

HISTÓRIA DA MÍSTICA E MODERNIDADE DO SUBLIME

[HISTORY OF MYSTICISM AND MODERNITY OF THE SUBLIME]

Eduardo Guerreiro Brito Losso

edugbl@msn.com

*Professor Associado do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Literatura da Faculdade de Letras – UFRJ; Bolsista de Produtividade em Pesquisa do CNPQ; Licenciatura em Letras (USU 1999), Mestrado em Ciência da Literatura (UFRJ 2002), Doutorado em Teoria Literária (UFRJ/Universität Leipzig 2007), Pós-Doutorado no PPG-Letras (UERJ 2009). Autor do livro *Sublime e Violência: Ensaio sobre poesia brasileira contemporânea (Azougue, 2018)* entre outros.*

DOI: [10.25244/tf.v13i1.2010](https://doi.org/10.25244/tf.v13i1.2010)

Recebido em: 15 de junho de 2020. Aprovado em: 04/09/2020

Caicó, ano 13, n. 1, 2020, p. 13-33
ISSN 1984-5561 - DOI: [10.25244/tf.v13i1.2010](https://doi.org/10.25244/tf.v13i1.2010)
Dossiê Filosofia e Mística



DOI: [10.25244/uf.v13i1.2010](https://doi.org/10.25244/uf.v13i1.2010)

História da mística e modernidade do Sublime

LOSSO, Eduardo Guerreiro B.

Resumo: As reações extremas de fascínio e rejeição pelo termo “mística” se explicam pela história de seu uso, que é apresentado desde o ponto de vista mais comum de associá-lo ao Oriente até o sentido que ele tomou na história da mística ocidental. O presente artigo oferece uma reflexão sobre os vários tipos de teologia mística e estética do sublime ao longo da história medieval e moderna.

Palavras-chave: História da mística. Ocidente e Oriente. Estética do sublime. Teologia negativa. Erotismo e espiritualidade.

Abstract: The extreme reactions of fascination and rejection of the term “mysticism” can only be explained by the history of its use, which is presented from the most common point of view of associating it with the East, until the meaning it took in the history of Western mysticism. This article offers a reflection on the various types of mystical and aesthetic theology of the sublime throughout medieval and modern history.

Keywords: History of the mysticism. West and East. Aesthetics of the sublime. Negative theology. Eroticism and spirituality.

REVELAÇÃO DO NOME

A palavra **mística** é uma das mais traiçoeiras da história da filosofia e da teologia, sendo ambas disciplinas matriciais que preparam o legado para as ciências humanas. Em tempos pós-modernos ela atrai adoradores de saberes secretos e irrita personalidades desencantadas.

Até pouco tempo atrás, a universidade não tinha grande penetração na sociedade brasileira. Livros de autoajuda eram muito procurados e livros universitários eram muito especializados. A diferença entre os dois era imediata e nítida. O leitor de uma ala não se permitia ser de outra. “Mística” era o lugar da literatura da Nova Era e de seu imenso sucesso comercial. Seria inimaginável para o que vou chamar aqui de **senso comum universitário** suspeitar que algo ligado à mística pudesse ser motivo de estudo sério na universidade, a não ser em departamentos de sociologia e psicologia e tratada como patologia social ou credence individual.

Se estamos falando da espiritualidade de outras religiões, especialmente a hinduísta ou budista, **mística** vira sinônimo de Oriente e talvez encontre algum vago sentido positivo. Mas também cabe se referir à mística na cosmovisão indígena e africana. Por conseguinte, **mística** se refere ao que não é racional, científico ou eclesiástico, dogmático. **Mística**, nesse caso, é tudo aquilo que não é **ocidental**: nem científico nem cristão. Daí o sentido positivo: a palavra está impregnada de uma aura exótica, que por ser diferenciada é libertadora dos constrangimentos ocidentais dominantes. Dentro da ciência, ser místico é uma calamidade, dentro da Igreja, é uma descabida pretensão, mas fora da ciência e da Igreja, fora do **Ocidente**, tudo o que é extático, mágico, numinoso, encantador, misterioso e secreto é interessante. Quem pode praticar magia ou pretender iluminar-se é um homem portador de etnia exótica. Ao homem branco não é permitido alimentar essas expectativas: ele deve se ocupar de profissões pragmáticas e, de sua própria religião, não esperar outra coisa senão equilíbrio entre razão e fé e guia para a conduta moral. O sobrenatural fica para depois da morte.

Onde estaria o lugar da teologia nessa dicotomia? De fato, é na teologia que se estuda o legado histórico da mística cristã e é nela que a dicotomia encontra algum abalo. É na teologia que alguém pode lembrar que há uma mística cristã. Mas é nela também que o efeito conflituoso da mística fica mais transparente: há um pendor racionalista na teologia que até no século XX procurou rebaixar a mística dentro de sua própria área; uma espécie de neoescolástica congelada, rígida e desligada de suas próprias origens. Por outro lado, há uma defesa da mística enquanto lugar de cultivo de uma espiritualidade sufocada pelo pragmatismo, moralismo e racionalismo dominante. A mística é o que restou de um espaço poético do cristianismo, apagado ou evitado de todas as formas pelo dogmatismo eclesiástico e seu controle de corpos e almas. Logo, há, sim, um ressurgimento do interesse pela mística feito por defensores de uma teologia sem enrijecimentos lógicos e apostolares.

Tais reanimadores da espiritualidade cristã encontram dificuldade de mostrar para os entusiastas do orientalismo que o cristianismo, logo, o Ocidente, possui uma longa e abundante tradição mística. Curioso constatar como é necessário defender, nesse nível elementar do senso comum, que existe uma mística ocidental, como se juntar “mística” com “ocidental” fosse um estranho oxímoro.

Para começarmos a sair do senso comum e adentrar na história do conceito, Michel de Certeau comprova o contrário: ao longo da história da palavra, mística sempre foi um adjetivo, que significava várias coisas: segredo dos iniciados nos cultos místéricos gregos, sentido alegórico da

Escritura na patrística, o lado espiritual e oculto de alguma coisa. Empregá-la como substantivo foi uma invenção do século XVII que buscou delimitar uma área do saber: assim como passou a existir física, química, dever-se-ia surgir a mística (CERTEAU, 2015, p. 168-170). Ela teria de dar conta da recolha e estudo de um *corpus* de santos doutores que escreveram sobre experiências de contato imediato com Deus ou tratados e sermões de ascensão da alma. Tais textos haviam surgido especialmente entre o século XI e XVII. A maioria deles continha uma influência explícita de um dos grandes escritos da alta Idade Média, o *corpus dyonisiacum* (escrito entre 485 e 528), com livros atribuídos a Dionísio Areopagita, sendo um deles intitulado *Teologia mística*, que é um exemplo nítido de discurso apofático, ou teologia negativa. É nesse contexto que nascem e crescem autores e obras especificamente místicas.

Certeau insiste que o conceito é completamente ocidental: ao mesmo tempo em que há uma valorização de alguns autores e obras, há o apagamento de outros, ao mesmo tempo em que se coloca o anseio espiritual em primeiro plano, isola-o das outras áreas da religião e da reflexão teológica. O desconforto com o conceito de mística serve, então, a uma permanente tensão que o Ocidente criou diante de desejos de divinização, visões, audições e afetos intensos em torno do contato com Deus, bem como com a contemplação gratuita da natureza e um ócio que se leva muito a sério, pois nele busca o absoluto.

A região do desconhecido, inefável, inapreensível, incognoscível, indizível é permeada de uma pletera de novos e extravagantes modos de dizer. Tal paradoxo é central na escrita mística e rege o uso abundante, estilístico até, de oxímoros, hipérboles, exageros, convicções e negações. O místico costuma erigir construções e desconstruções de patamares espirituais feitos para serem alcançados, afirmados, e negados, ultrapassados. Há um processo permanente de autossuperação, uma renovação constante do olhar, enfim, uma instabilidade emocional e cognitiva que se coloca numa arriscada aventura existencial.

De qualquer forma, ainda estamos colocando traços da mística em geral, mas tal caracterização cai em algumas armadilhas. Se chamamos de mística muitos acontecimentos históricos distintos, precisamos diferenciá-los. Aqui não é o lugar de esmiuçar nem todos nem a maioria, mas é imprescindível esclarecer as principais tendências da mística e os jogos de saber e poder envolvidos em cada uma e na relação entre elas.

HISTÓRIA DA MÍSTICA OCIDENTAL

Em termos históricos, as primeiras manifestações elencadas pelos historiadores devem ser vistas como fundações da mística e não uma busca orientada de contato direto com o divino. Mistérios gregos (Eleusis, dionisismo e orfismo), Platão (428-348 a. C.) (especialmente *Banquete*, *Íon*, *Teeteto*, *República* e *Timen*), certos elementos do *Velho* e do *Novo Testamento* (especialmente na escada de Jacó, *Cântico dos Cânticos*, passagens visionárias de profetas como Ezequiel, a mensagem de amor dos Evangelhos, descida do Espírito Santo e conversão de Paulo no *Atos dos Apóstolos*, cartas de Paulo e *Apocalipse*), Orígenes (185-253) (em especial seu *Comentário do Cântico dos Cânticos* que irá introduzir a alegoria do Cristo esposo e alma esposa) e outros patrísticos, Plotino (203-270) e outros neoplatônicos, padres do deserto (especialmente Santo Antão (251-356), Evagrio (345-399) e Cassiano (360-435)), Agostinho (354-430) (especialmente a primeira grande autobiografia espiritual, *Confissões*, escrita entre 397 e 400) e Pseudo-Dionísio Areopagita são os principais nomes

que constituíram os pilares da fundação prática e teórica da mística ocidental. Merece destaque a introdução da teologia negativa, que aparece em alguns filósofos patrísticos (em especial Gregório de Naziano, que viveu entre 329 e 390), mas se aprofunda com os neoplatônicos e Pseudo-Dionísio Areopagita, onde o Uno ou Deus se torna objeto de um percurso ascensional que ganha impulso não por atributos divinos, mas pela negação de todos os atributos.

O “tronco” ou desenvolvimento da história da mística é feito dos séculos da vida recolhida dos monges no monasticismo, derivados dos padres do deserto. Nesse período, a leitura meditativa (*lectio divina*) dos textos fundadores ressaltou neles o impulso espiritual. Apareceram as primeiras ordens monásticas, como beneditinos, dominicanos e cistercienses, que vão aninhar os primeiros autores propriamente místicos. Nos tratados ascéticos monásticos não encontramos nem descrições de experiências nem guias para alcançá-las, ao contrário, o que sobressai são regras práticas de conduta para, como diz Agamben, fazer da vida uma liturgia (AGAMBEN, 2016, p. 87-91). O contraste entre a austeridade das regras de vida monásticas e o colorido poético da escrita mística é gritante, mas não devemos diminuir o primeiro em favor do segundo: foi a partir da severa luta contra os vícios e aprimoramento das virtudes desses ascetas que o desejo eroticamente espiritualizado dos místicos despontou, seja por reação, seja por desdobramento inelutável (LOUTH, 2007, p. 95-197; ver o artigo de Douglas Burtun-Christie, “Early Monasticism”, p. 37-58 e o de Amy Hollywood, “Song, experience, and the book in Benedictine Monasticism”, p. 59-79 em HOLLYWOOD, 2012).

Chegamos agora ao momento em que esta “árvore” histórica dá seus frutos mais característicos. A primeira grande manifestação teológica e literária do que podemos chamar de mística no sentido mais próprio está na obra do século XII do abade cisterciense Bernardo de Claraval (1090-1153), que funda a primeira vertente da mística: a **mística nupcial** (*Brautmystik*), com seu *Comentário do Cântico dos Cânticos*. Nele, inicia-se, seguindo os passos de Orígenes, o desenvolvimento temático de um ardor apaixonado entre alma esposa e Cristo esposo, descrito com minúcias corporais, que, no entanto, tem sempre valor alegórico. Esse pontapé inicial foi seguido pelas escritoras beguinas do século XIII como Marguerite Porete (1250-1310), Hadewijch de Antuérpia (1200-1260) e Matilde de Magdeburgo (1207-1282), em geral influenciadas pelo amor cortês, sublimando-o num amor espiritual mas, a partir dele, dando mais ardor passional na espiritualidade, o que caracteriza a chamada **mística amorosa** (*Liebesmystik*). É nessa época que se estabelece o fator eminentemente erótico, apaixonado, de parte da mística cristã. Além disso, as três escreveram não em latim, mas na língua vernacular nascente de seus respectivos países, o que foi temido pela direção espiritual da Igreja como uma comunicação indevida com o povo, sem a mediação autorizada, latina, de Roma, o que levou místicos e antimísticos a uma contenda em torno do “discernimento de espíritos” (LARGIER, 2009, p. 41; ANDERSON, 2011, p. 13-16, 81-89).

No século XIV surge a chamada **mística renana ou especulativa**, iniciada por Mestre Eckhart (1260-1327). Ele não trabalha com a alegoria nupcial, antes, desenvolve nos seus sermões uma densa reflexão que cria o vocabulário conceitual da nova língua germânica que se tornará a base da filosofia alemã em conceitos como desprendimento (*Abgeschiedenheit*), fundo e sem fundo (*Grunt e Abgrunt*) e serenidade (*Gelassenheit*). A leitura de Eckhart será importante para a **mística flamenca** de Jan van Ruysbroeck (1293-1381) que aprecia o silêncio e a beleza da floresta, pensa o movimento divino como fluxo e refluxo (herança neoplatônica) e aprimora uma visão do crescimento e desenvolvimento da alma que chega à fruição, ou melhor, gozo de Deus (*ghebruken*).

O ápice dos frutos dessa história está no século XVI da **mística espanhola**. Teresa de Ávila (1515-1582) escreveu a segunda grande autobiografia espiritual cristã, *O livro da vida* (1565), que narra várias agruras de sua trajetória como mulher devota, especialmente a tensão com os

confessores em torno das graças e visões que recebe, o que a obriga a uma árdua mas brilhante autodefesa que também se tornou a mais habilidosa argumentação da legitimidade das experiências místicas. No *Livro das Moradas* (1577) encontramos uma verdadeira arquitetura ascensional das diferentes habitações que a alma vai atravessando em sua própria espacialidade interior. Nessa obra, torna-se bem clara a monumental construção da interioridade feita pelos tratados místicos.

O cume da habilidade de composição formal de um tratado de elevação se comprova na obra de João da Cruz (1542-1591). Ele teve a ousadia de escrever poemas (que estão entre os maiores da literatura ocidental) e fazer de seus tratados uma interpretação alegórica deles. No *Cântico espiritual* (1584), que segue esse modelo, deparamo-nos com o desdobramento final, poético e reflexivo, da tradição da mística nupcial e amorosa. Se há duas tendências diferentes e extremas da mística, a nupcial (ligada a uma tradição agostiniana e claravaliana) e a especulativa (pseudo-dionisiana e eckhartiana, apofática), que por vezes se encontram (é o caso da incrível originalidade de Marguerite Porete) e por vezes se afastam, no *Cântico espiritual* a trajetória da mística cristã atingiu uma sorte de síntese.

A substantivação do adjetivo mística sucedeu precisamente depois desta resolução. A definição de uma “diversificação das disciplinas” (CERTEAU, 2005, p. 169) onde a formulação de uma área da mística que pretende ser nova disciplina como a química e se diferenciar de outros campos da teologia ocorre depois de todo um percurso de fundação antiga até o século VI, de entroncamento de diferentes raízes na prática das regras monásticas, do século VI em diante, e do florescimento dos anseios nupciais e apofáticos no “tesouro” espiritual das obras do século XII ao XVI. A definição de uma nova área de saber para estudar tal fenômeno, em suas etapas e desenvolvimento, se deu, hegelianamente, no seu pretendido fim. Ainda que não falte pipocar místicos depois disso, pois eles estão indubitavelmente presentes na sociedade até hoje, o período do século XII ao XVI delineou o *opportune tempore* da mística cristã. Depois, o iluminismo, a burguesia e a ciência destronaram definitivamente paixões devotas.

De acordo com a tradição teológica que eclodiu a partir do século XVII, essa é a suposta segmentação de uma mística cristã destacada de outras áreas da teologia. Como insiste Certeau, ela serviu para propósitos epistêmicos estritamente localizados na formação racionalista dos saberes do século XVII. Nada mais “ocidental”.

Por isso, espanta que, de acordo com o senso comum construído posteriormente, ela tenha depois servido para apontar ou a ingenuidade ou a sabedoria irracional do que não é ocidental, de modo que, hoje, seja preciso falar de “mística ocidental” como se o Ocidente estivesse de fora da mística e sua mística não passasse de um frágil elemento marginal seu, e como se a mística fosse característica típica de culturas não ocidentais.

Esgotamos as principais correntes históricas da mística ocidental? Não se pode ignorar uma importante questão: e as correntes chamadas de quietismo e pietismo? Mais ainda: e hermetismo, ocultismo, esoterismo? Não são “ocidentais”? Devemos dizer que não são cristãs? Podemos ir mais longe: e as diversas seitas que brotam da sociedade? E os evangélicos? Se James disse que a mística religiosa é só metade da mística e a outra está nos manuais de psiquiatria (JAMES, 1995, p. 265), há ainda algo entre as duas: e a mística religiosa que não tem alto nível intelectual e literário ou pode até ter para uns mas não para outros? E aquela que estaria dentro do que Henrique de Lima Vaz chama de “mística mistérica”, cultural, mas que nem sequer está dentro de movimentos católicos e protestantes históricos reconhecíveis? Estas são ou não são místicas?

Esse artigo não abordará tais dificuldades em detalhe, mas podemos esclarecer rapidamente os problemas de seu lugar dentro do uso do termo “mística”. Se grande parte dos pesquisadores

de ciências humanas e exatas em geral não gosta do termo e rejeita mesmo suas manifestações teológicas e literárias de alto nível, não é incomum que estudiosos da mística rejeitem parte de suas manifestações em favor de outras. Neste caso, há um problema de reconhecimento e de valor. Aqui aparece uma problemática que dificilmente foi encarada pelos melhores teóricos da mística.

Segundo Bernard McGinn, a história da mística cristã tradicional não constitui uma área diferenciada da teologia (MCGINN, 2012, p. 14, no máximo, está dentro do que se pode chamar de “teologia mística”), pelo menos até o advento da modernidade. Como já vimos, Certeau localizou historicamente uma tentativa, fracassada, de tornar a mística uma área do saber específica, que ocorreu no momento do surgimento das ciências hoje existentes. Tal formulação adveio de uma tensão secular da Igreja com ela, em que a teologia ora a rejeita, ora a admite e toma para si seu legado, condecorando alguns místicos santos doutores (como aqueles que se tornarão “são”: são Bernardo, são João da Cruz, santa Hildegard de Bingen, santa Teresa), e condenando outros (Marguerite Porete e Eckhart, por exemplo). Com o tempo, mesmo um ou outro condenado que sempre esteve inserido em sua tradição passa por ser objeto de debates de reabilitação da Igreja (como é o caso em torno do dominicano Eckhart). Porete era beguina, foi condenada à inquisição e queimada viva, não fez parte da Igreja e nunca poderia entrar num debate desses, mas ela ainda está dentro de uma tradição de tratados de elevação da alma e da teologia negativa dionisiana.

Mais distante ainda estão personalidades da filosofia renascentista hermética como Cornélio Agrippa (1486-1535), Paracelso (1493-1541) e Giordano Bruno (1548-1600) (também dominicano), que buscavam a reconciliação da Igreja com uma espécie de magia erudita, buscando uma síntese da teologia com saberes ocultos como alquimia, astrologia e cabala. Não há dúvida de que a pretendida reforma da Igreja desejada por tais filósofos experimentais nunca ocorreu, pelo contrário, o resultado dessas tentativas também foi a condenação de um deles, Bruno, à fogueira. Jakob Böhme (1575-1624) é um fruto tardio dessa corrente, mas é um teósofo que não chegou a tratar diretamente de magia e se ateve a uma reflexão mais cosmológica e especulativa, motivo pelo qual ainda chegou a ser defendido como místico teólogo ou filósofo protestante.

Há uma herança hermética no esoterismo do século XVIII, por exemplo, no sempre chamado **místico** sueco Emmanuel Swedenborg (1688-1772) (que influenciou não só figuras como William Blake (1757-1827), Charles Baudelaire (1821-1867), Honoré de Balzac (1799-1850) e Jorge Luis Borges (1899-1986), como foi nada menos que central nos movimentos romântico e simbolista) e em todo o esoterismo do século XIX e XX, que esteve diretamente ligado às correntes românticas, simbolistas, pré-modernistas e modernistas da literatura, isto é, foi decisivo para toda a literatura moderna. Nesses casos, aparece o problema de diferenciar **mística** de **esoterismo** e **magia**: **mística** busca o contato direto com Deus, é um movimento de recolhimento e advém de uma purificação ascética, já o **esoterismo** é a busca por um saber gnóstico superior guardado em agremiações secretas mas que não deixaram de publicar livros extremamente atraentes desde o advento da imprensa de Gutemberg, e **magia** é a manipulação de determinadas práticas para obtenção de poder no mundo.

É verdade que **mística**, no sentido estrito, não tem nada a ver com busca de poder mundano, e a mística cristã está essencialmente ligada ao dom gratuito da graça, então não poderia ser tratada em termos esotéricos, ainda que seja tradicionalmente vista como estranha, típica de figuras solitárias extravagantes. Os defensores do valor superior da mística certamente vão assinalar uma grande distância entre mística e tais áreas do ocultismo que, em sua forma moderna, derivaram do hermetismo renascentista. Tanto a mística de alto valor teológico como o hermetismo foram ridicularizados pelo racionalismo, empirismo e iluminismo, contudo, a mística foi objeto de ataque e defesa dentro da teologia, isto é, motivo de disputa, já o hermetismo foi mais facilmente

descartado por toda teologia e racionalismo, sendo especialmente banido do espaço universitário. Enquanto isso o esoterismo cresceu e prosperou no mercado editorial e em círculos íntimos: salões de alta sociedade e reuniões de artistas e curiosos. Se o esoterismo é epistemologicamente ridicularizado, ele nunca deixou de ter sucesso em espaços antieclesiásticos e antiacadêmicos, aliás, desde o surgimento da espiritualidade difusa da contracultura dos anos 60 e 70, atravessando a literatura de autoajuda e Nova Era, nos anos 80, sua área de influência só aumentou. Recomendamos a leitura de um dos maiores especialistas acadêmicos no assunto, Wouter Hanegraaff (2012, p. 77-152), para entender essa tão ignorada história e historiografia.

VALOR DA MÍSTICA

Afinal, qual seria a especificidade do **teor qualitativo** da mística? A mística só tem valor por ser boa filosofia, boa teologia, boa literatura, ou a mística tem um valor independente dessas áreas de saber? Eis a questão que a teoria da mística sempre teve dificuldade de pensar: qual o estatuto da mística?

Como questões de valor são sempre as mais intrincadas e traiçoeiras, é comum que elas sejam evitadas: os teóricos elegem seus representantes históricos, defendem a total legitimidade deles e ignoram os casos difíceis. Certeau, no verbete da *Encyclopædia Universalis*, teve o cuidado de iniciar este precioso artigo mostrando a não universalidade do conceito, ao sublinhar sua dependência histórica, para, em seguida, arrolar características da mística, que se encontram tanto no cristianismo quanto na mística das outras religiões, mas ele não toca nem na proximidade e na diferença da mística com os ocultismos (isto é, ele aceita o uso do termo para místicas judaicas, árabes e orientais, mas não toca nas místicas ocidentais mais controversas) como, também, não aborda a questão da mística coletiva (CERTEAU, 2005, p. 323-343). Henrique de Lima Vaz dá o estatuto de mística misteriosa somente ao culto grego e cristão litúrgico, e reconhece, igualmente, “a riqueza de outras tradições místicas como a judaica, a islâmica ou a hindu” (VAZ, 2009, p. 14). O resto ele chama de “perversão das energias místicas” (VAZ, 2009, p. 101) e expõe sua crítica da modernidade, que, do ponto de vista das filosofias contemporâneas, é sinal claro de conservadorismo.

Fora dos especialistas mais comprometidos com a defesa da mística, ou de uma certa mística, há uma abordagem mais materialista no número de 1980 da *Nouvelle Revue de Psychanalyse* intitulado “Résurgences et dérivés de la mystique”, com vários artigos de psicanalistas. O organizador, Guy Rosolato, contribuiu com o mais abrangente artigo, intitulado “Présente mystique”, e, apesar não conhecer tanto a mística tradicional como Vaz, Certeau e Mcginn, ocupa-se não da história da mística e sim de seus “ressurgimentos e derivações”. Ele traz uma visão bem panorâmica do fenômeno, incluindo “saber esotérico” (ROSOLATO, 1980, p. 23-25, todas as traduções de referências de outras línguas são minhas), “poderes secretos” (ROSOLATO, 1980, p. 25) e faz uma boa interpretação psicossocial das “seitas” (ROSOLATO, 1980, p. 29-32), citando, inclusive, a seita de Jim Jones, que induziu 918 dos seus membros a cometerem suicídio e assassinato em Jonestown, Guiana, EUA, em novembro de 1978 (ROSOLATO, 1980, p. 30). Na época o crescimento dessas seitas estava em plena ascensão e o artigo procurava dar uma resposta psicanalítica. Se Rosolato tende, na sua visada psicológica não comprometida, a patologizar a mística – e nesse sentido ele deveria ter aprendido mais com as advertências de William James (1995, p. 241) e Georges Bataille (1987, p. 211-212) contra essa tendência –, os defensores da

mística tendem ou a desconsiderar as manifestações patológicas da mística ou a tratá-las como “perversões” (psicanaliticamente, os anseios espirituais mais nobres podem conter motivações perversas), além de criarem uma linha de valor sempre implícita e pouco clara entre o que é boa mística e o que é ruim, cujo critério geralmente será ideológico e, nesse caso, colocam no mesmo patamar os diferentes ocultismos e as seitas mais perigosas.

Ao examinar as variadas abordagens teóricas e analíticas da mística, fica claro que o problema do valor sobressai como um ponto cego e as disputas de legitimidade teológica, filosófica e literária não se explicitam. Enquanto isso, embora a mística seja um dos campos de estudo mais tratados em trabalhos acadêmicos, mobilizando uma grande variedade de áreas, correntes e teorias, ainda assim há um preconceito reinante na maioria de professores (a maior parte destes não a estudam) que não veem nela senão fanatismo, superstição, credence e encantamento ingênuo. O senso comum acadêmico da maioria, mesmo profundamente equivocado, é sempre numericamente superior ao conhecimento da minoria de especialistas, e essa triste verdade é especialmente dramática no espaço acadêmico do estudo da mística.

Nela, a tradicional emancipação das ciências humanas da antiga “rainha das ciências”, a teologia, guarda um distanciamento desconfiado que não se permite aprender com o conhecimento de sua tradição e sua história, bem como de possíveis reflexões interessantes sobre a modernidade e a contemporaneidade a partir dessa área. Por sua vez, a teologia do século XX e mesmo do século XXI não soube se defender das acusações de conservadorismo e demonstra muita dificuldade de apresentar renovação epistemológica, ainda que os esforços atuais não sejam pequenos. No meio de todo esse quadro conflituoso, o estudo da mística sai perdendo. No entanto, ela nunca deixou de suscitar certo fascínio e podemos até dizer que recentemente surgiu uma onda de interesse no mundo todo e no Brasil em particular.

Falamos da necessidade da teoria da mística de estender o olhar sobre seu precioso campo de atuação. Se, nos anos 80, as atenções públicas estavam nas seitas e na autoajuda, hoje estão nos evangélicos. Há muito o que pensar a respeito da mística evangélica e também (por que não) do fenômeno histórico e contemporâneo do esoterismo, e isso deveria ser mais do que evidente.

FUNDO DA ALMA

Agora apontaremos a presença da mística num lugar onde poucos desconfiam que ela poderia estar. Steven Connor, um dos mais importantes teóricos do pós-modernismo, constatou, já faz algum tempo (em 1989): “o que é peculiar à teoria pós-moderna (e que talvez, por esse mesmo motivo, também tenha uma espécie de status representativo) é o desejo de projetar e de produzir aquilo que não pode ser apreendido nem dominado pela representação ou pelo pensamento conceitual”, em outras palavras, “o desejo que foi identificado por Jean-François Lyotard como o impulso para o sublime”. “Nesse caso, vontade e entrega, domínio e renúncia espiralam juntos numa hélice indissolúvel que é em si outra versão do lançar-se ao sublime” (CONNOR, 1992, p. 24). E se o que Connor chama de impulso para o sublime da teoria pós-moderna não contiver raiz senão na teologia negativa da mística especulativa? E se o sentimento do sublime kantiano já não havia sido uma primeira secularização estética da mística renana (a tese clássica de Rudolf Otto é a de que o sublime deriva do numinoso (2007, p. 105-107); ver também LARGIER, 2009, p. 37-60; esse artigo mostra como o sublime kantiano se diferencia do sagrado: BÖHME, 2004, p. 125-132)?

Será que a insistente negatividade da teoria pós-moderna não está perdendo a chance de entender melhor a si mesma ao não examinar suas raízes apofáticas? Será que os teólogos não estão sendo capazes de entrar na discussão pós-moderna e demonstrar a importância do seu conhecimento das fontes históricas de curiosas circunvoluções teóricas atuais (tentativas não faltam, ver KELLER, 2007, p. 141)?

Merece especial menção como usualmente a teoria pós-moderna nega as grandes narrativas e seus valores conservadores, logo, não está interessada na adoração de ideias elevadas, como, no cristianismo, ocorreu com as ideias de Deus, bem, bondade, beleza e amor. Não há valores sublimes e inatingíveis para o pensamento teórico das últimas décadas. Por outro lado, essa mesma negação da elevação idealista contém um abismo sublime especulativo.

A mística misteriosa vulgar e regressiva de nossos tempos – neopentecostal e neoconservadora – repudia tais apofatismos teóricos e positiva religiosamente os valores do *status quo*: competitividade, iniciativa privada e sucesso financeiro. O êxtase está no dízimo, na pregação do sucesso do “Jesus coach” e na euforia renovada com as ideias de ordem, família e nação, isto é, precisamente aquilo que a teoria pós-moderna durante tanto tempo considerou completamente ultrapassado; claro que tal retorno é inteiramente caricatural, porém não deve ser ignorado, sua sociopatia é divisa da crença mais intensa e combativa. Curiosamente, estes extremos de posituação e negação não deixam de ter algo em comum: não estão nada interessados numa transcendência abstrata, são imanentistas. A teoria pós-moderna busca a negatividade de fenômenos estéticos e se enovela em impossibilidades de representação; o neopentecostalismo abraça os valores do sistema e abusa da instrumentalização pragmática de qualquer elemento ritual e cultural.

Não há dúvida de que a teoria da mística tem muito o que contribuir para a análise das manifestações mais regressivas e mais progressivas dos fenômenos sociais e culturais. O que sobressai dessa comparação entre a extremidade social de estéticas retrógradas e arrojadas, religiosas e artísticas, que desenvolvem concepções financeiramente pragmáticas ou especulativamente teóricas, é a seguinte questão: como ocorreu a mudança de uma sublimidade transcendente para se chegar a uma transposição da mística no campo da arte e da cultura? Como se deu a imanentização da mística? O que implica sensorializar um anseio transcendente, que aliás, já era contraditório desde o início de seu florescimento, pois quis ser um conhecimento experimental de Deus (*cognitio Dei experimentalis*)?

Se há uma área do saber que de fato testemunhou tal transposição, foi a estética filosófica. Nela, as noções entusiásticas mais elevadas e inefáveis começaram a ser utilizadas para o prazer estético. Segundo Niklaus Largier, há um **tropo místico** que foi especialmente central para as primeiras elaborações da estética filosófica: **o fundo da alma**.

Sua base pode ser encontrada no ensinamento de Agostinho em que “ir para dentro é ir para cima”. O movimento “enstático” em direção ao fundo da alma revela o Deus interior para além da alma, que se conclui num movimento extático: “O Deus dentro é o Deus acima” (*Intus Deus altus est*, Homília sobre salmo 130. 12, AUGUSTINI, 1836, p. 2094; MCGINN, 2012, p. 349). A implicação mútua entre mergulho e ascensão passa a ser, a partir daí, um motivo místico copiosamente explorado. Na mística especulativa encontramos toda uma reflexão sobre a mais secreta intimidade entre homem e Deus nos graus superiores da *unio mystica*, ou melhor, da presença de Deus. Uma imagem emblemática disso nos sermões de Eckhart (1260-1327) é o “fundo da alma” (*grunt* ou *Grund der Seele*, em latim *fundus animae*). Um anjo, por exemplo, pode ser a maior das entidades, porém ele não é capaz de entrar na alma de outro ser, pois “somente a deidade pode entrar no fundo da alma” (ECKHART, 2006, sermão 21, p. 148), “onde o fundo de Deus e o fundo da alma são um fundo” (ECKHART, 2006, sermão 15, p. 119); “no fundo da alma não pode entrar

nada a não ser apenas Deus” (ECKHART, 2008, sermão 72, p. 74). O momento estrutural de identidade entre o divino e o humano se dá num caminho indeterminado, para além das faculdades estabelecidas da alma (intelecto, vontade e memória) e é o reino das trevas divinas, sobre o qual nada pode ser dito. No entanto, tal identidade reflete um espaço obscuro de intimidade que leva o sujeito a ser ou “tornar-se qualquer coisa”, isto é, abre para possibilidades ilimitadas (LARGIER, 2010, p. 541). É como se o alcance espiritual do fundo levasse a uma ampliação de regiões obscuras que, no seu estado de incerteza, desenrolam um leque de novas possibilidades. Em Agostinho, quando o fundo da alma é tocado, ela mesma é estendida para fora de si mesma e elevada, em Eckhart o mergulho na intimidade só é atingido pelo poder divino, que desvela um novo modo de potencialidade à alma.

Tauler (c. 1300-1361), outro místico renano influenciado por Eckhart e bastante lido nos séculos XVI e XVII é o autor que mais desenvolveu o tropo do fundo da alma. Em seus sermões ele fala de uma treva divina que escapa à linguagem, mas que em várias passagens ele chama de “abismo”: um lugar de possibilidade indefinida. Quando a alma se abandona humildemente é absorvida pelo “abismo divino do ser” e “se deleita com todos os dons da graça de Deus”. “Ela se perde de si mesma e mergulha em Deus” e, nesse momento, “ninguém pode dizer o que acontece com a alma possuída por Deus” e “quando ela se despedaça e é absorvida pelo abismo divino” ela “não sabe, não vê e não sente nada senão o puro e simples ser de Deus” (TAULER, 1910, p. 313, *How we witness to christ in unrest and suffering*). Em outra passagem, “a mais profunda humildade atrai os melhores dons do abismo divino do amor”; “O espírito de um homem é verdadeiramente humilde e abandona a si mesmo”. “Se agrada a Deus aniquilá-lo (se semelhante pensamento for possível e for permitido), ele seria aniquilado de bom grado – pois ele não sabe, ama e goza de nada senão o Um” (TAULER, 1910, p. 503, *spiritual blindness*). Essa entrega incondicionada da alma a coloca num estado de errância própria da perda de referências diante das trevas. Mas tal abismo obscuro permite o sentimento ontológico da divindade, ainda que nenhum conhecimento seja extraído daí. A intensidade desse tipo de entrega segue o estilo e as ideias de Eckhart, mas o teor negativo do abismo se torna mais nítido.

Outro místico holandês, Hendrik Herp (c. 1400-1477), também muito lido nos séculos XVI e XVII, “retrata o tato como o sentido que reflete mais intimamente o que está em jogo no conceito de ‘fundo da alma’ como o reino da indeterminação, possibilidade e intimidade onde dentro e fora convergem num evento de sensação e experiência devastadora” (LARGIER, 2010, p. 541). “A experiência de leitura do Cântico dos cânticos permite que o poema desdobre seus efeitos em termos de sensação, visão e audição, gosto e tato” para que “se deixe ser absorvida e estimulada pela experiência divina”. Desse modo, a relação entre o sentido literal e metafórico do “tato” é mais extensamente explorada. “Toque do divino é ao mesmo tempo o momento mais baixo e mais alto” (nota-se a repetição da simultaneidade de mergulho e ascensão de Agostinho) em que “a alma realiza uma experiência de fruição e prazer que surge do fundo de plenitude virtual e inclui toda sensação, imaginação e emoções” (LARGIER, 2010, p. 543-544). Em Herp, a integração entre a experiência espiritual e a sensorial é levada a uma dimensão mais detalhada e apurada.

Tais formulações místicas são bem características da teologia negativa especulativa. A novidade da descoberta de Largier está em apontar como Baumgarten (1714-1762), num trecho da *Aesthetica* (1750), se queixa de que muitos filósofos ignoram o fundo da alma como origem de um estado extraordinário de experiência do mundo à luz do divino. Eles se esqueceram do termo e ficaram cegos a respeito de sua validade mesmo em uma experiência diversa do campo teológico. No caso do filósofo fundador da estética, essa experiência pode ocorrer numa caminhada vagarosa, no tempo do prazer do ócio. Aqui se percebe o deslocamento da experiência mística para o terreno da experiência estética natural, especialmente num momento em que Baumgarten aponta o

desconhecimento dos filósofos de sua época dessa tradição (LARGIER, 2010, p. 539; sobre o fundo da alma: BAUMGARTEN, 1750, §80, p. 36; sobre o ócio: BAUMGARTEN, 1750, §84, p. 38; sobre o fundo da alma como percepção obscura: BAUMGARTEN, 1993, §511-514, p. 58-59). Vale mencionar que ele está implicitamente se referindo à oposição entre o estabelecimento da filosofia nas academias e universidades iluministas e o lugar frágil dos entusiastas místicos. Agora “o fundo da alma não é somente o fundo virtual e a base da percepção e da representação, mas a verdadeira possibilidade da alma de tomar forma com relação às coisas no caminho do entusiasmo estético” (LARGIER, 2010, p. 540). Isso significa que a desqualificação do entusiasmo divino começa aqui a se refugiar no espaço do prazer descompromissado.

Em seguida, Johann Gottfried Herder (1744-1803) afirma que a vacuidade se revela no fundo obscuro da alma dos místicos, que se torna a única condição possível de revelação do sensual bem como do mundo compreensível (LARGIER, 2010, p. 545). Logo, Herder também reabilita o tropo místico da escuridão para defender que, quando o observador contempla uma escultura, o *Gefühl* (palavra alemã que possui o sentido ambivalente de sentimento e tato) torna a imaginação ativa e engajada, ela se comporta como se sentisse e tocasse a obra, logo, se o olho se volta para a mão, a percepção alcança a sugestão do tato imediato. Observa-se nessa reflexão que o olho se transforma em órgão do tato e perde sua especificidade. É esse tato imaginativo que replica a escultura na alma e produz a comunicação entre a alma e o objeto. Se a visão é uma experiência reduzida da experiência sensível, o “tato” perceptivo revela um sentido mais originário e compreensivo. O tato se torna então um momento de liberação da determinação redutora da visão, uma reminiscência de alguma temporalidade mais alongada, uma processualidade erotizada (LARGIER, 2010, p. 546-548; HERDER, 1994, p. 126). Logo, “a conexão entre tato e fundo obscuro da alma faz do tato o fundamento de toda sensação, o verdadeiro núcleo da sensação”. “O tato é a figura da possibilidade real de ser afetado e absorvido pelo objeto da experiência sensível”; “o tato, pode-se dizer, é o sentido indeterminado, logo, o sentido que pode ser qualquer coisa” (LARGIER, 2010, p. 550).

Em todos os exemplos, vê-se que a intimidade, a intensidade e a obscuridade da experiência são essenciais para uma potencialização da percepção. As imagens místicas de toque e abismo, ao entrarem na seara estética, tornam-se parte essencial da estrutura perceptiva e da qualidade da experiência sensorial. Se, anteriormente, foi dito que o período de florescimento da mística terminou no século XVII, verifica-se que o nascimento da estética filosófica no século XVIII só foi possível por conter em si germens de tropos místicos. O entusiasmo da divinização é explicitamente descartado pelo racionalismo, mas é implicitamente reabilitado pela estética. Quando Baumgarten aponta o desconhecimento dos filósofos de seu tempo de um tropo místico, ele ainda está lembrando algo que já tinha sido apagado e esquecido, pois tornou-se uma estranha curiosidade.

O que ressalta dessa lembrança é que a indeterminação enigmática e negativa da presença divina está diretamente ligada a uma libertação da potencialidade da alma. Tal ligação nuclear entre negatividade e possibilidade, advinda especialmente da teologia negativa neoplatônica e dionisiana, vai produzir muitos frutos na filosofia da modernidade e se tornará central na crítica à metafísica do século XX, em que a virada linguística estará associada a ontologias negativas da literatura e das artes (mais adiante esse ponto será abordado). Nesse momento do século XVIII, contudo, a filosofia estética ainda está ensaiando a ousadia de seus passos.

Nos trechos de Baumgarten e Herder analisados por Largier, o sentimento estético ainda não se classifica claramente em termos de belo ou sublime. Contudo, nesse momento os dois termos já estavam sendo alvos de discussão. Afinal, tais experiências podem ser definidas como

belas, ou melhor, sublimes? O toque ou abismo divino pode ser caracterizado de forma estética? Experiências estéticas estão de alguma forma ligadas a experiências místicas? Há separação? Há ligação? Há identidade? Para responder a essas questões, primeiro é necessário sondar a diferença e a proximidade entre o sublime e o sagrado, segundo, como teólogos empregaram tal termo, depois vale examinar uma rápida passagem pela história da categoria do sublime.

ESTÉTICA DO SUBLIME

É comum adjetivar Deus como sublime. Rudolf Otto, no livro *O sagrado*, aponta o hábito com precisão e cita alguns trechos de livros sagrados. Inicialmente, ele trabalha uma distinção entre o numinoso e o sublime que se tornou famosa. O numinoso é a mistura do aterrorizante com o fascinante, do arrepiante com o prodigioso. Para ele, contudo, o sublime é uma versão pálida e diminuída do numinoso (OTTO, 2007, p. 82) e, mais adiante, diz que o sublime é o “esquema” do sagrado, porque ele reduziu, com o tempo, o terror inicial e originário do primeiro (OTTO, 2007, p. 86). O numinoso é primitivo e fundamental, o sublime é decorrente e mantém com ele uma ligação intrínseca. De qualquer forma, há uma correspondência ou analogia estrutural entre os dois. O sublime também apresenta a dupla característica do distanciamento atemorizante e da atração fora do comum, humilha e eleva, retrai e transporta para fora de si, atemoriza e felicita. Por isso, o sublime se aproxima do numinoso e pode suscitá-lo tanto quanto o primeiro pode ser suscitado pelo segundo, um pode passar para o outro: há uma natural facilidade de um ser substituído pelo outro em diferentes momentos afetivos (OTTO, 2007, p. 82).

A separação e a correspondência de Otto entre o numinoso e o sublime é útil para entender a caracterização de Deus em passagens de grandes teólogos. Agostinho diz na *Doutrina cristã*: “Ao se representarem o único Deus entre todos os deuses [...] representam-no de tal modo sublime que a mente não consegue pensar coisa alguma de melhor e mais excelente” (AGOSTINHO, 2002, livro 1, B, cap. 7, 7, p. 48, “Deus: o mais excelente dos seres cogitados”). Num momento que problematiza precisamente a representação, a atribuição sublime de Deus está inevitavelmente ligada à expressão apofática. Eckhart retoma essa mesma passagem de Agostinho: “Então vem Santo Agostinho e se aprofunda no discurso e diz: Deus é a coisa mais sublime e elevada” (ECKHART, 2008, sermão 100, p. 189). Neste mesmo livro de Agostinho há uma explanação de como aparece o estilo sublime (*grande dicendi*) em escritores cristãos e como deve ser empregado por um orador em prol da doutrina (AGOSTINHO, 2002, livro 4, C, p. 241-260).

Agostinho observa como Deus é representado de forma excelsa e como ele deve ser o que há de mais sublime a ser concebido. Eckhart já atribui a Agostinho a caracterização do sublime. O bispo de Hipona está mais preocupado com a observação de recursos retóricos do que o dominicano alemão. Se Agostinho, enquanto teólogo fundamental, discorreu sobre a retórica do sublime, é importante entretanto entender como ela começou.

Jean François Lyotard (1924-1998), no clássico artigo “O sublime e a vanguarda”, apresentado em 1983 e publicado em 1984, propõe um esboço de história da tradição retórica e estética do sublime. Em 1674 Boileau publica tanto sua *L’Art poétique* quanto uma tradução de *Do sublime*, de Longino, um autor desconhecido que hoje situamos no fim do século I EC. Como se trata de um tratado retórico, pode se pensar que Longino mantivesse a forma didática de técnicas de emprego das figuras. Contudo, segundo Lyotard, “a economia do texto é afectada por uma

incerteza, como se o seu tema, o sublime, o indeterminado, desestabilizasse o seu projecto didáctico” (LYOTARD, 1990, p. 99). Quando Longino afirma que o efeito sublime se realiza melhor quando uma figura se esconde completamente e não mais se reconhece como tal, Lyotard se pergunta se ainda é viável, então, “distinguir uma figura escondida de uma não-figura” (LYOTARD, 1990, p. 100; LONGINO, 1996, XVII, 1-3, p. 74-75). O domínio da técnica não garante o alcance do efeito sublime (a “afinidade natural” e o “brilho” do patético e do sublime nos discursos “mostram-se sempre antes das figuras e cobrem de sombra sua técnica e, por assim dizer, conservam-nas no estado de coisas ocultas” (LONGINO, 1996, XVII, 3, p. 75). Há ainda um detalhe que Lyotard não menciona mas é decisivo: Longino cita como exemplo de sublimidade o “legislador dos judeus”, isto é, o início do Gênesis (LONGINO, IX, 9, 1996, p. 56), que especialistas classificam como ocorrência quase única na literatura pagã (LONGINO, 1996, p. 23).

Nicolas Boileau-Despréaux (1636-1711), tempos depois, completa a ruptura com os cânones da arte oratória. O gênio do poeta encontra uma dádiva do céu que é efetiva no destinatário. Lyotard observa que “o que está em jogo nestas lutas teológico-poéticas, é o estatuto das obras de arte”. Na “meditação sobre as obras”, este “tema da sublimidade e da indeterminação” (LYOTARD, 1990, p. 101) abala a instituição clássica da *téchne* de manter modelos de imitação e representação. Não se trata mais de agradar, mas de surpreender, de chocar, motivo pelo qual as próprias imperfeições passam a ser valorizadas, como o monstruoso e o disforme. É nesse momento que a estética vai além da poética e da retórica ao indagar não mais sobre regras de consecução da arte mas sobre a recepção dos sentimentos (LYOTARD, 1990, p. 102).

Se, para Immanuel Kant (1724-1804), na *Crítica da faculdade do juízo* (1790), o sentimento do belo se dá na harmonia livre entre a faculdade da imaginação e dos conceitos, “o sentimento sublime é mais indeterminado” pois mistura prazer e desprazer. Quando o sujeito está diante de um objeto muito poderoso (deserto, montanha, ressaca do mar, pirâmide) a imaginação fracassa na sua apreensão e dá lugar à ideia de um absoluto, isto é, a insuficiência da faculdade imagética “é um sinal negativo da imensidão do poder das ideias”. Esta apresentação negativa fica mais clara quando Kant dá como exemplo eminente a lei judaica da interdição das imagens. Lyotard sublinha que antes mesmo da constituição do romantismo “o vanguardismo germina” “na estética kantiana do sublime” (LYOTARD, 1990, p. 103; sobre o prazer e desprazer, KANT, 1993, p. 103-104; sobre o mandamento do Código Civil dos judeus, KANT, 1993, p. 121).

Interessante que o vanguardismo pioneiro do sublime kantiano esteja diretamente ligado à proibição das imagens veterotestamentária, que, por sua vez, contém a estranha antecedência da citação de Gênesis de Longino. Se Longino nega a capacidade das figuras de apresentar o grandioso e o sublime se coloca acima delas, Kant vê na incapacidade da imaginação uma oportunidade de se chegar à sublimidade da razão, cujo destaque transcendental está associado à soberania divina. Mas os pontos mais impressionantes de contato entre Longino e Kant, que passam despercebidos para muitos estudiosos do sublime, é que, em primeiro lugar, ambos, apesar de não serem judeus, falam com admiração da escritura judaica para caracterizar o sublime e, segundo, ambos se referem ao *Velho Testamento* como a legislação dos judeus e, no caso de Kant, o que interessa é uma proibição. Longino se refere a uma espécie de sublime positivo (o momento da criação: faça-se a luz) e Kant se refere a um momento negativo, na verdade, ao momento de nascimento da teologia negativa na Bíblia.

A busca de efeitos intensos que explorem “combinações surpreendentes, insólitas, chocantes” ganha impulso com a estética do sublime, apontando para “um mundo de possibilidades de experimentações artísticas” e promovendo uma transfiguração do olhar. Toda a insistência de Largier na herança que a estética sustentou e revigorou do nexos entre obscuridade,

indeterminação e potencialidade iniciado pela mística encontra agora uma confirmação na elaboração do filósofo francês. E mais: há elementos que Largier não citou que também compõem, especialmente ligados à dimensão purgativa da mística. Para Lyotard, Cézanne consegue libertar “o campo perceptivo e mental dos preconceitos inscritos na própria visão” com uma “ascese interior” que resgata “sensações elementares” “escondidas da percepção vulgar” e quem o aprecia precisa passar por uma “ascese complementar” senão o quadro será ininteligível (LYOTARD, 1990, p. 106). Para quem não está acostumado com a hipótese de um filósofo da diferença mencionar uma dimensão ascética no cerne do avanço da arte moderna, tal trecho ou deve impressionar ou passa despercebido por muitos leitores.

Quando Lyotard discorre sobre a obra do pintor do expressionismo abstrato Barnett Newman (1905-1970), constata nas suas pinturas que o agora (*now*) se torna uma espécie de êxtase da temporalidade. Newman coloca vários títulos de obras com referência teológica e relações cabalísticas. “O caos ameaça, mas o clarão do *tzimtzum*, o *zif*, tem lugar: divide as trevas e decompõe, como um prisma, a luz em cores e coloca-as sobre a superfície, como num uni-verso” (LYOTARD, 1990, p. 92). Como Lyotard não mencionou a citação de Longino da criação divina, ele perdeu a oportunidade de apontar aqui a sublimidade fundamental do *fiat lux* cabalístico. A simples matéria cromática é motivo de uma espécie de surpresa filosófica, isto é, que alguma coisa **existe** (a obra) em vez do nada. A pura presença anula o caos da história e introduz uma ocorrência deleitosa: “É uma ideia que podemos qualificar de mística, já que se trata do mistério do ser”, ainda que tal ser não tenha significado, pois ele é o puro testemunho da ocorrência (LYOTARD, 1990, p. 93). Lyotard provavelmente se refere aqui à prática tradicional dos escritores místicos de comporem longos tratados exegéticos, logo, atribuindo sempre significados precisos a passagens bíblicas, desdobrando interpretações alegóricas. Contudo, os místicos tinham uma relação bem dialética com a interpretação e a negavam especialmente em momentos apofáticos. Nesse caso, a simples ocorrência de um ser sem sentido, obscuro, em meio às trevas das sensações e da razão, é certamente bem íntima da mística especulativa mais tradicional, que concebeu o **fundo da alma** exatamente nesse sentido impreciso, indeterminado e imponente. Como foi dito acima, Tauler insistia que nenhum conhecimento adviria do sentimento ontológico da divindade.

O procedimento de Newman pode ser enquadrado dentro dos constituintes recorrentes da história da arte modernista, que operam *ex minimis*, com o rigor do despojamento formal que chega aos elementos essenciais. Lyotard assemelha tal elementaridade ao princípio de Theodor Adorno (1903-1969) no fim do livro *Dialética negativa* de que o pensamento que conduz a metafísica até a sua queda opera com base em “micrologias” (ADORNO, 2009, p. 337: “A micrologia é o lugar da metafísica como refúgio diante daquilo que é total”). Assim como a micrologia é fiel à ocorrência de um pensamento que perscruta o impensado, a vanguarda não se interessa pelo sujeito, mas pelo estado de privação: “É desta maneira que a micrologia pertence à estética do sublime” (LYOTARD, 1990, p. 107-108).

Tal analogia de Lyotard entre a dialética negativa filosófica com a estética sublime da vanguarda não deixa de criar uma relação de afinidade e contraste com um ensaio fundamental de Adorno, porém bem menos conhecido do que o livro *Dialética negativa*, sobre a possibilidade de retomada da arte sacra em tempos vanguardistas, chamado “Fragmento sacro”, apresentado e publicado em 1963, cujo objeto é a ópera de Arnold Schönberg (1874-1951), *Moses und Aron*, escrita em 1932 e encenada pela primeira vez em 1957.

Adorno começa apontando a impossibilidade de se produzir uma obra sacra que se eleve acima da subjetividade, acima da autonomia artística. A ópera bíblica vanguardista busca responder uma sorte de questão kantiana: “Quais as condições de possibilidade em geral para a música de

culto sem culto? A solução resulta em uma negação determinada: a negação do elemento subjetivo” que comparecia intensamente na fase inicial expressionista do compositor (ADORNO, 2018, p. 324). Schönberg sustenta o rigor de permanecer “estritamente funcionalista, consistente com a objetividade”, excluindo o que foi sempre incluído pelo indivíduo na música. No entanto, a pureza da estrutura sem propósito “resulta precisamente da subjetividade e do propósito”. A música deseja alcançar o absoluto que não é possível ao texto operístico: “a imagem do sem imagem” (*Bild des Bilderlosen*) (ADORNO, 2018, p. 323-324). A proibição judaica das imagens está no centro do texto mas é de fato incorporada na música. A objetividade da estrutura musical implementou a mais sensorial das formas musicais para se chegar a uma concepção desprovida de sensorialidade (ADORNO, 2018, p. 327). O esforço histórico de produzir o absoluto mais uma vez contém uma inevitável herança teológica, em que a determinação de cada detalhe almeja a manifestação sensível do absoluto (ADORNO, 2018, p. 330), ou a espiritualização do sensível (ADORNO, 2018, p. 348), mesmo que rejeite o princípio de semelhante ideia. A mobilização de tal contradição também atinge a relação com a tradição, pois “a ascese em relação ao tradicionalismo” produz um efeito tradicional (ADORNO, 2018, p. 333).

Diante da necessidade de negar a monumentalidade da grande e genial arte burguesa, é preciso se opor com outra grande arte: é essa antinomia que a ópera enfrenta, escolhendo conteúdos de matéria grandiosa e, segundo Adorno, tornando-se a obra prima do compositor. A questão crucial está na “possibilidade do impossível, em resumo, de sua salvação” (ADORNO, 2018, p. 340-341).

Se, no caso de Newman, o sublime acontecia a partir de uma redução ao mínimo de complexidade, contrastando com o nada, em Schönberg encontramos o ponto oposto da escala: há a grandeza da “polifonia extrema”, a riqueza dos eventos simultâneos, em que o “ouvido atento deve comportar-se diante dela [da música] como alguém que entra em uma catedral e cujo olhar é atraído para o alto da cúpula” (ADORNO, 2018, p. 342). De qualquer forma, quadros e esculturas de Newman utilizam um tamanho grandioso, também produzindo sensação monumental, o que os aparenta à ópera. Oportuno frisar que Otto caracteriza a catedral gótica como a expressão artística ao mesmo tempo mais numinosa e sublime para ocidentais (ele discorre antes sobre a arte oriental, OTTO, 2007, p. 107). Uma vez sendo o gótico o paradigma da sublimidade ocidental, a comparação de Adorno entre a riqueza meticulosa da ópera e uma catedral faz sentido.

Só depois de todo esse percurso geral do ensaio é que fica mais clara uma estranha caracterização que Adorno imprime a Schönberg. Segundo ele, as origens judaicas de Schönberg continham “uma tradição mística subterrânea, encontrada em muitos de seus contemporâneos de origem parecida, como Kraus, Kafka e Mahler”. O esclarecimento do compositor deslocou o traço teológico para “um plano apócrifo”, mas alguma superstição, ainda que refletida, mantinha “um vestígio de mística secularizada” (aqui discordo da tradução de Eduardo Socha de *Mystik* por “misticismo”, ADORNO, 2018, p. 327-328; ADORNO, 1978, p. 460). Por isso a “exigência de expressão” de Schönberg “encontra seu modelo secreto na Revelação, como Revelação do Nome” (ADORNO, 2018, p. 328).

Esta passagem misteriosa de Adorno merece ser cotejada com um elemento doutrinal da cabala. É como se a obra musical fosse um microcosmo do próprio nexo umbilical entre linguagem e criação. Gerschom Scholem afirma que, para a mística judaica, a linguagem do homem reflete a linguagem criadora de Deus, toda criação não é mais do que “expressão de seu ser oculto”. O ato perpétuo da criação processa o sagrado nome de Deus: “Tudo o que vive é uma expressão da linguagem de Deus – e o que pode a Revelação em última análise revelar senão o nome de Deus?” (SCHOLEM, 1995, p. 19). Abraham Abulafia (1240-1291), por exemplo, aspirava desenvolver um

método de meditação em torno da abstração e da indeterminação do nome de Deus para encontrar o “verdadeiro caminho em que se abre a vida oculta da alma” (SCHOLEM, 1995, p. 149). Mesmo as palavras de Adorno parecem seguir os termos de Scholem, o que faz pensar que Schönberg busca, com a linguagem musical, que é sem imagens, uma espécie de meditação estética secularizada do nome impronunciável de Deus e chegar a uma **micrologia** musical da criação. Mais uma semelhança com Newman, que almejava retirar do caos o clarão do *tzimtzum* projetado pelas próprias cores da tela na superfície. A aspiração de um microcosmo da criação do universo na obra em Newman também é explicada pelas mesmas passagens da história da mística judaica de Scholem e, mais uma vez, ressoam a passagem do Gênesis citada por Longino.

LEMBRANDO O ESQUECIMENTO

Agora chegamos ao ponto central das considerações desenvolvidas. Baumgarten protestava contra o esquecimento dos filósofos de seu tempo da noção de fundo da alma; Largier, lembrando a reclamação de Baumgarten, termina seu artigo constatando, ironicamente, que precisa repetir o gesto do fundador da estética em tempos atuais. A implicância acadêmica com o termo “mística”, a associação com o Oriente ou o primitivo, o repúdio de examinar seu comparecimento na modernidade e de o considerar algo vagamente medieval, antiquado e obsoleto impede sequer a tentativa de propor genealogias esclarecedoras como a que Largier formulou. Se os judeus proibem a pronúncia do nome divino, o senso comum acadêmico secular insiste em fazer o tabu, o descarte horrorizado do termo “mística”. Há um problema permanente com termos, nomes e conceitos utilizados, em que uns soam bem e outros soam mal, associados a conceitos renegados. De qualquer forma, todos os que se referem ao campo da religião e da espiritualidade marcarão negativamente quem os pronunciou, como se fossem nomes proibidos.

Contudo, foi através dos nomes das obras de Barnett Newman que Lyotard decifrou o caráter sublime de seu trabalho. E tal sublimidade não se separa de conteúdos teológicos ou mesmo cabalísticos. Lyotard passa rapidamente por eles, não dá muita atenção, mas sua formulação está permeada de concepções místicas: afinal, sua noção de êxtase temporal da ocorrência nas obras de Newman não possui uma relação genealógica com o momento em que a alma se perde e mergulha no abismo divino do ser, de Tauler, e com, inversamente, a entrada da deidade no fundo da alma de Eckhart? Difícil não pensar que o percurso de Largier até o tato enquanto sentido indeterminado de Herder que alonga a temporalidade da contemplação e abre a possibilidade de ser afetado esteticamente não está ligado à base de indeterminação desestabilizadora do didatismo retórico de Longino que vai se desdobrar na apresentação negativa de Kant.

Na verdade, ajudará, ao final deste percurso, seguir a cronologia das etapas históricas que foram expostas. Para Otto, a mistura de terror e atração numinoso é o primeiro sentimento do sagrado diante do *mysterium tremendum* divino e o sentimento do sublime que surge da contemplação de templos sagrados decorre dele e mantém com ele uma correspondência próxima. O *Fiat lux*, segundo Longino, e a proibição judaica das imagens, segundo Kant, são exemplos eminentes do sublime e, no caso do segundo, é o fundamento da teologia negativa. Longino, no fim do século I EC formulou pela primeira vez um tratado retórico para obtenção do efeito sublime mas considerou o sublime acima das figuras e da possibilidade de ensino. Várias escrituras sagradas e os primeiros teólogos, especialmente Agostinho, caracterizaram Deus como sublime com

frequência, mas Agostinho analisou tal emprego retoricamente, dentro da nomenclatura do *grande dicendi*.

Os místicos especulativos que desenvolveram a experiência de mergulho no fundo da alma estão dentro dessa tradição do emprego retórico do *grande dicendi* tanto quanto da elaboração de uma prática teológico-filosófica de um êxtase divino no qual obscuridade, indeterminação e potencialidade estão intrinsecamente ligadas. Um cabalista como Abulafia, já na tradição judaica, especulou uma forma de meditação em torno do nome de Deus. Herp propõe uma integração entre experiência espiritual e sensorial envolvendo o tato a partir do fundo da alma. Baumgarten observa o esquecimento desse tropo nos seus colegas contemporâneos e o reabilita para pensar a experiência do passeio livre. Mais ou menos no mesmo período, Herder desenvolve o tato como o fundamento criativo e imaginativo de toda sensação e surge a analítica do sublime kantiana, que caracteriza o sentimento do temor como fracasso da imaginação e o prazer negativo como superioridade da razão, seguindo aqui, do ponto de vista de Otto, seu caráter decorrente do numinoso. Lyotard entende que a vanguarda “germina” na estética kantiana do sublime. A partir daí Cézanne desenvolve uma ascese de purificação da percepção vulgar para resgatar as sensações elementares e tornar a cor autônoma em relação ao contorno. Esse tipo de pesquisa de um pintor central da modernidade não deixa de seguir a aspiração especulativa de um esteta como Herder dentro do mesmo anseio por uma transfiguração da percepção e uma abertura de possibilidades criativas.

Após todo esse percurso, Schönberg começou sua carreira antes de Barnett Newman (que produziu entre os anos 40 e 60) mas foram contemporâneos de produção. Enquanto os não judeus Longino e Kant ressaltaram a escritura judaica como exemplo de expressão sublime, os judeus Newman e Schönberg realizaram, de diferentes modos, obras de vanguarda caracterizadas pela apresentação negativa. Ambos conseguiram aproveitar o gosto por combinações surpreendentes e insólitas da estética do sublime. Vale mencionar que os místicos foram caracterizados em seu tempo como escritores que utilizavam estranhos modos de dizer e linguagem extravagante. Os dois artistas judeus, um americano e outro alemão, não escondem referências teológicas e até explicitamente místicas em suas obras, sem deixar de produzir grandes avanços na linguagem artística, ou seja: a relação com a tradição mística não é nada reverente e passadista, é ousada e vigorosa, tanto quanto os místicos tinham sido em seu tempo.

Schönberg, explorando ao máximo a abertura de possibilidades do método serial, quis tocar na possibilidade do impossível, segundo Adorno, almejando uma contraditória manifestação sensível do absoluto ou espiritualização do sensível, o que inevitavelmente remete à correlação que Herp iniciou e depois Baumgarten e Herder fizeram da experiência estética com o fundo da alma, isto é, como que o passeio ou o tato proporcionam uma riqueza espiritual da sensibilidade. O detalhismo do compositor alemão contrasta com a redução ao mínimo de Newman, mas ambos apresentam obras monumentais, de anseio universalista, que ecoam, nem um pouco pela linguagem mas pelo tipo de efeito, a origem sublime da Europa, que despontou nas catedrais góticas. Necessário salientar que a imanentização estética da mística tanto radicalizou sua riqueza de elaboração sensorial e formal quanto manteve uma remissão ao irrepresentável, isto é, a uma espécie de transcendental negativo e indeterminado. Se a mística tradicional acreditava em Deus e sua teologia negativa era um grau mais elevado da própria realidade última divina, o sublime vanguardista deseja sensorializar o absoluto e espiritualizar o sensível. O absoluto, no entanto, permanece absolutamente desconhecido, é uma dúvida completa sem garantia de existência nem nenhum caráter de proteção ou consolação, é uma negatividade indeterminada sem positividade doutrinal por trás e a espiritualização do material é uma forma de impregnar formas determinadas com a indeterminação imponderável.

Por fim, deve-se mencionar agora com mais fundamento o *insight* de Steven Connor, que viu na própria teoria pós-moderna um desejo de projetar e produzir o que não pode ser dominado pelo pensamento conceitual, numa espécie de impasse hegeliano entre a posse positiva e a perda negativa. A teoria pós-moderna convive constantemente com a possibilidade de pensar o impensado: o impossível. No extremo oposto de sua sofisticação abismal, a sociedade desenvolve formas de fundamentalismo sublime: os evangélicos perseguem o culto ao dinheiro, ao sucesso, à prosperidade, invadindo todos os espaços políticos e culturais com grandiosos templos contemporâneos; a rede informática produz uma imensidade de dados e faz dinheiro com eles, monetiza o próprio monitoramento; a produtividade extrativista e industrial invade todos os cantos do mundo esgotando seus recursos; uma série de transformações desagradáveis do modo de viver, da multitarefa à nova pandemia, dos retrocessos políticos ao escândalo midiático cada vez mais grave, tudo isso cria novos estados de choque e perplexidade. As delícias teóricas e artísticas, com ou sem fundo místico, nos tempos atuais, não encontraram outra escolha senão se politizarem cada vez mais. Não é exagero dizer que há uma politização sublime (e bastante dolorosa) da cultura para enfrentar monumentais catástrofes civilizatórias.

Apesar do esforço pioneiro de Otto, se o pesquisador examinar a *scholarship* da mística encontrará poucas referências ao sublime (esse livro é uma exceção: GAN, 2015, p. 52-61); se examinar a *scholarship* da estética do sublime, encontrará poucas referências à mística. A maioria dos grandes especialistas ignoram a relação de um campo com o outro, mesmo quando estudiosos de mística falam sobre literatura e artes e mesmo quando estudiosos de estética falam sobre elementos teológicos. São contemporâneos que se ignoram. O que Baumgarten quis lembrar aos seus colegas, gesto que Largier, ironicamente, resgatou, não resta, aqui, senão ser reatualizado, mais uma vez, em outra escala, com outra paisagem abismal.

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor W. **Dialética negativa**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

ADORNO, Theodor. **Quasi una fantasia**. Trad. Eduardo Socha. São Paulo: UNESP, 2018.

ADORNO, Theodor W. **Gesammelte Schriften. Musikalische Schriften I-III**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1978.

AGAMBEN, Giorgio. **Altíssima pobreza: regras monásticas e forma de vida** [Homo Sacer, IV, 1]. São Paulo: Boitempo, 2014.

AGOSTINHO, Santo. **A doutrina cristã: manual de exegese e formação cristã**. São Paulo: Paulus, 2002.

ANDERSON, Wendy Love. **The discernment of spirits: assessing visions and visionaries in the Late Middle Ages**. Tübingen: Mohr Siebeck, 2011.

AUGUSTINI, Sancti Aurelii. **Opera Omnia**. Tomus quartus. Paris: Gaume Frates, 1836.

- BATAILLE, Georges. **O erotismo**. Porto Alegre: L&PM, 1987.
- BAUMGARTEN, Alexander Gottlieb. **Aesthetica**. Traiecti cis Viadrum: Ioannis Christiani Kleyb, 1750.
- BAUMGARTEN, Alexander Gottlieb. **Estética**. Petrópolis: Vozes, 1993.
- BINGEMER, Maria Clara Lucchetti; BARTHOLO JUNIOR, Roberto dos Santos (Org.). **Mística e política**. São Paulo: Edições Loyola, 1994.
- BÖHME, Hartmut. O pétreo. Notas sobre a teoria do sublime a partir do olhar do “mais alheio ao homem”. **Pandaemonium Germanicum**, n. 8, 2004, p. 121-150. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/pg/article/view/68242>> (acessado em: 25.05.2020).
- CERTEAU, Michel de. **A fábula mística**. Séculos XVI e XVII. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015.
- CERTEAU, Michel de. Mystique. In: **Le lieu de l'autre: histoire religieuse et mystique**. Paris: Gallimard/Le Seuil, 2005, p. 323-343.
- CONNOR, Steven. **Cultura pós-moderna: introdução às teorias do contemporâneo**. São Paulo: Loyola, 1992.
- ECKHART, Meister. **Sermões alemães: sermões 1 a 60**. Petrópolis: Vozes, 2006.
- ECKHART, Meister. **Sermões alemães: sermões 61 a 105**. Petrópolis: Vozes, 2008.
- GAN, Peter Chong-Beng. **Dialectics and the Sublime in Underhill's Mysticism**. Singapore: Springer, 2015.
- HANEGRAAFF, Wouter J. Beyond the Yates Paradigm: the Study of Western Esotericism Between Counterculture and New Complexity. **Aries**. Amsterdam Institute for Humanities Research (AIHR), v. 1, issue 1, 2001, p. 5-37.
- HANEGRAAFF, Wouter J. **Esotericism and the academy: rejected knowledge in western culture**. Cambridge: Cambridge University Press, 2012, p. 77-152.
- HERDER, Johann Gottfried von. **Sämtliche Werke**, v. 8. Hildesheim: Olms-Weidmann, 1994.
- HOLLYWOOD, Amy; BECKMAN, Patricia. **The Cambridge Companion to Christian mysticism**. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- JAMES, William. **As Variedades da experiência religiosa: um estudo sobre a natureza humana**. São Paulo: Cultrix, 1995.
- KANT, Immanuel. **Crítica da faculdade do juízo**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993.

KELLER, Catherine. Rumors of Transcendence: The Movement, State, and Sex of “Beyond”. In: CAPUTO, John; SCANLON, Michael (Ed.). **Transcendence and beyond: a postmodern inquiry**. Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press, 2007, p. 129-151.

LARGIER, Niklaus. Mysticism, Modernity, and the Invention of Aesthetic Experience. **Representations**, Vol. 105, No. 1 (Winter 2009), p. 37-60. Disponível em: <<https://online.ucpress.edu/representations/article/105/1/37/81562/Mysticism-Modernity-and-the-Invention-of-Aesthetic>> (acessado em: 25/05/2020).

LARGIER, Niklaus. The Plasticity of the Soul: Mystical Darkness, Touch, and Aesthetic Experience. **MLN**. Vol. 125, No. 3 (April 2010), p. 536-551.

LONGINO. **Do sublime**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

LOUTH, Andrew. **The origins of the Christian mystical tradition: from Plato to Denys**. Oxford; New York: Oxford University Press, 2007.

LYOTARD, Jean-François. **O inumano**. Considerações sobre o tempo. Lisboa: Estampa, 1990.

MCGINN, Bernard. **As Fundações da Mística: das Origens ao Século V**. São Paulo: Paulus, 2012.

OTTO, Rudolf. **O sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional**. Petrópolis: Vozes, 2007.

PARSONS, William Barclay. **The enigma of the oceanic feeling: revisioning the psychoanalytic theory of mysticism**. New York: Oxford University Press, 1999.

ROSOLATO, Guy. Présente mystique. **Nouvelle Revue de Psychanalyse**, Résurgences et dérivés de la mystique, n. 22, automne 1980, p. 5-39.

SCHOLEM, Gerschom. **As grandes correntes da mística judaica**. São Paulo: Perspectiva, 1995.

TAULER, Johannes. **The sermons and conferences of John Tauler, of the Order of preachers, surnamed “the illuminated doctor”**: being his spiritual doctrine. Washington, D.C.: Apostolic mission House, 1910.

VAZ, Henrique de Lima. **Experiência mística e filosofia na tradição ocidental**. São Paulo: Loyola, 2009.