



Uma linguistificação da subjetividade mística a partir do pensamento de Richard Rorty e Michel de Certeau

A linguistification of the mystical subjectivity according to Richard Rorty and Michel de Certeau

Marcelo Martins Barreira *

Resumo

O artigo objetiva uma linguistificação pós-metafísica da subjetividade mística a partir do pensamento de Richard Rorty e de Michel de Certeau. Para tanto, aborda-se inicialmente o processo de enunciação mística, notadamente na doutrina de João da Cruz, para num segundo momento questionar a imposição metafísica da ontologia fenomenológica sartriana. Como superação dessa perspectiva, a abordagem político-cultural da psicanálise de Richard Rorty propõe uma linguistificação do *self* em *Freud e a reflexão moral*, redescrevendo o mundo psíquico com a presença de “quase-pessoas”, o consciente e o inconsciente. Nesse ambiente conversacional entre conjuntos de crenças e desejos; sendo um predominante, o consciente, e outro alternativo, o inconsciente, há uma hospitalidade entre essas “quase-pessoas” como experiência de oração, em que um Outro divino e “sem modo” no *self*, como “quase-pessoa” estranha e parceira dessa conversação. Nesse sentido, na obra *A Fábula Mística* (2015), Michel de Certeau analisa as implicações linguísticas e ético-políticas dessa hospitalidade apaixonada no *self* nos reformadores do século XVI e XVII. O artigo finaliza apontando um viés complementar à abordagem dialógica da subjetividade mística a partir de Deus como ausência.

Palavras-chave: Pós-Metafísica. Mística. Subjetividade. Rorty. Certeau.

Abstract

The article aims at a post-metaphysical linguistification of mystical subjectivity according to Richard Rorty's and Michel de Certeau's thinking. To make this, the process of mystical enunciation is approached initially, notably in John of the Cross' doctrine, and secondly, the metaphysical imposition of Sartre's phenomenological ontology is questioned. To overcome that perspective, Richard Rorty's political-cultural approach to psychoanalysis proposes a linguistification of the *self* in *Freud e a reflexão moral*, redescribing the psychic world with the presence of “quasi-persons”, the conscious and the unconscious. In this conversational environment between sets of beliefs and desires; one being predominant, the conscious, and another alternative, the unconscious, there is hospitality between these “quasi-persons” like an experience of prayer, in which a divine and “wayless” Other in the *self*, as a strange “quasi-person” and companion in this conversation. In this sense, in the work *A Fábula Mística* (2015), Michel de Certeau analyzes the linguistic and ethical-political implications of this passionate hospitality in the *self* in the reformers of the 16th and 17th centuries. The article ends by pointing out a complementary bias to the dialogical approach of the mystical subjectivity from God as absence.

Keywords: Post-Metaphysics. Mystique. Subjectivity. Rorty. Certeau.

Artigo submetido em 27 de janeiro de 2022 e aprovado em 03 de setembro de 2024.

* Doutor em Filosofia pela Unicamp. Mestre, Bacharel e Licenciado em Filosofia pela UERJ. Professor do Departamento de Filosofia da Ufes. País de origem: Brasil. ORCID: 0000-0002-9367-3073. E-mail: marcelobarreira@ymail.com.

Introdução

Num lugar intermediário entre a Filosofia e a Teologia, a mística se situa num espaço “poético” por conta de seu estilo no uso de palavras. Nesse espaço, há um amplo arco hermenêutico em que a mística seria um discurso de enorme potencialidade semântica — daí a expressão “*un no sé qué que quedan balbuciendo*” (Ch B 1, 7). João da Cruz vivia num contexto em que a língua espanhola do séc. XVI, como outras línguas vernáculas, visavam igualar e até superar as línguas clássicas. Isto lhe facilitou criar ou, mais comumente, ressignificar termos em seu esforço de traduzir os sutis matizes da vida espiritual para além da língua técnica da teologia de então, o latim.

O caráter experiencial da forma de vida dos reformadores, como João da Cruz, integra-se numa “instituição de novos lugares de enunciação” (CERTEAU, 2015, p. 194), recuperando a originalidade do “dizer”. Por isso, o “dizer” dos reformadores da espiritualidade traz a decomposição do “dito” das “instituições de sentido”. O dizer se diferencia do dito pela vitalidade de sua produção semântica excessiva, tensionando o limite da linguagem já dada e fixada pelo dito: “um corte separa do *dito* (o que foi dito e enunciado) o *dizer* (o próprio ato de falar). A mutação do ‘dito’ em um ‘dizer’ supõe, com efeito, sua distinção e a passagem de um estatuto da linguagem a outro.” (CERTEAU, 2015, p. 258, grifo do autor) O dizer evoca a pluralidade de enunciações de certa experiência extrema de alteridade desde a tentativa de se usar a precariedade de palavras comuns para uma impossível tradução do sussurro ou silêncio do Outro.

No tocante à subjetividade, a mística se caracteriza por uma linguagem deficitária:

Uma tradição greco-romana conduz o espírito para o silêncio (*sigè, siôpè, hèsychè* etc.), designa pelo “inefável” não somente uma crítica da linguagem, mas sua ausência, e vai em direção a um deus desconhecido (*agnostos theos*) que faz calar todo pensamento porque ele está além do ser (CERTEAU, 2015, p. 182).

A consciência obscurecida pela contemplação mística invoca o mistério da experiência mística como *agnitio*, afirma Meneses:

[...] a consciência ilumina o objeto vivido no exercício da vontade, experienciado na intimidade do sujeito, unido intimamente a ele como forma ou *esse* ou mais precisamente como especificação de seu dinamismo espiritual. Essa imanência é uma presença espiritual, intencional, e, portanto, intuitivamente assimilável pela inteligência. Contudo, é uma intuição afetiva, não está na linha das determinações conceituais ou formais. É um ato da

inteligência, pois é consciência, intuição, sentido de presença, mas dela procede enquanto a vontade deixa uma certa impressão no intelecto. Porque está no intelecto, é consciente; porque vem da vontade, está na linha do valor do bem, do existencial, do singular na sua individualidade inconceituável; é mais uma *agnitio* do que uma *cognitio*, antes uma consciência de participação do ser do que uma epifania de essência (MENESES, 2000, p. 111-112).

A dimensão existencial da experiência por ação direta e teologal, portanto, “não se inscreve mais no interior de um itinerário onde se desdobraria em efeitos de saber a condição de possibilidade do conhecimento, isto é, a alocação de uma fé: *fides quaerens intellectum*.” (CERTEAU, 2015, p. 255) Contudo, há um tipo de conhecimento: um conhecimento afetivo, distinto do discurso da inefabilidade (MENESES, 2000, p. 62). Há uma dimensão cognitiva da ação amorosa contemplativa.

A ação amorosa da contemplação desvia o exercício natural das potências da alma pela *perambulatio mutua* entre elas, gerando circularidade na ordem existencial por um dinamismo de amor no ato de ser/existir até se chegar na *quietatio* definitiva. Nesse sentido, a *redundantia* e a *distractio* de Tomás de Aquino ao tratar da contemplação mística (I-II 4,1,3m) oportuniza “um conhecimento não conceptualizável como autêntico, que se coloca na ordem existencial” (MENESES, 2000, p. 70). Portanto, a mística não significa propriamente uma impossibilidade do dizer; de maneira mais precisa, ela evoca o limite indefinível do dizer. Logo, mais do que ao “inefável”, a mística se associaria ao “excesso” de um segredo entre um “jogo de atores”:

[...] não é somente o estado de uma coisa que escapa ou se revela em um saber. Ele designa um jogo de atores. Ele circunscreve o terreno de relações estratégicas entre quem o procura e quem o esconde, ou quem supostamente o conhece e quem supostamente o ignora (o ‘vulgar’) (CERTEAU, 2015, p. 149-150).

Esse jogo tático de saber e de esconder tece “sutilezas”, “de modo que as palavras sejam ‘publicadas e não publicadas’” (PICO DELLA MIRANDOLA, *apud*: CERTEAU, 2015, p. 151 n. 72), permitindo, ainda, “dizer e não dizer, ou combinar a palavra com o silêncio.” (PICO DELLA MIRANDOLA, *apud*: CERTEAU, 2015, p. 151 n. 72). E nessas “modalidades possíveis do ‘dizer’ ou do ‘não dizer’” há “duas vontades que se procuram e/ou se evitam” (CERTEAU, 2015, p. 151).

Ademais, o jogo de esconde-esconde confessional diante de uma alteridade organiza uma “rede social” e “depende de uma enunciação” (CERTEAU, 2015, p. 150) No entanto, essa enunciação do “segredo” — mistério — é um discurso apaixonado do

saber (CERTEAU, 2015, p. 150). Um saber que passa pelo afeto, ou melhor, por uma “paixão semântica” (CERTEAU, 2015, p. 150) — expressão que articula “paixão” — “que deseja e sofre o outro” (CERTEAU, 2015, p. 150) — e “sentido” — “que se dá ou se recusa” (CERTEAU, 2015, p. 150).

1 A proposta pós-metafísica da subjetividade por Rorty

A ênfase moderna na liberdade, identificada com o *self*, tem sua expressão maximamente sofisticada na intencionalidade da consciência de Sartre. O maior diferencial entre Sartre e Descartes foi o primeiro trazer a liberdade como elemento não-mecânico. O “nada” como fissura do ser da consciência intencional se converte em chave para o exercício autêntico da liberdade.

Estabelecendo uma comparação com a chamada “teologia negativa”, Heidegger, em sua *Carta sobre o Humanismo* (2005), examina a perspectiva humanista do existencialismo de Sartre, reconhecendo nela a impostação metafísica de tradição tomista que pretende combater. A teologia negativa se indexalizou em verbetes de enciclopédia mantendo o atributo da existência divina como um pressuposto conceitual. Portanto, ao não se questionar o “dado” da “existência” de “Deus”, a teologia negativa assume o atributo metafisicamente fundamental da “existência” do Ser divino. Heidegger denuncia o mesmo padrão conceitual no tocante ao “humanismo” sartriano.

Sartre se posiciona contrariamente ao teísmo, retomando e tornando célebre a frase de Dostoiévski: “Se Deus não existe, tudo é permitido!” — frase central na argumentação sartriana para frisar a absolutidade de nossas escolhas existenciais. Destarte, sua inversão dos termos — da essência (*ratio essendi*) precedendo a existência — não rompe nem com a tradição cristã de compreensão da existência e nem com uma impostação metafísica. Ora, não basta colocar a existência precedendo a essência para se superar uma injunção metafísica da consciência intencional; assim, por analogia à maneira da teologia negativa, sua pretensão não atributiva reforça o mais danoso dos atributos: o vazio de conteúdo prévio da consciência intencional pressupõe o atributo de uma consciência já dada, ainda que vazia de conteúdos prévios. Nessa sua retomada no artigo *Freud e a Reflexão Moral* (RORTY, 1999, p. 193-219), Rorty, por isso, aponta para a persistência metafísica da visão sartriana da subjetividade: “Metafísicos como Sartre prefeririam ter, parafraseando Nietzsche, uma metafísica do nada do que nenhuma

metafísica.” (RORTY, 1999, p. 218, n. 29)

Para o autor estadunidense, contra a metafísica tradicional, a consciência é um “tecido de contingências e não um sistema de faculdades pelo menos potencialmente bem ordenado” (RORTY, 2007, p. 71). Rorty, em *Contingência, ironia e solidariedade*, afirma:

Freud desarticula todas as distinções tradicionais entre o superior e o inferior, o essencial e o acidental, o central e o periférico. Deixa-nos um eu que é uma trama de contingências, e não um sistema ao menos potencialmente bem ordenado de faculdades (RORTY, 2007, p. 71).

Contra uma oposição metafísica entre faculdades da alma, Freud não veria, na leitura de Rorty, nem centralidade e nem substantividade na consciência. O inconsciente “substantivo” seria, então, uma metáfora que se esvaziou literariamente no senso comum e se tornou uma verdade factual, perdendo sua riqueza semântica. Por conseguinte, Rorty nos exorta a que substituamos questões do tipo: “Há algo profundo no interior de meu torturador — sua racionalidade —, para o qual eu possa apelar?” (RORTY, 1999, p. 212) por perguntas socialmente mais úteis como: “Se eu fizer isso agora ao invés daquilo, que estória eu contarei para mim mesmo depois?” (RORTY, 1999, p. 212) Com a resposta a essa segunda pergunta, mais alvissareira antropológicamente, estando mais próxima da literatura do que da ciência, pois narrativas e *stories* transformam nossa vida em obra de arte.

A procura por “versões melhores de nós mesmos” (RORTY, *apud*: SOUZA, 2005, p. 52) traduz esteticamente nossa busca por dignidade e plenitude moral a partir das ambíguas contingências da singularidade existencial, cuja coerência e constância narrativa diz a nós quem somos. Nesse sentido, o inconsciente recupera o que se “esqueceu” da própria história, com suas experiências e desde a mitologia familiar. O inconsciente — como o Outro do consciente — traz-me versões alternativas de meu si; ou a “verdade” impensável de si a partir dos indícios do inconsciente, que resgata memórias de experiências após não satisfazerem um sujeito alienado de seu próprio desejo.

O vocabulário psicanalítico nos fornece ferramentas para contarmos nossos desejos e esperanças. Em tempo: enquanto ferramentas, não nos cabe compararmos a utilidade de uma caneta com a de uma tesoura; do mesmo modo, nenhuma orquídea

híbrida é mais ou menos bela com relação a uma rosa selvagem; logo, resta uma única comparação: àquela entre nosso passado e nosso futuro. Portanto, o vocabulário psicanalítico, tomado como ferramenta, não preconiza uma estratégia discursiva intrinsecamente superior e privilegiada perante outros saberes de nosso universo cultural, mas apresenta “instrumentos alternativos, úteis para diferentes propósitos, ao invés de afirmações contraditórias.” (RORTY, 1999, p. 216, n.11).

O uso inovador de palavras pela psicanálise se tornou ferramenta útil para se redescrever o passado e mudar o futuro, melhorando-nos como humanos e nos reconciliando com nossas experiências, também àquelas espirituais. Uma dessas ferramentas úteis de transformação pessoal é a figura do “inconsciente”. O inconsciente “inventado” conceitualmente por Freud nos tornou melhores, mais espirituosos e bem-humorados, pois nele se encontra uma caudalosa e criativa fonte de metáforas, ironia e sonho.

Na psicanálise, o inconsciente é estruturado linguisticamente, daí que, para além da usual divisão metafísica entre razão e paixões, o inconsciente é “racional” ao compor nossas histórias singulares e contingentes enquanto “idiossincrasias acidentais” (RORTY, 1999, p. 199), habitando um corpo. A linguistificação do *self* rompe com a divisão entre suas partes; divisão que associa as paixões à parte inferior e pré-linguística da alma. Dessa forma, o inconsciente não fica nas “partes baixas” da alma da antropologia clássica. Ao contrário, Rorty admite uma “racionalidade” do inconsciente como condição de diálogo no âmbito do *self*, estimulando uma ampliação redescritiva de si.

Ao comentar a frase “*Wo Es war, soll Ich werden*”, de Freud, Rorty (1999, p. 200) contesta que essa frase deva assim ser lida: “enquanto antes eu era guiado pelos instintos, agora devo me tornar autônomo, motivado somente pela razão.” Nessa interpretação, o inconsciente associado aos instintos seria um nível inferior do eu ou algo a partir do qual o demônio me manipularia (BEZERRA, 1994, p. 123). À frase de Freud, porém, caberia outra interpretação para Rorty:

[...] outrora eu não poderia imaginar porque estava agindo tão estranhamente e, por isso, imaginava se não estaria, de algum modo, sob o controle de um diabo ou de uma besta maligna. Mas agora eu devo estar apto a ver minhas ações como ações racionais, que fazem sentido, embora talvez baseadas em premissas errôneas. Eu posso até mesmo descobrir que essas premissas não estavam erradas, que meu inconsciente sabia de tudo melhor do que eu

(RORTY, 1999, p. 201).

O que seria o inconsciente saber melhor do que eu? Rorty se aproveita da seguinte frase de Freud para tecer uma abordagem político-cultural do inconsciente: o *ego* “não é senhor nem mesmo em sua própria casa, devendo, porém, contentar-se com escassas informações acerca do que acontece inconscientemente em sua mente.” (FREUD, 1987, p. 336). Na leitura que faz dela em seu principal texto sobre o assunto — *Freud e a reflexão moral* (RORTY, 1999, p. 193-219) —, ele se apoia no artigo de Donald Davidson intitulado *Paradoxes of Irrationality* (DAVIDSON, 1982, p. 289-305) para engendrar uma estratégia interpretativa da psique humana como uma rede complexa e coerente de narrativas. O pensador estadunidense propõe uma sociabilidade narrativa entre o consciente e o inconsciente como “quase-pessoas” no *self*, tecendo-lhe uma “série de descrições contextuais” de conjuntos de crenças e desejos; sendo cada um desses conjuntos, conforme sua predominância no *self*, o consciente ou o inconsciente.

Rorty não concebe a “racionalidade” como a forma de se conferir autoridade teórica a premissas e silogismos prático-morais, mas como uma capacidade de se participar de uma conversação entre conjuntos de crenças e desejos — como é o “consciente” — a partir de outras crenças e desejos — como é o “inconsciente” —, rompendo com uma centralidade do *self* da tradição metafísica ocidental, incluindo nela a ontologia fenomenológica sartriana. Essa centralidade móvel e narrativa do *self* contesta a concepção substantiva subjacente ao *subjectum* cartesiano, persistente na ontologia fenomenológica de Sartre.

Contra essa substantividade psíquica, afirma Jurandir Freire Costa: “nossa realidade psíquica é contingente e somos uma pluralidade identificatória sem centro ordenador metafísico, dada a vicariância, a variabilidade e a imprevisibilidade de nossos desejos” (COSTA, 1995, p. 96). A escolha de narrativas idiossincráticas — na (in)tensa costura de crenças e desejos — constrói precariamente uma identidade subjetiva desde infinitas possibilidades contingentes de autocriação. A predominância “consciente” de uma autoimagem — tornando-se a nossa “identidade” — gera-nos uma “metaestabilidade” psíquica.

Nesse modelo antropológico pós-metafísico, o inconsciente opera no *self* como um estranho e hospedeiro, entabulando uma amorosa conversa com o “consciente”, que

é o conjunto de crenças e desejos disponível a nós pela introspecção. O consciente preenche hegemônica, provisória e metaforicamente o sentido do *self*, permitindo-lhe uma metaestabilidade. Esse processo se dá dinamicamente pela alternância conversacional entre conjuntos de crenças e desejos, em que o conjunto alternativo é o “inconsciente”. Os conjuntos do consciente e do inconsciente se apresentam numa cadeia de equivalências entre si, criando as condições para emergir contingencialmente uma identidade do *self*. A familiarização com “quase-pessoas” estranhas — conjuntos de crenças e desejos alternativos — estimula uma reconfiguração hegemônica entre “quase-pessoas”, fornecendo nova identidade consciente ao *self*. Dessa dinâmica advém o valor de se reconhecer a proposta rortiana de uma conversação amorosa no âmbito psíquico, desdobrando-se numa redescrição da subjetividade quanto à experiência mística.

Uma inevitável hierarquia circunstancial no *self* responsabiliza-nos moralmente por nossas escolhas ético-existenciais, escolhas feitas dentre conjuntos de crenças e desejos, na “mútua contaminação” entre o consciente e o inconsciente. Essa rica significação moral parte de uma conversação democratizante entre nossos eus que favorecem escolhas de combinações provisórias entre diversos conjuntos de crenças e desejos. Nesse jogo entre o consciente e o inconsciente, por sua vez, amplia-se a compreensão antropológica do que somos. Ao se adicionar contingencialmente “quase-pessoas” ao *self*, o *self* não se restringe num autofechamento apriorístico e essencial, o que nos importa para uma compreensão linguistificada da subjetividade mística perante a ação amorosa da contemplação, como aqui propomos.

2 A hospitalidade do *self*

A mística evoca uma alteridade: o Outro divino. A Sua Majestade, esse Outro divino, hospeda-se no centro do Castelo Interior, o *self* ou a alma de Teresa D’Ávila. Tratando da obra *Castelo Interior ou Moradas* de Teresa d’Ávila, Certeau associa esse discurso a um

[...] “espaço de notação” que permite ordenar “modos” (ou medidas), paralelismos e combinações de um ao outro. Ele funciona à maneira da geografia projetada do alaúde nas tablaturas da época: localizações sobre as seis cordas (ou linhas) tornavam possível, para um sistema de letras, a produção de canções para diversas “foras” de músicas e de instrumentos. O castelo com sete moradas organiza também um espaço formal de transcrição sobre o qual Teresa cartografa “árias” tocadas uma por vez, ou simultaneamente, sobre a oração, sobre a alma ou sobre o livro. Ele regra um

concerto (CERTEAU, 2015, p. 300).

Nesse concerto não há um centro ordenador metafísico, mas há uma riqueza polifônica de árias. Nessa releitura artística do vínculo entre a alma e Deus, a comunhão existencial, acima comentada, acontece como uma dinâmica musical cuja “centralidade” escapa metaforicamente de uma imobilidade da alma numa hierarquia fixa de faculdades. Como num “centro oculto em torno do qual prolifera uma circunferência orquestral de sons” (CERTEAU, 2015, p. 195), a condição instável, remanescente e polivalente do “eu”, redescreve-se preferencialmente como uma “hospitalidade” entre “famílias” de crenças e desejos dessa orquestra que nos habita. Diz Certeau sobre o livro *Moradas*, de Teresa D’Ávila:

Uma problemática do ser e da consciência é de imediato deportada para a enunciação, isto é, para uma estrutura dialogal da alteração — “Tu és o outro de ti mesmo”. A alma se torna o lugar onde essa *separação de consigo* é a morada de uma *hospitalidade*, uma por vez “ascética” e “mística”, que *cede lugar* ao outro (CERTEAU, 2015, p. 308, grifo do autor).

A hospitalidade amorosa entre “quase-pessoas” questiona a tradição metafísica de uma centralidade do *self* translúcida a si. Nessa linha vai a oração como diálogo amoroso com Deus, no dizer de Teresa D’Ávila (*Vida* 8,7): “em minha opinião, oração mental não é mais do que um tratar de amizade, estando muitas vezes a sós com aquele que nos ama”. Esse diálogo orante, portanto, participa de uma comunicação:

A “comunicação” divina e/ou humana designa, então, um ato. Ela focaliza relatos, tratados e poemas. No vocabulário místico espanhol, ela é indicada por uma só palavra: conversar (falar “com Deus”, *con Dios*, ou “com os outros”, *con los otros*), equivalem ao latim *colloquium*, que, na espiritualidade medieval, designa, ao mesmo tempo, a oração e a troca oral. *Orare* é igualmente “falar” tanto quanto “rezar”, como em “oração”, “orador” etc. de onde, a propósito da contemplação ou da linguagem dos espirituais, tantos debates teóricos e práticas sobre *la manera de comunicarse* (JOÃO DA CRUZ, *apud*: CERTEAU, 2015, p. 250).

Essa comunicação divina, a nosso ver, acompanha a cisão conversacional no *self* proposta por Rorty. A linguagem tece as coordenadas de emersão da subjetividade numa conversação amorosa entre o eu e o tu, distintos e estranhos entre si, redescrevendo o *self* desde uma hospitalidade de sistemas alternativos e incoerentes de crenças.

Nesse bojo, a “travessia” (CERTEAU, 2015, p. 186) da herança mística de matriz neoplatônica transforma a passagem do eu ao Si à indisciplinada metaforização da subjetividade, numa segunda travessia linguística. Essa nova travessia questiona a

“ciência mística” de tradição neoplatônica diante da inovação experiencial do discurso místico nos séculos XVI e XVII: “Não resta da ‘oração’ ou da ‘comunicação’ senão sua negatividade, o puro movimento de deixar um sistema de lugares para um ‘não sei o quê’, o gesto solitário de sair.” (CERTEAU, 2015, p. 473)

Por isso, João da Cruz, embora expresse a experiência da “noite escura” com a nomenclatura neoplatônica dos estados dionisianos — principiantes, adiantados e perfeitos —, ele não privilegiou tais estados fixos e estáveis dionisianos, mas os redescreveu, sublinhando as crises existentes na passagem dentre eles; pois a alma “nunca permanece num estado, senão tudo é subir e descer” (2N 18, 3). Assim, embora o místico espanhol se baseie numa antropologia metafísica cuja nomenclatura era comum a seus contemporâneos, ele redescreveu a subjetividade mística a partir da ausência de padrão entre as faculdades espirituais — sobretudo as da inteligência e da vontade; além da memória, que não trataremos neste artigo — na ação contemplativa na alma. Assim, importa questionar as “operações humanas” das potências da alma. Escreve João da Cruz:

[...] salí del trato y operación humana mía a operación y trato de Dios; es a saber, mi entendimiento salió de sí, volviéndose de humano y natural en divino; porque, uniéndose, por medio de esta purgación, con Dios, ya no entiende por su vigor y luz natural, sino por la divina Sabiduría con que se unió. Y mi voluntad salió de sí, haciéndose divina, porque, unida en el divino amor, ya no ama bajamente con su fuerza natural, sino con fuerza y pureza de Espíritu Santo, y así la voluntad ya acerca de Dios no obra humanamente; ya ni más ni menos, la memoria se ha trocado en aprehensiones eternas de gloria (2N 4, 2; grifo no original)

Deus se comunica às potências numa absoluta liberdade de ação, pois afirma o místico espanhol: “*obrándolo el Señor, que infunde como quiere*” (2N 12,7) — expressão que serve de princípio hermenêutico para compreender o “sem modo” de Deus atuar pela contemplação mística. Contemplação que não é obtida por um prolongamento das faculdades da alma em seu modo natural, mas supõe uma conversão radical no modo de elas operarem. Portanto, ressaltando a especificidade dessa experiência mística, ainda que geralmente o amor (vontade) preceda cronologicamente ao conhecimento (intelecto) no processo espiritual, pode acontecer de a contemplação atuar antes no intelectual do que no afetivo. Logo, a contemplação mística não se atém a uma natural e fixa hierarquia entre as faculdades da alma e, por isso, neste artigo, consideramos uma possível redescritção do legado místico-metafísico a partir de uma política-cultural da subjetividade enquanto resto ou traço de uma “experiência” tensa e contraditória:

[...] entre a questão do *sujeito* individual e a do *absoluto* divino. Semelhante tensão define, talvez a “ciência experimental”, que funciona na dialética do *nada* e do *tudo*, e que, rejeitando os conhecimentos particulares do “entendimento”, se autoriza como uma *notizia* (ou “noção”) “universal e confusa” (CERTEAU, 2015, p. 247-248, grifo do autor).

O caráter confuso dessa “notícia” advém da obscuridade da realidade divina que, por sua vez, deve-se ao excesso de presença como acontecimento e experiência no *self* como “centro da alma”. O *grund-abgrund* (fundo sem fundo) do centro da alma hospeda o infinito abismo da divindade “onde se acham simultaneamente o *fundo* do existente humano e o *fundo* de Deus, porém em sua conexão e em seu fluir-refluir mútuo” (*Dic. de Esp.*, 1932, col. 772). No entanto, nesse fluir recíproco do agir amoroso da contemplação desde o centro da alma, apenas o símbolo poético alcança o “sem modo” do processo de perda e ampliação redescritiva de si para a alma “*pasar al término y dejar su modo es entrar en [el término] que no tiene modo, que es Dios*” (2S 4, 5).

Esse “sem modo” da ação divina na alma pressupõe uma prática interminável da linguagem na relação entre o desejo e o impossível desfundante de um mundo; diz Certeau:

Teresa de Ávila, que se lamentava por não ter imaginação, experimenta antes o indeterminado de um interior sem fundo, divino, que a “nostalgia” das coisas visíveis, portanto distintas, que soletrariam fora dela sua impossível verdade (CERTEAU, 2015, p. 446).

A nostalgia de Teresa “soletrara”, para além da imaginação, o impossível do “sem fundo” interior. De um ponto de vista subjetivo, não se torna mais possível assumir o horizonte restritivo de uma autonomia da vontade como domínio de algo próprio de si. Como uma mercadoria, essa autonomia fetichizaria a pessoa como “assunção consciente da vontade e aceitação voluntária de pactos, acordos e contratos.” (SAFATLE, 2015, p. 189). A perda do apropriável altera a determinação do dito ou o próprio limite dessa determinação, expressando o “que circula fora da utilidade suposta pela pessoa” (SAFATLE, 2015, p. 125). Portanto, a ausência de simetria entre o eu e o tu divino questiona o equívoco da ideia de soberania individual e sua “naturalização de tendências cooperativas” enquanto determinações de um “processo intercambiável” (SAFATLE, 2015, p. 186). Para evitar a opacidade reificante de uma identidade, a mística não assume a propriedade de minha vontade como “autonomia”, escapando de “operações contratuais recíprocas” (CERTEAU, 2015, p. 257) e de uma substantivação reificante de si como determinação que produz “valor” de consumo – tema relevante hoje perante a apologia

mediática por *performances* espirituais. Desse modo, não haveria uma “entidade substancial e dotada de unidade, identidade e autonomia.” (SAFATLE, 2015, p. 17) É preciso, ao contrário, uma despossessão de si para a eclosão de uma nova subjetividade, como “ficção da alma”. Diz Certeau:

Sem expectativa, uma experiência de paixão que se assemelha à paixão avassaladora a arrastar as potências da alma, subvertendo-as e voltando-as para o Deus sem atributos e aparentado ao absurdo. Se o sujeito é uma resposta à pesquisa daquilo a que ela responde, esse falar interior se chama “a alma”. É um falar que ignora aquilo de que ele é o eco. Um “gemido”, ou um “murmúrio”, ao qual falta seu espaço. A esse respeito, a alma é “a mesma coisa” que “o espírito” (“el que habla”): “*El alma y el espíritu son una misma cosa como lo es el sol y sus rayos*”, diz Santa Teresa. Esse espírito está em busca de um lugar, como vacante, à maneira dos fantasmas dos quais a inquietude, esperando uma morada, se conta nas lendas tradicionais ou nos romances fantásticos. O imaginário fornece a esse espírito um lugar metafórico — uma “morada emprestada”. Será uma *ficção da alma*, sua produção em uma “morada” que não é a sua, o lugar fictício que permite a expressão de um falar que não tem lugar próprio onde se fazer ouvir (CERTEAU, 2015, p. 298-299).

Em que pese o valor da paixão de amor na ação contemplativa para a união da alma com Deus, não se vislumbra uma universal e necessária relação de causalidade entre a paixão e as potências da alma. Nos capítulos 11-13 do segundo livro da *Noite Escura*, João da Cruz comenta o verbo “com ânsias em amores inflamada”, verso do poema de igual nome. Nesses capítulos, o místico espanhol apresenta uma atuação do amor ao longo da noite, tanto em sua origem quanto como fruto paradoxal dessa noite. A inflamação de amor e sua paixão de amor se assemelham ao conhecimento por conaturalidade de Tomás baseado no ato de ser (MENESES, *O conhecimento afetivo...*, 66, grifo no original), em que a “substância da alma” se liquefaz, conaturalizando-se com o ser do Outro através de sua participação no dinamismo existencial deste ser, para além da conceitualidade. A conceitualidade não dá conta de um excesso que prepara existencialmente a alma ao toque divino nas faculdades da alma que as subvertem em sua operação natural.

O toque da vontade fere a alma pela paixão de amor, produzindo êxtase de amor e liquefazendo as fronteiras do coração — numa “paisagem vulcânica” (CERTEAU, 2015, p. 427). Contra a soberania individual da alma autônoma, os “movimentos do ‘coração’ devem fornecer o critério das ações a empreender.” (CERTEAU, 2015, p. 395) Os movimentos do coração são “sem modo” e um excesso teologal que supera a “perfeição moral”. A alma, então, adquire uma “Força e embriaguez no amor e desejo” (2N 13,5) que a faz realizar “coisas estranhas e inusitadas” por qualquer modo e maneira; numa “embriaguez linguística e lógica” (CERTEAU, 2015, p. 148). A sabedoria amorosa

vislumbra “uma multidão de possíveis” (CERTEAU, 2015, p. 91); em outras palavras, a ação contemplativa do Deus “sem modo” promove uma teologal transmutação do dito no dizer se manifesta, então, como “hiperimpossibilidade”: “Eis que parece o impossível, mais que impossível, o mais impossível possível, mais impossível que o impossível se o impossível é a simples modalidade negativa do possível.” (DERRIDA, 1995, p. 19).

3 A tensão entre autonomia e institucionalidade

Como escrevemos acima, para João da Cruz, diferentemente de Tomás de Aquino, a inflamação de amor obscurece angustiosamente a alma; contudo, nela se mantém uma específica e precária “autonomia”, a de acatar o protagonismo das ações divinas como seu único querer (*voló*):

Os místicos entendem que o desejo se declara no limiar do discurso como a própria mola de seu desenvolvimento, mas, como o *voló*, operação e decisão do querer no “interior”, eles isolam a hipótese, teórica e necessária, de uma *autonomia* que, esta, não depende nem de seus objetos nem das circunstâncias (CERTEAU, 2015, p. 272, grifo do autor).

Logo, a “autonomia” significa uma decisão paradoxal em favor de uma renúncia à sua autonomia para a alma afirmar seu “sim in-finito” (CERTEAU, 2015, p. 276) ao Sujeito (crístico). Esse *voló* é uma ação ética de se dispor ao itinerário instável até a união com o Deus “sem modo”; atitude que acabou sendo uma *práxis* dos reformadores.

O importante não é mudar as tarefas, mas mudar os corações. A oração (*oratio*) será, portanto, a mola da reforma: um retorno ao “interior”, ao movimento (ao mesmo tempo *motus*, princípio motor, e *motio*, inspiração conjuntural) que vem do alto, com uma “força” que, do interior, dá sentido e direção (*intentio*) às atividades quotidianas. É a retomada de um axioma medieval — *actus sequitur esse* —, mas ao “ser” colocado em uma ordem cósmica se substitui o impulso vindo de um querer absoluto, e ao “ato” que manifesta essa ordem se substitui a operação que “produz” esse impulso interno na cena pública, de maneira que a reforma consiste em remodelar as coisas visíveis e a partir das energias divinas de que o coração (“*voluntas*” et “*affectus*”) sente as chegadas. Essa concepção permanece cósmica, mas na perspectiva dinâmica de forças que animam o querer humano, e às quais é preciso encontrar saídas no espaço teatral desse mundo (CERTEAU, 2015, p. 396).

A citação acima funde afeto e vontade numa experiência que erode a legitimidade das instituições de sentido na regulação do discurso místico. Esse discurso ecoa novas práticas espirituais, práticas que “se autonomizam em relação ao espírito de que elas supostamente dependem.” (CERTEAU, 2015, p. 413) Essa autonomização do “místico” e de seu discurso apresentam, contudo, uma vinculação e/ou fidelidade ao mesmo Espírito

que perpassa essas instituições, numa tensão entre a mística e a institucionalidade assim explicada por Certeau:

Ver-se-á que a combinação do poema místico e do seu comentário em prosa, um, isento de toda autorização, e o outro, submetido à aprovação eclesial, é uma das maneiras místicas de “manter juntas” essas duas tarefas contrárias, atribuindo a cada uma um discurso distinto (CERTEAU, 2015, p. 287).

A tensa conjugação entre poema e comentário se faz presente nos escritos de João da Cruz. Inspirado no poema *Noite Escura*, sua obra *Subida do Monte Carmelo* foi concebida em conjunto com outra, de mesmo título do poema: a *Noite Escura*. Ocorre, porém, que houve incongruência entre a *Subida* e a *Noite* em suas estruturas e objetivos. A *Subida* se caracteriza melhor como tratado e comenta apenas dois versos do poema, bem distinta do comentário da *Noite Escura*. Distinção que desembocou na posterior e legítima separação editorial entre esses dois livros. No livro da *Noite Escura*, o simbolismo do poema goza de uma força de comunicação por refletir diretamente a experiência da “ditosa ventura” da noite. Tal experiência mostra que a “figura do *eu* [...] se autonomizou em relação ao que a constituía outra que não ela própria.” (CERTEAU, 2015, p. 316, grifo do autor) No entanto, no tensionamento com a institucionalidade, como João da Cruz e outros reformadores políticos-culturais da espiritualidade,

[...] os místicos não rejeitam as ruínas que os cercam. Eles aí permanecem. Vão para lá. Gesto simbólico, Inácio de Loyola, Teresa de Ávila, muitos outros desejaram entrar em uma Ordem corrompida... não que simpatizem com a decadência. Mas esses lugares desfeitos, por assim dizer desertados — lugares de abjeção, de provação (como outrora os “desertos” para onde os monges partiam para combater os maus espíritos) e não lugares que garantem uma identidade ou uma salvação (CERTEAU, 2015, p. 42).

Entrar numa ordem religiosa corrompida é, então, um estranho e paradoxal ato subversivo diante de uma “política da espiritualidade” (CERTEAU, 2015, p. 399) em instituições, especialmente no início do século XVII, que preconizam moralisticamente “a insuficiência de uma ‘vida interior’ entre seus trabalhadores” (CERTEAU, 2015, p. 400). No caso da Companhia de Jesus, houve, então, a elaboração de “regras institucionais de uma interioridade e de sua transmissão, isto é, uma economia social do espírito, para que ela pudesse produzir um sistema pedagógico global e coerente.” (CERTEAU, 2015, p. 400-401) Junto a essas regras, houve também a elaboração de “uma linguagem da espiritualidade” (CERTEAU, 2015, p. 402) que vinculasse pela obediência seus membros, contra o “espírito de novidade” (CERTEAU, 2015, p. 407). Essa minoridade os reduz a “crianças”; logo, a esse menosprezo, segue-se neles a confissão de

[...] uma falta o que, em sua vida, não obedece mais às normas litúrgicas e apostólicas. Simplesmente, elas não podem fazer de outra maneira. Isso escapa a elas. Elas confessam sua impossibilidade de serem simultaneamente féis à inspiração interior e aos trabalhos objetivos que lhe são pedidos (CERTEAU, 2015, p. 407-408).

Assim, a culpa de seu “pecado” — “que coloca em causa a própria pessoa” (CERTEAU, 2015, p. 361) — gera “incerteza, o mal-estar ou a aridez espiritual” (CERTEAU, 2015, p. 361) e converte a busca de Deus (*propter Deum*) “em uma perda irreparável, figurada ora por uma falta originária (ter abandonado Deus), ora por um distanciamento de Deus (ele nos abandona).” (CERTEAU, 2015, p. 417)

Contra essa culpabilização institucional, emerge a ação ético-política da mística desde a invenção de um espaço subjetivo, a “interioridade”: “O espaço do ‘interior’ corresponde à libertação do princípio ético.” (CERTEAU, 2015, p. 272-273). Essa ação se faz como caminho paradoxal e estranho, pois a mística “oferece caminhos a quem ‘procura uma indicação para se perder’ e busca ‘como não chegar’” (CERTEAU, 2015, p. 20). Nesse percurso, há uma “perda do definido em um não lugar onde as identidades funcionam entre elas como semelhantes.” (CERTEAU, 2015, p. 68) Uma perda que ainda se desdobra dialeticamente numa dupla perda: “eles perdem dentro o que recebem de fora, e eles perdem fora o que eles possuem dentro” (CERTEAU, 2015, p. 71).

Nessas perdas não se espera retribuição ou mútua equivalência protocontratual (SAFATLE, 2015, p. 201), caminha-se na noite com uma “*pureza de espíritu en fe oscura, que es el medio de la unión*” (2S 19, 14). Nesse desamparo, uma potencialidade (passiva) do impróprio nos perpassa e nos coloca na indeterminação de nós perante nós mesmos, “enquanto afeto de relação do sujeito a si.” (SAFATLE, 2015, p. 128). Esse desamparo liberta, porém, ao acontecer numa relação com do si com o Outro:

Capacidade de se deixar causar por aquilo que despossei o Outro. No desamparo, deixo-me afetar por algo que me move como uma força heterônoma e que, ao mesmo tempo, é profundamente desprovido de lugar no Outro, algo que desampara o Outro. Assim, sou causa de minha própria transformação ao me implicar com algo que, ao mesmo tempo, me é heterônimo, mas me é interno sem me ser exatamente próprio (SAFATLE, 2015, p. 128).

Esse desposseção de si pelo Outro nos esvazia de toda determinação e nos desampara em nossa subjetividade. O desamparo da indeterminação traz, porém, uma afecção do mistério e nos ajuda a compreender a dinâmica do influxo “sem modo” da

ação divina na alma, sem padrão causal definido. Há, então, “a produção do impróprio, como há um estranhamento que não é simplesmente alienação, mas abertura ao que não se dispõe diante de mim como aquilo que se submete a meu tempo, meu espaço, minha forma, minhas relações de causalidade.” (SAFATLE, 2015, p. 194)

Considerações Finais

Conforme vimos com Certeau, a operação amorosa da alma com Deus escapa de uma semelhança protocontratual entre o eu e o tu — o Outro do eu —, bem como da classificação padronizante de um saber erudito e clerical, subvertendo as etapas da vida espiritual consagradas pelo *corpus* dionisiano. Por isso nos escritos de Jean Labadie “brilha o cutelo com o qual ele surpreende os públicos e os dogmas tranquilamente instalados em um consenso. Ele corta.” (CERTEAU, 2015, P. 453) Nessa parte final de nosso artigo, portanto, conviria trazer um horizonte mais amplo à ênfase no caráter dialógico no *self* para apontar vetores de sentido para novas pesquisas:

[...] o que é primeiramente, na ciência mística, uma prática das verdades (ou dos enunciados), destinadas a fazer delas um “conversar” (ou uma enunciação), torna-se em Labadie uma prática dos lugares (sociais, geográficos) para fazer deles uma caminhada. Não há realmente aqui diálogo. A *oratio* se concentra em uma eloquência que violenta o lugar em nome da imagem que ele deveria ser, esperando que, “naturalmente”, o apego do público se inverta em desligamento e em rejeição (CERTEAU, 2015, p. 472).

O Outro divino, portanto, não se caracteriza por estabelecer uma simetria dialógica dentre conjuntos de crenças e desejos equivalentes entre si, conforme a proposta rortiana. Enquanto interpelação e ausência, o Outro favorece uma condição subjetiva de “exílio semântico” (CERTEAU, 2015, p. 228), fazendo o “sujeito” dessubstantivado se colocar no:

[...] lugar de um indizível. É linguagem que visa a uma não linguagem. Nesse sentido, também ele “desarranja o léxico.” Em um mundo supostamente completamente escrito e falado, lexicalizável portanto, ele abre o vazio de um inominável, ele aponta uma ausência de correspondência entre as coisas e as palavras (CERTEAU, 2015, p. 229).

Assim, com Certeau, a democratizante dialogicidade entre o consciente e o inconsciente no *self* não se escora na lexicalização protocontratual das instituições de sentido, um risco da visão rortiana, mas se apresenta num contexto paradoxal de uma “linguagem que visa uma não linguagem”. Portanto, para além desse risco de uma subjetividade imanente a si, há de se reforçar a potência da “experiência” fundante e

originária, exigindo-nos o mergulho da subjetividade na noite de “significação”. A interpelação e ausência do Outro em sua estranheza e “audácia inventiva” (CERTEAU, 2015, p. 228) transforma, assim, a subjetividade mística, já não determinável em um próprio de si.

A linguistificação da subjetividade mística opera paradoxalmente por uma nova semântica que expresse a indeterminação de si no tensionamento entre o consciente e o inconsciente. Em sua indeterminação, a alma não atua pela retribuição ou mútua equivalência protocontratual entre conjuntos de crenças e desejos. O esvaziamento de toda determinação como impropriedade de si da mística nos torna estranhos a nós mesmos graças à estranheza do “inconsciente”. Inconsciente que se manifesta, em sua caracterização “mística”, como rompimento dos limites de uma apropriação da subjetividade conforme o “modelo de unidade próprio a um Eu” (SAFATLE, 2015, p. 158).

REFERÊNCIAS

- CERTEAU, M. **A Fábula Mística: Séculos XVI e XVII**. Rio de Janeiro: Forense, 2015, v. 1.
- COSTA, J. F. “Resposta a Zeljko Loparic”. *In: PERCURSO*, 1995, v. 7, n. 14, pp. 86-96.
- DAVIDSON, D. “Paradoxes of Irrationality”. *In: WOLLHEIM, R. & HOPKINS, J. (Orgs.). Philosophical Essays on Freud*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982, pp. 289-305.
- DERRIDA, J. **Salvo o nome**. Papirus, Campinas, 1995.
- FREUD, S. **Conferência XVIII: fixação em traumas: o Inconsciente**. Rio de Janeiro: Imago. (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, v. 16), 1987.
- HEIDEGGER, M. **Sobre o humanismo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. (Biblioteca Tempo Universitário, v. 5), 1967.
- HEIDEGGER, M. **Ser e tempo**. Campinas/Petrópolis: Editora da Unicamp/Vozes, 2012.
- JOÃO DA CRUZ, S. **Obras Completas**. Vozes, Petrópolis 1988.
- MENESES, P. G. **O conhecimento afetivo em Santo Tomás**. Loyola, São Paulo 2000, Col. “CES”, n.º. 5.
- RORTY, R. **Truth and Progress**. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

RORTY, R. Freud e a reflexão moral. *In*: RORTY, R. **Ensaaios sobre Heidegger e outros**: Escritos filosóficos 2. Rio de Janeiro: Relume Dumará, p. 193-219, 1999.

RORTY, R. **Contingência, ironia e solidariedade**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

RORTY, R. “Pragmatismo como Politeísmo romântico”. *In*: RORTY, R. **Filosofia como Política Cultural**: escritos filosóficos. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

SAFATLE, V. **O circuito dos afetos**: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

SARTRE, J.-P. O existencialismo é um humanismo. *In*: SARTRE, J.-P. **Sartre**: vida e obra. São Paulo: Abril Cultural, 1987 (Coleção Os Pensadores, v. XLV).

SARTRE, J.-P. **O Ser e o Nada**: Ensaio de Ontologia fenomenológica. Petrópolis; Vozes, 2000.

SOUZA, J. C. de (Org.). **Filosofia, racionalidade, democracia**: os debates Rorty & Habermas. São Paulo: Ed. UNESP, 2005.

TERESA D’ÁVILA, S. **Obras completas**. São Paulo: Paulinas, 2018.

VV.AA. **Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique** — Ascétique et Mystique, Doctrine et Histoire. Beauchesne, Paris, 1932.