

A CIRCULARIDADE ENTRE O “DIZER” E A “LINGUAGEM COMUM” PELO *VOLO* A PARTIR DE MICHEL DE CERTEAU E RICHARD RORTY

[THE CIRCULARITY BETWEEN “SAYING” AND “COMMON LANGUAGE” BY *VOLO* ACCORDING TO MICHEL DE CERTEAU AND RICHARD RORTY]

MARCELO MARTINS BARREIRAⁱ

<https://orcid.org/0000-0002-9367-3073>

Universidade Federal do Espírito Santo – Vitória, ES, Brasil

Resumo: A base teórica do artigo articula, sobretudo, o pensamento de Michel de Certeau e Richard Rorty, respectivamente, em *A fábula mística* (2015) e em *Freud e a reflexão moral* (1999). O conhecimento psicanalítico e místico traz à condição humana uma inovação na linguagem e uma expressão cultural de alcance universal. A inovação cultural é consistente com uma abordagem hermenêutica da experiência mística, permitindo-nos a apropriação de termos da tradição mística, como o símbolo da “noite” de João da Cruz. Nessa operação de ressignificação, a relevância universal do gesto ético do *volo* (em latim), “eu quero”, apresentado pelo autor francês, está associada ao “dizer” poético de autores “místicos” com implicações culturais através de “linguagem comum”.

Palavras-chave: dizer; linguagem comum; *volo*; Michel de Certeau; Richard Rorty

Abstract: The theoretical basis of the article articulates, above all, the Michel de Certeau and Richard Rorty’s thinking, respectively, in *The Mystic Fable* (2015) and in *Freud and Moral Reflection* (1999). Psychoanalytic and mystical knowledge brings an innovation in language and a cultural expression of universal scope to the human condition. This cultural innovation is consistent with a hermeneutic approach to the mystical experience, allowing us to appropriate terms from the mystical tradition, such as the symbol of the “night” of John of the Cross. In this re-signifying operation, the universal relevance of the ethical gesture by the *volo* (in Latin), “I want”, presented by the French author, is associated with the poetic “saying” of “mystical” authors with cultural implications through “common language”.

Keywords: say; common language; *volo*; Michel de Certeau; Richard Rorty

1- Introdução

A mística não é patrimônio de crentes. De modo mais “universal”, estende-se a todos os humanos. No entanto, seria necessário para essa extensão uma transcendência acompanhada da concepção metafísica de “natureza humana”? Em nossa tentativa de redefinir a mística sem tais atributos de “transcendência” e “natureza humana” partiremos do seguinte princípio: o horizonte semântico da tradição mística favorece nexos linguístico-culturais, sobretudo acerca de sua incidência experiencial.

Para relacionarmos cultura e experiência mística, mobilizaremos, em especial, *A Fábula Mística* (2015), de Michel de Certeau, além de autores – notadamente Richard Rorty – alheios ao debate referente à mística. Sem enfatizarmos uma estrutura exegética de seus textos, nossa abordagem se enviesará hermenêuticamente conforme nosso interesse temático. O risco de tal empreendimento hermenêutico se associa, como se verá mais à frente do artigo, ao traço “edificante” dos saberes psicanalítico e místico, em linhas gerais; edificação que consiste na substituição de vocabulários gastos por outros mais úteis.

Para tanto, analisaremos o atributo de “universalidade” da experiência mística pela comparação entre as abordagens fenomenológica e hermenêutica. Nessa linha, a perspectiva hermenêutica de apropriação do símbolo da “noite” e dos estados dionisianos por João da Cruz ilustra a relevância universal do *volo* (em latim), “eu quero”, como ferramenta político-cultural. O emaranhado conceitual do texto, enfim, preconiza uma circularidade entre o “dizer” poético que opera intrinsecamente na “linguagem comum” para resgatar o sentido “esquecido” de sua origem metafórica, como gesto ético “essencial” de orientação do *volo* para a enunciação mística.

2- Saber psicanalítico e saber místico

O autor estadunidense valoriza a psicanálise por permitir a capacidade de autocriação na cultura contemporânea e não só por sua relevância epistemológica. A hermenêutica linguística do inconsciente de Freud democratizou, segundo Philip Rieff, a figura moderna e kantiana do gênio: “Freud democratizou o gênio ao dar a todos um

inconsciente criativo” (Rieff, *apud* Rorty, 1999, p. 199). Nosso inconsciente nos torna criativos. A palavra “inconsciente” não é de Freud, mas foi ele quem atualizou com vigor um termo ao torná-lo “linguagem comum”. Eis o elemento disruptivo da psicanálise: o impacto cultural freudiano incidiu numa inovação moral.

Esse uso cultural do “inconsciente” se tornou ética e politicamente útil para se redescrever o passado e mudar o futuro, melhorando-nos como humanos e nos reconciliando com nossas experiências. Em contraposição à antropologia metafísica, a universalização da apropriação psicanalítica do inconsciente pelos meios de comunicação social colaborou culturalmente como uma caudalosa e criativa fonte de metáforas, ironia e sonho. A psicanálise ampliou em nossa época o vocabulário comum e estimulou nossos contemporâneos a serem mais “irônicos, jocosos, livres e inventivos em nossas escolhas de autodescrições” (Rorty, 1999, p. 205). Assim, concordando com Rieff, a psicanálise “universalizou” o atributo de “genialidade” enquanto capacidade estética de autocriação e autojustificação de comportamentos.

No entanto, no tocante à mística, fica a questão: seria útil culturalmente também democratizarmos uma genialidade espiritual? Em outras palavras: para fazer o mesmo movimento da psicanálise, para Rorty, por que não, em vez de esvaziarmos um sentido de “genialidade” ou de “mística”, democratizarmos a “mística” para todos, sejam eles crentes e não crentes? Como entender “humanidade” no enfoque de Georges Morel na sentença: “O Deus que revela a mística não se revela como o Deus do místico, mas o Deus de toda a humanidade” (Morel, 1960, vol. 1, p. 225, 229)?

A nosso ver, o “*volò*” da mística é uma ferramenta tão útil culturalmente quanto a psicanálise. Ela é um horizonte para nossos contemporâneos – como a ferramenta psicanalítica do “inconsciente” – não porque condiz com a “natureza humana”, mas por sua potência criativa ao lhes permitir um desvencilhar da “identidade” própria a uma história contada quanto ao passado: “É preciso se desembaraçar das aderências ideológicas ou históricas. O útil permite substituir a fabricação de um futuro ao respeito de uma tradição. Na renascença, ele é primeiramente uma arma de dissuasão. Deixa teu país, é a primeira regra” (Certeau, 2015, p. 205).

Nesse ímpeto vital, “deixar teu país” evoca uma ampla exclusão paradoxal. Esse “deixar” inclui “fragmentos de estranho” (Certeau, 2015, p. 117). Esclarece Certeau:

Se os místicos se fecham no círculo de um “nada” que pode ser “origem”, é primeiramente que eles são aí acuados por uma situação *radical* que eles levam a sério. Eles a marcam, aliás, em seus textos não somente pela relação que uma verdade inovadora aí mantém sempre com a dor de uma perda, mas, mais explicitamente, pela figuras sociais que dominam seus discursos, as do louco, da criança, do iletrado, assim como se, hoje, os heróis epônimos do conhecimento fossem os decaídos de nossa sociedade, as pessoas idosas, os emigrantes, ou o idiota do vilarejo... de que Simone Weil diz que ele “gosta realmente da ‘verdade’ porque, em vez dos ‘talentos’ favorecidos pela educação, ele tem esse ‘gênio’” que “não é outra coisa senão a virtude sobrenatural da humildade no domínio do pensamento.” Para os “espirituais” dos séculos XVI e XVII, o nascimento tem como lugar o humilhado (Certeau, 2015, p. 40-41, grifo do autor).

Uma “teologia humilhada” (Certeau, 2015, p. 43) se constrói a partir do Outro. Quem é esse “Outro”? Esse Outro é a alteridade de quem vive nas sobras sociais – criança, mulher, iletrados, loucos etc. – como elemento criador e civilizacional. Não é à toa que Henri Bergson (1978) coloca na figura desses “gênios” espirituais – os “místicos” – a referência de sua “moral aberta”, oposta à conformidade das regras sociais. Analogamente, Simone Weil trata do “idiota do vilarejo” (Certeau, 2015, p. 74) como paradigma do verdadeiro gênio por vincular sua humildade e amor à verdade. Daí o valor político-cultural de uma democratização da mística: a revolução antropológica que ela enseja pela emergência de anti-heróis – “loucos (*môroi*), idiotas (*saloi*) e doidinhos (*exêcheuomenoi*)” (Certeau, 2015, p. 60) – para fustigar a “bem-comportada” normatividade do humano:

Um idiota da aldeia, no sentido literal da palavra, que realmente ama a verdade, mesmo que nunca pronunciasse nada além de gaguejar, é pelo pensamento infinitamente superior a Aristóteles. (...) Devemos incentivar idiotas, pessoas sem talento, pessoas de talento medíocre ou pouco melhores que a média, que tenham gênio. Não há medo de torná-los orgulhosos. O amor da verdade é sempre acompanhado de humildade. O verdadeiro gênio nada mais é do que a virtude sobrenatural da humildade no reino do pensamento (Weil *apud* Almeida, 2019, p. 221).

A fábula mística humaniza a gagueira do idiota. Não é menos humano a “sobra da palavra” deslocada de um sentido triunfante e mais próximo “do canto e do grito”:

Já a partir do século XIII, isto é, desde que a teologia se profissionalizou, os espirituais e os místicos levam o desafio da palavra. Eles são por isso deportados para o lado da “fábula”. Eles se solidarizam com todas as línguas que falam ainda, marcadas em seus discursos pela assimilação à criança, à mulher, aos iletrados, à loucura, aos anjos ou ao corpo. Eles insinuam em toda parte um “extraordinário”: são citações de vozes – vozes cada vez mais separadas do sentido que a escrita conquistou, cada vez mais próximas do canto ou do grito. Seus movimentos atravessam então uma economia escriturária e se extinguem, parece, quando ela triunfa. Assim a figura passante da mística nos interroga ainda sobre o que nos

sobra da palavra. Essa questão não deixa de ter, aliás, ligações com o que, em seu campo próprio, a psicanálise restaura (Certeau, 2015, p. 19).

Logo, em analogia à psicanálise, a tarefa historiográfica é a de recuperar o ato de dizer de um Outro. O termo “fábula”, para a mística, remete “à oralidade e à ficção” (Certeau, 2015, p. 4). Proclama Certeau:

Para o *Aufklärung*, se a “fábula” fala (*fari*), ela não sabe o que diz, e é preciso esperar que o escritor interprete o saber do que ela diz sem seu conhecimento. Ela é, pois, relançada ao lado da “ficção”, e, como toda ficção, supondo camuflar ou desviar o sentido que ela detecta (Certeau, 2015, p. 17-18).

Essa camuflagem “fictícia” de um sentido do saber se atesta nos “disparates” ou “esquisitices” de uma “plasticidade de relações de proporção” (Certeau, 2015, p. 101) – como no *Jardim das Delícias*, de Bosch, em que a coincidência dos gestos estéticos e éticos contestam a autoridade do *factum* e de uma ordem convencionalizada como “real”:

É belo o que o ser não autoriza. O que vale sem ser creditado pelo real. Assim, a “Beleza” em Mallarmé, idêntica à “Crença”, é puro começo. Ela é o que nenhuma realidade sustenta: “A que arruína o ser, a Beleza.” Em relação a isso o gesto estético e o gesto ético coincidem: eles recusam a autoridade do fato. Eles não se fundamentam nele. Eles transgridem a “convenção” social que quer que o “real” seja a lei. Eles lhe opõem um nada, atópico, revolucionário, “poético”, sem o qual para Teresa não há mais que corpos e uma “bestialidade”. Eles consistem em acreditar que há o outro, “fundamento” da fé (Certeau, 2015, p. 311).

Na Beleza-Crença, um agir atópico, revolucionário e poético invoca realidades e desfactualiza realidades (Safatle, 2015, p. 83). Esse agir interpela o “dito” de certa antropologia e fé – o “real” – pelo “outro” bestial. Portanto, esse “outro” indeterminado, obscuro e vazio da linguagem “poética” aspira a uma nova humanidade e a um novo “fundamento” da fé: “o discurso místico abre o campo de um conhecimento diferente pelo postulado ético de uma liberdade: ‘Eu/tu posso/podes (re)nascem’” (Certeau, 2015, p. 273).

Numa oposição entre “ciência” e “fábula”, junto ao lugar/não lugar enunciativo de um saber heterodoxo, a “fábula mística” questiona o peso normativo e disciplinar de uma “ciência mística” e seus “sistemas verificáveis ou falsificáveis”. Essa superação fabular se dá como práticas de reelaboração estético-cultural que constroem a singularidade do dizer instaurador da narrativa mística após o colapso e dispersão da “ciência mística”, gerando um fantasma:

Rechaçado durante os períodos seguros de seus saberes, esse fantasma de uma passagem reaparece nas brechas de certezas científicas, como se, cada vez, ele voltasse aos lugares onde se repete a cena de seu nascimento. Ele evoca, então, um para além dos sistemas verificáveis ou falsificáveis, uma estranheza “interior” que se dá doravante como representações os longínquos do Oriente, do Islã ou da Idade Média. Nas orlas e nos vazios de nossas paisagens, esse passante fantástico constrói também a radicalidade necessária aos itinerários que fazem fugir ou perdem as instituições provedoras de saber ou de sentido. Assim, de mil maneiras dispersas, mas onde se reconhecem ainda os contornos “místicos” do antigo *modus loquendi*, o enunciável continua ser ferido por um indizível: uma voz atravessa o texto, uma perda transgride a ordem ascética da produção, um gozo ou uma dor grita, o traçado de uma morte se escreve nas vitrines de nossas aquisições. Esses ruídos, fragmentos de estranho, seriam de novo adjetivos, esparsos como maneiras de memórias, e desorbitados, mas ainda relativos à figura substantiva de outrora que lhes fornece a referência e o nome do que desapareceu (Certeau, 2015, p. 117).

Num falar “ferido por um indizível”, o “discurso místico” se inscreve na articulação entre os “ruídos” e “fragmentos de estranho” de um dizer e o dito do saber instituído, tensionando “interiormente” a linguagem sobre o “real”:

Quando uma infraestrutura rigorosa estabiliza o real, o raciocínio dedutivo basta, no interior de disciplinas fechadas e em função de verdades imutáveis. Mas quando essa ordem desmorona, os discursos persuasivos se tornam necessários para criar acordos entre vontades, para estabelecer novas regras e para formar assim unidades sociais. Segundo Francesco Patrizi e muitos outros, a *oratio* retórica é instituidora de repúblicas. Acontece o mesmo com o conversar dos espirituais: essa arte de falar, acompanhada de inúmeros “métodos” que modalizam a superioridade do ato sobre o saber e o do dizer sobre o ler, é destinado a gerar no presente novas alianças que são, por exemplo, em Teresa de Ávila, ou relações comunitárias (a *compañía*), ou trocas com a tradição cristã (a “direção espiritual”), ou colóquios com Deus (a oração). Práticas constroem lugares enunciativos (Certeau, 2015, p. 261-262).

Na conexão de ato e fala, a compreensão dos “efeitos de enunciação” (Certeau, 2015, p. 280) se enriqueceria com a visão rortiana da psicanálise para entender como esses efeitos formam “unidades sociais” e “repúblicas” que se pautem em práticas sociais e não em sistemas disciplinares em crise. Tais sistemas exigem, portanto, novas regras para um novo paradigma como quadro de referência de um amplo processo cultural, o que inclui a “mística”.

3- A universalidade hermenêutica da mística

Para Certeau, a fala mística se colocaria num espaço “poético” por conta da imprevisibilidade de seu estilo “musical”:

Por sua musicalidade, o poema é um labirinto que se estende à medida que se circula nele e que aí não se ouve mais voz. É um corpo de viagens. Ele detecta e descobre a quem o repete uma proliferação de secretas analogias, de falares insuspeitos, de aproximações ou de separações, de surpresas e de aberturas. Ele se torna assim a casa assombrada pela experiência de que ele dava no início as notas essenciais, simples como as de uma melodia. Ele é tão plural quanto a voz cujas inflexões e os acentos dizem, com uma atenção amorosa, mais coisas que as frases formadas. Nesse espaço múltiplo, os percursos e os episódios que dependem todos do movimento que precipita “eu” para “você” ficam, no entanto, imprevisíveis (Certeau, 2015, p. 480-481).

O influxo da tradição mística circula pelo labirinto patrístico-medieval uma musicalidade polifônica de um corpo nômade de vozes. Nesse espaço “de viagens”, a imprevisibilidade indisciplinada do “eu” e do “você” fabulam a experiência – que “se marca na linguagem” (Certeau, 2015, p. 275). A fabulação promove uma semântica não submetida à égide do padrão linguístico proposicional – “uma relação de proposições umas com as outras (p é falso porque p’ é verdadeiro)” (Certeau, 2015, p. 279) – para percorrer esse espaço múltiplo de um labirinto evanescente. A apropriação certauniana da mística se familiariza mais com a abordagem hermenêutica do que com a fenomenológica, duas principais vertentes investigativas da Filosofia da Religião na contemporaneidade.

Ressaltemos, primeiramente, a leitura hegemônica e fenomenológica da mística na contemporaneidade – ao ponto de haver uma “virada fenomenológica” da abordagem filosófica do religioso. O afã fenomenológico subjaz no título de sua obra de referência: *O sagrado e o profano: A essência das religiões* (2018), de Mircea Eliade. Ora, apesar dessa sua pretensão, a Fenomenologia não acessa a essência comum do sagrado das diversas tradições religiosas. Caso concordemos com Ricoeur de essa essência ser definível, em grandes linhas, como uma “obediência à altura” (Ricoeur, 1996, p. 169) da “relação chamado-resposta” (Ricoeur, 1996, p. 166), ela diz muito pouco sobre o “sagrado”, pois se configuraria numa ampla gama de interpretações conforme cada cultura religiosa. Afinal, esse Outro-Absoluto que nos chama pode ser pessoal ou impessoal, transcendente ou imanente, solitário ou comunitário etc., numa pluralidade crescente de *nuances* (Ricoeur, 1996, p. 169). Desse modo, o Outro-Absoluto permanece culturalmente em jogos de linguagem, favorecendo um caráter contingente e contextual de seus atributos, mesmo aquele da “absolutidade”.

Embora haja uma distinta singularidade entre as perspectivas de Ricoeur e a de Certeau, em ambos se encontra uma ação hermenêutica passível de um entrecruzamento.

Certeau frisa um deciframento do não dito ou silenciado naquilo que foi dito, a nosso ver, em analogia à abordagem continental da fenomenologia, que veremos no parágrafo seguinte. A visão panorâmica de uma cidade, como uma absolutidade do divino, menospreza suas frestas e seus “detalhes secundários numa superfície imensa, agitada com movimentos que ‘manifestam’ as atrações de Deus por ‘formações dessemelhantes’ (*per dissimiles formationes manifestatio*)” (Certeau, 2015, p. 237). Logo, essa panorâmica forja ou força um “absoluto” pela língua “pelo que lhe escapa e lhe falta” como “grau zero do sentido e como um (mal) tratamento da língua” (Certeau, 2015, p. 237).

O enfoque panorâmico e “continental” da fenomenologia destoa da abordagem fragmentária e nuançada da hermenêutica, semelhante à de um “arquipélago” (Ricoeur, 1996, p. 169). Os “fragmentos de estranho” (Certeau, 2015, p. 117) retratam a riqueza semântica de múltiplas ilhas do campo semântico do “sagrado”, e da “mística”, *per dissimiles formationes manifestatio*. Hierofanias e experiências místicas se contaminam e se fragmentam por estranhas colagens culturais. Afunilá-las numa exclusiva definição do sagrado-em-si exclui essa riqueza semântica. Nem existe “a” língua e nem “o” sagrado-em-si sem mediação linguístico-cultural, como comprova a variedade de preces. Portanto, o enfoque hermenêutico – incluindo aí o neopragmatismo – não considera útil a busca por uma essência trans-histórica e transcultural da mística.

A posição de Certeau se coaduna com a salutar e assintótica abertura ricoeuriana a uma “hospitalidade interconfessional” (Ricoeur, 1996, p. 170), comparável a uma “hospitalidade linguística”. A busca fenomenológica por uma essência a-histórica e transcultural do sagrado seria como a “língua”; contudo, não existe “a língua”, mas uma diversidade linguística que permite, sim, uma “universalidade”, mas tão só através de uma tradutibilidade recíproca entre línguas. Cada língua traduz estranhos discursos de experiência para suas próprias matrizes culturais; por conseguinte, uma hospitalidade linguística – como exemplo, daquela confessional – consiste numa tradutibilidade de várias línguas entre si, acolhendo-se mutuamente.

Em síntese, a universalidade hermenêutica preconiza uma ampla hospitalidade entre línguas estranhas entre si, distinguindo-se da universalidade metafísica e transcendental da fenomenologia. Voltemos à frase de Georges Morel: “O Deus que revela a mística não se revela como o Deus do místico, mas o Deus de toda a humanidade”

(Morel, 1960, vol. 1, p. 225, 229). Essa frase se interpreta na ambiguidade da expressão “toda” como indicação de “universalidade”. A universalidade da mística passa pela riqueza de uma conversa entre culturas e, nessas culturas, o valor da linguagem comum de cada uma delas como oportunidade de um discurso que se torna acontecimento.

No entanto, abre-se um parêntese: a perspectiva hermenêutica de uma “essência da enunciação” mística como acontecimento pelo *volo*, nossa temática, exige uma compreensão da “essência” num sentido não metafísico. Diferentemente de *essentia* como atributo de um ente, a “essência” compreendida como “acontecimento” (*Wesen*, conforme Heidegger, 1988, p. 77) – ambienta-se político-culturalmente.

O discurso místico potencializa semanticamente a “experiência” – um “acontecimento” – num amplo arco hermenêutico de “desontologização da linguagem, à qual corresponde também o nascimento de uma linguística.” (Certeau, 2015, p. 196). Num contexto histórico e cultural de “proliferação léxica em um campo religioso” (Certeau, 2015, p. 114), o humanismo renascentista promove uma ampla e notável Reforma Católica no século XVI e não apenas reagiu à Reforma Protestante. Inovou-se, assim, uma nomeação da “mística” como “ciência da experimentação” nos séculos XVI e XVII – inovação elaborada por jesuítas em suas leituras dos “místicos”, como a seiscentista de Diego de Jesús sobre a obra de João da Cruz, em que narra uma específica “experiência” de “loucura e desregramento” (Diego de Jesús *apud* Certeau, 2015, p. 232) que apontara uma transformação da linguagem espiritual.

Nessa linha, a nosso ver, a perspectiva rortiana da psicanálise nos ajuda a entender esse influxo linguístico da mística no Renascimento. Para Rorty, a psicanálise contribui para o “dizer” de nossas “experiências”, pois elas não se estreitam nos limites de um mundo administrado por sistemas de poder epistemológico. A psicanálise é uma ferramenta; logo, não cabe comparar a utilidade de uma caneta com a de uma tesoura; do mesmo modo, nenhuma orquídea híbrida é mais ou menos bela com relação a uma rosa selvagem. Resta-nos uma única comparação: aquela entre passado e futuro. Portanto, o vocabulário psicanalítico nos fornece ferramentas para redescrevermos e justificarmos desejos e esperanças, originando padrões enriquecidos de comportamento. A psicanálise não coloca sua linguagem como uma estratégia discursiva intrinsecamente superior e privilegiada perante outros saberes do universo cultural, mas apresenta “instrumentos alternativos, úteis para diferentes propósitos” (Rorty, 1999, p. 216).

Rorty considera o impacto cultural da linguagem psicanalítica uma ampliação do vocabulário no senso comum; do mesmo modo, uma reinvenção político-cultural da “língua mística”, como se verá a seguir, compreende excentricamente o humano e não o reduz às proposições da epistemologia. É preciso abrir perspectivas irreduzíveis e singulares do acontecimento interior e existencial, livre e plural. A psicanálise potencializa o estranhamento e fragmentação da psique humana ao oportunizar a construção livre de nossa autoimagem numa atividade mais próxima, para Certeau e Rorty, da literatura que da ciência. De fato, mais perto da literatura, a psicanálise ampliou nosso vocabulário; no entanto, diga-se de passagem, numa toada antecedida pela fala mística.

4- O “dizer” como alteridade intrínseca à “linguagem comum” em João da Cruz

O *modus loquendi mysticorum* (Thomas de Jésus *apud* Certeau, 2015, p. 114) constitui-se “formas de estilo” como “efeitos de operações que ligam conjunturas históricas a práticas linguísticas.” (Certeau, 2015, p. 181). Daí que tais conjunturas e práticas não apresentam aspecto unidimensional para todos os “místicos”. Cada um deles participa e forma um caldo cultural, um estilo próprio no estilo “místico”. A linguistificação da mística, portanto, não é a sua profissionalização ou institucionalização. Ao contrário, contra a profissionalização da teologia e um uso técnico do latim, a linguagem mística se equipara ao confeccionar literário pela *poiesis* por sua inscrição num discurso de ilimitada potencialidade semântica, originando uma ética ou um “mundo” a se abrigar no *dizer* da “metáfora viva” (Ricoeur, 2000), diferentemente do *dito* definidor e conceitual (Certeau, 2015, p. 279).

A disparidade entre o dizer da experiência e o dito conceitual gera o maior desafio dessa operação: equacionar polos de tensão entre uma situação experiencial “particular” e a exigência de um testemunho “universalizável” político-culturalmente, pois a “ciência dos santos” deve conciliar contraditórios: a *particularidade* do lugar que ela recorta se opõe à *universalidade* que ela pretende testemunhar” (Certeau, 2015, p. 247). Nesse tensionamento, embora a origem grega e neoplatônica da teologia mística ou negativa valorizasse o silêncio, a retórica latina medieval projetou uma “língua mística”:

Na ontologia plotiniana do Uno, a língua é excluída da experiência mística. O silêncio grego atravessa ainda o *Logos* da Antiguidade cristã. Ele fascina a teologia patrística. Foi preciso um longo tempo e uma autonomia da Igreja para que tomasse forma o paradoxo cristão de uma língua mística. “Não é senão no latim medieval que uma verdadeira língua técnica da mística será criada. Esta toma como ponto de partida certos termos paleocristãos, embora ela constitua uma criação nova tipicamente medieval (Mohrmann *apud* Certeau, 2015, p. 182).

O ambiente em que se desenvolveu a technicalidade da “mística” medieval como “estilo” e gênero literário (Certeau, 2015, p. 180) converte a “teologia mística” em “língua referencial” (Certeau, 2015, p. 195). A “independência mística, já marcada por uma relação com o *corpus* dionisiano ou pelos predicados de uma doutrina ‘extraordinária’, ‘experimental’, ‘afetiva’, ‘prática’ etc. obtém logo, com efeito, seu reconhecimento legal” (Certeau, 2015, p. 169). Assim, com a pretensão científica de uma “língua universal feita de todas as línguas” (Certeau, 2015, p. 101), o “projeto místico” ocultou pela *reductio ad unum* uma proliferação orquestral de sons:

A questão concerne essencialmente à relação que a ciência mantém com o universal por uma língua, mas ela focaliza também o projeto místico de unificar o conhecimento em uma nova linguagem. Ela é, portanto, comum, mesmo se ela se provê dos meios e dos terrenos diferentes. Ela remete à unificação das línguas que aparece ainda, em John Webster, na visão de um idioma “místico”, centro oculto em torno do qual prolifera uma circunferência orquestral de sons (Certeau, 2015, p. 194-195).

No entanto, na tensão entre o “particular” e o “universal”, o discurso místico não se acomoda em uma exclusiva linguagem, como na “metafísica” das definições dadas à “mística” em verbetes de dicionários e enciclopédias. Maus leitores de maus dicionários arriscam uma leitura a-histórica de termos; nesse caso, empobrecendo em demasia a enunciação significativa do “místico” com as definições do termo. Uma definição peremptória e não dialética da mística “esquece” que sua “verdade” opera dialeticamente desde um escondimento do dito, então, enquanto “mentira”.

Estimulando-nos na tarefa de problematizar essa indexicalização como produto político-cultural, a mística é um “modo de falar” independente de uma ordenação objetiva de enunciados e em tensão com a institucionalidade do saber:

Certamente, ela engaja uma diferença entre teoria e a prática, mas à maneira como o ato de falar (ou *speech-act*) se distingue da validade dos enunciados e questiona a efetuação oral e não a verdade lógica de uma proposição. Ela consiste em se perguntar, por exemplo, a) se e como se pode *praticar* (falar efetivamente) a linguagem que continua a ser mantida como globalmente verdadeira; b) se é possível dirigir-se a Deus (*tratar con Dios*) com os enunciados que propõem conhecimentos *sobre* ele; c) como entreter-se (*conversar*) de ti a

mim, na troca com o Outro ou com outros; d) de que maneira *ouvir* como uma voz que me concerte as proposições objetivamente recebidas como inspiradas (bíblicas, canônicas ou tradicionais) etc. (Certeau, 2015, p. 256, grifos do autor).

Por conseguinte, requer-se uma salutar suspeita acerca da indexicalização de termos “espiritualidade” e “mística” diante da complexidade de variáveis da enunciação mística mais audível que legível no uso de palavras, em que a “efetuação oral” vale mais que “a verdade lógica de uma proposição”.

No entanto, ao virar um *corpus* – com “nome (que simboliza a circunscrição de um espaço) e regras (que especificam uma produção)” (Certeau, 2015, p. 24) –, essa invenção linguística adquiriu um ar de família com outros enunciados, distinguindo-os de outras famílias de textos (Certeau, 2015, p. 23). Portanto, apesar da precariedade epistemológica da experiência mística ocidental, ela se confluíu em tipologias ou famílias de textos.

Uma delas foi a diferenciação preferida de Lima Vaz entre a mística de essência, a mística da ausência e a mística sponsal – além dessa, ele mesmo apresenta uma tipologia alternativa com a divisão entre mística especulativa, mística e profética (Lima Vaz, 1992). Em que pese seu valor pedagógico, tais tipologias engaiolam uma experiência “mística”. Como qualquer critério classificatório, tipologias são problematizáveis em numerosos contextos. Confrontemos a “tradição” epistemológica subjacente a essas tipologias com a mística espanhola do séc. XVI de João da Cruz. Embora absorva, com originalidade, as heranças agostiniana e tomasiana, sua condição de autor renascentista o colocaria enviesadamente perante a tipologia de Lima Vaz numa hipotética oscilação entre a mística sponsal (mais comum) e a de ausência (pelo valor que dá à obscuridade) e, talvez, incluindo a mística da essência, com o conceito de “substância da alma”. João da Cruz desafia as caixas da mística para que reavivemos o sentido tradicional e contemporâneo de sua experiência da “noite escura” (Losso, 2010, p. 6).

Além disso, o saber místico e experiencial fica na fronteira de saberes. Numa compreensão hermenêutica e associada à índole precária de sua enunciação, a mística se coloca num entremeio de saberes. Nessa ótica, cabe denunciar um risco subjacente à impositação metafísica da “mística”, presente na tipologia de Lima Vaz. Desse modo, “o problema da história inscreve-se no lugar desse sujeito que é, em si mesmo, dinâmica da diferença, historicidade da não identidade a si” (Certeau, 2011, p. 67). A posição de Lima Vaz discordaria dessa visão relativizante da historiografia acerca da mística, interpretando como reducionista a leitura sobre a mística empreendida pelas ciências

humanas em geral, considerando-as mera “fábula”. Resta uma dúvida: criticar-se-ia veladamente Certeau? Lima Vaz qualifica como “fábula” uma história imaginária e circunscrita por práxis políticas de horizontalismo antropocêntrico e niilista cuja abordagem multidisciplinar não objetivaria o absoluto transcendente, instrumentalizando a mística por saberes alheios ao legado místico ocidental. No entanto, como se observou antes, tipologias são limitantes.

De fato, a “mística”-metafísica está em xeque: “parece que subsiste, principalmente na cultura contemporânea, o movimento de partir sem cessar, como se, por não mais fundar-se na crença em Deus, a experiência guardasse somente a forma e não o conteúdo da mística tradicional” (Certeau, 2015, p. 482). Ilustremos isso com uma (im)possível dialética entre mística e desmistificação:

a desmistificação da mística torna-se, numa operação tipicamente dialética, a mística da desmistificação. Essa mística secularizada retira seu potencial de mistério e de verdade não da atemporalidade e do absoluto “épico”; antes, da experiência trágica ou cômica da falibilidade, profanidade, historicidade, finitude. A intensidade vem, portanto, da finitude e da contingência, e não da transcendência postulada. É essa fragilidade do profano, do limitado e do histórico que contém um rastro *misterioso, indecifrável*, do absoluto, da transcendência, precisamente porque a finitude e a profanidade, no limite do limite, no profano do profano, reencontra algo de transcendente, infinito e sagrado, que pode ser inteiramente falso (daí a falibilidade da experiência), mas não deixa de, mesmo assim, manter em suspenso a possibilidade impossível do transcendente (Losso, 2008, p. 5).

Na circularidade dialética da “mística da desmistificação”, uma mística se manifesta em contexto secularizado pela finitude, contingência e falibilidade, trágica ou cômica. Ao mesmo tempo se abre à secularização da secularização estética como resgate de um verve de “transcendência”, provavelmente enfraquecida hermeneuticamente. A radicalidade hermenêutica – que “não tem mais fundamento nem fim” (Certeau, 2015, p. 482) – não fica refém de tipologias e exerce, também hoje, um semelhante “direito de nomear” (Certeau, 2015, p. 213), à semelhança daquele exercido pelos movimentos espirituais do século XVI.

No que consistiu, porém, tal “direito de nomear”? Os movimentos espirituais renascentistas trataram de um novo modo a linguagem espiritual, remetendo-a à “experiência” (Certeau, 2015, p. 24, n. 19). Essa inovadora nomeação supera o *corpus* instituído com o objetivo de se inaugurar uma “ciência” particular que produz seus discursos, especifica seus procedimentos, articula itinerários ou ‘experiências’ próprias, e tenta isolar seu objeto” (Certeau, 2015, p. 115). No entanto, tal esforço inovador

enfrentou a insuperável dificuldade de delimitar um objeto, a sempre lhe escapar, o que fez dispersar essa ciência “no fim do século XVII” (Certeau, 2015, p. 116).

De qualquer modo, foi chave na criação dessa “ciência da experimentação” a redescritção da “noite escura” por João da Cruz. A experiência que ele teve da noite, seja na oração feita à noite, seja pelo contexto de sua fuga do cárcere em Toledo, foi a base de sua operação hermenêutica. Para tanto, ele se apropriou “autonomamente” do termo “teologia mística” e dos estados dionisianos – principiantes, adiantados e perfeitos – para subverter sua semântica e resgatar a seiva vital de uma expressão indexicalizada por “doutores e professores de teologia mística” (Certeau, 2015, p. 162), os *litterati* (letrados). A “ciência experimental” renascentista dribla o triunfo de uma língua mística que virou canônica pelo poder clerical. João da Cruz incide na ambiguidade de um movimento contracultural ao triunfo de uma espécie de “bem comum dos místicos” (Orcibal, 1987, p. 253).

A entronização de Carlos V em 1517 favoreceu um intercâmbio entre a Espanha, as dezessete províncias dos Países Baixos e as cidades alemãs onde a Corte se fixava, oportunizando a divulgação de Harphius, Eckhart, Tauler, Ruusbroec e Thomas de Kempis na Espanha. Logo, ao longo da Teologia (Orcibal, 1987, p. 31), João da Cruz lia genericamente “contemplativos” (2N 1, 1; 5, 1), assim nomeados pelo risco de o leitor desses autores sofrer a suspeita de quietismo (Pablo Maroto, 1990, p. 405). Seja como for, exatamente por formar um caldo cultural da “mística” e seguir o estilo deles na sua elaboração da “noite da fé”, João da Cruz recebe o título de “Doutor místico” na edição de seus quatro tratados já em 1630 (Certeau, 2015, p. 158), muitíssimo antes da proclamação feita pelo Papa Pio XI, em 1926.

Importa-nos, em específico, como o símbolo mais famoso de João da Cruz, a “noite escura”, foi uma apropriação cultural de um patrimônio comum. Esse símbolo tem raízes bíblicas (Ex 19, 9, 16; 20, 21; Sl 17, 12); passa pelos alexandrinos Fílon e Orígenes, pelo capadócio Gregório de Nissa e chega em Dionísio Areopagita, Ruusbroec e Tauler (Diego Sánchez, 1990, p. 97-99). Em resumo, essa tradição propiciou, para Lima Vaz, a “metáfora da luz” como “conhecimento da fé” por “iluminação”:

A metáfora da luz para designar o conhecimento da fé insere-se no campo metafórico dos mais clássicos da tradição ocidental: o do conhecimento como *iluminação*. No Novo Testamento ela está presente sobretudo nos escritos paulinos e joaninos e constitui um dos tópicos tradicionais da teologia da fé (Lima Vaz, 2000, p. 70).

Seja como for, a longa tradição simbólica sobre a “noite escura” e a familiaridade de seus contemporâneos com a nomenclatura dionisiana fez João da Cruz expressar a experiência da “noite escura” por meio dos estados dionisianos (S pról., 4; 2S17, 6; 2S 26, 13; 3S 2, 6); afinal, “Dionísio serve de etiqueta. É preciso se assemelhar a ele para ser autorizado” (Certeau, 2015, p. 162). O ponto da crítica de Certeau, portanto, não se refere à complexidade do valor histórico da inovação linguística de Dionísio para o apofatismo por conta de sua analogia simbólica e da especulação acerca dos nomes divinos. A questão é como certa reificação escolarizada do símbolo da “noite” e o consagrado esquema dionisiano de etapas arriscariam em comprometer a qualidade da vida espiritual por um esquema padronizante de análise, tornando-o um saber que, portanto, olvidaria sua origem metafórica pela ereção paradigmática de um *corpus*: uma epistemologia quanto à mística. De qualquer modo, como resto, sobra e traço desse *corpus* – “reservas de uma história, de uma tradição ou de um sentido” (Certeau, 2015, p. 460) –, uma língua se mantém frágil, ontem e hoje, como “reliquias de uma referência desafetada” (Certeau, 2015, p. 247). Como relíquia e ruína, a historicidade do *corpus* dionisiano persiste desafetada, enfraquecida e analogicamente como “vida daquilo que, nos objetos mortos, nunca estava destinado à desapareção, vida do que ainda pulsa tomando o espírito de outros objetos em uma metamorfose contínua” (Safatle, 2015, p. 86).

Assim, a metamorfose histórica recupera e reabre a seiva do *corpus*. Sem rejeitar a “teologia mística” como Jean Gerson (Certeau, 2015, p. 156), o programa místico de João da Cruz preferiu dinamizar aquele neoplatônico, de Dionísio. João da Cruz não privilegiou a rigidez dos estados fixos e estáveis dionisianos, mas os redescreve. Ele sublinha as crises existentes na passagem dentre eles: a alma “nunca permanece num estado, senão tudo é subir e descer” (2N 18, 3). Na irregularidade teologal dos ritmos e da extensão do itinerário da alma para a união com Deus, Ruiz Salvador sintetiza a inovação de João da Cruz:

[...] rompe e amplia o esquema em todas as direções: no princípio, no meio e no fim. No princípio: antepõe uma longa etapa de comunicação divina com Cristo e com a história, que se torna a base da vida teologal e lhe confere seu caráter fundamentalmente gratuito e passivo. No meio: introduziu e ampliou desmesuradamente a fase da noite escura, eliminando praticamente os dois primeiros estados da divisão tradicional. No fim: na fase de união plena, com que os autores encerram o itinerário espiritual, faz surgir uma nova etapa ou um novo horizonte de amor específico, quase glorificado (1995, p. 121).

João da Cruz substitui a busca pela passagem à unidade essencial em si da mística neoplatônica por uma indisciplinada metaforização de uma experiência de negatividade da alma. O horizonte pedagógico e culturalizante de João da Cruz consistirá, então, num esforço inicial de traduzir os sutis matizes de sua experiência da noite da fé pela nomenclatura usual a seus contemporâneos (Orcibal, 1987, p. 154) – como eram então os estados dionisianos e o símbolo da “noite escura” – e pela “linguagem comum”, “vulgar” (Certeau, 2015, p. 184). Nesse sentido duplo, num empreendimento mais amplo que aquele resumido por Certeau, que se restringe à linguagem vulgar e exclui as “disciplinas técnicas”: “Trata-se de tratar a *linguagem comum* (a de todo mundo ou de “qualquer um”, e não a de disciplinas técnicas) em função da *possibilidade para ela de ser falada*” (Certeau, 2015, p. 258, grifo do autor). Apesar da restrição certeuniana, desdobramos para a “mística” a abordagem de Rorty da psicanálise como saber “edificante”, como veremos adiante, pois ambos os saberes participam de “práticas históricas e linguísticas”, que, por sua vez, produzem metáforas úteis coletivamente.

Em resgate de sua índole metafórica, o espaço “poético” da mística resgata palavras – comuns e técnicas –, porém, esse resgate é para um uso inovador e sem legitimação institucional. Ressalte-se o alerta: não se visa aqui a defesa da anti-institucionalidade, mas a promoção de um estilo próprio de tradução da experiência da “noite escura” por João da Cruz.

Seja como for, no resto e traço kairológico do acontecimento hermenêutico – em dessintonia com uma “representação unívoca” do poder clerical –, a liberdade impossível da embriaguez mística ousa metaforicamente ao não domesticar a experiência mística quando resgata a voz de uma linguagem comum:

Uma história é pressuposta. Uma história progressiva visto que sempre é um “antes” que designa alegoricamente um “depois”, e não o inverso (que corresponde à atitude freudiana). Não há reversibilidade. A hermenêutica tem ela também forma histórica: é preciso esperar o segundo acontecimento para que o primeiro se torne sua figura. A Transformação dos fatos em signos é o efeito de acontecimentos subsequentes, e, portanto, ligada à constituição de sequências temporais. É preciso, enfim, que a história seja encerrada e que um “fim” ou uma “realização” aí se marque (o *kairos* da Encarnação) para que sequências estáveis (ou “alegorias”) sejam elegíveis. Esse corte funciona como o fechamento de um texto, ela instaura um tempo em excesso, uma espécie de resto, que seria um espaço de leitura (ou de manifestação) uma vez o texto acabado (Certeau, 2015, p. 140).

A imprevisibilidade da experiência carrega a seiva vital e original de um “dizer” ou o corte entre uma linguagem mística indexicalizada e “a Transformação dos fatos em

signos” da linguagem do dizer poético e não indexicalizável. Nessa travessia histórico-linguística da “ciência mística” de tradição neoplatônica à inovação experiencial do discurso místico nos séculos XVI e XVII, João da Cruz foi um ponto de inflexão de um legado discursivo ao resgatar a relevância perdida do “dizer”.

5- A circularidade entre metáfora e linguagem comum pelo “eu quero” (*volo*)

O olvido do “dizer” rearticula paradoxalmente sobra e ruína de uma língua transformada em “dito”; rearticulação que acontece através da inexorável fundação do espaço desse “dizer” na figura do “*volo*”:

Pode-se reconhecer aí já o espaço que o querer produz na linguagem, atravessando-a. Ele é um efeito linguístico dessa passagem, tanto quanto a saída (entrada e saída) que dá a forma de sua “aparição” linguística e esse passante que é o sujeito que quer. A esse respeito, o “eu” é o outro da linguagem. É o que a língua “esquece” sempre, e o que a faz esquecer ao locutor. Dizer *volo*, abrir esse lugar do sujeito é entrar nesse esquecimento. O sujeito é o *esquecimento* do que a língua articula. De imediato, o “eu” tem a formalidade de um êxtase (Certeau, 2015, p. 276, grifo do autor).

Nesse esquecimento da linguagem estabelecida, escuta-se paradoxalmente o “eu” como o lugar da interioridade e da autonomia do querer (o *volo*), instaurando-se um “sujeito”. O crivo da experiência da noite escura opera como eixo de interpretação de um “*corpus* histórico” para que dele se extraíam impossíveis dizeres e crenças. No nomadismo desse *corpus*,

[...] o discurso (como o relato de uma viagem) se apoia sobre uma ‘experiência’ extraordinária (análoga ao *thôma* de Heródoto) para produzir um crer (um ‘ordinário’), ao contrário dos discursos (advogados, políticos, pregadores) que partem de uma crença para organizar uma experiência ou uma prática. Pelo tratamento de um *corpus* histórico, a oposição primeira entre a experiência e a fé se encontra transformada na relação que a autorização (e o conteúdo) do texto mantém com sua finalidade (Certeau, 2015, p. 290).

A autonomia do “eu quero” (*volo*) “excede a literatura doutrinal ou piedosa” (Certeau, 2015, p. 147) e franqueia um “crer no impossível”. Essa crença impossível emerge conjuntamente “com um querer absoluto (‘eu escolho tudo’) e termina na ‘noite’ que marca o fim de sua vida com uma fé reduzida ao ‘que EU QUERO CRER’ (as maiúsculas são de Teresa de Lisieux)” (Certeau, 2015, p. 273). A experiência transforma e autoriza o conteúdo da crença pelo que nela resta como “verdade” de um discurso evanescente e “mentiroso”.

A mentira não polariza como inimiga da verdade, mas ela é “o lugar estratégico onde o ‘dizer’ se correlaciona com o ‘dito’” (Certeau, 2015, p. 279). Assim, esse seu caráter “estratégico” qualifica “toda” linguagem, porque compreensível, socialmente, como “mentirosa”:

o *voló* não instaura, à maneira do *cogito* cartesiano, um campo para proposições claras e distintas às quais atribuir um valor de verdade. Bem longe de constituir um “próprio”, ele provoca uma metaforização geral da linguagem em nome de algo de que não depende e que se vai traçar aí. Em vez de supor que *há em algum lugar mentira* e que, despistando-a e desalojando-a, se pode restaurar uma verdade (e uma inocência?) da linguagem, a prévia mística estabelece um ato que leva a utilizar a *linguagem toda como mentirosa*. A partir do *voló*, todo enunciando “mente” em relação ao que se diz no dizer. Se há acordo entre interlocutores, ela não se refere, pois, a uma verdade admitida, mas a uma maneira de fazer ou de falar que pratica a linguagem como uma interminável enganação da intenção. É “claro” entre nós, diz o discurso místico a seus leitores, que empregamos a linguagem como a metáfora de sujeitos falantes (Certeau, 2015, p. 278-279).

O metafórico se conecta com a linguagem comum – enganosa e “mentirosa” – pelo eu como o “outro da linguagem”, ou melhor, o outro do “dito” do empobrecimento semântico da “linguagem comum”. Contudo, o “eu quero” (*voló*) não “esquece” – como o “outro da linguagem” – que na “linguagem comum” subjaz o elemento-chave do dizer: a “linguagem como a metáfora de sujeitos falantes” – numa ênfase próxima da célebre origem metafórica da verdade de Nietzsche em *Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extra-Moral (sic)*:

Um exército móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos, numa palavra, uma soma de relações humanas que foram realçadas poética e retoricamente, transpostas e adornadas, e que, após uma longa utilização, parecem a um povo consolidadas, canônicas e obrigatórias: as verdades são ilusões das quais se esqueceu que elas assim o são, metáforas que se tornaram desgastadas e sem força sensível (Nietzsche, 2007, p. 36-37).

A linguagem “mentirosa”, portanto, esquece sua condição metafórica e se esgota, “após uma longa utilização”, em palavras “consolidadas, canônicas e obrigatórias”. O desafio, então, consistiria em se manter a expressão fictícia de uma pluralização de mundos. Daí o valor da posição anticlerical de Rorty de crítica a uma filosofia profissional em prol de saberes edificantes, em sintonia com a posição de Certeau e de Nietzsche. O termo “edificante” significa que esses saberes visam “ajudar seus leitores ou a sociedade como um todo a se livrar de vocabulários e atitudes gastos antes que proporcionar ‘sustentação’ para as instituições e costumes do presente” (Rorty, 1994, p. 25). O movimento de substituição e/ou redescrição vocabular para mais úteis, plenas e plurais

práticas sociais é um projeto de “edificação”. Os vocabulários da psicanálise e da mística são mais “edificantes” que epistemologias.

[...] irei usar “edificação” para representar esse projeto de encontrar modos novos, melhores, mais interessantes, mais fecundos de falar. A tentativa de edificar (a nós mesmos ou a outros) pode consistir na atividade hermenêutica de estabelecer ligações entre a nossa própria cultura e qualquer cultura exótica ou período histórico, ou entre nossa própria disciplina e outra disciplina que pareça perseguir alvos incomensuráveis num vocabulário incomensurável (Rorty, 1994, p. 354).

Essa hermenêutica de conexão dialógica entre culturas “exóticas” e vocabulários “incomensuráveis” projetam uma fecundidade antropológica. Tal empreendimento funciona como fábula “sobre como os seres humanos lutam continuamente para superar o passado humano de maneira a criar um melhor futuro” (Rorty, 2009, p. 199).

A superação do passado pela substituição “de vocabulários e atitudes gastos” reforça uma linguistificação metafórica do “discurso místico” como ação política de reconhecimento do valor cultural da circularidade entre “linguagem comum” e metáfora. Rorty avalia como alvissareira a capacidade de a metáfora se converter em “linguagem comum” para trazer um “futuro” distinto ao movimento clerical/profissional da “verdade”, que se contrapõe a reconhecer essa circularidade em suas afirmações de “realidade”.

Para essa circularidade, uma “ficção de sujeito falante” dribla o “próprio” de “toda” linguagem comum no espaço fictício do “dizer”:

A esse *eu* que fala no lugar (e na vez) do Outro, é preciso também um espaço de expressão que corresponderá a esse que o mundo era para o dizer de Deus. Uma ficção de mundo será o lugar onde se produzirá uma ficção de sujeito falante – se [sic] por “ficção” se entende o que se substitui (provisoriamente) e representa (contraditoriamente) o cosmo que servia de linguagem ao Falar criador. Essa figuração de espaço é, portanto, estabelecida, ela também, no limiar do discurso místico. De um modo imaginário, ela abre um campo ao desenvolvimento desse discurso. Ela lhe torna possível um teatro de operações. É, pois, o espaço, necessariamente fictício, do discurso (Certeau, 2015, p. 297-298, grifo do autor).

Desertifica-se a linguagem sistemática e abstrata de objetivação de “mundo”, “Deus” e “subjetividade” num desmoronamento sem fim e fundamento “da cátedra do professor, do pregador ou do especialista” (Certeau, 2015, p. 282). No entanto, esse desmoronamento oportuniza o gesto ético da “conversão”:

a *conversão*, que pressupõe o paradigma ocidental de uma verdade única e que pratica as mudanças de lugar (ou de pertença) como a maneira de se encontrar mais “na” (ou em “sua”) verdade, cessa de ser uma colocação em circulação social dos lugares de sentido,

para tornar-se o gesto ético de um desafio que atravessa um deserto de sentido (Certeau, 2015, p. 475, grifo do autor).

Sem uma exclusiva verdade, o que legitima o dizer é o “gesto ético” de uma conversão. Na solidão da experiência, a conversão percorre o “deserto de sentido” da irrelevância existencial e histórico-cultural do dito sem se apoiar em “autoridades”, pois “Mesmo se ele [o místico] se serve dessas autorizações, citando-as, ele não as constitui em instância legitimante” (Certeau, 2015, p. 282). O dito como “deserto de sentido” se contrapõe ao dizer do sujeito falante.

À guisa de conclusão, orientado pelo *volò*, nesse dizer tudo se insinua num gesto ético de nomeação-inomeável, mantendo

uma perigosa vizinhança com a mentira ou com a ficção, isto é, com o que parece sem ser. O que pretende esconder pode ser apenas um simulacro. De fato, dando-se um referente secreto, as “palavras místicas” não engatam somente sobre todo o repertório das seduções ou manipulações que gera o oculto; elas são tomadas em si mesmas nas relações labirínticas das ficções que elas produzem com as realidades que elas subtraem (Certeau, 2015, p. 151).

O percurso por labirintos de ficções traz e esconde o segredo de “realidades” através de um itinerário “sem causa nem razão” (Certeau, 2015, p. 480). Itinerário místico imprevisível que se orienta apenas pelo *volò* como o “essencial de toda enunciação” (Certeau, 2015, p. 278). Logo, a enunciação não se pauta pelo objeto, mas pelo princípio ético subversivo: a subversão do conteúdo objetivo do dizer pela indeterminação do meu querer, do *volò*.

Referências bibliográficas

ALMEIDA, Gabriel. Mística como poética social. A fábula de Michel de Certeau. *Teoliterária*, São Paulo, v. 9, n. 17, p. 212-242, 2019. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/7021424.pdf>. Acesso em: 15 set. 2023.

BERGSON, Henri. *As duas fontes da moral e da religião*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

CERTEAU, Michel de. *A fábula mística: séculos XVI e XVII*, v. 1. Rio de Janeiro: Forense, 2015.

DIEGO SÁNCHEZ, Manuel. La herencia patristica de Juan de la Cruz. *In: VV.AA. Experiencia y pensamiento en San Juan de la Cruz*. Madrid: EDE, 1990. p. 83-111.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2018.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 1988.

JOÃO DA CRUZ, São. *Obras completas*. Petrópolis: Vozes, 1988.

JUAN DE LA CRUZ, San. *Obras completas*. Madrid: BAC, 1982.

LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*. São Paulo: Loyola, 2000.

LOSSO, Eduardo. Adorno e Scholem: mística e teoria da literatura. *In: Anais do XI Congresso Internacional da Abralic: Tessituras, interações, convergências*. USP, São Paulo, 13 a 17 de julho de 2008. Disponível em: https://abralic.org.br/eventos/cong2008/AnaisOnline/simposios/pdf/055/EDUARDO_LOSSO.pdf. Acesso em: 5 ago. 2023.

LOSSO, Eduardo. História da mística e modernidade do Sublime. *Trilhas Filosóficas*, Caicó, v. 13, n. 1, p. 13-33, 2020. Disponível em: <https://periodicos.apps.uern.br/index.php/RTF/article/view/2010/2203>. Acesso em: 12 out. 2023.

MOREL, Georges. *Le sens de l'existence selon saint Jean de la Croix*. vol. 1. Paris: Aubier, 1960.

NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*. São Paulo: Hedra, 2007.

ORCIBAL, Jean. *San Juan de la Cruz y los Místicos Renano-Flamencos*. Madrid: Fund. Univ. Esp./Univ. Pont. de Salamanca, 1987.

PABLO MAROTO, Daniel de. Dimensión historica de San Juan de la Cruz. *Teresianum*, Roma, n. 41, p. 401-437, 1990.

RICOEUR, Paul. *Leituras 3 – Nas fronteiras da filosofia*. São Paulo: Loyola, 1996.

RICOEUR, Paul. *A metáfora viva*. São Paulo: Loyola, 2000.

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

RORTY, Richard. Pragmatismo como politeísmo romântico. *In: RORTY, R. Filosofia como política cultural: escritos filosóficos*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

RUIZ SALVADOR, Federico. *Místico e mestre São João da Cruz*. Petrópolis: Vozes, 1995.

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

Recebido em: 20/11/2023

Aceito em: 01/02/2024

ⁱ **Marcelo Martins Barreira** é professor do Departamento de Filosofia da Ufes, atua como membro permanente do PPGFil e do Mestrado Profissional em Filosofia/Rede Nacional. **E-mail:** marcelobarreira@ymail.com