

MISTÉRIO E ABISMO: A MÍSTICA A PARTIR DE UM DIÁLOGO ENTRE ECKHART E HEIDEGGER

Patrick Wagner de Azevedo

Mestre em Cognição e Linguagem

patrickazevedo35@gmail.com

Roberto Novaes de Sá

Doutor em Engenharia de Produção

robertonovaes@psicologia.uff.br

RESUMO

Este artigo pretende realizar uma aproximação do pensamento do Mestre Eckhart em seus aspectos centrais, como as noções de desprendimento e serenidade, com a filosofia de Heidegger. Nesse sentido, devemos ter em vista que Eckhart parte da experiência do encontro místico com Deus. A experiência da união misteriosa com Deus demanda a atitude de desprendimento em que a alma deve estar livre de qualquer ente, pois Deus não poderá encontrar-se com uma alma "rica" de qualquer coisa que não seja Ele mesmo. Com um coração desprendido experencia-se a serenidade que pode ser traduzida como plena entrega a vontade de Deus. Heidegger lança mão da ideia de serenidade como abertura originária ao ser e aos seus envios. Como um aguardar, a serenidade para Heidegger nos põe voltados ao ser e aos seus desvelamentos e retraimentos, e nos permite o vislumbre de sua abissalidade. Como abismo, o ser não pode identificar-se aos entes e a eles entrega o poder de mostraçãõ num determinado horizonte histórico. Contemporaneamente, o horizonte desvela técnica, ciência e cálculo. Podemos encontrar, ainda, desvelando-se mistério e abismo, apesar de tudo?

Palavras chave: Mística, desprendimento, serenidade, Eckhart e Heidegger

ABSTRACT

This article intends to create proximity between the thought of Meister Eckhart in its main aspects such as the concepts of detachment and serenity, and the philosophy of Heidegger. This way, it's necessary to keep in mind that Eckhart's starting point is the experience of the mystical encounter with God. The experience of the mysterious union with God demands the attitude of detachment in which the soul must be free from any entity due to the fact that God won't be able to connect with a soul full of anything except God itself. With a detached heart, serenity, which can be translated as the complete surrender to God's will, is experienced. Heidegger draws on the idea of serenity as the original openness to the being and to its thrown projections. As a waiting, serenity according to Heidegger converges to the being and to its unveilings and retreats, moreover makes the glimpse at its abyssality possible. As abyss, the being can't identify itself to the entities and grants them the will to power from a certain historical horizon. Contemporarily, the horizon unveils technique, science and calculation. Can we still find unveiling mystery and abyss, in spite of everything?

Keywords: Mystic, detachment, serenity, Eckhart and Heidegger.

“Bem-aventurados os pobres de espírito”(Mateus 5,3)

1. INTRODUÇÃO

Era um dia de sexta-feira no consultório, fazia um pouco de frio, algo não muito comum em Campos dos Goytacazes, nem mesmo havia ligado o ar condicionado. Já tinha atendido vários pacientes e aguardava o último do dia e conseqüentemente da semana. Pensamentos rotineiros passavam pela minha cabeça, como tomar uma cerveja à noite, o que tinha para fazer no fim de semana, além de leituras e outras tarefas profissionais que acabamos por fazer aos sábados e domingos, quando bateram palmas no portão. Meu consultório fica numa casa e atendo na sala da frente, que é separada do restante da casa por uma porta com isolamento acústico. Abri a porta, e antes que pudesse falar qualquer coisa, o Paulo anunciou-se em voz alta. Com formalidade, pediu licença para entrar e seguiram-se os cumprimentos de praxe. Após sentarmos, perguntei como estava passando e como tinha sido sua semana. Paulo era um homem de pouco mais de quarenta anos, funcionário público, casado e sem filhos. Iniciara a terapia há alguns meses. Eu solicitara que quando houvesse um sonho que tentasse anotá-lo e trouxesse à terapia para auxiliar no tratamento, e assim Paulo procedeu. Iniciou dizendo que queria contar um sonho que tivera naquela semana. O sonho tinha início no sopé de uma montanha. Paulo encontrava-se de pé e sabia que deveria subir a montanha, mas questionava-se como conseguiria, pois era íngreme e com uma trilha bastante estreita, razão suficiente para considerá-la perigosa. A alguns metros a sua esquerda, havia um burro, um pequeno burrico, já encilhado e ele não teve dúvidas de que o animal estava ali para que ele o utilizasse na subida. Nesse instante, Paulo interrompeu a narrativa para dizer que sempre morou na cidade, em área urbana, mas que sua família possuía por muitos anos uma fazenda onde ele, menino, com seus irmãos e amigos, passava muitos fins de semana e férias. Ficou em silêncio por alguns instantes com o olhar longe, parecia estar revivendo antigas lembranças e por sua fisionomia, seriam lembranças felizes. Ao retomar a fala, disse que a fazenda chamava-se Mangal, e que não sabia o porquê e a origem desse nome. Talvez pudesse estar associado à fruta Manga, pois a fazenda possuía pomares com inúmeras mangueiras. Não que isso importasse muito, dizia ele, certo é que lá aprendera que os burros e mulas são animais muito úteis para subidas e trilhas. Utilizá-los seria bem mais seguro que um cavalo por exemplo. No sonho o burrico o ajudava a subir, conduzindo-o a um platô bem amplo. Ao apeara do animal descobrira, não sabia como, que ali acontecia um congresso. Sim, um congresso religioso e ecumênico em que várias pessoas pareciam ouvir a uma palestra. Não podendo definir exatamente que fé professavam e certificar-se de que seria bem recebido, preferiu não manifestar quaisquer exteriorização de sua religião cristã e fé católica. Enquanto mantinha-se parado pensando essas coisas, sentiu um suave toque em seu ombro. Reagindo ao estímulo, volveu o rosto na direção do toque deparando-se com uma mulher de uns cinquenta anos, aproximadamente, com alguns cabelos grisalhos, que lhe dirigiu um sinal indicando que a seguisse. Assim Paulo fez, e eles chegaram à base de uma torre circular. A mulher começou a subir uma escada estreita, que circundava a torre em espiral. Quanto mais degraus galgavam, mais estreita ficava a escada, e Paulo notou que já tinha dificuldades para seguir a mulher e precisava encostar-se ao paredão da torre para não cair, pois a escada não tinha corrimão nem parapeito. Chegou a bater a cabeça na parede quando estava quase no alto. Lá, no fim da escada, bem no alto da torre, havia uma pequena porta, ou melhor, uma janela que foi aberta pela mulher permitindo que ambos entrassem num salão. Não era difícil supor que o salão tinha o diâmetro da torre. O lugar era pouco iluminado, mas ainda assim permitia uma boa visão. Um tanto quanto atordoado, vi no centro do salão uma moça jovem, de cerca de vinte anos, deitada numa cama, também circular. A moça mantinha os olhos fechados, inerte. A senhora de cabelos grisalhos apontou um sofá bem ao lado da cama, sugerindo que sentássemos. Após alguns minutos, a mulher disse em voz baixa que a moça estava muito doente, apresentava sérios problemas de respiração, que podia morrer e que se chamava Nietzsche. Por fim disse que deveríamos permanecer ali.

Paulo terminou de narrar o sonho e ficou com um olhar vago e distante por algum tempo e depois olhou para mim interrogativo. Como se tivesse uma pergunta: o quê quer dizer tudo isso? Antes que ele falasse, eu o perguntei o que significava o sonho. Ele ainda ficou em silêncio mais um tempo e começou a falar dizendo que além do que já tinha contado sobre o burrinho, também se lembrava de que já lera num livro de Leonardo Boff e Frei Beto que a respiração poderia ter um sentido relativo à troca e ao encontro com a totalidade cósmica. Como se nós respirássemos todo o universo. Pensou mais um pouco e disse que talvez

esse sentido de totalidade cósmica tivesse a ver com o encontro ecumênico que se desenrolava no platô ao pé da torre. Eu intervi e perguntei de que forma poderia uma coisa estar ligada a outra.

Paulo pensou um pouco e disse que o que lhe vinha à cabeça era que ele também tinha tido dificuldades de realizar uma troca num encontro ao chegar ao platô, pois teve receio de assumir abertamente sua religião e ir ao encontro daquelas pessoas. Ainda arrematou dizendo que não havia sentido em recusar o encontro com todos, pois era, afinal, um encontro ecumênico. Do que afinal ele tinha medo, perguntei. Paulo dessa vez demorou bem mais para responder, permaneceu olhando para o teto por um bom tempo. Retomou a palavra comentando que, de verdade, tinha vergonha de assumir abertamente sua fé, de sua crença em Deus ou mesmo que pudesse ter devoção religiosa. Que vinha de um ambiente familiar muito crítico à religião e que sempre se sentiu estranho ao se dar conta de que via o mundo a partir de aspectos místicos e espirituais. Foi em frente e afirmou que crença em Deus, fé e orações, joelhos dobrados na missa, seriam atitudes de pessoas ignorantes, supersticiosas e até mesmo estúpidas. Vivíamos hoje cercados de ciência, de pesquisas, de tecnologia e que seria medievalismo obscurantista ter um olhar místico para ele mesmo, seu mundo e para o que lhe acontecia. Acrescentou que se sentia péssimo ao ver na tv missas e cultos com pessoas gritando, com grandes shows, aparentes êxtases e com supostas curas milagrosas. Intervi mais uma vez e perguntei se aquela forma de expressão de fé com gritos, supostos milagres, precisava ser a dele. Não seria possível encontrar uma fé própria, singular. Paulo logo respondeu que não sabia.

Após algum silêncio, indaguei acerca do nome da moça. Sim, pois o fato de chamar-se Nietzsche despertou minha atenção. Prossegui e quis saber quem era Nietzsche para ele. Afirmou que não tinha muita leitura filosófica, gostava um pouco de filosofia, mas que não possuía conhecimento profundo sobre Nietzsche. Lembrava-se de que Nietzsche era um filósofo extremamente crítico ao Cristianismo, em seu aspecto dogmático, ritualístico, defensor de regras morais e leis inexoráveis, tudo em função de uma salvação em um céu, como ele mesmo disse: "Bem longe e muito melhor que o nosso mundo humano". Essas formas citadas por Nietzsche eram desvitalizantes, promoviam a resignação e até mesmo a conversão do mundo em um "vale de lágrimas". O Cristianismo criticado por Nietzsche retirava a potência humana e nos transformava em ressentidos e resignados que aguardavam o céu, virando as costas para o nosso mundo humano, vital, rico de encontros criativos, geradores de afetos. Novamente se lembrou de Boff e rindo, disse que o autor declarou em seu livro que talvez Nietzsche fosse aquele que melhor retratasse o que seria "ter fé": Dizer amém ao mundo, afirmá-lo, amá-lo em última instância, sem um desejo contemplativo de seguir para fora dele por qualquer tipo de ascese que os levasse para distante da conflitividade do nosso mundo. Paulo não esperou que eu perguntasse qualquer coisa e prosseguiu: pensou inicialmente que a moça significasse a filosofia, afinal chamava-se Nietzsche, mas agora não mais pensava assim, pois caso fosse a filosofia deveria ser uma mulher mais velha e não uma jovem. Por derradeiro, concluiu que a moça deveria ser a razão, pois a razão como a entendemos hoje, detentora do poder e senhora da verdade científica, é bem mais jovem que a filosofia. Talvez a prevalência da razão se inicie no iluminismo, ganhando mais força no positivismo, culminando nos dias atuais num reinado partilhado com a ciência e o mundo técnico, que tudo querem controlar, deter, dominar, extrair, etc... Paulo prosseguia sem interrupções, e dizia que nele tudo aquilo talvez quisesse dizer que uma abertura fundamental para o mistério, para a espiritualidade necessitasse de espaço, de encontro, afastada talvez de uma suposta racionalidade científica e também de uma dogmática religiosa, pois ambas fechavam as portas ao mistério.

Nesse momento, enquanto Paulo falava, eu mesmo pensei que as portas eram fechadas sim para o mistério e a totalidade cósmica. Não tive como deixar de pensar em Jung. O sonho de Paulo não foi esgotado até hoje e talvez, por misterioso que seja, nunca se decifre completamente. E aqui eu sim me lembrei de Boff

(2010) quando diz que *mística é mistério*, e que esse mistério não tem a ver com enigma, que pode, após procedimentos lógicos e metodológicos, ser decifrado e sua verdade revelada. Na mística, em se tratando do mistério a que nos referimos, não há decifração nem esgotamento do sentido. O mistério sempre permanece ali, desvelando e ocultando, doando-se e retraindo-se. E assim, o mistério e a mística não são as fronteiras da razão como alguns insistem em dizer, mas a sombra que nos envolve e o que nós mesmos sempre seremos; qual seja: inescrutáveis.

O sonho do meu paciente veio juntar-se a antigas motivações que sempre tive em explorar mais a mística, o mistério. Ao lado de psicólogos como Jung, que já leio há algum tempo, juntaram-se místicos como Mestre Eckhart e filósofos como Heidegger, para auxiliar-me a pensar sobre um tema tão intrigante e motivador e que tento expor aqui nesse trabalho. Sim, esse trabalho pretende realizar aproximações reflexivas relativas à experiência mística relatada por homens como Mestre Eckhart. Para tanto, todavia, solicitamos o auxílio de pensadores como Heidegger e, singularmente Mestre Eckhart, para que tenhamos uma melhor compreensão do que significa a experiência mística. De modo derivado, podemos tentar identificar no pensamento de Heidegger influências da mística eckhartiana ou como diz Caputo (1986), identificar um elemento místico no pensamento de Heidegger. Em outras palavras, podem-se encontrar no pensamento de Heidegger, em pleno século XX, traços importantes de uma maneira mística do *dasein* ser no mundo?

Assim, como de costume, comecemos por definições: o que é mística? Mística pode ser inicialmente definida como mistério. Tem origem na palavra grega "mystikos", que significa mistério, fechar os olhos e a boca para ver a verdade no mistério (GRÜN, 2012). Segundo Grün (2012), a mística é essencialmente uma experiência, a experiência de unificação com Deus. O autor enfatiza a experiência, pois mística, mesmo que por vezes esteja sujeita a avaliações teóricas e racionais, não pode ser compreendida por conceitos e teorias racionalmente construídas. Nesse sentido, Boff (2010) afirma que os místicos, aqueles que viveram a experiência da unificação com Deus, sempre foram vistos com maus olhos pelos religiosos dogmáticos e pelas instituições religiosas, pois eles sabem de Deus, experimentaram Deus. E como isso é possível se Deus é o totalmente transcendente? Tal experienciamento, como dissemos, era vista com suspeitas pelas instituições religiosas, sem mencionar o quão perigoso tornava-se para os dogmáticos o fato dos místicos de início e na maioria das vezes, não estarem estritamente submetidos aos dogmas e as regras. Por se tratar de uma experiência com Deus, é considerada abertura e encontro; portanto, o inesperado e o fora dos limites surgem inexoravelmente.

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

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

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

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

Há uma versão do encontro místico (BETO, 2010) dando conta de que o encontro ou união com Deus desenrola-se ou deriva de uma ascese. Isso, em última instância, significa que o monge ou o que tenta a união, deve lutar por conseguir ser o mais virtuoso possível. Virtuoso, sem pecados, dominando e controlando suas paixões para que, ao final do processo, consiga receber, por graça, o almejado encontro místico. Segundo Grün (2012), o domínio das paixões deve levar ao que ele chama de apatheia, a ausência de conflitos entre o caminho da ascese e os desejos e paixões do monge. Aqui é bom esclarecer que apatheia não significa como o nome às vezes pode dar a entender, a supressão das paixões e desejos, mas sim uma espécie de harmonização interna que conseguiria a não produção de conflitos entre o caminho de ascensão e as paixões, ou em outras palavras, entre o espírito e a carne. Grün (2013) se refere a ensinamentos de padres do século III, considerados mestres em exercícios espirituais, que afirmam que mesmo que o monge aja ou tome atitudes motivadas por nem sempre puros desejos e intenções, deve-se tomar por importante se a "semeadura" deu frutos, se o "pai espiritual" conseguiu efetivamente auxiliar quem buscava sua ajuda. Para frei Beto (2010) o caminho da ascese é apenas uma possibilidade de encontro místico, pois para o autor, a mística ou uma atitude mística não pode dispensar e abandonar a conflitividade do mundo. O Reino de Deus, como dizia Jesus, deve ser encontrado no mundo, nos conflitos cotidianos e não propriamente numa espécie de abandono do mundo para uma entrega ascética e supostamente virtuosa. Nesse sentido, Boff (2010) acredita que uma pessoa espiritualizada ou mística sempre se pergunta quais seriam os motivos misteriosos para que ele, seu mundo e tudo que lhe acontece sejam do jeito que é. Há sentidos que não estão visíveis, não podendo ser encontrados facilmente e outros que jamais poderão ser, pois mergulhados no mistério.

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

Ao final desta introdução convidamos o leitor a continuar conosco, agora aprofundando os temas mais caros ao Mestre Eckhart e tentando posteriormente encontrar em Heidegger traços da mística eckhartiana. Quanto ao Paulo, quem sabe poderemos reencontrá-lo mais a diante, a partir de um olhar mais denso sobre seu sonho, a mística, a filosofia ou até mesmo nos encontrarmos com ele numa discussão de como todos esses temas podem ser desdobrados num processo psicoterapêutico.

2. DESENVOLVIMENTO

2.1. Eckhart e o desprendimento

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

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

Inicialmente, nosso projeto já encontra dificuldades, pois como podemos fazer dialogar a experiência mística, reconhecida como relativamente inapreensível pela linguagem, com o modo representacional de pensamento predominante na modernidade (PINHEIRO; BINGEMER, 2010). Aqui, o pensamento é essencialmente tomado como pensamento representacional. Nesse sentido, é quase impossível que possamos "representar" e explicar uma experiência mística. Talvez estejamos indo depressa demais, pois se faz necessário dizermos um pouco mais além do que explanamos na introdução. Assim, numa afirmação mais direta e simples, mística é a união frutiva com o Absoluto, com Deus (CARNEIRO LEÃO, 2010). Também podemos dizer que mística tem a ver com poder livre de criação (CARNEIRO LEÃO, 2010). Sim, poder livre de criação, pois a experiência radical da união mística não está sujeita a qualquer tipo de limite previamente estabelecido, especialmente quando tais limites são arbitrariamente determinados pelas religiões institucionais. Nesse sentido, talvez possamos considerar que a experiência mística, do modo como Mestre Eckhart em particular a descreve, surge e instala-se como união, o encontro com a liberdade. Liberdade, pois o Deus eckhartiano é absoluta liberdade, não identificável essencialmente com nada.

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

A algumas linhas citamos Mestre Eckhart, católico dominicano, e é a partir de seus relatos que pretendemos começar esse trabalho. Como já explicitamos, Mestre Eckhart é um monge dominicano do século XIII na transição para o século XIV. Nesse tempo, alta idade média, predomínio do pensamento escolástico, o mundo europeu passava por mudanças deveras importantes que influem e irradiam no modo como nós até hoje pensamos. O domínio social, histórico e ideológico da igreja católica estava sendo contestado. Surgiam novas seitas a cada dia e a burguesia começa a lançar sua rede de controle econômico (CARNEIRO LEÃO, 2009). Os valores constituídos há séculos, como o poder de intermediação da igreja, o feudalismo, o regime de servidão, a enorme limitação de ascensão social, já não mais se apresentavam como

preghes de sentido e novas ideias como, por exemplo, a "navalha de Ockham" (MARCONDES, 1997) cada vez mais insistiam em sobreviver à repressão religiosa. Mais e mais indivíduos e grupos exigiam autonomia e o fim da intermediação da igreja (CARNEIRO LEÃO, 2009). A igreja ainda sustentava o poder intelectual e lutava para impedir a partilha do conhecimento de modo livre e sem controle institucional (ECO, 1983). A submissão dos reis ao Papa já não conseguia mais ser sustentada e a autoridade eclesiástica continuamente perdia influência. Contudo, o poder persuasivo da igreja não desaparece com facilidade, ainda séculos mais tarde, pensadores temiam realizar pesquisas com liberdade. Investigar, por exemplo, anatomicamente o corpo humano era visto como pecado e tabu, homens com coragem e forte interesse pelo conhecimento precisavam arriscar-se para alcançar seus objetivos (YOURCENAR, 1968).

É nesse contexto histórico que o Mestre Eckhart estava fazendo seus sermões e escrevendo seus textos. Por que, em pleno século XXI, estamos aqui tratando de um religioso medieval que justamente

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

Quando Mestre Eckhart insiste em atribuir ao pensamento sensível e compreensivo uma mediação, acredito que esteja referindo-se à mediação de um conceito, como ele próprio diz, sempre aproximativo por ser quantitativo. Quantitativo também porque alcança resultados, produtos e efeitos; mas não propriamente por ser meramente calculante. Por outro lado, ele se refere a um modo espiritual de se conhecer em que encontramos o todo, experimentamos a união com Deus e assim as distinções identitárias desaparecem e nos reconhecemos como absolutamente iguais a todos os entes, onde afinal Deus repousa como na pedra, Deus respira como na planta, Deus sonha como no animal e Deus desperta como no homem (GIACHINI, 2009). No pensamento espiritual todo o universo está prenhe de Deus que está em todas as coisas que em si mesmas não são nada. O que podemos ver nos entes a partir do conhecimento espiritual é uma nova luz que a tudo transforma. Luz esta que surge e desaparece como num raio, como numa faísca. É importante frisar que nesse tipo de pensamento pode-se ter uma experiência de encontro, mas não propriamente de apreensão como nota-se no pensamento sensível e compreensivo. Não há apreensão, mas encontro, experiência de inesgotabilidade. Dito de outro modo, alcançamos, em raros instantes, uma espécie de faísca, uma leve chama do todo, de Deus, que sempre e novamente se retrai e permanece em seu abissal mistério. Assim, podemos dizer que não é propriamente uma experiência de conhecimento, mas de vislumbre, de encontro, que sustenta a abissalidade e o retraimento. Eckhart chama essa maneira de pensar de centelha discursiva que nos apresenta o todo, cintila e se retrai e não está no tempo e no espaço. Nesse encontro, tem-se a incrível impressão de nosso próprio nada, mas que como negatividade, estamos lançados na liberdade e na abertura que é, em última instância, sustentada por Deus. Contudo, para tal lançamento a fé é elemento fundamental, mas como a fé é Dom e Graça, ainda mais estamos pousados na palma da mão de Deus (BOFF, 2010).

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

A ética, em Eckhart, tem um caráter bem específico. Para o mestre devemos assumir uma postura de deixar ser, deixar Deus ser Deus e se expressar nos entes. Nesse sentido, busquemos a vontade de Deus e nos libertemos de nosso próprio querer. Enquanto sustentamos nosso querer, não damos espaço para aquele que envia, faça surgir sua vontade. Se mantivermos nossa vontade adiante, não conseguiremos notar cada novo envio de Deus. Mestre Eckhart alerta que abrir mão da própria vontade também é uma espécie de querer. Seria como querer não querer, e assim isso é um querer. Como veremos mais adiante, o desprendimento é a virtude máxima para Eckhart. Desprender-se significa unir-se e abandonar-se em Deus de tal forma que não temos nem mais qualquer tipo de vontade, passando a estar e ser Um com Deus. Assim, no Sermão 1, Mestre Eckhart cita a passagem em que Jesus expulsa os mercadores do Templo (ECKHART, 2009). Expulsa, pois

o Templo é nossa alma, somos nós mesmos e Deus nos quer livres apenas para ele, e nada mais pode preencher nosso espírito. Somos assim, pura abertura e liberdade em encontro com Deus que é quem envia. E quem envia não é nada, nem mesmo o Bem, pois o Bem é valorativo e identitário, referente aos julgamentos humanos e Deus não está alcançável por qualquer julgamento ou valoração de mais ou menos, melhor ou pior.

No pensamento espiritual podemos notar o fim das distinções e classificações mensurativas do pensamento sensível e compreensivo e a equanimidade se instaura. Apenas com a união misteriosa com Deus pode-se abrir para a liberdade e a igualdade de tudo e de todos. Nota-se em Eckhart, que a partir da ideia de que devemos escapar das identificações e distinções entre os entes, surgida da mensuração quantificante, e se por consequência todos os entes têm igual valor, tudo que há está implicado com tudo que há. Assim, cada ente que existe é expressão de Deus e, portanto, nada pode ser descartado, julgado valorativamente, classificado por mérito ou necessidade. Há os entes, há Deus que neles pode ser visto, ou melhor, podemos vê-lo através dos entes que são suas criaturas. Usando outras palavras, no pensamento espiritual o caráter qualitativo do vislumbre de Deus nos entes é enfatizado. Sem dúvida, não é objetivo desse trabalho encontrar possíveis aplicações atuais do pensamento eckhartiano, mas é nítido, para mim ao menos, como o Mestre Eckhart antecipa, por exemplo, o pensamento de alguns ambientalistas na defesa do valor intrínseco de sistemas ecológicos. Nesse sentido, há uma mística da natureza (GRÜN, 2012) que vê Deus na natureza, em toda sua potência vital. Por essa maneira de pensar, os sistemas ecológicos não estão meramente disponíveis ao homem e aos seus interesses, não é fundo de reserva destinado à mera exploração capitalista. A natureza é, como diz Eckhart, fonte de encontro com Deus, lugar de expressão e de brilho da luz divina, lugar de veneração. Aqui, entretanto, podemos encontrar alguns problemas, pois se Deus é ser (CARNEIRO LEÃO, 2010), e se o ser eckhartiano não é nada, até mesmo o fundo de reserva para exploração capitalista é ontologicamente Deus e uma de suas expressões. É importante observarmos que Eckhart, como católico, não era panteísta, não entendia que Deus era a natureza, mas poderia talvez ser visto como panenteísta, de modo que Deus está em todas as coisas, pode ser encontrado em todas as coisas, mas como nada, não é essencialmente qualquer coisa, nem isto, nem aquilo.

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

Eckhart insiste que o desprendimento é a mais elevada das virtudes. Mais elevada que o amor, mais elevada que a humildade (ECKHART, 2004). Nesse sentido, Eckhart diz que para emprendermos a união frutiva, para termos a experiência do Encontro com Deus, precisamos, necessariamente, nos desapegar de tudo que, por assim dizer, seja mundano, de tudo que não seja Deus. Ele prossegue dizendo que as criaturas, tudo que Deus retira de si mesmo e põe diante de nós, não pode ser tomado como algo passível de nos preencher. Assim, não devemos permitir que nosso coração, que nossa vida seja ocupada por isto ou aquilo como o próprio Eckhart afirma. Todo isto ou aquilo (ECKHART, 2004) mantém o homem repleto e preenchido do isto ou aquilo e, assim, ficamos afinal impedidos de nos aproximar de uma experiência plena de Deus. Deus precisa, para nos Encontrar, para nos preencher, que o "espaço" de nossa alma esteja vazio, liberado de qualquer apego às criaturas, a isto ou aquilo. Dito do modo que o Mestre Eckhart se refere algumas vezes, precisamos manter a boa distância de tudo. Boa distância significa não permitir o apego a qualquer algo. Que fique claro que Eckhart não está afirmando que o mundo é propriamente mau, que

devemos, por outro lado, desprezar o mundo ou que fosse mais adequado que nos afastemos dele para que, enfim, encontremos Deus, mas que não seria bom para o referido Encontro, que permanecêssemos, privilegiadamente, remetidos a isto ou aquilo. Assim, a alma deve estar vazia, desapegada, pura para que encontremos o Absoluto. Melhor dizendo, para que o Absoluto nos inunde e preencha.

Deus é tão sutil que precisa para unir-se a alma, que esta esteja livre, vazia. Qualquer forma, querer, ter, que não seja o próprio Deus, impede o encontro. Por que Eckhart afirma que o desprendimento é uma virtude maior do que o amor e do que a humildade? Ele assim o faz porque o amor pode ser lançado ou estar remetido sobre um objeto do mundo, sobre um isto ou aquilo, então o amor nos pode "prender" ao mundo criado e nos manter "cheios" de tal criatura. De modo semelhante, a humildade também está direcionada ao mundo e as coisas do mundo, pois somos humildes e nos mantemos "rebaixados" diante de criaturas e coisas deste mundo. De nenhum jeito Eckhart despreza virtudes como o amor e a humildade, pelo contrário, insiste que devemos cultivá-las, mas para que haja um Encontro pleno com Deus, tais virtudes ainda não são suficientes; apenas o desprendimento poderá sê-lo. Eckhart nos apresenta uma metáfora que poderá ilustrar melhor o que estamos escrevendo. Ele nos diz que para Deus "escrever" em nosso coração, em nossa alma, ela precisa estar vazia, por assim dizer, sem nada "escrito". Assim, se pretendo escrever numa tábula, é necessário que tal tábula esteja sem outros escritos, vazia, pura. Então devemos apagar, nos desprender, de tudo que está escrito em nossa alma, para que Deus possa nela imprimir o que deseja sua vontade. Ao falarmos de vontade de Deus, é importante mencionar que Eckhart insiste que o homem verdadeiramente virtuoso, desapegado, não ora, não promove orações do tipo petição, orações que tenham como conteúdo isto ou aquilo, isto é, que peçam coisas ou que solicitem que coisas e eventos sejam retirados da vida do orante (CAPUTO, 1986). A oração do coração desapegado é a oração que indica para a plena conformidade com a vontade de Deus. Plena conformidade com a vontade de Deus significa "pedir" que seja feita a vontade de Deus e mais nada. Eckhart aponta a palavra de Maria no Novo Testamento: "Eis a serva do Senhor, seja feita em mim a sua vontade" (ECKHART, 2004). Essa frase de Maria indica um coração absolutamente desapegado, pronto para ser preenchido por Deus. Ao ler sobre Mestre Eckhart lembrei-me de outra passagem que é equivalente a frase de Maria. Refiro-me a Jesus quando este está no Jardim das Oliveiras e ora para que o Pai afaste dele o "cálice" (Lucas 22, 42). Diante do enorme sofrimento que lhe tomava a alma, com a morte por crucificação se aproximando, Jesus, por assim dizer, "recai" em um tipo de oração de petição, pedindo que o mal seja afastado, para logo em seguida retomar a força do desprendimento quando termina a oração afirmando que seja feita a vontade do Pai e não a Dele. Outra passagem interessante que dá conta do desprendimento referido por Eckhart acontece quando o homem rico pergunta a Jesus o que deve fazer para entrar no Reino. Em resposta Jesus diz que deveria "vender tudo que tem". Vender tudo que tem diz respeito ao desapego, a situação de estar livre de apegos mundanos, apego às criaturas. Nessa passagem Jesus não está se referindo propriamente a tornar-se pobre materialmente, apesar de Eckhart (2004) afirmar que a pobreza material também é algo salutar. Contudo, não é suficiente a pobreza material, o desapego eckhartiano é mais exigente e profundo no sentido de não permitir que isto ou aquilo nos tome a ponto de dirigir nossa atenção, nossa vida, nossa alma para longe de Deus.

Aqui é bom mencionar que a verdadeira idolatria é o apego referido por Eckhart e não propriamente, como afirmam algumas correntes religiosas, o fato de se pedir a intercessão de um santo ou de Maria, por exemplo. De todo jeito, o pedido a um santo ou a Maria pode significar uma oração de petição como dizia Mestre Eckhart, situação que aponta para um possível não desapego. O encontro com Deus, ou melhor, a experiência de união com Deus em Eckhart, é tão radical, que é anterior à Criação. Isto significa que desprender-se é retornar a um estado de tamanha união com Deus que somos Deus, Deus e nós é (sim, o verbo é ser, é, no singular e não o verbo ser, somos, no plural) verdadeiramente Um. Por essa razão, não faz sentido pedirmos nada a Deus, pois já somos plenamente em Deus. Nada nos abala nem afeta, seja louvores ou injúrias, pois somos absolutamente no Absoluto. As orações de petição referidas anteriormente dão conta de um segundo momento em que não estamos unidos a Deus como Eckhart nos descreve e assim necessitamos da intervenção divina.

Uma questão central na obra de Eckhart é o conceito de deixar ser, ou serenidade (*gelassenheit*) (CARNEIRO LEÃO, 2010). Por esse conceito, Eckhart nos pede para deixar Deus ser Deus, afinal Ser é

Deus. Sim, deixar Deus ser Deus demanda que compreendamos algo anteriormente, que Deus é tudo justamente por ser nada. O que isso significa afinal? Significa que tudo que há é Deus, tudo, inclusive o que podemos denominar como mal. Afirma Eckhart que Deus não é propriamente nada, Ele Cria, mas nunca assume uma identidade propriamente dita. Deus não se identifica no sentido de entificar-se, objetivar-se, Ele é sempre além, mais e tudo.

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

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

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

No sermão 71, Mestre Eckhart cita a passagem de São Paulo quando ele cai do cavalo e é envolvido por uma luz que o cega (ECKHART, 2008). Paulo não vê nada, ficando assim inclusive por três dias. Qual a importância da cegueira de Paulo para Eckhart? É de importância central, pois o que Paulo vê? Não vê nada. Ou poderíamos dizer que ele vê o nada? Eckhart insiste que São Paulo vê a Deus, pois vê o nada, ou Nada. De modo semelhante, Paulo não vê mais nada, isto é, não vê mais os entes como entes, mas vê apenas Deus, pois afinal os entes não são nada sem a luz de Deus. Assim, abrir os olhos e não ver significa ver Deus para Eckhart. Ao contrário, quando vemos algo, prendemo-nos a esse algo, identificamos o que seja, distinguimos de outros entes e isso significa, em última instância, não estar desprendido. Então poderíamos dizer que estar cego aos entes, não ver nada, é ver o Nada? É ver Deus? Parece que é isso que Eckhart nos quer transmitir.

Ainda precisamos tratar de uma distinção importante: desprendimento e serenidade são a mesma coisa? Desprendimento é pré-requisito de serenidade? É deveras difícil fazer essa distinção, mas vou arriscar um modo de compreensão que pode, ou não, nos auxiliar. Tenho a impressão que desprendimento e

serenidade são e não são a mesma coisa. Por enquanto não saímos do lugar, mas pensemos um pouco: são a mesma coisa, pois ambos os conceitos se referem a uma virtude, para Eckhart, necessária para que possamos nos unir a Deus. Por outro lado, não são a mesma coisa, porque me parece que são como duas faces de uma mesma moeda, ou em outras palavras, tenho a impressão que o desprendimento é a face da serenidade voltada para o mundo, voltada para os entes. Assim, devemos nos desprender dos entes, prender-se ou desprender-se tem uma referência entificante. Diferentemente, a serenidade é a face do desprendimento voltada para Deus, em Eckhart, e para o Ser, em Heidegger. Assim, a serenidade é uma disposição afetiva remetida ao ser, ontológica, pois é um aguardar, um aguardar ontológico que aguarda pelo ser, pelo envio do Ser. Desse modo, não há desprendimento sem serenidade e vice-versa. Do jeito que estou aqui tentando explicar, ambos os termos são interdependentes e cooriginários.

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

2.2. Heidegger e a serenidade

Após tais considerações, retomemos as questões iniciais deste artigo e tentemos realizar uma breve discussão sobre a mística. O que é mística? Essencialmente a mística é uma experiência, uma experiência de união frutiva com o Absoluto ou estar diante da presença do próprio Deus (Pinheiro e Bingemer, 2010). Para Carneiro Leão (2010) é vigor livre de criação. Pode também ser definida como uma experiência de relação do eu com o ser divino (PINHEIRO; BINGEMER, 2010). Surgem, de chofre, como já vimos, problemas claros: como podemos encontrar caminhos de diálogo entre a filosofia e a mística, considerando que a primeira é a rainha do discurso argumentativo, racional, que busca encontrar representações e explicações lógicas para o real, enquanto que a segunda é experiência eminentemente pessoal, por vezes incomunicável e que exige uma linguagem diferente, possivelmente da poesia e da mitologia? Reproduzindo algo que já disse no início desse texto, ainda não tenho subsídios para responder tal questão, mas reconheço que trata-se de assunto especialmente instigante. Assim, para Weil (BINGEMER, 2010) com Kant, não podemos deixar de reconhecer as antinomias, isto é, o confronto da razão com verdades que não se excluem e que são contraditórias, e que a razão lógico-matemática não consegue dar conta de solucionar e explicar.

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

A Filosofia ocidental não conseguiu explicar e dar conta da explosão de "encantamentos misteriosos" que nos assaltam ainda hoje. Precisamos ainda discutir várias outras questões nesse trabalho, especialmente necessitamos de um aprofundamento no pensamento de Heidegger. Em conferências como "Habitar, construir e pensar" e em "A coisa", o mestre alemão explicita o que chama de quadratura (HEIDEGGER, 2001). A quadratura seria uma composição fundamental do ente: terra, céu, deuses e mortais. Todo ente pode ser visto a partir dos quatro elementos e não podem ser tomados separadamente, eles são cooriginários. Assim, a terra é o solo, o barro, o chão, a matéria. O céu é o clima, a chuva, a atmosfera. Os mortais são os homens aos quais os entes se dirigem e são remetidos. Os deuses são as divindades para onde acenam os entes. Diria que os deuses podem ser o âmbito de abertura que cada ente possui. Sim, quando Heidegger se refere aos deuses acredito que, talvez, esteja se referindo ao próprio ser que ilumina os entes com sua luz e faz com que apareçam de tal ou qual modo. Nota-se, então, que cada ente está sujeito a uma compreensão

mística de abismo, pois como não simplesmente dados, os entes estão "iluminados" pela luz do ser. Aqui também vemos o vazio e o nada a que se referia o Mestre Eckhart. Os deuses podem indicar o vazio e o nada que os entes são remetidos à abertura como sempre estão. O homem especialmente, como pastor do ser, é onde a quadratura realiza sua "dança" e é onde o ser pode fazer aparecer os entes. Nesse sentido, Heidegger afirma que estamos num tempo que é muito tarde para os deuses e muito cedo para o ser (HEIDEGGER, 1986). O que será que ele quis dizer com isso? Tenho a impressão que ele se refere à ideia de que a metafísica não consegue mais dar conta de controlar e satisfazer as demandas explicativas do homem, afinal, Deus está "morto", mas concomitantemente não estamos preparados para uma melhor compreensão do ser. Ser, como dissemos, é fundamento abissal, que não nos dá garantias e que é desvelamento e retraimento. A quadratura é um jogo de mostraçã e ocultamento a que os entes e nós estamos sujeitos. Os referidos deuses a que Heidegger alude na quadratura não possuem imagem ou conceito, nem têm hora ou propriamente esperança. Apesar disso e da angústia que nos aponta para o ser, podemos alcançar a região que é nomeada de serenidade. Serenidade, porque o ser nunca cessa de doar e desvelar sentidos, e assim nada é propriamente definitivo. Heidegger (1959) nomeia a serenidade como a essência do pensamento. Essência do pensamento como proximidade do longínquo. O que ele quer dizer com isso? Pode-se dizer que a serenidade é um aguardar, mas um aguardar que está além de qualquer atividade ou passividade, não é um querer. Não é um querer não propriamente no sentido de não querer ter vontade, pois não querer seu próprio querer, por exemplo, é um querer marcado por um não. A serenidade é um aguardar pela Região onde todas as coisas repousam e se demoram. Convenhamos que é difícil pensar de como Heidegger nos exige ou ao menos nos propõe. Em princípio ou na maioria das vezes, pensamos de modo calculante, isto é, planejando, medindo, projetando resultados e efeitos, pretendendo alcançar objetivos. O pensamento calculante é o pensamento predominante em nosso mundo técnico e, sem dúvida, de início e na maioria das vezes, estamos imersos nele. Heidegger propõe outra forma de pensar, o pensamento meditante. O pensamento meditante tem a ver com serenidade.

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

Notamos uma diferença entre Heidegger e Eckhart; qual seja: a serenidade para Heidegger tem propriamente a ver com o pensamento (CAPUTO, 1986), tem um sentido de apropriação de um novo modo de pensar, não representacional, não metafísico, não calculante, enquanto que para Eckhart a serenidade tem a ver com um Encontro amoroso, união misteriosa com Deus, O Nada. Para Heidegger ser e nada são a mesma coisa, mas é um nada e não um Nada. Assim, a serenidade heideggeriana não nos permite, por assim dizer, a fruição de uma união, pois não há propriamente o outro componente do encontro. Diria que para Heidegger não temos propriamente um encontro, mas sim uma espécie de despertar, de permitir-se, de

abertura serena ao que se desvela, mas não um acesso a uma qualquer espécie de substância, mesmo que tal substância seja uma substância negativa, por estranho que seja tal dizer.

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

Ao caminharmos para o encerramento desse artigo, é salutar que nos lembremos de Kierkegaard que também se refere a uma espécie de salto para fora dos domínios entificáveis e objetivantes. Ao referir-se ao estádio religioso, o pensador dinamarquês nos aponta para um lançar-se numa direção sem representações, que está sujeita apenas a companhia da fé. De modo semelhante a Eckhart, Kierkegaard está nos falando de um Encontro com Deus (CAPUTO, 1986). O salto kierkegaardiano segue a direção relativamente abrigada do Deus judaico-cristão, apesar de ser salto. Ele afirma a liberação de convenções e limites dos estádios estético e ético e o conseqüente não aprisionamento em objetivações, mas o salto não é no abismo.

3. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para terminarmos esse pequeno trabalho, ficou sem responder o porquê de termos escrito no início: "*Bem-aventurados os pobres de espírito*" (Mateus 5,3). Para Mestre Eckhart, os pobres de espírito são os que possuem o coração desprendido. São os que desapegam – se das criaturas e não mantêm – se lançados, apenas, preocupados e ocupados com os entes. São os que mantêm a "boa distância". São aqueles que voltam o olhar para Deus, para a luz que faz os entes aparecerem. Talvez Heidegger pudesse fazer exigência similar, e acredito que o faça, ao menos veladamente, ao nos apontar para o mundo do impessoal, onde nos sustentamos deveras ocupados e preocupados com tudo, menos com o ser e suas doações. Será medo de ver o abismo?

Esse artigo é uma primeira aproximação e um primeiro vislumbre de uma temática ampla e repleta de nuances. Há inúmeras questões ainda a serem respondidas e ideias a serem desdobradas, dentre as quais, se o *dasein* pode assumir um modo místico de ser no mundo. Acredito que ainda não é possível, apesar de todo esforço empreendido até aqui, responder a tal indagação, mas tenho esperança de que o trabalho seguirá com novos encontros e desvelamentos. O que resta dizer, por enquanto, é que desvelamentos acontecerão, inexoravelmente, ocultamentos se seguirão e a experiência segue o instante e o seu fluir.

4. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BETTO, Frei; BOFF, Leonardo. **Mística e espiritualidade**. Petrópolis: Vozes, 2010.

BINGEMER, Maria Clara L. Mística e filosofia: a propósito de Simone Weil. In: PINHEIRO, Marcus R.; BINGEMER, Maria Clara L. (orgs). **Mística e filosofia**. Rio de Janeiro: PUC/Rio, 2010, p. 35-50.

BUBER, Martin. **Eu e Tu**. São Paulo: Centauro, 2001.

CARNEIRO LEÃO, Emmanuel. Apresentação. In: ECKHART, Meister. **Sermões alemães: sermões 1 a 60**. Bragança Paulista; Petrópolis: Vozes; Universitária São Francisco, 2009.

_____. A mística de Eckhart em Eckhart. In: PINHEIRO, Marcus R.; BINGEMER, Maria Clara L. (orgs). **Mística e filosofia**. Rio de Janeiro: PUC/Rio, 2010, p. 09-21.

CAPUTO, John D. **The Mystical Element in Heidegger's Thought**. New York: Fordham University Press, 1986.

ECKHART, Meister. **Sobre o desprendimento e outros textos**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

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

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

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

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

GRÜN, Anselm. **Mística**: descobrir o espaço interior. Petrópolis: Vozes, 2012.

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

HEIDEGGER, Martin. **Serenidade**. Lisboa: Instituto Piaget, 1959.

_____. Des de l'experiência del pensament. Barcelona: Ediciones Península / Ediciones 62, 1986.

_____. **Sobre o humanismo**. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 1995.

_____. **Ensaios e conferências**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001.

MARCONDES, Danilo. **Iniciação à história da filosofia**: dos pré-socráticos a Wittgenstein. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

PINHEIRO, Marcus R.; BINGEMER, Maria Clara L. Apresentação: Filosofia da religião: mística e filosofia. In: PINHEIRO, Marcus R.; BINGEMER, Maria Clara L. (orgs). **Mística e filosofia**. Rio de Janeiro: PUC/Rio, 2010, p. 07-08.

YOURCENAR, Marguerite. **A obra em negro**. São Paulo: Gallimard, 1968.