tem projetos e planos para nós, enfim: Ele caminha conosco, pois é exatamente isso que significa Javé (BOFF, 2010). Assim, no Ocidente, o Encontro, a experiência mística, se dá com uma Pessoa. Unimo-nos a Alguém, a Deus. De maneira diferente (GRÜN, 2012), os orientais, no budismo, taoísmo, a experiência mística não se dá com alguém, com uma pessoa, se dá com o Todo. Há uma unificação com o Todo, não pessoal. O Todo não assume nenhuma forma específica, apesar de existirem no hinduísmo (GRÜN, 2012), representações iconográficas dos deuses. Na unificação mística oriental, o ego, a pessoa, desaparece no Todo, não seguimos, personalisticamente, preservando nossa pessoa após o encontro. Diferentemente, no Ocidente, o Encontro com Deus, com o Deus pessoal, é uma unificação que jamais se converte em fusão, e nós preservamos nossa pessoalidade mesmo após a unificação.

No Ocidente, pode-se notar um Encontro como o que foi narrado por Buber (2001) Eu e Tu. O Deus da mística ocidental é um Tu, alguém que nos acolhe amorosamente. O Eu não desaparece no Tu, este, como amor, acolhe-nos, encontra-nos, une-se a nós, mas sem fazer com que desapareçamos. O Deus ocidental, por assim dizer, abraça-nos e acolhe-nos, mas nos quer pessoas, nos quer diferentes e distintos Dele.

Na mística cristã (GRÜN, 2012), particularmente, podemos encontrar dois tipos de união mística: a unificação com o Ser e a união amorosa. O segundo tipo é mais comum com mulheres místicas, pois possui um caráter fortemente erótico. Jesus é o noivo divino que vem unir-se a noiva alma. Já na união ou unificação com o Ser, há menos paixão amorosa e mais inteligência amorosa e, assim, serenamente, a unificação se dá.

Há uma versão do encontro místico (BETO, 2010) dando conta de que o Encontro ou união com Deus desenrola-se ou deriva de uma ascese. Isso, em última instância, significa que o monge ou o que tenta a união, deve lutar por conseguir ser o mais virtuoso possível. Virtuoso, sem pecados, dominando e controlando suas paixões para que, ao final do processo, consiga receber, por Graça, o almejado Encontro místico. Segundo Grün (2012), o domínio das paixões deve levar ao que ele chama de *apatheia*, a ausência de conflitos entre o caminho da ascese e os desejos e paixões do monge.

Aqui, é bom esclarecer, que *apatheia* não significa, como o nome às vezes pode dar a entender, a supressão das paixões e desejos, mas sim uma espécie de harmonização interna que conseguiria a não produção de conflitos entre o caminho de ascensão e as paixões, ou em outras palavras, entre o espírito e a carne. Grün (2013) se refere a ensinamentos de padres do século III, considerados mestres em exercícios espirituais, que afirmam que mesmo que o monge aja ou tome atitudes motivadas por, nem sempre, puros desejos e intenções, deve-se tomar por importante se a "semeadura" deu frutos, se o "pai espiritual" conseguiu, efetivamente, auxiliar quem buscava sua ajuda. Para frei Beto (2010), o caminho da ascese é apenas uma possibilidade de Encontro místico, pois para o autor, a mística ou uma atitude mística não pode dispensar e abandonar a conflitividade do mundo. O Reino de Deus, como dizia Jesus, deve ser encontrado no mundo, nos conflitos cotidianos, e não propriamente numa espécie de abandono do mundo para uma entrega ascética e supostamente virtuosa. Há nesse ponto uma objeção, que pode ser feita ao realizarmos uma leitura do Evangelho: quando Jesus, preso e sendo julgado, diz que "Meu Reino não é deste mundo" (João, 18:36). Não poderíamos supor, que Ele se refere a um abandono do

mundo? Não estaria nos convocando para buscarmos o céu e esquecermos a entrega, a conflitividade mundana citada? Penso que não, pois o que parece dizer Jesus quando afirma que não é deste mundo seu Reino, diz no sentido, talvez, de que o mundo sem Ele, sem Deus, não é "seu" mundo. Pode ser que Ele estivesse referindo-se ao reencontro de Deus no mundo, de, por assim dizer, recuperarmos Deus e voltarmos a vê-lo no mundo, sinal da mística. Nesse sentido, Boff (2010) acredita que uma pessoa espiritualizada ou mística sempre se pergunta quais seriam os motivos misteriosos para que ele, seu mundo e tudo que lhe acontece sejam do jeito que são. Há sentidos que não estão visíveis, não podendo ser encontrados facilmente, e outros, que jamais poderão ser, pois seguirão mergulhados no mistério.

Quando tratamos aqui do mundo, mundo como trama de sentidos que faz aparecer os entes, não podemos deixar de considerar, com muito mais vagar, o que pensava um dos mais importantes místicos conhecidos: Mestre Eckhart. Escolástico do século XIII e parte do século XIV. O alemão dominicano apresenta-nos um modo de união mística diferente do que era relatado por outros pensadores e místicos. Mestre Eckhart afirmava que o desapego, o desprendimento, é a atitude fundamental para que se possa unir-se a Deus. Sim, desapego, sustentar a liberdade diante do mundo, diante de tudo que seja isto ou aquilo. Nada que seja do mundo poderá tomar posse de nossa alma. Nesse sentido, apesar do Deus eckhartiano não perder o caráter de pessoalidade, Ele é nada, não podendo ser identificado como isto ou aquilo, nem mesmo com o bem (GIACHINI, 2009).

Ao chegarmos quase ao fim dessa introdução, convidamos o leitor a continuar conosco, agora, aprofundando os temas mais caros ao Mestre Eckhart; e tentando, posteriormente, encontrar em Heidegger traços da mística eckhartiana. Quanto ao Paulo, quem sabe poderemos reencontrá-lo mais a diante, a partir de um olhar mais denso sobre seus sonhos, a mística, a filosofia ou até mesmo revê-lo numa discussão de como todos esses temas podem ser desdobrados num processo psicoterapêutico daseinsanalítico. Antes do fim do início, precisamos ainda dizer que pretendemos ampliar a discussão sobre a mística, incluindo Simone Weil, mística do século XX.

PARTE I - A MÍSTICA, ECKHART E HEIDEGGER

"Não se pode chegar aos limites da alma caminhando; mesmo que se percorra às pressas todas as ruas, seu sentido é por demais profundo"
(Heráclito)

1- ECKHART E O DESPRENDIMENTO

Retomando o que dizíamos ao final da introdução, esse trabalho pretende ingressar num campo de investigação deveras difícil, pois tenta se aproximar do que seja uma experiência mística, como ela pode ser descrita, pensada, e de certa maneira, como a Filosofia e a psicologia, em particular, a *daseins*análise, lidam com a referida experiência. Para tanto, pretendemos lançar mão dos relatos e ideias de Mestre Eckhart.

Mestre Eckhart descreve experiências que escapam a uma apreensão mais imediata, realizável por modalidades de pensamento representacional. Para seguirmos na empreitada de dialogar com um dos ícones do "mistério", buscamos no pensamento de Heidegger auxílio na direção de uma possível aproximação compreensiva dos fenômenos encontrados em suas obras, referentes a experiências distintas dos padrões cotidianos de apreensão empírica do mundo simplesmente dado.

Inicialmente, nosso projeto já encontra dificuldades, pois como podemos fazer dialogar a experiência mística, reconhecida como relativamente inapreensível pela linguagem, com o modo representacional de pensamento predominante na modernidade (PINHEIRO E BINGEMER, 2010). Aqui, o pensamento é essencialmente tomado como pensamento representacional. Nesse sentido, é quase impossível que possamos "representar" e explicar uma experiência mística. Talvez estejamos indo depressa demais, pois se faz necessário dizermos um pouco mais além do que explanamos na introdução. Assim, numa afirmação mais direta e simples, mística é a união frutiva com o Absoluto, com Deus (CARNEIRO LEÃO, 2010). Também podemos dizer, que mística tem a ver com poder livre de criação (CARNEIRO LEÃO, 2010). Sim, poder

livre de criação, pois a experiência radical da união mística não está sujeita a qualquer tipo de limite previamente estabelecido, especialmente, quando tais limites são arbitrariamente determinados pelas religiões institucionais. Nesse sentido, talvez possamos considerar que a experiência mística, do modo como Mestre Eckhart, em particular, a descreve, surge e instala-se como união, o Encontro com a liberdade. Liberdade, pois o Deus eckhartiano é absoluta liberdade, não identificável essencialmente com nada.

Místicos como Mestre Eckhart, Rumi, Simone Weil descrevem um Encontro radical com o que chamam de Deus ou Absoluto. É importante salientar, que tais "Encontros" são, aparentemente, semelhantes entre místicos de diferentes culturas e religiões como Eckhart e Rumi, por exemplo. Aqui, deixaremos perguntas que não são propriamente do escopo desse trabalho responder, mas que podem ser lançadas: ser ou não devotado a uma religião institucionalizada, como o catolicismo em Eckhart, produz algum tipo de variação da experiência mística? Ou ainda: o fato de se pertencer, inicialmente, a uma religião determinada, é pré-requisito para a experiência que tentamos aqui nos aproximar? Ou mesmo: será a experiência mística, inconciliável com o referido pertencimento e adesão a uma religião com seus dogmas e ritos? De fato, talvez, essas perguntas não façam nenhum sentido no contexto desse trabalho, pois podemos, justamente, ter ingressado com elas na esfera de um pensamento representacional, calculante e de caráter científico, que pretenda "controlar" variáveis.

Há algumas linhas, citamos Mestre Eckhart, católico dominicano e é a partir de seus relatos, que pretendemos começar esse trabalho. Como já explicitamos, Mestre Eckhart é um monge dominicano do século XIII na transição para o século XIV. Nesse tempo, baixa idade média, predomínio do pensamento escolástico, o mundo europeu passava por mudanças deveras importantes, que influem e irradiam no modo como nós, até hoje, pensamos. O domínio social, histórico e ideológico da igreja católica estava sendo contestado. Surgiam novas seitas a cada dia e a burguesia começa a lançar sua rede de controle econômico (CARNEIRO LEÃO, 2009). Os valores constituídos há séculos, como o poder de intermediação da igreja, o feudalismo, o regime de servidão, a enorme limitação de ascensão social, já não mais se apresentavam como prenhes de sentido e novas ideias como, por exemplo, a "navalha de Ockham" (MARCONDES, 1997), cada vez mais, insistia em sobreviver à repressão religiosa. Mais e mais indivíduos e grupos exigiam autonomia e o fim da intermediação da igreja (CARNEIRO LEÃO, 2009). A igreja ainda sustentava o poder intelectual e lutava para

impedir a partilha do conhecimento de modo livre e sem controle institucional (ECO, 1983). A submissão dos reis ao Papa já não conseguia mais ser sustentada e a autoridade eclesiástica, continuamente, perdia influência. Contudo, o poder persuasivo da igreja não desaparece com facilidade, e ainda, séculos mais tarde, pensadores temiam realizar pesquisas com liberdade. Investigar, por exemplo, anatomicamente o corpo humano era visto como pecado e tabu, homens com coragem e forte interesse pelo conhecimento precisavam arriscar-se para alcançar seus objetivos (YOURCENAR, 1968).

É nesse contexto histórico que o Mestre Eckhart estava fazendo seus sermões e escrevendo seus textos. Por que, em pleno século XXI, estamos aqui tratando de um religioso medieval que justamente escrevia no auge, por assim dizer, da decadência do domínio católico no mundo ocidental? O que podemos dizer, por enquanto, é que o Mestre Eckhart parece ter a capacidade de descrever, de pensar e de ver o mundo e os entes, de maneira que possamos ter um vislumbre de fundamentos ontológicos. Pode ser, que ele próprio tenha tido tal vislumbre, justamente por suas experiências misteriosas. O dominicano medieval a que nos referimos conseguia perceber dois modos de conhecer: o primeiro era o que ele chamava de sensível e compreensivo, voltado para o mundo externo, para os entes e referido a eles, que possui um caráter mensurativo e quantitativo. Assim, por esse modo de pensar e perceber, compreendemos os entes exteriores de forma segmentada, sectária, dando ênfase as distinções e marcações identitárias. Conhece-se por setores e parcialmente, pois o conhecimento sensível está no tempo e no espaço (GIACHINI, 2009). Esse modo de conhecer exige uma mediação, pois não apreende o todo, sempre capta parcialmente o que se mostra nos entes. Mestre Eckhart não se refere ao pensamento representacional, mas quando descreve o que seja pensamento sensível e compreensivo, ele pode estar antecipando em séculos, o que hoje compreendemos por pensamento representacional. Compreende-se pensamento representacional como aquele que apreende os entes, conforme dissemos, parcialmente, objetualmente, em rígidos conceitos.

Quando Mestre Eckhart insiste em atribuir ao pensamento sensível e compreensivo uma mediação, acredito que esteja referindo-se à mediação de um conceito, como ele próprio diz, sempre aproximativo. Calculante, também, porque alcança resultados, produtos e efeitos; mas não propriamente por ser meramente quantitativo. Por outro lado, ele se refere a um modo espiritual de se conhecer em que encontramos o todo, experimentamos a união com Deus, e assim, as distinções identitárias desaparecem e

nos reconhecemos como absolutamente iguais a todos os entes, onde, afinal, Deus repousa como na pedra, Deus respira como na planta, Deus sonha como no animal e Deus desperta como no homem (GIACHINI, 2009). No pensamento espiritual, todo o universo está prenhe de Deus, que está em todas as coisas, que em si mesmas não são nada. O que podemos ver nos entes a partir do conhecimento espiritual é uma nova luz que a tudo transforma. Luz esta que surge e desaparece como num raio, como numa faísca. É importante frisar, que nesse tipo de pensamento pode-se ter uma experiência de encontro, mas não, propriamente, de apreensão como nota-se no pensamento sensível e compreensivo. Não há apreensão, mas encontro, experiência de inesgotabilidade. Dito de outro modo, alcançamos, em raros instantes, uma espécie de faísca, uma leve chama do todo, de Deus, que sempre e novamente se retrai e permanece em seu abissal mistério. Assim, podemos dizer que não é, propriamente, uma experiência de conhecimento, mas de vislumbre, de encontro, que sustenta a abissalidade e o retraimento. Eckhart chama essa maneira de pensar de centelha discursiva que nos apresenta o todo, cintila e se retrai e não está no tempo e no espaço. Nesse encontro, tem-se a incrível impressão de nosso próprio nada, mas que como negatividade, estamos lançados na liberdade e na abertura que é, em última instância, sustentada por Deus. Contudo, para tal lançamento, a fé é elemento fundamental, mas como a fé é Dom e Graça, ainda mais estamos pousados na palma da mão de Deus (BOFF, 2010).

Seguindo a trilha de Eckhart, deveríamos, por assim dizer, "envergar a máquina" (GIACHINI, 2009). O que podemos entender por tal expressão? Envergar a máquina é estarmos dirigidos para Deus, para o Todo e nos libertarmos do aprisionamento dos entes, em última instância, desprendimento (*abgeschiedenheit*). Os espaços habituais e familiares devem ser mantidos, como diz o próprio Mestre Eckhart (GIACHINI, 2009): "Na boa distância". Sejamos como os girassóis, presos de algum modo a terra, porque somos terra, mas sempre voltados para o sol, para a "luz". Envergar a máquina é ser como os girassóis, torcidos, girados e abertos a luz do sol, a luz de Deus.

A ética, em Eckhart, tem um caráter bem específico. Para o mestre, devemos assumir uma postura de deixar ser, deixar Deus ser Deus e se expressar nos entes. Nesse sentido, busquemos a vontade de Deus e nos libertemos de nosso próprio querer. Enquanto sustentamos nosso querer, não damos espaço para Aquele que envia, faça surgir sua vontade. Se mantivermos nossa vontade adiante, não conseguiremos notar cada novo envio de Deus. Mestre Eckhart alerta que abrir mão da própria vontade também é uma espécie de querer. Seria como querer não querer, e assim, isso é um

querer. Como veremos mais adiante, o desprendimento (*abgeschiedenheit*) é a virtude máxima para Eckhart. Desprender-se significa unir-se e abandonar-se em Deus de tal forma, que não temos nem mais qualquer tipo de vontade, passando a estar e ser Um com Deus. Assim, no Sermão 1, Mestre Eckhart cita a passagem em que Jesus expulsa os mercadores do Templo (ECKHART, 2009). Expulsa, pois o Templo é nossa alma, somos nós mesmos e Deus nos quer livres apenas para Ele e nada mais pode preencher nosso espírito. Nesse sentido, Eckhart (2009) nos diz:

"Lemos no santo evangelho que Nosso Senhor entrou no templo e expulsou os que ali compravam e vendiam; e disse aos outros que ofereciam em pechincha pombas e coisas parecidas: "levai isso embora, retirai-o para longe!(Jo2, 16). Por que Jesus expulsou os que compravam e vendiam, e aos que ofereciam pombas apenas ordenou que esvasiassem o lugar? É que, em tudo isso, a sua única exclusiva intenção era querer ter o templo vazio, justamente como se quisesse dizer: "Tenho direito sobre esse templo, e nele quero estar só e reinar". O que isso quer dizer? O templo, no qual Deus, seguindo a sua vontade, quer poderosamente reinar, é a alma do homem."(p.39)

Somos assim, pura abertura e liberdade em encontro com Deus, que é quem envia. E quem envia não é nada, nem mesmo o Bem, pois o Bem é valorativo e identitário, referente aos julgamentos humanos, e Deus não está alcançável por qualquer julgamento ou valoração de mais ou menos, melhor ou pior.

No pensamento espiritual podemos notar o fim das distinções e classificações mensurativas do pensamento sensível e compreensivo e a equanimidade se instaura. Apenas com a união misteriosa com Deus, pode-se abrir para a liberdade e a igualdade de tudo e de todos. Nota-se em Eckhart, que a partir da ideia de que devemos escapar das identificações e distinções entre os entes, surgida da mensuração quantificante e se, por consequência, todos os entes têm igual valor, tudo que há está implicado com tudo que há. Assim, cada ente que existe é expressão de Deus e, portanto, nada pode ser descartado, julgado valorativamente, classificado por mérito ou necessidade. Há os entes, há Deus que neles pode ser visto, ou melhor, podemos vê-lo através dos entes que são suas criaturas. Usando outras palavras, no pensamento espiritual, o caráter qualitativo do vislumbre de Deus nos entes é enfatizado. Sem dúvida, não é objetivo deste trabalho encontrar possíveis aplicações atuais do pensamento eckhartiano, mas é

nítido, para mim ao menos, como o Mestre Eckhart antecipa, por exemplo, o pensamento de ambientalistas na defesa do valor intrínseco de sistemas ecológicos. Nesse sentido, há uma mística da natureza (GRÜN, 2012) que vê Deus na natureza, em toda sua potência vital. Por essa maneira de pensar, os sistemas ecológicos não estão meramente disponíveis ao homem e aos seus interesses, não é fundo de reserva destinado à mera exploração capitalista. A natureza é, como diz Eckhart, fonte de encontro com Deus, lugar de expressão e de brilho da luz divina, lugar de veneração.

Aqui, entretanto, podemos encontrar alguns problemas, pois se Deus é Ser (CARNEIRO LEÃO, 2010), e se o Ser eckhartiano não é nada, até mesmo o fundo de reserva para exploração capitalista é ontologicamente Deus e uma de suas expressões. É importante observarmos que Eckhart, como católico, não era panteísta, não entendia que Deus era a natureza, mas poderia talvez ser visto como panenteísta, de modo que Deus está em todas as coisas, pode ser encontrado em todas as coisas, mas como nada, não é essencialmente qualquer coisa, nem isto, nem aquilo.

Eckhart ao se referir ao homem, homo, descreve-o a partir da etimologia da palavra, como terra, humus, humildade (GIACHINI, 2009). O homem-terra, é sem forma, é a terra, informe. A terra inicialmente e na maioria das vezes, não tem forma, não pode ser identificada com nada; aliás, talvez só possa ser identificada com o nada. É o homem-terra, informe, aberto, livre, sem essência, transmutável em isto ou aquilo, que não pode, por isso mesmo, ser distinguido de tudo mais, de todo restante da Criação. Assim, o homem-terra é indistinto, equanimemente idêntico a qualquer outro ente. Desse modo, o Deus dá forma e essencializa o homem como todos os demais entes. Aqui, é fundamental termos em vista, que essencializar não significa atribuir uma essência fixa, imutável, como muitos dogmáticos acreditam. Não faria nenhum sentido crer-se numa essência fixa do homem, pois como imagem e semelhança de Deus, o homem, em última instância, é como o Criador; qual seja: nada. Talvez, apenas como guardião do Ser é que o homem se distinga dos demais entes (HEIDEGGER, 1995). Como pastor do Ser, o homem vê o Ser nos entes como esses lhe aparecem.

Eckhart insiste que o desprendimento é a mais elevada das virtudes. Mais elevada que o amor, mais elevada que a humildade (ECKHART, 2004). Nesse sentido, Eckhart diz que para empreendermos a união frutiva, para termos a Experiência do Encontro com Deus, precisamos, necessariamente, nos desapegar de tudo que, por assim dizer, seja mundano, de tudo que não seja Deus. Ele prossegue dizendo que as criaturas, tudo

que Deus retira de si mesmo e põe diante de nós, não pode ser tomado como algo passível de nos preencher. Assim, não devemos permitir que nosso coração, que nossa vida seja ocupada por isto ou aquilo como o próprio Eckhart afirma. Todo isto ou aquilo (ECKHART, 2004) mantém o homem repleto e preenchido do isto ou aquilo e, assim, ficamos, afinal, impedidos de nos aproximarmos de uma experiência plena de Deus. Deus precisa, para nos Encontrar, para nos preencher, que o "espaço" de nossa alma esteja vazio, liberado de qualquer apego às criaturas, a isto ou aquilo. Dito do modo que o Mestre Eckhart se refere algumas vezes, precisamos manter a boa distância de tudo. Boa distância significa não permitir o apego a qualquer algo. Que fique claro que Eckhart não está afirmando que o mundo é propriamente mau, que devemos desprezar o mundo ou que fosse mais adequado que nos afastássemos dele para que, enfim, encontrássemos Deus, mas que não seria bom para o referido Encontro, que permanecêssemos, privilegiadamente, remetidos a isto ou aquilo. Assim, a alma deve estar vazia, desapegada, pura para que encontremos o Absoluto. Melhor dizendo, para que o Absoluto nos inunde e preencha.

Deus é tão sutil que precisa, para unir-se a alma, que esta esteja livre, vazia. Qualquer forma, querer, ter, que não seja o próprio Deus, impede o Encontro. Por que Eckhart afirma que o desprendimento é uma virtude maior do que o amor e do que a humildade? Ele assim o faz porque o amor pode ser lançado ou estar remetido sobre um objeto do mundo, sobre um isto ou aquilo, então o amor nos pode "prender" ao mundo criado e nos manter "cheios" de tal criatura. De modo semelhante, a humildade também está direcionada ao mundo e as coisas do mundo, pois somos humildes e nos mantemos "rebaixados" diante de criaturas e coisas deste mundo. De nenhum jeito Eckhart despreza virtudes como o amor e a humildade, pelo contrário, insiste que devemos cultivá-las, mas para que aja um Encontro pleno com Deus, tais virtudes ainda não são suficientes; apenas o desprendimento poderá sê-lo. Eckhart nos apresenta uma metáfora que poderá ilustrar melhor o que estamos escrevendo. Ele nos diz que para Deus "escrever" em nosso coração, em nossa alma, ela precisa estar vazia, por assim dizer, sem nada "escrito". Assim, se pretendo escrever numa tábula, é necessário que tal tábula esteja sem outros escritos, vazia, pura. Então devemos apagar, nos desprender de tudo que está escrito em nossa alma, para que Deus possa nela imprimir o que deseja sua vontade. Ao falarmos de vontade de Deus, é importante mencionar que Eckhart insiste que o homem verdadeiramente virtuoso, desapegado, não ore, não promova orações do tipo petição, orações que tenham como conteúdo isto ou aquilo, isto é, que peçam coisas

ou que solicitem que coisas e eventos sejam retirados da vida do orante (CAPUTO, 1986). A oração do coração desapegado é a oração que indica para a plena conformidade com a vontade de Deus. Plena conformidade com a vontade de Deus significa pedir que seja feita a vontade de Deus e mais nada. Eckhart aponta a palavra de Maria no Novo Testamento: "Eis a serva do Senhor, seja feita em mim a sua vontade" (ECKHART, 2004). Essa frase de Maria indica um coração absolutamente desapegado, pronto para ser preenchido por Deus. Ao ler sobre Mestre Eckhart lembrei-me de outra passagem que é equivalente à frase de Maria. Refiro-me a Jesus quando este está no Jardim das Oliveiras e ora para que o Pai afaste dele o "cálice" (Lucas 22, 42). Diante do enorme sofrimento que lhe tomava a alma, com a morte por crucificação se aproximando, Jesus, por assim dizer, "recai" em um tipo de oração de petição, pedindo que o mal seja afastado, para logo em seguida retomar a força do desprendimento quando termina a oração afirmando que seja feita a vontade do Pai e não a Dele. Outra passagem interessante, que dá conta do desprendimento referido por Eckhart, acontece quando o homem rico pergunta a Jesus o que deve fazer para entrar no Reino. Em resposta, Jesus diz que deveria "vender tudo que tem" (Marcos, 10:21). Vender tudo que tem diz respeito ao desapego, a situação de estar livre de apegos mundanos, apego às criaturas. Nessa passagem, Jesus não está se referindo propriamente a tornar-se pobre materialmente, apesar de Eckhart (2004) afirmar que a pobreza material também é algo salutar. Contudo, não é suficiente a pobreza material, o desapego eckhartiano é mais exigente e profundo no sentido de não permitir que isto ou aquilo nos tome a ponto de dirigir nossa atenção, nossa vida, nossa alma para longe de Deus.

Aqui, é bom mencionar que a verdadeira idolatria é o apego referido por Eckhart e não propriamente, como afirmam algumas correntes religiosas, o fato de se pedir a intercessão de um santo ou de Maria, por exemplo. De todo jeito, o pedido a um santo ou a Maria pode significar uma oração de petição como dizia Mestre Eckhart, situação que aponta para um possível não desapego. O encontro com Deus, ou melhor, a experiência de união com Deus em Eckhart, é tão radical, que é anterior à Criação. Isto significa que desprender-se é retornar a um estado de tamanha união com Deus, que somos Deus, Deus e nós é (sim, o verbo é ser, é, no singular e não o verbo ser, somos, no plural), verdadeiramente, Um. Note-se, que Jesus afirma que Ele e o Pai são Um (João 10:30). Quando assim o diz sentencia o radical desprendimento de que Ele mesmo é. Por essa razão, não faz sentido pedirmos nada a Deus, pois já somos plenamente em

Deus. Nada nos abala e nem afeta, sejam louvores ou injúrias, pois somos, absolutamente, no Absoluto. As orações de petição, referidas anteriormente, dão conta de um segundo momento em que não estamos unidos a Deus como Eckhart nos descreve, e assim, necessitamos da intervenção divina.

Uma questão central na obra de Eckhart é o conceito de deixar ser, ou serenidade (*gelassenheit*) (CARNEIRO LEÃO, 2010). Por esse conceito, Eckhart nos pede para deixar Deus ser Deus, afinal, Ser é Deus. Deixar Deus ser Deus demanda que compreendamos algo anteriormente, que Deus é tudo, justamente por ser nada. O que isso significa afinal? Significa que tudo que há é Deus, tudo, inclusive, o que podemos denominar como mal. Afirma Eckhart, que Deus não é propriamente nada. Ele Cria, mas nunca assume uma identidade propriamente dita. Deus não se identifica no sentido de entificar-se, objetivar-se, Ele é sempre além, mais e tudo.

Essencialmente, por não ser nada identificável, entificável, Ele pode ser todo ente, todo isto ou aquilo, mas sem nunca ser, essencialmente, isto ou aquilo. Desse modo, cada essência de objeto, cada identidade, está remetida a Deus, que não é tal essência ou tal identidade privilegiadamente. Aqui, vemos como Mestre Eckhart aponta para uma região além dos entes, além das coisas do mundo sujeitas a objetivação, a identificação. Podemos notar em Eckhart, possíveis sementes históricas de um modo de pensar ontológico (CAPUTO, 1986), que será visto por Heidegger séculos mais tarde. Ontológico, porque faz o olhar cambiar dos entes, do empírico, do simplesmente dado, para algo além, para uma região onde O nada-tudo-Deus é notado e Encontrado. Por assim dizer, Eckhart mostra-nos a luz de Deus, que ilumina os entes, que só podem, afinal, ser vistos por estarem banhados por tal luz. Sem a luz, os entes, simplesmente, desaparecem, e não são, propriamente, coisa alguma. Quando escrevo "coisa alguma", também poderia dizer que são nada, mas este nada que os entes se tornam, é o mesmo Nada que é Deus? Se é que tal pergunta faz algum sentido.

Voltando ao Mestre Eckhart, dizíamos que ele pede para que deixemos ser, isso é serenidade. Deixar ser significa não tentarmos coagir os entes com nossas formas de controle e domínio; como também não significa, como faz a metafísica, a identificação rígida de verdades sobre os entes, como se fossem uma espécie de "obra própria" num sentido realista de que os entes são simplesmente dados, apenas. Digo apenas, porque os entes podem se mostrar também como, simplesmente dados, mas essa será mais uma possibilidade de ser, de Deus para Eckhart. Mas, aqui, tenhamos cuidado para não

antecipar uma discussão sobre os possíveis encontros entre Mestre Eckhart e Heidegger, que tentaremos fazer mais adiante.

Ainda sobre o deixar ser eckhartiano, podemos reconhecê-lo quando deixamos uma criança ser criança (CARNEIRO LEÃO, 2010), liberando-a para o ser que se manifesta nela, que se identifica, ela sendo. Sim, sendo, os entes sendo são a manifestação de luz divina, fonte de onde tudo emana. Fonte essa que é Deus em Eckhart, e assim, Deus é dinâmica de realização (CARNEIRO LEÃO, 2010). Nota-se, que como dinâmica de realização, Deus é tudo ao mesmo tempo, que é nada propriamente. Desse modo, não faz sentido para Eckhart que qualquer um de nós nos ocupemos ou nos preocupemos privilegiadamente com qualquer isto ou aquilo, e que nos empenhemos em promover o desapego para que possamos ingressar numa região que é o próprio Deus e seu acolhimento. Liberados da entificada objetivação, podemos volver nosso olhar e nossa alma para a luz, para Deus que está refletido nos entes. Notamos agora o que propriamente significa mística em Eckhart, pois volver o olhar dos entes para a luz de Deus que os ilumina é lançamento no mistério, é entrada numa região que, por ser nada, é, absolutamente, desprovida de significações rígidas e liberada de amarras regravativas e dogmáticas. O mistério envolve Eckhart, pois deixar ser é estar aberto ao mistério, mistério que se doa e se retira, que se encontra e se perde.

No sermão 71, Mestre Eckhart cita a passagem de São Paulo quando ele cai do cavalo e é envolvido por uma luz que o cega (Eckhart, 2008). Paulo não vê nada, ficando assim, inclusive, por três dias. Assim, Eckhart (2008) nos diz:

"Essa palavra, dita em latim, foi escrita por São Lucas nos Atos, sobre São Paulo, e diz assim: "Paulo levantou-se da terra e de olhos abertos nada via" (At9,8). Parece-me que essa palavrinha tem quatro sentidos. Um sentido é: quando se levantou da terra e de olhos abertos nada via, esse nada era Deus; pois quando viu a Deus ele o chamou de um nada. O segundo sentido: quando se levantou, ele ali nada viu senão Deus. O terceiro: nada via em todas as coisas senão Deus. O quarto: quando viu a Deus, viu então todas as coisas como um nada" (p.64)

Qual a importância da cegueira de Paulo para Eckhart? É de importância central, pois o que Paulo vê? Não vê nada. Ou poderíamos dizer que ele vê o Nada? Eckhart

insiste que São Paulo vê a Deus, pois vê o nada, ou Nada. De modo semelhante, Paulo não vê mais nada, isto é, não vê mais os entes como entes, mas vê apenas Deus, pois afinal os entes não são nada sem a luz de Deus. Assim, abrir os olhos e não ver significa ver Deus para Eckhart. Ao contrário, quando vemos algo, prendemo-nos a esse algo, identificamos o que seja, distinguimos de outros entes e isso significa, em última instância, não estar desprendido. Então poderíamos dizer que estar cego aos entes, não ver nada, é ver o Nada? É ver Deus? Parece que é isso que Eckhart nos quer transmitir.

Ainda precisamos tratar de uma distinção importante: desprendimento e serenidade são a mesma coisa? Desprendimento é pré-requisito de serenidade? É deveras difícil fazer essa distinção, mas vou arriscar um modo de compreensão que pode, ou não, auxiliar-nos. Tenho a impressão, que desprendimento e serenidade são e não são a mesma coisa. Por enquanto, não saímos do lugar, mas pensemos um pouco: são a mesma coisa, pois ambos os conceitos se referem a uma virtude. Para Eckhart, uma virtude necessária para que possamos nos unir a Deus. Por outro lado, não são a mesma coisa, porque me parece que são como duas faces de uma mesma moeda, ou, em outras palavras, tenho a impressão de que o desprendimento é a face da serenidade voltada para o mundo, voltada para os entes. Assim, devemos nos desprender dos entes. Prender-se ou desprender-se tem uma referência entificante. Diferentemente, a serenidade é a face do desprendimento voltada para Deus, em Eckhart, e para o Ser, em Heidegger. Assim, a serenidade possui uma disposição afetiva remetida ao Ser, ontológica, pois é um aguardar, um aguardar ontológico que aguarda pelo Ser, pelo envio do Ser. Um aguardar que não aguarda por nada. Desse modo, não há desprendimento sem serenidade e vice-versa. Do jeito que estou aqui tentando explicar, ambos os termos são interdependentes e cooriginários.

Não percamos de vista, que Mestre Eckhart é um católico dominicano. Desse modo, Deus está nomeado em sua obra. Apesar de Deus ser nada e tudo, não ser identificável com isto ou aquilo, Ele afinal é Deus, Criador, Mão segura apesar de misteriosa. Eckhart está seguro nos braços do Senhor, pois a fé o sustenta nesse abismo que é o Deus nada-tudo. É O Transcendente. Transcendente não entificável, não identificado com dogmas regravativos, mas é o Deus judaico-cristão.

Não percamos de vista tal ideia eckhartiana, pois antecipa a consideração que faremos nessa tese, de que a mística é um fenômeno com uma disposição afetiva relativamente distinta da serenidade. Relativamente distinta, porém não,

categorialmente, diferente. Talvez, possamos dizer, como ficará mais claro com o seguir deste trabalho, que trata-se de disposições afetivas com modulações variáveis, mas não, identitariamente diferentes.

2 - O DASEIN E A TRANSCENDÊNCIA

Ao falarmos de transcendência, precisamos inserir uma discussão importante agora para que retomemos o curso eckhartiano mais a frente. Assim, o que é transcendência? Etimologicamente, transcender é ir além, é ultrapassar o que se tem de imediato e aparente. Então, pode-se dizer que transcender é ir além do ente, ir além e ao encontro de algo, que não é o ente imediato, algo substancial que se diferencia da substância do ente, imediatamente, tomado como referente. Aqui, é importante esclarecer, que quando falamos de "substância" nos referimos a um modo metafísico de pensar a transcendência. Quando, mais a diante, alcançarmos o modo como Heidegger pensa a transcendência e o transcendente, compreenderemos melhor o que tentamos encaminhar nesse trabalho. Retomando o que se dizia anteriormente, podemos seguir constatando que estamos falando de uma espécie de dualismo, dualismo que pressupõe dois mundos, duas substâncias, em outras palavras, a subsistência de dois âmbitos de seres. A ideia de transcendência se opõe a de imanência, em que não há duas substâncias, não há dois mundos, há apenas um, o que é imediatamente dado à consciência (FERRATER MORA, 1978). Spinoza, filósofo do século XVII, foi um dos que melhor desenvolveu a ideia de imanência. Ele considerava que tudo que há, é Deus, que Deus é causa, mas não causa transcendente, mas imanente, no sentido de que tudo é Ele, inclusive, apenas para ilustrar, nós homens e nossas relações. Insistindo na temática anterior, para a imanência não há dois mundos, duas substâncias e sim, apenas uma; qual seja: Deus para Spinoza. Nota-se, a concepção panteísta de Spinoza (MARCONDES, 1997). Percebe-se a dificuldade de Spinoza com toda a tradição judaico-cristã, pois nessa, Deus é Criador e Ser necessário, que por amor, e só por amor, cria o mundo e os homens, criaturas que se compõem de uma substância diferente e contingente. Há aqui, a formação de uma concepção dualista que afirma categoricamente a existência de um mundo diferente, transcendente, do que nos é, imediatamente, dado. Para Spinoza, Deus não pode ser compreendido através de concepções teológicas ou religiosas, pois como princípio metafísico, é pela razão livre que podemos alcançar a serena tranquilidade, que significa

agir conforme a determinação de Deus, como natureza naturante, no sentido de uma substância essencial, que subsiste, necessariamente, por si mesma, e é fundamento, imanente, para seus atributos, o pensamento, por exemplo (Marcondes, 1997).

Não é do escopo desse trabalho, mas é interessante nos referirmos a modos contemporâneos da ciência natural, a neurociência em particular, que lançam mão de Spinoza como filósofo que pensou, originariamente e radicalmente, a inseparabilidade, ou melhor, a comum natureza substancial de corpo e mente, ou como diriam os neurocientistas, de cérebro e mente. Sim, para cientistas como Damásio (1996), a substância pensada por Spinoza é, justamente, a compreensão mais plena da materialidade da mente, e que os processos cognitivos e emocionais são, na verdade, epifenômenos do cérebro. Como atributos da substância, pensamento e extensão, ou mente e cérebro, são, de fato, uma única substância, que assumiria duas formas ou dois atributos. O espírito, a alma, estaria, inexoravelmente, afastado de qualquer formulação não científica e, definitivamente, poderíamos encontrar soluções experimentais controláveis para inúmeras questões existenciais. Pergunto-me, apenas, se Spinoza estaria de acordo em que sua "substância" fosse tomada, sem pudor, por pensadores atuais como matéria. A substância de Spinoza é e pode ser representada, objetificada como matéria? Mesmo que tal matéria seja orgânica, como é o caso do cérebro humano. É difícil não pensar no que Heidegger, talvez, diria a respeito das formulações atuais de neurociência. Acredito que podemos tentar pensar ontologicamente e nos perguntarmos, como fizemos antes, o que pode se conceber como substância? Substância, como Spinoza a pensa, tem raízes na substância de Aristóteles? Em que horizonte hermenêutico está se falando de substância como matéria? Em nossos dias, em que a ciência natural e o cálculo tomaram à dianteira e são garantidores da "verdade", objetificar a substância parece, sim, o caminho mais fácil e irrefletido. Mais uma vez, peço desculpas ao leitor, por não conseguir responder ao que pergunto, mas perdoo-me aqui, por não ser o objetivo desse trabalho, aprofundar uma discussão com os conceitos de Spinoza, que merece claramente uma dissertação a parte.

Retomando o curso original deste trabalho, podemos notar por derivação, todas as questões teológicas e filosóficas que se seguem a adoção de uma concepção que afirma a transcendência: se há dois mundos, como eles se comunicam? Como se dão as relações entre esses mundos? O mundo transcendente é necessariamente melhor e superior ao mundo sensível e imediatamente dado? Não podemos, por enquanto, responder a tais questões, pois nosso caminho, ainda, nem mesmo começou. Apenas,

seguimos juntando a bagagem que, por sinal, é imensa e vasta, o que dificulta, sobremaneira, a escolha dos melhores apetrechos. Como disse, sem responder, sem conseguir responder, vamos apresentar duas ilustrações que podem ser úteis para que vislumbremos melhor o que foi dito até aqui.

- Quando Psiqué, trazendo a caixinha que Afrodite lhe deu para buscar um pouco de beleza imortal com Perséfone no Hades, pensa em se matar, pois parecia óbvio que só morrendo chegaria no reino dos mortos, a Torre intervêm e lhe diz que para chegar ao Hades, ela deveria seguir até o cabo do Peloponeso, pois lá encontraria a passagem. (AZEVEDO,2009)
- Ao entregar seu espírito ao Pai, ao morrer, Jesus provoca algo extraordinário: o véu do templo se rasga de cima abaixo. (Mateus 27, 50-51)

Ambas as histórias indicam que há passagens, há caminhos que permitem o encontro de dois mundos; o caminho para o Hades e o véu rasgado (significando que o céu está aberto). Há inúmeras dificuldades com essa concepção tradicional de dualismo, especialmente, quando ingressamos no pensamento de Heidegger, pois o que posso entender por duas substâncias? O que é substância? Deus é uma substância? Poderíamos dizer que Deus é uma presença não substancial? Ou uma substância negativa? Lançando mão de uma etimologia simples e direta, substância pode ser lida como o que está na raiz ou abaixo do ente. Vê-se que o ente possui, nessa concepção, uma raiz, um fundamento. Qual é a essência desse fundamento? O que ou quem sustenta, está abaixo como alicerce de todas as coisas? Aqui podemos perceber que a ideia de transcendente encontra eco e ressoa no sentido de haver algo que ultrapassa os entes, algo que sustenta a si mesmo e é garantidor de tudo mais que existe. Tal ideia atravessará todo pensamento ocidental e alcançará seu apogeu em Leibniz. Mais adiante, nesse trabalho, tentaremos uma maior aproximação dessa temática.

Para o Mestre Eckhart, Deus é Ser, Deus é o fundamento. Mas, Deus é o Deus judaico-cristão como disse, Ele está nomeado e assim não há angústia ao nos lançarmos em "seus braços", pois mesmo que o mistério nos envolva, esse mistério é Deus afinal.

Vamos tentar, agora, uma primeira aproximação do pensamento de Heidegger a partir das considerações feitas a respeito do Mestre Eckhart. Há muitos encontros entre ambos, pois como vimos, Eckhart já aponta, séculos antes de Heidegger, para um modo de se pensar com raízes ontológicas. Ontológicas, pois dirige nosso olhar para algo além dos entes, que faz com que os entes se mostrem como nos aparecem, liberando-nos de

concepções de cunho empírico (CAPUTO,1986). O que Heidegger chamará de diferença ontológica, já está insinuada em Eckhart. Assim, vemos em Eckhart os pares: Deus e criaturas, Deus e alma, Luz e iluminado. Também em Heidegger, podemos perceber a referida diferença entre Ser e entes. Esses últimos são banhados pela Luz do ser, só tendo sentido a partir da expressão do Ser neles manifestada. O Ser se desvela e se vela na doação com os entes.

Heidegger também fala de serenidade, mas a serenidade em Heidegger é diferente da de Mestre Eckhart (CAPUTO,1986). Diferente, porque o Ser heideggeriano não é o Deus de Eckhart. Em Heidegger, estamos lançados no puro abismo, na pura falta de fundamento; O Ser é abismo e o fundamento é o Ser (CAPUTO,1986). O sereno acolhimento do Deus cristão em Eckhart, não está presente em Heidegger, pois o Ser heideggeriano, como dissemos, não é Deus, é também nada, mas um nada distinto. Talvez, pudéssemos dizer que para Eckhart, Deus é O Nada substancial, por mais paradoxal e desprovido de lógica que isso signifique, enquanto que, para Heidegger, o Ser é simplesmente nada, sem substância. Assim, parece que Eckhart se mantém dentro da tradição metafísica ocidental. A mística de Eckhart, possivelmente, leva a metafísica as suas últimas fronteiras, pois Deus é nada ou O Nada, sem limites, sem forma, sem ser isto ou aquilo, privilegiadamente, mas ainda assim é Deus, seguro, acolhedor, amoroso e com desígnios e Vontade, e arrisco-me a dizer, de certo modo, substancial. Mas, em Heidegger não é assim. O Ser não é Deus, é fundamento, mas fundamento abissal, sem limites, sem pontos de segurança, origem inomeada, nada-desvelador e que também se retrai.

Sobre as diferenças entre Eckhart e Heidegger, posso dizer, ainda, que Eckhart é católico medieval, sustenta a reflexão dentro do âmbito da teologia cristã no sentido, por exemplo, de que Jesus é Deus, que Deus é o Ser. Assim, Eckhart parece ir além da metafísica teológica mais tradicional, mas não se afasta por completo da dogmática. Heidegger consegue manter-se fora da metafísica e "liberta" o Ser de qualquer amarra teológica e radicaliza o mistério ao desidentificar o Ser com Deus ou conceito aproximado. De todo modo, ambos, Eckhart e Heidegger, aproximam-se ao apontarem para a serenidade como disposição afetiva que nos dirige para a diferença ontológica, para o referido aguardar pelos envios do Ser. A experiência de serenidade faz dialogar os dois autores, mesmo com os séculos separando-os. Séculos que podem ter colaborado para a distinção entre eles, afinal, estão em horizontes históricos diferentes,

pois parece ser a experiência mística fundamental para a serenidade em Eckhart, enquanto que não é assim com Heidegger.

Heidegger, em sua obra, promove uma ampla crítica à metafísica, que como modo de desvelamento do Ser, também produziu um esquecimento do Ser. Esquecimento do Ser, que significa uma espécie de estancamento do caráter desvelador e de retraimento do Ser e que, em última instância, tem como consequência, o obscurecimento do Ser como fundamento abissal. Assim, ao voltar aos gregos pré-socráticos, Heidegger acena para o resgate do Ser que ainda pode ser fugitivo da captura metafísica.

Mas, perguntas ainda podem ser feitas: o que ou quem é o fundamento? O que ou quem é o Ser? Heidegger não responde a tais questões, mesmo porque, se o fizesse, perderia o Ser, pois, imediatamente, o Ser seria entificado e a diferença ontológica desapareceria. Diferença ontológica que já foi citada antes neste trabalho, mas que merece melhor consideração agora. Heidegger afirma que o "não" entre o Ser e o ente é a diferença ontológica (HEIDEGGER, 1949). Há então, uma diferença, uma espécie de estranhamento, diria até, de não adequação entre Ser e ente. Mas, o que isso significa exatamente? Significa que os entes, em si mesmos, não são propriamente nada, que para serem, necessitam do Ser e de sua luz para que possam mostrar-se. Mostram-se ao Dasein, ser-aí, o pastor do Ser, aquele no qual os entes e o Ser, efetivamente, se encontram e paradoxalmente se separam, ou melhor, não se adequam em sua plenitude. Para melhor esclarecer o que tentamos explicitar agora, se faz necessário ingressarmos na definição de mundo. Sim, mundo, pois mundo muitas vezes, e vulgarmente, é reconhecido como o conjunto dos entes, como coisas materiais (HEIDEGGER, 1949). Mas, como Heidegger nos apresenta, mundo tem a ver com o conceito grego de *kosmos houtos* (HEIDEGGER, 1949), que significa como os entes se revelam na sua totalidade. Revelam-se ao Dasein, o ser-aí, pois só ao ser-aí o mundo pode se desvelar. Só ao Dasein o Ser pode desvelar o mundo e o próprio dasein como ser-no-mundo. Assim, *kosmos houtos* diz-nos do modo, de como o mundo se desvela e, por conseguinte, como o próprio ser-aí está desvelado nessa configuração específica de mundo. Então, de modo mais simples, podemos dizer que o mundo não é algo em si mesmo, como coisa dada, como objetos entregues a si mesmos, mas o mundo é essencialmente arranjo, trama de sentidos, de significados considerados a partir de um horizonte histórico, horizonte este, que os gregos chamavam de *kosmos*, o modo como os entes são ordenados, conjugados.

No cristianismo, o *kosmos houtos* grego foi interpretado como mundo no sentido daquilo que se afasta de Deus, da luz, de Jesus, o âmbito do mundano, da carne, do pecado (HEIDEGGER, 1949). Essa ideia de mundano, como lugar da ausência de Deus, vai seguir configurando o pensamento medieval e, talvez, até nossos dias ainda é visto como o modo único, metafísico, de se compreender mundo. O cristianismo nos abre um modo histórico de mundo a partir de um horizonte determinado.

Percebamos que se o mundo possui como *kosmos houtos*, modos distintos de se mostrar, possui sempre um horizonte histórico que desvela a configuração mundana, o mundo não é conjunto simplesmente dado de entes empiricamente constituídos. Apesar de ser interessante pensarmos que como conjunto, simplesmente dado de entes empiricamente constituídos, pode ser uma forma de desvelamento possível, diria até que tal desvelamento metafísico foi e ainda é prevalente. Nesse sentido de *aletheia*, desvelamento, os entes, o mundo, os sentidos horizontalmente constituídos, podem ser ultrapassados, os entes podem ser transcendidos, por assim dizer.

Quem ultrapassa os entes? Quem é efetivamente o transcendente? Há aqui duas perguntas distintas com respostas distintas. Quem ultrapassa os entes, quem pode, efetivamente, seguir adiante dos entes, simplesmente dados, é o Dasein, ser-aí, ser-no-mundo. Como ser-no-mundo, o Dasein nunca está condenado a ser de determinado modo, nunca está aprisionado a um modo, a um "como" único de mostraçã o e desvelamento do mundo e dos entes. Mas, tal afirmação não é clara ao Dasein, pois, de início, e na maioria das vezes, o Dasein pré-compreende-se como ente no meio dos entes, como uma espécie de ente intramundano, que, às vezes, pode conseguir apreender algum tipo de verdade ôntica, que entrega algum aspecto específico dos entes em determinada região ôntica, como a ciência natural. Mas, não. O Dasein está imerso na transcendência, ele é ultrapassagem, e é ultrapassagem porque é o pastor do Ser, é quem permite ao Ser se desvelar. Sim, o Ser, o verdadeiro transcendente. Transcendente porque, essencialmente, o Ser é liberdade. Não se pode usar outra palavra, pois se o Ser não é entificável, não pode ser identificado, definitivamente, com isto ou aquilo, ele é, essencialmente, liberdade. Como liberdade, o Ser é o fundamento, sem fundo, de tudo que existe dos entes, inclusive do ente que, privilegiadamente, para quem o mundo aparece, o Dasein, ser-no-mundo.

O mundo para o Dasein é projeto, e como transprojeto, o mundo está sujeito ao horizonte histórico que o institui de determinado modo, de determinado "como". Desse

modo, como o fundamento é o Ser, a liberdade, a transcendência, o mundo se temporaliza, é instituído de maneira temporal, histórica, apesar da metafísica insistir numa natureza, simplesmente dada dos entes e do mundo. Esta mesma metafísica pode produzir uma espécie ôntica de fundamentação, que implica em o Dasein ser cativado pelo ente (HEIDEGGER, 1949). Nesse caso, o ente passa a ser o fundamento do Dasein, não mais o Ser. Aqui, vemos também um modo próprio de projetar e instituir o mundo, um como que atribui um fundamento entificado ao Dasein, diria, muito comum nas ciências naturais.

Ainda precisamos insistir em mais alguns pontos importantes: o Dasein é abismo e, ao mesmo tempo, poder ser. As noções de abissalidade e de poder ser são cooriginárias, uma não subsiste sem a outra. Basta que percebamos o seguinte: imerso no Ser, guardião do Ser, o Dasein participa do fundamento transcendental que o Ser é essencialmente. Desse modo, como liberdade, o Dasein identifica-se com o ente e ele, mesmo de início, e na maioria das vezes, como dito, pré-compreende-se como ente, simplesmente dado entre outros entes. Mas, como transcendência e liberdade, o Dasein pode ser, pode assumir sempre e sempre novas formas de compreensão e constituir-se, e abrir o mundo numa temporalização específica. Ao abrir o mundo na liberdade transcendental, o Dasein pode ser, constitui a si mesmo com os outros, e lançado, apropria-se, vê-se diante de um mundo aberto a partir de um horizonte histórico. Assim, a abissalidade e o poder ser não podem ser pensados separadamente, pois o Dasein só pode ser, constituir-se e ao seu mundo, porque a liberdade abissal e transcendental o atravessa.

Se o Dasein é liberdade, liberdade é poder ser. Considerando que o poder ser pode ser pensado como identificar sentidos além de limites horizontais e historicamente fixados, o poder ser é transcendência, transcendência no sentido de ultrapassamento, não ser, essencialmente, nem isto e nem aquilo, como o pensamento representacional insiste em apontar. Assim, poder ser, liberdade, transcendência, abissalidade, parecem-me ideias que não podem ser tratadas isoladamente; pois, necessariamente, uma remete a outra.

O Dasein, então, deveria ouvir na "lonjura" (HEIDEGGER, 1949). Na lonjura, pois, como transcendência, sempre pode ultrapassar o mundo, os entes e os sentidos disponíveis horizontalmente. Sempre há uma ultrapassagem possível. Por sinal, o modo ou como o mundo é aberto pelo Ser, através do Dasein, cria e projeta possibilidades e

privações. Isso significa que cada modo (*kosmos houtos*) com que o mundo é desvelado, vai arranjando e configurando aberturas e fechamentos, possibilidades e privações, como dissemos antes. Nesse sentido, tendo em vista que esse trabalho diz respeito à experiência mística e outras experiências espirituais, o como do mundo contemporâneo, desvelado como técnica, ciência e cálculo (HEIDEGGER, 2001), talvez, constitua como privação as experiências espirituais. Seria, em nossos dias, a experiência mística um dos exemplos de privação? Estaria tal experiência desautorizada? Não mais vista como possibilidade existencial? O Dasein pode abrir o mundo como mistério? Ou perguntando melhor: o Dasein pode receber sobre si, uma destinação de mundo como mistério?

Mais uma vez, talvez, não consigamos responder o que se pergunta, mas podemos refletir sobre algumas questões. Considerando-se que o modo contemporâneo de desvelamento, tem como fundamento o princípio do fundamento, o princípio da razão suficiente (HEIDEGGER, 1957), acredito que a experiência mística, talvez seja, realmente, desautorizada. Para sustentar tal juízo ou proposição, devemos recorrer a Leibniz. Leibniz, com fundamento no princípio de razão, põe a verdade na proposição no enunciado, e assim, não há que haver mistério. Um ente precisa ter um fundamento que o justifique, um fundamento que permita sua existência e que seja correlato ao ente, caso contrário, esse seria nada. Seria o caso, talvez, até mesmo de atribuir às religiões dogmáticas, o mesmo caráter de fundamentadas na razão, pois o próprio Leibniz afirma que a mônada suprema, que a tudo funda e justifica, é Deus (HEIDEGGER, 1957). Assim, a razão é o fundamento, ela entrega ao ente seu logos, seu sentido. Por consequência, a verdade funda-se na razão, que entrega ao ente sua possibilidade de ser (HEIDEGGER, 1957).

Desenvolveremos melhor a temática da razão suficiente no próximo capítulo, por enquanto, é relevante dizer que, para Heidegger (1949), fundar a possibilidade de ser do ente na razão e com isso provocar a abertura do mundo como cálculo e técnica, é, como já dissemos, uma das infundáveis possibilidades de ser. O mundo e o Dasein, com perdão do erro manifesto, como imersos na transcendência do Ser estão livres para a verdade ontológica, isto é, a verdade do Ser como fundamento. Se o Ser é fundamento, a verdade é ontológica e qualquer outra forma de constituição da verdade é ôntica e, por conseguinte, sujeita a um horizonte hermenêutico. Será que Heidegger salva a mística?

3. RAZÃO SUFICIENTE

A partir do Renascimento, observamos o surgimento de fortes críticas ao domínio espiritual, político e social da igreja católica, que detinha, até então, o poder de afirmar a Verdade e de determinar as formas como as relações sociais se estabeleciam. Descartes e Bacon foram filósofos, além de outros, que contestaram, duramente, a noção de que o mundo material, diretamente acessível, se determinava por derivação de um outro mundo, superior, divino. A razão e a ciência podiam, afinal, nos permitir tocar a Verdade sem a necessidade de métodos que sempre, em última instância, consideravam como decisivo a vontade de Deus e seus hábeis braços interventivos. Nascia a modernidade e a ciência moderna, que buscavam encontrar as leis e razões universais e necessárias que justificassem e explicassem eventos materiais e concretos.

Empiristas e racionalistas se encontravam na ideia de que não eram mais necessários argumentos teológicos para explicar o real. Aqui há algo importante a ser discutido: Descartes, apesar de todo seu rigor metodológico, para escapar do solipcismo a que sua teoria levava, acaba por recorrer a existência de Deus como garantidor da possibilidade de se, realmente, encontrar a tão buscada correspondência entre ideias e a realidade.

Notamos que a forma metafísica de pensar prossegue atravessando o pensamento europeu. A busca por razões, leis e fundamentos, está, por assim dizer, em toda parte. Mas é em Leibniz que encontramos a máxima expressão desse modo de se pensar, quando ele insiste na ideia de que para tudo há uma razão suficiente, isto é, um fundamento, um por quê. Nossa razão também é capaz de identificar tal fundamento, e, talvez, a razão seja o próprio fundamento.

Aqui, precisamos nos deter por algum tempo, pois alguns aspectos necessitam de mais vagar e atenção para serem bem esclarecidos. Assim, há alguns princípios fundamentais que assumiram determinada configuração com a Modernidade. Um deles é o princípio da não contradição, já apontado por Aristóteles. A ciência moderna assume tal princípio como um dos pilares de sua estruturação teórica. Nesse sentido, não é possível que afirmações contraditórias ou enunciados que apresentem contradições sejam verdadeiros. Portanto, a verdade estará estabelecida quando os enunciados e os juízos expurgarem de suas entranhas quaisquer elementos de contradição (HEIDEGGER, 1957). A ciência moderna lança mão do princípio da não contradição, como disse, como um dos seus pilares. A convicção de que apenas um fundamento, que

entrega ao sujeito representante, o correlato justificador do enunciado ou juízo, pode promover as consequências contemporâneas de domínio da técnica e do controle planetário de forças da natureza que, subjulgadas, estão a serviço do homem calculador e controlador (HEIDEGGER, 1957).

Nessa trilha de pensamento, faz-se necessário pôr em discussão, que o sujeito representacional para ser o que é, demanda a objetualidade dos entes. O caráter de objetualidade dos entes está, intimamente, relacionado ao sujeito que representa. É assim, porque é na representação, que os entes se convertem em "isto ou aquilo". Os entes necessitam ser algo definido, seus limites e fronteiras precisam ser encontrados, sem contradições, para que a representação seja efetivada, e assim, a adequação, a correspondência tão propalada por Descartes, surja do sem fundo, surja do abismo inesgotável do ser. Mas, esta última frase ainda merece melhor cuidado. Faremos mais adiante.

Outro dos princípios fundamentais que perpassam o modo representacional e objetual do Ser remeter-se, é o princípio da identidade. Por esse último, o ente não pode ser e não ser ao mesmo tempo. O ente é o igual a si mesmo. Vê-se, que o princípio da identidade está, intimamente, relacionado com o princípio da não contradição, pois a terminologia citada de "igual a si mesmo" faz crer que quaisquer contradições precisam ser eliminadas para que a segurança do par sujeito/objeto ou do caráter representacional do conhecimento fique garantida. Contudo, Heidegger (1957) faz críticas ao modo como o princípio de identidade é tratado, pois, para ele, igualdade não é o mesmo que identidade. Desse modo, quando lançamos mão do sinal de igualdade, não estamos falando de identidade, afinal, igualdade, para tanto, demanda multiplicidade. Parece óbvio (após ler Heidegger, é claro), que para haver igualdade, há que, no mínimo, se perceber a presença de dois entes, assim, não estamos diante de uma identidade. Identidade trata do mesmo, do mesmo em si mesmo, e não um ente igual, pois, como dito, o sinal de igualdade roga por outro ente para fazer sentido.

Mais um fundamento, daqueles, especialmente, citados por Heidegger (1957), que compõe o modo de pensar da Modernidade técnico-científica, é o princípio da causalidade. Por esse último, todo ente, para estar em si mesmo como ente, é causado, possui uma espécie de "catapulta" fundamental que o lança ao seu próprio caráter de ente. Aqui, estamos diante de uma relação de causa e efeito, motor e consequência, planos e resultados, produção.

Nota-se, como vão sendo ordenados e instalados princípios, axiomas, modos e formas de se pensar e organizar o mundo a partir da Modernidade. Mais uma vez, precisamos tomar um atalho para tratarmos de um tema correlato e muito importante: a noção de axioma. Leibniz toma axioma como aquilo que é evidente, que se mantém, que é, por si mesmo, independente do sujeito que representa. São os princípios fundamentais e o próprio princípio do fundamento, eles são por si mesmos e sustentam e justificam os entes. De certo modo, isso está de acordo como os gregos pensavam os axiomas, como o que perdura e se mantém por si mesmo. Contudo, Heidegger afirma que os gregos não conheciam a noção de representação e de objetualidade. Assim, perdurar, sustentar-se por si mesmo, não possui relação, ao menos para os gregos, com sujeito e objeto e pensamento representacional. O que os gregos queriam dizer, era que o Ser apresenta-se remetendo-se e retirando-se, e assim, ordena, destina e estabelece papéis e modos dos entes serem, temporalmente, a partir de um horizonte hermenêutico.

A razão como conta (HEIDEGGER, 1957), toma a dianteira e como líder de todo processo representacional vigente, sustenta todo o edifício de princípios fundamentais. Sim, princípios fundamentais como os citados, não contradição, identidade, causalidade, para Leibniz, ainda estão sujeitos a um princípio "grande", "supremo", o que ele chama de princípio da razão suficiente, *principium rationis*. Mas, o que quer dizer "conta"? Conta é calculabilidade, é o modo técnico de se eliminar as contradições e garantir que a representação possa se estabelecer com segurança. Como dito, se representar é indicar, enunciar, que o ente é algo definido, que ele está entregue a sua causa, a sua identidade, sem contradições, a verdade surge como aquela cantora de rock tão esperada pelo seu público fiel. Com o perdão de metáforas nada elaboradas, diria que sim, surge mesmo assim, pois todo espetáculo foi, previamente, construído e preparado: palco, público, cenário, banda e, finalmente, o que será apresentado, a música. Do mesmo modo, se eliminamos as contradições, encontramos a identidade e a causa, temos um axioma que funda, serve de estaca para que a verdade do enunciado possa surgir. Mas, não vamos perder de vista algo fundamental: que é a razão a condutora desse processo, segundo Leibniz, pois ela busca, metodicamente, seus correlatos justificadores, a causa, a identidade e a não contradição.

Veja-se que estamos imersos num modo da verdade como adequação, como correspondência entre ideias e objetos, ideias de um sujeito pensante obviamente. Além do mais, há outras consequências, a razão é identificada com o pensamento e por esse modo de desvelamento do Ser, de destinação do Ser. *Ratio*, cálculo, técnica, controle,

são agora sinônimos de pensar. Pensar como a "proximidade do longínquo" fica esquecida.

Apenas para ordenarmos nosso próprio pensamento: para Leibniz e para o modo moderno de pensar, assumido pela ciência, o princípio fundamental que ordena e dá direção aos demais, é o princípio da razão. Tal princípio pode ser lido, como nos diz Heidegger (1957), de modo habitual como: "Nada é sem fundamento". Como dito antes, o fundamento, para Leibniz, é a razão. Razão e fundamento se identificam. Nessa primeira maneira de ler o princípio, nessa primeira "tonalidade", como diz Heidegger (1957), marcamos dois termos: "nada" e "sem". E aqui, podemos acrescentar um terceiro termo: o ente. Sim, nessa primeira tonalidade, mais habitual, o ente está no centro das preocupações, pois ele, o ente, não pode ser sem fundamento, sem causa, sem identidade definida e com contradições. Podemos até sugerir um modo um tanto diferente de ler o aforismo: nada no ente sem causa, sem identidade, sem o fim das contradições, sem razão como cálculo. A partir dessa maneira do ser se desvelar, a verdade do enunciado está garantida.

Heidegger (1957) nos propõe um outro modo de ler o princípio fundamental (nada é sem fundamento): agora tentemos percebê-lo em outra tonalidade, não mais com ênfase no nada e no sem, mas com acento no "é" e no "fundamento", ou melhor dito, no Ser e no fundamento. Percebe-se que o acento deslocou-se nessa nova maneira de ler o princípio, deslocou-se do ente para o Ser. Enquanto a maneira habitual bloqueia ou inibe a relação entre Ser e ente, a segunda maneira de ler, com essa nova tonalidade, reestabelece a relação, abre o ente para o Ser. A partir de então, Ser e fundamento são o mesmo. O fundamento "magno" é o Ser (HEIDEGGER, 1957). Ser e fundamento são o mesmo. Não no sentido de identificados, com sinal de igualdade, mas o mesmo. O ente, agora, está livre, está livre para o Ser e este se desvela no ente como destinação.

A destinação do Ser, o desvelamento ou remetimento do ser, se caracteriza por ordenação, instalação, arrumação, há o estabelecimento de uma ordem em que o ente fica iluminado pelo ser de determinado modo, ou um "como".

Heidegger (1957) nos diz que, vulgarmente, destinar nos faz pensar em destino, como algo inexorável que determina nosso futuro e o futuro do mundo. Mas, destinar significa como dito antes, ordenar, instalar, organizar, por cada coisa em "seu lugar". O próprio Heidegger dá o exemplo de destinar um quarto. Quando destinamos um quarto, o arrumamos para determinada situação, ele, o quarto, fica organizado e ordenado.

Assim, é a destinação do Ser, ele remete-se e ordena o mundo de determinado modo. Contudo, ao mesmo tempo em que remete-se, ele retira-se. O Ser é desvelamento e ocultação. Ocultar-se, o Ser ama ocultar-se, nos diz Heráclito (HEIDEGGER, 1957). O tempo faz aparecer, mostra o mundo, ao mesmo tempo em que se oculta. A essência do Ser é desvelar e ocultar. Desvelar e ocultar faz parte da dinâmica de acontecimento do Ser. Assim, podemos ver, agora, que o modo moderno de se pensar, com a razão, a objetualidade, o cálculo e a verdade como enunciados, são, apenas, um dos modos do Ser destinar-se. Como retirada, o Ser é abismo. Sua abissalidade demanda um novo modo de destinação, um modo que pense o Ser, pois pensar o Ser é o que há de mais nobre a ser pensado.

Mas, estamos imersos num modo de destinação do Ser que pode ser chamado de técnico-científico, em que o domínio do "real" se estabelece e pode-se calcular e controlar esse mesmo "real". O pensamento representacional que explica, descobre a causa, dá nomes, cria objetivações, como dito, é para Heidegger, apenas, um modo do Ser desvelar-se. Um modo, digo eu, arriscado, pois promove o esquecimento do próprio Ser. Heidegger em "O princípio do fundamento" (CAPUTO,1986) contrapõe a Leibniz um seu contemporâneo, o poeta místico Angelus Silesius, que em um dos seus poemas diz: "A rosa é sem por quê". O poeta lança luz sobre um outro modo de pensar, um modo que não é representacional, que é místico, pois nos abre a possibilidade de perceber o Ser. Sim, o Ser que escapa das explicações objetivantes da metafísica. Para a "rosa" não há por quê, não há explicação objetiva que dê conta do que seja uma rosa. A rosa será o que nela se desvelar. Tal desvelamento é incessante, liberado de fins específicos, liberado de objetivações, pois o Ser é abertura e abismo. A rosa é desvelada por esse abismo do Ser, sem fundo, sem critérios de controle e domínio que a metafísica tenta engendrar. Aqui, vemos o quanto Heidegger se aproxima do pensamento místico e artístico (CAPUTO,1986) e se contrapõe, como dito, ao pensamento representacional. Mas, Leibniz prevalecia sobre Angelus Silesius, algo permanecia semelhante à Idade Média: lutava-se para estabelecer-se, novamente, as essências imutáveis dos entes. Esses estavam presos a leis universais, essenciais e imutáveis que podiam "finalmente" ser conhecidas e representadas pelo homem racional e pelo experimentador criterioso que utilizasse adequadamente as regras científicas de pesquisa experimental. Leibniz parte da ideia de que o ser possui um fundamento, isto é, há algo anterior e mais original que o ser. Ele se refere a um princípio, diria a *arqué*. A partir da descoberta de tal fundamento, a explicação se daria e derivaria dela o domínio e controle do ente e de

suas características, atributos e manifestações. O princípio da razão suficiente indica que nada é sem fundamento (CAPUTO,1986). Fiquemos atentos a tal frase, não terá ela um sentido explicitado por Leibniz, e um outro, menos óbvio, que Heidegger nos aponta? Vejamos então: nada é sem fundamento; note-se, a segunda frase não é igual à primeira. A primeira indica um pensamento representacional, bem de acordo com o princípio da razão suficiente, enquanto que a segunda acena para um modo de pensar místico, em que Ser e fundamento são os mesmos. Não há nada na raiz do Ser; O Ser é nada, é abismo, e assim, é sem fundamento, pois o Ser é o fundamento.

O poema de Angelus Silesius ainda vai adiante: “A rosa é sem por quê”. Ela floresce porque ela floresce. Vê-se, que parece que a primeira parte contradiz a segunda. Em que sentido? Se a rosa é sem por quê, entende-se que ela não possui fundamento, ao menos a princípio. Enquanto que a segunda parte afirma que ela possui um fundamento, afinal, ela floresce porque ela floresce. O primeiro “por quê” dá a entender que ela não possui o fundamento, enquanto que o “porquê” da segunda parte afirma que ela tem fundamento (HEIDEGGER, 1957). Aqui, tudo parece contraditório e paradoxal, e de fato o é. É assim, porque Silesius mantém-se fora do modo representacional quando afirma o sem “por quê da rosa”. Nesse sentido, a rosa não possui uma razão, uma causa, pois o Ser-fundamento não pode ser entificado, é inesgotabilidade e o sem fundo, abissal (HEIDEGGER, 1957). Na segunda parte, floresce porque floresce, mostra-se que há um fundamento; contudo, tal fundamento, tal Ser-fundamento, mantém-se, como já nos referimos, aberto e distante de objetivações. Em outras palavras, pode-se dizer: há um fundamento, mas tal fundamento é o Ser, é o nada, desvelando-se e retraindo-se, e assim, todos os entes vão sendo, iluminados pelo Ser, sendo abertos, ultrapassados pela transcendência.

A fundação, legitimamente, estabelecida a que Heidegger se refere, é dada pelo Dasein. Sim, pelo Dasein, pois somente com a existência, com o lançamento a que está sujeito o Dasein, o mundo se abre, os entes se iluminam, pois é o Dasein que faz aparecer o horizonte de sentido onde o Ser pode ser visto (CAPUTO,1986). A dinâmica dos existenciais, compreensão, disposição afetiva, discurso, abrem e fundam com a clareira onde o Ser-fundamento desvela-se e se oculta.

Apesar da Modernidade contestar a presença de Deus como fonte primeira e única das explicações científicas, sem deixar de considerar os posicionamentos cartesianos a esse respeito, o pensamento europeu prosseguia, eminentemente, remetido ao

transcendente, remetido e conformado com a ideia de que há essências abstratas, universais que iluminam e realizam os existentes.

No século XVIII, Kant tenta um diálogo entre empiristas e racionalistas, e afirma que a experiência sensível é percebida de determinada maneira em função de estruturas, *a priori*, inatas; portanto racionais, que abrigam as referidas experiências. Kant realiza uma distinção importante entre transcendentais e o transcendente (FERRATER MORA, 1978). Assim, os transcendentais seriam as categorias, *a priori*, que conformam as experiências. Esses transcendentais não seriam resultado da experiência, mas permitiriam que as experiências fossem conhecidas. Desse modo, o espaço e o tempo, por exemplo, seriam transcendentais, pois permitiriam que, efetivamente, percebêssemos um objeto no espaço. O transcendente seria o que está além do nosso conhecimento possível, da experiência, não poderia ser alcançado pela lógica ou pela matemática. Deus em última instância. Por outro lado, o filósofo alemão aprofunda o conceito de fenômeno, isto é, a ideia de que, de fato, não temos acesso ao ser em si das coisas que nos aparecem, apenas, podemos dizer delas como nos aparecem. Assim, temos percepções e perspectivas sobre as coisas e nunca, propriamente, o que as coisas são em si mesmas. Desse modo, percebemos, possivelmente, com Kant, uma primeira contestação mais aberta à metafísica, modo de pensar que perpassou e perpassa a filosofia ocidental desde os gregos. Quando nos referimos aos gregos, estamos falando mais diretamente de Platão e Aristóteles, pois os pensadores pré-socráticos, como Heráclito, não assumiam uma visão metafísica do homem e do mundo. Nesse sentido, é bom esclarecer, que a metafísica, como modo de se pensar, pressupõe a noção de transcendente, de mundo transcendente, seja tal mundo, o mundo das ideias de Platão, seja a própria ideia de Deus mais fortemente reconhecível na idade média, ou mesmo, com a Modernidade que afirma e busca essências imutáveis, gerais e universais para explicar os eventos do mundo. Mas, haverá transcendência sem metafísica? Podemos pensar a participação de um mundo transcendente em um mundo sensível sem lançarmos mão da ideia de metafísica? Aqui, entendida como sentido último e imutável do real? O que escrevemos no capítulo sobre transcendência pode auxiliar, ao menos, em parte, a iniciarmos a tentativa de responder tais questões. Sem ter a intenção, por enquanto, de responder, mais cabalmente, a tais questões, é necessário dizer que Heidegger (2006) desenvolve a ideia de que teologia e metafísica não podem ser, ou, ao menos, não deveriam ser, analisadas separadamente, pois, em fim de contas, ambas pretendem compreender o ente em sua totalidade. Afinal, os dois modos tradicionais de

representar o real, apresentam, como características, noções como causalidade, explicação e padrões metodológicos; enfim, sustentam o modo de pensar representacional. Mas, antes de continuarmos na tentativa de responder mais, aprofundadamente, a tal questão, ainda nos resta um longo caminho histórico a percorrer. Assim, retomando o relato anterior, durante o século XIX, houve um duro recrudescimento de um modelo próprio de metafísica, o positivismo. Esse movimento intelectual pautava-se, especialmente, pela eleição de critérios rígidos para o estabelecimento da verdade. Esta só podia ser científica e de um tipo próprio de ciência, a ciência natural que regia os seus métodos pela mensuração e quantificação. Assim, só podia ser considerado como verdadeiro aquilo que, efetivamente, pudesse ser medido, quantificado, classificado. A matemática foi entronada, definitivamente, como modelo teórico, que julgava e estabelecia a Verdade. As ciências humanas passaram, submissamente, a buscar os mesmos critérios metodológicos das ciências naturais. A psicologia, em especial, tentava, ao final do século XIX, delimitar-se como ciência, e nos padrões de ciência natural com medidas psicofisiológicas e quantificações de estímulo-resposta.

Durante o curso desta tese, veremos como a *daseins* análise segue um caminho muito diverso do assumido pela psicologia experimental.

4. LINGUAGEM

Ainda resta um caminho, relativamente longo, antes de tratarmos diretamente de *daseins* análise. É necessário que falemos um pouco sobre linguagem sob a luz da fenomenologia e da hermenêutica, pois esse método e essa filosofia inspiraram Heidegger em seu livro central, *Ser e Tempo*, como também muitas de suas obras posteriores. A fenomenologia ganha corpo com o filósofo Edmund Husserl. Husserl tinha como proposta fundamental, tornar a filosofia um saber rigoroso e, para tanto, propõe um método que buscava "voltar às coisas mesmas" (DARTIGUES, 1973). Afinal, o que significa "voltar às coisas mesmas"? O século XIX, berço do positivismo, produziu uma enorme inflação dos supostos méritos da ciência, isto é, a ciência passou a ser a residência absoluta da verdade, pois só seria considerado verdadeiro aquilo que a ciência positiva afirmasse como tal. Nesse sentido, o método quantitativo e a mensuração ganham à dianteira e qualquer significado de verdade escoa de praticamente todas as demais formas de pensar e de produzir sentido, como a arte, a

religião e até mesmo a filosofia. Husserl afirmava que a psicologia, em particular, seguia por um caminho autodestrutivo, pois insistia em incorporar fundamentos e métodos das ciências naturais, esquecendo-se de que o homem não estava sujeito as tais mensurações, experimentos e técnicas, que pudessem fazer sentido em pesquisas próprias às ciências da natureza. Portanto, "voltar às coisas mesmas" significa essencialmente, digamos, não violentar as coisas, não impor a elas teorias, representações, experimentos que as transformem em espectros desencarnados que são objetos das ciências, mas de nenhum modo, podem ser vistos como a totalidade do ser da coisa ou fenômeno. Assim, Husserl, a partir da fenomenologia, propõe um novo modo de se pensar em que suspenderíamos os juízos de existência e, por conseguinte, nossas teorias prévias e, por vezes, artificiais sobre as coisas e tentaríamos, intuitivamente, deixar vir à luz a essência destas mesmas coisas por elas mesmas, sem, como dito, que nossa "sedução incontrolável" pela teoria, desamarrasse nossos braços do mastro do barco e diferentemente de Ulisses, continuássemos a nos lançar às sereias e a seu irresistível canto. Sim, as teorias, as representações possuem uma sedução que nos faz, continuamente, perder de vista o fenômeno, isto é, aquilo que se mostra por si mesmo e que, necessariamente, está fora de nosso controle e de nossos experimentos e explicações.

Husserl apontava para a intencionalidade, conceito que significa que não há consciência sem mundo e, obviamente, não há mundo sem uma consciência que o faça aparecer. Tal conceito vai num sentido contrário à ideia de que nós surgimos num mundo já dado previamente e que nós mesmos também, compomos esse mundo, previamente, estabelecido. A partir dessa ideia que Husserl chamava de atitude natural, a consciência teria, apenas, o papel de conhecer e explicar os objetos do mundo natural, humano, que já estariam disponíveis para que a consciência, usando um método adequado e representações que abrigassem "a realidade", pudesse, enfim, dizer a "verdade" e a essência de tudo que nos cerca e mais ainda, dizer a essência do homem. Husserl, ao contrário, nos diz que consciência e mundo não se separam, são cooriginários. Isso quer dizer que a formulação de mundo das ideias de Platão está fora de cogitação do ponto de vista fenomenológico, pois a essência e a verdade das coisas não se dão a partir de uma dialética progressiva, por assim dizer, aprofundante, da teoria, mas a essência se apresenta na intuição. Contudo, para alguns, Husserl ainda é tributário do idealismo, pois cria o conceito de eu transcendental, de onde viriam os significados últimos das coisas disponibilizados à intuição.

Heidegger trabalhou com Husserl e segue para a elaboração de sua filosofia a partir de um referencial husserliano. Contudo, Heidegger se afasta em alguns pontos de Husserl. Em princípio, a ideia do eu transcendental não é abrigada por Heidegger que segue numa direção diferente e funda o acesso às essências na existência do homem e em sua historicidade. Assim, o Dasein não herda o sentido, a compreensão de si mesmo e do mundo de um eu transcendental, idealista demais para Heidegger, mas da facticidade, da existência e da historicidade. O Dasein abriga, em si, o seu passado e o passado da humanidade, a história é viva nele. Isso significa que o Dasein é a realização do sentido do Ser que se desvela na história (HEIDEGGER, 2002). Isso significa que caminhamos na luz do Ser, cumprimos um sentido histórico, uma forma que o Ser disponibiliza de compreensão do mundo. O Dasein, ou ser-aí, já é uma abertura compreensiva do mundo onde se desvelam sentidos do Ser onde, ele mesmo já está imerso. Tal abertura compreensiva vem acompanhada de uma disposição afetiva (SAPIENZA, 2007). A disposição que Heidegger mais dedica sua atenção é a angústia. Contudo, o Dasein pré-compreende, isto é, abriga em si o sentido mencionado sem, inicialmente, dedicar-se a uma reflexão do horizonte originário de sentido que o banha. A angústia poderá remeter o Dasein a questionamentos e a novas apreensões significativas de si e de seu mundo. Podemos traduzir esta última frase a partir da ideia de que a angústia é promotora das aberturas que nos referimos no início desse trabalho. O que nos parece interessante e rico para discussão é a noção que se pretende desenvolver nesta tese, entre outras, que dá conta de que a mística também pode ser vista como apresentando uma disposição afetiva, que levaria o Dasein ao seu poder ser mais próprio e a incessantes aberturas. Mas, deixemos para desenvolver melhor essa ideia mais à frente. Essa reflexão precisa ser tematizada para que o Dasein possa compreender mais e mais seu mundo, a si mesmo e seu papel nesse modo de aparecimento de sentido do Ser (SÁ et al, 2006).

Uma das formas que o Ser, significativamente, se mostra em nossos tempos, diz respeito à técnica (SÁ et al, 2006). Sim, a técnica como meio de controlar os entes, de pôr o mundo sob um domínio estrito de uma suposta racionalidade, que tenta conjurar as incertezas e acontecimentos extemporâneos, e que tem assumido a dianteira em nossos dias. Heidegger chamava de pensamento calculante, a ideia de que a partir de teorias e representações estabelecidas, pode-se usar técnicas ou meios de intervenção nos entes, que ponham o mundo, digamos, com a face que melhor agrade aos nossos anseios de certeza, de verdade e controle absoluto (SÁ et al, 2006). Esse modo do Ser se

mostrar, esse sentido disponível que é nosso mundo voltado para a técnica, segue produzindo efeitos em diversas áreas do conhecimento; tais como: a psicoterapia, a arte, a mística, a religião.

Talvez possamos nos posicionar de modo a dizer sim e não à técnica, pelo que Heidegger chamava de pensamento meditante (SÁ et al, 2006). Tal ideia nos permite ouvir o Ser, a partir de uma tematização do horizonte histórico no qual estamos imersos.

Podemos verificar, que na arte e em áreas como a mística e a psicoterapia, onde, aparentemente, a ciência tecnicista, ainda, não conseguiu fixar a "janela Ver" (AZEVEDO, 2011) em um único significado, tomado como verdadeiro e absoluto, é possível que encontremos novas e interessantes formas do Ser se mostrar e de fazer aparecer os entes a partir de novas perspectivas.

Aqui, peço licença ao leitor para justificar o uso da expressão "janela ver" referido acima. No conto Miguilim de Guimarães Rosa, o menino personagem central da história, vive num lugar chamado Mutum com sua família. Enquanto seu pai e sua mãe consideravam o Mutum como lugar de sacrifício, trabalho incessante, desamor e desgosto, por diversos motivos, Miguilim "via" no Mutum um amplo espaço de descobertas, belezas, encontros, amores e dores também. O Mutum aparecia para Miguilim como um espetáculo de surpresas, medos e prazeres. Assim, considero que Miguilim sustentava o que chamo de "janela ver", aberta às infindáveis variações de sentido possíveis na existência. O termo "janela ver" tem também como razão de ser, insuficiente talvez, o aspecto de que Miguilim era praticamente cego por uma miopia grave. Contudo, o leitor de Rosa não desconfia, em nenhum momento, dos problemas de visão do menino, pois, afinal, os sentidos e variações, as surpresas e encontros não dependem de nenhum jeito de acuidade sensorial, e sim, de uma postura existencial de abertura, de amor pelo "ver". Assim, vemos a vida em sua dinâmica de realização, desafiando a "olhos vistos", uma miríade de sentidos e possibilidades existenciais. Lembro-me, que Heidegger (2001) faz uma pergunta deveras central: Afinal, vemos porque temos olhos ou temos olhos porque vemos? A segunda alternativa surge como a mais verdadeira. A abertura é ontológica, abertura onde os entes surgem e através deles vemos os sentidos de tudo que há. Sentidos que são presentes e, relativamente, independentes de percepção empírica.

É relevante pensar, que o mundo da técnica faz aparecer os entes como fundo de reserva, como coisa disponível a utilização, como matéria-prima, como energia (SÁ et

al, 2006). Pode-se dizer, que o caráter de disponibilidade criado pelo sentido técnico do mundo, como nos fala Heidegger, tem uma correlação possível com uma das atitudes (Eu - isso) identificadas por Buber (2001), como vemos significado por alguns personagens do conto Miguilim de Guimarães Rosa (AZEVEDO, 2011). Evidencia-se, como a filosofia que nos é apresentada, aqui, por Heidegger e Buber, possui forte caráter de encontro e reciprocidade com a arte, a arte de Guimarães Rosa. Pretendo encontrar tais reciprocidades, rebeldes e desveladoras, também na mística e na psicoterapia, especialmente na daseinsanálise.

Pode-se notar, que regiões do Ser, como a mística, a arte e a psicoterapia, possuem, possivelmente, a permeabilidade e não opacidade, que permitam ao Ser se desvelar com todo seu intrincado jogo de aberturas e luminosidades. Sobre o Ser, podemos dizer que é a dinâmica de realização dos entes. Talvez, isso possa ser traduzido pela forma como dizemos e também vemos como as coisas são. Heidegger afirma que a linguagem é a morada do Ser, portanto, não há como se tratar do Ser e dos entes sem falarmos de linguagem. É importante começarmos dizendo, que a linguagem não é propriamente representacional, isto é, ela não trás à luz algo, simplesmente dado, que existe por si mesmo. Em outras palavras, ideia de linguagem como representação, nos dá conta que a linguagem, apenas, comunicaria ou informaria sobre o mundo que nos cerca, uma espécie de "mundo real", que subsiste independente de nós. Essa noção, que possui raízes na metafísica platônica, se funda numa gramática e sintaxe com uma lógica rígida e fechada, que não permite variações criativas e constitutivas. A respeito de criação e constituição, a pragmática (DELEUZE, 1995), como contraponto à noção representacional da linguagem, explicita que a linguagem é constitutiva da realidade. A "realidade" ou o mundo empírico é heterogêneo, amorfo, e trata-se de uma matéria permeável sobre a qual a linguagem promove, por assim dizer, sua dança de realização.

Onde encontramos a criação, a constituição, não podemos perder de vista que o fator preponderante é o mistério. Sim, o mistério! Quando falamos, aqui, em mistério, não nos referimos a qualquer tipo de ocultismo ou de algo relativo a dogmas religiosos, mas a inesgotável "fonte" de onde emanam os horizontes históricos e as possibilidades de transformação de significados. Significados que surgem no dizível e no visível, que, necessariamente, são recortes da realidade, nunca se referem à realidade como um todo, o que efetivamente seria impossível, mas também se trata de maneiras de apreender o empírico fora de seu fluxo constante de variação. Do horizonte de sentido de Ser, podem ser desveladas, sempre e sempre, novas aberturas e luminosidades, que nos

permitam ver o fluxo e a variação, que sempre subjazem a qualquer dizível, visível ou significado disponível historicamente. Nesse sentido, é fundamental que tenhamos uma postura mística para nos habilitarmos aos desvelamentos do Ser. O fluxo de variações incessantes não tem uma direção determinada, como o nosso mundo técnico gostaria de apresentar, mas é movido pela invariação da variação, por mais paradoxal que tal afirmação signifique.

Aqui, precisamos fazer uma importante distinção entre mística e religião, pois esta última, tomada como religião instituída, pode aniquilar a variação e, se assim for, destruir qualquer tipo de sensibilidade ao mistério, pois ao afirmar e instituir o que é verdadeiro, dogmatizá-lo, pode impedir que os desvelamentos e alterações significativas no horizonte de sentido sejam criticados, apropriados e, por conseguinte, inovados e renovados. A religião instituída pode paralisar o extralinguístico (DELEUZE, 1995) num contexto fixo de enunciação, que só permite dizer e ver a partir da unidimensionalidade instituída. A mística, caso tudo se dê como dito acima, pode afastar - se da religião, mais do que isso até, por vezes, ela é indesejada por ser rebelde, inapreensível, literalmente, pura abertura.

O que nos gera apreensão é que vivemos num tempo histórico, como referido acima, de prevalência da técnica científica e mensurante, que invalida a mística como possuindo, possivelmente, uma das disposições afetivas fundamentais do Dasein. O pensamento meditante, como nos diz Heidegger, pode ser um dos caminhos, aparentemente, para nos remetermos à mística como abertura a Deus e mesmo ao Ser. Abertura que pode ser, mas não necessariamente, inconciliável com religião dogmática, pura e simples repetidora e repressora, vinculada às ordens do Deus da teologia ou algo semelhante. Na experiência mística, apenas, nos abrimos e nos lançamos, sensivelmente, ao Encontro e as virtualidades não linguísticas do nada, do Nada e do mistério. Por sinal, algumas religiões de nosso tempo assumiram de tal modo o padrão calculante do mundo técnico, que oferecem, como empresas comerciais que disputam mercado e fiéis, todo tipo de "produto" para solucionar problemas imediatos do cotidiano, como emprego, saúde, separações, investimentos, negócios e etc. Nessas religiões, vemos, claramente, a morte da mística. Sem querer, podemos parafrasear Nietzsche dizendo, que a religião instituída nesse formato matou Deus e, nem mesmo, foi capaz de velá-lo adequadamente.

Em sua biografia de Heidegger, Safransky (2005) nos diz que o Ser é como o oceano onde nossos paradigmas culturais, sócio-históricos flutuam como balsas frágeis. As referidas balsas podem ser vistas como os tais recortes que retiram da visão o enorme fluxo, o grande oceano adiante, sob e aquém de nós. Se isto que foi dito agora tiver sentido, pode-se dizer, que a mística é um certo tipo de "olhar" para o horizonte do imenso azul que se abre diante do marinheiro mais sensível. Sensibilidade que aponta para a paradoxal dança entre Ser e nada, pois para que véus se desvelem é indispensável que o nada seja fundamento. Olhar sensível do marinheiro que, em última instância, é disposição afetiva, modo como mundo se desvela, abre-se e sentidos explodem produzindo uma dinâmica de realização, onde a amorosidade e o Encontro estão inexoravelmente presentes.

Assim, quando se afirma que a linguagem constitui, cria e recria sobre o material heterogêneo, empírico, este último não pode possuir nenhum tipo de essência fixa, pois, caso contrário, retomamos a noção de linguagem como representação.

Como vimos, pretendo, neste trabalho, tentar um diálogo entre Heidegger, Eckhart e Weil, tendo a experiência mística como referência, e assim, não podemos encarcerar conceitos, noções, paradigmas em grades que recusem o indagar. Para Heidegger, o indagar é a devoção do pensar, Safransky (2005), assim, nada pode ficar de fora da indagação, nada pode ficar de fora dos entrechoques da heterogeneidade criativa da linguagem, nem mesmo e especialmente, o próprio Nada e o mistério.

Há que se falar mais sobre metafísica. Detalhemos melhor seus limites agora.

5. METAFÍSICA

As perguntas que foram lançadas pelos primeiros filósofos, Tales de Mileto, Anaximandro e outros, tinham como impulso inicial o espanto, a admiração. O espanto, pois, afinal, por que existe o mundo? Por que morreremos? Ou antes, por que nascemos? Pondo em outras palavras: por que há algo?

Talvez, a principal controvérsia desse período pré-socrático se desenrolou entre Heráclito e Parmênides ou entre mobilistas e monistas. Os mobilistas capitaneados por Heráclito criam que tudo é mudança, que tudo que há sempre está em fluxo, em mutação, e que o devir é o que realmente existe (COMTE-SPONVILLE, 2006). Nada

permanece, exatamente, como foi, e que o conflito, o confronto entre os contrários era positivo e necessário, pois só havia unidade a partir da presença dos contrários. Já Parmênides, considerava que a mudança é aparente, pois há algo imutável que é o próprio ser. Há leis imutáveis que podem ser encontradas pela inteligência e que explicam o real. Para Parmênides, a mudança é sempre aparência, e que devemos buscar o que há de imutável no real. Nesse sentido, a metafísica pode ser vista como modo de pensar que crê em fundamentos imutáveis da realidade, e que, como dissemos, todo real possui leis e razões encontráveis que explicam esse mesmo real. Como vimos, é com Leibniz que a metafísica ganha sua expressão máxima com a ideia de razão suficiente. Mas, até então, os filósofos ainda não tratavam a realidade como sujeita a dois mundos, como precha de substâncias distintas. É Platão que tomará o dualismo como fundamento de sua filosofia.

Assim, as discussões sobre a transcendência, do ponto de vista metafísico, se iniciam na filosofia clássica, especialmente com Platão. A partir das formas e ideias puras abrigadas no que Platão chamava de mundo das ideias, encontramos as essências fundamentais de tudo que existe. Sim, que existe, pois o mundo "real", concreto e sensível não passa, para esse filósofo, de um punhado de cópias mal acabadas das formas perfeitas que se encontram no mundo das ideias. O mundo sensível seria então uma espécie de simulacro, uma sombra do mundo das essências perfeitas. Os existentes, isto é, tudo que subsiste fora do mundo das formas puras, podem ser reconhecidos como afastamentos, mais ou menos, distantes das referidas formas puras. Nota-se, que todo o modo de se ver e pensar os entes está, direta ou indiretamente, voltado para outro mundo, o mundo das ideias. Há, portanto, dois mundos, um mundo imperfeito que permanece, por assim dizer, "a caminho", e um mundo perfeito que serve como referência e meta do outro mundo material e entregue às cópias. O mundo transcendente, perfeito, composto de essências-metas continua a orientar e a guiar o destino do mundo "inferior". O mundo transcendente é o guia que ilumina o mundo sensível, é a própria luz, como vemos na alegoria da caverna.

Aristóteles discordava de Platão. Não cria em dois mundos, só supunha a existência de uma única substância que assumia dois atributos, forma e matéria. Os entes sempre apresentavam esses dois atributos e ao filósofo cabia identificar de que ente se tratava, buscando as causas que explicam sua existência. As causas são de quatro tipos: causa formal, indicava a forma do ente. Causa material, de que matéria se formava. Causa eficiente, quem ou o que produzia ou criava aquele ente. Causa final,

para que o ente existia (MARCONDES, 1997). Vê-se, que o modo de pensar metafísico permeava a filosofia de Aristóteles, pois a ontologia seguia buscando encontrar explicações e causas que enraizassem em fundamentos "firmes" e fixos o ser do ente.

Ao ingressarmos na Idade Média, podemos perceber, claramente, como que a influência de Platão permanece intensa. Santo Agostinho se utiliza de um arcabouço teórico platônico e reforça o direcionamento do pensamento e da existência na direção do transcendente, do mundo transcendente. Mas, há diferenças: para o bispo de Hipôna, o mundo transcendente é o próprio Deus ou, como nos diz São João: é o Verbo (FOULQUIÉ, 1975). O Verbo, tudo está no Verbo, todos os existentes, reais e possíveis, encontram-se em Deus, que é presença plena, tendo em si o presente, o passado e o futuro. O mundo das ideias onde as formas perfeitas residiriam desaparece e em seu lugar está o próprio Verbo, tudo está no Verbo. O homem pode ter acesso às ideias divinas, por iluminação, há o que os medievais chamavam de "o olho da contemplação" ou sabedoria, que é um acesso a tais ideias divinas. O homem seria uma criatura de dois horizontes, o sensível, material dos existentes e o divino das formas perfeitas que Deus nos concede acesso por iluminação (MARCONDES, 1997). É, inclusive, durante a Idade Média que começam a aparecer os primeiros mosteiros, sendo São Bento o grande inspirador do movimento monástico. O primeiro mosteiro data de 529, fundado por São Bento. Veja-se, que o homem medieval prossegue dirigido para o transcendente, dirigido para sentidos e ideias não sensíveis, encontráveis em outro mundo, o mundo verdadeiro, perfeito, que de certa forma, conforma o mundo, diretamente, percebido, imperfeito e reconhecível pela presença de existentes singulares, que só participam do mundo transcendente por pequenos contágios de ser. As essências, o Ser, como dissemos, a partir de um vislumbre metafísico, só é encontrado por fragmentos, ou melhor dizendo, fragmentado no mundo dos existentes. Esses nunca conseguem estar plenamente imersos no mundo das essências, assim, por mais belo que seja um homem, ele nunca será A Beleza, por mais justo que seja um outro homem, este também nunca será a Justiça (FOULQUIÉ, 1975).

O Cristianismo consolida o modo de pensar metafísico, ao realizar uma divisão bem estabelecida (HEIDEGGER, 1999): o Criador não é a criatura. As criaturas recebem, ontologicamente, o seu ser, e a elas coube à imperfeição, e o homem, como criatura, coube o pecado. O Cristianismo organiza o mundo a partir desta divisão fundamental, e a transcendência, como vimos em um dos capítulos anteriores, percebida pelos pré- socráticos, que buscavam o Ser, desvelamento, ocultação, *physis*, vai se

perdendo numa teologia metafísica que sustenta e ordena o "real" numa destinação específica, unidimensional, "Verdadeira", do Ser.

Outras conversões e traduções, diriam alguns: traições, vão se consolidando durante a Idade Média, e mesmo antes, durante o domínio romano. Tais conversões são encontráveis quando nota-se que logos, entendido no mundo grego como reunião (HEIDEGGER, 1999), reunião que perdura, consistência, vai se transladando em ideia. Ideia é, de fato, representação. Como já vimos, representar é capturar o ente como isto ou aquilo. Na Modernidade, séculos adiante, o isto ou aquilo vai sofrer outra mudança e será visto como objetualidade. Vemos como a divisão citada entre Criador e criatura é bom exemplo do caráter representacional em que o logos vai se convertendo, pois criatura é essencialmente, no mundo cristão, lugar do pecado e da miséria, em última instância, do mal. Ao contrário, no mundo grego, logos é reunião que perdura, ordenação assumida pelos entes em determinado âmbito de temporalidade. Note-se, que logos não é amontoar de entes, o logos é ordem que faz aparecer os entes em suas relações, contradições, encontros e separações. Faz aparecer os entes em suas distinções e diferenças.

Outro conceito grego que vai sendo convertido em significado distinto durante a Idade Média e a Modernidade, é a *physis*, natureza. Natureza, para os gregos, é o que surge por si mesmo e perdura, é consistente, sustenta-se (HEIDEGGER, 1999). Com o passar dos séculos, natureza, foi se transmutando em ente, simplesmente dado, fundo de reserva para fontes de energia. Natureza foi se convertendo em física. Ciência que busca as leis fundamentais do real, ou como nos diz o próprio Heidegger (2001), em teoria do real. Meta é o que está além, além dos entes, simplesmente dados, o transcendente. A metafísica é essencialmente, na Idade Média, teologia que busca uma aproximação com o que seja ou como se pode considerar Deus.

Mas, voltemos ao curso inicial de nossa narrativa. Durante a Idade Média, surge uma outra corrente de pensamento chamada de Conceptualismo, que não mais lançava mão do mundo das ideias de Platão, nem do contato contemplativo com o Verbo, mas cria que as essências universais podiam ser tratadas como conceitos, conceitos gerais que derivariam da observação dos entes singulares. Aristóteles concebia as essências como não mais pertencentes a um mundo outro, separado do mundo sensível e concreto, mas como resultado da observação direta dos existentes. Nesse sentido, São Tomas de Aquino, diferentemente de Santo Agostinho, não concebia um acesso direto a Deus pela

contemplação, mas uma espécie de intuição de Deus que resultaria da observação dos entes criados, assim, veria Deus em sua obra (MARCONDES,1997). São Tomas se refere a algo que se mantêm na trilha do que dissemos acima: primeiramente, o que vem ao nosso encontro é o ente na totalidade. Os atributos do ente ou dos entes só são percebidos num segundo momento (FERRATER MORA,1978). Mas estejamos atentos que prosseguimos numa concepção essencialista, que continua nos remetendo a um mundo "fora" dos existentes singulares. Estes permanecem como meros alvos, mais ou menos, tocados e acessados pelo mundo transcendente, o verdadeiro mundo das essências, da Verdade e do Bem.

É na baixa Idade Média que encontramos Mestre Eckhart, século XIII. Talvez, o modo como Eckhart escrevia, como vimos anteriormente, já indicasse um desgaste do modo metafísico de se pensar. Pois, o Deus eckhartiano não podia ser exatamente identificado com o Deus concebido pela igreja na Idade Média. Nesse sentido, é que no sermão 52, Eckhart pede que Deus o livre de Deus (ECKHART,2004). O que será que ele quer dizer com isso? É possível que indique para a ideia do Deus Nada, que não é nem isto, nem aquilo, que está distanciado de dogmas, formas e regras. Deus sem formas, sem dogmas é, aparentemente, um grande afastamento do platonismo metafísico que atravessou toda a Idade Média, influenciando o modo de pensar daquele tempo.

Como já referido anteriormente, ao ingressarmos na Modernidade, o ente vai se convertendo em objeto e a representação, já em curso na Idade Média, assume formas e limites mais definidos. A metafísica continua reinando como modo de pensar do ocidente.

Heidegger (1999) insiste que o esquecimento do Ser, foi o maior pecado da metafísica. Nesse sentido, o Ser entendido pelos gregos, antes de Platão, Ser como *physis*, como aquilo que assume o vigor imperante, que perdura, que surge e sustem-se, foi sendo deixado de lado e esquecido. Sim, Ser é *physis*, o que faz aparecer, mostra o ente, ilumina-o, sem deixar-se essencializar. Assim, vislumbra-se, também, a íntima relação entre ser e verdade (*aletheia*), desvelamento, pois a *physis* faz o ente mostrar-se em sua verdade, ou melhor, na verdade do Ser que ilumina o ente.

Se *physis* é desvelamento e retraimento, sem essencialização do Ser, a metafísica, efetivamente, produz um desenraizamento do Dasein. Pois, se Dasein está na clareira do Ser e o Ser não pode ser essencializado, a metafísica, teológica ou científica, insiste

numa espécie de "raiz" para o homem, raiz numa verdade ôntica, que paralisa o Dasein, fascinado por uma única luz que o impede de abrir-se ao Ser. Paradoxalmente, enraizar-se, como propõe a metafísica, provoca um desenraizamento, pois afasta o Dasein de sua abertura fundamental ao Ser (HEIDEGGER, 1957).

Ao se referir ao rei Édipo, Heidegger (1999) nos mostra que Édipo cegou-se após descobrir toda a trama em que se envolveu com sua mãe, não como uma espécie de castigo, como podiam pensar alguns, mas para tentar "ver" mais possibilidades existenciais, para abrir-se ao Ser, para efetivamente retomar um mais verdadeiro enraizamento, o enraizamento ao Ser. A metafísica produz, por assim dizer, uma espécie de ofuscamento, de encantamento que retira o Dasein de sua relação original com o Ser. Em outras palavras, a metafísica produz um esquecimento do Ser, como já nos referimos.

Penso que a cegueira de Édipo, mesmo com todos os séculos de distanciamento, pode ser compreendida como uma metáfora da falta de clareza e distinção cartesianas que a mística pode provocar. A retirada do Ser é mistério, sua essência não está disponível e o ocultamento é uma das formas da dinâmica de acontecimento do Ser. Lançar-se nessa "escuridão" misteriosa é fundamental para que possamos recuperar o enraizamento, recuperar o voltar-se para o Ser, e diria ainda, iniciar um caminho para a serenidade e, possivelmente, para a mística.

Mestre Eckhart tem razão, como já vimos, que o desprendimento é passagem obrigatória para a serenidade, mas talvez devamos, especialmente, nos desprender da metafísica e de sua luz ofuscante, magicamente, ilusória, que nos prende a uma forma única de desvelamento do Ser, que, por sinal, em plena vigência dos padrões metafísicos, não é vista como desvelamento, e sim, como a verdade reconhecida como adequação.

Édipo cega-se para voltar a ver, para recuperar o curso de encaminhamento ao Ser e, para tanto, as sombras, o mistério, a aceitação do ocultamento é fundamental. Não ver significa, também aqui, um aguardar, aquele mesmo aguardar da serenidade que deixa ser, deixa o Ser realizar sua dinâmica de acontecimento. Como Édipo, Miguilim, quase cego como era, mantém-se imerso na "janela ver", aberto, livre para o fluir dos sentidos e suas mostrações.

Em uma passagem do Evangelho de São João (João, 9: 1-7), os discípulos encontram um cego no caminho por onde passavam e perguntam ao Mestre o que teria

feito aquele homem para merecer tamanho castigo, ou mesmo seus pais, o que teriam feito para que ele tivesse que suportar tão grande provação. Jesus responde que o homem nada tinha feito, nem mesmo seus pais, tudo era assim para melhor obra de Deus. Que pode significar tal passagem? Com Eckhart, se Deus é o Ser, para ter o coração em Deus, para um mais pleno enraizamento ao transcendente, ao Ser, a Deus, faz-se necessário estar cego. Cego significa não permitir que o encantamento metafísico, sedutor, calculador, representacional, que a tudo dá explicações, encontra causas e razões, não vigore como fundamento único e decisivo. As sombras do mistério devem nos envolver.

Note-se que Jesus se refere à obra de Deus. Heidegger (1999) afirma que o artista, o poeta, em sua obra, faz o Ser aparecer. Quem realiza uma obra de arte está mais próximo de ver o Ser se desvelar, pois é na obra de arte que o Ser rasga o novo, que aponta novas fronteiras e limites, que institui diferentes aberturas. Obra tem, aqui, o sentido de desvelamento, tanto para o artista, quanto para o cego do Evangelho. Estar em obra, pertencer à obra, é abrir-se ao Ser e aos seus remetimentos e retiradas.

Alguns poderiam retrucar que no âmbito da metafísica a ciência também está em obra, pois sempre descobre mais e mais novidades. Mas, diria que a metafísica encontra novidades que não ultrapassam as fronteiras do já estabelecido, do já instituído, que não avança para novos territórios além das fronteiras do discurso vigente, não abre a compreensão para novos envios do Ser.

Hölderlin. (HEIDEGGER, 1999) afirma que "Pois odeia o deus sensato, crescimento intempestivo". Assim, parece que a cegueira de Édipo e do cego do Evangelho de São João, indicam que há que se sustentar em obra, que se deve aguardar, aguardar como serenidade, pois a obra é caminho, caminho que se faz e que fazemos no caminhar. Caminhar significa permanecer cego, no mistério, sem saídas intempestivas para deixar ser, deixar o Ser abrir os entes, revelar o mundo e o espírito experimentar a essencialização do Ser.

Heidegger (1999) insiste na ideia de que o Ser foi esquecido, como dissemos, *physis* se converteu em natureza, no sentido de entes simplesmente dados, sujeitos a exploração de suas forças, e isso é apenas um sinal da transformação do espírito em inteligência. Com a prevalência do mundo técnico-científico, a inteligência assumiu um papel central. Mas, o que se entende por inteligência? Inteligência seria, essencialmente, a capacidade, a habilidade de criar e fazer cumprir planos, cuidado zeloso pelos

resultados e a realização de análises que poderiam levar a engenhos mais e mais aptos a função de domínio e organização dos entes, tendo como fim último, através do império do número e da matemática, o controle de todo "real". O espírito não se assemelha a isso que se entende por inteligência, espírito é "exposição sapiente e, originariamente, disposta à essencialização do Ser" (HEIDEGGER,1999). Pode-se dizer, também, que é estar atento à "potenciação das potências do ente na totalidade"(HEIDEGGER, 1999). Que isso quer dizer? Voltar-se para o Ser significa atenção ao horizonte histórico, assumir uma postura ontológica que evita a mera ocupação com os entes e o obscurecimento do mundo. Por obscurecimento do mundo, podemos entender "a fuga dos deuses, a destruição da Terra, a massificação do homem e a primazia da mediocridade" (HEIDEGGER, 1999). Arrisco-me a dizer que a metafísica é, talvez, a principal responsável pelo obscurecimento referido acima e pela conversão de espírito em inteligência.

Assumir uma atitude de sensibilidade ao mistério, não permitir o "crescimento intempestivo", voltar-se para o Ser num aguardar da serenidade, como veremos mais adiante, talvez, sejam formas possíveis para que a referida destruição, prevista por Heidegger, possa ser evitada ou minimizada.

Édipo, Miguilim e muitos outros buscaram entregar-se a uma espécie de espera atenta, dirigida aos deuses e as sombras do mistério.

Restam, ainda, muitas questões, mas um teólogo atento talvez retrucasse argumentando, que quando Jesus afirma que o cego não fez nada e nem seus pais, que tudo aquilo era para melhor Obra de Deus, faltou dizer, aqui, que Jesus cura o cego pondo em seus olhos barro misturado a sua saliva. Assim, atribuir à cegueira daquele homem, algo relativo ao mistério, é no mínimo inoportuno. Diria, caso estivesse diante desse teólogo, que é provável, que o mistério da cegueira foi o que atraiu o olhar dos discípulos e atenção de Jesus para o homem. Assim, a abertura ao mistério, ao abismo, nos leva a Deus, ao Ser. (ECKHART, 2009).

PARTE II - O SAGRADO, A MÍSTICA E A METAFÍSICA

"O deserto cresce. Ai de quem guarda dentro de si desertos" (Nietzsche)

“A Rosa é sem porquê; Floresce por florescer. Não olha para si. Nem pergunta, se alguém a vê.” (Angelus Silesius)

O correio, o morcego e o coração

O quarto não era de grandes dimensões. De verdade, o quarto era mesmo bem miúdo. Não saberia dizer se não estaria sendo injusto com aquele quarto, pois em que sentido era miúdo? A partir de uma perspectiva métrica, de fato, era miúdo. Por sinal, talvez apenas sob uma perspectiva matemática possamos dizer grande ou pequeno, pois em outra perspectiva, os significados seriam explicitados de outro modo, quem sabe, denso ou insípido, vazio, indiferente, podia ser até mal assombrado. O quarto, como qualquer outro ente, não é nada em si mesmo, e sim, sempre um significado visado por alguém. Mas, de quem falamos? Ainda é cedo para tratarmos disso, fiquemos um pouco mais no e com o quarto. O quarto estava mobiliado com uma cama de casal, uma cômoda antiga, mas antiga por aparentar ser antiga, parecia ser de jacarandá ou outra madeira de lei e de valor. No mais, havia um armário e prateleiras onde se viam muitos livros. O armário e as prateleiras eram novos, não antigos, pois eram planejados, e lá foram instalados. Uma pequena janela que se abria sobre o aparelho de ar condicionado. Na parede, um quadro, não exatamente um quadro, mas uma foto com moldura. Que foto era aquela? Como depois vim a saber, tratava-se de uma foto de família: um casarão de fazenda, com altos e baixos, com varandas voltadas para frente e para os lados da habitação. Prédio branco, com amplas portas e janelas de madeira. Uma reunião de pessoas diante da velha casa, os patrões, marido, mulher e filhos, que eram quatro filhos, três meninas e um varão, e muitos empregados ao redor. Por sinal, os empregados eram quase todos negros. Foto tirada no início do século passado, por volta dos anos 20. Casa de fazenda produtora de cana de açúcar, aliás, como, tipicamente, acontece em Campos dos Goytacazes já por alguns séculos. Bem, nas últimas décadas,

isso até tem sido diferente em função da grave crise enfrentada pelas usinas sucroalcooleiras. Mas, voltando ao quarto, o que mais atraiu a atenção, foi a foto na moldura e a velha cômoda. De algum modo, parece que a posição da foto na parede sobre a cômoda, remetia a uma espécie de ligação mais profunda entre os dois objetos. A foto e a cômoda pareciam não pertencer àquele quarto de aparência moderna. Dava a forte impressão de que a pessoa que ali residia, tinha vindo de outro tempo, e ali, instalara-se ou, para ser mais simples, era uma pessoa idosa que veio viver num apartamento do tipo mais moderno, como temos hoje aos montes espalhados por nossas cidades.

Ainda olhando para a foto na parede, o narrador dessa história, abriu uma das gavetas da cômoda, e lá, encontrou uma série de objetos: pastas, livros, cadernos, canetas e lápis; enfim, coisas que, habitualmente, jazem em gavetas. Observou, com mais vagar, os referidos objetos. As pastas continham alguns papéis, contas a pagar e pagas, em geral aquilo de sempre: contas de luz, condomínio e vários recibos de compras feitas com carnês e cartão de crédito. Nos cadernos havia anotações da vida diária da casa, que a empregada deveria fazer no dia seguinte, listas de compras de supermercado e coisas assim. Abriu a gaveta ao lado, e lá, encontrou, também, alguns pequenos livros, quase todos, livros de orações, orações a santos e à Maria. Dentre esses livros, encontrou uma agenda, também miúda. A frente dos dias havia anotações feitas a lápis. Ao folheá-la, deteve-se no dia 28 de julho. Havia diante dessa data, uma espécie de código estranho, com todas as letras em maiúsculas: Q, D, G, P, S, Q, T, L. A criptografia era longa e de difícil compreensão. Eis algo deveras inesperado, mas Paulo, nosso narrador, ainda encontraria outras surpresas nesse relato. Pôs a agendinha sobre a cômoda e fechou as duas gavetas que tinha aberto. Abriu uma terceira gaveta abaixo da segunda, onde estava a agendinha. Lá, encontrou objetos, aparentemente, de maior valor: algumas caixinhas de jóias, brincos e colares, além de anéis, eram guardados nas caixinhas. A princípio, não se podia supor o valor econômico dos objetos, mas, pelo esmero com que estavam guardados, deviam ter valor significativo para a pessoa que os possuía. Qual não foi sua surpresa, quando ao abrir mais uma das caixinhas, desvelou-se algo bem distinto do que encontrara anteriormente: era também uma caixinha de jóias, mas seu conteúdo não tinha relação objetiva com a destinação da caixa, pois havia lá dentro uma foto do tipo 3 por 4 de um menininho. O menino devia ter, aproximadamente, 9 ou 10 anos de idade; cabelos claros, olhos castanhos, branco, e vestia uma camisa comum sem gola, ou, comumente, chamada de camisa "careca".

Nosso narrador ficou um bom tempo olhando o rosto do menino, e não pôde deixar de volver também seu olhar para a foto que fazia qualquer um deixar de notar a parede atrás e ao lado dela. Será que haveria alguma ligação entre o menino e as pessoas da foto? Obviamente, a hipótese mais razoável se desvelou rapidamente, pois no início do século 20, não se tiravam fotos 3 por 4; assim, o menino devia até ser descendente daqueles da foto, mas não um deles. Na mesma caixinha, por debaixo da pequena foto, havia uma carteirinha. Sim, uma carteirinha já bem desgastada, onde se lia o nome de uma pessoa, e a data de 6 de junho de 1981. Detalhe interessante é que a carteirinha era de um hospital. Provavelmente, pensou o narrador, algum tratamento médico feito pelo menino que gerou a carteira. Logo, ficou evidente quem era o menino: Paulo, o próprio narrador.

Mas, porque o dia 28 de julho é tão importante? Isso eu perguntei a Paulo após ouvi-lo durante um bom tempo relatando o acontecido. Ele sorriu e disse que era seu dia de aniversário, e ainda brincou um pouco, dizendo que aguardava meu presente no próximo dia 28 de julho. Antes dele prosseguir, falando de seu aniversário e do significado disso, emendei outra pergunta: e o dia 6 de junho de 1981? E prossegui: e as letras ao lado da data de seu aniversário na pequena agenda? De quem eram o quarto e a agenda? Eram dele mesmo? Nem percebia que estava empolgado com a narrativa e atirava perguntas sobre Paulo, sem mesmo esperar que ele respondesse qualquer coisa. Paulo sorriu, largamente, e interpelou-me dizendo que estava se sentindo numa investigação policial. Fiquei envergonhado, e percebi que estava atropelando tudo e demonstrando uma ansiedade deveras inadequada a um terapeuta. Afinal, os sonhos não se interpretavam com sequências inquisitoriais de perguntas. Sim, era mais um sonho de Paulo, meu paciente de alguns anos que, novamente, trazia uma produção onírica interessante para nosso trabalho na terapia.

Após algum silêncio, em que eu me mantive pensando sobre ficar mais atento aos meus próprios sentimentos e tentar evitar a ansiedade, Paulo voltou a falar e, olhando para um vaso de planta que eu tenho no canto do consultório, contou-me que o sonho não terminava com a descrição do quarto e com a descoberta da foto e da carteirinha. No sonho, enquanto estava com a carteirinha e a sua foto nas mãos, alguém bateu a porta, três pancadas fortes que o assustaram. Foi até a porta e a abriu devagar. Em frente à porta do quarto, no corredor que dava acesso à sala, estava posto no chão, um grande pacote onde se lia em sua frente: Correio Nacional. Com certo receio, Paulo agachou-se e puxou o pacote para dentro do quarto, fechando a porta atrás de si. Abriu-o sem perda

de tempo, e lá, havia muitas cartas. Seguiu desvelando o conteúdo das cartas. Qual não foi sua surpresa ao descobrir que as cartas, ou melhor, os envelopes, não continham realmente cartas, e sim, pequenos objetos infantis: peças de um jogo de quebra-cabeça, bonequinhos, do que parecia ser, um miúdo exército, balelas ou, como se diz em outras terras, bolinhas de gude, peças de um jogo de futebol de botão. Nesse ponto, Paulo sorriu e disse que não entendeu bem, mas o time de futebol de botão não era o seu. O time era o Goytacaz, enquanto ele era Americano. Para que o leitor não estranhe, Americano e Goytacaz são os dois principais times de futebol de Campos.

Assim, Paulo seguiu abrindo os envelopes, até que encontrou um bem diferente: parecia que no seu interior havia algo gordinho e meio mole. Ao abrir, assustou-se, e até enojou-se ao ver um morcego morto com uma pequena barra de ferro prateada cravada no peito. Nesse instante, novas batidas na porta, agora, mais suaves. Paulo seguiu até a porta e ao abri-la, sentiu um alívio ao ver que era sua mulher que vinha para avisá-lo que estava atrasado para o trabalho. Paulo se deu conta, de que estava mesmo bem atrasado. Como já estivesse com roupas adequadas para seguir para a repartição, saiu do quarto, deixando tudo para trás, e dirigiu-se para a porta de casa para sair. Antes de fechá-la atrás de si, ouviu sua mulher perguntar se ele estava levando o que comer para o almoço. Respondeu que não precisava, pois tinha o que comer ali mesmo. Nesse instante, desabotoou os botões de sua camisa e com muita força pressionou seus dedos em seu peito. Com a força empregada, os dedos foram criando feridas em seu peito, sulcos de onde jorrava, agora, muito sangue. Mais força e mais força, e ele conseguiu agarrar seu coração e o arrancou de dentro do peito ainda pulsando. Enfiou a mão no bolso da calça e de lá retirou um pão e pôs o coração nele como recheio e comeu.

Confesso que fiquei um tanto intrigado com a densidade do sonho e nas muitas possibilidades de interpretação. Enquanto pensava nisso, Paulo reiniciou a sua fala e disse que tinha refletido sobre ele por bastante tempo. Começou a responder minhas perguntas e, de início, revelou que o quarto do sonho era o quarto de sua mãe. Sim, sua mãe, mãe que tinha falecido há alguns anos, e que residira naquela casa nos seus últimos anos de vida. Prosseguiu dizendo que a foto na parede e tudo mais que aparecia no sonho, referente ao quarto, realmente, era como era. Assim, o quarto era mesmo daquelas dimensões e havia mesmo uma cômoda e uma foto emoldurada na parede. Resolvi não intervir, e deixei-o seguir sua narrativa. Paulo continuou e afirmou que a família da foto eram os avós de sua mãe que possuíam fazendas e eram, ou ao menos, aparentavam ser da aristocracia rural de Campos, com relativo poder econômico e

político. Contou, também, que com o passar das gerações, o poder econômico e político da família foi se perdendo, e sua mãe já não era mesmo rica, nem pertencente à elite campista, ao menos não a elite econômica. Voltou a ficar em silêncio. Como era a relação com sua mãe? Perguntei rompendo o silêncio. Paulo demorou um pouco para responder e disse que tinha sido muito amorosa, apesar de sua mãe não ter sido muito carinhosa. Sempre conversavam e discutiam sobre temas difíceis da família, e mesmo divergindo sobre diferentes assuntos, sempre estavam juntos e o amor entre eles era visível. Mas, prosseguiu Paulo, ainda precisava entender melhor o porquê de aparecer no sonho, sua foto, a carteirinha e a agenda. Ele não tinha conhecimento da existência de nenhum desses objetos, e, portanto, surgia uma demanda de compreensão do que significavam todos esses elementos. Quis saber se ele podia ver algum sentido que atravessasse todos os elementos do sonho, desde o quadro, a foto, os envelopes e seu próprio coração. Além da figura do morcego, que era para mim a mais inusitada. Paulo pensou um pouco, e com voz mais baixa que o habitual, disse que era a morte. Sim, a morte, pois o quarto foi o último que sua mãe morou antes de morrer. O quadro na parede se referia a uma família já morta. O morcego estava morto e, ao final do sonho, ele mesmo arrancava seu coração. Sem parar, emendou Paulo, podíamos até mesmo relacionar a "morte" econômica da família. Após dizer isso, Paulo voltou a ficar em silêncio mais um tempo. Tomei a iniciativa e perguntei o que significava a data de 06 de junho de 1981? Paulo respirou fundo e disse que, nesse tempo, ele fazia um tratamento de saúde muito sério que, caso não desse resultado, ele poderia ficar com sequelas físicas. Nosso narrador afirmou que falaria, detalhadamente, depois sobre isso, mas o que, realmente, importava era que sua mãe havia sofrido muito por causa de seu problema de saúde. Verdadeiramente, o tratamento não tinha sido bem sucedido e ele ficara com sequelas físicas. Ele prosseguiu sem que eu o interrompesse, dizendo que, agora, o sentido que se desvelava dizia respeito a mais uma morte, a morte do menino que era ele mesmo. Em que sentido? Quis saber. Paulo respondeu que o tratamento visava à cura de uma doença que ele possuía, mas que, como já tinha dito, sequelas físicas ficaram, e a foto significava, talvez, o menino "saudável" que morreu. Seguiu dizendo que o morcego podia dizer respeito a uma infância com dificuldades físicas. O conteúdo dos envelopes, certamente, remetia à sua infância.

Nesse momento, aguardei para perceber para que direção Paulo seguiria. Sim, pensei que ele podia derivar para uma reflexão sobre sua relação com a mãe, o luto pelo menino "saudável" morto, mas não foi nisso que Paulo se deteve. Olhou para mim e

disse que sua mãe sofrera muito e parecia ter perdido muito da confiança em Deus, que possuía antes do fracassado tratamento. Lembrou-se, inclusive, de ocasiões em que sua mãe chegava a afirmar que se Deus permitia que uma criança inocente sofresse, não era possível confiar Nele.

A morte e a doença podiam transformar a relação de alguém com Deus? Imaginar que Paulo voltava e insistia na temática religiosa em detrimento de uma reflexão sobre sua relação com a mãe, como uma espécie de defesa psíquica, não me pareceu fenomenológico e segui com ele em suas indagações sobre Deus e o sentido da morte e da doença ou mesmo do sofrimento. Poderia mesmo perguntar: há algum sentido em se falar de Deus? O que é o sagrado? Há algo sagrado afinal? Há mais perguntas ainda: como um psicólogo pode trabalhar a partir de ideias como Deus, sagrado e o sentido da morte e da vida? Serão as religiões consideradas, institucionalmente, as que poderão dar respostas a tais questões?

Mas, ainda restava falar um pouco sobre a parte final do sonho, em que Paulo devora o próprio coração. Indaguei-o sobre essas imagens e ele, inicialmente, não soube dizer nada a respeito. Mesmo assim, foi arriscando algumas interpretações: o coração talvez se relacione com vida, vitalidade, o centro da vida, e comer o próprio coração pode significar desvitalização, de certo modo, também, morte. Mas, o que o "matava", o que o desvitalizava? Enquanto Paulo pensava, lembrei-me do morcego morto com uma barra no coração. Em minhas leituras infantis, e algumas, nem tão infantis assim, os vampiros eram mortos com estacas no coração. Vampiros são criaturas que nem são vivas, nem são mortas, vivem de retirar a vitalidade, o sangue, de outrem. Há passagens no Antigo Testamento, que se referem ao sangue como alma, vida (Lv. 17:14). Além disso, seguem-se várias proibições de Deus quanto ao sangue ser consumido como em Gênesis (9: 3-4) e em Levítico (19: 26). Contrariando as determinações divinas, os vampiros "vivem" do sangue, da vida alheia. Como um tipo de demônio, o vampiro, o morcego mutável em homem, traz a marca do diabólico. Diabólico significa o que está dividido, o que se divide. O prefixo "dia" refere-se a separação, divisão. No sentido religioso, em última instância, o afastamento de Deus, daquele que doa a vida. Voltei a ficar atento a Paulo quando ele retomou sua fala. Considerou que, no sonho, ele saía para o trabalho. Seu trabalho nunca foi motivante, sempre fez o que devia fazer, servidor zeloso e eficiente, mas não era propriamente feliz com o que fazia e sentia-se realmente "desvitalizado". O trabalho o sustentava economicamente, daí a imagem de comer, mas, como disse, não tinha alegria e motivação.

Para ser sincero com o leitor dessa tese, tive a intuição de que a interpretação de Paulo fazia sentido, mas parecia ter algo a mais no sonho, que ainda não tínhamos visto. Devia levar em conta o inconsciente? Afinal, quando Jung disserta sobre o simbólico, sobre o símbolo, afirma que este só perde energia quando sentidos fundamentais que ele une e desvela são compreendidos pelo sonhador (GRINBERG, 2003). Nesse sentido, simbólico é o avesso de diabólico, pois simbólico é o que une e põe em diálogo diferentes aspectos ou dimensões de uma experiência. Enquanto pensava sobre o inconsciente, Paulo continuou sua fala e mudou, novamente, a interpretação para questões religiosas. Perguntou-me se eu havia notado que os elementos finais do sonho eram coração e pão. Respondi que sim, e ele prosseguiu, sorrindo, afirmando que Jesus havia dito que Ele era o Pão da vida e aquele que não comesse sua carne e não bebesse seu sangue.... Sorri também surpreendido com o que Paulo disse, porque não esperava uma correlação dessas.

Nesse trabalho sempre tenho a sensação que estou recomeçando. Assim, recomeçamos com mais algumas definições: o que é o sagrado? Pode-se perguntar diferentemente: que é Sagrado? Continuemos nessa busca.

1- O SAGRADO

Algo muito difícil de deslindar, ao menos por mim, apresenta-se: o que é sagrado? Há o Sagrado delimitado pela tradição. Só essa espécie de sagrado pode viger, ou melhor, está autorizada avigorar? Ou, ao contrário, devemos volver o olhar, exclusivamente, para o que é sagrado para alguém, com forte acento na experiência singular? Nesse sentido, para a mãe de Paulo, Deus e seu filho, ou melhor, a saúde de seu filho são sagrados, a princípio, sem exclusão mútua. Mas, quando Deus, aparentemente, não preserva a saúde de seu filho, há um conflito fundamental ainda não deslindado. Mas, deixemos isso para uma discussão posterior, tentemos encontrar mais subsídios para nossa reflexão. O que é o sagrado? O sagrado só pode ser encontrado como Sagrado? Nesse sentido, para Grün(2003), há três palavras gregas que indicam o que seja sagrado: *hagnos*, *hagios* e *hieros*. *Hagnos* e *hagios* têm sentido similar, ambas indicam que sagrado é o que é sem defeitos, perfeito, sem manchas, íntegro em última instância, que é objeto de temor e veneração. A tradição cristã entenderá tais sentidos como indicativos de Deus. Já *hieros* diz respeito a objetos e lugares sagrados, onde podemos perceber a presença do Santo. Sim, santo, o sagrado é

santo e santidade, referindo-se ao que gera e recria vida todo tempo, é liberdade. Santidade se relaciona, diretamente, com força vital, criativa, recriadora. Para Grün (2003), citando Otto, a relação com o sagrado não é conceitual, mediada por noções e ideias, intelectualmente, estabelecidas, mas é, essencialmente, uma experiência que envolve sentimentos, percepções e, fundamentalmente, um encontro. Encontro com o que é indizível, incomensurável, que, ao mesmo tempo, que fascina, atemoriza profundamente. Eu diria que fascina por ser a fonte inesgotável de força vital e criativa, e atemoriza, por não estar, de nenhum modo, sob nosso controle, não poder ser manipulável e não podermos discernir em quais direções ou sentidos serão desvelados.

Mas, ainda com Grün (2003), voltado aos Evangelhos, Jesus afirma que não devemos dar pérolas aos porcos. O sentido dessa passagem pode estar relacionado com o que Grün (2003) chama de "proteção do sagrado", pois nas tradições rabínicas, porcos e cães são animais impuros, porque tudo engolem. Tais animais não conseguem discernir entre tudo que lhes é oferecido ou encontram, o que tem ou não tem valor, o que é ou não é sagrado, e por isso, tudo consomem e tudo engolem. Não é possível deixar de recordar Heidegger, quando reflete sobre o horizonte hermenêutico ao qual estamos lançados, que desvela a natureza como fundo de reserva energético, o homem como consumidor e produtor, aprisionado a tecnologia e aos negócios. Negócios que tem o sentido de produção pragmática de resultados, lucros e, em última instância, a formatação de relações atravessadas pelo utilitarismo. Ao contrário, o sagrado é marcado pelo ócio. Ócio no sentido grego, encontro para celebrar o que nada tem de útil, celebrar o sagrado, o que não produz nada e para nada serve, pois, afinal, para que serve amizade, amor e filosofia? Nessa trilha de pensamento, o autor pergunta o que estará acontecendo com religiões atuais que, aparentemente, transformam Deus em objeto de consumo? Objeto de consumo que deve nos satisfazer, deve nos dar o que queremos, deve ser consumido, servido como fazemos com comidas e remédios. Assim, o que temos é um Deus utilitário, previsível e conhecido, não misterioso.

Grün (2003) insiste que há em nós, em nosso íntimo, um espaço sagrado, um silêncio onde nada do "mundo" pode nos atingir e onde, realmente, estamos livres, e lá, é onde Deus habita em nós. Para o referido autor, só nesse espaço do sagrado é que nós mesmos somos, podemos ser, deveras, íntegros. Aqui, talvez, seja possível um encontro de Grün e Eckhart, pois o dominicano do século XIII, nos aponta o caminho do desprendimento, em que não nos apegamos a ente algum para nos lançarmos ao encontro de Deus. Deus é como uma fonte perpétua que nos invade e inunda Dele.

Quando abrimos caminho, nos desprendendo da atração dos entes. A integralidade significa, em última instância, não estar disperso e lançado aos entes, mas voltado para o espaço interior, onde, segundo Grün (2003), encontramos cura. Voltado aos entes, estamos no profano. Profano significa o espaço exterior aos lugares sagrados, o que está "longe" de Deus e do centro.

Ao se referir à cura, Grün (2003) rememora que a medicina grega apontava na direção dos deuses, isto é, eram, efetivamente, os deuses quem curavam, os médicos serviam como colaboradores no trabalho e no tratamento, mas eram os deuses quem exerciam forte poder curativo. Aqui, vê-se, que o trabalho do homem era atravessado pela força dos deuses, e a aceitação de relativa ausência de controle e domínio era a praxis corrente entre os gregos e também entre os santos médicos cristãos da antiguidade.

Grün (2003) afirma que o Santo é o inacessível, reservado, o que não pode ser tocado. Citando Jung, o autor afirma que quando alguém se deixa absorver pela força irradiadora de um arquétipo, ela se torna vulnerável às suas próprias fantasias, inclusive, as sexuais, e não assume profícuo diálogo com o sagrado.

Ainda na trilha dessa discussão sobre o sagrado, faz-se necessário introduzirmos a grande contribuição do pensador Rudolf Otto, que, em 1917, escreveu um dos livros mais importantes sobre a temática aqui em tela: "O Sagrado". Otto inicia sua reflexão afirmando que o sagrado apresenta-se, fundamentalmente, como uma experiência. Sim, uma experiência, pois, definições conceituais não dão conta do que seja sagrado ou, como ele mesmo chama, não dão conta do "Numinoso". O numinoso possui outros nomes, como o hebraico *Qadôsh*, o grego *Hágios* e o latino *Sanctus*, mas, em última instância, trata-se do inefável, incomensurável e indizível. Otto (2007) descreve o numinoso como possuindo aspectos racionais e irracionais. Os primeiros estão relacionados à teologia e aproximam-se de definições conceituais e doutrinárias que tentam dar uma face palatável ao numinoso, possível de certa recepção na linguagem. Certa recepção na linguagem, mesmo através de ideogramas que, como tais, são insuficientes. Pois, se assim não fosse, não haveria nenhuma possibilidade de aproximação da temática da mística, e o que restaria seria, apenas, o silêncio. Contudo, quando acentuamos o aspecto racional, de modo demasiado, insistimos em justificativas moralistas que, como diz Otto(2007), atribuem, por exemplo, a ira tremenda de Deus a uma espécie de resposta aos pecados do homem. Os racionalistas têm profunda

dificuldade de lidar com o insondável mistério do numinoso, que não pode ser justificado ou explicado. Os aspectos racionais produzem certo apascentamento que aplaca a angústia nadificante do sagrado obscuro e imprevisível. Quanto ao aspecto irracional, é referente ao caráter misterioso do numinoso. De modo bem direto, como já vimos, mistério diz respeito ao que está oculto, não disponível aos esquemas conceituais. Misterioso não é o mesmo de problemático. No primeiro, não há como, de modo absoluto, ser desvelado o que está oculto, só nos aproximamos do misterioso por ideogramas. No segundo, o que está oculto poderá, com fórmulas adequadas e métodos bem aplicados, ser desvelado e, em última instância, dominado e usado.

Otto indica que as primeiras aproximações do numinoso, apresentam-se com o caráter de receio. Receio, aqui, não significa puro e simples medo. O medo de objetos do mundo, medo que possui um caráter natural, não está referido ao receio do numinoso. Este último é absolutamente diferente, pois explicita a presença misteriosa e tremenda do "Totalmente Outro". O receio do numinoso se dá, inicialmente, numa condição de pouco discernimento do numinoso, numa configuração de receio demoníaco. O receio demoníaco é horripilante pavor, arrepio avassalador, pavor diante do profundo mistério do numinoso. Esse receio demoníaco, de certo modo, relaciona-se com o caráter de criatura que nós mesmos somos. Somos criaturas, dependentes criaturas que estão submetidas a uma força absorvente e avassaladora que produz puro tremor. Tremor que indica que a criaturalidade nos põe diante de algo que pode ser visto como o totalmente outro, indizível, poderoso e terrível.

Até aqui, dissertamos sobre dois aspectos fundamentais do numinoso: o misterioso e o terrível. O primeiro diz respeito a inacessível apreensão conceitual, enquanto que o segundo é o próprio tremor, pavor profundo do que irrompe, absolutamente, sem controle e previsão.

Por sinal, ao falarmos sobre controle e previsão, segundo Hermann Brandt, que escreve a apresentação do livro "O Sagrado" de Otto(2007), o autor pode ser visto como expressionista, como foram Van Gog, Cézanne e Matisse, pois o livro surge num período de predomínio da técnica, da idolatria da máquina e de uma convicção de eficácia sem limites da razão. O livro de Otto aponta numa direção contrária, insiste na consideração e abertura para o mistério, para a possível ingenuidade arrogante do racionalismo, convicto do domínio iminente de todos os aspectos incontroláveis da existência. O Sagrado nos convida a olhar, como os expressionistas, para o obscuro e

espantoso, fora de nós, mas que, todo tempo, nos toca, que encontramos, mas que não controlamos. Otto (2007) expressa como nossa vida é atravessada pelo mistério, pelo sentido de criaturalidade e por um possível despertar da experiência do numinoso em nós. Nesse sentido, a irrupção do numinoso, como dissemos, se dá, inicialmente, numa condição de pouco aprofundamento dessa experiência, numa condição de receio demoníaco. Tal receio é encontrado no que os judeus chamavam de *emât Jahveh* ou terror de Deus, ira de Deus que destrói e aniquila. O *emât Jahveh* é aproximado ao *deîma panikón* dos gregos, pavor horripilante. Deus irado destrói e aniquila.

Mas, concomitante ao aspecto terrível e misterioso, o numinoso também é fascinante. Há no numinoso, um caráter de fascínio sedutor, envolvente e encantador, que aponta para o amor acolhedor. A criatura, diante do numinoso, treme e encanta-se. Vê-se, que a experiência é de profunda intensidade e de avassalador apaixonamento. Otto (2007) diz que um Deus que ama, também, ira-se. Diz mais ainda: se o Deus puder ser compreendido, perde seu caráter de Absoluto e não é mais Deus.

Otto (2007) frisa que a experiência do numinoso não deriva de quaisquer desdobramentos ou evoluções de sensações ou de apreensões empíricas. Como seria possível derivar o absoluto e o perfeito de sensações? Aqui, nota-se em Otto (2007), um eco de Descartes e seu racionalismo, posteriormente criticado pelos empiristas como Locke e Hume. Há no homem, aprioristicamente, uma predisposição para a experiência do numinoso, do Totalmente Outro. Insiste que predisposição não tem um caráter inato, pois o que é inato não necessita ser despertado, já é como é, enquanto que a predisposição necessita ser despertada.

Quando despertado para o Encontro com o numinoso, torna-se ofuscante o aspecto majestoso, a glória infinita e incomensurável do sagrado. O que é despertado, é despertado pelas experiências mundanas, mas não são derivações e consequências delas. Santo Agostinho já dizia que a linguagem é insuficiente para afirmar a verdade, pois a linguagem é frágil e arbitrária, mas ela poderá, sim, despertar o Cristo interior (Marcondes, 1997). Contudo, como já foi visto, não há o que ser dito, definitivamente, sobre o numinoso. Ele é muito além de seus aspectos mais próximos da criatura, que para Otto (2007) não passam de ideogramas. Ideogramas que nunca exprimem o que seja o Numinoso, mas que devem ser explicitados, assumindo, na medida do possível, um caráter racional, para que o mistério tremendo não seja fonte de fanatismo irracionalista e fundamentalista. Um diálogo entre os aspectos racionais e irracionais do

numinoso é indispensável para que não sejamos vítimas de teologias estéreis, sem a experiência de Deus ou de irracionalismo fanático, repleto de sentimentalismos e delírios embriagantes.

É muito importante frisar que Otto (2007) recusa, terminantemente, a ideia de que a relação com o numinoso pode ser derivada de qualquer processo psíquico de cunho naturalista. Assim, ele descarta concepções sensualistas e evolucionistas. A experiência do numinoso não é derivada de nenhuma causa natural, como uma ciência mais apressada poderia afirmar. Nesse sentido, Hixon (1989) ao descrever a experiência mística em São Paulo, argumenta que para o Cristianismo, a experiência de Deus se dá por Graça, e é independente de qualquer causalidade naturalista ou mesmo decorrente de práticas espirituais específicas. Além disso, ainda para Hixon (1989), em São Paulo, ser ou não pecador, não é critério para experienciar o Numinoso ou Deus.

O âmbito de irracionalidade do numinoso não está relacionado a um mero caráter de ausência de racionalidade, no sentido de insuficiência da razão humana para apreender o numinoso. Tal modo de pensar pode levar a falsa formulação de que com uma razão mais e mais eficiente, e com métodos adequados, podemos compreender e explicar o numinoso. O caráter irracional do numinoso lança-se para além disso, apresenta-se como âmbito de inalcançabilidade, inacessibilidade, trata-se do mistério e não de um enigma, como já vimos anteriormente.

Ainda é precipitado, talvez, nos referirmos a Heidegger já aqui, mas para Hixon (1989), o pensamento meditante abordado por Heidegger, é o único que nos permite, no mundo moderno, uma abertura fundamental para tal mistério. Não no sentido de apreendê-lo, mas no sentido de aguardar seus envios. Estar aberto e atento, aguardando de prontidão, não significa de nenhum jeito, passividade e inércia, como comumente o mundo técnico atual aponta.

Há um modo de se pensar a teologia, desenvolvido, fortemente, pelo pensador judeu Moxé Maimônides (MARCONDES, 1997), conhecido por teologia negativa ou via negativa. Esse modo de pensar tem relação direta com o que Otto compreende por âmbito irracional do numinoso. Nesse sentido, a via negativa nos leva a pensar que, de nenhum modo, podemos afirmar qualquer essência do Numinoso ou Deus. O Sagrado é incomensurável e incompreensível, e qualquer apresentação ou explicitação do que ele seja, em última instância, é objetivação indevida, que nos afasta, imediatamente, do numinoso. O que podemos afirmar, apenas, é o que o numinoso não é, e não, o que ele

é. Nesse sentido, as religiões institucionais dogmáticas e fundadas na metafísica, ao se distanciarem da via negativa, correm o risco de entulhar com conceitos e dogmas a possibilidade da experiência do numinoso. Como nos diz Otto, o Numinoso é o Totalmente Outro, portanto, inapreensível. Ao perder de vista o "Totalmente outro" como tal, a religião pode transformar em sagrado, ritos e dogmas, imagens e hábitos, códigos morais e tradições vazias de numinosidade. Assim, objetivações podem significar, literalmente, a "morte de Deus". Mas, será que as objetivações dogmáticas, necessariamente, produzem, como consequência, a perda da numinosidade? Aqui, devemos esperar um pouco mais para nos lançarmos na tentativa de responder tal questão, ainda, nos faltam subsídios para tanto.

De todo jeito, definições conceituais são restritivas ao numinoso. Tanto assim, é que Lutero (OTTO, 2007) afirma podermos sentir Deus, mas não defini-lo conceitualmente. O mistério de Deus pode ser experienciado, sentido, mas, quando há a tentativa de apreendê-lo em conceitos, Deus se afasta, perdemos a força mística do Encontro.

Otto (2007), ainda se referindo a Lutero, explicita que o teólogo da reforma, apontava para o âmbito de negatividade de Deus. Sim, Deus pode se apresentar através do contrário que, comumente, esperamos dele. Seria uma negatividade que produziria um robustecimento da fé, pois Deus é vida na morte, Deus é esperança quando o desespero se instala, Deus é a alegria oculta na tristeza. Assim, Deus está sempre velado, mas presente em seu contrário. Lutero afirma que esse caráter negativo de Deus é fundamental para que a fé seja testada e prevaleça.

Escrevendo sobre o sagrado aqui, tenho a forte impressão de que há sempre uma tensão que sustenta e atravessa todo formulário do tema, pois, se houver "descanso" em quaisquer dos âmbitos, racional ou irracional, conceito ou experiência, metafísica ou via negativa, corremos o risco de perder a força de sentido da mística e desse Encontro com o numinoso. Há que se manter suspenso nessa angustiante tensão que paira, ameaçadoramente, sobre o nada. "Não nos deixeis cair em tentação", talvez seja uma das partes mais importantes do Pai Nosso. Nesse sentido, Otto (2007) diz que o Pai Nosso é fonte intuitiva do que nos referimos aqui, pois o "Pai" é palavra que aproxima, racionaliza, conceitua, enquanto o "que estais no céu", traz em si o caráter irracional, distante, obscuro.

Quando alcançarmos uma discussão sobre Heidegger e suas considerações a respeito da temática do sagrado e da mística, talvez consigamos perceber que a tensão, a

que me referi acima, pode estar fortemente relacionada ao caráter de desvelamento e ocultamento do Ser. Caráter este, que deveria nos fazer refletir, que qualquer âmbito assumido pelo sagrado em distintos desvelamentos, nada mais é, que um possível desvelamento e que, necessariamente, o ocultamento está, dinamicamente, realizando tudo que há ao lado do que se desvela. Nesse sentido, estar aberto ao Ser, é tematizar o sentido das coisas. Aqui, o que chamamos de "coisa" em tela é o numinoso. Mas, não será o numinoso o próprio Ser? Como apropriar-se do sentido do que dá sentido? Deus e a teologia metafísica são um desvelamento de sentido do que dá sentido? Se Deus existe ou não, talvez, não seja a discussão mais importante, e sim, que o Sagrado é justamente o mistério, é aguardar, que do mistério Sagrado, desvelamentos e ocultamentos se seguirão inexoravelmente. Ainda no "Pai Nosso", pode-se assumir essa prontidão serena quando oramos: "Seja feita a tua vontade, assim na terra como no céu".

2- A CIÊNCIA, A TÉCNICA E A LITERATURA

Não podemos perder de vista, que muitos autores foram, extremamente, críticos a qualquer tipo de discurso religioso ou místico. Um dos mais eminentes foi Freud. O "pai" da Psicanálise, afirmava em "O futuro de uma ilusão" (2015), que a religião e seus dogmas produzem, na verdade, uma neurose obsessiva coletiva. Justifica sua posição, com argumentos sólidos e fundados em construções racionais difíceis de serem contestadas. O autor de "O mal estar da civilização", produz com seus argumentos muito "mal estar" em pessoas que possuem algum tipo de credo religioso ou mesmo que tenham tido experiências místicas. Sabemos que ter um credo religioso e ter tido experiências místicas são coisas bem distintas. Certamente, pode-se ver uma condição desacompanhada da outra. Mas, quais serão os principais argumentos de Freud (2015) a respeito da religião e de experiências místicas? O mestre de Viena começa dizendo que a religião é forte instrumento de repressão. Repressão, pois sem dura coerção, a humanidade poderia viver, livremente, seus desejos, desejos nada amorosos, como matar, roubar, estuprar, etc. O homem possuiria instintos destrutivos e anti-sociais que poderiam por em risco a existência da própria humanidade e da convivência coletiva. Assim, os desejos devem ser detidos, e os são, por um conjunto de dogmas religiosos que "garantem" que os pecados cometidos farão o violento transgressor pagar por eles

em vidas terríveis após a morte. O castigo infernal seria indispensável para deter a fúria assassina dos homens.

Mas, o que levou Freud a chamar de neurose a crença em Deus? Neurose, porque quando nascemos estamos essencialmente desamparados. Somos, talvez, a mais frágil das criaturas, melhor dizendo, um dos mais frágeis dos seres, pois Freud não usa a palavra criatura. Necessitamos de amparo constante para nos alimentarmos, estarmos seguros e com saúde. Para tudo isso, alguém deve cuidar de nós, protegendo-nos. Essa primeira figura é, comumente, a mãe. Assim, percebemos, quando crianças de tenra idade, que a mãe é nossa "deusa", com uma espécie de super poderes, que nos protege e faz reduzir a forte ansiedade produzida por nosso sentimento de desamparo essencial. Com o crescimento, logo percebemos que há outra figura mais forte que a mãe, com a qual, poderemos contar com ela para nossa proteção: o pai. Para Freud, passamos a ver no pai a figura "extra-humana" que poderá nos livrar ou, ao menos, diminuir, consideravelmente, a nossa ansiedade advinda do desamparo já mencionado. Contudo, a relação com o pai é ambivalente, pois, ao mesmo tempo, que ele nos protege e cuida, ele nos ameaça, pois nossa vida, nossa existência, depende, fundamentalmente, dessa pessoa. Ela, sem dúvida, tem forças suficientes para nos matar se quiser.

Voltemos à pergunta: o que faz Freud afirmar que uma crença religiosa é uma neurose? É assim para ele, porque, por um lado, encontramos uma forte repressão aos desejos do homem, como vimos, desejos de toda ordem, mas sempre no sentido de desagregação social, morte, roubo, enfim, instintos de hostilidade aberta à civilização. Por outro lado, a ansiedade provocada por tamanha repressão é compensada por promessas de bem estar futuros, especialmente numa vida após a morte. A religião funcionaria como apacadora e consoladora da imensa frustração provocada pela repressão civilizatória.

Freud (2015) prossegue com seus argumentos, considerando que aqueles que, possivelmente, afirmam ter tido uma experiência de Deus, os místicos, não são capazes de convencer, nem de encaminhar outros para a mesma experiência, pois, afinal, a referida experiência, não é uma experiência racional, transmissível e compreensível metodologicamente. Sendo assim, todos os demais, que nunca tiveram tal experiência, não podem ser "obrigados" a crer em experiências de outrem. Nesse sentido, Freud insiste que muitos homens pensam a partir de suas próprias motivações subjetivas e, portanto, o que experimentam ou afirmam, certamente, são derivados de anseios

subjetivos, e estão, assim, muito distantes de qualquer objetivação racional comprovável e demonstrável.

Freud (2015) continua e considera que a religião não é, propriamente, uma mentira, mas é uma ilusão. Na primeira, temos um erro manifesto, enquanto, na segunda, o que temos é um conjunto de crenças e ideias, que são sustentadas, apenas, pelos desejos do homem. De que desejo, em particular, o mestre de Viena está falando? Ele fala, especialmente, no desejo de vencermos nosso desamparo fundamental, através de uma figura poderosa e bondosa, como um Deus Pai. Não estaríamos mais diante de um pai comum, mortal, frágil, de verdade, incapaz de nos proteger da fúria do mundo, de toda imprevisibilidade das forças da natureza. Contudo, teríamos, agora, um "Pai", que governa todo o universo, que conduz as forças poderosas da natureza. Mesmo que tais forças continuem nos atingindo, especialmente, a morte, porém agora, temos sentido e compreensão de que há uma intenção bondosa sustentando tais forças. Desse modo, Freud nos diz que, quando os deuses são os responsáveis pelas forças destruidoras da natureza, podemos ficar mais serenos, pois elas não mais serão forças indomáveis, irracionais, sem sentido. Ao contrário, como disse antes, elas, agora, podem até continuar nos atingindo, contudo, há meios de aplacarmos a fúria dos deuses ou, ao menos, teremos alguma chance de atribuímos sentidos a tudo que acontece. O mundo ficaria menos inóspito a partir de então.

Ainda, poderemos discutir melhor, todos os importantes argumentos do genial Freud, mas, pode-se adiantar que o modo de pensar metafísico atravessa o texto freudiano, ao menos, em dois aspectos centrais: primeiro, a consideração de que o homem é um ser substancial, pois se possuímos, essencialmente, instintos e desejos, não somos abertura atravessada pelo horizonte histórico de nosso tempo; segundo, as experiências singulares dos místicos, por exemplo, não são válidas por não serem universais e necessárias. A afirmação de um eu substancial e a negação da experiência singular como válida, posicionam Freud dentro de um universo metafísico, criador de lei e ordem universalmente impostas, e quaisquer diferenças já podem ser vistas, nesse contexto, como algo patológico. Considerar a crença em Deus como neurose obsessiva, diz bastante sobre a patologização da experiência mística por parte de Freud. Pode-se dizer então: lei contrariada, patologia instalada. Vê-se, como a metafísica, "quase magicamente", constitui o mundo e faz aparecer os entes de tal e qual modo.

Tentemos, com a literatura, com a arte, criar um contraponto a ciência freudiana. Assim, Goethe dizia: "Quando as opiniões desaparecem, também desaparecem os objetos aos quais elas se referiam". Além de Goethe, posso citar, também, o conto "O monge negro" do autor russo Anton Tchekhov (1987). Nessa história, o Magister Kovrin, com problemas de nervos, resolve passar uma temporada no campo, na Rússia obviamente. Hospeda-se na fazenda de parentes, parentes que cuidaram dele quando criança. Lá, toma contato com uma antiga lenda, que dava conta de que a cada mil anos, um monge, vestido com um hábito negro, aparecia e era visto em muitos lugares diferentes do planeta. Feliz de estar na fazenda, feliz também com a companhia de Tânia, moça pela qual se apaixona e resolve se casar.

Ao cair de uma noite, Kovrin vê o monge passar por ele flutuando como uma nuvem baixa. Alegria-se com a visão, mas prefere não dividir o que tinha visto, o monge com ninguém, pois imagina ele, os demais não compreenderiam e o considerariam louco. Volta a ver o monge e entabula diálogos interessantes com ele, inclusive, se ele, Kovrin, estaria ficando louco por ver e falar com o monge. O monge retruca dizendo que muitos homens de gênio, não estavam ou não podiam ser enquadrados na categoria de normais, pois eles apresentavam modos de existir diferenciados, inclusive, tendo visões. Kovrin ficava muito feliz com os diálogos com o monge. Sua vida prosseguia produtiva, alegre, criativa; escrevia, trabalhava, e ainda, tinha se casado. Kovrin divertia-se, filosofava (afinal, era estudioso de filosofia e psicologia), sua mulher e sogro também estavam excitados e felizes com casamento. Mas, como em todo paraíso, há uma serpente (BRANDÃO, 1988), numa noite em que Kovrin conversava, animadamente, com o monge em sua casa, sua mulher despertou, pois era madrugada, e viu e ouviu Kovrin "falando sozinho". Sim, Kovrin falava sozinho, pois dirigia-se a uma cadeira "vazia", inclusive, gesticulando. Sua mulher desesperou-se e, de saída, já considerou Kovrin com problemas mentais, e com auxílio do seu pai, encaminhou Kovrin para um psiquiatra, para o devido diagnóstico e tratamento. Kovrin estava louco, falava com "fantasmas", aliás, era assim mesmo, como "fantasma" que o monge nomeava a si mesmo.

Kovrin tratou-se, tomou brometo, leite em grande quantidade, e o monge não mais apareceu. Kovrin, enfim, estava recuperando-se. Contudo, o Magister, não mais trabalhava, nem escrevia, perdera a alegria, não possuía mais uma vida criativa com ricos diálogos. Em certa ocasião, Kovrin afirmou, com todas as letras, que sua mulher e sogro não deveriam tê-lo "curado". A vida sem brometos e leite, e com as alucinações,

era bem mais feliz do que a vida que vivia agora. Ao final, Kovrin volta a ver o monge por uma última vez e morre, mas morre com uma expressão mais feliz no rosto.

A metafísica tem o condão de desqualificar a experiência singular. Kovrin não podia ser "normal" ao ver um monge de hábito negro e ficar feliz e divertir-se com isso. Ele, necessariamente, estaria fora de seu juízo perfeito. Lei e ordem, universais e necessárias, julgam as experiências válidas e, obviamente, as inválidas. Nesse sentido, experiências "mediúnicas", consideradas aqui, como mediúnicas, as experiências de intermediação entre dimensões distintas, como, aliás, acontece com os místicos, sofrem com o descrédito dos racionalistas e cientistas, como Freud.

Por sinal, místicos, poetas e filósofos são uma pedra no sapato da metafísica (CARNEIRO LEÃO, 2000), pois apontam novamente para o sentido do Ser. Assim, Heidegger (BORNHEIN, 2001) nos dá conta, de que as ciências ônticas buscam nos entes um acúmulo de conhecimento. Os entes, por assim dizer, "doam" o material necessário, que o real, como existente em si mesmo, possui. Há campos de investigação determinados pelas ciências ônticas, e aparecem as várias ciências, biologia, química, física, psicologia, e etc. As ciências, assim consideradas, vão sendo construídas com seus métodos, axiomas, leis e protocolos. Assim, uma planta já está lá antes de tudo, e a botânica vai até ela e a explica, utiliza, apropria-se dela. Onticamente, não há que se perguntar sobre o sentido do que seja planta ou da entidade do ente (BORNHEIN, 2001), pois perguntar isso, é perguntar sobre o sentido do Ser, e aí, já estamos no campo da ontologia. Na ontologia, o sentido é explicitado e tematizado, e aí sim, podemos perguntar sobre o que faz de plantas, plantas e sobre a animalidade dos animais e sobre o que é o homem. O Sentido do Ser atravessa todo o mundo aberto pelo Dasein, e ciência só pode ser feita, criada, por um Dasein que antes de tudo já é no mundo e em um mundo aberto e atravessado pelo sentido do Ser. Sentido que é como um raio que ilumina todo o campo e até "queima árvores", sentido que, por vezes, efetivamente, parece só ser visto por místicos e poetas, e que é histórico, mas que também é criação do Dasein. Místicos que não eram bem vistos pelos dogmáticos religiosos que sempre preferem a estabilidade de um "deus" já entendido, que possui esta ou aquela vontade, que destinou o homem para este ou aquele "céu", e que vai queimar os infiéis naquele fogo mesmo infernal.

Experimentar Deus como fazem os místicos, é muito perigoso, pois as coisas saem do controle, e de experiências, não podemos, exatamente, ter domínio, e nenhuma lei ou norma pode limitá-la.

A metafísica constitui-se como um abandono da história (BORNHEIN, 2001), visto que leis e valores absolutos assumem a dianteira, e não se percebe mais uma norma ou valor, como contido num determinado horizonte histórico. A consideração do método e da razão como valores supremos e pré-requisitos para a verdade, tem um caráter, eminentemente, histórico, mesmo que a metafísica, assim, não considere. Pode-se dizer que o Iluminismo e o Positivismo são exemplos radicais de tal prevalência histórica. Nesse sentido, como vimos em capítulos anteriores, o mutável, o aparente, o submetido ao fluxo heraclítico são desconsiderados, e a verdade se instala no imutável e no perfeito. Para Santo Agostinho, em Deus, no Verbo que ilumina tudo que existe (BORNHEIN, 2001). A teoria da iluminação se dá com o volver as costas ao mundo exterior, que é comunicado por uma linguagem sempre falha e voltar-se para o "Cristo" interior que nos revela o que seja verdadeiro.

Nota-se, com Santo Agostinho, o caráter fundamental do Cristianismo, a pessoalidade. Há uma relação entre Deus e o homem, de pessoa a pessoa. A encarnação do Verbo é a própria pessoalização radical de Deus. É justamente esse caráter de pessoalidade, que põe em risco de entificação absoluta, o mistério de Deus. Em que sentido? Deus é Alguém, tem vontade e leis, fala com os homens e determina o que se deve e não se deve fazer, o que é e o que não é pecado. Deus é Ente Supremo, metafísica levada à última potência. Nesse sentido, Santo Agostinho está, intimamente, ligado à filosofia platônica.

Vê-se, também, em Hegel, o mesmo eco metafísico, pois seu idealismo que visa uma síntese final na superação dos opostos, afasta-se do mundo sensível e físico para alcançar uma onto-teo-logia ou a transfinitização do que é finito e aberto (BORNHEIN,2001).

Para Heidegger (BORNHEIN,2001), a verdade é o próprio conflito. Enquanto a metafísica tenta superar os conflitos num entendimento, que onde há contradição e conflito, não há verdade, a ontologia entendida por Heidegger, fundada na *aletheia*, encontra no conflito e na mutabilidade histórica, a própria essência da verdade. No jogo de desvelamento e ocultamento, a verdade no sentido de *aletheia*, não cessa de

promover tensões e conflitos, numa, permanente, abertura de experiências diversas, e onde, as identidades se encontram no meio das distinções e variações.

A própria palavra metafísica, que, originariamente, tem o sentido de após a *physis*, se forma a partir da ordenação dos livros de Aristóteles. Quando da organização, pura e simples, dos livros, a filosofia primeira ficava "após" os livros da *physis*, daí "metafísica". Contudo, a história foi constituindo, etimologicamente, um sentido bem mais denso e potente, que nos dão indicativos fortes de como o pensamento ocidental foi se formando; o metafísico significa o que está além da *physis*. *Physis* é o que se mostra por si mesmo, o que se desvela e se oculta, o Ser. O Ser, desde os tempos de Platão, (BORNHEIN, 2001) passou a uma submissão ao logos. O logos, o pensar, assumiu a dianteira e a teoria explicava a existência. Em Parmênides, encontramos que ser e pensar são o mesmo; contudo, a partir do pensamento clássico de Platão e Aristóteles, o logos dita a regra e a *physis* não mais está autorizada a desvelar-se por si mesma. Ainda se podem usar outras palavras: a lógica diz o que é a experiência e esta emudeceu-se ou foi emudecida.

Considerar a variabilidade, talvez, infinita das experiências, seja a única lei universal que se deve seguir. A partir da premissa de variabilidade experiencial infundável, faz-se necessário, não mais pensar-se a partir de normalidade e patologia. Sobretudo, com Heidegger, os critérios de normal e patológico são desvelamentos possíveis, e como possíveis desvelamentos, não se fixam como lei metafísica. Assim, não há como ignorar que Freud afirmava a metafísica e trabalhava a partir de categorias como normal e patológico.

Para a metafísica, voltando a Tchekhov, a vida criativa, produtiva, feliz de Kovrin, não era, nem ao menos, percebida, pois a metafísica, o desvelamento metafísico, temporalmente constituído, configura, até mesmo, nossa percepção, fazendo algo surgir e desaparecer "magicamente", conforme o encaixe vigente em um horizonte histórico próprio.

Um dos autores que mais contribuiu para uma rica discussão sobre o que seja normalidade, foi Georges Canguilhem (2000). O filósofo francês dedicou-se a uma profunda investigação sobre as diversas implicações da fixação do conteúdo da normalidade, em seu livro "O normal e o patológico". Sim, conteúdo da normalidade, pois, o que será o normal? Segundo Canguilhem (2000), normal é uma palavra que deriva de norma, regra, lei. Desse modo, a normalidade diz respeito ao que está de

acordo com a norma. Norma é esquadro, aquilo que "endireita", o que se afasta da norma está, por assim dizer, "torto". Inúmeras questões são levantadas, pois quem fixa a norma? Que critérios estabelecem o que ou quem está de acordo com a norma? Numa primeira aproximação, pode-se dizer, que o conteúdo da norma tem a ver com o mais frequente. O que se apresenta como o mais frequente, estabelece o que é a norma. Assim, o anormal tem a ver com o que está fora da regra, do mais frequente. Uma das consequências de tal formulação, é a consideração de que o anormal tem relação com o que é patológico. A palavra patológico vem de *pathos* que significa, essencialmente, sofrimento. Mas, ainda sobre norma, o que é considerado normal pode, essencialmente, nem existir, pois, o que é normal é efetivamente uma medida, uma mensuração. Numa rua com dezenas de casas, podemos ter uma medida, uma norma do tamanho padrão de altura das casas, contudo, pode ser que nem exista uma casa no tamanho da norma ou da medida. Portanto, vê-se, que o que é normal serve como "endireitador" da existência. Pelo padrão de normalidade, corrige-se o existente. A existência é submetida à lei, *nomos*, em grego, e à norma, regra em latim. Para Canguilhem (2000), lei e regra podem ser tomados, aqui, como sinônimos. Nesse sentido, o anormal é o existente que está fora da regra, simplesmente. Contudo, num horizonte hermenêutico próprio, há um valor que estabelece o anormal como patológico, quando, descritivamente, ele apenas é "fora da regra". Nessa trilha de pensamento, tudo que é diverso, plural e diferente, ou seja, anormal, é valorado como patológico ou como doente ou, minimamente, estranho. Estranho, doente e patológico foi como Kovrin foi julgado. Conforme a lei vigente, o mais frequente é que pessoas não "vejam" entes que "não existem", ainda mais, se falamos com eles ou os sentimos. O que Kovrin fazia no contexto de uma norma metafísica científica, não podia ser percebido como diverso, plural, diferente, anormal; descritivamente, considerado como não frequente apenas. Nesse sentido, ainda, Canguilhem disserta sobre a origem da palavra anomalia. Em grego *omalos* significa o que é uniforme, regular, liso. Estritamente, anomalia aponta para o que não é "*omalos*", tão somente irregular ou rugoso. Portanto, anomalia pode ser lida como irregularidade, rugosidade, saliência que produz diversidade, aquilo que não é liso. Novamente, vemos que um valor pode ser atribuído à anomalia para considerá-la como sinônimo de patológico, doente. Assim, os entes anômolos e anormais, num horizonte hermenêutico específico, serão considerados como patológicos e não mais, essencialmente, como fora da regra e irregulares, diversos em fim de contas. Podemos prosseguir a reflexão e considerarmos que, num horizonte hermenêutico diverso, os entes anômolos e anormais,

nem seriam anômolos e anormais. Pois, o logos próprio, a vigência reunidora de um tempo histórico, faz surgir e desaparecer valores, significados, crenças, imagens, percepções, emoções, sentimentos, ideais, entes e seus sentidos que, aparentemente, podiam ser vistos como que essencialmente próprios dos entes.

Canguilhem(2000) adensa a discussão trazendo-nos o conceito de normativo. Normativo é aquele que institui as regras. Assim, aquele que institui as regras não está, propriamente, submetido à lei e regra gerais, e pode estar aberto ao constante surgimento de novas regras vitais, inclusive, podendo aparecer uma criativa e profícua relação de polaridade entre o ente e seu meio, e entre o ente e as condições existenciais desveladas. A polaridade entre o ente e as condições existenciais desveladas, quando não submetida às leis metafísicas, pode permitir uma abertura fundamental aos desvelamentos e envios diversos, que produzirão uma possível desidentificação libertária, embebida de nada, que será fecunda a novos e novos desvelamentos, a novas e novas identificações. Identificações estas, que não serão aprisionantes em identidades fixas. A normatividade pode ser lida como norma-atividade, como regra submetida à mudança, livre, dinâmica e atenta as configurações que são próprias do Dasein. Se o Dasein é sensível ao nada, a normatividade é caráter privilegiado que, de algum modo, se relaciona à mística e à serenidade.

Kovrin afirma,que gostaria de não ter sido "curado", que não queria ter sido "tratado com brometos", a vida anterior, com o monge, era bem mais livre e criativa, saudável, enfim.

Canguilhem (2000) faz menção ao estilo barroco, afirmando que, no barroco, o que está em jogo, essencialmente, é o movimento. O barroco aponta para o que está em mudança, aberto ao devir. Fundamentalmente, o barroco realiza uma síntese entre o estilo artístico medieval, voltado ao sagrado, ao supra-sensível a Deus, e o estilo neoclássico, que retoma uma direção mais telúrica da arte. O mundo humano é revalorizado e retratado. O renascimento indica um logos que colhe e recolhe a experiência em contraposição às ideias transcendentais. O barroco, talvez, signifique um diálogo e conflito entre tais estilos e, por isso mesmo, por ser diálogo, encaminha ao movimento, a mudança, a uma abertura movediça e criativa.

Talvez, a arte de Tchekhov possa se contrapor à ciência de Freud e apontar para suas implicações metafísicas, limitantes, aprisionantes e aprisionadas a critérios, essencialmente, metafísicos, que como "norma" tentam "endireitar" a existência, tentam

julgar e condenar a existência aos seus rígidos padrões de normalidade e ajustamento. Mas, será que a literatura tem poder de se contrapor a ciência? Não seria a ciência rainha suprema no estabelecimento do que seja o verdadeiro? Ou será que a ciência, como detentora da verdade, nada mais é do que um desvelamento possível de nosso tempo?

Ao falarmos de tudo isso, não esqueçamos que os místicos, como já vimos em outro trecho desse trabalho, foram considerados por muitos, especialmente, pela religião instituída, como anormais, como anomalias no sentido metafísico descrito acima, ou seja, como pessoas sujeitas há algum tipo de patologia. As instituições, em geral, não toleram muito os místicos, pois, em última instância, eles põem em risco as "leis" e "regras" instituídas, que como leis e regras, tendem a cristalizar e manterem-se fixas. Os Encontros misteriosos são incendiários, pois desorganizam os protocolos estabelecidos. Pode ser que uma experiência mística venha carregada de explosiva desidentificação, com os protocolos e leis instituídos, e assim, trazem para a luz, aquilo que, dificilmente, é intuído e que provoca angústia, o nada. O nada que desidentifica (HEIDEGGER, 1991). Mas, o que será o nada? Em "O que é metafísica", Heidegger (1991) se pergunta sobre o nada. Inicia sua discussão com o questionamento de que o nada será derivado da negação, do não, ou será que o nada é anterior ao não? Certo é, que para o pensamento, o não, a negação, é fundamental, pois, sem ela, não poderíamos alcançar qualquer entendimento sobre o ente. Para que o ente seja o ente que é, faz-se necessário, que não seja outra coisa, isto é, o "não" é elemento decisivo para o seguir do pensamento e o alcance do entendimento. Vê-se, claramente, o vigorar da lógica, especialmente, do PNC (Princípio da Não Contradição). Mas, quanto ao que seja o nada, ainda não saímos do lugar, pois será possível se perguntar sobre o nada? Se o nada não é nem isto, nem aquilo, não é um objeto, não é um ente, como poderemos lançar mão da lógica e do pensamento para tentar uma aproximação ao nada? Heidegger(1991) insiste que o nada é anterior à negação, ao não. O não é dependente e derivado do nada, e vai além, afirmando que o próprio ente é como tal, isto é, para surgir como ente, é essencial que esteja suspenso no nada. Mas, o único ente que, de algum modo, desvela o nada é o Dasein.

Heidegger nos dá conta de que a negação é fundamental ao entendimento, para a filosofia e a lógica tradicionais, só podemos alcançar entendimento com a possibilidade do não e da negação. Mas, como o nada seria anterior à negação e, por assim dizer, seu pré-requisito, o próprio entendimento é tributário do nada. Assim, só podemos entender, pensar, com e no nada. Abertos ao nada, podemos fazer filosofia.

Quando, em alguns momentos, a disposição afetiva da angústia surge, o Dasein percebe-se suspenso no nada. A angústia é disposição afetiva referida ao nada. Diferentemente do temor, do medo, a angústia não possui qualquer referente intramundano, o que é o caso do temor. O temor possui, por assim dizer, um objeto, teme-se algo intramundano, enquanto que na angústia não há propriamente nada. Diz-se, inclusive, após a angústia cessar, que "não foi propriamente nada" (HEIDEGGER, 1991). Quando negamos o ente em sua totalidade, a angústia surge indicando que o nada se desvelou, e o nada se desvela com o caráter próprio: o Dasein está suspenso nele.

O tédio profundo, não um tédio comum, revela o ente em sua totalidade e permite que o Dasein note a suspensão no nada.

O assalto que nos toma a angústia e o tédio, pode se dar a qualquer momento e em qualquer circunstância. Não está sob nosso controle termos ou não angústia, ela permanece como que oculta para irromper em momentos os mais diversos. É deveras impossível determinar os elementos que poderiam funcionar como disparadores da angústia.

Via de regra, estamos ocupados com os entes e, só eventualmente, a angústia irrompe revelando a nossa suspensão no nada.

Talvez, seja importante frisar que, segundo Heidegger, a angústia pode irromper no Dasein mais audaz. Nesse sentido, o Dasein menos audaz, é aquele que permanece sempre, medroso, ocupado com os entes. O Dasein mais audaz pode pôr-se aberto ao nada desvelado pela angústia. Estar aberto, pela angústia, ao nada que se desvela. Não se opõe o Dasein, a alegria de deixar-se abandonar a deriva com os entes em alguns momentos e, sobretudo, dispõe o Dasein a um sereno e intenso lançamento a criação.

Mas, o que nossa explanação sobre o nada tem a ver com Kovrin, Tchekhov e a metafísica? Essencialmente, tudo, no sentido de que ao se ocupar com os entes, e é isso que, fundamentalmente, a ciência faz (HEIDEGGER, 1991). Esta mesma ciência ou o pensamento científico, tenta, por assim dizer, extrair dos entes a sua verdade, ou seja, a verdade do ente, como se essa mesma verdade pertencesse ao ente realisticamente. Por esse modo de pensar metafísico, os entes são o que são, e esses mesmos entes "nos contam" isso, a partir de uma metodologia adequada que possamos adotar. Assim, os que seguem a metafísica, como Freud e os parentes de Kovrin, já sabem qual é a realidade, a verdade, e se ainda não sabem, basta que descubram o método "adequado",

que a verdade por "adequação e representação" virá à luz. Onde, possivelmente, eles pensam, diferentemente, de Heidegger? Essa distinção encontra-se no fato dos metafísicos ignorarem o nada e, conseqüentemente, a desidentificação que ele produz. Como, para Heidegger, nada e Ser são o mesmo, podemos passar a dizer que os metafísicos ignoram que os entes não nos "contam nada" por si mesmos, mas desvelam o ser que os ilumina. Mas, como saber do Ser? Sabemos do Ser quando nos relacionamos com o sentido das coisas, dos entes. Nesse sentido, considerar as possíveis alucinações de Kovrin e as experiências místicas de alguns homens e mulheres como patológicos, como sujeitas a tratamento, é um modo como o Ser se desvela, um modo científico de desvelamento do Ser. O Ser, o nada, assume, nesse caso, um sentido específico, dividindo os fenômenos entre normais e patológicos, entre saudáveis e doentes. Mas, esse sentido possível, é só um sentido possível dentre infinitos outros. Tchekhov põe na boca de Kovrin, a intuição de que outros sentidos podem ser desvelados, quando afirma, categoricamente, que "não queria ter sido curado", que "não queria beber leite e brometos". Assim, quando a angústia desvela o nada e, concomitantemente, desvela o ente em sua totalidade, as identificações vigorantes, os desvelamentos vigentes, são postos em questionamento e abre-se a possibilidade de novos desvelamentos, e a irrupções de novos mundos e de novas iluminações dos entes se tornam emergentes.

Ainda, em "O que é a metafísica", Heidegger traz à luz, uma questão que, de algum modo, relaciona-se com uma temática a ser explorada nesse trabalho: qual a relação da metafísica com as experiências místicas? Seria possível a experiência mística sem metafísica? E a afirmação que dá conta de que só poderíamos ter experiências místicas sem metafísica, é pertinente e encontra fundamento? Podemos seguir perguntando: só há experiência mística com metafísica? Heidegger nos diz que o Dasein, suspenso no nada, não destrói o ente em sua totalidade, para assim, fazer desvelar o nada. O nada não é revelado com a ausência do ente em sua totalidade. O nada é revelado, conjuntamente, com o ente em sua totalidade. Nesse sentido, como o nada não é nem isto, nem aquilo, como o nada não pode ser objetificado, não é ente em última instância, ele não pode ser desvelado isoladamente, em outras palavras, a revelação do nada é, estritamente, dependente do ente em sua totalidade. Certamente, há que se transcender o ente, enquanto o ente permanecer absorvente e o Dasein ocupar-se dele, o nada não se desvela. Mas, como dizer do nada, como a angústia o desvelará sem que o ente, em sua totalidade, permaneça de algum modo, na presença do Dasein? Sendo assim, talvez,

possamos dizer que o Ser necessita dos entes para desvelar-se. Só através do ente, o Ser, o sentido que é o próprio Ser, mostra-se. A partir daqui, poderia supor, que sem a superação da metafísica, sem que o místico vá além da metafísica, não poderíamos experienciar o mistério. A teologia metafísica aponta para dogmas, regras e liturgias. Talvez, sim, o místico possa experienciar o mistério para além e aquém dos dogmas, mas, seria importante um diálogo e um remetimento mútuo entre nada e ente na totalidade, para que a experiência se dê? Fenomenologicamente, quando iniciamos e prosseguimos pensando a partir de condições e critérios para a experiência, para qualquer experiência, estamos presos há algum tipo de metafísica. Contudo, a contrário senso, quando determinamos que a ausência de mediações, como dogmas, conceitos ou liturgias, é indispensável para que a experiência se dê, particularmente, a experiência mística, ingressamos num campo que poderia chamar de metafísica negativa ou antimetafísica, que, em última instância, é metafísica por limitar a experiência a critérios que não compõem a experiência. Afinal, a exigência de ausência de mediações é impor um critério. Entretanto, antes que inúmeras objeções sejam feitas a essa antecipação de discussão, sigamos, ainda, colhendo subsídios para a ampliação do debate nesse tema.

Num artigo bastante elucidador, Rombach (1973) descreve como o pensamento científico e o pensamento religioso possuem inúmeras semelhanças e podem recair nos mesmos perigos metafísicos e produzirem grandes entraves às reflexões mais ricas e abrangentes. O autor começa detalhando como, historicamente, inicia-se a disputa entre os dois modos de pensar: no renascimento, com as novas ideias astronômicas sobre o sol estar no centro (heliocentrismo) e assim apontando o erro científico do geocentrismo, ideia, por sinal, defendida pela igreja. A igreja justificava o geocentrismo, lançando mão da Bíblia, quando Josué invoca Javé para que o sol e a lua não se movessem, objetivando que os israelitas pudessem vencer o combate que se desenrolava (Josué 10: 12-13). Afinal, se o sol podia permanecer imóvel significava que ele, sol, era o ente que se movia e a Terra estaria no centro imóvel. Contudo, Copérnico mostrava por seus cálculos que as coisas não se passavam assim e, efetivamente, era a Terra que se movia ao redor do sol. Mas, Rombach (1973) insiste que a discussão sobre se seria o sol ou a Terra que se movia era, efetivamente, secundária. O que o pensamento científico e, do mesmo modo, o pensamento religioso, desejavam, era construir e sustentar uma visão de mundo que justificasse e ordenasse as ideias em um todo coerente. Assim, o que importava era que o sistema de ideias como um todo

estivesse e permanecesse coerente e justificado. A ciência pela matemática e a religião pela Bíblia. Mas, a pergunta que atravessa todo artigo é: a crença em Deus é justificável? As descobertas científicas não demoliram, em última instância, a construção da fé em Deus? Antes de responder, o autor caminha conosco pela história e mostra que o pensamento científico é derivado e, inicialmente, dependente do pensamento religioso. Nesse sentido, a teologia cristã defende a ideia de que Deus é tão inefável, inalcançável, e tão outro, que chega a tornar-se um não outro, puro mistério indizível. E, sendo assim, se a ciência é, por assim dizer, uma forma de "dizer" e "contar" o mundo e do mundo. Deus não pode ser o mundo, e nada do mundo pode dizer de Deus. Desse modo, Deus foi sendo afastado do mundo, pela teologia, e o mundo restou acolhido pela ciência que, por seu turno, não se interessava por Deus e não via Deus no mundo. A teologia cristã libertou Deus do mundo e entregou este último à ciência.

Mas, então, a ciência demonstrou que Deus e a fé Nele são farsas? Rombach lança mão da teoria das múltiplas dimensões dos entes, e por essa doutrina, pode-se abordar uma dimensão do ente a partir de leis e ordenações principiais próprias e desvelar significados, aspectos e modos do ente que, por outro lado, não estarão dados em outra dimensão do mesmo ente. Cada âmbito dimensional, não demanda nenhum apoio, de início e na maioria das vezes, de outro âmbito dimensional. Uma doença que aflige uma pessoa pode ser tratada pela ciência natural sem que sejam mencionados aspectos como espírito e liberdade por exemplo. Do mesmo modo, dimensões relativas às ciências humanas, como a liberdade, não demandam regras e leis advindas da ciência natural. Mas, onde fica Deus nisso tudo? Como a ciência pensa o mundo a partir da ordenação de fatos? Sim, fatos que justificam fatos, que se apóiam sobre fatos, e fatos que se referem ao âmbito empírico e particular da realidade. A ciência não poderia lidar com algo como Deus, pois Deus ou a dimensão inefável e misteriosa, é totalidade, é o Todo que se apresenta e se experimenta, sem provas e demonstrações.

Nesse sentido, quando ingressamos na dimensão da experiência mística, pela doutrina da pluralidade de dimensões citada por Rombach, estamos numa dimensão com sentidos, leis e ordenações próprias que não advém da ciência. Mesmo a exigência feita por Freud, como vimos, que a experiência de Deus não é realizada por todos, e assim, seria, no mínimo, duvidosa. Nota-se, nitidamente, que o mestre de Viena pensa a partir de dimensões dos entes que são científicas. A partir de tais dimensões, desvelam-se sentidos relativos ao pensamento calculante. Nesse sentido, a metafísica não se

coaduna com a doutrina da pluralidade de dimensões relativas aos entes, pois tomar os entes como sujeitos a distintos aspectos é algo razoável e aceitável, mas concordar que tais dimensões ou aspectos possam ser pensados a partir de leis e ordenamentos distintos, já é algo que a metafísica repele. Se Deus ou o incondicional absoluto não pode ser pensado a partir de leis e ordenações de princípios que se apóiam em fatos e relações entre fatos, ainda mais, universais e necessários. Mas, Ele pode ser experienciado, e tal experiência pode ser comunicada, mesmo com extrema dificuldade, e assim, pode-se "dizer" de Deus. Contudo, a teologia que diz de Deus, deve estar atenta para não recair em dogmatismo, pois se Deus se reduz a leis e regras teológicas, não estamos mais diante de Deus. Como diz Rombach, se cremos em "UM" Deus, não cremos em Deus. A religião deve calar-se e suspender os juízos diante do Incondicional Absoluto, pois Dele não se pode dizer absolutamente. Pode-se dizer algo absoluto do Nada Absoluto? Do mesmo modo, a ciência pode recair em seu erro metafísico próprio, o positivismo. Positivismo que exige para se crer em Deus, que Ele seja um pedaço desse mundo (ROMBACH, 1973). Positivismo mensurativo, que considera como real, tudo que pode ser medido, e como fantasmagoria, tudo que não está sujeito à mensuração. Se a medida é a lei e regra para o ente, os aspectos não mensuráveis devem ser esquecidos, e assim, o ente sustenta-se como que mutilado ou nem se sustenta, como ente.

Mas, onde poderíamos encontrar uma ponte, uma senda, que pudesse fazer aproximar a ciência da fé? Essa senda, para Rombach, está em que ambos os modos de pensar, livres da metafísica dogmática e positivista, são cautelosos, são prudentes e não afirmam de modo absoluto sobre os entes, no caso da ciência, e sobre Deus no caso da teologia. Ambos os modos de pensar seguem indo longe em suas investigações, mas sabem que quanto mais longe vão, mais vêem o mistério, e renunciam a modos absolutizantes e metafísicos de se pensar.

Mas, há que se refletir com Heidegger (2001), que a ciência atual está sob a vigência de um descobrimento próprio: a técnica. Entretanto, de que modo isso tem a ver com o que discutimos aqui? Convém aclarar que, talvez, a ciência atual, não se encaminhe para uma aproximação do mistério, como diria Rombach; mas sim, busque, a partir da referida vigência da essência da técnica, a um domínio cada vez mais amplo da natureza. Por sinal, a vigência do desvelamento técnico apresenta a natureza como fundo de reserva, como já vimos, e o modo instrumental característico da técnica moderna insiste na evolução e progressão do controle e domínio sobre a natureza, vista

como disponibilidade. Disponibilidade, pois vige a percepção de que há forças naturais que devem ser exploradas e que sustentam disponíveis a extração de energia. Assim, nos diz Heidegger(2001), a terra é reserva de carvão, o rio é força hidráulica e pode ser, ao mesmo tempo, lugar de visitação para a indústria do turismo.

A essência da técnica descobre o mundo como lugar de negócios, exploração e domínio, sujeito à instrumentalidade e a resultados eficientes. Alcançar os resultados eficientes põe no caminho "correto" o homem que se dispõe, ou melhor, é disposto dentro do domínio técnico.

Aqui é importante, com Heidegger, diferenciar o "correto" do verdadeiro. No primeiro, a partir da vigência da técnica, seria, talvez, buscar meios para alcançar os fins, fins eficientes, resultados que disponham, instrumentalmente, a natureza ao domínio e a disposição da exploração atual. Diferentemente, o verdadeiro é abrimo-nos ao desvelamento da essencializada técnica. Heidegger nos diz que a essência de algo, não se confunde com esse algo. Desse modo, a essência da técnica descobre a natureza, modernamente, como fundo de reserva; contudo, a natureza para os gregos era outra coisa, era *physis*, como já vimos. Estar no verdadeiro é, assim, estar livre para uma relação com a essência da técnica vista como desvelamento possível, e abrir-se para outros possíveis desvelamentos, para outros envios do Ser. Nesse sentido, Rombach supõe que a ciência, como a fé, pode pôr-se aberta a tais envios advindos do ser ou do mistério. Mas, tenho dúvidas se a ciência considera, realmente, o mistério. Parece-me mais, que a ciência lê e vê o que não foi confirmado "corretamente" mais como enigma (BOFF, 2010) do que como mistério. Assim, na vigência da essência da técnica, a ciência pretende domínio, controle, explicações causais e resultados eficientes, e não uma serena prontidão, um sereno aguardar, por envios do Ser ou abertura para desvelamentos possíveis.

Heidegger exemplifica desvelamentos possíveis ao citar o lavrador que se relaciona com a terra, não como fundo de reserva, mas como, de onde, sem impor-lhe coações, aguarda o florescer do plantio em seu tempo e modo. A terra se descobre como onde se cuida, cultiva e protege, não como fonte de energia.

Ainda, sobre o verdadeiro, Heidegger insiste que estar no verdadeiro é ser livre. A essência da liberdade não tem relação com a vontade ou o querer, mas está em abrir-se para o desvelamento e velamento relativos aos envios do Ser. Aqui, arrisco-me a dizer,

que liberdade é "Ver"(AZEVEDO, 2011), no sentido de perceber o véu que encobria, e a vigência da essência desencoberta.

Heidegger (2001) prossegue suas reflexões aprofundando o sentido de ciência. A ciência é criação cultural como a arte também o é. A arte é cultivo humano que desvela facetas do real, que faz abrir novas formas de se perceber o vigente. Mas, a ciência que reina no ocidente, nos últimos séculos, é uma ciência que desempenha papel determinante, e a destinação vigorante entrega a essa mesma ciência, ser a única a dizer o que é o real. Para sermos mais precisos, a ciência é a teoria do real. Nesse sentido, Heidegger nos leva pela mão e indica o que seja real: real é operar e operar é fazer produzir. Contudo, para os gregos, fazer significa vigência, aquilo que perdura, permanece, que vigora. Assim, real é vigência. Também vige, no mesmo sentido, o que a natureza faz aparecer. Já para os romanos, fazer, converte-se em agir, causar, ter efeitos. Desse modo, Deus converte-se em causa primeira, motor não causado. Inicia-se um período em que o real é causação, efeito e resultado, ação. Pois, quando o real não é mais, propriamente, vigência, vigor que perdura, e converte-se em ação, o que faz desvelar é esquecido.

Com a modernidade, começa a surgir o real como objeto. Aqui, dê-se a palavra a Descartes. O real como objetividade, consolida-se no século XVII. Sim, como objetividade, aquilo que pode estar sob o domínio de um sujeito, do homem. Recrudescer o esquecimento do ser, o homem científico lança-se sobre os entes, e o real como vigência é mais e mais posto de lado. Passa a dianteira, de modo quase absoluto, o sentido de verdade como correção, como êxito nos resultados, o sucesso como sucedido, sequência processadora, tendo em vista, fins e resultados eficientes. O sentido de causa eficiente de Aristóteles, talvez, atinja o seu auge na ciência ocidental moderna. O pensamento calculante torna-se o modelo a ser seguido. Heidegger considera que cálculo não significa, essencialmente, o trabalho com números, diz respeito à conta, a contar, contar no sentido da necessidade de se possuir um fundamento anterior que está, por assim dizer, por baixo, do que aparece e vigora. Mas, é ainda mais, é o modo de se pensar que sempre lança mão de princípios como causa e efeito, sucesso, resultados. Em outras palavras, domínio, controle e êxito processual.

Entretanto, ainda não nos referimos ao que seja teoria. Heidegger (2001) segue, novamente, até os gregos para nos dar conta que teoria é fisionomia, visão, aquilo que é posto e põe na luz, a vista. O que vinha à luz? O que vinha à luz, aparecia, era o vigente,

que vigorava, que perdurava. A teoria fazia vir à luz, era o meio pelo qual o vigente mostrava-se, por si mesmo, e reluzia no esplendor de sua vigência. Mas, com a objetividade moderna, teoria deixou de ser o que faz aparecer, pura e simplesmente, para tornar-se meio de controle, domínio e forte intervenção no real, no real como objeto. Pois, como objeto, o real é manipulável, explorável, exitosamente, dirigido para fins, metas, e vigora, na objetividade, como fonte de atendimento de expectativas humanas. Nesse sentido, o pobre Kovrin não podia, de nenhum modo, dialogar com uma alucinação ou um fantasma. Note-se, que as palavras alucinação e fantasma, já dizem sobre o caráter manipulador e rico de diretrizes da psiquiatria moderna. O fenômeno "ver o monge" seria, necessariamente, capturado pelo modo científico, teórico intervencionista da ciência moderna. O fenômeno "ver o monge" falava por si mesmo, vigorava e mostrava-se por si mesmo, mas tal mostraçãõ era, absolutamente, desconsiderada, pois, afinal, foi engendrado nos paradigmas do real como objetividade.

Heidegger faz um apelo para que ingressemos no pensamento do sentido. Dirige nosso olhar para o que é incontornável, para algo como a existência do homem que escapa a objetivação encobridora da ciência. Na liberdade de pensar o Ser e os desvelamentos e ocultamentos que se doam, o sentido que se mostra é o que, realmente, merece ser pensado.

3- A MÍSTICA, A RELIGIÃO E UM POUCO MAIS DE METAFÍSICA

Devemos ingressar, novamente, na discussão sobre a mística. Como já vimos antes, a mística é tratada como um Encontro frutivo com o Absoluto. Cabral (2016) menciona Santo Agostinho, que realiza uma distinção entre fruir e usar. Para o bispo de Hipona, fruir é lançar-se, direta e amorosamente, ao objeto que se deseja. Busca-se e encontra-se o ser amado, no caso em tela, Deus. Na fruição, não há intermediários entre o amado e o amante. Quanto ao usar, faz-se necessário que se utilize de um objeto, por assim dizer, prévio ou intermediário, que servirá de meio para se alcançar o ser que, efetivamente, se deseja. Nessa trilha de pensamento, Santo Agostinho distingue entre amor, caridade, e concupiscência. No primeiro caso, temos fruir, enquanto que no segundo, utiliza-se, de modo concupiscente, o objeto intermediário sem que, efetivamente, o amemos. De fato, ao mencionar a fruição, é assim mesmo que Maritain, citado por Cabral(2016), define o que é mística. Também nesse sentido, diz-se de um Encontro apaixonado com Deus. Mas, o que dizer de Deus? Cabral nos faz pensar que,

para uma aproximação fenomenológica da experiência mística, devemos recorrer ao que ele chama de intersignificatividade. Esse conceito indica que apenas ao homem, com sua possibilidade de desvelar sentidos, pode-se falar em Deus. O autor assume como frase guia de seu trabalho: "Diga-me como vives que eu te direi quem é teu Deus". Assim, Deus e a ipseidade humana seriam, pela intersignificatividade, codeterminados. Apenas a ipseidade humana é determinada por Deus e vice-versa, pois uma pedra, uma planta, não assumem quaisquer significados indicativos da relação com Deus, mesmo que, teologicamente, consideremos que Deus é o Criador de todas as coisas. Portanto, Deus só faz algum sentido para o Dasein, pois, apenas o Dasein é abertura desveladora. Nessa trilha de pensamento, quando acontece o Encontro místico, Deus e a ipseidade se codeterminam, assim, entende-se a intersignificatividade. Contudo, é importante que digamos que Cabral considera que no encontro entre a ipseidade e a divindade há um excesso de sentido por parte da divindade. A divindade é inabarcável, incondicional e incompreensível. Portanto, não é possível a ipseidade humana compreender o profundo mistério que é a divindade. Sobre mistério, pode-se dizer que mistério diz respeito a dimensões da deidade que são ininteligíveis. Nesse sentido, também diria São Tomas de Aquino (MARCONDES, 1997). Nada se pode dizer, essencialmente, a respeito de Deus, muito menos que Ele é "determinado" por algo. Aqui, evidencia-se, que tentamos seguir a via negativa, pois não há como se fazer afirmações a respeito do Absoluto. Afirmar, que o Absoluto é determinado, de algum modo, na relação com a ipseidade humana, talvez esteja relacionado ao Mestre Eckhart. Cabral relata que Eckhart realiza uma distinção entre deidade (Gottheit) e Deus (Gott). No primeiro caso, estamos diante do profundo mistério, insondável, do que não pode ser descrito, do Mistério em termos absolutos. No segundo caso, pode-se notar a face da divindade encontrável nos interstícios das criaturas. Acredito, que apenas Deus, e não a deidade pode ser determinada na relação de intersignificatividade citada por Cabral. Com Eckhart, Deus é ser, mas vai além do ser, a deidade é o não ser. Como não ser, a deidade sustenta-se, em si mesma, sem perder a fonte primária, sem perder seu vigor originário. A deidade doa-se sem desfazer-se e consumir-se. A deidade doa-se como Ser e mantém-se retirada no abismo como não Ser. Desse modo, a deidade é a negação da negação. Mas, em que sentido podemos dizer isto? Todo ser finito contém em si, a negação de tudo que ele não é. Um anjo nega que seja outro anjo ou um homem, pois, caso assim não fosse, seria impossível o sentido de individualidade. Contudo, a deidade é pura negação, pois, como Absoluta, a deidade não está diante de nada fora de si mesma que pudesse negá-la ou

que se diferenciava dela própria. Como sentido unificador, como inteireza, a deidade contém em si, todas as coisas, e não é distinguível. Portanto, como dissemos, é negação da negação.

Cabral, ao prosseguir em seus estudos sobre Mestre Eckhart, também descreve que o mestre alemão considera o desprendimento como principal virtude a ser desenvolvida pelo homem. Livre da escravizante sedução dos entes, o homem poderá abrir-se para receber Deus. Deus poderá doar-se àquele que se mantém de coração desprendido. Cabral também aponta que Eckhart efetiva uma reinterpretação da passagem em que Marta apela a Jesus para que Maria a auxiliasse nos afazeres domésticos. Para Eckhart, a interpretação mais imediata, que nos daria conta que Jesus repreende Marta e valoriza Maria, por esta ter escolhido ficar aos seus pés e assim seguir o curso da vida contemplativa em detrimento da vida ativa, não seria a mais profunda. Numa primeira interpretação que valoriza a vida contemplativa, entende-se que o homem voltado a vida ativa, entrega-se aos entes, ao mundo, que dispõe mais atenção aos entes que a Deus. Eckhart indicaria que, em verdade, Jesus está convicto de que Marta, sim, experiente, saiba bem viver os dois aspectos da relação com a divindade, o âmbito contemplativo e o âmbito ativo. Pois, para Eckhart, ser desprendido não significa abandonar o mundo e virar as costas aos entes, mas sim, voltar-se desprendido para Deus no meio dos entes, vendo Deus em tudo, sem acreditar que Deus é tudo, como creem os panteístas.

A partir do conceito eckhartiano de desprendimento, Cabral conclui, que só pode haver experiência mística, sem mediações conceituais ou de dogmas religiosos. Só é possível uma experiência mística sem mediações da teologia metafísica. O autor cita Heidegger quando o filósofo alemão se refere à onto-teo-logia. Aqui, Heidegger descreve como a metafísica pode ser encontrada na ontologia, que se volta, eminentemente, para os entes, apegando-se aos entes e esquecendo a diferença ontológica, esquecendo o Ser. Essa ontologia permanece na esfera de que os entes são em si mesmos, e é deles, exclusivamente, deles e neles, que encontraremos as essências buscadas pela ciência por exemplo. A teologia metafísica, do mesmo modo, transforma o Ente supremo, Deus, em alvo de suas investigações. Mas, o Ente Deus é objetivável em dogmas e regras religiosas. Com a "morte de Deus" a onto-teo-logia teria se esborado, pois sem o sentido metafísico unificador, que o Deus da teologia metafísica significava, todo mundo suprassensível, referencial, impositivo e exemplar para os comportamentos humanos, perde sua força de unificação e de irradiação de direção e

ordem. Assim, com Nietzsche, a "morte de Deus" arrasta consigo para a dissolução inexorável, a metafísica da onto-teo-logia, e não poderíamos concluir nada diferente do que a mofada e engessada mediação dos conceitos e dogmas religiosos não poderiam estar relacionados às experiências de Encontro frutivo com o Absoluto. Não mais há apaixonamentos com e por Deus a partir de mediações metafísicas. O Encontro místico é um acontecimento sem mediações a priori, sem que seus termos tenham substancialidade. Sim, a ipseidade é não substancial, como a divindade, e o encontro irrompem sem condicionamentos e Deus inunda a alma humana. Nesse sentido, o referido encontro é visto como uma experiência para conceitual.

Como já vimos em outro capítulo, substância diz respeito ao substrato, ao que vai por baixo, ao que sustenta, ao elemento fixo, imutável. Uma ipseidade substancial; isto é, como substrato fixo e imutável, não poderia experimentar o Encontro místico para Cabral. A não substancialidade de divindade e ipseidade seriam pré-requisitos, condicionantes para que alcançássemos o Encontro misterioso. De fato, para a teologia cristã, Deus é substancial, por sinal, a Trindade é substancial. Nesse sentido, Jesus, o Filho, é consubstancial ao Pai. Mas, se for mesmo assim, poderíamos julgar como falsas ou incompletas, ou mesmo, insuficientes, as experiências de místicos cristãos que narram um Encontro com Jesus Cristo? Antes de respondermos a tal questão, ainda prossigamos, com Cabral, em suas reflexões. O autor insiste que a ausência de substancialidade é pedra de toque do zen-budismo. Como a impermanência é a única regra que atravessa tudo que vige, não estamos submetidos a qualquer espécie de fixidez, especialmente, o eu. Para o zen, o motivo central do sofrimento que experimentamos, está relacionado à tentativa, desesperada de sustentarmos a fixidez. Sim, enquanto o eu for sentido e pensado como um elemento fixo e imutável, o sofrimento permanece. Para o zen, a única coisa que, efetivamente, permanece é a impermanência. Sendo assim, pode-se objetar, que se nada é permanente, como poderemos encontrar sentido na existência? A resposta a tal questão passa pela ideia de que a impermanência não significa, essencialmente, caos, destruição. A impermanência traz consigo, a inesgotável fonte de criação, de renovação, de transformação. O zen não está submetido ao crivo platônico, que considera como simulacro, como cópia mal acabada, tudo que não for eterno. Na metafísica platônica, o impermanente, o fluído, o mutante, é falso, aparência enganadora. No zen, ao contrário, o impermanente é integral, estamos diante do todo, de um fenômeno, que carregado de sentido, se doa inteiramente, mesmo que finito. E por ser finito, abre espaço para a incessante criação. Mas, algumas

perguntas podem ser feitas: a substancialidade é incompatível com a impermanência? O Deus substancializado, Aquele mesmo do Encontro místico de alguns com Jesus, por exemplo, é refratário a abertura, fluidez e impermanência?

Aqui, precisamos ingressar num campo deveras difícil de desdobrar, pois, se metafísica é a submissão a uma lei geral que torna os entes indistintos, produz, por consequência, uma indiferença, pois se todos os entes estão sujeitos a mesma regra e lei, não há individualidade. Sendo assim, ao estabelecermos essa dicotomia, essa cisão bem marcada entre mística, impermanência, fluidez, não substancialidade de um lado, e por outro lado, metafísica, substancialidade, dogmas e moral, e por consequência afirmarmos que só há experiência mística quando presentes os primeiros atributos, estamos, talvez, ainda submissos a mesma metafísica criticável. De que modo? Estamos submetidos a metafísica, porque o princípio da não contradição (PNC) prossegue em pleno vigor. Considerando que o princípio da não contradição diz respeito à lógica de que uma coisa não pode ser e não ser ao mesmo tempo e na mesma circunstância. Aliás, como pensamos, comumente, nós ocidentais, conclui-se, com Cabral, que só há mística no primeiro caso, isto é, sem substancialidade, com impermanência, etc. Com os outros atributos, metafísica, substancialidade, etc., não poderíamos encontrar experiências de fruição do Absoluto.

Onde quero chegar com toda essa digressão? Penso que uma experiência tem, por si só, fenomenologicamente considerada, valor de verdade, nada exterior a própria experiência pode delimitá-la, limitá-la, condicioná-la, enquadrá-la, submetê-la. Assim, afirmar que só há mística desse ou daquele modo, mesmo que o modo proposto seja a absoluta negação de outros modos, não estamos diante de abertura e fluidez, estamos na esfera de atuação da metafísica, mesmo que seja uma espécie de metafísica negativa ou antimetafísica. Em última instância, a experiência mística não possui quaisquer condicionantes e poderá ser encontrada de todos os modos, com ou sem metafísica, com ou sem religião, com ou sem substancialidade. Caso a afirmação de que é o Absoluto quem se doa; se o Absoluto, por Graça, entrega-se, Ele se entrega como se entrega, e não há nenhuma forma de condicionamento, nem nenhuma lei que o regule. Por sinal, como dissemos antes, se a divindade é a negação da negação, o princípio da não contradição não é aplicável em termos de experiência com o divino. Se um ente precisa negar outro para individuar-se, com Deus não é assim, Ele é tudo e Nada. Assim, cabem todas as contradições e abismos de compreensão e incompreensão na divindade, e não podemos concluir que só há mística desse ou daquele modo. A divindade elimina,

efetivamente, todos os condicionamentos, inclusive, os lógicos. Insistindo nessa direção de pensamento, pode-se dizer que não há logos possível que dê "conta" da divindade e de suas doações. Tal modo de pensar fica ainda mais radical quando nos referimos à deidade contraposta a Deus, como ficou explicitado anteriormente.

Cabral (2016) afirma que a divindade atravessa e vai além de quaisquer horizontes históricos de condicionamento. Nenhum horizonte poderá alcançar a essência da divindade. Se essa análise for correta, o horizonte lógico aristotélico não é suficiente para servir de instrumento de aproximação e reflexão para a mística e suas explosões excessivas de sentido.

Talvez, fosse bom que nos mantivéssemos descrevendo as experiências que muitos místicos fizeram, pois, para a fenomenologia, é fundamental que permaneçamos com e na experiência. E como vimos, as experiências relatadas são de Encontro, em que um dos termos produz profundas mudanças no outro e nada podemos dizer do contrário.

Cabral cita Feuerbach, que em "A essência do cristianismo", defende a tese de que Deus nada mais é que uma projeção do caráter de infinitude da ipseidade humana. Afirma-se, desde Kierkegaard, que o homem é síntese de finito e infinito, e nesse sentido, não temos essência a ser revelada ou, necessariamente, realizada, e assim, o caráter de infinitude nos atravessa. Para Feuerbach, projetamos esse nosso caráter para um ente exterior, que assume, por assim dizer, quem nós somos. A teologia, por ser mera especulação a respeito de uma projeção humana, para Feuerbach, não passaria de patologia. Note-se que seguimos presos à metafísica, pois Feuerbach insiste em determinar leis gerais que desconhecem experiências singulares. O próprio título de seu livro liquida com qualquer aproximação fenomenológica, ao afirmar que existe uma "essência do Cristianismo" e, em última instância, trata-se de dizer a essência de Deus, isto é, uma rele projeção. Cabral (2016) não está de acordo com Feuerbach e opõe o conceito de intersignificatividade. Por este, como vimos, Deus e a ipseidade humana se codeterminam. Cabral nos dá conta de que, na intersignificatividade, a consciência humana sofre o efeito da contra intencionalidade da divindade. A consciência humana sustenta-se passiva diante do Absoluto. Aqui, parece haver uma contradição com o conceito de intersignificatividade.

Após essas breves aproximações, tratemos da antimetáfísica. Seria a experiência mística um bom exemplo de antimetáfísica? Para Cabral sim, pois o autor descreve a experiência frutiva como restrita ao âmbito antimetáfísico. Em que sentido o faz? O

autor declara, expressamente, que só há experiência mística sem metafísica. Assim, só sem as mediações conceituais e dogmáticas da teologia, poderíamos nos aproximar do que seja fruir o Absoluto. Dentro do âmbito dogmático e regrativo das religiões, por exemplo, não seria possível encontrar-se Deus. Há que se apontar as contradições de tal afirmação. Quando estabelecemos regras e leis para a experiência mística ou para qualquer outra experiência, ou em outras palavras, quando delimitamos categoricamente, o âmbito possível de uma experiência, fazemos, inexoravelmente, metafísica, mesmo quando as referidas leis e delimitações sejam de caráter negativo. O ateísmo é metafísico do mesmo modo que a mística restrita a âmbitos não metafísicos é metafísica. Assim, parece que o autor recai num equívoco que ele mesmo tenta combater. Nesse sentido, a experiência mística, para tanto, deve ser, absolutamente, livre de quaisquer limites, absolutamente, abandonada ao Absoluto. Talvez, fosse melhor pensar que o Absoluto oferece-se, por Graça, de qualquer modo e sem regras. Oferece-se a um doutor da igreja, ciente e obediente dos dogmas e regras, e a um homem sem religião ou crença. Se fenomenologia é não pressupor e deixar ser (Gelassenheit), deixemos a mística ser com ou sem metafísica.

A temática da metafísica não se esgota e ainda precisamos dispor melhor o que seja metafísica. Um dos livros centrais de Heidegger sobre o tema, "Os conceitos fundamentais de metafísica: mundo, finitude e solidão" (2003), necessita aqui ser tratado.

Começemos não por Heidegger, mas por Nietzsche, pois na citada obra, Heidegger menciona Nietzsche, que desdobra os conceitos de apolíneo e dionisíaco. No primeiro, Apolo, deus da beleza e da ordem, efetiva uma pelo ao que temos de mais ordenado e legislado, sem margens ao acaso e mistério. Por outro lado, Dionísio, deus do caos, do prazer, da orgia, indica, obviamente, o oposto de Apolo, o fora de ordem, a libertação da regra e da lei. Nota-se, que Apolo significa o que conhecemos hoje por metafísica, aquilo que apela a uma verdade absoluta, a busca por segurança matematizável e legisladora, supressora da distinção e criadora da indiferença. O apolíneo diz respeito ao típico, ao modelo, a medida que conceitua e organiza. Dionísio é um deus que mora fora do Olímpo, não tem casa, nem fronteiras. O deus que os romanos atribuíam ao vinho (Baco) é amante da explosão criativa, da liberdade, da fluidez, do devir tenso e intenso de destruição, morte e recriação; amante também do possível e não afeito a fixidez realista e objetivante. Dionísio exalta o terrível, obscuro, monstruoso. Aqui, vê-se uma relação com o que Otto atribuíam ao numinoso, seu aspecto

terrível, monstruoso e imprevisível. Mais a diante, voltaremos a cuidar dessa questão; mas, de imediato, pode-se notar que desconsiderar Dionísio, o deus, nos faz, talvez, perder o Deus, em sentido mais amplo e aberto, às dimensões insondáveis do divino, que a religião institucional pode ter deixado escapar ao voltar-se, exclusivamente, para o Deus que é servil ao deus Apolo. Apolo, oposto de Dionísio, insiste em ordem, em cosmos e só vê beleza no harmônico e nas formas, ordenada e coerentemente distribuídas, sem ambiguidade, sem sustos e profundezas trevosas. Penso, modestamente, que o jogo, a dança criadora entre Apolo e Dionísio, pode ser elemento importante para que o Dasein possa sustentar o fardo da existência. Assim, Dionísio e Apolo precisam estar em jogo, em diálogo, em conflito criador, destruidor e recriador. Se for mesmo assim, afirmar que só há experiência mística sem metafísica, é inverter, arbitrária e metafisicamente, o que comumente a metafísica tradicional faz, e ao invés de pormos "fora" Dionísio, pormos fora Apolo, e assim, perdemos a dança criativa e aberta às possibilidades infindáveis do Ser e quem sabe de Deus.

A metafísica, compreendida a partir do universo latino, põe fora de seus limites, o dionisíaco. Nesse sentido, Heidegger (2003) nos dá conta de que o sentido de metafísica como verdade absoluta e ordenação legislativa, não corresponde a seu sentido original, pois, inicialmente, metafísica significa, para os gregos, aquilo que vigora e que está para além dos entes. Assim, Aristóteles (HEIDEGGER, 2003) nos põe a par de duas direções que podemos assumir na compreensão do que seja metafísica: o sentido do ser dos entes, e aqui, também, podemos perguntar sobre o sentido do ente em sua totalidade, e no segundo sentido, a metafísica põe em questão o sentido do próprio Ser. No mundo grego, como vimos, o que encontrávamos era velamento e desvelamento, os entes apareciam sob a luz de determinada vigência e a metafísica questionava sobre tal vigência. Como questionava? Questionava a respeito do que é mundo, do que é finitude e do que é singularização. Tais perguntas são fundamentais, pois, inexoravelmente, apontam para quem faz as perguntas, o homem. Em seu sentido original, metafísica, como caráter do próprio filosofar, encaminha-nos para o ser-aí e sua essência. E, é assim, pois só o ser-aí é ser-no-mundo, só o Dasein tem mundo e é formador de mundo, apenas o Dasein pode se apropriar da finitude e singularizar-se. Mas, o que é mundo? Mundo é a soma do ente acessível como tal (HEIDEGGER, 2003). Apenas para o ser-aí, o ente aparece como ente, e então, surge como ente na totalidade e, por conseguinte, a pergunta sobre o Ser pode ser feita. Considerando que a pergunta sobre o ente na totalidade inclui o próprio ente que pergunta. Mas, o que significa dizer que para o ser-

aí o ente surge como ente? Heidegger (2003) descreve a imagem de um lagarto sobre uma rocha. A rocha jamais é rocha para o lagarto, o ser rocha da rocha não é acessível para o lagarto, apenas o é para o ser-aí. Assim, ele sustenta a tese de que o animal é pobre de mundo, pois mundo é, como vimos, o acontecer do ente em seu ser. Poderíamos também dizer, que os entes vigem sob determinada luz do Ser, e apenas ao Dasein é dado "ver" essa luz. Na clareira do ser, a vigência do ente, em sua totalidade, é iluminada pelo e para o Dasein, e assim, o mundo torna-se acessível ao ser-aí. Nesse sentido, pensar ontologicamente, significa compreender o que faz com que o ente surja na totalidade como vigência específica. Para Heidegger, já sempre estamos sob uma vigência pré-compreensiva do ente em sua totalidade. Mas, que mundo é esse? Diríamos que uma possibilidade de mundo, um mundo vigente num horizonte hermenêutico próprio.

Aqui, sentimos a aproximação de outro conceito central: a finitude. A finitude a que se refere Heidegger, diz respeito, sim, a condição de mortalidade do ser-aí, mas também está relacionada à "morte" de mundos vigentes, a morte ou ocultamento na abissalidade do ser de mundos possíveis. Assim, podemos compreender melhor quando Heidegger nos diz que o real é vigor imperante (HEIDEGGER, 2003). Uma vigência impera num horizonte temporal determinado e destinado, e constitui a essência desse "real", a finitude.

A metafísica, a partir de uma virada latina e depois moderna, expeliu, ou ao menos tenta expelir, a finitude para fora de seus muros, desconhecendo a transitoriedade do "real" e, radicalmente, a transitoriedade do próprio ser-aí, a partir de conceitos como imortalidade, eternidade e etc. Nesse sentido, o ente em sua totalidade, o mundo, possui uma causa primeira, um motor imóvel, Deus em última instância, que garante certezas e o fim da vigência imperante e o estabelecimento do real como ente simplesmente dado, objetivado e sujeito à causas que inexoravelmente são sustentadas pela causa primeira, Deus. Aqui, a teologia transforma Deus em ente ou Ente, tão sujeito a investigação e discurso como qualquer outro ente afeito às ciências.

O que será que a metafísica, no sentido moderno, tenta negar? Poderíamos responder após o que foi escrito, a finitude, mas diria que é mais que isso, ela tenta negar o fardo. Sim, o fardo a que está sujeito o ser-aí. Assim, Se for correto dizer que Dionísio não deve ser esquecido, o ser-aí deverá lidar com a obscuridade e a abssalidade de sua essência. Heidegger (2002) afirma que a essência do Dasein é a existência,

contudo, a existência é plena abertura e jogo de possibilidades infindáveis, é puro poder-ser, sem fixidez, sem substancialidade. Se o Ser-aí é abertura onde mundo se dá, e se mundo é acesso ao ente, e se o que o ente é desvelamento e ocultamento, se o real é vigência, não há onde o ser-aí possa segurar-se, não há garantias e descanso, não há matematização de realidades dadas em si mesmas, e desse modo, é um fardo dar conta de si mesmo, resolver-se sobre sua própria essência em confronto com a tradição e o horizonte histórico vigente em cada época.

Heidegger (2003) sustenta que só há liberdade quando o Dasein assume o fardo. Assumir o fardo é não fugir a condição de lançamento e abertura, de existência insubstancial e fluida, possivelmente, em confronto com a tradição e a destinação vigorante. Assumir o fardo sobre seus ombros é liberdade, é singularização e, por consequência, solidão, pois ninguém pode assumir o fardo por outro.

Mas, há a serenidade que aguarda pelos envios do Ser, e uma verdade é só um desvelamento, uma vigência, e pode se ter esperança na criação constante do Ser que libera do ocultamento sempre novas possibilidades. Contudo, parece ser pré-requisito para a serenidade, que o fardo seja apropriado pelo Dasein. Caso contrário, o mundo e o real, metafisicamente, serão considerados como simplesmente dados.

Aqui, talvez esteja antecipando uma reflexão que faremos mais adiante quando tratarmos de daseinsanálise. Por enquanto, voltemos à discussão da metafísica.

Heidegger (2003) analisa, com propriedade, um dos existenciais, a disposição afetiva, no livro citado. Em "Ser e Tempo", o autor alemão preocupa-se, centralmente, com a disposição afetiva da angústia, mas agora, é o tédio o alvo de sua análise afiada e refinada. Dispor é uma palavra que possui o prefixo "dis", que significa negação, e o radical "por", que, obviamente, significa estar ou colocar em algum lugar específico. Portanto, dispor pode ser "traduzido" por fora de lugar, deslocar, desfamiliarizar. E é bem isso, que a angústia e o tédio produzem, retiramos ser-aí de seu lugar familiar, ocupado e preocupado com os entes, e o lança para o confronto de seu ser mais próprio, do nada original que nós mesmos somos, sem substancialidade, nos põe, afinal, face a face com o fardo que nos referimos anteriormente.

O tédio superficial é mais simples, pois recorreremos a um passatempo para que o tempo não libere sobre nós seu peso e sua presença incômodos. Mas, há o tédio profundo, que faz com que o ente, em sua totalidade, perca todo sentido. Tudo passa a estar como que imerso numa nuvem de nadificação, e o caráter de pura possibilidade

insubstancial do ente, em sua totalidade, vem, fortemente, à tona. Nós mesmos e o mundo, perdemos nossa consistência e valor, os sentidos familiares desaparecem, e um profundo estranhamento toma conta de nós. E aí, estamos dispostos, deslocados, e o ente, em sua totalidade, se esvai. Um modo determinado de acesso aos entes se afasta em meio a uma "nuvem" de não sentido, e a compreensão prévia e estável que tínhamos do mundo, escorre, como que, por entre nossos dedos, e assim, todas as certezas e seguranças, fragilmente, erguidas e defendidas, esboroam. No tédio profundo não há passatempo que nos livre do estranhamento e da presença do não sentido, do nada. Só, talvez, uma experiência de Encontro místico, e ainda, um sereno aguardar por mais envios e a apropriação do fardo, sejam formas de lidar com o tédio profundo. Nessa mesma direção, faz-se necessário assumir uma prontidão (HEIDEGGER, 2003), uma prontidão que lida e se abre para o mistério do ser-aí, de sua essência. Isso é filosofar, isso é metafísica num sentido originário. Esse filosofar lança o ser-aí ao encontro do mundo, apropriando-se da finitude, e uma vez só, singulariza-se.

O sentido originário, que foi alterado, como vimos, no mundo latino, está com São Tomas de Aquino quando este defende a ideia de que a multiplicidade que é apreendida pelos sentidos, não pode ser determinada. Contudo, o intelecto pode levar-nos às proximidades do Ente, que é fundamento de tudo mais. Veja-se, que a metafísica se converte em modo de pensar que visa escapar a finitude, ao mistério, e busca certezas, cálculo que dá conta e presta contas, fundamentando um ente em outro ente, até o Ente primeiro, Deus, estudado e traduzido pela teologia, ciência de Deus.

No que diz respeito a Deus, já citamos aqui, um dos maiores críticos do Cristianismo, Nietzsche. Nietzsche denuncia a opção que a filosofia ocidental fez pelo platonismo, que, em última instância, desconsidera e essencializa o terreno, sensível, carnal, o perecível, como o lugar do erro, do simulacro. Tudo que é impermanente e transitório, seria, minimamente, suspeito e distante do que seja verdadeiro. O Verdadeiro residiria no suprassensível, no além-mundo, no que está fora do real transitório e fluído. O devir, o fluxo do devir, para o platonismo, é mentiroso e, essencialmente, falso.

Todo esse âmbito de terreno, sensível, perecível, pode ser simbolizado pelo deus grego Dionísio, como já vimos. Dionísio vive fora do Olimpo e ameaça toda a estabilidade apolínea do mundo ordenado. O sensível, perecível, mutante, é terrível, monstruoso e, para o platonismo, precisa ser denunciado como distante da verdade.

Verdade que se encontra nas formas perfeitas, na lei e na estabilidade. Portanto, o fluir inconstante necessita ser detido de algum modo, e a mais poderosa arma contra o terrificante é a religião e sua força estranguladora, o pecado. A religião põe no suprassensível, as formas perfeitas, em Deus, em última instância, o caráter de verdade. Para enfrentar tal configuração de mundo, ou como diria Heidegger, para se opor a um modo de desvelamento do ser, Nietzsche, simplesmente, inverteu a metafísica (HEIDEGGER, 2001). Mas, de que inversão falamos? Para Heidegger, Nietzsche esvaziou o suprassensível de valor e de verdade, e lançou todo o peso de verdade e de vontade sobre o sensível. O sensível, agora, é o único lugar onde há ser. Ser, para Nietzsche, é vida e vida é vontade, vontade de querer, e vontade de querer se traduz por vontade de poder, luta por domínio. Não domínio de um homem sobre outro, propriamente; mas luta para que perspectivas se estabeleçam.

Quando o ser do real é vida, e vida é vontade de poder, olhamos o real como que "de cima" e vemos o que é o real e o nomeamos, não como destinação do Ser, mas como metafísica. A forma de atribuir um sentido unificador ao real é metafísica. Se o real é vontade de querer, total ausência de aspectos suprassensíveis, Nietzsche está, de certo modo, apenas invertendo a metafísica platônica, mas se sustenta dentro do âmbito da própria metafísica. Seguindo nessa direção, ao acentuar o esvaziamento do suprassensível e a fixação no elementar do sensível, Nietzsche faz surgir, como novo suprassensível, a vontade de poder que passa a dar sentido a todo real (HEIDEGGER, 2001).

Heidegger aponta para a metafísica atual, que insiste num esquecimento do Ser, pois delimita e limita o real. Nietzsche não escapa a esse âmbito metafísico, pois, ainda quando se refere ao "eterno retorno", atribui vigência eterna ao fluir vital, ao devir, pois, afinal, tudo que há, se repetiria eternamente. A mudança, o fluxo, a imperecibilidade mutante estariam, finalmente, redimidas com um "eterno retorno". Se Nietzsche acusa o platonismo de criar um espírito de vingança ao recusar a transitoriedade do sensível, do terreno, ao sugerir a ideia do "eterno retorno", Nietzsche não venceria o espírito de vingança, mas encontraria uma forma de perpetuar, eternamente, o transitório, rendendo-se, ainda, a metafísica homogeneizante e avessa ao fluxo de imperecibilidade temporal do devir.

Para Heidegger, Nietzsche rende-se ao modo calculador e representacional que vige contemporaneamente, pois a vontade de poder não é uma escolha do homem, mas é uma

vigência do modo calculante de domínio e desempenho, que o homem e seu mundo assumiram contemporaneamente. Não é o homem que quer ou assume a vontade de poder, mas é a vontade de querer que abarca e desvela os entes em determinada vigência. O homem trabalhador atual, com sua fúria de eficácia e desempenho, pretende dominar o mundo e submetê-lo aos seus engenhos.

Heidegger (2001) se refere a "superação da metafísica". Mas, o que ele quer dizer com isso? Seria possível que a metafísica fosse derrotada ou vencida? Quando Heidegger menciona a "superação", de nenhum modo está efetivando qualquer apologia de uma derrota da metafísica, mesmo porque, sempre estaremos no âmbito da metafísica, pois o Dasein sempre abre o mundo, o ente em sua totalidade, de determinado modo e destino, e o real estará acessível, em sua totalidade, sempre de alguma maneira. Assim, o real é acessível e pré-compreendido a partir de uma dimensão que o abarca, que está "além" dele. Em grego, se diz "meta" e, desse modo, sempre estaremos em algum âmbito "meta" físico. Mas, como já vimos, a superação referida por Heidegger, diz respeito a um modo próprio que a metafísica assumiu no ocidente europeu, modo este que esqueceu o Ser e tomou o ente como referência primeira e última. A verdade se converteu em certeza e adequação, a exatidão foi assumida como sinônimo de rigor, e os desvelamentos do Ser têm dificuldades de serem notados.

Nesse sentido, Heidegger ilustra e matiza a dor que vive o ocidente, dor que nega a indignência. Sim, negar a indignência é recair num vazio que inunda o Dasein de dor extrema. O sentido desse vazio está, diretamente, ligado ao esquecimento do Ser e ao afastamento da indignência. Afastamento que remete ao âmbito calculante vigente atualmente. Assim, estar na indignência é não esquecer o Ser, abrir-se para seus desvelamentos e destinações. Certeza e domínio encobrem a indignência, contudo nos lançam no vazio esquecimento do Ser.

A arte, a literatura são prenes de sentidos, que nos aproximam do sentido do que Heidegger quer dizer. Oscar Wilde, em "O retrato de Dorian Gray" (2003), pode nos conduzir às proximidades do que significa vazio e esquecimento do Ser, associados à indignência mencionada por Heidegger. Wilde faz seu personagem Dorian Gray ser capaz de estar imune a passagem do tempo e permanecer sempre jovem. Gray se "livra" da indignência de não deter o tempo, de sofrer com as incertezas e angústias do devir e da ausência de controle próprias ao Dasein. Contudo, a indignência não se vai apenas por exorcismos e rituais mágicos, ela permanece em nossos calcanhares. No caso de Gray,

aparece em um quadro onde a figura do próprio Gray segue envelhecendo e assumindo todos os traços daquilo que mais se aproxima do impermanente, inseguro, ambíguo e até mesmo mal. Fica nítido, que Wilde faz aparecer, em dimensões singulares, o que Heidegger está apontando em termos da diferença ontológica: a tentativa de frear o devir e sua movedicidade, ou mesmo esquecer que os envios do Ser não cessam, e são, inexoravelmente, misteriosos, podendo levar a consequências muito perigosas individual e coletivamente. A ambiguidade, o caos e a indeterminação são ontológicos e sempre que negados, retornam das mais diferentes formas. Nesse sentido, Guimarães Rosa (1979) dizia: "Pelejar pelo exato dá erro contra a gente". Podemos reencontrar a reflexão sobre o princípio da não contradição, pois acredito que Rosa está se referindo a ele. Se a exatidão for traduzida por ausência de contradição, lutar por ela nos sustenta dentro do âmbito da filosofia ocidental, que parece ter horror a contradição, a ambiguidade, ao monstruoso e ao terrível, esforçando-se, incessantemente, para fazer desaparecer a movedicidade da existência. Aqui, aonde chegamos, estamos, mais uma vez, às portas de uma questão decisiva: como a metafísica pode ter esquecido sua origem, e assim, ter esquecido o Ser e a diferença ontológica? Heidegger, em *Identidade e diferença* (2006), refere-se à metafísica grega como o saber que busca o ser no ente, busca a origem do que seja o ente, mas não como causa, não como conta, mas como o logos, reunião, que desvela o todo que faz com que o ente apareça como ente. Do mesmo modo, a relação com o sagrado, para os gregos, era uma investigação mítica e poética sobre os deuses, sem doutrinas e determinações de fé. Relação com o sagrado e ontologia era metafísica no sentido de volver o olhar para o todo que funda o ente como tal. Assim, o Ser só se revela no ente, ser é ente, mas há um ultrapassamento, há transcendência. O Ser é sobrevento desocultante, e o ente é o advento que se oculta, mas ao mesmo tempo é atingido pelo Ser desocultante. Heidegger (2006) nos dá conta, de que termos como substância, ideia, energia, subjetividade, objetividade, logos, são desvelamentos do Ser, mas o Ser mesmo não se esgota em tais desocultamentos. Vai além, e afirma que os múltiplos e infindáveis desvelamentos do Ser na história, não possuem qualquer traço de evolução, como alguns historiadores poderiam imaginar. O Ser não é capturado por qualquer conceito de evolução, mesmo quando a ideia de evolução também seja um desocultamento do Ser.

A própria formulação mais originária de filosofia, diz respeito à busca pelo ser do ente, pois filosofia é harmonia, amor pelo *sophon*. *Sophon* significa o espanto pelo ente recolhido no ser, o ser do ente. Contudo, a metafísica perdeu esse espanto e entificou o

Ser, essencializando-o. Mais uma vez, aqui, nota-se a forma como a metafísica assumiu, no Ocidente, uma inglória tentativa de paralisar a movedicidade misteriosa da diferença ontológica, pois o ente está, sim, recolhido, e como sobrevento desocultante, o Ser não pode ser essencializado ou entificado. O Ser se doa e recolhe-se. Nesse sentido, Heráclito diz: "O Uno reencontra-se consigo mesmo ainda quando tende para a diferença" (HEIDEGGER, 2006).

Vê-se, que a diferença ontológica é o próprio mistério, e a mística é sua experiência, experiência do Dasein com o mistério. Mas, e o sagrado, o que é? Talvez, o Sagrado seja uma experiência, afetivamente, disposta com o mistério. Frase estranha esta. Às vezes, podemos até pensar que a morte de Deus não é, propriamente, um problema para nós, mas seria um grave problema, se o mistério desaparecesse. Proteger o sagrado não seria, propriamente, proteger Deus, mas, sim, proteger o mistério que se desvela na diferença ontológica. Mas, deixemos esse assunto para ser desdobrado melhor mais a diante.

Nessa trilha de pensamento, devemos sustentar o espanto diante do ente recolhido no ser, pois, se o ente está recolhido no ser, ele poderia ser como é, ou não ser, e ser de outro modo. O espanto é o *pathos* da filosofia, é uma disposição afetiva que nos põe abertos a escutar o Ser (HEIDEGGER, 2006). Para estarmos no *pathos* da filosofia, no espanto, devemos realizar uma destruição. O que deve ser destruído? O que deve ser destruído é uma ausência de escuta ao Ser. Deve ser destruída qualquer tentativa de lançar-nos para fora da abertura ao Ser. A destruição exige-nos um voltar-se para o Ser, que não nos permite, apenas, replicarmos o que a história põe e repõe, fixa e exige submissão ao que, familiarmente, é dado. Assim, para não haver submissão, a escuta ao Ser, sustentada pelo espanto, é fundamental. O espanto não é, apenas, a origem da filosofia, ele sustenta toda a filosofia, só há filosofia onde houver espanto, diria, mistério. Para Heidegger (2006), o espanto é a disposição que faz com que o Ser se abra.

O Dasein é abertura, é clareira onde o Ser se apresenta. Heidegger (2006) denomina acontecimento apropriação esse encontro de Ser e homem, quando atingem suas essências e não estão submetidos às determinações da metafísica.

Heidegger sempre nos convoca a ficarmos atentos as determinações metafísicas atuais, que produzem um esquecimento do Ser. Se o Ser foi esquecido, faz-se necessário retomarmos um caminho que preserve a diferença ontológica. Para tanto, Heidegger faz

um "passo de volta" dialogando com a tradição do pensamento, sem o objetivo de superá-la, mas sim, tentando, nesse diálogo com a tradição, recuperar o entendimento que promova o retorno do Ser ao centro de nossas reflexões, pois, afinal, pensar o Ser é o que de melhor pode ser pensado. Mas, para pensar o Ser, é indispensável, como já vimos, não tomar a tradição a partir de um viés evolutivo, pois, caso assim seja, não conseguiremos abrir-nos para o mistério, e sim, seguiremos um caminho de certificações e direções, previamente, determinadas.

Tentamos nesse trabalho um diálogo com a tradição, com a tradição de Eckhart e dos místicos, para que possamos melhor pensar o Ser, o mistério, o sagrado, e até mesmo, a *dasein* análise. Heidegger é um dos autores que mais consegue realizar esse diálogo com a tradição, pois, como ele mesmo diz, a filosofia, por vezes, é acusada de se ocupar com questões preliminares e não conseguir se "libertar" delas (HEIDEGGER,2010). Não confundamos, e tomemos, por equívoco, a tradição e as questões preliminares como sinônimos, mas a filosofia sempre põe em questão sua própria essência e jamais está segura quanto a qualquer conclusão a esse respeito. Assim, filosofar é a essência da filosofia e não, propriamente, estar remetida a conceitos e contextos referenciais específicos. Nesse sentido, o filosofar está, intimamente, ligado à experiência fática da vida. Mas, o que é experiência fática da vida? Primeiro, experiência é a ocupação que experimenta, e segundo, é o que é experimentado através dela (HEIDEGGER,2010). Seguindo nessa reflexão, experiência não é tomada de conhecimento, é confronto com o que é experimentado, é o afirmar-se das formas experimentadas. E seguindo com Heidegger (2010), fático não se refere à realidade natural, nem a determinação causal, e nem mesmo, a coisa concreta. Fático diz respeito ao conceito de histórico. É o horizonte hermenêutico que condiciona o que seja fático. Assim, a experiência fática, como vimos, não está relacionada à tomada de conhecimento, mas ao modo como me coloco no mundo, lido com as coisas, faço, realizo ou não, exigências sociais, tenho ou não fé em Deus, por exemplo. O Mundo (Welt) distancia-se do que seja objeto, pois, vive-se em um mundo, mas não em um objeto. A própria ideia de objeto é histórica. Como o homem está em constante vir a ser, o homem é histórico. Aqui, Heidegger realiza uma análise do que seja o histórico. Afirma que, objetivamente, o histórico pode ser visto de três formas: a partir do viés platônico, em que o decisivo é o supratemporal, o temporal está submetido às determinações do mundo das ideias, e o temporal é mero reflexo mal acabado do que se desenvolve no supratemporal. Na segunda forma, o ceticismo afirma que o que

realmente pode se considerar como histórico, está, essencialmente, no temporal. O supratemporal desaparece como instância reguladora, e o que temos, são as culturas e o passar temporal que confronta o homem com diversas e seguidas formas de compreensão histórica objetiva do mundo. A terceira via tenta uma dialética com as vias anteriores, considerando que estamos, sim, no temporal, na cultura vigente, mas que há valores supratemporais que encontram eco no temporal e são por ele redimensionados, e esses mesmos valores têm relativa força configuradora no temporal. A terceira via tenta, em última instância, um diálogo entre o absolutismo platônico da primeira via e o ceticismo da segunda. Mas, com Heidegger, com essas três vias, estamos no universo da objetualidade, a história é tomada como objeto de investigação. Fenomenologicamente, devemos escapar a tal objetividade, e a experiência fática da vida é um caminho.

Fundamentalmente, a experiência mística, a experiência de Deus, como experiência fática da vida, não está sujeita, a partir de uma análise fenomenológica, a enquadramentos históricos objetivos. A partir de uma consistente análise das cartas de São Paulo, Heidegger aponta para o caráter não objetivo da religiosidade de Paulo. A experiência cristã apresenta um caráter de temporalidade que não pode ser compreendido a partir de uma abordagem histórico objetiva. O "quando" para o Cristianismo é decisivo, pois: "Quando voltará o Messias? Não temos qualquer maneira objetiva de traduzir, racionalmente, este "quando", pois se trata de experiência singular do crente que não está sujeita ao conhecimento investigativo de qualquer ciência. Como diz o próprio Heidegger (2010), quando lemos a carta aos Tessalonicenses, estamos escrevendo com Paulo sua carta. O sentido da temporalidade é outro, avesso a conhecimentos e explicações objetivas. A temporalidade do "quando" cristão ancora-se na experiência do crente. O que, efetivamente, importa é a história experimentada por cada um de nós e não qualquer complexo objetivo. O "quando", a espera pelo Messias, como temporalidade na experiência cristã, não está remetida ao futuro como tempo objetivo, mas está referida à experiência de Deus. Assim: "Pois vós mesmos sabeis muito bem que o dia do Senhor virá como um ladrão de noite" (Paulo em I tessalonicenses 5:2). Nesse sentido, os dogmas da religião só têm sentido quando fundados na experiência de Deus, e não em qualquer teo-lógica abstrata.

No Cristianismo descrito por São Paulo, as tribulações e a insegurança são assumidas integralmente. Para São Paulo, segundo Heidegger, estar em paz e seguro, sem angústia, é apego ao mundo e afastamento de Deus. Estar com Deus, é também assumir a própria fraqueza, fraqueza que não impede que o cristão suporte as dores e

moléstias do mundo. Não há qualquer apelo a um gozo nas dores e moléstias, mas há uma alegria por poder suportar tais tribulações. Por sinal, esse "suportar" as dores da vida, é o que Santo Agostinho (HEIDEGGER,2010) denomina de cristão.

Heidegger afirma que é mais, propriamente, cristão o caminhar alerta e sóbrio na vida, a espera do Messias, do que qualquer experiência mística de entusiasmados e extraordinários encontros com Deus. Deus que não é o ainda não determinável ou ainda não determinado, mas é o indeterminado, o Absoluto.

Essencialmente, o que temos, fenomenologicamente, é a mobilidade da vivência religiosa, prévia e fundante de quaisquer teorias teológicas ou filosóficas que tratem de religião ou de Deus. Com Heidegger, só a fenomenologia pode apontar na direção da enorme gama de sentidos que se relaciona com a diversidade de experiências de mistério. Mas, só será assim, se a fenomenologia não teorizar e racionalizar a partir de tais experiências e com isso afastar-se delas mesmas.

Ainda nesse sentido, Heidegger (2010) nos dá conta de que o nosso mundo circundante, o mundo compartilhado e o mundo próprio, podem assumir um sentido que os atravesse. Tal sentido pode ser reconhecido como significância. A significância, por assim dizer, captura a gama de experiências que são possíveis em determinado horizonte histórico. Mas, é importante dizer, que a ciência, de início e na maioria das vezes, aponta para um complexo temático objetivo que tenta deter o fluir da significância, do sentido, e a sua movedicidade, e a paralisá-la em arranjos estáveis e explicáveis.

Ainda restam mais algumas palavras sobre Santo Agostinho. O teólogo medieval teve um papel decisivo ao trazer à reflexão teológica e filosófica ao mundo anímico. Sim, Agostinho, por assim dizer, "cria" a interioridade do homem, o lugar onde residem as verdades e Verdades eternas, Verdades de Deus. Com a força magnetizadora da personalidade de Jesus, Agostinho contribui, de modo crucial, com as ciências do espírito, pois o mundo da alma passa a receber atenção e descrição (HEIDEGGER,2010). Há, com Santo Agostinho, uma virada em relação ao período antigo, que se preocupava com a religiosidade do mundo exterior. Agora, a verdade está no homem interior, que iluminado por Deus, pode alcançar o que seja verdadeiro. A influência de Platão, em Agostinho, é visível, pois a verdade está em nós, é revelada em nós, mas não é encontrada por nós no mundo exterior, Deus nos ilumina em última instância (MARCONDES,1997). Foi, certamente, a primeira vez na história, que o

mundo interior do homem foi considerado como o lugar onde se podia encontrar a verdade. Mas, com a "Teoria da iluminação" de Santo Agostinho, há um recrudescimento da metafísica, pois as verdades são divinas e eternas. Há, inclusive, consequências para a igreja e o ocidente europeu, que no século IV e V, voltava-se para uma vida mais contemplativa, e mosteiros eram fundados por influência do modo de pensar agostiniano.

Pode-se dizer, que Santo Agostinho precedeu Descartes com seu cogito e, diria, Agostinho pode ser visto como precursor da psicologia com a investigação do que seja subjetividade.

Um dos argumentos do bispo de Hipona é que a linguagem é arbitrária e falseadora; portanto, não seria capaz de ser veículo de transmissão do que seja verdadeiro, por conseguinte, a verdade não poderia estar articulada com a linguagem, ao menos, a linguagem humana, e assim, a verdade só poderia advir de uma iluminação divina. De certo modo, essa ideia é semelhante ao conhecimento espiritual que Eckhart defende.

Santo Agostinho afirma que o homem não conhece a si mesmo, só Deus o conhece inteiramente, mas há um modo, particularmente, interessante do conhecimento sobre si mesmo ser ampliado: as tentações. Com as tentações, o homem passa a estar mais próximo do que ele mesmo pode ser. Sim, pode ser, pois a tentação, seja da carne, do olhar, a concupiscência, faz aparecer novas possibilidades existenciais. Seria possível ao homem viver a partir do comportamento invocado pela tentação. Diria que as tentações apontam, justamente, para a indeterminação ontológica do Dasein. Mas, por forte domínio da metafísica, os "comos" que se abrem a partir das tentações são condenados como comportamentos pecaminosos, e por isso mesmo, estão sob o crivo de um horizonte hermenêutico próprio.

Antes de passarmos a um novo item, faz-se necessário considerar que, como já vimos, a temporalidade experienciada pela religiosidade cristã, leva a um tornar-se que permanece (HEIDEGGER,2010). Um permanecer que presentifica, atualiza, permanentemente, a vinda de Jesus, e que também não retira o cristão do mundo, mas faz com que as significâncias ou sentidos mundanos estejam articulados e remetidos a um complexo realizador, que não é nada semelhante ao complexo temático objetivo que põe a história e o tempo, e história é vir a ser, é temporalidade, sob uma ordem e critérios lógicos e teóricos, que afastam-se da experiência fática da vida, temporal,

voltada a um "quando", a uma "espera" que transforma, faz tornar-se outro, mas que permanece no mundo sem se voltar aos entes como ídolos.

PARTE III - A DASEINSANÁLISE, OS SONHOS E A MÍSTICA DE SIMONE WEIL

"(...) Gostaria de esboçar algumas poucas palavras contra um fundo sem palavras; descrever o silêncio e a quietude e inspirá-los."

Etty Hillesum

"Quando as opiniões desaparecem, comumente com elas desaparecem os próprios objetos. O mais elevado é que opinião é objeto"

Goethe

A cruz de São Francisco

Estávamos no fim de maio, o inverno ainda não tinha descido sobre nós, ainda fazia calor, mas já se sentia uma leve brisa. Paulo, como já sabemos, costumava ser o último paciente do dia, e já era noite quando ele chegou. Confesso que, apesar de meu cansaço, alegrava-me de recebê-lo, pois vínhamos fazendo um trabalho interessante, que me deixava feliz.

Paulo entrou, sentou, demorando um pouco para começar a falar. Fiz as perguntas de costume: como tinha sido a semana, se ele estava bem e etc. Enfim, ele iniciou sua fala dizendo que havia um sonho importante para narrar. Um gesto meu com a mão, teve o condão de liberá-lo para a narrativa do sonho. Mais uma vez, o sonho fora ambientado na fazenda Mangal, fazenda de sua família em que sempre estive quando criança e no início da adolescência. Ele estava montado em um cavalo e conduzia várias reses num grande campo. Os animais eram levados até um canto da pastagem onde havia uma cancela. Seu cavalo parecia, relativamente, estressado e, por vezes, custava a

obedecer aos comandos do cavaleiro. Apesar da aparente agitação de seu cavalo, Paulo permanecia concentrado, emitindo aboios na condição da boiada. Quando os animais se aproximaram da referida cancela, Paulo viu no cercado vizinho, para onde os animais seguiriam, uma mulher também montada a cavalo, que aguardava a passagem das reses para que ela assumisse a condução e o pastoreio. Era uma amazona montada num belo animal, e ela própria muito bonita. Riu-se um pouco e emendou que se tratava de sua própria mulher. Fiz menção de perguntar algo, mas ele, com um gesto, pediu para aguardar, prosseguindo o relato. Agora, não via mais os animais, nem sua mulher. Seguia ainda montado em seu cavalo, dirigindo-se para a cerca lateral do campo onde estava. Apeou e amarrou o animal em um mourão. Pulou a cerca e seguiu a pé através do campo, agora, em um novo cercado. Caminhou bastante sobre o capim alto até se encontrar ao lado de uma outra cerca, uma cerca verde, ou melhor, uma cerca viva com uma vegetação bem espessa, impedindo que fosse transpassada. Circundou o lugar e percebeu, na caminhada, que se tratava de um quadrado. Durante sua caminhada junto a esse quadrado, descobriu uma pequena passagem através da cerca verde. Ao dar alguns passos pelos arbustos, sentiu um forte assombro ao ver que, de fato, era um cercado quadrangular, com o chão de areia branca bem fina, mas, bem no centro do quadrado, havia uma grande cruz negra. Mesmo assustado, andou até a cruz deixando suas pegadas na areia, postando-se diante dela. A cruz era mais alta do que ele, e no travessão estava escrito com letras góticas: "São Francisco".

Permaneceu ali por algum tempo e, de súbito, resolveu sair do quadrado. Ao atravessar de volta os arbustos, encontrou do lado de fora, uma mulher de uns quarenta anos segurando pela mão um menino de uns cinco anos. Ao vê-la, perguntou-lhe: - Por que você não foi até lá? Apontando para dentro do quadrado onde estava a cruz. Em seguida, a mulher lhe respondeu: - Ninguém me disse que eu deveria entrar.

Após narrar o sonho, Paulo permaneceu em silêncio, mas sem olhar para mim. De súbito, voltou a falar, e disse que não sabia se era uma informação relevante, mas que no sonho, já era de tarde, por volta de umas dezoito horas, e o sol se punha. Continuou e narrou como, na fazenda, o por do sol era lindíssimo, com um amarelo indo aos poucos se convertendo em um vermelho rubi, e o astro segue descendo, mergulhando, num mar verde dos campos, campos de Campos. Arrematou dizendo, que no sonho, o por do sol era assim também.

Novamente, o silêncio se fez ouvir. Mas, eu o rompi asseverando, que o sonho apresentava traços parecidos com o primeiro sonho que ele tinha trazido; qual seja: o sonho da montanha. Havia elementos religiosos, caminhos percorridos montados sobre animais ou percorridos a pé, passagens, revelações, surpresas. E ainda havia contradições bem interessantes, como por exemplo, ter sido o primeiro sonho ambientado numa montanha e o outro numa planície.

Paulo disse que sim e arrematou: - Há outras semelhanças, você notou que nos dois sonhos há um nome que parece ser o Sentido dominante? Logo me veio à cabeça: Nietzsche e São Francisco. Ele repetiu em voz alta os nomes e continuou: - Além disso, os sonhos são constituídos por duas mulheres e sempre duas mulheres. Do mesmo modo que antes, lembrei-me da moça de vinte anos que estava morrendo e a senhora no primeiro sonho, e sua mulher e a mulher de quarenta anos no segundo. Tendo pensado isso, emendei: - Que sentido tem tudo isso para você?

Paulo demorou um certo tempo para responder e, finalmente, disse: - É difícil dizer, mas fico pensando o que São Francisco teria a ver com Nietzsche?

Não costumo falar de teorias psicológicas para meus pacientes, mas lembrei-me de Jung, que sempre se referia à presença de aspectos contrários nos sonhos. O inconsciente desvela, especialmente nos sonhos, infindáveis âmbitos de possibilidades contraditórias que a psique contém. E mais, sempre pressiona no sentido de compensar a unilateralidade da consciência. Apresentei esse quadro para Paulo, e ele pareceu concordar que seus sonhos são ricos de contrários. Em seguida perguntou: - Se são tantos contrários, haveria algum tipo de harmonização? Seu trabalho, aqui, Patrick seria, justamente, auxiliar-me a harmonizar e superar os contrários? De fato, são vários aspectos contraditórios, Nietzsche e São Francisco, por exemplo. Nietzsche era tão crítico à religião, especialmente, à mortificação que a religião promove. Já São Francisco era um santo da igreja e, talvez, tenha sido um dos primeiros a apresentar as chagas de Jesus em seu corpo. E há mais contrários: sou homem e sempre há mulheres nos sonhos. Há, também, sempre a presença do crepúsculo, é de dia, mas é também quase noite, luz e sombras.

Fiquei em silêncio um tempo e percebi algo nos sonhos, que Paulo ainda não tinha visto e comentei com ele: - Você notou que seus sonhos são ambientados em regiões rurais, montanha e planície, onde, obviamente, o contato com a terra e a natureza é mais presente? E mais, há fortes elementos religiosos e nenhuma igreja? Nem padres, nem

pastores, nem liturgia, nem missa? Isso, talvez, não fosse à contradição fundamental? Enquanto Paulo pensava sobre o que disse, veio-me a memória "O caminho do campo" de Heidegger (1969), sua cabana na floresta negra e toda sua aproximação de um modo próprio de desvelamento dos sentidos da existência que, no mundo técnico vigente, insiste em controle, provocação da terra, extração e produção mecanizada. A relação de tempo, espera, abertura com a natureza do velho lavrador, que semeava e aguardava o tempo da colheita, vai dando lugar à ordem de dominação, produção e pressa. Heidegger se refere, nesse texto, ao carvalho que está à margem do caminho. A imensa árvore lança suas raízes na terra, profundamente, e ao mesmo tempo, abre-se para o céu. O homem perdeu essa forma de ser? Para Heidegger, sim, pois nos desenraizamos, perdemos um encontro com a terra e o mundo que é, ou deveria ser, por estranho que pareça, a palavra deveria aqui, um Aguardar sereno, aberto e livre ao que nos vêm ao encontro. O carvalho abre-se e, lentamente, espera e vive. A lentidão do que segue seu curso, sem manobras tecnológicas e extrativas. Heidegger cita Mestre Eckhart, que nos faz um apelo para que ouçamos a linguagem de Deus que desvela sentidos. Mas, para ouvirmos os sentidos, deveremos Aguardar, por um tempo e modo, que fogem a insistência da fúria das "máquinas" ordenadoras. Eu continuava devaneando, e voltei a pensar em Jung: será que o inconsciente de Paulo apontava para uma forma de religião? Religião no sentido mesmo de religare? Paulo deveria realizar uma religação consigo mesmo, com aspectos abandonados de sua personalidade? A individuação seguia seu curso?

Paulo voltou a falar, e parecia pensar algo semelhante ao que eu mesmo pensava: - Talvez, você tenha razão e a contradição fundamental dos sonhos é, justamente, a presença de elementos religiosos num ambiente não institucional, fora da igreja e das liturgias. E isso, acredito, tem muito mesmo a ver comigo, pois, experimento Deus na minha vida, mas não é o Deus das igrejas, das liturgias ou, ao menos, não é, exclusivamente, esse Deus instituído, glorificado em altares e púlpitos. Até pode sê-lo, mas não é, total e exclusivamente, isso. Nesse momento, Paulo sorriu largamente e emendou: - Será que eu posso ser nietzschiano e franciscano ao mesmo tempo? Não seria isso muita loucura?

Fui eu quem sorriu agora e pensei em mim mesmo, quando nunca consegui conciliar a contradição existente entre o pensamento de Heidegger e o de Jung. Talvez, seja uma pretensão arrogante insistir nisso. Ou será, que sustentar a contradição é o estímulo à pesquisa e ao estudo? Respondo à contradição com respostas contraditórias.

Mas, Paulo seguiu falando e me perguntou se eu já tinha lido algo sobre Simone Weil. Mística do século XX. E logo me fez uma provocação perguntando se a saída para ele não seria uma aproximação do que fosse a mística. Agora, provocado, fiquei intrigado se seria a experiência mística uma forma de compreensão dos contrários? Será a experiência mística possuidora de uma disposição afetiva que lançasse o Dasein numa abertura às explosões de contradições mundanas? A experiência mística seria, radicalmente, incompatível com o princípio da não contradição, e romperia com toda lógica aristotélica e cartesiana? Como meu paciente trouxe à presença Simone Weil, lancei-me a estudá-la, para que a mística, professora e filósofa viesse ao nosso encontro.

1- SIMONE WEIL E A ATENÇÃO CRIADORA

Simone Weil, judia francesa, nascida em 1909, em uma família de classe média, seu pai era médico e sua mãe dona de casa. O ambiente familiar era culto e o amor ao conhecimento, extremamente, valorizado. Weil era, também, filha do século XX, século, que para Bingemer (2007), foi o século onde Deus esteve mais ausente. Século em que ideologias totalitárias prevaleceram, ideias materialistas expulsaram Deus da cena social, e em seu lugar, foram postos o progresso e a técnica. A expansão capitalista se intensificava e elementos religiosos eram vistos com desconfiança. O ateísmo e o agnosticismo assumiam a dianteira, e falar de Deus e de religião, tornou-se quase ridículo. Por outro lado, foi o século onde mais se viu demonstrações brutais de violência, como duas guerras mundiais que dizimaram milhões de pessoas.

É nesse contexto sócio histórico, que Simone Weil viveu e escreveu. E levou toda sua vida tentando realizar um diálogo entre cultura e santidade. Ela sempre se perguntava, se poderiam haver pontes dialógicas entre a cultura contemporânea e Deus. São Paulo sentencia: "Ninguém se engane a si mesmo. Se alguém dentre vós se julga sábio à maneira deste mundo, faça-se louco para tornar-se sábio, porque a sabedoria deste mundo é loucura diante de Deus". (ICoríntios 3: 18-19)

De fato, a advertência paulina (BINGEMER,2007) aponta para outras possibilidades de abrir-se a sentidos não vigentes em tempo de predomínio da técnica. A vida de

Simone Weil foi revolucionária, pois a mística judia não se deixava absorver por desvelamentos predominantes.

Em um dos seus primeiros trabalhos, Weil se pergunta se a ciência, de fato, libertou o homem ou produziu uma nova escravidão. Para tentar responder, vai até Descartes, mas acredita que O Deus referido pelo filósofo francês, é mais reconhecido como onipotente, do que como bom. A bondade está em quem dá força a onipotência. Veremos, que de certa forma, tal visão vai justificar a violência.

Weil nos diz, que só a ideia de Deus, promove no homem, o entendimento de que ele mesmo não é Deus. E prossegue afirmando, que apesar da hostilidade do mundo, o trabalho é o meio de o homem desafiar e vencer tal hostilidade. Desse modo, Simone Weil vive como trabalhadora manual. Passa longos períodos com pescadores, come e trabalha com eles, experimenta, radicalmente, a vida desses homens com todas as suas agruras, desafios e até doçuras.

Em 1933, Simone, em um trabalho denominado "Perspectivas" (BINGEMER,2007), escreve uma forte crítica ao marxismo, que para ela, assume um viés maniqueísta com a luta de classe. Além disso, as reflexões filosóficas não dão conta do que se pretende abordar e cuidar, a miséria humana. Levando-se em conta, que a filosofia tradicional não consegue atender as expectativas de Simone, ela resolve viver com os pobres e partilhar com eles todas suas dificuldades. Como fazia com os pescadores, Simone vai trabalhar numa fábrica como operária. Durante esse período, sofreu, barbaramente, com sua falta de habilidade manual, ela não conseguia cumprir as metas de velocidade e precisão, e até se feria no trabalho.

Com essa experiência, Simone nota que as imposições e o ritmo de trabalho provocaram nela uma postura de submissão e docilidade. Ela sente que vive como escrava e, absolutamente, sem direitos, habitua-se a isso. Os operários não se revoltam, habituam-se e submetem-se.

Interessante notar, que Simone (BINGEMER,2007) percebe que há uma mortificação do pensamento. Para trabalhar e produzir não há que se pensar, o ritmo, a velocidade, as exigências de produção não permitem que se "perca" tempo com o pensar. O pensar é lento, exige um tempo diferente, que ela não encontra no trabalho exaustivo na fábrica.

Em uma ocasião, durante o trabalho, Simone se fere e não consegue erguer uma parte da maquinaria que era necessária para a produção não parar. Ao vê-la ferida e em

apuros, um colega a socorre e a auxilia. Esse carinho e preocupação faz Simone recordar as motivações espirituais que a fizeram estar ali. Mesmo em situações dramáticas e de extrema dureza, a presença de diversas formas de amor se sustenta.

Aqui, vou pedir licença aos leitores e farei uma breve digressão. A temática de encontrar o amor em condições extremas de vida, não é assunto pouco abordado e, por vezes, mote de folhetins românticos e pobres de sentido. Mas, há dois autores que gostaria de citar aqui: Thomas Mann e Leon Tolstói. Em "A montanha mágica", Thomas Mann (2000) relata a vida de pessoas que estão internadas no Berghof, sanatório que tratava de indivíduos com contaminações respiratórias, e que o ar rarefeito de Davos, nos Alpes suíços, era propício ao tratamento, pois impedia que a doença se agravasse. Em meio a tanta dor, morte, sofrimento, pois, afinal, muitos viviam por anos naquele lugar, como verdadeira prisão, e muitos morriam lá, sem mais ter estado na planície, no mundo fora dali, também encontramos o amor. Hans Castorp, personagem principal, lá se depara com a verdadeira amizade, cuidado, amor. Setembrini e Cláudia não mais sairão da alma de Castor.

No mesmo sentido, Tolstói, narra em "Guerra e Paz" (1974), a vida de vários personagens, mas cito, especialmente, aqui, Pedro Bezukhov. Pedro, rico herdeiro de um conde, durante a invasão napoleônica à Rússia no início do século XIX, luta contra os franceses e é preso. Como prisioneiro encontra a fome, privações, morte, mas são nessas condições que tem uma experiência mística, e compreende, que ele e todo o universo são um, com o mesmo caráter de criaturalidade, e sua alma se liberta.

Voltando a Simone Weil, pelos idos de 1938, Simone sente fortes dores de cabeça, e suas agruras físicas a debilitam muito. É nesse tempo, que ela tem suas primeiras experiências místicas. A primeira, em Póvoa de Varzim / Portugal e a segunda, em Assis. O Cristo a toma e ela sente um profundo amor por todas as criaturas. Tais experiências reforçam sua mística martirial. Com martirial, quero dizer uma espécie de vocação em partilhar o sofrimento dos outros. A dor e a miséria humana devem ser partilhadas, o cristão deve sentir e viver o que seus irmãos mais humildes sentem. Simone viverá, sempre, em busca desse encontro com tudo e todos a partir de uma mística da partilha do sofrimento.

Ela diz: "O governo de meu país não poderia me fazer um bem maior, do que me proibir nas profissões intelectuais e fazendo do pensamento uma coisa gratuita como deve ser. Desde a adolescência, eu sonhava com o casamento de São Francisco com a

pobreza, mas sentia que não devia ter o trabalho de desposá-la, porque um dia ela viria tomar-me à força e que seria melhor assim". (Weil in Bingemer, 2007. p. 64)

Simone Weil, apesar de judia, tem fortes críticas ao judaísmo. Para ela, o judaísmo é assentado na violência. O Deus do Antigo Testamento é um Deus materialista e violento. O Antigo Testamento é um dos livros mais sangrentos da humanidade. O deus, Javé, é visto como "Senhor dos exércitos", e isso, é uma blasfêmia, pois para Simone, Deus é, essencialmente, amor. Sim, amor, pois antes de ser Todo poderoso, ele ama e Criou por amor e não pelo poder.

Ao fundar a divindade no poder, Deus como Todo Poderoso, o judaísmo instituiu a violência como valor máximo, e o amor é esquecido.

Simone, por vezes, assusta os mais desavisados, e afirma que o povo judeu é idólatra, pois ama, verdadeiramente, a si mesmo como povo eleito e não a Deus. Ao amar-se como povo eleito e ao instituir a violência como valor supremo, ao ver Deus antes de tudo como Poder, o judaísmo desenraizou a si mesmo e a humanidade, pois impôs seu modo de vida, cultura e sua espiritualidade aos demais, digamos, produzindo verdadeiro genocídio humano e cultural. O império Romano não fez nada diferente disso, e ela vai além, e afirma que a igreja católica também pode ser apontada como culpada de realizar o mesmo genocídio, ao impor seus valores, crenças e modo de vida a muitos povos. Lembremos, especialmente, da inquisição.

Para Simone Weil, Deus é a fraqueza do amor, obediente e missioneiro. Amor este, que deseja partilhar a dor do outro, e nunca infligir nele a dor. Weil diz: "O amor de quem é feliz é querer partilhar a dor do amado infeliz". Simone crê que só partilhando a dor e a desgraça do outro infeliz, poderá compreender e viver o Cristo. Jesus doou-se, inteiramente, a humanidade, é o pastor que deu a vida pelo rebanho, dessa forma, não é possível compreender Deus como poder, que impõe e inflige dor, mas só há divindade no despojamento, na entrega, especialmente, que essa entrega seja martirial.

Aqui, Simone nos contempla com seu conceito de atenção, o amor exige atenção, atenção à desgraça alheia, a dor do próximo. Só há amor ao próximo, quando temos atenção à infelicidade que nos cerca. É uma atenção que nos constrange a vivermos, inteiramente, a dor que nos vêm ao encontro. Antes da piedade, calor humano, solidariedade ou de outra qualquer virtude, a atenção, prestar atenção na infelicidade do próximo é o ponto de partida para uma experiência cristã.

Doar-se ao desgraçado, dar-se, inteiramente, ao que sofre, transladar sua existência àquele que a perdeu. O desgraçado, o infeliz que sofre, já não tem mais humanidade, pois a perdeu pela violência imposta, é a imitação do que Jesus fez ao entregar-se, voluntariamente, a morte. Jesus, apesar de Deus, assume, inteiramente, a condição humana, vivendo-a até as últimas conseqüências, e assim, entregando-se à humanidade. Quando, para Simone, nos doamos ao sofredor infeliz, partilhando de sua dor, compreendemos o núcleo do Cristianismo, pois entregamos àquele que não a tem, nossa própria humanidade, como Jesus entregou-se para iluminar de amor toda dor da humanidade.

Entregando-se, Simone encontra Cristo. Aqui, vemos como ressoam em Simone as palavras de São Paulo, pois é Cristo que vive em Simone agora.

Simone Weil (BINGEMER, 2007) tem atenção especial a uma contradição fundamental: como o sofrimento humano provocado pelo mal, pode se harmonizar com a perfeição de Deus? Ela não consegue explicar e dar conta dessa contradição, de modo racional, lógico, mas só a mística da cruz de Cristo a faz saber e viver tal contradição. Pois, é a contradição mais radical ver-se o inocente pagar, sofrer, morrer, sem culpa, e receber, sobre si mesmo, todo mal que não provocou. De certa forma, sem explicações teológicas, Simone percebe que estar ao pé da cruz a faz compreender o sentido de tal contradição insolúvel: apenas um Deus que sofre e um Deus inocente, podem dar sentido a toda dor da humanidade. Seu amor que o faz viver a dor, banha toda a miséria humana de amor caloroso e de ternura acolhedora por tudo e todos.

Simone vai seguir a tradição mística cristã que, ao estar na luz do Encontro, ama a tudo e todos, percebe e compreende Deus, como tudo e nada, como diria o Mestre Eckhart. E o mais importante: as contradições deixam de ser um problema e elas mesmas são amadas, e sua solução nunca é racional e lógica. Elas nem mesmo têm solução, apenas compreensão e experiência.

A experiência mística em Simone Weil e em outras mulheres de seu tempo e também judias, como Edith Stein, por exemplo, se caracteriza por uma radical transformação vital. O amor de Deus, a experiência desse amor faz com que Simone realize uma nova ética, uma ética de responsabilidade por toda humanidade, uma ética que nos compromete com a dor do outro, é, verdadeiramente, uma ética da alteridade. Sim, uma ética que se reconhece fundada num Deus que ama a vida, que abomina a violência e quaisquer formas de imposição.

Notamos que a experiência mística possuindo uma disposição afetiva própria, apresenta aproximações com a espiritualidade (BOFF,2001), pois compreendo que espiritualidade é justamente essa nova postura ética de responsabilidade pelo mundo, acolhedora da alteridade e amante da vida. Espírito que é pneuma, sopro, sopro de Um deus avesso ao poder e a violência.

A mística tem uma disposição como vimos, pois disposição é dis - posição, isto é, algo que nos desloca, nos retira da familiaridade do mundo (HOLANDA, 2014) e nos desvela algo novo, novos sentidos e modos de ser no mundo. Pois o prefixo dis é negação, ou seja, a disposição é a negação da posição, do lugar habitual. Vê-se, claramente, em Simone, essa disposição, esse novo lugar de sentido e amor. Nesse mesmo sentido, Edith Stein afirma que ter conhecimento não é suficiente, mas importante, é a capacidade de doar a própria pessoa. E vai além dizendo que: "Quem busca a verdade, no fundo, busca a Deus"(BINGEMER,2007).

Simone Weil realizava sua mística, como dissemos, na partilha absoluta da dor do próximo. Ela mesma dizia que não há poesia sobre o povo, que não seja fruto da fadiga, da fome e da sede vividas em si mesmo. Dar o próprio corpo e alma na participação do sofrimento dos infelizes, é para ela, uma mediação, uma eucaristia.

Sua primeira e radical experiência de Deus se dá em Portugal, numa pequena aldeia de pescadores, Póvoa de Varzim. Simone chega lá no dia da festado padroeiro. À noite, acompanha uma procissão cantada de mulheres de pescadores. Cânticos e orações que a tocaram e transformaram profundamente, pois era a própria expressão da dor e do sofrimento dos mais frágeis, aqueles que nada possuíam e que amavam suas famílias e seus homens que se lançavam ao mar, sem nenhuma garantia de retorno. Um trabalho árduo, difícil, perigoso, mas que era acalentado por aquelas mulheres, que com profundo amor e dor oravam e cantavam. O Cristo desceu sobre ela naquela noite e a transformou por inteiro. Simone diz:

"(...) Num estado físico miserável entrei nessa pequena aldeia portuguesa - que era, ai! tão miserável também - sozinha à noite, sob a lua cheia, no dia da festa do padroeiro. As mulheres dos pescadores faziam a volta aos barcos em procissão, levando círios e cantando cânticos, certamente, muito antigos e de uma tristeza dilacerante. (...) Ali tive de repente a certeza de que o cristianismo é, por excelência, a religião dos escravos, que os escravos não podem não aderir a ela, e eu entre os outros." (Weil in Bingemer, p. 274).

Simone insiste que a violência converte o homem em coisa, tanto a vítima quanto o carrasco (BINGEMER, 2007). Só será possível contemplar os três mistérios da existência, a verdade, a justiça e a bondade, quando toda forma de violência for superada. Tanto o capitalismo quanto o socialismo transformam o homem em coisa.

Simone Weil (1987) escreveu algumas cartas ao seu amigo e confessor padre Perrin. Nestas cartas, que ela denomina sua autobiografia espiritual, ela reflete sobre diversos assuntos. Um desses assuntos, diz respeito à nossa relação com Deus, e para tanto, devemos observar alguns princípios. Assim, há no mundo coisas que estão, totalmente, fora do nosso controle, estão, absolutamente, entregues a vontade de Deus. Coisas passadas e futuras, das quais não dispomos. Dentre tais coisas, há o mal. Simone declara que devemos amar o mal, pois este compõe o que está na vontade de Deus. Amar nossos pecados passados, mas odiar as raízes dos pecados que ainda não cometemos. Há outras coisas que estão sob nosso domínio, pela inteligência ou imaginação onde podemos agir. Mas, ela adverte que devemos agir conforme o dever, e devemos vigiar nossos próprios pecados e odiá-los. A terceira série de coisas, não está sob nosso domínio, mas, ao mesmo tempo, também não se encontra fora dele totalmente. Aqui, devemos permanecer submetidos à vontade de Deus. Ele exerce sobre nós uma pressão que nos orienta como devemos agir e viver. Nada devemos fazer, mesmo o bem, se não estivermos orientados pela tal pressão de Deus. Seguir essa pressão sem desviar-se, mesmo que seja para o bem, eis a regra. Deus recompensa àqueles que pensam nele e o amam.

Note-se, que Simone se refere a amar o mal. Mais do que pensar e analisá-lo, devemos vivenciá-lo, pois ele, o mal, compõe a existência e produz também contradições e pluraliza a vida em explosões de diversidade e ambiguidade. A presença do mal lança-nos dentro do mar de contradições, as quais, a filosofia tradicional aristotélica, como vimos, faz questão de se livrar. Será mesmo que consegue?

Simone prossegue afirmando que nunca se converteu ao Cristianismo, pois já nasceu nele. Sente sua vocação para seguir a Cristo do modo martirial, como já vimos, e pensa que não seguir a vocação, é a pior desgraça que pode abater-se sobre alguém. E emenda, que vocação não pode ser apropriada pela razão.

Ela vai adiante e diz ao padre Perrin, que não será batizada, nem entrará para a igreja, pois a igreja professa dogmas e institui liturgias e a experiência que ela mesma

tem de Deus, não passa por instituições e regras. E ainda, acusa a igreja de ter, em nome da Verdade, cometido inúmeros crimes. Santos foram terríveis contra inocentes e defenderam verdadeiros assassinatos. Por que isso teria acontecido se eram santos?

Talvez, eles tenham sido cegados pela força social da igreja; eu diria, pelos arquétipos poderosos que a igreja católica, em especial, conduz e energiza.

Mais uma vez, tropeçamos em contradições: o que faz Simone dizer que devemos amar o mal passado, pois é da vontade de Deus e, ao mesmo tempo, acusa a igreja por seus crimes? Talvez, um caminho de abordagem seja a consideração do mal, como presença inexorável e constitutiva do real, e isso deve ser amado, mas a dor infligida pelo mal deve ser denunciada e não esquecida. No mais, o Evangelho talvez possa nos ajudar ao declarar: "Ai do mundo por causa dos escândalos! Eles são inevitáveis, mas ai do homem que os causa!" (Mateus 18:7).

Mesmo com todo seu senso crítico de filósofa, Simone narra sua segunda experiência mística, que se deu em Assis, na pequena capela romana do século XII, de Santa Maria dos Anjos, lugar onde São Francisco orou tão intensamente, quando se obrigou, movida por algo mais forte que ela, a pôr-se de joelhos pela primeira vez na vida (WEIL, 1987). Sua terceira experiência acontece na leitura de um poema entregue a ela por um jovem padre católico por volta do ano de 1937. O poema se chama "Love". Nesse tempo, Simone apresentava fortes dores de cabeça que a perturbavam muito. Na recitação desse poema, ela sente, fortemente, a presença de Jesus. Ele a toma, como ela mesma diz, e a transforma radicalmente. O contato com o sofrimento e com o amor conjuntamente, compõe sua experiência. Experiência que não poderia, a princípio, ser sem o sofrimento, pois Jesus o assumiu inteiramente por toda a humanidade. Na trilha do que já dissemos antes, a dor, o martírio, a partilha da "escravidão" é o núcleo de sua experiência cristã.

Simone vai adiante e afirma que não tem necessidade de nenhuma promessa ou recompensa, nem mesmo de explicações, a experiência que teve da presença de Deus é plena de sentido, mesmo que não possa explicá-la. Essa presença a faz católica, mas no sentido de que deve amar toda a Criação, amar universalmente, na totalidade.

Aqui, mais uma vez, vemos como a mística produz uma nova forma de ser no mundo, pois toda a Criação ganha sentido e as contradições não são mais um problema.

Simone Weil (1993) prossegue dizendo, que quando tomado pela Graça de Deus, o homem não está, totalmente, sujeito as puras leis da natureza, mas quando essa Graça

não está presente, nos abandonamos às puras leis mecânicas. Ou estamos na Graça, ou nos abandonamos à gravidade, e as leis de queda dos corpos prevalecem. E diz mais: a atenção criadora vê o que não existe. O samaritano viu a humanidade naquele que estava caído à beira da estrada, quando os que passaram antes, nem o notaram ou, ao menos, não viram sua humanidade.

A fé é crer no que não se vê (Hebreus 11:1), e Deus é mesmo invisível, só o notamos, por vezes, no encontro de dois olhares e no sorriso de quem amamos.

Weil, como já vimos antes, dá forte ênfase a atenção, e aqui, ela fala do olhar. O olhar, a atenção é a própria presença de Deus. No Antigo Testamento, a serpente de bronze foi erguida para salvar os que jaziam doentes (Números 21:8). É o olhar, a atenção que salvam. E mais ainda, é a experiência de Deus o verdadeiro sacramento. Os sacramentos ganham real sentido quando iluminados pela presença de Deus em nossas almas. A Graça é o Espírito Santo presente na alma das pessoas.

Lembrei-me que, após a ressurreição, Jesus aparece para os discípulos e sopra neles o Espírito Santo (João 20: 19-23). A partir de então, eles estão renovados e são outros homens. A mística, notadamente, a mística cristã, é esse desvelamento que tem o condão de fazer o mundo aparecer de certa forma, uma forma salvífica e de espera pela volta de Jesus. Vê-se uma disposição afetiva, um afeto que nos desloca, desfamiliarizando-nos de tudo que era "antigo" e nos pondo abertos a uma compreensão diversa.

Voltando a Simone Weil (1993), notamos que sua forma de pensar é deveras radical, pois para estarmos na Graça, nenhum consolo pode existir. A judia francesa insiste que para alcançarmos o vazio absoluto, uma infelicidade sem consolo deve abater-se sobre nós. Sem consolo, pois tudo que dá consolo ou que justifica o mal vivido, afasta-nos do vazio onde Deus, de fato, pode entrar. Viver a dor inteiramente, sem explicações ou justificativas, eis o que Simone nos propõe. E vai além, insistindo que a imaginação e muitas crenças tentam criar sentidos para a dor e a infelicidade. Tentemos não preencher esse vazio, buscar isso é ser medíocre e nos afasta de Deus.

O vazio referido, é noite escura e a inteligência não vai nos salvar, pois a inteligência é servil, só tem função de desobstruir o caminho que está entulhado e que nos afasta do vazio (Weil, 1993).

Aqui, vemos como Simone se aproxima de Mestre Eckhart, pois o desapego, ser pobre de espírito é condição necessária para a experiência de vazio, pré-requisito para

que a Graça nos tome. Deus só pode estar onde nada há. Nossa alma precisa estar despreendida do mundo para que Deus se aproxime.

Simone nos convida a pensar sobre a alma que, para ela, está sujeita a todas as leis da física, leis que ela chama de gravidade. Contudo, há possibilidade de que a alma seja invadida pela luz da Graça, a luz do sobrenatural, para tanto, não devemos nos esquecer da atenção criadora, como vimos antes.

Amar sem esperar que Deus, realmente, exista; não desejar que quem amamos seja imortal; nada desejar, a não ser, fazer a vontade de Deus. Eis alguns ditames da mística weiliana. E, há mais ainda: renunciar aos objetos do mundo, ficar com a energia do desejo, mas sem o objeto que o mundo oferece, eis o despreendimento. E Weil vai além e diz que devemos renunciar a Deus como uma espécie de tesouro; não objetificar ou coisificar a Deus; viver como se Deus não existisse.

Novamente, podemos ver correlações entre Mestre Eckhart e Simone Weil, pois renunciar a Deus como tesouro, talvez possa ser o mesmo que Eckhart faz ao dizer, que pede a Deus para livrá-lo de deus.

Já que Mestre Eckhart aqui comparece, Weil também acredita que o desapego pode seguir seu curso, até mesmo, em relação às afeições. Não devemos nos apegar a amizade ou a outros tipos de afeição, preservando nossa solidão sempre, e compreender que a amizade é uma virtude que vem gratuitamente, e que não devemos desejá-la (WEIL, 1993). Sendo assim, com o vazio e a solidão, solidão que é noite escura, somos tomados por Deus, pelo Cristo, e é através Dele, que vivemos e agimos, somos meros instrumentos, escravos para a ação de Cristo, nosso eu não está mais ali, apenas Cristo vive em mim. Ser instrumento e que o Senhor viva em mim, são pequenas faíscas de mística cristã que vemos em São Francisco e São Paulo. Tal faísca, tal desvelamento altera todo o Dasein que agora vê o que não via antes. Contudo, para Ver realmente é necessário atravessar toda espessura da "noite escura". A noite escura nos assalta quando após um Encontro, onde Deus vem até nós, Ele se afasta, se ausenta, e agora somos nós que devemos encontrá-lo. Só sentimos a ausência de Deus por já termos estado em sua presença. Aqui, entendemos melhor, talvez, o que Jesus sentiu na cruz: "Próximo da hora nona, Jesus exclamou em voz forte: "Eli, Eli, Iammá sabactáni?" - o que quer dizer: "Meu Deus, meu Deus, por que me abandonaste?"(Mateus 27: 46).

Para que Vejamos, é indispensável à descrição. Sim, a descrição que consiste em renunciar a tudo, voltar a ser nada, abrir-se ao vazio que poderá ser preenchido por

Deus. Descriando-nos, auxiliamos a Criação. Nessa mesma trilha de reflexão, buscar não sofrer ou sofrer menos, encontrar remédio sobrenatural para o sofrimento, são equívocos, é melhor estar atento, criativamente, para uma apropriação sobrenatural do sofrimento (WEIL, 1993).

Uma das temáticas mais importantes referidas por Simone Weil é o modo como ela pensa as contradições. As contradições não são superáveis no plano da inteligência ou no plano representacional, devemos “subir mais” para alcançarmos algum tipo de compreensão. Mas, não podemos subir por nós mesmos, devemos ser "puxados", puxados por Deus. Ela usa uma metáfora da montanha: se começamos a subir uma montanha e de um lado temos uma floresta e do outro um lago, devemos escolher entre a floresta e o lago, de onde estamos não conseguimos ver os dois ao mesmo tempo, só poderíamos ver se subíssemos mais. Contudo, a "montanha" a que ela se refere, não existe, é feita de "ar", e só podemos subir se formos puxados por Deus. Tentar superar as contradições ou, ao menos, as mais radicais, usando da inteligência representacional, é degradante (WEIL, 1993). Nesse sentido, a Verdade implica, necessariamente, em contradições. A compreensão e harmonia ou união entre contrários, só se dá com a Graça. A contradição é a ponta da pirâmide.

Não seria possível pensar, que o Aguardar da Serenidade em Heidegger, tem correlações com o que Weil afirma a respeito das contradições? O Aguardar é o limite para onde o modo representacional de pensar não pode ir adiante, como já dissemos, sem se degradar? O impulso da técnica contemporânea para tudo controlar, vem degradando e destruindo a explosão de contraditórios que criam e recriam a existência, desvelando e ocultando sentidos. Nessa mesma direção, Weil (1993) afirma que a inteligência que representa e concebe verdades, opiniões, crenças, não consegue apreender o Sentido que está velado por de trás do mistério. É realmente Verdade aquilo que não concebo, mas contemplo. Afirmar ou negar estabelece essas verdades representáveis, mas que não estão próximas do longínquo do mistério donde posso Ver Sentidos pela compreensão amorosa.

Antes de passarmos a outro tema, é importante que saibamos que Simone morreu jovem em Londres tentando voltar à França em plena segunda guerra mundial. Voltar à França para lutar contra o nazifacismo, contra tudo aquilo que ameaçava a liberdade e o amor. Doou toda sua vida ao que acreditava, e tentou, sempre, compreender a vontade de Deus para sua vida.

2- MÍSTICA, ESPIRITUALIDADE E OS EXERCÍCIOS ESPIRITUAIS

Prosseguimos nosso diálogo sobre mistério, querendo aqui, retomar algumas reflexões. Já sabemos que a mística é, essencialmente, uma experiência, e não, algo que se possa conceber e representar conceitualmente. Algo mais que já sabemos também é que tal experiência, além de outros aspectos, nos desloca de nosso lugar habitual, por isso apresentar uma disposição afetiva, que em outras palavras significa um afeto que nos desloca, que desfamiliariza-nos, que nos abre outras formas de encontro com o mundo ou outras visões e perspectivas do real. Real, aqui entendido como o que significa tudo que nos vêm, de fato, ao encontro, tudo aquilo que lidamos cotidianamente, material ou imaterial. Para Souza (2010), experiência mística significa uma perspectiva de integralidade das infindáveis explosões de possibilidades da vida, que em suas plurais dimensões são percebidas pelo homem, agora, sob novos sentidos.

O mesmo autor propõe que a experiência mística pode se dar através da lógica cordial, a cardiognose. Conhecer, saber e não saber, sem representações e lógica racional. Vai além e insiste, referindo-se à Gershon Scholem e Evelyn Underhill, que os místicos, apesar de não seguirem, estritamente, o que era esperado por seus pares religiosos, não eram anarquistas que queriam destruir a religião; pelo contrário, mantinham-se dentro dos âmbitos respectivos de sua denominação. E, assim, notamos místicos cristãos, judeus e islâmicos por exemplo.

Novamente, estamos diante de uma contradição, pois se pode pensar, inicialmente, que há uma fronteira bem delimitada entre teólogos e místicos, como se fossem criaturas de ideias e experiências incompatíveis, mas também, isso pode ou não ser assim. Desse modo, afirmações que tentam dar conta de delimitar a experiência mística, como vimos anteriormente, "fora ou dentro" da religião ou da teologia, podem não ser de caráter fenomenológico e apresentarem feições objetivantes.

Há um diálogo entre Averróis e Ibn Arabi citado por Souza (2010), que ilustra bem a dimensão não representacional da experiência mística. Assim, Averróis pergunta ao jovem Ibn Arabi:

"Que classe de solução encontrastes para a iluminação e a inspiração divina? É idêntica à que nos dispensa a reflexão especulativa? Eu lhe

respondi: sim e não. Entre o sim e o não o espírito voa para fora da sua matéria e as cabeças se separam de seus corpos. Sua cor tornou-se pálida e ele começou a tremer. E recitou: Só em Deus existe a força". (p. 32).

Ao se referir a Deus, Ibn Arabi, citado por Souza (2010), lança mão da teologia negativa, pois, sobre Deus nada pode ser dito, afinal, ele é mistério profundo, não delimitável. Somente Deus pode delimitar a si mesmo, e é assim que suas manifestações podem ser reconhecidas por nós. Só o ilimitado delimita-se. Ao mesmo tempo, todo real assume um caráter de ambiguidade, pois tudo é e não é ao mesmo tempo; transcendência e imanência estão, mutuamente, relacionadas, e tudo que há, pode não ser e ser ao mesmo tempo. Nota-se aqui, como o princípio da não contradição, tão caro a lógica aristotélica e a metafísica, não se aplica quando ingressamos em dimensões do mistério e da experiência mística. Ainda sobre teologia negativa, podemos dizer que o homem não pode dar predicados a Deus, pois Deus não é tais predicados, sempre os transcende. Assim, Ele não é móvel ou imóvel, unidade, deidade, espírito, nem o bem, não é amor, nem o mal, por exemplo. A negação de todos os predicados atribuídos por nós a Deus pode provocar um vazio, vazio indispensável para que Deus se manifeste. Além disso, esse método evidencia que o inconcebível é o aspecto central que deve ser considerado ao tratarmos de Deus (HADOT, 2016).

Para Ibn Arabi, Alah têm "duas mãos", isso significa que em tudo que há, há o seu oposto. Transcendência e imanência, Ignorância e sabedoria, misericórdia e ira, etc. O real se equilibra entre esses opostos, e Alah é o Uno que dá existência e sustenta a pluralidade do real. Nesse sentido, Allah é *coincidentia oppositorum*, pois é pluralidade e unidade ao mesmo tempo. Ele é dois, Ele é uno e múltiplo. A contradição está estabelecida e parece ser ontológica quando se trata de Deus. Pode-se fazer uma metáfora que facilita a compreensão dessa contradição entre unidade e pluralidade: a lua é una, mesmo aparecendo como lua cheia, minguante, crescente e nova; a letra escrita num papel por uma caneta, pois de fato, o que existe, realmente, é somente a tinta, as palavras não existem, mas a tinta, una, se transmuda em diversas palavras diferentes (SOUZA, 2010).

A intuição mística se caracteriza por ver através dos véus da realidade, exercer uma hermenêutica que decifra os símbolos que o real apresenta e que são teofanias. O inferno seria não ver Deus nas coisas. De fato, o que faz do místico alguém diferente do homem comum, é justamente seu olhar, que consegue ver o sentido divino nas coisas. Basta isso, para o místico desejar a presença de Deus, por medo do inferno ou amor ao Paraíso (SOUZA,2010). É um equívoco, pois, a presença de Allah é gratuita, tem sentido em si mesma, não há recompensa ou castigo que a justifique.

Na mesma direção que a mística de Ibn Arabi, São João da Cruz se abre à presença de Deus a partir de um abandono de imagens e conceitos sobre Deus. A essência de Deus é inacessível e, portanto, não há entendimento que a alcance. Deus é treva para nosso entendimento, mas ao contrário, a fé nos cega por sua dimensão de contato com o sumamente transcendente. Por ser, sumamente transcendente, Deus está na distância entre o ser e o não ser, o tudo e o nada, o infinito e o finito.

São João da Cruz também se refere a algo que é, essencialmente, da cultura ocidental e da mística ocidental, a ideia de que a união com Deus transforma, radicalmente, a singularidade do homem, mas não a faz desaparecer. Assim, nós permanecemos singulares, no sentido de indivíduo, apesar de, absolutamente, distintos do que éramos anteriormente. Justamente essa distinção é que abre o mundo de modo também diverso, para aquele que experimentou a presença de Deus. Do mesmo modo que muitos outros, como já vimos, São João da Cruz acredita que só com o desapego em relação às coisas do mundo, Deus vem até nós. Não que o mundo e seus entes sejam, propriamente, maus, mas eles ocupam um lugar que pode ser de Deus. Caso consigamos nos libertar de seus apelos que provocam nosso desejo de segui-los e, por vezes, devorá-los, abrimos uma dimensão que pode ser inundada de Deus.

A mística de São João da Cruz assume um duplo vínculo, pois, ao mesmo tempo, que possui influências agostinianas e plotinianas, ao compreender que Deus está no interior de cada homem, e assim, trata-se de imanentismo, pois temos uma centelha de Deus em nós, também assume um caráter tomista e escolástico ao apontar para o caráter transcendente de Deus, o que exige do homem uma via ascensional, ascética. Deus nos dá sua Graça, mas ao mesmo tempo, devemos assumir uma postura de receptividade e abertura para sua presença. Há, de fato, um Encontro entre duas vias, uma que vem de Deus até nós, a Graça, e outra que segue de nós até Deus, a ascese.

Mas, São João da Cruz é um dos místicos que mais se refere à busca de Deus como "noite escura". Noite escura por alguns motivos. Em primeiro lugar, porque se deve desprender-se das coisas do mundo, afastar-se dos apetites que o mundo nos incita. Desse modo, a noite é noite para os sentidos que não mais têm algo a desejar e buscar. Em segundo lugar, a noite está relacionada à fé, e a fé é noite para o entendimento, pois leva a uma compreensão que a razão não dá conta de apreender. Em terceiro lugar, porque o termo da busca, Deus, é, absolutamente, incompreensível, sem modo, sem lugar e, portanto, pura noite para a alma, que o Encontra, mas nunca se apossa Dele e não o entende. Não entende, especialmente, se lançar mão de qualquer lógica racional, pois a lógica de Deus é calcada em paradoxos e oposições, os contrários prevalecem, como luz e trevas, amargura e docilidade, amplidão e estreiteza, bondade e perfeição e a presença do mal.

Conclui Souza, que a cardiognose, conhecer através do coração, é o caminho que nos leva a mística, afinal, o coração é onde os sentidos e compreensões mais amplos se desvelam, pois com o coração não há delimitação. Ao contrário, com a razão, aprendemos, analiticamente, as coisas do mundo, recortando e delimitando.

Em capítulo posterior, cuidaremos melhor dos sonhos de meu paciente, Paulo, mas, aqui, podemos apontar um de seus sonhos, onde ele arrancava e comia o próprio coração. E mais, no mesmo sonho, o morcego estava morto por uma barra de ferro fincada no coração. Talvez, o sonho indique que o acesso, a via para o encontro de dimensões polissêmicas e mais, muito mais abrangentes, está bloqueado ou o sonhador não o considera de modo que pudesse abrir-lhe novos desvelamentos.

A experiência mística nos faz reconhecer e amar o que é sem forma, o que escapa as análises lógicas e que está além dos conceitos e representações.

Tentemos avançar mais nesse capítulo, agora, discutindo um tema correlato, mas não idêntico à mística, a espiritualidade. Se a espiritualidade não é o mesmo que a mística, o que é então? Podemos definir espiritualidade, como uma profunda transformação interior, uma mudança de base, que põe o homem aberto ao encontro de novos sentidos e responsável pelo mundo e por valores que indiquem caminhos diversos da pura e simples exploração econômica do próprio homem e da Terra (BOFF,2001). Vê-se, que a espiritualidade pode ser reconhecida como uma nova ética, pois implica compromissos de refletir novos comportamentos e relações com os outros e com o meio ambiente.

Ainda nessa trilha de pensamento, a espiritualidade é uma postura existencial que nos leva a busca, como vimos, de novos sentidos, mas também de sentidos plenificadores, que nos inundem de compreensões relativas ao nosso papel no mundo, enfim, o que fazemos aqui afinal (BOFF, 2001).

Pode-se discutir: as correlações entre espiritualidade e religião serão a mesma coisa? A religião está ligada a uma promessa da salvação, a rituais, liturgias, dogmas e ditames morais, que devem ser seguidos para que o indivíduo religioso se salve, num Paraíso, nas religiões ocidentais. Sem cumprir estritamente as práticas determinadas pela instituição, o indivíduo não se salva.

Quanto à espiritualidade, estamos diante de comportamentos que apontam para uma forma de vida mais responsável, compassiva, amorosa, que se abre ao que a realidade oferece sem maiores julgamentos. Como se pode notar, religião e espiritualidade podem andar juntas ou não. Por vezes, as práticas e dogmas religiosos levam à espiritualidade, mas em muitas outras situações, isso não se dá.

Na experiência cristã, Jesus chamou o Pai de Abba, Paizinho. Há, aqui, uma profunda intimidade amorosa entre Pai e Filho. Vê-se, que a espiritualidade e também a mística, inunda o encontro de Jesus com seu Pai. Eles são Um. E aqui, vemos a distinção fundamental entre o Cristianismo e outras religiões, a transcendência, isto é, o Deus se encarna e habita entre nós. O Deus assume a condição humana e sobre si mesmo carrega todos os pecados da humanidade por amor. Nesse relato, não há nada, propriamente, de racional, mas a experiência de compreensão mística se realiza com toda sua intensidade. Intensidade esta, que tem a ver com o caráter de pessoalidade que atravessa as religiões ocidentais. Deus é Alguém que dialoga conosco, que anda conosco, que nos ama e a quem amamos. Deus pode ser chamado, Ele responde, Javé responde. Javé quer dizer Aquele que caminha conosco, que está bem aí (BOFF,2001). A pessoalidade do judaico-cristianismo e também, do islamismo, produz uma Aliança, uma relação de amor, mas também, de exigências em termos morais.

O sentido de espiritualidade nos abre, ainda, outra dimensão, a dimensão de nos sentirmos integrados ao Todo, sendo parte de tudo que existe. Por essa razão, nos sentimos responsáveis por tudo e nos lançamos para esse todo com compaixão e ternura. Parece que foi assim que Jesus veio ao mundo, como criança pobre nascida numa periferia da civilização, em meio aos animais. E assim, se deu para que Ele estivesse sempre próximo a nós, que não se diferenciasse de nós (BOFF, 2001). Este

mesmo Deus, que assume a "carne quente" da humanidade, não nos explica a razão do mal, mas o sofre conosco, e talvez, sofra o pior dos males. Não nos explica também, porque tanto trabalho na vida, para tão pouca satisfação, mas trabalha como carpinteiro.

Como já deve ter ficado, mais ou menos, claro, a espiritualidade é uma experiência, não uma doutrina, dogma ou outra regra institucional. Como experiência, parece estar aproximada à mística. Será mesmo?

Antes de respondermos a tal pergunta, prossigamos com mais algumas reflexões. À respeito da apropriação de copertencimento ao todo, ao mundo, a sensação de ser parte de algo muito maior, sem se diferenciar, essencialmente, desse todo, é um afeto que muitos sentiram e que é espiritualidade. Hadot (2016) narra esse mesmo afeto, acontecido com ele quando era adolescente. Como ele mesmo diz, trata-se de uma angústia deliciosa que nos toma, e nós nos sentimos pertencendo ao mundo, ao todo, desde a grama até às estrelas. Contudo, tal afeto nada tem a ver com religião, com Deus ou com qualquer outro tipo de ditames institucionais. Hadot cita Romain Rolland que se refere ao sentimento oceânico. O sentimento oceânico faz com que nos sintamos como uma pequena onda num imenso oceano, do qual somos parte. Mais do que parte, nós somos ele, sem distinções e diferenciações de essência. Mas, é importante frisar que, como se nota pelo relato de Hadot, espiritualidade é algo que independe de qualquer experiência de presença de Deus. De certo modo, Deus está ausente no sentimento oceânico.

Hadot se refere a exercícios espirituais que são modos voluntários de alcançar uma transformação interior. Tais exercícios podem ser religiosos ou mesmo filosóficos. Exercícios como exame de consciência e autocontrole, por exemplo, podem ou não ser religiosos. Importante é que eles auxiliem a produzir a referida transformação. Os estoicos acreditavam que preparar-se para acontecimentos penosos, como a pobreza, a doença, o exílio e até a morte, era fundamental para que o homem suporte a provável ocorrência deles. Esperar, auxilia a lida com o que poderá acontecer. Assim encontramos outros exercícios espirituais que tinham o mesmo objetivo de alcançar a ataraxia, imperturbabilidade. Entre esses, pode-se citar ainda: desejar que o que acontece aconteça como acontece. Nesse sentido, a filosofia pode ser vista como especulação intelectual, mas também, pode encontrar eco na existência do homem, e este passa a viver a partir das transformações criadas. Sócrates é o máximo exemplo de quem viveu como pensava e falava como vivia, apresentando uma integralidade dessas

dimensões, sem um corte que separasse o especulativo do existencial. Em outras palavras, o discurso filosófico podia permanecer nas abstrações ou produzir uma nova formação nos discípulos. Platão, do mesmo modo que Sócrates, insistia que se devia ultrapassar os raciocínios inferiores, as evidências sensíveis, e buscar o pensamento puro e o amor a verdade. Os mestres tinham como meta, mais formar, do que informar, e efetivamente, visavam criar ou estimular uma disposição de espírito nos leitores e ouvintes (HADOT, 2016).

Aqui nos vemos, mais uma vez, diante da palavra disposição. A disposição a que Hadot se refere, tem a ver com a transformação produzida pelos exercícios espirituais. A espiritualidade é estar nesse novo "lugar" existencial de abertura aos sentidos que nos são enviados, bem como a responsabilidade por tudo, já que somos o todo. Mas, a pergunta que fizemos antes, ainda não foi bem respondida: a mística é aproximada à espiritualidade? Penso que sim, mas há modulações de diferenças entre elas, pois a mística é um Encontro, Encontro com Deus. Há uma relação de Eu e Tu, uma relação de Encontro com Alguém, uma relação pessoal. Como o próprio Hadot mencionou, durante sua adolescência ele experimentou um afeto de pertencimento, o que Romain Rolland chamou de sentimento oceânico, e nesse sentimento não há Encontro, não há Deus. Assim, penso que mística e espiritualidade são experiências com disposições afetivas, mas não idênticas, apesar de aproximadas, pois criam o "sentimento oceânico" de pertencimento ao todo e a responsabilidade por tudo, mas distinguem-se pela presença de Deus ou sua ausência.

Mais perguntas ainda chegam para nós: a espiritualidade conduziria à mística? O contrário também seria possível? Ambas as experiências, apesar de distintas, se interpenetram e uma levaria a outra? E mais ainda, não podemos esquecer que voltaremos a discutir neste trabalho, a serenidade em Heidegger. O que a serenidade pode ter de semelhante com espiritualidade e mística? Nesse sentido, Hadot(2016) afirma que, em Plotino, a filosofia como discurso e como escolha devida, poderia servir como preparação para a experiência mística.

Em termos de experiência mística, Hadot insiste que o sentimento oceânico, como vimos, é distinto da experiência mística cristã, especialmente, porque nesta última, há a presença de um caráter de pessoalidade e de amorosidade. Sim, amorosidade, que, por sinal, vem da tradição judaica. Os místicos são inundados pelo amor de Deus. Mas, a experiência de Encontro com Deus possui outras características

muito semelhantes em diversos místicos: trata-se do indizível, há a presença de uma angústia, mas uma angústia deliciosa, há alegria e apaziguamento. Contudo, apesar dessas semelhanças, Hadot afirma que, do ponto de vista teológico, tais experiências diferem, pois no Cristianismo de João da Cruz, a experiência deriva da Graça da Trindade, que inunda a alma. Já para Plotino, a experiência deriva do profundo entrelaçamento do Uno e do intelecto, que num primeiro momento, são apenas amantes.

A experiência mística se caracteriza, também, por ser o ponto mais elevado que o eu pode alcançar, ponto este, em que o eu imerge em algo que o ultrapassa por completo.

Como estamos vendo, a filosofia antiga aponta para o caráter transformador dos exercícios espirituais. Esses exercícios tinham o condão de auxiliar numa tomada de posição existencial, que fazia o homem volver seu olhar para si mesmo e para o mundo que o cerca (MATTAR, 2016). O olhar antes dirigido para abstrações especulativas e a elaboração de teorias complexas, volta-se para o cotidiano, para a vida concreta, para a existência aberta e dinâmica do homem, com tudo que ela tem de mais "sanguíneo", isto é, com tudo que ela tem de dor e amor, prazer, doença, vida e morte. É um dos traços mais importantes de tais exercícios era fazer perceber que o próprio eu era não substancial. Sim, não há uma substância constituidora do eu, nosso si mesmo é de nossa própria responsabilidade e é dele que precisamos cuidar. Não está a cargo da ciência, da política, de regras jurídicas, e sim, exclusivamente, de nós mesmos (MATTAR, 2016).

Notemos que estamos dentro do âmbito da espiritualidade que exige, essencialmente, esse caráter de transformação e de tomada de uma nova postura existencial, comprometida, responsável, diria, de amor por si mesmo e sua constituição e pelo mundo. Nesse sentido, os estoicos propunham que não desejássemos os bens que não poderíamos alcançar, e que não tentássemos impedir os males que seriam inevitáveis. A infelicidade decorreria dessa profunda dificuldade de compreensão que nos lançaria em âmbitos não sujeitos a nossa liberdade. Onde a liberdade não ganha lugar, estamos na dimensão do mistério insondável. O sofrimento adviria dessa tentativa de domínio do que não é dominável. Penso que o exercício espiritual nos auxiliaria a sabermos, mesmo que limitadamente, que bens não devíamos desejar e que males, efetivamente, poderíamos evitar, pois não é fácil perceber tais diferenças.

No âmbito das diferenças, Hadot (2016) nos apresenta uma questão interessante: o uso de drogas não nos levaria à espiritualidade e a níveis de percepção que são idênticos aos desvelamentos produzidos pelos exercícios espirituais? Ele responde que não, pois

as drogas lançam-nos em níveis perceptivos alterados, mas, efetivamente, não produzem a transformação interior exigida ao praticante dos exercícios. Sem transformação, sem uma compreensão de pertencimento fundada em dinâmicas de mudança real, os efeitos das drogas não são capazes de se sustentar por muito tempo. Aliás, é possível que o usuário experimente uma angústia destrutiva e desesperada, ansiosa por mais efeitos extraordinários, sem lastro em transformação existencial.

Sobre a ideia de efeitos extraordinários, Simone Weil se refere às pessoas que se denominam místicos, que apresentam tais efeitos. Para ela, a mística como experiência de Encontro, não está relacionada a grandes manifestações extraordinárias e, eu diria, teatrais, da suposta presença de Deus. Os espetáculos teatrais que vemos, hoje, em muitas igrejas, podem estar mais relacionados ao marketing do "negócio" e da "empresa" igreja, do que propriamente, a uma efetiva experiência de Encontro, como temos discutido aqui.

Retomando o tema deste item, é importante deixar claro que os exercícios espirituais implicam sempre num caráter dialógico, um diálogo consigo mesmo e com todos (MATTAR,2016). Nesse sentido, Hadot citado por Mattar, nos mostra, que pôr-se em questão e constituir-se, não significa um encerramento num eu individual "criado" como obra de arte, mas trata-se, essencialmente, de um ultrapassamento para uma abertura ao todo e a todos, numa comunhão e sentimento de pertencimento.

Em termos de diálogo, Mattar (2016) dá conta de que, em Foucault, encontramos o conceito de *parresia*. A *parresia* é a capacidade de dizer a verdade, sem máscaras, não há âmbitos obscuros, sem adições. Quando realiza-se a *parresia*, vivenciamos a aleturgia, que significa produção e manifestação da verdade. Aquele que fala a verdade, o parresiasta corre o risco de sofrer algum tipo de violência, pois o interlocutor pode não estar aberto a ouvi-la, e muito menos, em aceitá-la. Então, para que o diálogo, realmente, aconteça, o interlocutor tem que estar disposto a ouvir. Porém, é fundamental sabermos que a verdade expressa pelo parresiasta é uma verdade fundada em si mesmo, em seu ser. É central essa discussão, pois, uma verdade fruto de simples obediência, não pode ser considerada como tendo o caráter da aleturgia e da *parresia*.

Podemos dizer que o cristianismo funda-se em um caráter parresiástico, pois Deus é a verdade e ela é revelada ao homem que a professa. Mas, há aqui uma relação direta entre Deus e o homem, diria, um Encontro místico, pois Deus está no homem que professa. Ainda notamos que esse homem que professa, vive, radicalmente, o que

professa. O cristianismo era, essencialmente, um estilo de vida comprometido com uma coerência entre o que se dizia e o discurso vigente, bem como o modo como se vivia. Contudo, durante a idade média, o discurso foi cada vez mais assumindo um caráter teológico e doutrinário, dogmático e impositivo, e a vida do cristão que assumia sobre si a presença de Deus, vai se perdendo e o diálogo direto entre Deus e o homem, a verdade vivida e expressa, vai cedendo lugar apura e simples obediência aos rituais e dogmas institucionais. Surge uma mediação entre Deus e o homem, que passa pelos homens da igreja e seus pobres e "podres poderes" (Caetano Veloso, Podres poderes).

Ainda em Mattar, Foucault se refere aos sínicos, escola de filosofia antiga que propugnava uma vida conforme o discurso proferido. Assim, a vida do sínico era garantidora da verdade do discurso que professava. De certo modo, o cristianismo funda-se no mesmo modo de viver, discursar e pensar, pois o cristão essencialmente, como vimos, vivia conforme a vontade de Deus. Deus que era encontrável e com o qual se estabelecia um diálogo direto e do qual emanava todo amor, amor da salvação e o Pai, Abba, Paizinho amoroso e acolhedor. Aqui, vemos a origem da mística cristã, que se define, essencialmente, por essa relação dialogal direta com Deus. Mas, com o seguir dos séculos, o Encontro amoroso foi sendo substituído pelo temor de Deus, temor a um Deus dos teólogos, temor de um Deus discursado por seus representantes, que sustentavam o valor de doutrinas e dogmas que serviriam agora de caminho para a salvação. Desse modo, salvar-se não significava um Encontro com Deus e um diálogo amoroso com Ele, agora, significava obediência e moral a cumprir, conforme os ditos doutrinários.

O cuidado de si, a verdade desvelada em si mesmo, num diálogo direto com Deus, vai se perdendo na direção de uma hermenêutica de si, realizada a partir da intermediação de sacerdotes e mentores. O temor ganha a dianteira, e ter atenção a si e pôr-se em questão, não mais prevalece. Por sinal, afirmar um Encontro com Deus, direto, sem mediações, passa a ser visto como traço de orgulho, pecado em última instância.

Em se falando sobre os desdobramentos históricos do cristianismo, Mattar, referindo-se a Kierkegaard, nos dá conta, que o paganismo apresentava o caráter de uma constituição de si mesmo pelo homem. Sócrates cria que o saber estava no próprio homem e ele mesmo, com o mestre habilidoso e sábio a auxiliá-lo, poderia conhecer a verdade, afinal, a verdade residia no próprio homem. Certamente, Sócrates realizava

uma desconstrução, pois o discípulo ou interlocutor "já sabia" que pensava saber e, após o diálogo, a dialética e a maiêutica, o interlocutor reconhecia que de fato não sabia o que imaginava saber. O famoso "Só sei que nada sei" se revelava. Assume-se em seguida, a direção do "Conhece-te a ti mesmo" do Oráculo, e a verdade era, paulatinamente, e com esforço, sendo apropriada. Verdade, como dissemos, que não vinha, por assim dizer, "de fora". Já no cristianismo, o homem precisa lidar com outra questão muito importante: a Verdade vem de "fora", vem de Deus. Afinal, Deus é a Verdade. O homem tem um Autor que o constitui e sustenta. Mas, Deus, o Autor, Cria o homem livre e este deve constituir-se a partir de sua existência. A constituição do homem se dá na existência e no diálogo com ele próprio, com Deus e com os outros. Como nos diz Kierkegaard, o homem é síntese de finito e infinito, temporal e eterno, liberdade e necessidade. Deve existir na vida com tais paradoxos, as contradições são da própria condição humana.

Com Kierkegaard, estamos na noção de que o eu não é substancial, o eu é constituição sintética no diálogo entre as instâncias que nos referimos anteriormente, si mesmo, Deus e o mundo, isto é, na existência. Nesse sentido, para Kierkegaard, o desespero humano ou a doença mortal é tentar ser si mesmo, sem Deus, ou ser Deus sem si mesmo. Ao abandonar os paradoxos e a síntese, o indivíduo desespera-se.

Aqui, devemos fazer uma menção a Foucault, que quando se referia à alma, não a compreendia como algo substancial, mas como relação de si a si, diálogo. Preciso perguntar, novamente, o que venho tratando em todo esse trabalho: como a *daseinsanálise* lida ou acolhe a experiência mística? Como já tangenciamos em outros trechos, sabemos que Freud entendia a experiência religiosa como neurose obsessiva, enquanto que Jung a cuidava como componente essencial da personalidade humana. Mas, como será com a *daseinsanálise*? Heidegger, inspirador dessa abordagem na psicoterapia, não lançava mão de conceitos de normal e patológico, por isso, não seria o caso de pensarmos em algo como "neurose obsessiva". O filósofo alemão não compreendia a personalidade como Jung a compreendia. Assim, passemos aos últimos capítulos deste trabalho, em que todas essas questões vão ser abordadas, bem como, e tentaremos respondê-las, se for possível.

Mas, antes de introduzirmos a *daseinsanálise*, é preciso que nos aproximemos um pouco mais de questões preliminares, notadamente, a fenomenologia.

3- FENOMENOLOGIA

No início do século XX, surge uma filosofia que se opõe ao positivismo por vários fatores e que se propõe a refundar a filosofia, a fenomenologia. Seu criador é Husserl. Husserl defendia e argumentava que a consciência e objeto não se dão separadamente, e que, de verdade, são codependentes, ou melhor, são cooriginários. Assim, não há consciência sem objeto e vice-versa. Estamos desse modo, diante do princípio de intencionalidade (DARTIGUES,1973). Os objetos não subsistem por si mesmos, sem uma consciência que os façam aparecer como fenômeno. Como fenômeno, o mundo objetivo, independente da consciência que o faz aparecer, não tem sentido. Portanto, a tão decantada objetividade positivista, não encontra acolhimento dentro dos muros fenomenológicos. Vê-se, que há forte ênfase na experiência, a experiência singular, essa passa a ser guia, pois o referido mundo sempre aparece e se mostra para alguém, alguém que o experimenta e, portanto, apreende os sentidos que lhes são desvelados. Tais sentidos são encontrados na experiência, no vivido e, como nos diz Husserl, muitas vezes ficam soterrados e esquecidos sob um grande entulho de especulações teóricas. Teorias e representações, estas que podem ser de toda ordem, científicas, filosóficas, religiosas e mesmo e, sobretudo, do senso comum. Realizar a redução fenomenológica significa, sobretudo, pôr entre parênteses ou pôr de lado, os juízos de existência e, por consequência, tais teorias, não se permitir ser seduzido por elas, e tentar voltar às coisas mesmas, voltar a própria experiência, aos sentidos que tal experiência desvela.

Podemos usar, aqui, uma metáfora do que seja fenomenologia (HOLANDA,2014), que nos permitirá uma melhor compreensão do que estamos tratando. Assumir uma atitude fenomenológica pode ser vista como se partíssemos em uma viagem, sim, uma viagem, pois o viajante dispõe-se a entrar em contato com um outro mundo, diverso daquele que seja seu, daquele que lhe é familiar. Em tal viagem, o viajante poderá ver-se diante de múltiplos aspectos, novas perspectivas são abertas e esse novo mundo que se abre diante dele vai, sem imposições ou constrangimentos, desvelando-se como multiplicidade de modos, perspectivas, encontros. É importante dizer, que nosso viajante só poderá ser identificado como fenomenólogo, caso deixe em sua terra, as representações que possui de si e do mundo, pois, se assim não for, não poderá "ver" a multiplicidade desvelando-se. Multiplicidade que insiste em mostrar-se, sempre se abrindo e convocando nosso amigo viajante a vê-la. Mas, como dissemos, se ele não se

despir de teorias, opiniões, ritmos e ritos, sons e cores, não poderá ver. Sobre ver, gostaria de referir-me a um dos personagens mais interessantes da literatura brasileira: Miguilim de Guimarães Rosa (AZEVEDO,2011). Com Miguilim se passa algo similar ao que dizemos aqui, pois o menino abria-se para o Mutum, terra onde nasceu e onde desdobravam-se as relações, encontros e desencontros de sua família. Mas, o Mutum era múltiplo, pura abertura, lugar de desvelamentos, de novos significados a cada instante. Diferentemente de seu pai, e seguindo os passos intuitivos de seu irmão Dito, Miguilim "via" apesar de ser quase cego por uma miopia. Mas, via o que? Via a multiplicidade e o fluxo de experiências que a existência é.

Miguilim via, especialmente, porque assumia uma atitude ingênua, simples, diante do mundo. Simples, aqui, não significa, de nenhum modo, algo simplista e superficial, pois, simples está referido a uma disposição de não se deixar capturar por reflexões, conceituações, representações que sempre se desdobram, posteriormente, ao aparecimento mais originário do mundo. Queremos dizer com isso, que a fenomenologia aponta para a experiência ante-predicativa (HOLANDA, 2014), isto é, ao fenômeno que está disponível antes de teorias e representações o explicarem. A explicação é a maneira como podemos conceituar os fatos e dados do mundo que nos cerca. Mas, a fenomenologia assume uma postura compreensiva, pois para Husserl (HOLANDA,2014), não se deve explicar fenômenos humanos, como a experiência mística, por exemplo. Assim, em se tratando do homem, o que temos são vivências, experiências vivenciais não sujeitas a mensurações ou mesmo explicações de caráter impessoal. O que podemos dizer de vivências é, essencialmente, o sentido desvelado, os significados disponíveis, por perspectivas, para aquele Dasein ou, como diria Holanda (2014), para o sujeito.

A experiência desvelada, o sentido encontrado, é singular, mas não é particular. Nesse sentido, a singularidade não pode converter-se em particularidade, pois caso assim seja, cada opinião transmuda-se em verdade. Para Husserl (HOLANDA,2014), a singularidade, a experiência singular deve ser desvelada e compreendida num contexto histórico, coletivo, e desse modo, o singular apresenta sua faceta universal, e assim, a fenomenologia pode ser entendida como ciência rigorosa, por apresentar o universal a partir da vivência singular. É a consciência singular que faz aparecer a essência de um fenômeno. Tal essência possui um caráter universal. A nona sinfonia de Bethoven é um bom exemplo do que dizemos. Ela pode ser executada de diversas formas, orquestrada,

violão, sanfona e pode, simplesmente, não ser executada, e mesmo assim, não deixa de ser uma essência, um puro possível, capturável pela intuição.

Mas, onde se encontram as essências? Para Husserl, as essências não estão, propriamente, nem na consciência, nem nos objetos, pois se estivessem na consciência, estaríamos diante de um idealismo, e caso estivessem no objeto, um realismo se apresentaria. As essências estão neste "entre" de consciência e objeto. Fenomenologicamente, não se pode pensar o aparecimento de essências, sem considerar os dois pólos da intencionalidade que, como dissemos, são cooriginários. Aqui, não se pode deixar de refletir, que este "entre" referido é constituído pela história, privilegiada tecelã da intersubjetividade, onde as essências se desdobram, encontram abrigo e se desvelam.

Note-se, que a atitude fenomenológica nos põe sempre a caminho, pois a experiência é aberta e fluida, voltada para o por vir, e assim, podemos reconhecer na fenomenologia, fortes influências do ceticismo (HOLANDA, 2014). O ceticismo, filosofia que floresceu durante o helenismo (MARCONDES, 1997), tem em Pirro seu principal expoente. Pirro afirmava que podemos lançar mão de três posturas fundamentais diante da verdade: a dogmática, em que reconhecemos a verdade como alcançável e por métodos e técnicas adequadas, certamente a encontraremos; a dogmática negativa, que durante muito tempo foi atribuída aos cétricos, que indica que a verdade é inalcançável e a posição cética, propriamente dita, que nos informa que o cético crê na verdade, mas escolhe duvidar que a tenha encontrado. Assim, o cético mantém-se sempre a caminho, sempre em busca, e assim, o ceticismo se confunde com a própria filosofia e o pensar. Será que Heidegger, possivelmente, também recebeu influências céticas por afirmar que o pensamento é a proximidade do longínquo? (HEIDEGGER, 1957).

Husserl afirma, ainda, que a ética pode ser compreendida a partir da fenomenologia, como a postura de resistir e rejeitar a objetivação do homem. Quando o homem é tratado como objeto, estaríamos diante de uma violação a ética (HOLANDA,2014). Isso pode ser visto quando se toma o corpo vivido (*Leib*), como corpo apenas material (*Korper*). O corpo material é, em muitas situações, o que é tomado com atenção pela medicina, objetificado. O corpo vivido, é o experienciado, é o "meu" corpo, lugar de explosão de significados.

Neste ponto, precisamos fazer uma breve referência a algumas distinções entre Husserl e Heidegger, quanto ao modo como ambos pensam a fenomenologia. Husserl assume a intencionalidade como fator primordial de seu trabalho. Como vimos, intencionalidade tomada como consciência de algo. Mas, o que posso entender por consciência? Consciência é, comumente, reconhecida como saber. Saber que permite que possamos nos orientar entre as coisas presentes (HEIDEGGER,2001). Assim, as coisas sempre se apresentam a uma consciência, a uma consciência de alguém.

Então, como já apontamos, não há consciência sem objeto, não há sujeito sem objeto. Mas, seria assim também para Heidegger? Apesar de dar o devido crédito a Husserl como "pai" da *fenomenologia*, Heidegger (2001) diverge em algumas questões importantes. Primeiramente, o filósofo alemão insiste que, aprioristicamente, a consciência não é o aspecto central da fenomenologia, e sim, o ser no mundo. Que significa isso? Significa que antes mesmo do Dasein ter consciência, saber ou orientar-se, ele já é no mundo com as coisas. O Dasein já está lançado numa clareira, na clareira do Ser e, portanto, está no aberto, onde se manifestam os entes. Desse modo, o Dasein tem mundo, os entes são presentes a ele, e só então, podemos falar em consciência, em relacionamentos ônticos de toda ordem, como amor, amizade, tristeza e etc.

Não podemos, aqui, deixar de falar do cuidado (*Sorge*), sim, do cuidado como abertura fundamental, em que O Dasein é e se encontra. Como diz o próprio Heidegger (2001), o Dasein é aberto, é abertura fundamental onde o mundo aparece, onde as coisas surgem como coisas. O cuidado é o fundamento essencial do Dasein, e é a partir dele, que podemos lidar com outros tantos aspectos da existência, como a consciência, os sentimentos, as ações, e até mesmo, a ciência. Só não podemos esquecer, é importante frisar, que para Heidegger, o cuidado, a abertura fundamental, é anterior a qualquer especulação ou dito sobre a subjetividade. Se podemos tratar na psicologia de subjetividade, é porque o Dasein, como ser no mundo, já é cuidado, já é abertura e lançamento onde, como clareira, os entes podem surgir. E assim, o Dasein pode se relacionar com eles de tal ou qual modo.

Aqui, talvez pudesse reforçar o que tenho escrito sobre a serenidade. Sim, serenidade, pois para Heidegger, não se trata do "eu transcendental", mas de uma disposição afetiva que nos põe aguardando pelo envio do Ser. O Ser é central na obra de Heidegger, diferentemente, de Husserl. Contudo, o Ser em Heidegger, de nenhum modo, diz respeito a qualquer forma de idealismo, pois o Ser é nada, nada que desvela.

Sendo mistério, o Ser não pode ser entificado, mas é o horizonte histórico que faz os entes aparecerem.

Mas, aqui, pode ser que tenhamos tomado alguns desvios na direção que seguíamos há algumas linhas, e precisamos dizer um pouco mais sobre o pensar. Assim, uma miríade de perspectivas da verdade é possível, quando estamos diante do modo de pensar fenomenológico. Cada perspectiva traz em si verdades e não verdades, regras metodológicas e axiomas próprios. Dispor-se a pensar, fenomenologicamente, significa não mais estabelecer algo como apriorístico, não mais considerar qualquer tipo de lei fundamental que explique o real e permita encontrar o simples e o fresco desvelamento do mundo. Não podemos desconsiderar a história que dispõe sentidos, pois, como diz Heidegger, é o que faz com que o mundo surja e se mostre de determinado modo. Mas, quando nos dispomos ao encontro fenomenológico, os sentidos, historicamente, disponíveis podem ser percebidos, e o Dasein, como sempre pode decidir, escolhe e orienta sua vida a partir e com tais sentidos.

Vimos, que o modo como se pensa a transcendência, assumiu diferentes matizes durante o curso histórico. Ora como mundo das ideias, ora como o Deus judaico-cristão, ora, mesmo, como leis e razões universais e necessárias que explicam e causam todo o real. Há distinções que podem ser vistas, como a transcendência com caráter de pessoalidade, como Deus e a transcendência, como leis encontráveis pela inteligência e método. De toda maneira, há algo em comum nessas perspectivas de transcendência: possuem o caráter de metafísica, isto é, a Verdade que ilumina e conforma todo real é única e absoluta, e pode ser encontrada ou, por rigor, no cumprimento de regras religiosas ou mesmo no caráter criterioso dos métodos científicos. Como apontamos algumas linhas atrás, foi Kant o primeiro, ao menos nos tempos modernos, em apontar para as dificuldades da metafísica, ao afirmar que apenas podemos perceber o fenômeno e não o ser em si. A fenomenologia, diferentemente de Kant, nos apresenta a clara possibilidade de encontrarmos as essências, por intuição, mas essas são fenômenos, isto é, elas não se coadunam com verdades absolutas e imutáveis, são sentidos aparecíveis e desveláveis para o Dasein. Se as essências são desveláveis para Dasein, e não são transcendências com caráter, apenas, metafísico, o Dasein pode, apresentando como disposição afetiva que a mística possui, encontrar-se aberto, ou melhor, na abertura desveladora de uma compreensão que permitirá o aparecimento do mundo inundado de sentidos transcendentais. O Dasein e a clareira que é, é o lugar da transcendência. É nele, que o Ser pode vir a desvelar-se e ocultar-se, iluminando os entes.

O que quero dizer com tais afirmações, é que a fenomenologia, especialmente, o pensamento de Heidegger, talvez, tenha conseguido um feito extraordinário, dentre outros: libertou a transcendência da metafísica. O que significa isso, afinal? Significa que podemos melhor nos aproximar das experiências místicas a partir de tais ideias, pois, como experiências libertárias e não sujeitas aos aprisionamentos dogmáticos e teóricos, a mística com sua disposição afetiva, permite que o Dasein se aproprie de novos sentidos, desvelados a um olhar disposto de modo não aprisionado aos padrões metafísicos.

4- HEIDEGGER E A DIFERENÇA ONTOLÓGICA

Para começarmos, vale dizer que para Gilbert (2005), Heidegger recebeu fortes influências espirituais medievais para constituir sua filosofia. A ideia de que há um princípio que unifica tudo que há, o Ser, sem que este componha o que existe, os entes, talvez tenha inspirações medievais. O Ser, como o que é mais universal, e que dá sentido e unifica os entes, não poderia ele mesmo ser um ente, caso contrário, não poderia unificar, nem dar sentido. Assim, há uma diferença radical, ontológica, entre o que existe, os entes, e o que os unifica ou lhes dá sentido, o Ser. Desdobrando tal ideia, chegamos ao que Heidegger vai chamar de diferença ontológica, pois o Ser é, absolutamente, distinto dos entes. Através dos entes, podemos nos apropriar (*Ereignis*) do sentido do Ser, mas nunca fazermos quaisquer afirmações de essência a respeito do Ser, se ele é isto ou aquilo. Certamente, o Ser ordena, hierarquiza, distribui papéis e relações, ilumina ou obscurece, mas não se pode afirmar algo de sua essência, apenas nos apropriamos do seu sentido.

Para Gilbert (2005), o pensamento de Heidegger se filia a correntes espiritualistas, dentre essas, as cristãs, que demandam por uma transcendência que, em última instância, apela por um valor de cada vida humana. As abordagens empiristas não estão de acordo que algo transcendente possa ser considerado.

Na trilha do pensamento, a respeito da influência medieval na filosofia de Heidegger, pode-se dizer que São Tomas de Aquino não tinha tratado da diferença ontológica como Heidegger o fez, mas não devemos supor que ele não a intuísse. Assim, os conceitos de existência e essência do Aquinate podem ser correlacionados a

Ser e ente de Heidegger (GILBERT,2005). São Tomas entendia que o ente apresentava dois aspectos fundantes: o ato de ser ou existência e a essência. No primeiro, o ente é, mas sempre pode ser além do conceito que o compreende; o segundo, diz respeito à inteligibilidade do ente. São Tomas de Aquino vai adiante e afirma que tudo que há e pode ser pensado, está submetido a um horizonte ontológico, o que ele chama de "*Ens Primum Notum*". Isto significa que qualquer conceito está sob a iluminação ou encerrado nos limites do "Ens" que o contém. Assim, se a verdade é o "Ens", a bondade quando pensada estará dentro das delimitações da verdade, que é seu horizonte. Mas, em última instância, o "Ens" não pode ser determinado.

Como escolástico, São Tomas também se preocupava com a prova da existência de Deus, mas compreendia que não podemos encontrar a essência de Deus, apenas, com a inteligência inspirada pelo amor, apontando para o mistério que é o próprio Deus.

Mas, com Heidegger, estamos diante de algo original, que a diferença como diferença nunca foi pensada propriamente. Devemos olhar os entes e pensar o impensado, aquilo que está oculto na visão dos entes, justamente o que dá sentido aos entes, o Ser. Mas, para tanto, com Heidegger (GILBERT,2005), devemos dar um passo para trás e sairmos, mesmo que por alguns momentos, da pura esfera da inteligência que tudo domina e controla e faz suas previsões. Nesse sentido, a técnica, no modo como se entende hoje, é controle, produção que prevê, planeja e exige resultados. Já no mundo grego, "*poiésis*", não tinha o viés de controle e previsão, era técnica, mas no sentido de desvelamento, deixava o ente ser, deixava o ser revelar-se como tal, sem exigências metodológicas e de resultado.

Esse passo atrás, referido por Heidegger, para que vejamos o que não se vê, para que tentemos pensar no que não é pensável num primeiro momento, causa uma vertigem, pois aquele muito ligado e absorvido pelos entes no mundo da ocupação, sente o vazio que advém desse "recuo" como algo insuportável, extremamente, angustiante. O que, de fato, temos diante de nós, com o recuo, com o passo atrás? Temos a ausência de entes, mas não, propriamente, ausência de sentido. Certamente, ficamos diante do que não pode ser representado. Mas, não será, justamente, de lá, que advirão os sentidos e a respeito do que devemos pensar? Heidegger responderia que sim. O passo atrás nos faz recordar e pensar o Ser, Ser que foi esquecido, pois a ocupação e a preocupação, absorvem o Dasein de tal modo, que o Ser permanece esquecido.

Heidegger nos lembra, com Parmênides, que "É o mesmo o Ser e o Pensar". O mesmo aí não quer dizer que são idênticos, mas que são copertinentes, isto é, não há ser sem o pensar e vice-versa. Assim, ao esquecermos o Ser, esquecemo-nos de pensar. Não há pensamento que não seja pensamento do Ser. A inteligência científica não pensa, controla, produz, exige resultados, como já vimos. Não pensa, pois não é apta para o Ser, não está aberta para o mistério e o longínquo.

Para Heidegger, o Ser sobrevém ao que desvela nos entes, ele está sempre acima e além do que desvela. Mas, o Ser desvela-se na história, no tempo e nunca fora dele. Assim, Ser é Tempo. E é na história, na existência concreta do Dasein, que o sentido do Ser se desvela, e não, numa consciência intencional no modo de Husserl. Fora da história, da vida cotidiana, no embate com os entes e seus aspectos contraditórios e conflitivos, que o sentido surge, e não, propriamente, num Eu transcendental, desencarnado e idealista demais para Heidegger. Nesse sentido, Heidegger vai além, e nos dá conta, que o Ser, em geral, é o pano de fundo de qualquer interpretação. A hermenêutica em Heidegger considera, sempre, que o que interpreta está submetido a um horizonte de interpretação, e tal horizonte condiciona seu modo de perceber, perguntar e encontrar sentidos. Contudo, esse horizonte é insondável em sua origem abissal, o que notamos dele são seus envios; se estivermos, espiritualmente, prontos para tanto. Tal horizonte sustenta a tradição. Mas, para Heidegger, a tradição deve ser apropriada e não, exatamente, destruída.

Há um excesso do ente, pois sempre ultrapassa, em possibilidades de apropriação, nossa experiência. Poderíamos dizer, em outras palavras, que o ente sempre guarda em seu âmago, o mistério do Ser que o ilumina. Afinal, o Ser (*Physis*) "ama ocultar-se", já dizia Heráclito.

Mas, aqui, há um problema que a ciência moderna criou, e que nós temos enfrentado. Trata-se da perda da ideia de *poiésis*, no sentido grego. Como vimos antes, *poiésis* significa técnica, mas técnica no sentido de um trabalho de artesão, que "permite" que o ente se desvele como se desvela, sem tentativas de domínio e controle. O mistério está, previamente, concebido como da própria essência do ente e, portanto, não há que se determinar o que será desvelado com a técnica, *poiésis*. Contudo, o que vemos hoje é uma ciência que, previamente, já determinou que é o real. Ela prevê e justifica a criação de teorias e opiniões que sustentam o que deve ser considerado como real. O real não é mais o que é, e o que é e pode ser, vem ao nosso encontro. Agora, o

real está domesticado, e já sabemos para onde tudo seguirá seu curso e o que será encontrado. Não percamos de vista, por exemplo, as inúmeras técnicas, que muitas abordagens psicoterápicas utilizam hoje em dia, sem falarmos, em algo surgido, propriamente, do fundo do "Pântano" da técnica moderna, que é o coaching. Em outras palavras, pode-se dizer que a ciência cria a doença e depois nos apresenta os doentes e a metodologia para curá-los. E ainda, há algo mais grave: toda a indústria farmacêutica lucra bastante com todo esse horizonte técnico. Alguns poderão dizer: exagero! Não, pois, há décadas, sabemos que uma mulher se recusar a casar-se ou a ter filhos era fato seguro de doença mental. Deste mesmo modo, não precisamos sair do âmbito deste trabalho e podemos citar ideias que, baseadas na ciência, consideram a experiência mística como algo do campo da patologia; visto o que dissemos sobre "O Futuro de uma ilusão", capítulos atrás.

A ciência possui princípios e valores próprios, que tem em vista, os resultados desejáveis. É ela, a ciência, que determina o que é e o que não é desejável, e cria os métodos para alcançar o que é desejável. Nem sempre o que a ciência produz, deseja e planifica está de acordo com valores éticos, que levam em conta o interesse mais amplo das pessoas. Mesmo sabendo que é difícil determinar o que seja interesse mais amplo, pois isso também está submetido a um horizonte histórico.

Para autores como Carneiro Leão (2002), a ciência, como vimos, assumiu a dianteira, e hoje, determina, até mesmo, o que deve ser pensado. Mas, é importante refletirmos, que a ciência é um fenômeno histórico, nem sempre o homem se relacionou com a ciência. Aspectos fundamentais da vida humana, como o amor, o trabalho, a relação com os deuses e outros, não estiveram dependentes da ciência por quase toda a história do homem pela Terra. A existência humana e seu sentido não são determináveis pela ciência. Assim, existência e ciência são âmbitos que não, necessariamente, são dependentes.

A ciência moderna assumiu os princípios lógicos aristotélicos, e que foram reforçados em Descartes, especialmente, o princípio da não contradição. Há uma repulsa ao que é contraditório e conflitivo, pois a presença desses elementos contrários indicaria o erro, a falha. Contudo, Gilbert (2005) referindo-se a Spinoza, insiste que toda determinação elimina o seu contrário. Conceituar, determinar, concluir, ter convicção, é essencialmente, eliminar contrários. Do encontro de contrários, na produção de diferenças, na criação de variações, pode surgir o novo, o inusitado, e um sentido pode

destinar os entes em novas configurações e libertar os homens para novos mundos e novas ideias. Nesse sentido, como vamos desdobrar mais a frente, a *dasein* análise é amante dos contraditórios e dos conflitos no sentido heraclítico. Afinal, é do caos que surgem as estrelas, já dizia Nietzsche.

Em termos de contradição e paradoxo, ainda podemos nos referir a Schelling, citado por Gilbert, que aponta para o "ex nihilo", o nada, não como ausência, mas como obscuridade. Assim, Deus Cria ao retirar da obscuridade, faz luz, desvela o que estava oculto nas trevas.

Como nos diria Simone Weil, ter uma atenção criadora, nos exige paciência, sim, paciência, pois atenção é admirar (GILBERT,2005), e admirar é olhar, olhar sem pressa, olhar que espera o que lhe será revelado pelo ente em si mesmo. Admirar nunca impõe, determina e exige algo, só admira e se encanta com o que nos chega vindo do Ser, pelos entes.

O espírito é abertura, abertura que é a clareira onde os entes podem ser admirados, onde eles aparecem sob a luz do ser. Mas, espírito é traduzível por *pneuma*, respiração. Respiração que é o ato de troca e de encontro, talvez, mais fundamental, é a própria vida. Deus sopra: "O Senhor Deus formou, pois, o homem do barro da terra, e inspirou-lhe nas narinas um sopro de vida e o homem se tornou um ser vivente" (Gênesis 2:7)

Sem troca, encontro, não há espírito. Mais adiante, volto a falar sobre isso, afinal, a moça do primeiro sonho estava morrendo por problemas respiratórios.

A respeito de esperar, Carneiro Leão (2002) nos diz que para pensar, não basta querer, é preciso aprender, e se deve aprender a esperar o inesperado, e há que se ter paciência. Paciência também, porque a filosofia nos recorda, que todo conceito tem como lastro a história, e a história, dinamicamente, reconduz a verdade ao centro da reflexão, e o homem nunca será o arauto de qualquer absoluto. Apesar de a verdade ser, desde quando Adão recebeu o fruto de Eva ou Prometeu roubou o fogo dos deuses, uma espécie de desejo contínuo. E tal desejo não está ausente do que seja ser. A palavra "ser" atravessa tudo que há, inclusive, o que não há, pois as coisas são e não são, são de um modo ou de outro, são claras ou obscuras.

Ainda sobre história, Carneiro Leão (2002) cita Dilthey, que refletiu sobre a história como lugar onde a existência humana se desdobra. Não há compreensão e vivência fora da história. O mundo físico pode ser explicado por leis matematizáveis, contudo, a existência humana é o lugar do sentido da convivência, pois o homem só

compreende quando em relação com outros. A compreensão é compreensão de vivências e as vivências têm sentidos correlacionais e teleológicos. Mesmo pressupostos formais da verdade estão submetidos à história. A existência, como dissemos, é compreendida e não explicada, pois a existência abre-se para nexos de sentidos dinâmicos e não às leis formais, necessárias e universais.

A história hoje, ou poderia dizer, o horizonte histórico a que estamos submetidos hoje, prioriza o pensamento calculador, aquele que planeja, controla, propõe técnicas e métodos, exige resultados e apenas tem como parâmetro, o progresso, o desenvolvimento da produção, da maquinaria que mais e mais apresenta "novidades".

Novidades que podem ser, inclusive, muito antigas, seria mesmo, um "museu de grandes novidades" (Cazuza. O tempo não para). Mais e mais produtos que visam lucro, estatísticas, ganhos. Mesmo que não se trabalhe com números, propriamente, o pensamento calculador é plano e meta, resultado e eficiência. Sempre mais e mais. Já o pensamento do sentido ou meditante é subterrâneo, não está à mão para ser encontrado facilmente, exige paciência, esforço e, diria, ascese, para estarmos em sua proximidade. O ócio inútil é indispensável para seguirmos seus passos. Mais que ócio, pede-se serenidade. Sim, serenidade que Aguarda pelo desvelamento do sentido, que aponta caminhos não vistos, trilhas escondidas que não permitem que vejamos onde, propriamente, vão chegar. São caminhos, por vezes, tortuosos e não úteis, não eficientes, não produtivos, sem resultados estatísticos.

A ciência e a técnica devem ser banidas? Heidegger nos diz que não. Seu domínio e tentativa de absolutização é que devem ser questionados. Domínio este, que se faz tão amplo, que mesmo as discussões sobre filosofia, psicanálise e psicologia, também estão sujeitas à eficiência técnica, produção e ganhos.

O deixar ser da serenidade é mais difícil de alcançar, e assim, é por estar atrelado, inicialmente, a uma angústia, angústia do esperar, do aguardar por algo que não tem hora nem lugar, nem tem conteúdo, nem forma, só doa sentido.

O pensamento pode estar submetido a bitolas, ou ao cálculo ou ao sentido, mas pensar é compor oposições (CARNEIRO LEÃO,2002). E compor, talvez, não seja fazer desaparecer uma oposição, mas sim, criativamente, fazer dialogar as contradições que poderão levar a novos sentidos, novas aberturas, novos caminhos, sem fazer desaparecer a oposição e os contrários, que poderão levar a novos contrários. O sentido da palavra

composição é bem nítido: criação, pôr um ao lado do outro, em dinâmicas relações. Um compositor é um criador, suas notas fluem em contínua tensão e harmonia.

Quanto à tensão, lembremo-nos de Heráclito, que apresentava, como um dos pontos centrais de seu modo de pensar, o conflito. Os contrários eram indispensáveis para que todo equilíbrio do universo fosse sustentado, o conflito ou mesmo a guerra (CARNEIRO LEÃO,2002) construía e estabelecia os papéis e hierarquias vigentes, fazia de uns, reis e outros, escravos, uns, deuses, e outros, titãs. Mas, Heráclito e outros filósofos, como Tales, Anaximandro, Zenão, todos são reconhecidos como pré-socráticos, pré-platônicos. E assim o são, obviamente, por antecederem a Sócrates, a Platão e a Aristóteles. Esses últimos desenvolveram as bases do que é a metafísica. Metafísica que se converteu na vitória da filosofia sobre o pensamento. Filosofia que tomou uma decisão histórica, que nos influencia até hoje. É a tradição a que estamos submetidos até os dias atuais. Tal decisão aponta para a perplexidade de lidar com a identidade, como identidade e não como igualdade (CARNEIRO LEÃO,2002). É a decisão que se depara com a identidade no seio das diferenças. A partir dessa tomada de direção, dicotomias foram instaladas: o ser contra o nada, a essência contra a aparência, o bem contra o mal, o necessário contra o contingente, ou no contra o múltiplo, o inteligível contra o sensível e outras.

O pensamento tem como caráter fundamental, pensar o não pensado, esperar pelo inesperado, abrir-se ao mistério. Mas, para abrir-se ao mistério, o pensamento deve romper com estruturas hierarquizantes que cristalizam relações e papéis, que estabelecem regras e leis que qualificam e julgam identidades, e que, por vezes, até criminalizam as diferenças.

Ao prosseguirmos, crendo em identidades "verdadeiras" e em diferenças como "simulacros", insistimos no campo metafísico que repudia a "sombra", que recusa o mistério e, por conseguinte, abandona o pensamento a sua própria sorte ou, como diz Carneiro Leão (2002), recrudescer a vitória da filosofia sobre o pensamento.

Neste trabalho, podemos entender que a vitória da filosofia sobre o pensamento significa a vitória da teologia sobre a experiência mística. Como já vimos, a mística é o próprio mistério que irrompe sem lei, sem hora, sem regra e lugar, e que a razão não dá conta de explicar.

A metafísica se contrapôs a tragédia. Tragédia entendida como a existência sem salvação, sem redenção. A ideia de salvação atravessa a filosofia e a teologia do

ocidente, e por ela, toda dor, toda morte será redimida e que, ao fim, receberemos nossa recompensa por termos suportado tanto sofrimento. No sentido de redenção, a vida pode ser vista como um vale de lágrimas, e que no céu poderemos descansar de tantas agruras. Ao contrário, a tragédia não concede à existência qualquer redenção. Aqui, vemos como o mistério está presente e o pensamento pode apontar para o equívoco de uma claridade sem sombra (CARNEIRO LEÃO,2002). Assim, podemos dizer que tragédia e mistério estão articulados, e o jogo de contrários e paradoxos continua a pleno vigor. Jogo este, que só poderá ser abordado por uma hermenêutica que, realmente, considere o mistério, a noite, a sombra, como fonte de interpretação. Desse modo, quando a ciência acentua, fortemente, a razão e o método como capazes de dissolver todo mistério, de abrir todas as portas e janelas para que a luz entre, até os últimos escaninhos. Ela, a ciência, não pensa. Pensar é esperar o inesperado, é contemplar a sombra e o mistério, sem tentar qualquer domínio.

Sobre mistério, Heidegger (CARNEIRO LEÃO,2002), ao nos falar da diferença ontológica, não deixa de apontar para o mistério, pois o Ser, Ser com maiúscula mesmo, é puro mistério, não pode ser definido, entificado, objetivado, mas ele, o Ser, é o fundamento do que os entes são. Os entes são tudo que é, desde um objeto comum, como um copo, até relações humanas e mesmo o nada. Desse modo, temos duas formas de nos referirmos ao Ser: ser e Ser; o ser é o modo de ser de um ente, o que ele é especificamente, um copo, um jogo, um amor; e o Ser, que é o fundamento de possibilidade para a essencialização de tudo que há, ou seja: os entes.

É importante indicarmos, que é no homem que se desdobra toda essa "iluminação". É no homem que o ser dos entes aparece, é nele que o Ser é pensado. Afinal, o homem é abertura, é cuidado (Sorge), onde o mundo, é entendido como trama de significados (CRITELI, 2006), aparece como mundo. Desse modo, o homem nunca é sem mundo, é Dasein, ser-aí, ser no mundo. Ao ser a abertura onde o mundo se desdobra, o Dasein manifesta o ser dos entes. Contudo, estamos diante de uma pré-compreensão. O Dasein, inicialmente, não se apropria de que é tal abertura, e que os entes, iluminados pelo Ser, se manifestam desta ou daquela forma. Num primeiro momento, não ainda de apropriação, os entes parecem e aparecem como entidades objetificadas, definidas, conceituáveis. Aqui, estamos diante de uma noção predicativa dos entes. Em outras palavras, os entes são percebidos como algo que pode ser explicado, entendido na conformidade de um conceito que é resultado de procedimentos metodológicos ou

mesmo, são evidentes por si mesmos, e não há que se pensar sobre o que são, e o que os leva a serem como são.

Como afirma Carneiro Leão (2002), o modo como Heidegger nos convida a pensar, pensa o Ser como manifestação e não como predicado. O modo predicativo de ser está relacionado à adequação, conformidade, a *verita*, em última instância. Por outro lado, o modo manifestativo que aponta para a *aletheia*, evidencia o caráter de desvelamento e ocultação do Ser. Deste, só podemos ver o Sentido, sua Verdade, nunca o que é em si mesmo, pois o Ser (*physis*) "ama" ocultar-se. Só o vemos ambigualmente, obliquamente.

Heidegger se refere ao logos como aquilo que colhe e recolhe, e que organiza, hierarquiza e destina os entes. Assim, se refere à diferença entre Ser e ente, como diferença "ontológica". E Heidegger vai além, e seguindo seus passos, compreendemos que os chamados pré-socráticos percebiam a verdade como *aletheia*, desvelamento e ocultamento, e a partir de Platão e Aristóteles, a verdade segue, com vários séculos de gradual transformação, metafisicamente, se convertendo em *verita*, conformidade, adequação e absolutidade.

A metafísica, como já vimos, se converte em tradição, e nosso pensamento é, essencialmente marcado, pelo modo metafísico de explicar o real. O real é, em última instância, um sistema de coordenadas em que o instrumento, por exemplo, ganha sua instrumentalidade e desaparece como qualquer outra coisa. Como imerso num sistema de coordenadas, um ente, como ente que é, a partir de determinado horizonte, apóia o que outro ente é. Todo sistema faz aparecer o real em recíprocos apoios referenciados. Assim, compreendemos como a negação da objetivação pode fazer ruir todo sistema, pois, um ente não objetivável não está, por assim dizer, apto a pertencer a um sistema tão, rigidamente, coordenado. Claro que voltaremos ao tema mais adiante, mas me permito indicar, que uma experiência mística pode desestruturar todo um sistema de coordenadas, e assim, deve ser conjurada ou, ao menos, vigiada e disciplinada. Nesse sentido, Heidegger afirma a "superação da metafísica". Mas, tal superação, de nenhum modo, deve ser entendida como destruição ou aniquilação, mas sim, como um caminho de não esquecimento. O esquecimento do Ser é o que há de mais deletério na contemporaneidade, tendo como consequência, não mais um entendimento de verdade como *aletheia*. A partir de tal esquecimento, o conceito de homem está submetido a um modo metafísico de pensar. Desse modo, o que é o homem? Será animal racional, criatura de Deus, o lugar do cogito cartesiano, o que existe antes do essencializar-se

sartriano, e assim por diante. Para Heidegger, essas respostas ou tentativas de responder a pergunta sobre o que é o homem, sustentam-se dentro de um viés metafísico, pois se dão, a partir do esquecimento do Ser. Diria, que a pergunta sobre o que é ou quem é o homem deve ser feita, primeiramente, ao tempo, ao horizonte histórico de cada tempo histórico. A partir de determinado horizonte, o homem recebe sua destinação. Vê-se, então, que a pergunta sobre o que é algo, ser, deve, primeiramente, ser feita ao horizonte histórico, tempo, assim temos: ser e tempo.

A respeito do horizonte, Carneiro Leão (2002) nos dá conta, de que horizonte é o que faz o limite aparecer como limite. É no horizonte que vemos os limites e as distinções entre céu e mar. O horizonte constitui um campo de visão, onde tudo que é visível pode aparecer. A palavra grega *órama* significa o que é visível, e daí deriva panorama, tudo que é visível. Acontece, porém, que além do horizonte podemos encontrar novos horizontes, novas visões, novos entes, novas relações ainda não familiares. Estar próximo ao limite do horizonte, nos permite uma aproximação do que seja perspectiva. A perspectiva nos indica que o visível chegou ao seu limite e outra perspectiva se abre, com novas visões, novas relações, novos encontros até. É possível, como veremos mais a frente, que *daseinsanálise* signifique, justamente, estarmos próximos e em busca dos limites do horizonte que nos envolve, que envolve nossa visão, nosso ser no mundo, em busca e a procura de novos horizontes, de novas perspectivas e encontros.

Contudo, precisamos de um novo olhar, de uma nova visão, talvez, de um "olho edipiano". Sim, edipiano, como nos referimos capítulos atrás, pois Édipo cegou-se, e o fez, cegou-se para encontrar uma nova visão, para chegar ao limite do horizonte que o envolvia. É indispensável que o mistério e sua "escuridão" estejam presentes para que os limites, para que as margens dos horizontes se desvelem, e assim, talvez, possamos "ver" melhor e entrarmos em novos horizontes e novas perspectivas.

Mas, além de estar, ele mesmo, em questão, o homem é o "aí", o locus onde os entes são o que são, determinados por certo horizonte histórico. E o horizonte vigente é o horizonte que constitui o homem e os entes como subjetividade e objetividade. A objetivação envolve tudo em seus tentáculos, até mesmo a arte, a filosofia e a religião estão submetidas a tal horizonte, e nem sempre, conseguem vencer o rígido crivo da objetividade. A objetivação deve atender a demanda de controle e domínio do mundo

técnico, e os entes devem ser, docilmente, controlados, e não restar neles e também no homem, nenhuma sombra de mistério, ambiguidade, contradição.

Só o pensamento radical pensa o mistério. O mistério não é fato, não é dado, do mistério não se diz, dele não nos apropriamos, não é racional, mas é dele que ganhamos a possibilidade de ver a vida na morte, a plenitude na limitação, a criatividade na dependência. Com a objetivação não vemos o mistério, tudo é racionalidade. O homem contemporâneo tende a ser ateu e racional, especialmente, no âmbito científico. Porém, o mistério, mesmo assim, o envolve em sua existência, e por vezes, desconfia muito da teologia, pois esta lhe parece conhecimento demais sobre o mistério (CARNEIRO LEÃO, 2002). A teologia explica demais, conceitua demais, impõe demais. O pensamento radical contém, ontologicamente, o mistério em si.

A teologia insiste em tentar dizer o que Deus é, entifica-o, e pode ser que, justamente aí, perca-o. Devemos, além disso, considerar, com Heidegger, que toda pergunta sobre Deus está inserida num horizonte metafísico, e nesses termos, o que é Deus, o que é o sagrado, o que é a deidade, o que é a divindade, estão sempre banhadas de uma luz metafísica que obstrui perguntas mais originais e originárias. Nesse sentido, a pergunta: O Ser é Deus? Não deve ser respondida de chofre, nem mesmo sabemos se pode ser respondida, por estar, intensamente, ofuscada pelo farol, pelo sol metafísico, pela lógica e pela teologia.

Considerando que o mistério está na existência, e para ela desvela-se e se oculta, talvez, devêssemos aguardar por mais envios do Ser, antes de nos lançarmos a responder quaisquer das perguntas feitas acima. É do fundo de uma negatividade misteriosa originária, que uma afirmação emerge (CARNEIRO LEÃO, 2002). Caso não tenhamos a paciência para o Ser, recaímos na tentação do pecado original dos filósofos e teólogos em responder pela via representacional, e a consequência disso, é o que surge como resposta: o Deus de Abraão, Isaac e Jacó, surge o Deus do cristianismo, a encarnação do Verbo. Mas, por outro lado, a fé bebe da mesma fonte misteriosa que a experiência mística. A fé abre e desvela o mundo para os crentes de uma forma nova e muito diversa daqueles que não são crentes. Sem dúvida, a fé não pode ser conciliada com a filosofia, afinal, para o pensamento tudo deve estar em questão, enquanto que para o crente, há uma Verdade fora de qualquer questionamento. Contudo, trata-se de uma Verdade misteriosa. Não podia ser de outro modo, pois fé é esperar pelo que não faz sentido, esperar e crer naquilo que não se pode provar, "ver". Assim, penso que há

algo que escapa, necessariamente, do furor centralizador e devorador da metafísica. É na existência do homem, que se pode encontrar uma nova e antiga, originária e jovial, relação e Encontro com o divino. E é assim, por ser a existência, absolutamente, banhada, agora, nas águas do mistério da negatividade.

Mas, o Encontro com o divino é apenas um dos lados de uma figura de mil lados, pois o mistério que banha a existência permite que encontros de toda ordem sejam atravessados por esse mesmo mistério. Contudo, para que o mistério da existência se revele em toda sua potência, faz-se necessário que abandonemos o poder. Sim, o poder, pois quando este configura os encontros que vivemos, não temos verdadeiros encontros, mas manipulações funcionais ou engendramentos coisificantes. Coisificantes, pois pessoas se tornam coisas manipuláveis e controláveis, que funcionarão numa vida que objetiva algum ganho específico para alguns. Ao contrário, quando vemos o mistério, quando ele se desvela de onde sempre esteve oculto, por mais estranho que seja essa última afirmação, o encontro se dá e as identidades e diferenças explodem em uma magnífica "lava" de criatividade não controlável, sem destinação certa ou direção desejável e ao invés de poder temos pobreza. A pobreza de que nos falava Mestre Eckhart, a própria pobreza que é deixar ser, que é serenidade, abertura ao que vem ao nosso encontro, esse desconhecido que nos chega, que nos acolhe e envolve. Mas, aqui, com Nicolau de Cusa (MARCONDES,1997), pode ser que vejamos Deus como *concordantia oppositorum*, pois, na explosão das diferenças e na recriação de identidades que pode resultar desse profundo atravessamento do mistério, podemos "ver" a Deus, talvez como Miguilim tenha "visto" no Mutum a presença do divino (AZEVEDO,2011).

Não será isso a Daseinsanálise? Apontar para o mistério e para a pobreza? E só deixar ser?

Faz-se necessário apontar para o caráter não dialético do pensamento de Heidegger. Heidegger se opunha ao modo como Hegel acreditava que o fluir dialético das ideias alcançaria um espírito absoluto. O pensamento hegeliano seria o ápice da metafísica ao propugnar que o pensamento totalizaria todo o ser, numa evolução contínua a partir de sua lógica de tese, antítese e síntese de ideias. Já para Heidegger, o pensamento é co-pertencente ao Ser, e tem como caminho, a busca pelo Sentido do Ser que destina, desvela, colhe e recolhe, mas não num sentido dialético evolutivo. Heidegger propõe um regresso à origem, na tentativa de superar o esquecimento do Ser e alcançá-lo em seus desvelamentos e ocultamentos, que não podem voltar as costas

para a diferença ontológica. A distância entre Hegel e Heidegger é importante para que consigamos compreender o sentido de não controle, abertura e deixar ser dos encontros, que nos referimos acima, pois, caso Hegel tenha razão, a dialética e a evolução tomam a dianteira e realizam a "marcha" para o progresso de todas as relações até o ápice do espírito absoluto. Sendo assim, toda a liberdade, sem direção, sem protocolos, dos encontros a partir do mistério, se perde.

Já que a liberdade voltou a ser discutida aqui, acredito que Santo Agostinho tem uma enorme contribuição a dar nesta reflexão, e como Mestre Eckhart, crê que o homem deve desprender-se de tudo para, de fato, ser alcançado pela liberdade. Para Santo Agostinho (Carneiro Leão, 2000), a liberdade não é uma virtude que o homem possua, mas um dom que nos alcança quando nos lançamos, verdadeiramente, no desprendimento. O homem livre é aquele que nada tem. O bispo de Hipôna vai além, e diz que o sentido de materialismo não é, propriamente, ser apegado a bens ou não crer em Deus, ou apenas, crer na matéria, mas é certificar-se de que o espírito nada necessita além do próprio espírito. O espírito materialista não precisa de Deus e não demanda sua Verdade. Em última instância, o espírito materialista confia em suas próprias forças e não se abre a Deus.

Deve-se ter cautela de supor que mistério e Deus são o mesmo, mas de todo modo, é interessante notarmos que o mundo técnico contemporâneo, o pensamento calculador, o progresso e as planificações, nos alcançaram, de tal modo, que o espírito parece mesmo não necessitar de nada, a não ser, da própria razão e de seus eficientes instrumentos de produção. Considerando tal condição, Nietzsche afirma que é desditoso aquele que possui um deserto dentro de si. Deserto é desolação. Desolação é pior que aniquilação, pois aniquilar é destruir o ser, enquanto que desolação significa impor severos e intransponíveis limites à criatividade, ao surgimento de novas possibilidades, é o fim da liberdade. Há vida, mas vida sem criação, cercada de morte e infertilidade. O mundo técnico vem construindo a desolação planetária, maquiada de resultados econômicos, velocidade de informação, prolongamento da vida, domínio tecnológico e etc. Mas, com a desolação, o mistério está esquecido, retraído e a vida perde todo seu vigor libertário e criativo, e o homem se vê engendrado em sistemas e planos extra-humanos que o desertificam. Homens e mulheres desertificados vêm aos nossos consultórios e apelam por fertilidade criativa. A daseinsanálise tem formas de auxílio para essas pessoas?

Lembremos que a palavra “ecumênico” tem a mesma raiz etimológica que econômico e ecológico (CARNEIRO LEÃO,2000). Mas, porque falar de ecumenismo aqui e agora? Talvez, porque ecumenismo signifique algo próximo ou similar à espiritualidade, como vimos em capítulo anterior. E espiritualidade é aqui definida como abertura fundamental a explosão de possibilidades do mundo. Mas o mundo técnico que controla, planeja, produz e exige eficiência, é uma vigência unidimensional que, justamente, está do lado contrário à espiritualidade, pois técnica, como nos ensina Heidegger, é muito mais do que apenas um fazer ou um método próprio, é um horizonte histórico. Horizonte este, vigência esta que produz "desertos", desertos que não percebem importância e significado em encontros humanos, em alegria, amor. Afinal, que sentido haveria em uma mulher de pouco mais de quarenta anos morrer por dar-se, apaixonadamente, a uma experiência de Cristo? Que sentido haveria para o mundo técnico alguém como Simone Weil?

Se pudesse falar em termos junguianos, a unilateralidade que personifica a consciência do homem contemporâneo, pode ser assolada por forças inconscientes compensatórias e pesadelos "diabólicos" podem emergir numa experiência de cisão psíquica.

Mas, é fundamental que indiquemos que o mundo técnico e sua vigência produzem desertos que desolam a criatividade, a pluralidade vivencial e valores galgados a intocáveis, como produção e eficiência, sucesso e acumulação, impondo ao homem sua morte espiritual. E se espírito é lançamento ao mundo de variações, pode-se dizer que são variações ecumênicas, e como tais, criativas. Nietzsche diz que pensar é criatividade essencial (CARNEIRO LEÃO,2000). Nesse sentido, criar é fazer aparecer às diferenças na identidade e manifestar identidades na diferença.

O que se pode entender por ecumenismo, não se harmoniza com o logos da técnica e ciência, com a vigência reunidora e recolhedora, unidimensional dar acionalidade que captura e embala o real em seus longos braços. Mas a ciência não é a única vigência, a poesia, o mito, a religião, os místicos, os pensadores, permanecem resistindo e "ecologicamente", "ecumenicamente" apontando para novas vigências, novos encontros e novos sonhos. Sonhos adensados pela vida, pela vida do espírito que pode ver na ciência, um desenraizamento, um desterramento do Dasein que, desertificado, sem espiritualidade, vê-se abandonado à desolação do mundo submetido ao horizonte técnico e sua vigência. Vigência que tem um caráter de luminosidade, de clareza que

evita ou tenta estar desacompanhada da sombra. A razão, como já vimos, é essa "luz" de que nada escapa, o real é racional. Mas a realidade parece não ser assim, é liberdade, morte, encontro, dor e sentido, não tem caminhos tão retos e lineares. O real também é mistério. Mistério (CARNEIRO LEÃO,2000) significa, na Grécia, trancar-se em si mesmo, retomar o centro, o âmago de si, o que está no íntimo, na natividade radical, a raiz.

Raízes que nos remetem a terra, a origem, aos caminhos que caminhamos que não estão submetidos a planos e metas, velocidades e correções. Caminhos e terras que são silvestres, onde encontramos atalhos, trilhas que nos levam onde não esperávamos, que nos levam à floresta densa que, em si mesma, guarda segredos, os quais, só revela caso o caminhante não tenha poder e direção prévia em seus passos. Passos que deverão ser de quem ama o indeterminado, o estranho, o diferente surpreendente, que nos acolhe ou rejeita, mas que sempre nos dispõe e nos afeta com toda sua diversidade selvagem, indomável.

5- A DASEIN ANÁLISE E AS EXPERIÊNCIAS ESPIRITUAIS

Para Heidegger (CARNEIRO LEÃO,2000), o Dasein é o guardião do Ser. Como guardião, o Dasein é abertura onde os envios do Ser se manifestam. Mas, o Ser envia ao mesmo tempo, que se retrai. O Ser é mistério, não há como dizer nada dele, apenas, há uma tentativa de apropriação de seus envios, de seus sentidos. Mas, como mistério, o Ser se retrai em sua abissalidade. Contudo, para uma apropriação dos envios do Ser, faz-se necessário um silêncio, silêncio que permita ouvir o nada. É do nada e do mistério que o Ser envia e doa seu sentido. Sem o silêncio próprio, só se escuta a técnica, sua produção e exigências.

O Dasein é quem escuta, mas Dasein é, essencialmente, uma abertura, uma clareira onde os entes podem aparecer e onde são desdobrados seus significados. O próprio sentido de homem é desdobrado na clareira do Dasein. Como ser-aí, o Dasein não é um "lugar", fisicamente, determinado ou objetivado, mas a "clareira onde o Ser doa sentidos (HEIDEGGER,2001).

Como abertura fundamental, o Dasein redimensiona as representações, comumente, relacionadas à psicologia como consciência, psique, etc, pois os conceitos, tradicionalmente, considerados, devem ser olhados a partir do âmbito de desvelamento de sentido que o Dasein é. Em outras palavras, representar, conceituar, significa objetivar, como se tais "objetos" fossem, em si mesmos, independentes de um acontecimento de apropriação.

Quando Heidegger se refere à clareira, não faz sentido pensá-la como algo luminoso, pensar em luz, clareira mas no sentido a que ele se refere tem a ver com de livre, abertura que permita o aparecimento. Desse modo, há clareira mesmo quando não há luz, pois algo pode aparecer, existir, sem qualquer luz. Aqui, evidencia-se, que existir significa estar na clareira, aparecer na abertura. Assim, Heidegger se refere a uma mesa que percebemos com a visão. Há a existência ôntica, que é quando notamos, perceptivamente, a mesa a nossa frente, mas há a existência ontológica, que é quando a presença da mesa como existente, na abertura, se faz fenômeno. Uma mesa não existe, não é nem percebida, por uma garrafa de água que está sobre ela, pois só o Dasein é clareira, é o "locus" onde a presença se manifesta. Pode-se dizer, então, que Ser é presença que se dá antes do ente ser percebido como o ente tal ou qual, mas, via de regra, não percebemos assim, pois, primeiro vemos o ente como isto ou aquilo, e quase nunca, apreendemos a presença como presença, quase nunca, notamos o Ser.

Com as representações da ciência, o real passou a ser lido como calculabilidade, mensuração. O aspecto do real, que pode ser medido, foi galgado a representante de todo real, de todo ente. Assim, quando a maçã cai da árvore, o real é a distância percorrida pela maçã, o tempo e a velocidade, a aceleração e o impacto no chão, são os aspectos mensuráveis que "dão conta" de todo real, aqui, observado. A árvore, a maçã, a terra, tudo mais desaparece na absorção inexorável da medida calculada (HEIDEGGER, 2001).

O pensamento calculante deixa de fora os múltiplos aspectos do ente, mas não é só isso; o ente não se constitui como algo fixo, com aspectos finitos e determinados. O ente é capturado pelos envios do Ser, pela destinação que o Ser envia. Sendo assim, o ente não é esgotável em aspectos que podem ser contados, capturados e reconhecidos. Estando numa clareira, o ente tem o fundamental caráter de recepção, ele recebe sobre si os envios e está engendrado numa dinâmica de realização. Como nada que é, pode, continuamente, estar reposicionado de modos distintos numa complexa trama e

significações. Contudo, o pensamento calculante não percebe o ente nessa contínua dinâmica de realização e em seu inesgotável caráter de nadificação e significação, e tenta "paralisá-lo" em aspectos fixos e mensuráveis que, aparentemente, apresentam uma estabilidade que permite uma dominação e consequente exploração e planificação.

O pensamento meditante, ao contrário, abre-se para o fluxo incessante de realização dos entes a partir dos envios e destinações do Ser. Como o olhar que contempla e não controla, o pensamento meditante deixa ser, deixa vir o que se mostra por si mesmo. Por assim dizer, o pensamento meditante "alegra-se" por poder "ver" o que é puro poder ser. Aqui, penso que podemos notar um verdadeiro encontro fenomenológico entre o poder ser de tudo que há, e o deixar ser do pensamento meditante. Talvez, apenas com tal encontro escapamos dos esquemas e sistemas regulatórios e fixadores de sentido que o pensamento calculante insiste em promover.

A respeito do que discutimos nesse trabalho, o Encontro místico, talvez, só possa se dar numa dinâmica de encontro promovida pelo pensamento meditante, pois se trata de um abandonar-se por parte do Dasein a algo que não pode ser medido, representado, controlado. Estamos diante de um deixar ser supremo, um entregar-se ao indizível, amorosamente, aberto.

Heidegger (2001) nos diz que não devemos nos afastar da experiência cotidiana, que a abertura, a clareira, que o Dasein é, permite com que os entes nos afetem em determinada afinação por si mesmos, sem intermediações. Intermediações estas, que retirariam o caráter fenomenológico do encontro com tal ou qual ente.

Tentemos, agora, uma aproximação a uma discussão deveras difícil: como se dá um encontro que é um Encontro? Como se configura, e como a daseinsanálise pode abordar um Encontro como o Encontro místico? Notemos que, aparentemente, estamos num paradoxo, pois Deus é Alguém, e como Alguém, pode até ser visto como ente. Ente que parece ser o modo como a teologia muitas vezes vê a Deus, como alguém que tem esta e aquela vontade, que determinou este ou aquele modo de vida, que encarnou e caminhou entre nós. Contudo, o caráter de encarnação entitária, que pode ser um dos aspectos abordados pela teologia cristã, em particular, não é o modo totalizante de se experimentar Deus. Mas, a personalidade que reina no cristianismo possui um aspecto de entificação, que talvez, não possamos ignorar; afinal, Jesus é alguém, com família, amigos e cidade natal. Mas, sem fazer aqui uma discussão teológica, o Filho é apenas um dos elementos da Trindade. O Terceiro não pode ser tomado e compreendido de

modo, analiticamente, cartesiano, e assim, a Encarnação, que pode ser vista entitariamente, não pode ser desdobrada e analisada sem a Trindade. É necessário que nos lembremos de como Heidegger (2001) pensa a análise. Análise tem a ver com desfazer de uma trama, como Penélope fazia e desfazia o que tecia durante o dia ao esperar por Ulisses. Assim, na análise do Dasein, não se trata de desmontar o todo para um exame de componentes, mas é a compreensão que articula a unidade do todo. Todo este que é, ontologicamente, analisado, e sua conexão fundante é explicitada pela análise. Análise que, em outras palavras, desvela as condições ontológicas originárias estruturantes de um todo.

É possível, voltando à pessoalidade de Deus, que tal caráter entitário tenha sido fortemente acentuado pelos teólogos que, de certo modo, pretendem fixar e estabilizar em dogmas religiosos, uma experiência tão potente como a experiência do mistério de Deus. E aqui, esbarramos no mistério de ser Deus, ente e não ente; entificar-se e estar no tempo e ser o tempo ou estar fora do tempo. Concordo que a pergunta sobre o que Ele é perde-se, absolutamente, no incomensurável. Sim, a pergunta perde-se no absoluto mistério e não conseguimos nem ver o sentido de fazê-la. Mas, que fique claro, nesta "análise", a pergunta central é COMO a dasein análise lida com a experiência mística e com outras experiências espirituais, tal como a serenidade, e não o que Deus é ou não é. E mais, também não perguntamos se Ser é Deus ou não é. Considero tais perguntas, extremamente, instigantes, mas ainda não ousa abordá-las. Nesse sentido, Heidegger (2001) nos diz que perguntar sobre Deus é como subir uma escada de muitos degraus e no último, erguer os braços e tentar tocar o céu. Verdadeira torre de Babel. Apesar de muitos terem tentado e outros tantos ainda tentarem, utilizando-se de conceitos e representações, responder a pergunta sobre Deus.

A pergunta sobre o que é uma experiência, nos faz correr o risco de nos perdermos e perdermos também, o caráter fenomenológico da aproximação a tal experiência. Importa, sim, tentarmos uma discussão e reflexão sobre como se dá essa experiência e o que ela pode fazer com o Dasein.

De início, podemos dizer que quando tal Encontro opera, como vimos em Mestre Eckhart e em Simone Weil, o Dasein e seu mundo ganham um sentido, absolutamente, novo e tudo se abre em novas cores, com "para que" bem diversos do que podíamos ver antes do Encontro. Tem-se a impressão, de que o medo se vai, o mundo passa a ser território de significados e sinais do Transcendente, e a vida tem um "porque" ser

vivida, pois temos um papel ou papéis a serem desempenhados. Mas, tais sentidos são sempre um modo de desvelamento. A experiência mística desvela o mundo de tal ou qual forma. O que me parece difícil de lidar, é quando a metafísica, a teologia, captura um desvelamento possível, não mais como desvelamento, mas como verita, e a experiência de Deus se converte em hierarquia dogmática e definitiva, verdadeira realização.

O desvelamento, que nos referimos, é a *physis* grega, aquilo que surge por si mesmo, mostra-se por si mesmo. Quando capturada por uma dogmática, qualquer experiência deixa de ser simples experiência e converte-se em teoria, teologia, ciência, e a experiência simples e direta, com todo seu frescor, tende a ser soterrada. Assim, explicar a mística, o amor, a fé, tem o condão de fazer desaparecer a experiência, ou melhor, fazem a experiência, que é sempre direta, perder potência de sentido e se deslegitimar. Assim, quando a experiência de Deus vai sendo substituída por uma liturgia, por uma dogmática, regras e leis, o fluir de desvelamentos, a abertura de espiritualidade aos sentidos que nunca cessam de ser enviados, a desertificação, como dizia Nietzsche, se instala e o ENTUSIASMO vital cessa.

Mas, novamente, surgem outras questões interessantes que merecem cuidados. Será a experiência mística, tema deste trabalho, algo universal? Ou em outras palavras: todos aqueles que afirmam ter vivido tal experiência, a viveram a partir de estruturas comuns? Apesar de encontrarmos muitos pontos em comum nas experiências que narramos aqui, Mestre Eckhart e Simone Weil, a melhor resposta parece ser não. Não, porque cada experiência é singular e possui nuances próprias. Por sinal, Heidegger (2001) nos diz que o analista deve, sempre, considerar os fenômenos a partir da experiência do paciente analisando. Acredito, que nem precisava dizer isso, pois lendo sua obra, não poderíamos concluir qualquer coisa em contrário. Assim, a análise de sonhos, por exemplo, deve ser feita a partir da vida do analisando, sem interpretações generalistas. Heidegger insiste que a *daseinsanálise* é ôntica, enquanto a análise do *Dasein* é ontológica. Portanto, o trabalho do psicoterapeuta é sempre voltar ao próprio analisando, sem "saltos mortais" para análises ontológicas. Contudo, a *daseinsanálise* é orientada pelas determinações do ser do ente, os existenciais.

Apesar de se tratar de uma análise dirigida, primeiramente, ao *Dasein* concreto que esta diante do terapeuta, o analista não pode deixar de considerar, que todo *Dasein* está submetido a um horizonte histórico. A história nunca está fora de qualquer análise no

sentido daseinsanalítico. E nosso horizonte é o horizonte da técnica, do progresso, do domínio, dos resultados e exigências metodológicas, para alcançar fins e para darmos "conta" dos objetivos marcados como centrais pelo nosso tempo.

A força do caráter metodológico da ciência atravessa nosso tempo, e tal forças e relaciona, diretamente, com o que significa conceito, *conceptus* em latim, que quer dizer apanhar, recolher. O *conceptus* surge na idade média, no mundo grego ele não existia. Na Grécia, tínhamos, como já vimos, o logos que também significa recolher, juntar, mas há uma diferença fundante: enquanto que logos é um deixar ser, deixar ver, liberar o ente para sua própria mostraçãõ, *conceptus* implica numa participação ou proceder direto ou indireto do homem que se apossa do ente, representa-o, extrai dele o que mais importa em certo horizonte. Pode-se dizer que o caráter metodológico da ciência moderna, é o ápice do *conceptus* latino, pois implica em uma série de protocolos teóricos e práticos que indicam o "caminho" a seguir e a meta a alcançar. Metodologia é o caminho que leva à meta. Note-se, que o mistério está fora desde o início. Assim, vê-se: teoria, prática, caminho, meta, resultados, produção, progresso.

Assunto correlato a psicoterapia e a daseinsanálise é a pergunta se o paciente ou analisando pode ser curado. Cura é cuidado (*Sorge*), abertura, lançamento ao mundo e abertura onde o Ser desdobra seus envios. Curar, no sentido de estar sem doença, não é algo relacionado à daseinsanálise, pois ninguém fica "curado" da "doença" de estar lançado, aberto num mundo. Mas, podemos pensar que o caráter de cuidado (*Sorge*) pode não estar sendo visto pelo analisando, e suas possibilidades existenciais estão sombreadas, ele as não vê. Com o seguir do processo psicoterápico, pode ser que ele comece a "ver" melhor, e as possibilidades existenciais venham à luz, e isso, pode significar para o analisando, uma espécie de "cura". "Curar-se" é cuidar de si, assumir-se, integralmente, como ser no mundo e abrir-se para suas próprias e mais autênticas e inautênticas possibilidades dentro dos limites de um horizonte histórico e mesmo olhando para novos horizontes às margens do horizonte a que se está submetido.

Outra pergunta se apresenta: pode-se dizer que o Dasein apropriando-se de suas possibilidades, toma "consciência"? Do ponto de vista heideggeriano, não parece adequado falar-se em consciência, pois consciência é saber orientar-se e, a princípio, o Dasein pré-compreende, não sabe, já está, desde o início, na clareira, no aberto onde algo está presente. Estar presente não significa sabido, conhecido, consciente. Assim, para haver uma percepção, faz-se necessário que, antes de tudo, estejamos no aberto, na

clareira onde os entes são presentes ou ausentes. Como Heidegger (2001) mesmo exemplifica: um copo sobre a mesa, o copo não está presente para a mesa e vice-versa, pois ambos não estão abertos no sentido do Dasein.

Em termos de experiência mística, o que se faz presente na abertura que é o Dasein? Aqui, novamente, temos que ter cuidado para não recairmos na tentação de entificar o mistério. Mesmo cômico de que, no cristianismo, a personalidade de Jesus também assume um caráter entitativo, mas, o mistério Nele prossegue irradiando indizíveis teofanias. Basta que nos lembremos de Simone Weil e de Mestre Eckhart.

Parece-nos, que a experiência de Deus pode ser vista como apresentando uma disposição afetiva, um modo de afinação, de Encontro com o mistério ou com o Nada. Sim, Nada com maiúsculo mesmo, pois se difere da angústia que também é disposição afetiva de encontro, mas, agora, com o nada, minúsculo. Esta distinção entre Nada e nada tem sentido a partir do Sagrado (OTTO, 2007). Sim, pois na mística o Sagrado é constituinte do Encontro. O Sagrado, na experiência cristã, diz respeito, diretamente, a Presença de Deus na figura do Filho, Jesus Cristo, como afirmava Simone Weil. Contudo, no cristianismo, Deus é Trino, e a experiência não se restringe ao "Filho".

Aqui, surge uma pergunta a mais: como é possível uma experiência comum não ente? Não ente, pois Deus, fora dos âmbitos dogmáticos da teologia, não é ente. Essa pergunta se funda na afirmação de Heidegger em Zollikon (2001), de que o Ser só se experimenta no e pelo ente. A resposta segue na direção de que toda disposição afetiva de uma experiência como a mística, a angústia, o tédio, a serenidade, mesmo com traços de aproximação e distinção, são encontros afinados com um não ente. Sim, mas o não ente se dá no mundo, os entes e o mundo se desvelam de novo modo, transmutados, aparecem sob nova luz, desvelados de um modo antes não visto. Assim, podemos dizer que O Ser, Deus ou que seja o não ente, é experienciado no e pelo mundo. Nesse sentido, pode-se pensar que toda disposição afetiva é afinação com um modo de desvelamento do Ser. Diria que não há afinação com um "ente", mas sempre com o Ser, pois o ente em si, não é nada, e está sempre destinado, sempre imerso num modo de compreensão do Ser pelo Dasein.

Para Sá (2017), as disposições afetivas produzem um volver do olhar do Dasein dos entes para o Ser. Envolvidos por uma tonalidade afetiva, o Dasein está diante do ente na totalidade, e questões fundamentais surgem, como o que significa a existência. O caráter de ocupação e preocupação com as coisas e pessoas, perde ou, ao menos,

reduz, consideravelmente, seu poder de absorção, e o Dasein pode assumir um novo modo de estar atento a si e ao mundo, pois agora sua atenção não se dirige mais aos entes, e sim, ao Ser.

Há distinções entre a mística e a serenidade em Heidegger, mas isso veremos melhor mais adiante.

Ainda há outras infundáveis questões, mas uma, em especial, deve ser tratada aqui: seria a experiência mística em particular e as demais experiências espirituais de encontro causadas por processos físico cerebrais? Se for sim a resposta, não há que se falar em Encontro, relação, nem mesmo de ser no mundo. Heidegger (2001) nos diz que um relacionar-se é estar junto a algo, e que reações fisiológicas podem estar presentes, mas não podemos dizer, de qualquer modo, que tais reações fisiológicas são causa da relação ou do encontro. Assim, como coparticipantes, como reações presentes, elas podem ser consideradas, mas não como processos causais. Não há elementos que possam dizer o contrário. Como já discutimos, é a metafísica quem insiste em dizer o contrário, pois parte de um modo de pensar objetivante. E assim, o é, especialmente, porque a relatividade de tudo que há, produz a inospitalidade do mundo. (CRITELI,2006) Isso significa que a cada momento estamos diante de novas experiências, por si mesmas não objetivas, abertas e possivelmente, irrepetíveis. A existência é lançamento ao mundo, mundo que não tem um caráter de realidade em si mesma, independente do homem e da história. O que as coisas são afinal? São fenômenos, isto é, são mundo como trama de significados, de sentidos que se constituem a partir da lida do homem com as coisas, e da relação dos homens entre si (CRITELI,2006).

Enquanto a metafísica considera que o real pode ser capturado por conceitos, a fenomenologia volta à experiência e ao fenômeno, pois os conceitos, as representações sempre laçam os entes e os paralisam em uma posição qualquer, mas isso, nada diz, propriamente, sobre os próprios entes ou, ao menos, diz muito superficialmente, sempre como perspectiva. Como perspectiva, o mundo se apresenta, extremamente, fluído, dinâmico, mutante, e o que se vislumbra abaixo e além dele é a referida inospitalidade movediça, o nada. Nada, pois as coisas em si mesmas, não são nada, são sempre dependentes da trama de sentidos que os homens constituem, e assim, formam-se as "tradições". Tradições que se sedimentam a partir e pelo modo representacional metafísico de se pensar. As representações apontam para a essência de um ente, algo

que o faz ser o que é, e que, de certo modo, o imobiliza, transformando o ente em substância. Substância no sentido do que está por baixo, que é a base de um ente, aquilo que não se altera nele, o que se diferencia por se imutável, ao contrário dos acidentes, das qualidades e aparências, que, na tradição metafísica, estão em mutação, mas que não transformam o ente em outra coisa, pois a "substância" garante o ente como o que ele, verdadeiramente, é, em si mesmo, independente de qualquer observador.

Contudo, diferentemente, na fenomenologia, nos encontramos diante do vir a ser, da não substancialidade, da aparência entendida como mostração, como o caráter próprio dos entes, como aquilo que se mostra, aparece. Essa aparição é o próprio ser do ente. Assim, não há nada oculto propriamente, o que se manifesta é, em si mesmo, o Ser. Como manifestação, o ser do ente é vir a ser, é aparecimento e ocultação, fluxo de luz e sombra, explosão de significados. Nesse sentido, o ente é significados (no plural mesmo), o ente é dinâmica de mutação manifestativa, o ente é "multidão".

Tentar explicar, representacionalmente, a experiência mística é recair em processos causais, é buscar no oculto algo que dê conta para nós, angustiados pela explosão ilimitada e aberta da experiência, de um ponto de apoio, um "Atlas", que permita domínio, posse, garantia.

Domínio e posse que são avessos ao caráter misterioso do ente. Submetido à luz do Ser, o ente desdobra significados plurais, livres. Um mesmo ente pode ser visto de diversos modos, por múltiplas perspectivas. Criteli (2006) dá como exemplo, um simples abacateiro que é sombra para o cansado, fruto para o lavrador, lenha para o lenhador e apenas árvore que embeleza o jardim de um sitiante.

Se é assim com um abacateiro, o que poderíamos dizer a respeito do homem? O Dasein é vir a ser, sem fixidez, livre para os envios do Ser. Mas, o Dasein pode assumir uma existência imprópria, onde tudo faz e existe, como o que se espera dele, é o "bom cidadão" que tudo cumpre conforme determinado e faz o que todos fazem. Tal modo de ser no mundo não é uma falha moral, pois nunca deixamos de ser inautênticos. A inautenticidade é ontológica, é uma condição do Dasein. Ao lado da inautenticidade, encontramos a autenticidade, postura existencial em que o Dasein assume-se como quem se constituirá por suas próprias escolhas, por seus próprios desejos e planos. Convenhamos que "nossos" desejos e planos não são, exatamente, "nossos", mas estão num horizonte histórico determinado, e assim, possuem um caráter coletivo. Contudo, mesmo entre desejos, historicamente, disponíveis, pode-se escolher propriamente.

Disponíveis historicamente, os significados que a trama tecida na lida com as coisas e com os outros vai fiando, constitui o mundo com certa familiaridade e estabilidade, diria até, com caráter objetivo. Mas, disposições afetivas, afinações próprias do Dasein deslocam, desfamiliarizam o mundo e toda rede de conexões do Dasein com as tradições, valores, crenças, hábitos, ideias, afetos. Apenas devemos cuidar de saber, que as disposições afetivas são aproximadas, mas têm, também, alguns aspectos ou modulações que produzem relativas distinções, como já citamos acima. Assim, a mística tece uma dinâmica de realização que inclui, necessariamente, o Sagrado, e o mundo se apresenta, aparece a partir desse modo Sagrado de ser. Contudo, precisamos fazer uma outra distinção: o sagrado pode ser Sagrado ou sagrado. Diria, que no primeiro tipo, Sagrado, o Dasein é deslocado para um modo de espiritualidade como descrevemos no capítulo anterior. Espiritualidade como abertura às explosões de variação que o mundo pode apresentar; onde a *coincidentia oppositorum* aponta para os paradoxos e contradições que, em última instância, não podem ser deslindados, e são, inclusive, fonte de enriquecimento vital da existência, com mais e mais possibilidades criativas. Já o sagrado, pode ser visto como a proposta metafísica, teológica, que entifica Deus e o converte em Ente Supremo, causa primeira, regente de morais e dogmas. Sem dúvida, o segundo modo é também, estranhamente, disposição afetiva, pois muitos "convertidos" assumem o sagrado e sua Verdade Absoluta, e transformam, por vezes, em "desertos", a presença de um desvelamento místico do mundo.

Ainda sobre contradições, conflitos, Feijoo (2000) indica que um dos papéis do psicoterapeuta na abordagem fenomenológico-existencial é auxiliar o paciente a olhar para os conflitos em sua existência. Conflitos que se configuram no enfrentamento de questões, como a dinâmica entre o real e as possibilidades, em se estar num mundo, lançado, sem garantias, com a solidão, o temor. Mas, o analisando pode assumir sua liberdade e abrir-se para as possibilidades existenciais que se desvelam. É central no trabalho psicoterápico, um olhar do analisando sobre o que, efetivamente, impede que suas possibilidades existenciais não sejam assumidas e vividas.

Mais adiante, nesse trabalho, abordaremos com mais vagar, os significados que foram desocultados pelos sonhos de meu paciente, Paulo. Mas na trilha do que Feijoo indica, seus sonhos podem apontar para uma possível recusa de abertura a outras possibilidades existenciais, em seu caso, espirituais. A princípio, a dimensão de espiritualidade estava sendo ignorada ou, ao menos, despotencializada como possibilidade existencial. A recusa em apropriar-se dessa dimensão existencial, produzia

sofrimento, rebaixamento de uma profunda fonte de criatividade e realização existencial. Contudo, é importante deixar claro, que era assim para Paulo; isto significa que a espiritualidade não, necessariamente, deve ser "desenvolvida" em todos. No modo de ser no mundo de meu paciente, a dimensão espiritual era muito importante para uma mais ampla abertura existencial, e a não tematização disso, produzia adoecimento. O conflito era explicitado pelos sonhos, e Paulo, no trabalho psicoterapêutico, tentava apropriar-se de si mesmo como abertura de possibilidades. Se tal compreensão fizer sentido, pode-se perguntar se os sonhos atuam como indicativos de abandonos de possibilidades existenciais? Jung (1985) diria que os sonhos têm um caráter compensatório. Compensatório no sentido de tentar reequilibrar o fluxo energético, homeostase psíquica, que nos neuróticos atua, fortemente, num sentido de unilateralidade da consciência e uma recusa da abertura aos processos inconscientes. Os sonhos, ao menos os "grandes sonhos", segundo Jung, são atividades psíquicas que serviriam, por assim dizer, como "alarmes de incêndio". Assim, quando todo sistema psíquico está em crise de sobrecarga, especialmente, quando há uma sobrecarga de unilateralidade dimensional, os sonhos indicam ao ego, a necessidade de abertura a novas possibilidades existenciais, requestionar-se e, talvez, iniciar o processo de individuação.

Na *daseinsanálise*, o sonho pode ser interpretado, mas sempre tendo como referência o próprio paciente ou analisando. A existência concreta do analisando é o que interessa na análise dos sonhos. Uma análise sobre o que os sonhos são, em geral, não cabe a *daseinsanálise*, e sim, a uma análise ontológica, pois a *daseinsanálise* é ôntica (Heidegger, 2001). Assim, estabelecer leis gerais sobre os sonhos dos homens, não é o âmbito de atuação do *daseinsanalista*. O aspecto fenomênico é central, e importa compreender os sonhos naquele *Dasein*, em particular. Talvez, Freud e Jung tenham sido deveras capturados pela metafísica e pensavam a psicoterapia como algo sujeito a normas, regras e leis que, inexoravelmente, devem ser seguidas. Nesse sentido, supor que os sonhos têm um caráter compensatório, é dar a ele uma espécie de modo próprio, que para a *daseinsanálise* não é adequado, tendo em vista, justamente, o caráter fenomênico do que o analisando traz a terapia.

Heidegger (2001) nos diz que não podemos tomar o sonho como um âmbito objetivo independente do ser no mundo. Sonhar é ser no mundo e está, intimamente, relacionado com o estado de vigília. A vigília é pré-requisito para se sonhar, pois só se fala e só se interpreta um sonho, estando acordado. A historicidade cotidiana do *Dasein*

é o âmbito não objetivo que o sonho se ancora. Em outras palavras, posso dizer que interpretar um sonho é interpretar o mundo do Dasein, sua existência como um todo. Mas, é possível que o sonho possa tematizar algum aspecto ou aspectos da existência pouco apropriados ou nada apropriados pelo Dasein. Assim, o sonho seria um indicativo de possibilidades existenciais não apropriadas pelo Dasein.

Diferentemente de Jung, o sonho na daseinsanálise não teria um caráter, objetivamente, compensatório, até mesmo, podendo assumir tal característica num analisando concreto, mas poderia ser compreendido como âmbito de ampliação de uma reflexão sobre possibilidades existenciais. Assim, os sonhos mostram-se por si mesmos, são o mundo do analisando.

Ainda sobre sonhos deve-se compreender, que eles não ocultam, propriamente, nada, nem são consequência de nenhum processo causal, eles são o que mostram, e mostram o Dasein em seu mundo.

Pensando como Heidegger, Boss (1979) nos indica como um daseinsanalista deve lidar com os sonhos. Caso tentemos realizar interpretações que levam a explicações e teorias que sustentam a noção de que há algo, por assim dizer, por traz e escondido sob a imagem aparente dos sonhos, como se eles fossem "coisas em si mesmos", não compreenderemos o significado de uma interpretação fenomenológica dos sonhos. Devemos, afinal, seguir o aforismo de Goethe: "Não procure nada por trás dos fenômenos, eles próprio são a lição". Nesse sentido, a experiência do paciente ou analisando é central para a fenomenologia. Desse modo, os conteúdos que aparecem nos sonhos, indicam o modo de existir do Dasein, para que possibilidades existenciais ele está aberto ou não. Assim, uma imagem onírica pode levar o Dasein a analisar como ele mesmo se relaciona em seu mundo; com que afinações o Dasein está vivendo; quais seus modos de relacionamento com os entes intra mundanos, especificamente, com o conteúdo significativo que a imagem onírica aponta. Pode-se perguntar então: que significados estão relacionados com a imagem sonhada pelo Dasein? Que aspecto fenomênico está aberto para a apropriação do dasein? Quando desperto, o Dasein poderá voltar sua atenção para âmbitos de seu mundo que não estavam apropriados anteriormente.

Para Boss (1979), não podemos abandonar o mundo do Dasein, seus modos de relação e sua experiência com os entes. Entes que podem aparecer nos sonhos, e assim, apontar para possibilidades que merecem atenção e apropriação pelo Dasein.

Nesse trabalho, Boss talvez perguntasse a Paulo de que modo ele se relaciona com o divino, a espiritualidade, e como esse fenômeno faz parte de seu mundo; sob que afinação ou disposição afetiva Paulo experimenta a espiritualidade? Podia perguntar também: como a religião ingressa em suas experiências?

Em seu livro "Na noite passada eu sonhei", Boss (1979) prefere utilizar o verbo sonhar, em vez do substantivo sonho. A razão para tal escolha se deve ao fato de evitar-se a consideração de que os sonhos possuem algum tipo de substrato ou essência própria, metafisicamente, constituída. Ao contrário, quando se utiliza o verbo sonhar, aponta-se para a prevalência de uma dinâmica relacional, como vimos, que dá ênfase a experiência do sonhador com o conteúdo onírico. Assim, o sonhar não possui leis próprias ou objetivações específicas. As objetivações convertem o sonhar em sonho interpretável sob a regência de axiomas e procedimentos determinados. Aliás, é talvez como podemos encontrar no modo como a psicanálise freudiana e a psicologia junguiana costumam fazer. (BOSS, 1979)

Confesso, que na prática clínica, por vezes, os processos causais e o caráter compensatório parecem mostrar-se. Deveria o terapeuta abandonar qualquer modo de análise que partisse de âmbitos causais e interpretativos no sentido compensatório? Se o que, efetivamente, importa, é como o sonho se dá no analisando, não poderia este mesmo analisando estar sujeito aos referidos processos causais e compensatórios? Objetivar e lançar mão da metafísica, não seria pressupor que fosse, assim, em todos como lei geral? Sim, é possível que o analisando experimente a relação terapêutica e a análise a partir de um viés do inconsciente. Contudo, pressupor que, por ser assim, com aquele paciente, deverá ser assim com qualquer paciente, é objetivar, equivocadamente, a prática psicoterapêutica. Em outras palavras, assumir um protocolo ou uma metodologia específica, fundada numa teoria explicativa do homem, no trabalho terapêutico, é indicativo de lei geral e seria um equívoco metafísico, e o aspecto fenomênico estaria ferido.

De todo modo, o analista daseinsanalítico deve auxiliar o analisando a apropriar-se da compreensão de seu mundo e dos modos como ele interpreta as possibilidades existenciais que estão sob a projeção da compreensão (FEIJOO,2000). Via de regra, o analisando angustia-se por estar lançado num mundo sem garantias, onde ele mesmo deve cuidar de si e, possivelmente, assumir seu modo de ser mais próprio. Identificar

seu caráter de inautenticidade ao estar sob a tutela de outros e decidir sobre o que fazer de si mesmo.

Estando sempre em questão, o analisando vê-se só e livre, aberto às suas possibilidades, ao seu poder ser, e deve decidir sobre si, sendo e o que pode vir a ser.

Nesse sentido, os sonhos do analisando podem ser um bom modo de ampliar o olhar do analisando e do terapeuta sobre o mundo e as possibilidades existenciais do primeiro, e até, quem sabe, do segundo também. Afinal, a relação terapêutica é um encontro, e como todo encontro, pode alterar os modos de compreensão e interpretação dos que participam da relação.

Quando o analisando está preso aos entes, não percebe a gama de possibilidades que sua existência oferece e abdica do exercício de sua liberdade. Voltar-se ao Ser, voltar-se a dinâmica de desvelamento e ocultação, é parte fundamental do trabalho do terapeuta que, efetivamente, aponta para o não esquecimento do Ser. Esquecimento do Ser, que mantém o analisando num modo de ocupação e preocupação, com os entes intramundanos e com os outros Daseins. Preocupação com os outros, que se apresenta como preocupação substitutiva, onde o Dasein preocupado, não auxilia o outro a voltar-se para sua própria liberdade. Num modo próprio de ser, o Dasein assume a solicitude libertadora, que se dá, justamente, ao contrário da preocupação substitutiva, e, efetivamente, a liberdade do Dasein assumida de modo próprio, inspira e atua para a liberdade do outro. Liberdade que amedronta, atemoriza, angustia. E é assim, por não haver garantias, certezas, e porque todas as possibilidades estão em jogo, e será, sempre, o Dasein livre que deve decidir e assumir todas as consequências de sua decisão.

Efetivamente, o que está, sempre, em jogo, é o ser do Dasein. Somos sendo e estaremos sempre em questão (SAPIENZA,2015). Esquecer o Ser é desviar o olhar da questão fundamental: quem somos? Leva-se, possivelmente, toda a vida se perguntando sobre isso, e as possíveis respostas não se estabilizam e sedimentam. Quando se sedimentam, o impessoal, como diria Heidegger, nos capturou, ou melhor, nós escolhemos permanecer nele. Tal permanência produz uma espécie de alívio, pois a questão fundamental não está tematizada, mas, certamente, acontecerá, em algum momento, uma desfamiliaridade, um vazio nos alcança e o contato como nada nos põe, novamente, em questão.

Compõe o impessoal, as inúmeras teorias explicativas sobre o homem e seu sofrimento, sua vida, seus planos e seu destino. São teorias que, mais uma vez, ocultam a

questão que nós mesmos somos. Os conceitos de tais teorias nos fazem crer que o real está explicado e suas variações e dinâmicas estão vistas, o Ser é esquecido.

O Sentido do Ser precisa ser tematizado, e sentido, aqui, significa compreensão, como o mundo é visto, entendido. Contudo, a princípio, o Dasein não se apropria do sentido de seu mundo. Certamente, o sentido está conectado com o horizonte histórico vigente.

Ao perceber-se como ser para a morte, e notar a voz da consciência (SAPIENZA,2015), o Dasein pode assumir um modo mais próprio de ser no mundo. A morte é o limite de nossas possibilidades. A existência, essência do Dasein, como lançamento e abertura sem definições prévias é finita. Ao se dar conta disso, o Dasein, talvez, assuma seu poder, ser mais próprio e ouvindo a "voz da consciência" que o chama para a propriedade, ponha-se em questão, responsabilize-se por si mesmo, singularizando-se. A "voz da consciência" não significa consciência como instância psíquica, mas é explicitada por Heidegger, como um chamamento mesmo à singularização.

Ao antecipar sua morte, o Dasein vê-se diante da decadência do impessoal, de seu falatório, de suas novidades, de sua curiosidade, de sua tradição e suas imposições, ocupações, preocupações. Seguir até o fim de sua vida no anonimato do impessoal, pode ser amargurante para o Dasein que, ouvindo a voz da consciência, depara-se com seu poder ser e com a gama de possibilidades que se abrem para ele, e assim, com um pouco de coragem, poderá ser si mesmo.

Apenas para clarificar, que o referido si mesmo, não é de nenhum modo um "lugar", uma "verdade absoluta" ou qualquer outro porto seguro de pacificação e conforto tranquilizante. Ser si mesmo é, como já vimos, estar sempre em questão, sendo, lançando-se.

Vemos então, que há alguns caracteres ontológicos do Dasein: compreensão, disposição afetiva e discurso. A compreensão é, fundamentalmente, a abertura aos sentidos vigentes que se desdobram, mas, trata-se mais de pré-compreensão, do que, propriamente, compreensão, pois o Dasein, a princípio, não está apropriado dos sentidos que o atravessam e constituem seu mundo. A disposição afetiva, que nos interessa, particularmente, nesse trabalho, é o modo como, especialmente, o mundo nos afeta. Como o mundo nos atinge? O mundo é familiar ou não? Quando os entes intramundanos nos vêm ao encontro? De que modo lidamos com eles? Angustiadados,

abertos? Como nos dispomos? Como nos deslocamos na lida com os entes? O discurso, a linguagem, é constitutiva do mundo, como as palavras, como nossas palavras, e não só elas, colaboram para que o mundo apareça desta ou daquela forma. É no discurso que a história vivida pelo analisando nos chega, e por elas, podemos nos aproximar dos sentidos vigentes na vida do analisando.

Sentidos que são pré-compreendidos, pois como vimos, o analisando não se apropria, inicialmente, de tais sentidos. Faz-se necessário uma hermenêutica. Hermenêutica é interpretar (SÁ,2017). Interpreta-se o que é, previamente, compreendido. Nesse sentido, a interpretação é elaborar e tematizar o que já é compreendido. Compreender no sentido heideggeriano, não é entender ou explicar o que se entendeu, mas é a abertura onde o sentido do Ser se desvela. O Dasein é compreensão, pois nele se abrem os sentidos vigentes em determinado horizonte. Fazer hermenêutica é elaborar, interpretar os sentidos que vigem na e pela vida do analisando.

Sá (2017), referindo-se a Dilthey, aponta para o círculo hermenêutico que, em última instância, significa que o todo e as partes de uma vigência histórica, que atravessa o analisando, só podendo ser interpretados conjuntamente. Assim, o todo leva às partes e vice-versa. Em outras palavras, a aproximação de uma experiência se dá na apropriação mútua de seus sentidos mais gerais e suas manifestações particulares. Aqui, é fundamental não esquecermos, que numa abordagem fenomenológico e hermenêutica, a "verdade" que é apropriada, é sempre perspectival, jamais, totalizante, e legislativa. Pelo que explicita Sá (2017) sobre círculo hermenêutico, a perspectiva singular da experiência do analisando se dá, sempre, num diálogo entre vigências históricas, o todo, e atravessamentos particulares na vida concreta de cada Dasein.

O trabalho psicoterápico consiste, especialmente, numa postura do terapeuta, que deve suspender nele mesmo, as objetivações vigentes no horizonte hermenêutico a que está submetido, e ser ele mesmo, uma abertura (SÁ,2017). Abertura para que os sentidos possíveis possam vir à luz. Sentidos que, a princípio, para o analisando são "naturais" e, simplesmente dados. Se o terapeuta se desloca para a postura de abertura, o fluir de sentidos inicia-se, e o analisando pode apropriar-se de sua liberdade e reconfigurar seus referenciais de mundo, e ele mesmo se tornar abertura para o encontro de novos sentidos. Mas, se ao contrário, o terapeuta segue objetivando o homem, o mundo e as experiências, o fluir libertário não poderá ser experienciado pelo analisando.

Ainda, faz-se necessário uma atenção ao pensamento meditante, pois imersos no mundo da técnica, no pensamento calculante, que propõe a natureza como matéria-prima, produção em larga escala, planos e resultados, eficiência e contas, a intuição do Ser e de seus envios significativos não se dará. No cálculo, o método prevalece e basta apossar-se dos passos do caminho necessários e ter rigor nos protocolos, que os resultados se darão (SÁ,2017). Nada de misterioso, aberto, fluído e inesperado é considerado pelo método, pelo cálculo. Ao contrário, numa psicoterapia de base fenomenológica, o inesperado, o mistério, a abertura e o fluir de sentidos sem expectativas prévias e finalistas, são elementos de presença indispensável. E o que é mais importante: o Dasein está sempre em questão, ele é questão para si mesmo. Não pode ser entendido como uma substância, como se apresentava objetivamente o ego cartesiano. Assim, estar direcionado aos entes, sem uma atenção ao Ser, é perder-se do mistério.

Na trilha de Descartes, o ego pensante substancial e o mundo que o rodeia são, objetivamente, entendidos. Pensamento e extensão são simplesmente dados.

No universo da psicoterapia, Heidegger compreende a "doença" como uma limitação das possibilidades existenciais do analisando. A questão fundamental, nesse âmbito, é a liberdade. A limitação da liberdade é fonte de adoecimento. Nesse sentido, o que a daseinsanálise entende por psicossomática, diz respeito a um modo próprio que o Dasein está no mundo e não, propriamente, a referência a duas dimensões do homem. O Dasein é ser no mundo, desse modo, quem adocece é a existência. A maneira que o Dasein é no mundo, suas relações de sentido é que estão limitadas a dimensões pouco flexíveis, fechadas em sentidos fixos e impróprios.

Os significados disponíveis dos entes intramundanos estão aprisionados a um horizonte de sentido, e tais entes, sempre, surgem em condições unidimensionais. Assim, para Sá(2017), referindo-se a Medard Boss, problemas respiratórios, por exemplo, podem estar associados a âmbitos vitais do analisando; não há vida sem respiração. Respirar, sopro vital são os sentidos originários para alma, *psychê*. *Therapéia* quer dizer cuidado. Desse modo, psicoterapia significa cuidado pela vida, pela alma (SÁ,2017). Vida que se mostra por si mesma, onde não há representações explicativas que a julgam, determinam, condicionam, limitam.

Lembremos que um dos sonhos do meu paciente tem, como um dos elementos centrais, uma moça que tem problemas respiratórios. O que significa essa imagem? No

contexto da experiência do meu paciente, essa imagem pode ser entendida como uma carência de espiritualidade. Sim, espiritualidade no sentido que vimos com Hadot, de abertura a infundável gama de possibilidades existenciais a que estamos sujeitos. Mas, ainda há mais elementos a serem discutidos, pois para Foucault (SÁ, 2017), as práticas espirituais antigas, demandavam uma transfiguração do sujeito pela verdade, isto é, a verdade não podia ser entendida como algo a ser meramente conhecido intelectualmente, mas havia a necessidade de uma transformação espiritual, como modo de vida, para que o sujeito pudesse estar na verdade. Há o sentido de cuidado de si, o sujeito volta-se para si, para seu poder ser, não mais se apropria, como objeto de uma representação, e abre-se para a pluridimensionalidade existencial e para a polissemia da vida. Assim, os sentidos a que estamos sujeitos, fluem livremente, e nos abrimos para a totalidade da realidade e de nós mesmos. De nós mesmos, pois, fenomenologicamente, o Dasein é ser no mundo, a intencionalidade radical, que para Heidegger, está no cuidado como abertura ao Ser e não, propriamente, numa consciência.

A moça do primeiro sonho está para morrer. Meu paciente vê-se diante da morte, e tal antecipação o faz refletir sobre a totalidade de sua existência. A morte nos faz reavaliarmos o valor de cada ato que vivemos. No caso de meu paciente, o sonho indicava que âmbitos existenciais fundamentais para ele, estavam soterrados e sob pouca atenção. Referimo-nos, especialmente, à espiritualidade. A morte da moça se dava por problemas respiratórios, a troca com a totalidade própria e do mundo, estava sob forte ameaça. Ainda mais, quando vemos que o nome da moça é Nietzsche. Nietzsche talvez tenha sido o filósofo que mais crítica apresentou ao caráter asfixiante e dogmático das religiões, especialmente, do cristianismo. Dogmas, regras e leis podem literalmente, matar o espírito, matar a vida ao assumir uma unilateralidade dimensional própria da metafísica e da *verita*.

Há mais elementos a serem abordados nos sonhos: no segundo sonho, meu paciente arranca e come o próprio coração, com amplo derramamento de sangue. Aqui, penso que seria interessante pensarmos na cardiognose, como possibilidade de apropriação verdadeira da própria experiência. E no sonho, há mais: o morcego está morto com uma barra de ferro prateada no coração. Mais uma vez, o coração está atingido. Parece ser o coração do próprio mistério, estranho, ameaçador, atemorizante.

Indica-se com isso, que a "verdade" não passaria pelo intelecto, pela razão, por um conhecimento, logicamente, controlado, mas sim, por dimensões existenciais de outra

ordem, caminhantes para a totalidade. Vê-se, que o paciente está em dificuldades para abrir-se ao todo da existência, a sua pluralidade, variação, indeterminação ontológica, pois mal respira e arranca o coração. Fechado está para o mistério do Ser. Mistério do Ser, pois, totalidade do ponto de vista daseinsanalítico, não é um "lugar" onde encontraríamos o todo de nossa personalidade ou o entendimento pleno de nossa vida, mas é, justamente, o aberto indeterminado que o deixa se absorver pelos entes, não nos deixa ver e nos limita profundamente. Limites que nos impedem de respirar e nos arrancam o coração. Impedem o fluir livre da variação infinita da existência e um conhecimento possível, parcial, perspectival, e não controlável, que a cardiognose pode apresentar.

Apenas para corroborar o que já dissemos, abrir-se a totalidade é volver o olhar para ela, nunca apreendê-la, dominá-la. Em última instância, é "vê-la" do mesmo modo que Miguilim "via" o Mutum (AZEVEDO,2011). Enfim, ver a totalidade é espiritualidade, e estar na espiritualidade pode nos levar à serenidade.

Sobre serenidade, resta uma melhor formulação das correlações possíveis entre espiritualidade, mística e serenidade. Seriam sinônimos? Que diferenças possuem? Que o leitor aguarde só mais um pouco, que iremos tratar disso mais adiante.

Mas, há uma imagem no segundo sonho, que é bem intrigante e que discuti, longamente, com meu paciente: a pequena carta com um morcego morto com uma haste de prata cravada no coração. As cartinhas tinham uma conotação de memórias infantis, vários objetos para crianças. O início do sonho, também, remete a família do sonhador, seu passado. Passado que desapareceu na poeira da morte. A morte atravessa todo sonho e o morcego morto pode ser visto como um desejo, não de verdade, mas presente e pulsante, de matar o medo, matar o mistério, o terrível fantasma da morte, do que passa e não vive mais. Ainda mais, que no imaginário infantil do sonhador, o morcego está associado ao vampiro, morto-vivo que, demoniacamente, "vive" da morte de outros, vive do sangue, da vida de outros. Demoníaco seria, então, tentar, desesperadamente, não perder a vida, livrar-se da morte, do passar inexorável do tempo que devora a todos e a tudo e tudo transforma, transfigura. Nesse sentido, Hadot (2016) nos lembra, que as tradições espirituais antigas tinham por finalidade, também, fazer o homem aprender a morrer. Meu paciente sonhador precisa aprender a morrer, e assim, talvez, consiga viver, respirar, amar e salvar o próprio coração.

Mas, e quanto ao último sonho? Como seria sua análise? Precisamos, antes de chegar ao último dos sonhos dessa pequena sequência, tratar melhor de serenidade e do que nos trouxeram Mestre Eckhart e Simone Weil.

Antecipadamente, posso dizer, por enquanto, que o último sonho parece ampliar os sentidos desvelados nos anteriores. Os sonhos, para Jung (1985), não devem ser interpretados isoladamente. Para a *daseins*análise, a interpretação isolada é possível. Mas, se os sonhos apontam para a existência do analisando (BOSS,1979), é bastante conveniente uma análise de uma sequência de sonhos, pois assim, o terapeuta poderá olhar para uma gama maior de perspectivas referentes à vida do paciente. Desse modo, tanto para Jung, quanto para a *daseins*análise, é razoável uma análise de um número maior de sonhos. Assim, tomei a decisão, com meu paciente, de analisar os sonhos em conjunto e não isoladamente, e aqui, nesse trabalho, apresentei uma pequena sequência, pois Paulo tem outros sonhos, que se relacionam com os que, aqui, foram discutidos.

Um aspecto dos três sonhos, que não pode passar despercebido, é a ligação com a terra. Sim, terra. Em todos, há um ambiente rural, de ligação com a natureza, parece remeter a um enraizamento que precisa ser resgatado. Talvez, possamos encontrar em Heidegger, alguns apontamentos para um entendimento do aparecimento da "terra" nos sonhos de Paulo. Para Heidegger (BORNHEIN,2001), há uma distinção fundamental entre mundo e terra. No primeiro, trata-se do que se expõe, do que aparece, que se sustenta em abertura e na luz. Ele cita, por exemplo, o templo grego que mantinha na "luz" os sentidos mais centrais da cultura daquele tempo, e encontrávamos no templo, toda a atmosfera, o estilo e modo de ser do mundo grego. No mundo, vemos os sentidos, os significados disponíveis,num certo horizonte. Na terra está o mistério, o que se recolhe nas sombras, nas raízes, o que se oculta e de onde poderão advir outros mundos. Mundo e terra estão sempre em conflito, o eterno conflito entre luz e sombra, o conflito entre o que se conhece e o mistério. Esse conflito é ontológico, não poderá se resolver em nenhuma dialética no sentido hegeliano. A tensão permanece sempre. É uma tensão que demanda atenção, pois dela pode advir o que há de mais criativo e produtor de variações.

Nos sonhos de Paulo, parece haver um apelo para uma atenção a "terra". Terra que sustenta e ambienta os sonhos, mistério que Paulo não deve mais recusar a olhar. Paulo deve assumir seu Hades, seu reino dos mortos, lidar com a morte, abrir-se para o mistério, em última instância.

Não podemos deixar de fora dessa discussão o Mestre Eckhart, pois vimos nos primeiros capítulos, que ele se refere à terra, origem, humus, informe que de onde tudo poderá advir, forma que se sustenta no que não tem forma. Novamente, fala-se de tensão entre opostos, forma e informe, ser e nada. Com o mistério em jogo, não há vida sem tensão, sem angústia, sem perpétuo jogo de luz e sombra, morte e vida, amor e dor. Aliás, amor e dor talvez sejam a rima mais repetida do samba, desde Vinicius até Cartola, passando, amorosamente, pelo campista Wilson Batista:

"Eu sei que outra no meu lar não vai viver bem, só ela conhece os meus defeitos e virtudes também. Por isso, já mandei construir uma casinha na serra pra ela; É Deus no céu, ela na Terra" (Deus no céu, ela na Terra. Wilson Batista)

É importante deixar claro, que toda interpretação sugerida aqui, foi, amplamente, discutida com meu paciente, nada é resultado de mera especulação teórica de minha parte. Assim, prosseguindo com a análise, o terceiro sonho parece ser fundamental para uma compreensão mais geral de como Paulo é no mundo, de como ele acolhe e dá sentido a toda trama de significados que o envolve, seu mundo em última instância.

O terceiro sonho se inicia na mesma fazenda de sua infância, Mangal. Paulo foi muito feliz lá, nada o preocupava propriamente, divertia-se, relacionava-se, projetava seu futuro, amava. Amava sua vida de menino e de adolescente. E nesse tempo, era um menino que sentia Deus, rezava e acreditava na presença de uma intenção amorosa em tudo que vivia. Foi dessa forma, que Paulo descreve para mim, esse período de sua vida. Acontece que ao crescer, ao enfrentar o referido problema de saúde e vivendo numa família nada religiosa, todo esse "espírito" místico parece ter sido posto de lado, ou ao menos, Paulo cessou de olhar para ele.

A partir do que foi dito sobre mundo e terra, tem-se a impressão, que o âmbito de mistério inerente à vida de Paulo, menino, foi sendo esquecido. Certamente, esse olhar místico sobre o seu mundo, tem a ver com todas as indicações imagéticas contraditórias que o sonho apresenta: mística sem templos; presença de homens e mulheres no sonho; não é, exatamente, dia, nem exatamente noite; a cruz negra está fincada sobre a areia branca; cruz de madeira maciça sobre uma areia permeável.

Talvez possamos pensar, que uma disposição afetiva como a mística, exige a presença de contradições, e contradições que o pensamento lógico representacional não poderá dar conta. A experiência mística faz o mundo abrir-se em todos os seus âmbitos de variabilidade conflitiva, contraditórios. Assim, pode ser que Paulo tenha tentado

"livrar-se" da dúvida, da angústia dos conflitos, assumindo uma lógica metafísica antirreligiosa familiar, o que fez a afetação dispositiva da mística recuar e um caráter unidimensional se apresentou em sua vida.

Nesta mesma direção, podemos entender a moça que se chama Nietzsche, que está morrendo, o morcego morto dentro da carta infantil. A moça que poderia "trocar", abrir-se a "respiração" do mundo, está à morte; o morcego é animal noturno, noite escura e, via de regra, não bem visto, aquele que oferece medo e até asco. A abertura, a respiração, demanda a aceitação do mistério, que é "bicho estranho" e amedrontador, para usar termos que Paulo, mesmo, utilizou na terapia. E talvez, o mistério que mais nos amedronte seja, justamente, a morte.

Abrir-se para o si mesmo, mas, próprio era o caminho que Paulo procurava. Redimensionar sua existência para âmbitos que ele mesmo abandonou, era fundamental para uma mais ampla compreensão de seu sofrimento. A espiritualidade não podia permanecer esquecida na vida de Paulo. Mas, para um amplo Encontro com a espiritualidade, ele precisava apropriar-se de sua disposição mística de abertura de mundo.

Se, como vimos, a espiritualidade é uma postura existencial de plena abertura a explosão criativa do mundo, se é uma responsabilidade pelo que vivemos e um responsabilizar-se pelo mundo que construímos, a mística pode ser vista como uma experiência que está, intimamente, relacionada à espiritualidade. Certamente, há espiritualidade sem mística e, diria até, mística sem espiritualidade, mas há uma possibilidade de ambas surgirem na experiência de alguém, e parece ser assim com Paulo. Pelo que escrevemos até aqui, acontece o mesmo com Simone Weil e com Mestre Eckhart. Ambos experimentam Deus e ambos transformam-se radicalmente, abrindo-se para um amor pleno pela humanidade, pela vida, e a um acolhimento do sofrimento como algo próprio ao homem.

Ao ouvir e ver as mulheres dos pescadores em Portugal, Simone Weil transforma-se, e a partir de então, ama e entrega-se a partilha do sofrimento. De modo semelhante, Mestre Eckhart entrega-se, abandona-se à vontade de Deus. O homem é abrigado na vontade de Deus, buscada, encontrada e sustentada.

Note-se, que a mística é uma experiência que apresenta uma disposição afetiva com um caráter aproximado, mas não idêntico, da serenidade, pois envolve uma experiência radical de amorosidade, experiência de intensa mudança, provocada pelo

Encontro com Deus. Nesse sentido, o encontro da cruz de São Francisco é significativo para Paulo. Ali, estamos diante de um chamamento. Sim, chamamento a viver uma espiritualidade franciscana. Para Paulo, essa vocação não significava entrar para a Ordem ou assumir uma vida, propriamente, religiosa no sentido institucional, mas, sim, tinha o sentido de não abandonar e, ao contrário, buscar valores que atravessam o modo de vida franciscano.

Nesse trabalho, não poderemos desenvolver tudo que significa um "modo de vida franciscano", utilizando as palavras de Paulo, mas, superficialmente, identificamos, mesmo em seus sonhos, alguns aspectos centrais: uma relação amorosa com a natureza, acolhimento das diferenças, desapego a bens materiais, não institucionalização e outros.

Já na serenidade, Heidegger não envolve tal intensidade amorosa, não há, propriamente, Encontro ou encontro.

6- HEIDEGGER, A SERENIDADE, A ESPIRITUALIDADE E A MÍSTICA

Tentemos aprofundar o que seja serenidade e como ela se diferencia e se aproxima da mística. Essencialmente, a mística é uma experiência, uma experiência de união frutiva com o Absoluto ou estar diante da presença do próprio Deus (PINHEIRO E BINGEMER,2010). Para Carneiro Leão (2010), é vigor livre de criação. Pode, também, ser definida como uma experiência de relação doeu com o ser divino (PINHEIRO E BINGEMER,2010). Surgem, de chofre, como já vimos, problemas claros: como podemos encontrar caminhos de diálogo entre a filosofia e a mística, considerando que a primeira é a rainha do discurso argumentativo, racional, que busca encontrar representações e explicações lógicas para o real, enquanto que a segunda é experiência, eminentemente, pessoal, por vezes, incomunicável, e que exige uma linguagem diferente, possivelmente, da poesia e da mitologia? Mas, reconheço que se trata de assunto, especialmente, instigante. Assim, para Weil (BINGEMER, 2010), com Kant, não podemos deixar de reconhecer as antinomias, isto é, o confronto da razão com verdades que não se excluem e que são contraditórias, e que a razão lógico-matemática, não consegue dar conta de solucionar e explicar.

Talvez possa dizer, por enquanto, que a experiência será nosso guia, pois a mística só pode ser vista e sentida nela. É, possivelmente, paradoxal lançar mão de teorias gerais que possam apresentar a mística como uma espécie de ente objetivável. Assim, vê-se que, apesar de toda resistência do pensamento ocidental a respeito da mística, especialmente, a partir da modernidade, o encontro com algo transcendente, incomensurável, amoroso, que inunda o indivíduo de sua presença, é, efetivamente, experimentado para muitos homens e mulheres mundo a fora.

A Filosofia ocidental não conseguiu explicar e dar conta da explosão de "encantamentos misteriosos", que nos assaltam ainda hoje. Precisamos, ainda, discutir temas refletidos por Heidegger. Assim, em conferências como "Habitar, construir e pensar" e em "A coisa", o mestre alemão explicita o que chama de quadratura (HEIDEGGER,2001). A quadratura seria uma composição fundamental do ente:terra, céu, deuses e mortais. Todo ente pode ser visto a partir dos quatro elementos, e não podem ser tomados separadamente, eles são cooriginários. Assim, a terra é o solo, o barro, o chão, a matéria. O céu é o clima, a chuva, a atmosfera. Os mortais são os homens aos quais os entes se dirigem e são remetidos. Os deuses são as divindades para onde acenam os entes. A quadratura é a própria abertura do Ser que ilumina os entes e faz com que apareçam de tal e qual modo. Nota-se, então, que cada ente está sujeito a uma compreensão misteriosa de abismo, pois como não, simplesmente dados, os entes estão "iluminados" pela luz do ser. Aqui, também vemos o vazio e o nada a que se referia o Mestre Eckhart, pois a quadratura, como abertura, indica o vazio e o nada que os entes são.

O homem, especialmente, como pastor do ser, é onde a quadratura realiza sua "dança" e é onde o Ser pode fazer aparecer os entes. Nesse sentido, Heidegger afirma que estamos num tempo que é muito tarde para os deuses e muito cedo para o Ser (HEIDEGGER,1986). O que será que ele quis dizer com isso? Tenho a impressão, que ele se refere à ideia de que a metafísica não consegue mais dar conta de controlar e satisfazer as demandas explicativas do homem, afinal, Deus está "morto", mas concomitantemente, não estamos preparados para uma melhor compreensão do Ser. Ser, como dissemos, é fundamento abissal, que não nos dá garantias e que é desvelamento e retraimento. A quadratura é um jogo de mostraçõ e ocultamento a que os entes e nós estamos sujeitos. Os referidos deuses a que Heidegger alude na quadratura, não possuem imagem ou conceito, nem tem hora ou, propriamente, esperança. Apesar disso, e da angústia que nos aponta para o Ser, podemos alcançar a região que é nomeada de

serenidade (gelassenheit). Serenidade, porque o Ser nunca cessa de doar e desvelar sentidos, e assim, nada é, propriamente, definitivo. Heidegger (1959) nomeia a serenidade como a essência do pensamento. Essência do pensamento como proximidade do longínquo. O que ele quer dizer com isso? Pode-se dizer que a serenidade é um aguardar, mas um aguardar que está além de qualquer atividade ou passividade, não é um querer. Não é um querer não, propriamente, no sentido de não querer ter vontade, pois, não querer seu próprio querer, por exemplo, é um querer marcado por um não. A serenidade é um aguardar pela Região, onde todas as coisas repousam e se demoram. Convenhamos que é difícil pensar, de como Heidegger nos exige ou, ao menos, nos propõe. Em princípio, ou na maioria das vezes, pensamos de modo calculante, isto é, planejando, medindo, projetando resultados e efeitos, pretendendo alcançar objetivos. O pensamento calculante é o pensamento predominante em nosso mundo técnico e, sem dúvida, de início e na maioria das vezes, estamos imersos nele. Heidegger propõe outra forma de pensar, o pensamento meditante. O pensamento meditante tem a ver com serenidade.

É fundamental dizermos que a serenidade não se conquista, não se alcança por qualquer modo de iniciação ritualística ou com qualquer fazer, mas apenas, podemos permitir que ela venha ao nosso encontro, por isso Heidegger (1959) insiste em um Aguardar. Quando despertamos para "o aguardar", notamos, em certa medida, o horizonte histórico a que estamos submetidos, como representamos e objetivamos os entes, caracterizamos o animal por sua animalidade, a pedra por sua geologia, a taça por seu caráter de taça, e assim por diante. Notamos assim, a objetivação, o caráter de medida e de objetividade das coisas, enfim, o modo como representamos. A tomada do homem como ego e da coisa como objeto é apenas um modo histórico num tempo determinado (Heidegger, 1959). O referido horizonte histórico que permite que os entes apareçam como objetos e o homem como ego é apenas o lado que está virado para nós. Lado de quê? É apenas um dos lados da Região ou da abertura fundamental. Como dissemos, a Região é a abertura originária onde duram e repousam as coisas. Perceber o horizonte histórico, o transcender que faz com que os entes apareçam como objetos, é apenas uma, por assim dizer, pequena aproximação da serenidade, pois serenidade é aguardar pelo envio do Ser, estar aberto a Abertura fundamental que transcende o próprio transcender a que nos referimos do horizonte histórico do pensamento representacional. É importante frisar, que sempre nos encontramos nesse entre, entre o

horizonte histórico de nosso tempo e a abertura originária, a Região. A serenidade implica nesse jogo de abertura e ocultamento, velar e desvelar.

Com isso, afastamos a possibilidade de alguns compreenderem a serenidade como uma espécie de iluminação onde tudo se clareia e toda a verdade se desvela. Nesse sentido, o aguardar nunca é superado, é sustentado nesse entre a que nos referimos. Notamos uma diferença entre Heidegger e Eckhart; qual seja: a serenidade para Heidegger tem, propriamente, a ver com o pensamento (CAPUTO,1986), tem um sentido de apropriação de um novo modo de pensar, não representacional, não metafísico, não calculante, enquanto que para Eckhart, a serenidade tem a ver com um Encontro amoroso, união misteriosa com Deus, O Nada. Para Heidegger, Ser e nada são a mesma coisa, mas é um nada e não um Nada. Assim, a serenidade heideggeriana não nos permite, por assim dizer, a fruição de uma união, pois não há, propriamente, o outro componente do encontro. Diria que, para Heidegger, não temos, propriamente, um encontro, mas sim, uma espécie de despertar, de permitir-se, de abertura serena ao que se desvela, mas não um acesso a Alguém, a um Tu.

Mestre Eckhart assume uma teologia negativa. Vê-se, que dois conceitos se reúnem e precisam ser explicitados: teologia e negatividade. A primeira está remetida a Deus, a um Deus Nada-Tudo, também não entificável, não objetivável, que, por isso mesmo, pode ser tudo sem perder-se e se deixar ser absorvido por qualquer mundo imanente, como é o caso de Spinoza. Sim, Deus. Deus que pode ser, de algum modo, reconhecido e onde o místico pode se entregar absolutamente. Já para Heidegger, não há teologia, não há referência a Deus, o que há é o Ser, pura e simples negatividade, o nada que desvela e retrai-se no abismo.

A distinção explicitada acima fundamenta a ideia de que a experiência mística possui uma disposição afetiva, mas não é a mesma disposição que apresenta a serenidade em Heidegger. Ambas estão lado a lado, são modulações aproximadas, ambas deslocam o Dasein e abrem novas formas de desvelamento, o mundo aparece com novas cores, mas a mística não dispensa a amorosidade, o Encontro e a presença de um Deus, a presença de um Tu que é fonte de Sentido.

Também é importante frisarmos, que a espiritualidade pode ou não estar relacionada com a mística e com a serenidade. Pois, encontramos a postura existencial de espiritualidade, de acolhimento da diversidade, de variação criativa de relações significativas, a presença do fluir vital livre e aberto, sem que tenha havido qualquer

experiência mística no sentido que nos referimos nesse trabalho. Do mesmo modo, a disposição da serenidade não é necessária para uma vida que pode ser reconhecida como plena de espiritualidade, pois um Aguardar pelos envios do Ser, pode não fazer sentido nenhum para pessoas lançadas no mundo a partir de um viés de espiritualidade. Nesse sentido, quantos ambientalistas, revolucionários, poetas, artistas em geral, são plenos de espiritualidade e nada tem a dizer de uma experiência mística ou de uma suposta serenidade do ponto de vista heideggeriano.

Assim, mística, serenidade e espiritualidade não são o mesmo, nem iguais, mas podem ser encontradas juntas, relacionadas, mutuamente, referidas ou, ao contrário, nem apresentarem nenhuma relação na experiência singular de alguém. Nesse sentido, mais uma vez, estamos diante de diferenças não calculáveis e de dinâmicas não sujeitas a controle e posse.

Caminhemos, agora, para o fim e para mais significados trazidos por Paulo de sua vida.

“Renova-te
Renasce em ti mesmo
Multiplica os teus olhos para verem mais
Multiplica os teus braços para semeares tudo
Destrói os olhos que tiverem visto!
Cria outros para as visões novas
Destrói os braços que tiverem semeado!
Pra esquecerem de colher
Sê sempre o mesmo
Sempre outro
Mas sempre alto, sempre longe e dentro de tudo”

Cecília Meireles - Cântico 13

“Para ser grande, sê inteiro,
Nada teu exagera ou exclui, sê todo em cada coisa,
Põe quanto és no mínimo que fazes, Assim, em
cada lago, à lua toda brilha, porque alta vive.”

Ricardo Reis, 1933.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para terminarmos esse trabalho, ficou sem responder o porquê de termos escrito no início: "Bem-aventurados os pobres de espírito"(Mateus, 5:3). Para Mestre Eckhart, os pobres de espírito são os que possuem o coração desprendido. São os que se desapegam das criaturas e não se mantêm lançados, privilegiadamente, preocupados e ocupados com os entes. São os que mantêm a "boa distância". São aqueles, que voltam o olhar para Deus, para a luz que faz os entes aparecerem. Talvez Heidegger pudesse fazer advertência similar, e acredito que o faça, ao menos veladamente, ao nos apontar para o mundo do impessoal, onde nos sustentamos deveras ocupados e preocupados e afastados do Ser, que desvela e envolve tudo que há.

Heidegger leva o mistério as suas últimas consequências. Faz assim, por trazer a fenomenologia como método, para se aproximar de tais experiências. Desse modo, não há como estabelecermos um sentido objetivo para a mística e outras experiências espirituais. A mística poderá, talvez, nessa tese, ser vista como algo, não objetivável, que é guia, que aponta uma direção, mas que nunca compreenderemos em absoluto, que não é alcançável, mas que permanecemos buscando. Nesse sentido, seria bom pensarmos na atenção criadora de Simone Weil, e olharmos para o mundo a partir de novos vieses. A vida de Simone foi, profundamente, transformada, seu mundo assumiu, como vimos, novos matizes, dores e amores. Também, como Mestre Eckhart, Simone Weil compreendia, e se apropriasse de sentidos que ultrapassavam o cumprir técnico e objetivo do mundo cotidiano. Aqui, encontramos um sentido geral para esse trabalho: apontar para âmbitos espirituais da existência e suas disposições afetivas, que, possivelmente, fiquem obscurecidos nesse furor calculador do mundo contemporâneo. Mundo que persiste em delimitar fronteiras, estabelecer protocolos, fixar afetos. Mas, as experiências espirituais que, aqui, desfiamos, distintas da inteligência calculadora, e suas disposições afetivas, insistem em se rebelar. Será que temos um Deus para nos salvar? Talvez precisemos encontrá-lo e perde-lo, acolher amorosamente sua dinâmica de doação e abissalidade. Afinal, trata-se do nada e do Nada.

Esse trabalho é um simples apelo para que nosso olhar "veja o Mutum", que vejamos a existência, como esse lançamento às explosões de significados, de encontros e Encontros. A *daseins* análise pode ser uma boa auxiliar para que nós e os outros estejamos "vendo". E quem "vê" é, necessariamente, o espírito, não os olhos, a visão, e, sim, o olhar criador e atento do espírito volvido ao Ser. O Ser envia, mas não é. O Ser

desvela, mas não pode ser essencializado. Talvez, em nossa vida permaneçamos onticamente trabalhando, criando e recriando, copiando e usando técnicas, talvez, tudo isso seja inevitável, mas não nos esqueçamos do Ser e de Deus. Sim, de Deus, mas aquele Deus de Eckhart, de Weil e de Paulo, Aquele que nos Encontra amorosamente, que nos transforma em amor responsável por tudo e todos e se retrai e sustenta-se na abissalidade.

Esse trabalho é simples, simples porque fala de algo pequeno e quase invisível: que onde estivermos e seja o que estejamos fazendo, lembremos que pode haver algo mais além, adiante, não visto, não ouvido, mutante, aberto.

Por falar no "aberto", será que não posso pensar que Eckhart, Weil, Heidegger e Jung e as experiências com o mistério de cada um deles, não é revitalizar tradições de séculos? Há semelhanças e diferenças em suas experiências? Esta última pergunta será mote para novos trabalhos.

Esse texto, até que desfiado, é uma primeira aproximação e um primeiro vislumbre de uma temática ampla e repleta de nuances. Há inúmeras questões, ainda, a serem respondidas e ideias a serem desdobradas, mas tenho esperança de que o trabalho seguirá com novos encontros e desvelamentos. O que resta dizer, por enquanto, é que desvelamentos acontecerão, inexoravelmente, ocultamentos se seguirão e a experiência segue o instante e o seu fluir.

Em uma das últimas sessões que tive com Paulo, ele contou-me um acontecimento que viveu na infância e que não era sonho, mas que sempre voltava a sua consciência e que, agora, parecia ter sentido, e um sentido relacionado aos sonhos que trouxe a terapia. Além da fazenda Mangal, já referida aqui, sua família tinha uma outra propriedade num município vizinho de Campos, na cidade de Quissamã. A fazenda, hoje, tem quase metade de suas dimensões dentro do Parque Nacional de Jurubatiba, reserva de restinga. Mas, a fazenda chamada Pitanga, tinha uma característica muito interessante: ela se estendia da Lagoa Feia ao mar. E, em várias ocasiões, ele, seus irmãos, amigos, pai, tios e primos iam pescar. Seu pai e tios costumavam pescar com tarrafas, que eram lançadas ao mar e recolhidas com uma técnica própria de lançamento. Seu pai e tios sempre se gabavam de lançar a tarrafa melhor do que todos os pescadores do "mundo". Paulo, menino, com seus irmãos e primos, todos, mais ou menos, com seus oito a dez anos, divertiam-se muito naquelas aventuras que se davam quase sempre,

como diziam: "na boca da noite", por volta de dezenove horas. Já era noite e os meninos improvisavam fogueiras com vegetação encontrada ali mesmo, galhos e folhas.

Numa dessas pescarias, Paulo acompanhava seu pai e tios, que tinham que entrar no mar até, mais ou menos, a água estar pela cintura, para que a tarrafa fosse bem lançada além da arrebentação. Da areia, onde estava, viu a lua cheia naquela noite e sua luz banhava os pescadores, o mar, as tarrafas. Era possível ver a silhueta de quem estava no mar e os gestos de lançamento. A tarrafa era recolhida até a areia. Via-se, mas não via-se, havia um ambiente de sombra e luz em jogo e com a luz tênue da fogueira tudo ficava mais bruxuleante.

Paulo lembrava-se de que quando a rede era trazida para a areia, verificava-se se havia peixe. Os meninos sempre tinham muita expectativa pelo resultado da pesca. Quando nada vinha do mar, ele ouvia as seguintes frases: - Hoje o mar não nos deu peixe. E ainda: - Hoje o mar não nos deu nada. E mais: Mas, amanhã voltaremos e o mar nos dará peixe. Afinal, o mar sempre nos dá peixe, mas só quando quer.

Paulo, disse-me então, que sem querer mistificar demais, poderia dizer que luz e mar sempre foram imagens associadas ao mistério, ao desconhecido e, agora, parecia a ele que a tarrafa podia ser comparada a razão, a lógica, consciência ou mesmo com método. Lógica e método que se esforçam para apanhar, recolher um pedacinho da realidade, uma pontinha de água, diante de um mar sem fronteiras, sem limites, sem alcance e que, arrogantemente, poderia dizer: - Esse mar não tem peixe! O que não vem na tarrafa, o que o método não alcança, toda água que fica fora e mesmo a que fica dentro e escapa, nada mais é. Não há mais "nada" na realidade que não seja o que está na "tarrafa" do método. Vê-se, que é a tarrafa que julga o mar; é o cientista que julga e declara o real, o que ele é ou não é, o que ele tem ou não tem. São aqueles cientistas que parecem que nunca foram meninos, que nunca pescaram, com os pés no chão, na terra, na areia molhada de água do mar.

Paulo terminou aquela sessão, poeticamente, dizendo que o mais interessante, é que o mar, mistério, nada responde aos pescadores, mas seu fascínio prossegue os atraindo para aquelas noites de lua cheia de luz e sombra. E o melhor de tudo, dizia ele, eram noites de alegria, alegria simples, sem nada mais que amor e amizade, pés descalços, banhos de mar, naquele imenso mar, mar de gigantesco poder, mas que vem, mansamente, e molha os pezinhos de menino.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AZEVEDO, Patrick W. Eros e Psiqué: o mito sob um olhar existencial e humanista. Campos dos Goytacazes: Revista Perspectivasonline, Vol 03, Nº 09, 2009.
- AZEVEDO, Patrick W. Miguilim e as múltiplas formas do Ver e do Ser. Campos dos Goytacazes RJ: Revista Perspectivasonline, Vol. 05, nº 17, 2011.
- BOFF, Leonardo. Espiritualidade: um caminho de transformação. Rio de Janeiro: Sextante, 2001.
- BOFF, Leonardo; BETTO, Frei. Mística e espiritualidade. Petrópolis: Vozes, 2010.
- BÍBLIA SAGRADA. São Paulo: Editora Ave Maria; Editora Claretiana, 2002.
- BINGEMER, Maria Clara L. Mística e filosofia: a propósito de Simone Weil. In: PINHEIRO, Marcus R.; BINGEMER, Maria Clara L. (orgs). Mística e filosofia. Rio de Janeiro: PUC/Rio, 2010, p. 35-50.
- BINGEMER, Maria Clara L. Simone Weil: a força e a fraqueza do amor. Rio de Janeiro: Rocco, 2007.
- BORNHEIM, Gerd. Metafísica e Finitude. São Paulo. Editora Perspectiva S.A., 2001.
- BOSS, Medard. Na noite passada eu sonhei.... São Paulo: Summus, 1979.
- BUBER, Martin. Eu e Tu. São Paulo: Centauro, 2001.
- CABRAL, Alexandre Marques. Fenomenologia da Experiência Mística: mística, anti-metafísica e existência á luz de mestre Eckhart e do zen budismo. Rio de Janeiro. Via Verita, 2016.
- CANGUILHEM, Georges. O normal e o patológico. Forense Universitária, 2000.
- CARNEIRO LEÃO, Emmanuel. Aprendendo a pensar. Vol. 2. Petrópolis/RJ: Editora Vozes, 2000.
- CARNEIRO LEÃO, Emmanuel. Aprendendo a pensar. Vol. 1. Petrópolis/RJ: Editora Vozes, 2002.
- CARNEIRO LEÃO, Emmanuel. Apresentação. In: ECKHART, Meister. Sermões alemães: sermões 1 a 60. Bragança Paulista; Petrópolis: Vozes; Universitária São Francisco, 2009.
- _____. A mística de Eckhart em Eckhart. In: PINHEIRO, Marcus R.; BINGEMER, Maria Clara L. (orgs). Mística e filosofia. Rio de Janeiro: PUC/Rio, 2010, p. 09-21.
- CAPUTO, John D. The Mystical Element in Heidegger's Thought. New York: Fordham University Press, 1986.

COMTE - SPONVILLE, André. O ser - tempo: algumas reflexões sobre o tempo da consciência. São Paulo: Martins Fontes, 2006;

CRITELLI, Dulce Mára. Analítica do Sentido: uma aproximação e interpretação do real de orientação fenomenológica. São Paulo: Editora Brasiliense, 2006.

DAMÁSIO, Antônio R. O Erro de Descartes: emoção, razão e o cérebro humano. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

DARTIGUES, André. O que é a fenomenologia?. Rio de Janeiro: Eldorado, 1973.

DELEUZE, Gilles. Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 2. Vol 02. São Paulo: Ed.34,1995.

ECKHART, Meister. Sobre o desprendimento e outros textos. São Paulo: MartinsFontes, 2004.

_____. Sermões alemães: sermões 61 a 105. Bragança Paulista; Petrópolis: Vozes;Universitária São Francisco, 2008.

_____. Sermões alemães: sermões 1 a 60. Bragança Paulista; Petrópolis: Vozes;Universitária São Francisco, 2009.

ECO, Umberto. O nome da rosa. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1983.

FEIJOO, Ana Maria L. Calvo de. A escuta e a fala em psicoterapia: uma proposta fenomenológico-existencial. São Paulo: Vetor, 2000.

FERRATER MORA, José. Dicionário de filosofia. Lisboa: Publicações Don Quixote,1978.

FOULQUIÉ, Paul. O Existencialismo. São Paulo/Rio de Janeiro: Difel, 1975.

FREUD, Sigmund. O futuro de uma ilusão. Porto Alegre, RS: L&PM, 2015.

GIACHINI, Enio Paulo. Introdução. In: ECKHART, Meister. Sermões alemães:sermões 1 a 60. Bragança Paulista; Petrópolis: Vozes; Universitária São Francisco,2009.

GILBERT, Paul. A Paciência de Ser: metafísica. São Paulo. Edições Loyola, 2005.

GRINBERG, Luiz Paulo. Jung: o homem criativo. São Paulo: FTD, 2003.

GRÜN, Anselm. A proteção do Sagrado. Petrópolis/RJ: Vozes, 2005.

_____. Anselm. Mística: descobrir o espaço interior. Petrópolis/RJ: Vozes, 2012.

_____. A orientação espiritual dos Padres do Deserto. Petrópolis/RJ: Vozes, 2013.

HADOT, Pierre. A filosofia como maneira de viver: entrevistas de Jeannie Carlier e Arnold I. Davidson / Pierre Hadot. São Paulo: É Realizações, 2016.

- HEIDEGGER, Martin. A essência do fundamento. 70 Biblioteca de Filosofia Contemporânea. Edição Bilingue, 1949.
- HEIDEGGER, Martin. Sobre o problema do Ser-O caminho do campo. São Paulo: Duas cidades 1969.
- _____. O Princípio do fundamento. Lisboa: Instituto Piaget, 1957
- _____. Serenidade. Lisboa: Instituto Piaget, 1959.
- _____. Des de l' experiência del pensament. Barcelona: Ediciones Península /Ediciones 62, 1986.
- _____. Conferências e Escritos Filosóficos / Martin Heidegger. São Paulo: Nova Cultura, 1991 (Os Pensadores; V), pp25 – 63.
- _____. Sobre o humanismo. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 1995.
- _____. Introdução à Metafísica. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.
- _____. Ensaio e Conferências. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001.
- _____. Seminários de Zollikon. São Paulo: EDUC; Petrópolis, RJ: Vozes, 2001.
- _____. Ser e Tempo. Petrópolis RJ: Vozes e Universidade São Francisco, 2002.
- _____. Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.
- _____. Que é isto, a filosofia?: identidade e diferença. Petrópolis, RJ: Vozes; São Paulo: Livraria Duas Cidades, 2006.
- _____. Fenomenologia da vida religiosa. Petrópolis/RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2010.
- HIXON, Lex. O Retorno à Origem: A Experiência da Iluminação Espiritual nas Tradições Sagradas. São Paulo: Editora Cultrix, 1989.
- HOLANDA, Adriano Furtado. Fenomenologia e humanismo: reflexões necessárias. Curitiba: Juruá, 2014.
- JUNG, C. G. Fundamentos de Psicologia Analítica. Petrópolis/RJ: Vozes, 1985.
- MANN, Thomas. A montanha mágica. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.
- MARCONDES, Danilo. Iniciação à história da filosofia: dos pré-socráticos a Wittgenstein. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.
- MATTAR, Cristine Monteiro. Psicologia, Cuidado de Si e Clínica: diálogos com Kierkegaard e Foucault. Rio de Janeiro: Via Verita, 2016.

- OTTO, Rudolf. O Sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional. São Leopoldo: Sinoda/EST; Petrópolis/RJ: Vozes, 2007.
- PINHEIRO, Marcus R.; BINGEMER, Maria Clara L. Apresentação: Filosofia da religião: mística e filosofia. In: PINHEIRO, Marcus R.; BINGEMER, Maria Clara L.(orgs). Mística e filosofia. Rio de Janeiro: PUC/Rio, 2010.
- ROMBACH, H. "La fe en Dios y el pensamiento científico", in H. J. Schultz, Es esto Dios. Barcelona, Herder 1973, pp. 193 - 208.
- ROSA, João Guimarães. Grande Sertão: Veredas. Rio de Janeiro: Editora José Olympio, 1979.
- SÁ, Roberto Novaes, Mattar, Cristine Monteiro e Rodrigues, Joelson Tavares. Solidão e relações afetivas na era da técnica. Niterói RJ: Revista do Departamento de Psicologia da UFF, Vol. 18, nº 02, 2006.
- SÁ, Roberto Novaes. Para além da técnica: ensaios fenomenológicos sobre psicoterapia, atenção e cuidado. Rio de Janeiro: Via Verita, 2017.
- SAFRANSKY, Rüdiger. Heidegger, um filósofo da Alemanha entre o bem e o mal. São Paulo: Geração Editorial, 2005.
- SAPIENZA, Bilê Tatit. Do desabrigo à confiança: da seinsanálise e terapia. São Paulo: Escuta, 2007.
- _____. Encontro com a Daseinsanalyse: a obra Ser e Tempo, de Heidegger, como fundamento da terapia daseinsanalítica. São Paulo: Escuta, 2015.
- SILVEIRA, Nise da. Jung: vida e obra. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.
- SOUZA, Carlos Frederico Barboza de. A mística do coração: a senda cordial de Ibn`Arabi e João da Cruz. São Paulo: Paulinas, 2010.
- TCHEKHOV, Anton Pavlovitch. O monge negro. Rio de Janeiro: Rocco, 1987.
- TOLSTOI, Leon N. Guerra e Paz, Vol. I. São Paulo: Círculo do Livro S.A., 1974.
- WEIL, Simone. Espera de Deus. São Paulo: ECE, 1987.
- _____. A gravidade e a Graça. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- WILDE, Oscar. Obra Completa. Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar S.A., 2003.
- YOURCENAR, Marguerite. A obra em negro. São Paulo: Gallimard, 1968.