

A mística em Michel de Certeau: ciência nova entre a linguagem e o experimento

Wesley Heleno de Oliveira *

Resumo

Neste artigo, expomos a concepção de Michel de Certeau sobre a mística. O historiador jesuíta identificou o processo histórico que suscitou o surgimento da mística como ciência nova no século XVI. Procuramos descrever a conjuntura histórica e a mudança no quadro de referências que possibilitaram a passagem da mística de adjetivo para substantivo. A ciência mística pode ser considerada uma ciência experimental e uma prática da língua especificada como maneiras de falar (*modus loquendi*) dos místicos sobre a experiência mística vivida. As figuras retóricas do paradoxo e do oxímoro são as mais empregadas nos textos místicos, entretanto a despeito da crítica feita por De Libera e Nef à obra certaliana *A Fábula Mística*, tida como interpretação linguística da mística, mostramos que a obra de Michel de Certeau ressalta que a mística em si não pode ser reduzida à linguagem. A mística é a ciência da experiência, uma sabedoria prática e uma literatura do existencial. A mística é expressão inconfundível da radicalidade da existência em toda sua estranheza e essencialidade.

Palavras-chave: Mística. Ciência Mística. Crítica. Ciência Experimental. Michel de Certeau.

* Mestrando em Filosofia no Departamento de Pós-graduação da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE), em Belo Horizonte. Área de concentração Ética. Pesquisa a ética no pensamento de Michel de Certeau.

Abstract

In this article, we present Michel de Certeau's conception of mystic. The Jesuit historian identified the historic process that gave rise to the emergence of mystic as a new science in the 16th century. We seek to describe the historic conjuncture and the change in the frame of references that made possible the passage from adjective mystic to noun. Mystic science can be considered an experimental science and practice of language specified as ways of speaking (*modus loquendi*) of mystics about the mystical experience lived. The rhetoric figures of the paradox and the oxymoron are the ones most employed in the mystic texts, however in spite of the criticism made by De Libera and Nef to the Certalian work *The Mystic Fable* as a linguistic interpretation of the mystic, we have demonstrated that Michel de Certeau's work emphasizes that the mystic itself cannot be reduced to language. The mystic is the science of experience, a practical wisdom and a literature of the existential. The mystic is an unmistakable expression of the radicality of existence in all its strangeness and essentiality.

Keywords: Mystic. Mystic Science. Critic. Experimental Science. Michel de Certeau.

Introdução

No pensamento de Michel de Certeau, a mística tem o estatuto de uma ciência nova. É a ciência dos santos ou, mais amplamente, de todo aquele ou aquela que realiza todo esforço e opera todo experimento em busca de alcançar *algo* pelo qual possa preencher o coração inquieto. Sempre caminhantes: assim são os místicos. Contudo, aquele algo originário é inalcançável porque se trata do transcendente radical ou do absoluto. No Ocidente, empregamos mais precisamente o termo *Deus* para se referir a este absoluto transcendente. Essa ciência nova da mística é uma ciência experimental¹, que pode ser caracterizada por dois aspectos essenciais, a saber, o experimento e a linguagem.

Michel de Certeau reconhece que tratar da mística é assumir a incompetência de não se saber propriamente a natureza de seu objeto central: Deus ou a presença divina na alma do místico. Tudo o que se têm são os vestígios de uma presença manifestada no corpo e nos relatos de

¹ *La Science Expérimentale* (1663), título da obra de Jean-Joseph Surin (1600-1665), místico jesuíta do século XVII, estudado durante anos por Michel de Certeau. Cf. *Bibliographie Complète de Michel de Certeau établie par Luce Giard*: GIARD, 1988, p. 202; 210, n. 44; 46; 139.

místicos que, praticamente todos, comunicam uma espécie de *saudade*² devido à *ausência* sentida no mais fundo de sua alma. Essa falta originária mobiliza incessantemente o místico ou a mística a experimentar formas da escrita e maneiras de falar o indizível. Cria-se uma região de um entremeio (*entre-deux*) que continua pertencendo ao místico ao mesmo tempo em que se mantém afastado dele.

Para Michel de Certeau, a mística tornou-se uma ciência da experimentação e do falar muito próprio sobre seu objeto, que não permite delimitação e descrição precisas. Esta ciência, todavia, foi inscrita em uma conjuntura histórica bem determinada, que possibilitou seu aparecimento e, a este aspecto (1) faremos breve referência, em virtude da verdade histórica de seu surgimento; (2) para, em seguida, dedicarmos ao escopo deste trabalho, mostrar como a mística é uma ciência experimental e das maneiras de falar o absoluto; e por fim, (3) assinalar a finalidade da mística e dos místicos em sua peregrinação espiritual.

1. Determinantes históricas para o surgimento da ciência mística

Michel de Certeau, na condição de historiador, realizou uma *Geistesgeschichte*³ (História do espírito) com o objetivo de compreender a mudança de época engendrada pela alteração do *quadro de referências*⁴ no mundo ocidental ocorrida entre os séculos XVII e XVIII. Segundo Michel de Certeau, aconteceu a passagem da simbólica religiosa (cosmovisão teocêntrica do absoluto como Deus e da natureza como criação) à simbólica secular e imanentista (cosmovisão antropocêntrica e racionalista do mundo e da existência) (CERTEAU, 2017, p. 150-154). Esta radical mudança alterou “toda a civilização ocidental, renovando seus horizontes mentais, seus critérios intelectuais e sua ordem social” (CERTEAU, 2006, p. 47).⁵

² Michel de Certeau, na Introdução de *A Fábula Mística*, comenta que os autores antigos nos oferecem uma linguagem que comunica a *nostalgia* pela ausência do Uno, do absoluto, que se retirou, e uma vez morto para nós, não estaria nem no céu nem na terra, mas passou a habitar a *região da terceira estranheza*, lugar esse de um *entre-deux* (entre-dois ou um entremeio). A linguagem da nostalgia engendra um lugar e o vigia suscitando algo semelhante à “*saudade brasileira*”, que é nosso, mas se mantém afastado de nós (Cf. CERTEAU, 2015, p. 2).

³ Segundo José CONBLIM. *Que é a “História do Espírito” (Geistesgeschichte)?* In Revista de História. USP. vol. 24, n. 49, ano 1962, p. 139-153. A *Geistesgeschichte* (do alemão: História do espírito) teve em Hans-Joachim Schoeps (especialista em história das religiões), um dos primeiros organizadores de seu estudo, enquanto disciplina acadêmica, na Universidade de Erlangen. Comblin esclarece que Schoeps ensinava que “o tema próprio da história do espírito (*Geistesgeschichte*) é o espírito do tempo ou espírito da época (*Zeitgeist*) e suas transformações” (p. 140). Michel de Certeau elaborou a sua *Geistesgeschichte* a fim de estudar os temas de seu interesse, a mística e a antropologia, e compreender sua alteração na história, aquilo que se mantém e o que muda com o tempo (CERTEAU, 2006, p. 47ss).

⁴ Poderíamos também designar por mudança de paradigma, virada antropocêntrica, lar mental, mudança civilizacional etc. Michel de Certeau designa por *quadro de referências* sua concepção em *A Formalidade das práticas: do sistema religioso à ética das Luzes (XVII-XVIII)* In: *A Escrita da História* (2017), Capítulo IV, p. 150-217, e se refere aos “deslizamentos socioculturais” e alteração nos “enquadramentos sociais e simbólicos” que operaram a modificação da visão de mundo e organização religiosas da sociedade para uma ética política e econômica seculares, que impôs uma nova “axiomática” do pensamento e da ação (Cf. CERTEAU, 2017, p. 150-154).

⁵ Cf. CERTEAU, *Culturas y espiritualidades*, p. 51-52. In: *La debilidad de creer* (2006), p. 45-69.

A reviravolta no quadro referencial, com a entrada da Idade Moderna, suscitou a cultura da modernidade. Esta cultura é herdeira de valores propagados pelo iluminismo e pautada por uma ética secular e de caráter utilitarista, que ocasionou a perda do sentimento de unidade da crença e da segurança institucional. Pulverizou a cultura em uma realidade multifacetada. As ciências modernas começaram um processo rápido de especialização. Elas reduziram a razão à razão calculadora e fizeram com que os saberes ganhassem formas experimentais. E a cultura foi pluralizada a partir da constatação da existência de outras sociedades e formas de viver com o descobrimento do Novo Mundo (Américas). A consolidação da autonomia do Estado em relação ao poder da Igreja desdobrou-se na separação do direito e da "política de uma ordem" secular que "substituirá a religião no seu papel de quadro de referência de uma sociedade" (CERTEAU, 2017, p. 160; cf. DOSSE, 2003, p. 529).

Se nos tempos da Antiguidade e durante toda a Idade Média o indivíduo estava profundamente vinculado à comunidade e às instituições, agora, com a primeira modernidade ocorre o surgimento da subjetividade. O indivíduo se faz sujeito de fala e de desejo: eu falo, eu quero. Michel de Certeau localiza com rigor o surgimento da mística como ciência nova precisamente inserida e respondente a esse quadro histórico complexo. O que era considerado *crível* na sociedade foi alterado. Novos funcionamentos foram suscitados por uma "axiomática nova [sistema de valores e princípios de orientação]" que obrigou a "religião a funcionar a serviço de uma política da ordem" secular (CERTEAU, 2017, p. 150-152; 164).

É em meio a esse cenário histórico que, mais do que uma passagem de época, significa bem mais uma verdadeira transição civilizacional no Ocidente, na qual a mística passou de *adjetivo* (qualificador de certo aprofundamento existencial da Teologia) para *substantivo* (*ciência* que procura compreender a busca dos espirituais). Michel de Certeau faz questão de ressaltar a concretude histórica da saída da Idade Média e entrada da primeira modernidade como o contexto histórico que viabilizou a aparição da ciência nova da mística. Para ele, o desmoronamento dos postulados cosmológico e ontológico que sustentaram o pensamento e a *praxis* das sociedades ocidentais fez emergir novas experiências em todos os campos, inclusive na religião e na espiritualidade. É o caso, por exemplo, da "problemática nova e fundamental que nasceu da separação entre a linguagem e o ser"⁶, que desontologizou a linguagem. O próprio Michel de Certeau esclarece como isso se deu na *A Fábula Mística*:

Assim, o objeto d'*A Fábula Mística* não é o estudo da mística em geral, mas o de *um momento particular* na história ocidental, a transição da Idade Média à modernidade. A mística se constitui então como uma "ciência"

⁶ Michel de Certeau comenta sobre "*La problématique nouvelle et fondamentale qui est née alors d'une séparation entre le langage et l'être*". In: *Mystique et psychanalyse (entretien avec Mireille Cifali, 1983)* (CERTEAU, 1983, p. 158). A este processo de clivagem, que ele nomeia de "desontologização da linguagem", seguiu-se uma orientação nominalista a partir da qual "o 'realismo' genealógico, etimológico ou icônico da 'representação' linguística não deixa de postular um divórcio entre as palavras e as coisas" (CERTEAU, 2015, p. 195).

própria, maneira de se inscrever em uma conjuntura histórica. Durante os primeiros séculos do cristianismo ou mais tarde, no tempo da teologia metafísica dos séculos XIII e XIV, a experiência mística não tinha o estatuto de uma ciência autônoma. Ela não se distinguia da teologia em si nem da interpretação das Escrituras, como se constata em Orígenes, Gregório de Nissa e até em Boaventura. Analisei um sintoma linguístico dessa evolução: o fato que "mística" tornou-se um substantivo no século XVI. Antes dessa data, "mística" é um adjetivo que qualifica o aprofundamento existencial de uma ciência, a teologia, fundada sobre o postulado de um cosmos que enuncia as vontades do Criador. (...) *A Fábula Mística* é a análise desse momento⁷ (CERTEAU, 1983, p. 157).

Diferentemente de historiadores da filosofia como Libera e Nef, para Michel de Certeau é essencial um estudo histórico competente, capaz de apresentar a verdade histórica e os meios concretos que possibilitaram o surgimento da nova ciência, a mística.

2. Mística: ciência experimental e das maneiras de falar

2.1 Em face de uma certa crítica feita à Fábula Mística

Em um artigo no qual realizou severa análise crítica do livro *A Fábula Mística*, de Michel de Certeau, intitulado *La Mystique: fable ou discours? Les discours mystiques: problèmes d'histoire et de méthode*⁸, Alain de Libera e Frédéric Nef afirmam que Michel de Certeau tem a "originalidade" de não se limitar às abordagens redutoras sobre a mística cristã, trabalhando sob um "código de interpretação e uma orientação semiótica" unida à uma nosografia (tratado de descrição das doenças) e estética modernas (LIBERA; NEF, 1983, p. 79). Contudo, para eles, Michel de Certeau realizou um trabalho histórico muito específico com a mística, e para exemplificar citam o historiador jesuíta: "Precisar como a *experiência* se inscreve na *linguagem*, obedece às suas restrições, constitui um discurso próprio e dá lugar à questão do Outro" (CERTEAU *apud* LIBERA; NEF, 1983, p. 80).

Libera e Nef consideram que *A Fábula Mística* pode ser considerada uma "tomada de consciência" que poderia ser resumida pela fórmula certaliana presente na obra *L'absent de l'histoire*: "A história não

⁷ Esta citação foi extraída de uma longa entrevista concedida por Michel de Certeau à psicanalista suíça Mireille Cifali, intitulada *Mystique et psychanalyse*, em 1983, e publicada em forma de Artigo, nela Certeau esclarece o método e seu objetivo com a obra *A Fábula Mística*, também responde às críticas de De Libera e Nef. A entrevista publicada consta somente no original francês e aqui recebe nossa tradução livre.

⁸ *A Mística: fábula ou discurso? O discurso místico: problemas de história e de método*, de Alain de Libera e Frédéric Nef. Neste artigo, os dois filósofos especialistas em Idade Média e estudos de metafísica, escrevem para uma Revista de Psicanálise francesa *Littoral*, em número dedicado à discursividade, realizando uma dura crítica à obra de Michel de Certeau.

se reduz à relação que mantém com o desaparecido [ausente] (...) ela resulta mais de um presente”⁹ (CERTEAU *apud* LIBERA; NEF, 1983, p. 81).

Libera e Nef argumentam que Certeau estende com Surin esta ausência para a própria figura de Deus. O texto místico de Surin mostra a estranheza do desaparecimento de Deus e seu discurso está completamente determinado pela ausência que o determina. A escrita mística “não é ‘acreditada por uma presença’. Ela é, de fato, acreditada por uma ausência, pela experiência de uma falta”¹⁰ (Cf. LIBERA; NEF, 1983, p. 81).

Apesar do mérito de originalidade tributado a Certeau por Libera e Nef, eles criticam duramente o livro por não verem aí tratadas todas as formas de mística existentes, “excluindo praticamente a mística anglicana e a mística ortodoxa” (LIBERA; NEF, 1983, p. 79, nota 1) em favor da mística católica; e por limitar o estudo da mística fundamentalmente a uma abordagem da linguagem mística: uma lexicografia mística e uma teoria da enunciação (p. 92), enfim que a mística seria uma *maneira de falar* (p. 92-93), ou, na pergunta cavilosa desses autores: “Além disso, não é chocante reduzir a mística a UMA forma de falar?”¹¹ (LIBERA; NEF, 1983, p. 93, maiúscula dos autores).

A reação de Michel de Certeau, em seu direito de resposta, concedido pela revista *Littoral*, foi a que os filósofos Libera e Nef se equivocaram em esperar dele um tratado sistemático de *toda* a mística (antiga, judia, árabe e cristã). Muito pelo contrário, sua experiência nos estudos da mística o levou a ser mais “modesto”, operando um recorte histórico preciso. E esclareceu que o objetivo central de *A Fábula Mística* foi precisar o momento histórico em que se reuniram as condições de possibilidade para o surgimento da mística como ciência nova. Esta, realmente, possui uma linguagem própria, embora ele jamais tenha pensado em “reduzir [a mística] a fenômenos linguísticos” (Cf. CERTEAU, 1983, p. 115).

Michel de Certeau esclareceu ainda que a mística estudada por Libera, a de Mestre Eckhart, trabalha a época medieval, fundada na filosofia metafísica clássica, mais precisamente na “tradição do neoplatonismo” (“eminente sem dúvida alguma”, diz Certeau) e, por isso, ontológica, mas não pode ser considerada como sendo “a mística” nem retratar as místicas que nasceram do influxo da “retórica da Renascença” e da “concepção moderna (séculos XVI-XVII) de sujeito, de linguagem e de ciência” que são as místicas tratadas pelo jesuíta (CERTEAU, 1983, p. 116).

Temos agora mais bem caracterizada – pelo confronto de Michel de Certeau com os críticos –, a que forma de místicas e em que contexto o jesuíta francês compreende a mística e elaborou uma teoria sobre a mesma.

⁹ *L’histoire ne se réduit à la relation qu’elle entretient avec le disparu (...) elle résulte plus encontre d’une présent.* (CERTEAU *apud* LIBERA e NEF, 1983, p. 81).

¹⁰ “M. de Certeau peut donc dire à bon droit que son écriture *n’est pas ‘accréditée par une présence’.* Elle est, de fait, *accréditée par une absence, par l’expérience d’un manque*” (LIBERA; NEF, 1983, p. 81).

¹¹ “*De plus n’est-il pas choquant de réduire la mystique à UNE manière de parler?*” (LIBERA e NEF, 1983, p. 93), maiúscula dos autores.

Sua resposta não dá azo a dúvidas: (1) Não foi seu objetivo assumido apresentar uma história completa de toda a mística. Como ele mesmo enuncia, a mística é ampla demais para ser abarcada, com profundidade e qualidade atestadas, em todas as expressões históricas; (2) A proposta é abordar a mística moderna engendrada como ciência em meio à transição da Idade Média à modernidade, com mudanças profundas ocorridas no quadro de referências da sociedade ocidental; (3) Como a noção de sujeito (aparecimento da subjetividade), o *Eu falo, eu quero*, somado à nova cultura social e científica, transformaram as relações dos místicos com as Instituições de sentido (Igrejas e grandes religiões). A mística torna-se autônoma e até desafia os limites das instituições.

Tendo esses três pontos em vista, nos propomos, a seguir, mostrar como Michel de Certeau descreveu o específico da mística moderna, da qual somos herdeiros diretos. E, por fim, mostrar como ela não se reduz tão-só a uma maneira de falar (*modus loquendi*), não obstante esta seja uma de suas características.

2.2 A linguagem singular da mística moderna

Toda ciência requer uma linguagem própria. Com a mística não é diferente, ela o fez de maneira muito peculiar: assumiu o paradoxo fundamental de buscar articular uma fala sobre um objeto inatingível pela linguagem, a saber, o absoluto ou o próprio Deus.

A começar pelo título da obra, *A fábula mística*, temos indicado o termo específico elegido por Michel de Certeau para caracterizar a natureza do discurso místico. Segundo ele, a mística “é uma ciência do falar, mas uma ciência que quer ser ela mesma uma maneira de falar, uma interlocução”¹² (CERTEAU, 1983, p. 160). Esta interlocução exige a identidade entre a teoria e a prática da palavra, ou seja, a identificação entre discurso e fábula. A fábula não é aqui, seja bem entendido, o gênero literário nem o termo dicionarizado. Michel de Certeau salienta a *função* da fábula no discurso místico, esclarecendo que fábula possui a função, na linguagem, de atos simultâneos de *instaurar* (oferecer o *começo* a um evento) e de *dizer a instauração*¹³ (CERTEAU, 1983, p. 160).

Devemos superar, portanto, a definição dicionarizada do vocábulo *fábula*. Em Michel de Certeau, esse termo possui caráter técnico e nisto se justifica seu emprego. De acordo com ele, a mística remete à fabula, em cuja etimologia em latim *fabulari*, encontramos a raiz do verbo *fari* (falar). A fábula assume o problema do *começo*, o que é um *começo*? Pergunta-se Michel de Certeau: “de que maneira uma existência, uma palavra ou uma

¹² “ [La Mystique] est une science du parler, mais une science que veut être elle-même une manière de parler, une interlocution” (CERTEAU, 1983, p. 160). Cf. informado na nota 8 a tradução livre é nossa.

¹³ Est fable, dans le langage, ce qui est à la fois acte d’instaurer et acte de dire l’instauration (CERTEAU, 1983, p. 160), *itálicos* do autor.

história começa?”¹⁴ (CERTEAU, 1983, p. 160). Estamos diante do problema da *origem*. Contudo a mística busca instaurar um novo começo. Não narra fatos passados, mas abre espaço a uma experiência do presente. Haveria uma “coincidência do começo e do presente” que concerne à fala um papel central: “se tu me falas, nasço”¹⁵ (CERTEAU, 1983, p. 161).

É neste sentido que Michel de Certeau afirma que a *fábula* é uma *função* do discurso, ou seja, o discurso exercendo a função de instaurar um começo. O trabalho místico na linguagem consiste em transformar todo discurso, de modo a que ele, ao falar, inaugure. Isto é feito de diversas formas pelas “mil maneiras de falar”; a ciência mística opera a alteração de todos os discursos existentes para fazer deles *fábulas* (CERTEAU, 1983, p. 161).

O último aspecto quanto à função da fábula é que a *fábula mística* está inscrita na “perspectiva da enunciação” ou do “ato de fala”. Aqui o mais relevante não é o enunciado em si (o que é dito), mas como é dito. Michel de Certeau pondera, todavia, que a enunciação é significativa quando há a sua “recepção”, ou seja, “o discurso que começa só acontece se recebido: ‘isto me fala’”¹⁶ (CERTEAU, 1983, p. 161-162). E pode se tirar daí um resultado impressionante que supera o individualismo ou o fechamento em si, o místico ou a mística é um sujeito falante porque é, primeiramente, um sujeito respondente. O místico nasce no momento em que responde a algo que lhe fala. Temos, portanto, uma teoria intersubjetiva do começo. A *fábula* é “esse discurso que consiste em dizer um começo sob a forma daquilo que lhe responde”¹⁷ (CERTEAU, 1983, p. 162).

2.2.1. A mística como ciência experimental

Michel de Certeau concebe a ciência mística como *ciência experimental*, tal como a compreendeu e assim a designou o místico Jean-Joseph Surin¹⁸. Observou justamente que a mística se constituiu em meio às “práticas metafóricas” que, em verdade, são “maneiras de proceder” dos místicos para colocar em ordem os movimentos espirituais que percebiam em si mesmos e buscavam aprofundar na tomada de consciência (Cf. CERTEAU, 2015, p. 190).

A *experimentação* da mística pode ser caracterizada pelos experimentos feitos pelos místicos para *discernir os espíritos*, resultando

¹⁴ *De quelle manière une existence, une parole ou une histoire commence-t-elle?* (CERTEAU, 1983, p. 160).

¹⁵ *La coïncidence du commencement et du présent affecte à la parole un rôle central: “Si tu me parles, je nais”* (CERTEAU, 1983, p. 161).

¹⁶ “*La parole qui commence n’advient que reçue: ‘Ça me parle’*” (CERTEAU, 1983, p. 161-162).

¹⁷ [est fable], ce discours consiste à dire un commencement sous la forme de ce qui lui répond (CERTEAU, 1983, p. 162).

¹⁸ *La Science Expérimentale* (1663) é o título da obra de Jean-Joseph Surin (1600-1665), místico jesuíta, célebre por realizar o exorcismo no Convento das Ursulinas em Loudun, França. Michel de Certeau dedicará uma obra inteira a esse evento, *La possession de Loudun* (1970). Ele se apegou tanto à figura mística de Surin, considerando-o seu “guardião” e sua “sombra” (Cf. DOSSE, 2003, p. 541).

nas listas de regras para reconhecer e facilitar o discernimento desses espíritos, com um código de interpretação das *moções interiores*. A construção de "itinerários fictícios ou normativos" que servissem para orientar a ascensão espiritual; modelos biográficos de progresso constituindo roteiros para classificar e hierarquizar operações espirituais dentro de uma cronologia e ordem. Técnicas de escrita como a da autobiografia, que inscreve no relato da própria vida espiritual um modo de *ordenar a alma*. A ciência experimental da mística compõe um conjunto coerente de princípios, métodos e está dotada de terminologia própria que busca aproximar a alma do místico do objeto *ausente* de seu desejo (CERTEAU, 2015, p. 190-191). O livro dos *Exercícios Espirituais*¹⁹, de Santo Inácio de Loyola, fundador da Companhia de Jesus (Ordem religiosa a que pertenceu tanto Surin e o próprio De Certeau), é modelo típico de manual propondo itinerário espiritual que ajuda o exercitante a abrir-se à uma experiência espiritual (INÁCIO DE LOYOLA, 1966, p. 13).

É neste sentido que Certeau, inspirado em Surin, afirmará que a mística enquanto ciência nova, caracteriza-se como "ciência da experiência, sabedoria 'prática', literatura do 'existencial': de tal maneira circunscreve a sua especificidade" (CERTEAU, 2006, p. 57).

2.2.2 A mística como maneiras de falar

A ciência mística está estruturada como uma linguagem própria. Ela é uma prática da língua: *modus loquendi* (maneiras de falar) próprio dos místicos. Diferencia-se da prática da *teologia*, entendida como discurso sobre/de Deus, ao passo que a mística é uma "maneira de falar" de Deus ou do absoluto (CERTEAU, 2015, 179).

O *modus loquendi* dos místicos aparece modalizado em diversas maneiras e os exemplos linguísticos são muitos: o "dizer" de vários místicos"; "é o que os místicos chamam"; "*mysticorum scripta dictaque*"; "*modi loquendi quos mystici ut próprios habent*" ou "*mysticorum loquendi formulae*"; "os termos e as frases de que se servem os místicos"; "o que escrevem os mais excelentes místicos"; "segundo o estilo de todos os místicos". Para Michel de Certeau, todas essas expressões são tautológicas, porque ao se referir ao termo *mística* visa-se a uma *linguagem* (CERTEAU, p. 180, *itálico* nosso).

As maneiras de falar são vestígios da luta dos místicos com a língua. São *formas de estilo* que expressam efeitos de *operações* que ligam conjunturas históricas às práticas linguísticas. É uma nova arte de falar. Existem "circunstâncias [históricas] que enquadram essa *inventividade*

¹⁹ Santo Inácio de Loyola, em seu livro dos Exercícios Espirituais, anota uma série de instruções, a título de Anotações (20 no total), "para ajudar tanto o que os há de dar, como o que os há de receber" (INÁCIO DE LOYOLA, 1966, p. 13-29). E Pe. Géza Kövecses, SJ que orientou a tradução em língua portuguesa e esclarece em sua introdução que o livro dos Exercícios Espirituais é livro de trabalho e didática. (...) Encontra-se nele uma pedagogia espiritual (KÖVECSES, 1966, p. 7).

linguística da mística (CERTEAU, p. 181) em particular a arte da segunda retórica que redefiniu o discurso contemplativo²⁰. Foi preciso bastante tempo para que a Igreja ganhasse autonomia e assumisse o paradoxo cristão da língua mística, somente na Idade Média é que se conseguiu com o latim medieval elaborar uma língua técnica da mística (CERTEAU, p. 182).

A tradição greco-romana acentuava o silêncio diante do mistério da divindade ou do absoluto: nada pode ser dito porque o absoluto está para além da linguagem. Calava-se inclusive o pensamento porque o absoluto está além do ser. Para os antigos, esta é a experiência do inefável. A tradição judaico-cristã possui uma revelação: Deus falou aos homens. A Palavra (Revelação) foi-nos dada e, portanto, deve haver um “falar de Deus” (CERTEAU, 2015, p. 182). O *modus loquendi* é efeito, nos místicos modernos, da oposição entre o recuo da confiança dada aos discursos técnicos medievais sobre a mística (reconsiderando em parte a inefabilidade) e a afirmação teologal de que a palavra deve estar presente (CERTEAU, 2015, p. 182).

A língua empregada pelos místicos, todavia, continua sendo a língua comum utilizada por todas as pessoas. As sentenças místicas revelam que a sintaxe utilizada pelos místicos é a da linguagem ordinária: “a linguagem mística emana menos vocábulos novos que transmutações operadas no interior de vocábulos emprestados da linguagem normal” (BARUZI *apud* CERTEAU, 2015, p. 226).

Michel de Certeau atesta que a língua mística não é uma língua nova nem uma língua artificial. Ela é o efeito de um trabalho sobre a língua existente seja nas línguas comuns seja nas línguas técnicas. O jesuíta francês oferece-nos o exemplo de *Moradas*, de Teresa de Ávila, a santa escreve: “Vocês devem compreender que há uma grande diferença entre *estar* e *estar*”²¹ (TERESA DE ÁVILA *apud* CERTEAU, 2015, p. 226). A santa carmelita distinguia dois usos da mesma palavra não por sua semântica (que é a mesma, *estar*), porém pela operação que as separa. Um termo pode torna-se místico pelo itinerário que descreve: “entrar em si”, trata-se de um outro uso que se faz dele (Cf. CERTEAU, p. 226-227).

Dois procedimentos linguísticos destacam-se entre os manejos da linguagem comum para expressar a experiência mística: o oxímoro e o paradoxo.

O oxímoro²² é um tropo [do grego *tropos*: verter ou virar] da retórica clássica. É um emprego metafórico de palavras. Michel de Certeau, ao citar

²⁰ Michel de Certeau cita o livro de Brunetto Latini, *Li Livres dou tresor* (1260), a síntese realizada por Pierre Fabri, *Le grand et vrai art de pleine rhétorique* (1521) e outros (Cf. CERTEAU, 2015, p. 181, nota 12).

²¹ Teresa de Ávila, *Moradas*, I, 1: *Mas habeis de entender que va mucho de estar a estar* (Cf. CERTEAU, 2015, p. 226, nota 91).

²² Oxímoro: figura de linguagem e da retórica clássica em que se combinam palavras de sentidos opostos que parecem excluir-se mutuamente, mas que, no contexto, reforçam a expressão (p.ex.: obscura clareza, música silenciosa); paradoxismo (HOUAISS, 2002). O oxímoro é construído por uma predicação “opositiva”, pela qual a inadequação é levada até à antítese. A retórica clássica também considera o oxímoro como uma *coincidentia oppositorum*, ou seja, a coexistência em um mesmo sintagma de duas palavras de sentido oposto, por exemplo: obscura clareza; cruel repouso; a voz do silêncio; silêncio ensurdecedor.

Du Marsais, especifica que as “maneiras de falar” são as formas “pelas quais se faz uma palavra assumir uma significação que não é precisamente a significação própria dessa palavra”, são tropos²³ (DU MARSAIS *apud* CERTEAU, 2015, p. 227). Exemplos de oxímoros místicos podem ser encontrados em abundância em Teresa de Ávila e em João da Cruz, tais como: “queimação suave” e “música silenciosa”²⁴.

Na realidade, o oxímoro remete para um além da linguagem por meio da prática da própria língua. Ele procura mostrar aquilo que não se pode dizer. Por meio de uma combinação de termos de ordens diferentes, aponta para a um terceiro termo (inexistente) que se coloca como ausente. Conforme Michel de Certeau, essa combinatória do oxímoro cria um “branco na linguagem” e “constrói o lugar de um indizível” (CERTEAU, 2015, p. 229). É forma de linguagem que visa a uma não linguagem: o oxímoro abre o vazio de um inominável, “aponta a ausência de correspondência entre as coisas e as palavras” (CERTEAU, 2015, p. 229).

O paradoxo é o outro recurso muito utilizado pelos místicos em sua *maneira de falar* da experiência espiritual vivida. A mística está repleta de frases que são verdadeiros torneios de linguagem paradoxal. Para Certeau, se produz uma língua a partir de um lugar onde se escuta “uma voz que não cessa de começar” (CERTEAU, 2015, p. 196). Existe um paradoxo entre a *ação do místico* de colocar todos os meios (métodos) de oração, exames mentais, ascetes e a *passividade* desse místico diante da iniciativa de Deus em sua alma (Cf. CERTEAU, 2015, p. 206). O paradoxo mais do que realizar uma síntese que pudesse unificar ações contrárias ou posições ou termos antagônicos, na verdade não dá lugar a nenhuma reconciliação porque a tensão interna entre os termos é “paradisiacamente assumida” (CERTEAU, 2015, p. 228) a fim de criar um *entre-deux* (um entremeio, um entre-dito). Esta é a terceira via.

O paradoxo certaliano não funciona com a lógica do “ou um ou outro” (selecionando uma posição em detrimento de outra), nem com a do “um e outro” (numa dialética hegeliana de síntese suprassumindo duas realidades opostas, mas denegando a singularidade de cada uma delas), mas com a lógica do “nem um nem outro” (abrindo uma terceira via que é o do interstício). A lógica do *entremeio* [*entre-deux*]. O *paradoxo certaliano* é uma *conexão dos opostos*, ou seja, é a *relação* entre duas realidades, duas posições, num movimento que *instaura* outra simbólica *permitidora* de conexão (não fusão) das alteridades/diferenças. No dizer de Michel de Certeau, a *união na diferença*²⁵ (Cf. CERTEAU, 2005, p. 145-150). Em outro

²³ Du Marsais, *Traité des tropes* (1730), Cap. 1, Art. 4 ; Paris : Nouveau commerce, 1977, p. 18-19 (Cf. CERTEAU, 2015, p. 227, nota 93).

²⁴ São João da Cruz, *Chama Viva de Amor*, estrofe 2; *Cântico espiritual*, estrofe 14, queimação suave (*cauterio suave*) e música silenciosa (*música callada*). Michel de Certeau faz-nos notar ainda que Marguerite Porete, em *Miroir des simples âmes*, dá um curioso nome ao personagem principal, *Loingprès* (longe-perto), combinando contrários (Cf. CERTEAU, 2015, p. 227, nota 95).

²⁵ Certeau, em *La parole du croyant*, considera que a reflexão cristã remete à duas vias abertas pela própria experiência cristã: a primeira é (*l'union dans la différence*) a *união na diferença* (que trata do problema do pluralismo, rupturas e tensões nas relações entre os cristãos), e a segunda é (*le rapport entre le langage et la parole*) a relação entre a linguagem e a fala (trata do problema da fala e os sistemas culturais, a fé e a

lugar, o jesuíta francês afirmará que a “regra da fé” é a “combinação dos opostos (*complexio oppositorum*) porque a “*não-identidade* é o modo sob o qual a *comunhão* se elabora”²⁶ (CERTEAU, 2005, p. 18, *itálicos* do autor).

A experiência mística circunscreve, enquanto “literatura do existencial”, uma tensão permanente entre a experiência e a linguagem (ou arte de narrar) diante da experiência feita. Primeiro porque por mais requintada que seja a expressão poética de uma experiência, nenhuma linguagem falada ou escrita será capaz de esgotar a experiência mística vivida (Cf. CERTEAU, 2006, p. 57). A experiência mística é irreduzível ao discurso. Ao mesmo tempo, o místico ou a mística não pode deixar de tentar dizer essa experiência de excesso, ainda que ultrapasse toda linguagem. O místico necessita falar e para tanto faz uso dos *modus loquendi*, emprega todos os recursos linguísticos disponíveis na linguagem comum para dizer a experiência mística. O paradoxo e o oxímoro são muito empregados devido à fecundidade de expressão. De acordo com Certeau, o inefável constituiu um discurso particular, rejeita a linguagem teológica, porém não rejeita toda linguagem. O inexprimível só nega certas formas de expressão como é o caso da intelectual, o inexprimível parece aceitar a linguagem poética porque “não existe experiência que não fale, ou mais fundamentalmente, que não seja linguagem” (Cf. CERTEAU, 2006, p. 58).

3. A finalidade da mística e a meta dos místicos

A definição dada por De Certeau à pessoa do místico por si só já nos acena a resposta para a finalidade da mística: “É místico aquele ou aquela que não pode deixar de andar e que, com a certeza do que lhe falta, sabe de cada lugar e de cada objeto que *não é isso*, que não pode residir *aqui* nem se contentar com *isso*”²⁷ (CERTEAU, 2015, p. 481, *itálicos* do autor).

Portanto, o místico é o caminhante que não se detém em nenhum objeto alcançado ou em nenhuma conquista histórica ou material porque nada nem ninguém é capaz de preencher seu coração inquieto. O místico é sedento de infinito. Certeau reconhece que o “desejo cria um excesso” (CERTEAU, 2015, p. 481) que impele o sujeito místico a se exceder e a passar e a se perder nos lugares encontrados.

Se o místico ou a mística é aquele ou aquela que caminha sem cessar, uma pergunta pertinente seria qual a meta desse caminhar?

A meta da busca dos místicos, expressa de mil maneiras (produções poéticas, textos místicos, seu caminhar...), é tentar sanar um luto que os

comunicação), o acesso à verdade passa pela comunhão, mas com relações que convocam cada um a assumir o risco de existir por si mesmo graças aos outros, ou seja, de ser diferente na relação com outro e, portanto, ser seu devedor (CERTEAU, 2005, p. 145).

²⁶ Telle est la “règle de la foi”. (...) “une combinaison d’opposés” (...) “La *non-identité*” est le mode sur lequel s’élabore la *communion* (CERTEAU, 2005, p. 18), *itálicos* do autor.

²⁷ Certeau cita a mística beguina Hadewijch, que descreve o místico como uma pessoa tomada pelo desejo que lhe causa um excesso e a faz caminhar porque o místico não mora em parte alguma (CERTEAU, 2015, p. 482).

habita (mas não o conseguem sanar de todo), é tentar suprir a *ausência* originária de que “não os consolam as ebriedades de ambições novas” (CERTEAU, 2015, p. 41). A peregrinação mística recorda um desamparo, a falta originária que impulsiona o místico a errar ou perder-se num exílio constante porque procura por *algo* que se perdeu e não voltará jamais. É um deslizamento contínuo, o olhar não se detém porque nenhum objeto ou situação é propriamente *aquilo* que o místico busca. Certeau, junto com Hadewijch e São João da Cruz, diz: “nem isso, nem aquilo”²⁸ porque “não é isso, não é isso” (CERTEAU, 2015, p. 469; 482). Existe uma permanente *distância* entre o *lugar onde está* e *de onde fala* o místico e *aquilo* que ele almeja.

O foco da mística ou *aquilo* pelo qual busca apaixonadamente o(a) místico(a) é Deus ou o transcendente radical. Para Certeau, a *ausência* originária (o ausente) no humano é o indizível que provoca alteração; *aquilo* que sempre nos faz *falta* e nos faz caminhar (dá vida). A experiência mística é um jogo místico de falar o indizível e de caminhar sem um destino alcançável. O místico e a literatura mística movimentam-se em uma “zona de interface entre uma ética e uma estética”²⁹ (DOSSE, 2003, p. 550).

Conforme Jacques le Brun, o texto místico é incompleto e imperfeito (cabendo ao historiador e ao filólogo estabelecerem o texto base que ainda assim jamais será perfeito) e ele serve de analogia para compreender a obra de Michel de Certeau. Le Brun acredita que a obra certaliana possui os mesmos traços de incompletude, de inacabamento e de imperfeição justamente porque trata do impossível, do impensável e da morte, não obstante essas lacunas inevitáveis abram espaço para o trabalho do leitor e para o desejo inscrito em nossas leituras (Cf. LE BRUN, 1998, p. 54).

Retomando a pergunta que são duas em uma só: qual é finalidade da mística e a meta dos místicos? Respondemos, com Michel de Certeau, que é realizar a plena sanção de uma ferida profunda, causada pela radical separação de “algo se perdeu [e] que não voltará” (CERTEAU, 2015, p. 15). Mesmo não alcançando historicamente esse algo perdido, esse ausente tão querido, o desejo de o reencontrar impele o místico a continuar caminhando, o faz viver.

Conclusão

A compreensão de mística no pensamento de Michel de Certeau é ampla e exige esforço hermenêutico para captar as sutilezas de suas teses. Destacamos como elementos mais relevantes sua capacidade de reconhecer o surgimento da mística como ciência nova; bem como a

²⁸ Hadewijch d’Anvers, *Écrits mystiques*, diz: “um nobre eu não sei o quê *nem isso, nem aquilo*, que nos conduz, nos introduz e nos absorve em nossa Origem” (HADEWIJCH *apud* CERTEAU, 2015, p. 482, *itálico* nosso).

²⁹ DOSSE cita Certeau, ‘M. de Certeau et la Fable mystique’, Lucette Finas, entrevista con M. De Certeau, *La Quinzaine littéraire*, 10-15 de diciembre de 1982. (CERTEAU *apud* DOSSE, 2003, p. 550, nota 51).

descrição das principais características dessa ciência como *experimental* e *maneiras de falar* a singular experiência mística.

Conforme visto, De Libera e Nef criticaram as contribuições certalianas reduzindo-as a uma concepção linguística, porém não compreenderam o cerne da obra. *A Fábula Mística* oferece mais do que uma semiótica da mística. Embora a linguagem seja uma das formas de expressão dos místicos, ela é sempre incompleta e incapaz de abarcar a totalidade do fenômeno místico. Ao contrário do que afirmaram aqueles críticos, Certeau não reduz a mística à linguagem, nem a submete a nenhuma ciência particular, nem a identifica com nenhum pensamento. Para o jesuíta francês a mística é uma dimensão radical da existência³⁰ que não se explica nem se classifica por qualquer categoria particular.

Um trabalho do negativo atravessa a obra certaliana. Ao mostrar que a compreensão da mística na modernidade se revela paradoxal, ou seja, ela vista, ora como algo *anormal* ou dotada de uma retórica do *estranho*, ora como algo *essencial*³¹, Certeau não consente com essas polarizações que procuram categorizar e explicar a mística à medida da razão discursiva das filosofias ou da razão instrumental das ciências. Ele opera um trabalho do negativo ao dizer que a mística *não é só isso nem só aquilo*. A mística não permite reduções.

Um *traço* e o *tom* da teologia mística de tradição apofática, sobretudo de Pseudo-Dionísio³², aparecem na obra certaliana com a compreensão de que não é possível um discurso universal sobre a mística, não sendo redutível a uma única forma de ser praticada. A mística igualmente ultrapassa todo limite institucional, religiões e igrejas, ela abre ao ser humano a dimensão da existência em toda sua estranheza e essencialidade.

Referências

CERTEAU, Michel de. *A Escrita da História*. 3ª ed. Tradução de Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Editora Forense, 2017.

_____. *A Fábula Mística séculos XVI e XVII: volume 1*. Tradução de Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: Editora Forense, 2015.

³⁰ Certeau aproxima-se de eruditos da mística, como Jean Baruzi, que não identifica os fenômenos místicos exteriores como aquilo que seria o mais significativo na mística, mas sim “à radicalidade existencial da experiência” mística (CERTEAU, 2005b, p. 329). Jean Orcibal será outra influência nos estudos da mística para Certeau, conforme reconhece o próprio jesuíta que o chama de “meu antigo mestre” (CERTEAU, 2015, p.15, nota 8) e conforme certificam Jacques le Brun (1998, p. 47) e François Dosse (2003, p. 272).

³¹ Certeau, *Mystique*, In: *Le Lieu de L'autre : Histoire religieuse et mystique*, comenta: “Le mystique apparaît donc des formes paradoxales. Il semble verser tantôt dans un extrême, tantôt dans l'autre. Par l'un de ses aspects, il est du côté de l'anormal ou d'une rhétorique de l'étrange; par l'autre, du côté d'un "essenciel", que tout son discours annonce mais sans parvenir à l'énoncer” (CERTEAU, 2005b, p. 329-330).

³² Certeau cita diversas vezes Dionísio o Aeropagita [Pseudo-Dionísio, o Aeropagita] (CERTEAU, 2015, p. 135; 144; 145; 146; 157; 160; 161; 162; 172; 220; 235-239 e outros).

_____. *L'absent de l'histoire*. France: Repères Mame, 1973. (Collection Repères Sciences humaines idéologies).

_____. Culturas y espiritualidades. In: _____. *La debilidad de creer*. Buenos Aires: Katz, 2006. p. 45-69.

_____. *L'étranger ou l'union dans la différence*. Nouvelle édition introduite et établie par Luce Giard. Paris: Éditions du Seuil, 2005.

_____. *Le Lieu de l'autre: Histoire religieuse et mystique*. Édition établie par Luce Giard. France: Éditions Gallimard et Éditions du Seuil, 2005b.

_____. Mystique et psychanalyse (entretien avec Mireille Cifali, 1983). In: VV.AA. ESPACESTEMPS Les Cahiers. *Michel de Certeau, histoire/psychanalyse. Mises à l'épreuve*. Michel de Certeau et al. CNRS, n. 80/81, p. 3-180, 2002. p. 156-175.

COMBLIM, José. Que é a "História do Espírito" (Geistesgeschichte)? In: *Revista de História*. USP. vol. 24, n. 49, ano 1962, Seção Fatos e Notas, p. 139-153.

DE LIBERA, Alain; NEF, Frédéric. La Mystique: Fable ou Discours? Analyses critiques du livre de Michel de Certeau *La Fable mystique*. In: VV.AA. *Revue de psychanalyse. Littoral n. 9: la discursivité*. Paris, 1983.

DOSSE, François. *Michel de Certeau: el caminante herido*. Traducción de Claudia Mascarua. México: Universidad Iberoamericana, 2003.

GIARD, Luce. *Bibliographie Complète de Michel de Certeau. Le voyage mystique*. Établie par Luce Giard (CNRS). France: Recherches de Science Religieuse et Editions du Cerf, 1988, p. 191-243.

HOUAISS, Antônio. *Dicionário Eletrônico Houaiss da Língua Portuguesa*. Versão 1.0. 5a. novembro de 2002. CD-ROM.

INÁCIO DE LOYOLA (Santo). *Exercícios Espirituais*. Orientou a tradução e fez anotações Pe. Géza Kövecses S.J. 1ª edição. Porto Alegre: Impresso pela Companhia de Jesus, 1966.

LE BRUN, Jacques. Da crítica textual à leitura do texto. Tradução de Mariza Romero e Revisão técnica de Yara Aun Houry. *Projeto História*. Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História. São Paulo: PUC-SP. (17), nov. 1998. ISSN 2176-2767.