

Da experiência fática da vida como mística: esboço de uma redução fenomenológica ao mistério

Marcos Aurélio Fernandes •

Resumo

A proposta trazida por esta reflexão consiste em investigar a mística a radical experiência de viver. Primeiramente, se procura esboçar uma resposta à pergunta; o que é experiência fática da Vida? Depois, se tenta expor uma fenomenologia do vigor ontológico existencial da mística através de uma redução da dimensão da consciência e da vivência para a dimensão da existência e da verdade do Ser que se dá como liberdade criativa inesgotável da Vida. À verdade do Ser, porém, pertence o encobrimento enquanto mistério. A reflexão se empenha, então, por perscrutar a vigência desse encobrimento enquanto mistério que jaz no fundo abissal da existência (a dimensão do hermético). A mística é, pois, a força arcaica do mistério da Vida, que irrompe como o apelo do silêncio, que interpela e provoca o homem para o cuidado de tudo e a maturação do seu próprio ser.

Palavras-chave

Experiência; facticidade; vida; mistério; mística.

Abstract

The proposal brought by this reflection consists of investigating the mystique as the radical experience of living. First, it seeks to outline an answer to the question: what is facticial experience of life? Then, an attempt is made to expose a phenomenology of the existential ontological force of the mystique by reducing the dimension of consciousness and living

• Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília (UnB). E-mail: maffernandes69@gmail.com; framarcosauelio@hotmail.com.

experience to the dimension of the existence and of the truth of the Being, that gives itself as the inexhaustible creative freedom of the Life. To the truth of Being, however, belongs concealment as mystery. This reflection strives, then, to examine the come to presence of this concealing and concealment as mystery that lies at the abyssal bottom of the existence (the dimension of the hermetic). Mystique is, therefore, the archaic force of the mystery of Life, which erupts as the call of the silence, which challenges and provokes man to take care of everything and to the maturation of his own being.

Keywords

Experience; facticity; life; mystery; mystique.

Esta reflexão se propõe a investigar fenomenologicamente a raiz ou matriz ontológica da religiosidade da religião. A religião é um fenômeno histórico, ôntico, positivo. A sua essência ou forma doadora de ser, a religiosidade, porém, é um fenômeno de fundo, ontológico. A religião é alguma coisa constituída na e pela consciência. A religiosidade, não. Ela irrompe como a vigência do nada do mistério na existência. Este nada não é privativo, nem negativo. É um nada criativo. Deste mesmo nada é que procedem também outras experiências ontológicas como que funda a arte, o mito e a filosofia. À vigência do nada do mistério na existência chamamos de mística. Nesta reflexão, queremos investigar esta vigência. Serve-nos de provocação para a meditação a seguinte indicação:

Mística é força arcaica em todo homem, vigor livre de criação. Não é necessário pertencer à religião e, muito menos, a uma determinada religião, para ser místico, embora, ao longo da história, as religiões tenham produzido as mais conhecidas experiências e construído as mais antológicas metáforas da mística. É que a mística não constitui uma entre muitas possibilidades da condição humana. Mística é toda a condição humana, em todos os homens. Sem ela, não se dá religiosidade de raiz e, sem religiosidade de matriz ontológica, não pode haver este fenômeno histórico, chamado religião¹.

¹ Leão, Emmanuel Carneiro. *Aprendendo a pensar I: o pensamento na modernidade e na religião*. Teresópolis: Daimon, 2008, p. 249.

A proposta de pensamento presente nesta reflexão consiste em compreender a experiência fática da vida como mística. O que propomos, agora, na brevidade deste discurso, se perfila e se esboça como uma espécie de itinerário da mente ao mistério. É uma redução fenomenológica, no sentido de um movimento de retorno à dimensão originária da abertura e da oclusão do mistério do Ser (Vida). Em vista desta redução, duas perguntas serão postas: o que significa “experiência fática da vida”? O que quer dizer “mística”?

1. Da experiência fática da vida

O que significa “experiência fática da vida”?

Quando falamos de “*experiência*” intencionamos dizer tanto o experienciar quanto o experienciado. Na experiência, o si-mesmo que experiencia e o experienciado não estão um para o outro como duas coisas separadas, mas são um, na unidade da intencionalidade. Experiência não diz, aqui, experimento ou experimentação no sentido de uma tomada de conhecimento em sentido teórico. Diz, antes, o acontecer e o modo de realização da vida prática. Neste sentido, experienciar é algo assim como um confrontar-se-com... como um implicar-se e complicar-se e explicar-se com aquilo que nos vem ao encontro, que nos sobrevém e nos advém. No corpo-a-corpo da experiência é que se firmam e se afirmam as formas do experienciado².

Experiência tem um sentido tanto *passivo* quanto *ativo*. Experienciar diz, antes de tudo, em sentido *passivo*, um topar com, um esbarrar em, um dar-se contra algo – o experienciado³. É um modo privilegiado de encontro. O experienciado é algo que nos golpeia, que nos vem de encontro e nos atinge. Essa passividade é constitutiva do ser humano. Pertence à sua finitude. Toda experiência é finita. Finitude é a estrutura essencial da experiência humana⁴. Como tal, não diz, em primeiro lugar, deficiência, fracasso, frustração. O homem não é deficiente por ser finito. Pelo contrário, por ser finito é que pode ser também deficiente. Tanto na paz como nos conflitos consigo mesmo ou com o outro, tanto nos encontros como nos desencontros com sua identidade, tanto no ser

² Heidegger, Martin. *Fenomenologia da vida religiosa*. Bragança Paulista / Petrópolis: EDUSF / Vozes, 2008, p. 14.

³ Heidegger, Martin. *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis* (GA Band 65). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1994, p. 159-166.

⁴ Leão, Emmanuel Carneiro. *Aprendendo a pensar*. Petrópolis: Vozes, 1989, p. 67.

bem-sucedido como no fracasso do projeto de sua humanidade, o homem é radicalmente finito. É finito, não por encerrar-se em limites. É finito, antes, por não se bastar a si mesmo. Em virtude de uma pobreza ontológica essencial, o homem sempre necessita de algo, que ele mesmo não é. Carece de outro para ser si mesmo.

A *finitude* pode ser entendida em duplo sentido: tanto num sentido de *imanência ôntica*, quanto num sentido de *transcendência ontológica*⁵.

Quanto ao sentido de *imanência ôntica*, há que se ver que, para existir, o homem não pode prescindir da comunhão com os entes, precisa ser-junto a eles, ocupando-se e preocupando-se com eles, precisa imergir nas tramas dos relacionamentos com eles, precisa entregar-se ao cuidado deles, envolver-se e engajar-se no trabalho com eles, enfim, precisa se encarnar, incrustar-se, a cada vez, numa paisagem ôntica, em regiões do real. Por ser finito, exposto ao ente, é que o homem é sensível. A sensibilidade constitui o homem na medida em que o homem, para existir, precisa ser afetado pelos entes e receber sua manifestação e doação.

Finitude diz, porém, mais do que tal imanência ôntica. Diz também uma *transcendência ontológica*. Os entes que aparecem e se dão ao homem manifestam-se em seu ser. É na clareira do ser, isto é, na sua abertura livre e leve, à sua luz e em sua claridade, que o homem experiencia e percebe os entes enquanto entes, ou seja, o ente no seu ser (entidade). A palavra “ser” aqui, portanto, ora designa a entidade do ente, ora designa o fundamento da possibilidade do ser do ente, da sua entidade. Quando falamos de “clareira do ser”, a palavra “ser” designa este fundamento de possibilidade da entidade do ente. A partir de agora vamos escrever, para marcar esta diferença, quando usarmos a palavra neste sentido primordial, vamos usar a inicial maiúscula (Ser). É na clareira do Ser, assim dizíamos, que o homem capta tal ou tal ente tendo em mira o seu ser (entidade). Sendo, o homem se relaciona com os entes sempre captando-os enquanto entes, isto é, sob a ótica do ser. O ente e o ser são aquilo que o intelecto, por primeiro, capta, em todo o relacionamento⁶.

Nesta captação, digamos, operativa, não temática, o homem não somente distingue os diversos modos de ser e os respectivos graus de entidade dos entes, como

⁵ Leão, Emmanuel Carneiro. *Aprendendo a pensar*. Petrópolis: Vozes, 1989, p. 110.

⁶ Cf. Avicena, *Metafísica I*, 6, 72b, A. Apud Tomás de Aquino. *O ente e a essência*. Petrópolis: Vozes, 2011, p. 13.

também divisa a divergência entre o ente e o seu ser (essência). Assim como a petreidade da pedra não é pedra, a arboridade da árvore não é árvore, a instrumentalidade do instrumento não é instrumento, a animalidade do animal não é animal, a humanidade do homem não é homem, assim também a entidade do ente não é ente. Ente e ser (entidade) divergem, isto é, se cindem, se distanciam, se portam um para fora do outro, se di-ferem. A distinção pré-ontológica se mostra, depois, numa meditação temática, explícita, filosófica, como diferença ontológica⁷. A diferença não é um ente de razão⁸. Não é algo meramente pensado. Não é produto da distinção. Antes, é o que possibilita a distinção. Esta di-ferença é irreduzível. E, no entanto, um se reporta ao outro. Eles se re-ferem, necessariamente. O fundamento da possibilidade desta diferença referente ou desta referência diferencial é o Ser. *A verdade do Ser* é o abrir-se e clarear-se da diferença referente entre ente e ser (entidade). À luz da verdade do Ser é que podemos divisar a diferença entre o ente (isto que é) e o seu ser (entidade), entendendo “ser”, agora, tanto no sentido do seu ato e fato de ser (que o ente é: o ser de existência) quanto no sentido de seu modo de ser (o que o ente é e aquilo pelo que o ente é o que ele é: ser de essência).

É na *clareira do ser* que o homem, pois, experimenta o ente. Embora, de início e na maior parte das vezes o homem permaneça inexperiente para com o ser, vez ou outra, ele é também tocado, atingido, pelo apelo do ser. O atingimento de um tal apelo pode acontecer com o homem, por exemplo, na simples e originária admiração com o simples fato de que há ser (de que ser se dá). Pode sobrevir ao homem num desespero, quando as coisas perdem o seu peso e o seu sentido de ser obscurece. Pode advir ao homem no júbilo, quando as coisas se nos mostram transfiguradas, brilhando numa nova luz, raiando no frescor de uma aparição matutina, tinindo no sopro de uma música jovial, como se estivessem aí e se nos apresentassem pela primeira vez. Pode avassalar o homem, ainda, no tédio profundo, como o vazio que se estende sobre a banalidade e a monotonia do ente, quando somos indiferentes se há ser ou se não há⁹.

Assim, de quando em vez, numa captação que se dá na reflexão mas não como reflexão, que acontece, antes, como um ad-vento do ser numa dis-posição originária da sua própria pre-sença, o homem colhe o atingimento e o apelo do ser. Acostumado a dar

⁷ Heidegger, Martin. *Nietzsche II*. Stuttgart: Günther Neske, 1998, p. 186.

⁸ Heidegger, Martin. *A essência do fundamento*. Lisboa: Edições 70, 1988, p. 9.

⁹ Heidegger, Martin. *Introdução à metafísica*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1987, p. 33.

atenção aos entes, acaba que o ser, na estranheza de sua diferença, é tomado como Nada. “Nada” é, pois, neste sentido, o ser mesmo, experimentado, contudo, a partir do ente¹⁰. Na essencialização, isto é, na vigência do ser, dá-se, pois, o “não”. Dá-se o não entre o ente e o ser como diferença ontológica. Dá-se o ser mesmo como o “não” para o ente. Mas este Nada há de ser tomado não como privação nem como um nada negativo. Trata-se, antes, de um nada que possibilita toda a posição, quanto toda a negação e toda a privação no domínio do ente.

No sentido da *transcendência ontológica*, a finitude da experiência humana consiste em o homem precisar do ser (da sua abertura, da sua dimensão livre e leve) para ser o que ele é¹¹, em ter que se tornar desperto sempre de novo e de maneira nova para a sua simplicidade e riqueza¹², para sua unicidade e abissalidade¹³.

O ser é o mais confiável. Se nem sempre o homem confia no ente, por este lhe trazer tantas inseguranças e incertezas, do ser, porém, ele se fia. Este lhe parece um fundamento não problemático, seguro, no cotidiano. Por isso, o homem nutre muitas dúvidas sobre estes ou aqueles entes, mas não põe em dúvida o ser. E, no entanto, o ser não é fundamento que dá chão. Ele vige, de fato, como fundamento ou fundo-abismo. Mas raramente o homem está desperto para essa abissalidade do ser¹⁴.

O ser é o que há de mais comum, uma vez que se encontra igualmente em todo o ente. No reino do ente há diversos níveis e graus (o inanimado, o animado, o humano em sua liberdade, o divino...). E, no entanto, todo o ente é igual ao outro, a saber, nisso, no ser-ente, na entidade. Se o ente é sempre um algo que tem outro igual a si mesmo enquanto ente, o ser não tem nunca um outro, nem, por conseguinte, um igual. O ser não é um algum quê, não é um algo (*aliquid*), por não ser um entre outros, por não ser um outro quê (*aliud quid*). Sua unidade é unicidade. Ele é único. Diversos são os modos de ser. Mas o ser é único. É incomparável¹⁵.

¹⁰ Heidegger, Martin. *A essência do fundamento*. Lisboa: Edições 70, 1988, p. 9.

¹¹ Heidegger, Martin. *Seminários de Zollikon* (ed. por Medard Boss). Petrópolis / São Paulo: Vozes / EDUC, 2001, p. 201.

¹² Heidegger, Martin. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (GA 26). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1978, p. 198.

¹³ Heidegger, Martin. *Meditação*. Petrópolis: Vozes, 2010, p. 84.

¹⁴ Heidegger, Martin. *Grundbegriffe* (GA 51). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1991, p. 62-63.

¹⁵ Heidegger, Martin. *Grundbegriffe* (GA 51). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1991, p. 50-55.

O ser não é apenas único. Ele é também simples, isto é, uno, inteiriço. O ente é um todo articulado, complexo. O ser vige como um todo sem articulações, simples. Exclui toda composição. Por isso, não é tocado por nenhuma decomposição. O ser vige como o todo simples. Por isso, o pensamento que calcula, que analisa e sintetiza, não tem sensor para o ser, mas apenas para o ente. O ser passa-lhe ignorado, esquecido, velado. O simples é, pois, o mais difícil. É difícil perceber o simples, isto é, ver o seu brilho, auscultar o seu apelo, farejar a sua fragrância, entrar em contato com ele e alcançar a sapiência (o saber que é sabor) dele. O pensamento que medita, este sim, ausculta o apelo silencioso deste todo simples, deste todo vazio. Mas este vazio (de ente) é plenitude (de ser)¹⁶.

O ser se dá. O dom do ser vige como superabundância gratuita e riqueza fontal. O ser se dá como o supérfluo, isto é, como superabundância que superflui. O ente se dá na plenitude da multiplicidade de coisas dispersas. O ser se dá na plenitude do um, do único, do simples, do mesmo¹⁷. Riqueza não é mera posse. Nem é a mera consequência da posse. É, antes, o fundamento da posse. Riqueza é, com efeito, o que garante a posse do próprio ser. É o que abre, isto é, libera, franqueia, o caminho para a apropriação do ser. A riqueza do ser inesgotavelmente se dá como o apelo que vige na incumbência que nos provoca e convoca, sim, que nos manda tornarmo-nos maduros para o próprio. Porém, a superfluidade do ser, isto é, sua superabundância, nunca é o resto que resta de uma saturação. A superabundância do ser vige como o supérfluo autêntico, isto é, como o superfluir que a si mesmo se superflui e que sempre de novo e de modo novo se supera. A superabundância fontal nunca se satisfaz consigo mesma, uma vez que, por ser fonte, já sempre se superou, e, para ser fonte, sempre tem que se superar. Este nunca se satisfazer consigo mesmo, em se superando, em seu excedendo na generosidade gratuita, é a origem. A riqueza do ser é, pois, fonte, em cuja cercania o próprio amadurece, se torna propriedade. A fonte é, pois, o desdobramento do uno, dando-se na inesgotância de sua unidade. O uno retraído no pudor de seu mistério, porém, é o simples, o sem-dobras. Somente os pobres de espírito é que sabem dessa riqueza. Dela eles recebem a

¹⁶ Leão, Emmanuel Carneiro. “O pensamento a serviço do silêncio”. In: Schuback, Marcia S. C. *Ensaio de filosofia: homenagem a Emmanuel Carneiro Leão*. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 241-252.

¹⁷ Heidegger, Martin. *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* (GA 4). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1981, p. 132-133.

propriedade do ser. Pobreza de espírito é pobreza essencial, que sabe, isto é, saboreia, a riqueza da gratuidade superabundante do ser. Tanto o não ter como o ter são exercidos na obediência à incumbência da maturação do ser.

Em *sentido ativo*, a experiência diz um ir ao encontro de, um abrir caminho, um querer ter acesso a, um buscar, um perseguir, um observar, examinar, sondar, um perguntar e um investigar¹⁸. Todo este empenho ativo, porém, constitui um modo de dispor-se a receber. Não exclui, antes inclui, a dinâmica elementar da passividade. Mesmo nas possibilidades mais elevadas do seu querer e do seu entender, o homem permanece um ser sensível, isto é, receptivo.

Tanto a passividade quanto a atividade do homem, porém, pertencem à dinâmica *medial* da experiência¹⁹. Nós sofremos e fazemos e refletimos a experiência. Mas este nosso sofrer e fazer e refletir não é o originário da experiência. É fundado, não fundante. É possibilitado, não possibilitador. O originário da experiência é medial. Isto quer dizer: a experiência se faz a si mesma, isto é, ela se envia, se articula, se estrutura²⁰. Ela é meio, não no sentido de ponto equidistante entre dois extremos, nem como centro, nem como algo entre o início e o fim. Ela é meio, antes, como situação de permeio, mais ainda, como ambiência, atmosfera, tonância (*Stimmung*), ou, melhor ainda, como dinâmica do per-fazer da vida. Assim tomado, o meio é, pois, ponto de salto, origem, princípio, fonte, raiz.

A experiência acontece. Isto quer dizer: ela se faz, se per-faz. Ela se envia. Abre caminho. Experiência é, pois, a viagem em que o homem se viabiliza em sua existência e vem a ser o que ele é (homem humano). Em toda experiência está em jogo o cuidado com o humano no homem. Em toda experiência, a cada vez de modo novo, mas sempre com o frescor e a originalidade de uma primeira vez, vigora o apelo que interpela o homem a esse cuidado, que o solicita para o esforço de ser humano. Experiência é o atingimento, a sonância e a ressonância, a percussão e a repercussão deste apelo de ser e para ser.

¹⁸ Heidegger, Martin. *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis* (GA Band 65). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1994, p. 159-166.

¹⁹ Harada, Hermógenes. *De estudo, anotações obsoletas: a busca da identidade humana e franciscana*. Petrópolis / Bragança Paulista / Curitiba: Vozes / EDUSF / São Boaventura, 2009, p. 221-229.

²⁰ Heidegger, Martin. *A caminho da linguagem*. Petrópolis / Bragança Paulista: 2003, p. 120.

Experiência é contato pleno. Encontro, encontrão, que transforma o homem na viagem do caminho do ser. Toda a experiência acontece ao homem por ele ser e para ele ser. Acontece também, porém, por ele não ser e para ele não ser. A viagem da experiência pode ser tomada também como a viagem no caminho do nada. Assim, o apelo que toda a experiência traz ao homem, é, ao mesmo tempo, apelo de ser e de não ser. A questão, pois, que subjaz em toda a experiência não é ser *ou* não ser, mas sim ser *e* não ser. Finito, o homem, para vir a ser o que ele é, precisa, sempre de novo, experienciar tanto o ímpeto alado para o ser, quanto a angústia do abismo do não-ser²¹. Por isso, toda a experiência é algo como a maturação da identidade humana. Nesta maturação, o homem deixa de querer ser algo, para, no nada de si, deixar ser o ser e o nada de tudo. É o que a mística chama de serenidade.

Chamamos de *fática* a experiência. Faticidade, aqui, não se confunde com a fatualidade no sentido do ser de fato, do ser atual ou real, das coisas ocorrentes na natureza. Não se trata da fatualidade no sentido da efetividade do que é causalmente determinado. *Fatualidade*, aqui, é o caráter de ser fato das coisas. *Faticidade* do ente que somos se distingue, aqui, da fatualidade (do caráter de ser-de-fato e de ser-fato) dos entes que não somos, das coisas que ocorrem em nosso mundo. A fatualidade é de algo. A faticidade, de alguém. A fatualidade concerne ao “que é” (fato de ser) de um “quê”. A faticidade, ao “que é” (fato de ser), de um “quem”²².

Esta distinção entre fatualidade e faticidade deriva, porém, da distinção entre sentido de ser como ocorrência das coisas, isto é, como ser simplesmente dado, prejacente, diante dos olhos e antes do uso, de entes intramundanos, por um lado, e, por outro, o sentido de ser do ente que nós mesmos somos, que aqui chamamos de existência. Com esta palavra, porém, “existência”, não intencionamos o ser fora de sua causa, de uma coisa (seu ser-em-ato, sua efetividade, seu fato bruto, sua mera presença diante dos olhos, sua prejacência substancial). Com esta palavra, intencionamos, antes, o ser-aberto para a verdade do Ser. Faticidade é essa abertura²³. “Faticidade” diz o abrir-se e o clarear-se da clareira do Ser.

²¹ Heidegger, Martin. *Introdução à metafísica*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1987, p. 139.

²² Heidegger, Martin. *Ser e tempo*. Petrópolis / Bragança Paulista: 2012, p. 194.

²³ Harada, Hermógenes. “Da Pobreza”. In: *Revista de Cultura Vozes*, ano 71, n. 4, 1977, p. 318.

Ser homem é ter que medir-se com o ser e se responsabilizar pelo sentido do Ser. O homem é abertura de decisão, em que se exerce a determinação do sentido do ser dos entes na sua totalidade. Faticidade é a abertura da existencialidade, que, por sua vez, se dá como o movimento de transcendência da responsabilidade de ser. Na existencialidade se dão *dois sentidos de transcendência: um sentido óptico e um sentido ontológico*.

A transcendência *óptica* da existência é a razão de ser da intencionalidade da consciência. E, vice-versa, a intencionalidade da consciência é a razão de conhecer da transcendência *óptica*²⁴. A consciência só pode tender para e dirigir-se a e orientar-se para e por algo, porque é constitutiva da existencialidade da existência humana a transcendência *óptica*, que consiste em já-ser e demorar junto ao ente no todo (um traço do ser-no-mundo)²⁵. Existência, diz, pois, um ser-fora-de-si neste sentido do já-ser e demorar junto ao ente no todo – diz uma abertura extática.

Em sentido *ontológico*, transcendência diz a ultrapassagem do ente no relacionamento com a verdade do Ser. O que é transcendido nesta transcendência (ultrapassagem) é o ente mesmo. Em virtude desta transcendência, o homem transcende inclusive o ente que ele mesmo é, transcende a si mesmo²⁶. Ser homem é já estar lançado num movimento de ultrapassagem do ente que ele mesmo não é e do ente que é, na direção da verdade (revelação) e do mistério (velamento) do Ser. Essa transcendência *ontológica* da existência, porém, se funda na transcendência do próprio Ser, isto é, no exceder e ultrapassar do Ser por sobre o ente²⁷.

Faticidade diz a origem, o ponto de salto, o abrir-se da existência em sua existencialidade, isto é, em seu movimento de transcendência. Origem não diz, aqui, nem causa, nem princípio. Origem diz fonte, ou melhor, o salto da fonte, desde a fonte, o jorrar. Ser graças à fonte do ser, é a finitude da existência.

O ser é o mais gasto. Recorremos ao ser em todo o lugar e em todo o momento, em que fazemos experiência do ente. Usamos e abusamos do ser no nosso relacionamento com o ente. No entanto, o ser nunca se esgota. Mesmo no maior

²⁴ Heidegger, Martin. *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 24). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1997, p. 91.

²⁵ Heidegger, Martin. *Introdução à Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2009, p. 74-78.

²⁶ Heidegger, Martin. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (GA 26). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1978, p. 233-234.

²⁷ Heidegger, Martin. *Marcas do caminho*. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 427.

desgosto com o ente que ele mesmo é, ou seja, quando o homem deseja que *seja* o nada, para livrar-se do ente que ele é, ainda aí ele carece do ser. Mesmo no extremo desejo de aniquilamento do ente, deve aparecer o ser. Do ser jorra todo o ente. Do ser também surge a possibilidade de um aniquilamento do ente. O ser deixa ser o ente enquanto tal: ele o deixa jorrar livremente, para ser, a cada vez, um ente, este ente. O ser é origem²⁸.

A experiência fática, até aqui descrita por nós, é experiência fática da *vida*. A palavra “vida”, porém, aqui, soa ambígua. Esta ambivalência é marcada na língua grega com as palavras “*zôê*” e “*bíos*”.

Tomemos o primeiro sentido. Ouvindo a palavra “vida” neste primeiro sentido (de “*zôê*”), vida diz o mesmo que “*Ser*”. Quando usarmos a palavra “vida” neste sentido de “*Ser*” vamos adotar a inicial maiúscula (grafando assim: Vida). Vida diz, aqui, o fontal jorrar, a generosa e gratuita irradiação, a pura elevação, a originária irrupção e a vigorosa explosão do ser. Faticidade diz, aqui, a radical experiência de viver, no sentido da experiência da “*phýsis*”, isto é, do abrir-se e surgir, emergir e desabrochar (*phýein*), bem como do crescer, expandir-se, irradiar-se, vigorar e chegar a, por si mesmo, pôr-se de pé, e estabilizar-se, ganhando uma consistência própria (*ousía*).

Num segundo sentido, “vida” diz o mesmo que “vida humana”, isto é, “*existência*” (*bíos*). Experiência fática da vida quer dizer, agora, a experiência radical de que o ser nos está entregue como dádiva e como tarefa de responsabilização, de que o ser que somos precisa ser assumido e posto por nós a cada vez, em cada situação, deste ou daquele modo, de que o ser que somos precisa se realizar, precisa amadurecer, precisa se consumir, desde um empenho de responsabilização pelo sentido.

Experiência fática da vida é sentir o viver como um projeto por se realizar, como obra por consumir, como tarefa de libertação. Experiência fática da vida diz, aqui, também a experiência de que ser homem é habitar a terra instalando mundo (criando cultura). Ser-homem é ter que se autodeterminar, é ter que dar-se a si mesmo o destino do próprio ser, configurando-o num processo historial livremente responsabilizado.

Tal autodeterminação acontece num exercício de busca de autocompreensão e de auto-interpretação. A *interpretação* é o que nos ilumina e nos orienta previamente em todo o nosso viver, em toda a nossa operacionalidade, em todos os nossos usos e costumes.

²⁸ Heidegger, Martin. *Grundbegriffe* (GA 51). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1991, p. 60-62.

Ser-homem é interpretar. A vida, enquanto existência humana, é hermenêutica, na medida em que esta interpretação procura ler o invisível no visível, o não-dito no dito, captar o silêncio como fundo e fundamento de todo o discurso. A existência humana só caminha, vinga e se sai bem, na medida em que, em cada pro-gresso, o homem re-gride, re-torna, ao fundo-abismo, à origem, à fonte de seu próprio existir: a Vida em seu jorrar, nascer, crescer, maturar-se, consumir-se, e morrer.

O surgir da existência se dá como dinâmica de *liberdade*. A dinâmica de liberdade, porém, só é como caminho de libertação. É o empenho por tornar viável e bem-sucedido a realização do projeto de ser-homem. A abertura da existência é liberdade. Por ser um ente da existência, o homem é um ente que pertence à liberdade. Não é a liberdade uma propriedade do homem. Antes, é o homem uma propriedade da liberdade. Realização humana é, pois, o dar-se do encaminhamento que torna viável e bem-sucedida a dinâmica de liberdade e libertação no movimento de transcendência da existência (essencialização do homem, hominização e humanização, individuação e universalização). Vida, enquanto existência, é história. É a essencialização livre do ser humano na totalidade de seu ser.

2. Do vigor ontológico da mística na existência humana e do mistério

O fenômeno histórico da religião se enraíza no vigor da religiosidade. A religiosidade, por sua vez, tem sua matriz ontológica na mística.

O que quer dizer, porém, “mística”?

Numa primeira aproximação, somos levados a compreender a mística na dimensão da *consciência*, isto é, *da vivência e do vivido*. Assim, ora entendemos a mística como (1) uma vivência em seu sentido de realização, ora como (2) a condução vivencial da vivência, que inclui as formas e configurações da condução prática e as técnicas da sua realização teleológica (ascese), ora como (3) a teoria, quer do vivenciado (3a), quer da própria vivência (3b)²⁹.

Consciência diz uma região de ser, a saber, a esfera global das conexões de vivências – a região fenomenal das vivências³⁰. Estas nos são acessíveis através de um

²⁹ Heidegger, Martin. *Fenomenologia da vida religiosa*. Bragança Paulista / Petrópolis: EDUSF / Vozes, 2008, p. 290.

³⁰ Heidegger, Martin. *Einführung in die phänomenologische Forschung* (GA 17) Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1994, p. 55.

íntimo dar-se conta, de uma percepção imanente ou de uma apercepção. Entre as vivências que nos são assim acessíveis encontram-se as vivências intencionais. Intencionais são as vivências que se caracterizam por um dirigir-se-a da consciência (enquanto consciência-de-alguma-coisa). Intenção, portanto, quer dizer tanto o intencionar (o dirigir-se-a) quanto o intencionado (o a-que do direcionamento). Cada vivência intencional é caracterizada por ser *consciência-de-alguma-coisa*. A região do ser consciência abrange vivências intencionais atuais e potenciais. Muitas das vivências intencionais permanecem como o *fundo vivencial* da consciência (vivências de fundo). Aquelas vivências intencionais, que são trazidas atualmente à luz da consciência, ou seja, que são atuadas de modo reflexo num *ego-cogito* explícito são denominadas de *atos*.

O *lógos* (sentido de ser) do fenômeno, nesta dimensão, só se dá fundado na mediação da consciência intencional. A compreensão fenomenológica se realiza como análise intencional. Através do fio condutor da análise intencional se pode entrever tanto a redução quanto a constituição do fenômeno. A redução é tríplice: fenomenológica, eidética e transcendental. É fenomenológica, em tematizando o surgimento do fenômeno enquanto fenômeno para a consciência e na consciência. É eidética, na medida em que deixa ver a forma essencial, invariante, o caráter típico, a estrutura estruturante do fenômeno. É transcendental, na medida em que se traz à luz o processo gerador das estruturações de sentido. A compreensão fenomenológica, nesta dimensão, procura, então, tematizar a gênese do todo, mostrando tanto o constituinte dos processos de relacionamento vivencial em seus diversos níveis quanto o constituído dos conteúdos vivenciados.

Seguindo nesta dimensão de investigação e de compreensão fenomenológica, a *mística* aparece *como fenômeno da consciência*. Ela é enfocada como vivência da unidade com a realidade realíssima, a realidade verdadeira (ou verdade real), a realidade derradeira, quer ela seja interpelada como o mistério, quer como o sagrado, quer como o infinito, o transcendente (no sentido do não contingente ou do ente necessário), o absoluto, etc., quer esta vivência se dê impregnada de um sentido impessoal, quer se dê impregnada de um sentido pessoal, como realização de encontro, de diálogo, enfim, de amor, em que a relação é do humano tomado como um si-mesmo com um Deus pessoal (uno, no judaísmo e islamismo; uno e trino, no cristianismo).

Esta vivência é testemunhada nas religiões, muitas vezes, como um contato pleno, assim também como uma contemplação, que tem o caráter de uma visão, de uma intuição, isto é, de uma apreensão direta e imediata do que nela está em questão (a “coisa” mesma que está em causa), e, muitas vezes, como uma imersão da alma em seu fundo e fundamento-abismo. A visão mística, neste sentido, é vivenciada como uma dádiva, como algo gratuito, que advém e sobrevém, não como um produto ou recompensa pelo emprego de técnicas, de meios e de recursos, que estão ao alcance do e na competência do homem. Ela é o dom de uma conquista. Por ser de uma conquista, ela não se alcança sem ascese. Mas, por outro lado, por ser dom, não se alcança por causa da ascese. Toda ascese é apenas preparação para receber a dádiva inesperada e gratuita. É espera do inesperado. Uma estória talvez possa clarear o teor disso que estamos dizendo, aqui:

De certa feita, um jovem entrou para um mosteiro a fim de alcançar a libertação pelos rigores do claustro e pela disciplina da meditação. O mestre saiu para o pátio, apanhou um caco de telha e se pôs a esfregá-lo numa pedra de esmeril. Passou dias inteiros concentrado no esforço de esmerilar a argila. O recém-chegado se aproximou e indagou o que o monge pretendia com todo aquele trabalho. O monge respondeu que, raspando com todo o cuidado, ia transformar o caco de telha num espelho. O noviço retrucou: então, pode desistir. Caco de telha, por mais que se raspe, não vira espelho. O monge comentou apenas: pensei que você não sabia. Como não, disse o jovem. Todo mundo sabe que espelho é metal e não barro. O monge concluiu: libertação não é esforço de meditação³¹.

A mística é uma questão de ser na espera do inesperado. É necessário dispor-se a manter-se vigilante na ascese, bem como no exercício da meditação. É indispensável muita persistência e pouca impaciência. É pela paciência que o homem chega à libertação e maturação do próprio. E, no entanto, o tempo da mística, o instante, não está no poder, no controle, na competência do homem. É sempre dádiva do inesperado. E este instante é “*rara hora et pauca mora*”, raro e pouco demorado, fugidio, furtivo. É como estar no pico de uma montanha. Não se pode viver ali. É preciso descer para o vale da cotidianidade.

Contudo, nessa vivência, o homem vivencia o vigor da liberdade em sua plenitude. Essa vivência, com efeito, é impregnada do sentido e do sentimento de

³¹ Leão, Emmanuel Carneiro. “Introdução”. In: Santo Agostinho. *A Cidade de Deus (Contra os pagãos) Parte I*. Petrópolis: Vozes, 1990, p. 21.

libertação de uma libertação humana, ou melhor, mais-que-humana, divina, extraordinária. No acontecer da libertação, o homem sente abrir-se e desabrochar-se no seu ser, sente que deslança o projeto de sua existência, que sua essência tem livre êxito, capta a vida na sua clareza, transparência, plenitude. É o acontecer da beatitude.

As religiões estão repletas de testemunhos dessa vivência dando-se em mil e mil variantes, em diferentes configurações históricas e culturais. Não nos é possível, aqui, entrar na problemática de uma tipologia das realizações da vivência mística. Nela pulsa o coração da religião. Nela, quiçá, se pode encontrar uma chave para um diálogo de mundos religiosos.

Entretanto, nosso empenho de compreensão fenomenológica do fenômeno da mística pode dar um passo a mais. É um passo para trás, de retorno. Trata-se de uma redução da *consciência e vivência* no âmbito da *religião* à matriz ontológica desta na dimensão de raiz da *religiosidade*, uma redução que só se cumpre deixando aparecer a dimensão de todas as dimensões: a *existência*.

Na dimensão da existência, o *lógos* do fenômeno se mostra de modo ainda mais originário, radical (de raiz). Na dimensão da consciência, o fenômeno se torna fenomenologia (clareia-se em seu *lógos*, em seu sentido, em seu *verbum internum*), na mediação da consciência intencional. Na dimensão da existência, porém, todo o fenômeno já é *per se* fenomenologia (exibição do *lógos*, do sentido de ser que lhe é próprio). O que isto quer dizer?

O fenômeno – isto que se mostra em si mesmo a partir de si mesmo – já traz consigo sempre um “*lógos*”: uma dinâmica de reunião (*légein*, em grego, quer dizer colher, recolher, ajuntar, reunir). E o que é reunido em todo fenômeno? Presença e ausência, identidade e diversidade, diferenças e referências. E, tudo isso, numa passagem, num passar. É como numa composição musical: toda a nota recolhe em si não só o todo daquela música, mas, nele, o todo da música, a musicalidade enquanto tal. Cada som só é som no todo da melodia. A melodia só é, por sua vez, à medida que cada som não somente soa e passa, mas também, nisso, reúne em si o todo³². Em cada som se dá presença, mas também se recolhe a vigência da ausência (tanto do som que passou quanto

³² Rombach, Heinrich. *Substanz, System, Struktur. Die Ontologie des Funktionalismus und der philosophische Hintergrund der modernen Wissenschaft*. Band I. Freiburg / München: Karl Alber, 1981, p. 234.

do som que está porvir). Cada som se refere a si mesmo e, ao mesmo tempo, se refere ao todo da melodia, diferindo dos outros sons. O soar do som não é mero ruído. O soar do som está referido com o que soa antes e depois. Na passagem e como passagem, dá-se o ainda-não e o não-mais. Há a vigência de presença (o que atualmente soa) e de ausência (o que não mais soa e o que ainda não soa). Recolhe-se, assim, nesta passagem, presença e ausência, som e silêncio, identidade e diferença, unidade e multiplicidade. Na melodia e com a melodia se dá, a cada vez, o vigor da música, a vigência da musicalidade. Assim como cada som e cada melodia são música e musicalidade, do mesmo modo cada ente recolhe o ser numa determinada concreção e, enfim, cada fenômeno é fenômeno-logia³³.

Neste sentido, a compreensão fenomenológica consiste em deixar-ser e aparecer, no discurso, a fenomenologia do próprio fenômeno (a reunião, a concentração, o recolhimento do sentido de ser). Isto quer dizer: com-preender a vigência do Todo no momento a cada vez singular, captar a dinâmica de sentido e de significação que o fenômeno mostra desde si mesmo na sua pertença cada vez singular ao Todo, isto é, ao Ser, à Vida (tomada na primeira acepção acima indicada, como *ζοῦ*).

O que está em questão, para a compreensão que se pretende fenomenológica, agora, é estar próximo, na cercania da fonte primordial do Ser. Aqui, em primeiro plano, não atua a consciência e a vivência, mas a Vida mesma, como Ser (*ζοῦ*) e como existência (*βίος*). É na clareira do Ser que o fenômeno se dá em sua fenomenologia. Com outras palavras, é na abertura da existência (cujo abrir-se radical, originário, chamamos de faticidade) que o fenômeno se dá como fenômeno, isto é, como um vir à luz, um clarear, um brilhar e mostrar-se, e como fenomenologia, isto é, como exibição de sentido e de significação para o humano.

Aliás, o fenômeno originário, o arqui-fenômeno, é a própria clareira do Ser. É no seu *medium* que se “fenomenaliza” todo o fenômeno. É nessa abertura que acontece toda descoberta do que não somos e todo destrancar do que somos. A clareira do Ser é o espaço de jogo tanto do encobrimento quanto do desencobrimento. O desencobrimento pode se dar como descoberta (do ente que o homem não é) e como descerramento (do ente que o homem é). Pode se dar também como desvelamento do Ser mesmo. O desvelamento do Ser é a condição de possibilidade da descoberta do ente que não somos

³³ Harada, Hermógenes. *Iniciação à filosofia*. Teresópolis-RJ: Daimon, 2009, p. 383.

como também do descerramento do ente que somos. O encobrimento, por sua vez, pode se dar como errância³⁴. A errância é o espaço de jogo em que se dá o erro. O homem não é errante por errar, ao contrário, ele erra por ser errante. A errância fundamental consiste no esquecimento do Ser, isto é, no perder-se da própria existência e existencialidade, no alienar-se da própria dinâmica da vida, na dissimulação da faticidade em fatualidade. Na errância, nada se abre e se clareia para o homem em autêntica libertação, o ser-homem mesmo não vem ao à liberdade e à leveza do Ser, e, assim, ele não encontra morada, não se resguarda na plenitude de vigor do viver, não deixa o mundo acontecer como mundo (antes, o mundo se torna i-mundo). A errância é o domínio da distorção, da per-versão, da de-cadência, da impropriedade. O domínio da errância é tão forte na existência do homem, que todo desencobrimento (desvelamento do Ser, descoberta do ente que não somos e descerramento do ente que somos) só acontece como um contra-movimento de libertação feito a duras penas. O homem precisa roubar e arrancar o desencobrimento do domínio do encobrimento próprio da errância. É um sentido do “alfa privativo” na palavra grega *a-létheia* (verdade).

De outra espécie é o *encobrimento* (*lantháno, léthe*) como *mistério*. É um não-desencobrimento todo próprio, originário. Não se trata de um encobrimento derivado, decorrente do conhecimento fragmentário do ente. Este mais próprio não-desencobrimento é uma força arcaica na existência. É mais antigo do que toda manifestação deste ou daquele ente. O deixar-ser da existência humana, que, abrindo o círculo para a patência do ente enquanto ente, permanece ele mesmo encoberto, ocluso, de início e na maior parte das vezes, pressupõe esse encobrimento arcaico e está originariamente referido a ele. Esta re-ferência preserva o encobrimento no sentido da ocultação do Ser. Não se trata de *um* mistério entre outros, mas *do* mistério, isto é, do *um* mistério que é simples, uno, único. É tão originário que vige como ocultação da ocultação. Este encobrimento reduplicativo (ocultação da ocultação) vigora na existência humana de ponta a ponta³⁵.

O Ser é o mais compreensível. É que toda a nossa compreensão do ente enquanto isto ou aquilo se dá no domínio da nossa compreensão do ente enquanto ente, isto é, do

³⁴ Heidegger, Martin. *Marcas do caminho*. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 208-210.

³⁵ Heidegger, Martin. *Marcas do caminho*. Petrópolis: Vozes, 2008, p.205-206.

ente na perspectiva do ser (entidade). Em todo o dizer “é” nós já compreendemos o ser. E, no entanto, se nós nos perguntamos a respeito do sentido do ser, nos vemos em aporia. É que o sentido do ser enquanto ser (acenado com a evocação da diferença ontológica, do nada não negativo), ou seja, a verdade do Ser, não nos é acessível diretamente. Só nos é acessível obliquamente. O Ser só se nos dá numa doação furtiva, em retraindo-se. Ele se subtrai a toda a nossa tentativa de elucidá-lo e explicá-lo a partir do ente. Retirado do domínio do aberto, do que é determinável e manifestável, o Ser se oculta a si mesmo. Melhor: o Ser é, em si mesmo, ocultação³⁶.

Assim, uma hermenêutica digna desse nome, não consiste nem numa técnica nem numa teoria nem mesmo num exercício de explicar, traduzir, comentar, expressar. Não consiste em puxar para a dimensão do des-encobrimento do ente. Pelo contrário, consiste em se deixar atrair pelo retraimento do Nada do mistério e em habitar na sua cercania na nesciência que concede serenidade e jovialidade. Hermenêutica deixa de ser a leitura do sentido de uma estrutura significativa, de um texto, a partir do pretexto, isto é, da sua intenção significativa e do contexto, seja ele o contexto imediato, seja ele a situação histórica no mundo da vida de uma comunidade linguística. Hermenêutica é o acontecer da linguagem do Mistério dando-se e retraindo-se na estrutura de uma língua. Uma interpretação, neste sentido, não é hermenêutica quando aplica regras de explicação do sentido. É hermenêutica quando deixa aparecer o vigor da linguagem na linguagem do mistério³⁷.

Uma interpretação é hermenêutica quando vai à raiz da própria condição do interpretar, isto é, a verdade do Ser e, aí, deixa aparecer o mistério. A verdade do Ser é abertura, que possibilita o desencobrimento do ente como tal e no todo. Mas é, ao mesmo tempo, o cerrado, a ocultação originária, o hermético. O ocluso, o cerrado, a ocultação, também pertence à abertura. A abertura do mistério é justamente a manifestação de sua oclusão. A verdade do Ser, como as rosáceas das catedrais góticas, é, assim, abertura, desabrochar, rosa, e, ao mesmo tempo, oclusão, concentração, botão. É tanto o espetáculo da luz e da luminosidade, quanto da sombra e da caligem.

³⁶ Heidegger, Martin. *Grundbegriffe* (GA 51). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1991, p. 59-60.

³⁷ Leão, Emmanuel Carneiro. *Aprendendo a pensar I: o pensamento na modernidade e na religião*. Teresópolis: Daimon, 2008, p. 204-206.

A ocultação do mistério do Ser é o reino, o domínio do *hermético*. No discurso corrente, chamamos de hermético o que está inteiramente fechado. Mas, também na língua cotidiana, falamos de “fechar” para dizer também o concluir, o levar a cabo, o consumir, o perfazer. Estar fechado com alguém pode significar também estar inteiramente de acordo. Hermético é, pois, a consumação de um acordo... Com o quê? Com Hermes! Mas, o que se evoca, com o nome deste deus grego? Hermes, entre os gregos, é o deus do oculto, o deus oculto. O divino, na experiência grega, é experiência da altura, da excelência e da cintilação do Ser. Pensado desde a verdade do Ser, o divino é a claridade cintilante e a plena afinação da ressonância do mistério. Que experiência, porém, do Ser o divino doa na figura de Hermes? Ele é o deus vindouro. Não no sentido de ser um deus que vem, que virá, mas sim no sentido de ser a figura divina do puro vir, do repentino advir, do instantâneo sobrevir, da súbita iluminação, que irrompe com a visita do inesperado, e que anuncia a mensagem do mistério³⁸. Ele vive no imprevisível.

A hermética é a dimensão da profundidade abissal do Ser. É a dimensão do abismo. Esta é pressentida na angústia em face do nada³⁹. É a dimensão da noite cósmica originária⁴⁰. É o domínio do retraimento do sentido do Ser, melhor, do retraimento do retraimento⁴¹. É no chão do hermético que se enraíza o hermenêutico. É no hermético que vive a religiosidade. As religiões são, originariamente, um fenômeno hermético⁴². Mas também outras experiências de densidade ontológicas, como a poesia e arte, o pensamento e a filosofia, haurem o seu viço do hermético.

O encobrimento enquanto mistério se dá como aquilo que precede e protege o desencobrimento no seu mais próprio, na sua propriedade. O encobrimento enquanto mistério é o que salvaguarda a verdade no sentido do desencobrimento (descoberta do ente que não somos; descerramento do ente que somos; desvelamento do Ser). O fechamento do mistério é algo como um pudor. É continência que se dá como firme

³⁸ Rombach, Heinrich. *Der kommende Gott. Hermetik – eine neue Weltsicht*. Freiburg: Rombach Verlag, 1991, p. 7-11.

³⁹ Rombach, Heinrich. *Der kommende Gott. Hermetik – eine neue Weltsicht*. Freiburg: Rombach Verlag, 1991, p. 18.

⁴⁰ Rombach, Heinrich. *Der kommende Gott. Hermetik – eine neue Weltsicht*. Freiburg: Rombach Verlag, 1991, p. 29.

⁴¹ Rombach, Heinrich. *Der kommende Gott. Hermetik – eine neue Weltsicht*. Freiburg: Rombach Verlag, 1991, p. 37.

⁴² Rombach, Heinrich. *Der kommende Gott. Hermetik – eine neue Weltsicht*. Freiburg: Rombach Verlag, 1991, p. 39-40.

concentração protetora. Pela ocultação o mistério permanece poupado do uso e do abuso humano. A ocultação é a dimensão do livre, isto é, do salvo, do preservado, do intacto. O mistério liberta, na medida em que é o livre. Liberta, resguardando. Libertar é, assim, resguardar. Mas resguardar não é somente algo negativo (defender de ameaça ou dano). Resguardar tem sobretudo um sentido positivo: significa devolver alguma coisa ao vigor próprio de sua essência. Na morada do mistério as coisas, uma vez resguardadas no próprio do seu ser, se recolhem na paz. O mistério é *ethos*, isto é, morada, abrigo protetor que deixa e faz habitar em paz⁴³. A ocultação do mistério vigia, cuida. O homem só é devolvido à sua essência, isto é, à existência enquanto um ser-de-cuidado, à medida que encontra a confiabilidade no e do mistério.

Ek-sistência é o modo de ser do ser-homem. É a estrutura estruturante do humano no homem. Ela é a dinâmica da liberdade humana (negativa – autodeterminação; e positiva - compromisso) acontecendo como a libertação para a liberdade criativa do mistério do Ser. É o relacionamento da liberdade humana com o abismo das possibilidades de ser, isto é, com o inesgotável da fonte da Vida. A força de abertura para a presentificação de ser e não ser, de presença e ausência, mais, para a liberdade criativa da verdade do Ser, é o modo constitutivo da existência do homem, isto é, da humanização do homem em tudo o que ele é e vem a ser. Existir não é só questão de um confronto do homem com o que está constituído, dado, alcançado. É questão, ainda mais, de um encontro e confronto com a liberdade criativa da verdade do Ser⁴⁴.

Ek-sistência é experiência de libertação desde a e para a liberdade. É abrir-se para, fiar-se e confiar-se na, entregar-se a e envolver-se com a abertura do mistério do Ser, a liberdade criativa da Vida. Trata-se da experiência originária do nascedouro de tudo, do olho d'água, por assim dizer, de todas as possibilidades de ser. É a experiência da nascividade, isto é, do frescor, do viço, do vigor, da vivacidade, da nitidez, da limpidez, da luminosidade, de tudo. É a dinâmica de um movimento de gênese do todo, revelador e vivificador⁴⁵.

⁴³ Heidegger, Martin. *Ensaio e conferências*. Petrópolis / Bragança Paulista: 2001, p. 129.

⁴⁴ Leão, Emmanuel Carneiro. “Apresentação”. In: *Fernandes, Marcos Aurélio. À clareira do ser: da fenomenologia da intencionalidade à abertura da existência*. Teresópolis: Daimon Editora, 2011, p. 16.

⁴⁵ Harada, Hermógenes. *Iniciação à filosofia*. Teresópolis-RJ: Daimon, 2009, p. 252.

Em sentido pleno e próprio, *pregnante*, *ek-sistir*, para o homem, é entrar em co-sintonia com este movimento de abertura do mistério do Ser, de liberdade criativa da Vida, que em se doando, se retrai, se oculta (*Phýsis*). É pulsar ao seu ritmo, na cadência de sua palpação, em expansão e concentração, morando junto de sua cordialidade. É deixar-se embalar pela pulsação da nascividade libertadora e da liberdade nasciva da Vida (a verdade do Ser). É morar na leveza e na clareza desta abertura, pressentindo, ao mesmo tempo, sua densidade e sua caligem. É dispor-se a esta liberdade criativa. Pertencer a ela.

Nesta co-sintonia com a vida fontal é que se dá a mais radical experiência humana de verdade e de liberdade. Tal experiência é, antes de tudo, um *pátbos*. É o advento de uma disposição fundamental, originária, no homem, em que o todo do ente em seu caráter de ser manifesto se ilumina numa nova luminosidade. É o advento de uma sintonia que se dá como co-sintonia, como co-afinação, com a verdade do Ser, com a liberdade criativa da Vida. Tal experiência presenteia ao homem a intuição do extraordinário no ordinário. Tal intuição, pode se dar, em certa medida, na reflexão. Mas não é a reflexão o mais importante. O mais importante é o acontecimento, o evento que faz aparecer a dinâmica de identidade e diferença dos entes em sua nitidez, e que provoca o homem para a maturação do seu ser próprio, para o seu ser-humano. Tal intuição, se se dá na reflexão, nunca se dá como reflexão. Ela é o evento de percussão e de uma iluminação súbita, que apenas repercute e reluz na reflexão. Trata-se de uma experiência, cuja evidência é ontológica, de cunho pré-reflexivo. Desta experiência radical de viver é que surge o criar e a arte, a religiosidade e a religião, o mito e a mitologia, o pensamento investigador da verdade do Ser e a filosofia. O eu que reflete, aí, nunca é raiz, é apenas tronco, que deixa passar a seiva da vitalidade da experiência, que se deixa florescer e frutificar em obras. O eu nunca é fonte. É apenas passagem.

Chamamos de mística a esta experiência radical de viver, à experiência originária da Vida, da liberdade criativa do Ser. Mas, por que “mística”? Resposta: porque concerne ao mistério. À essencialização da verdade do Ser (do seu desvelamento) pertence também a sua não-verdade, ou seja, a sua ocultação. À Vida pertence o seu insondável retraimento. Mística é a experiência radical de viver, a existência em seu fundo mesmo, por ter no mistério a sua morada, por recolher-se junto ao mistério como em o seu lar (*Heim*) e em seu torrão natal (*Heimat*), por se recolher no mistério como em seu em-casa (*Geheimnis*).

O que é, porém, o mistério? Não podemos dizer diretamente. Nossa fala, que parte do mistério mesmo, só pode deixar-ser o mistério, acenando para ele, antes de tudo, através da negação. É que o mistério não é isto ou aquilo, não é nenhum algo, embora se dê em todo o isto e em todo o aquilo e viva em todo o algo. O mistério não é nenhum objeto: nem é algum objeto objetivo, nem é algum objeto subjetivo. Nem é algo que apreendemos fora de nós, pela observação, nem é algo que apreendemos dentro de nós, pela reflexão, como um ato e uma vivência nossa. O pensar que só tem olhos para o objetivo nunca pode captar o mistério enquanto mistério, na sua diferença. No máximo, pode captar problemas que se impõem como enigmas. Mas enigmas pertencem ao reino dos problemas, isto é, ao reino do que é complexo e objetivo. O mistério não é nenhum enigma, por não ser nenhum problema e por não ser complexo. O mistério não aparece tanto quando queremos conhecer o desconhecido. O mistério aparece mais quando nos propomos a pensar o conhecido, o já sabido, o óbvio. Um problema enigmático é desafiador pela sua complexidade. O mistério é desafiador pela sua simplicidade.

O mistério também não é nenhum instrumento, utensílio, coisa de uso. Muito menos é um dispositivo. Não é nenhuma coisa ordenada a um fim. Não tem nenhuma serventia. É o desútil. Todo o útil só ganha sua utilidade em vista de um bem que não é nenhum meio, mas que é fim em si mesmo. O útil só é útil quando presta e se presta para o bem viver, para a bem-aventurança da vida. Já a Vida é pura e originária gratuidade. O mistério, que é a própria vida fontal, em sua originalidade, não tem por quê nem para quê. É a pura gratuidade. Vive por e para viver, desde nada e para nada. Por isso, é sempre uma afronta considerar a Vida um valor. É que valor entra em jogo em sua valência segundo a dinâmica de um jogo de interesses. A Vida é o incalculável. Um valor só é valor para a Vida. Sua importância é tanta quanta é sua contribuição para a vida. Mas a Vida não tem valor, ela tem, antes, dignidade, a dignidade do que se basta a si mesmo, do que é o mais elevado.

O mistério não é nada de humano, embora o homem só se essencializa como homem humano, no seu relacionamento com o mistério do Ser. O mistério não se coordena com uma parte ou potência do homem. Ele se coordena com o homem todo⁴⁶.

⁴⁶ Leão, Emmanuel Carneiro. *Aprendendo a pensar I: o pensamento na modernidade e na religião*. Teresópolis: Daimon, 2008, p. 202.

É o princípio de estruturação do homem todo. É o que dá unidade a todas as potências humanas. É constitutivo do homem o ser-referido, o ser-reconduzido, ao mistério. Ser-homem é ser uma ponte de passagem para o mistério⁴⁷.

O mistério não é nenhum ente que não somos, nem nenhum ente que somos, embora, como vigor oculto do Ser, como força de seu retraimento, permeie e perpassa a essencialização de tudo o que está sendo, de todo o ente que pode ser, que é e vem a ser e deixa de ser. É que todo o ente, naquilo que ele é na sua essencialização mais própria, só é e é o que é tomando parte no todo simples do mistério do Ser. Por não ser nada de ente, o mistério deixa-se evocar com a palavra “Nada”. Com esta palavra “Nada” intencionamos dizer, aqui, o não-ser ente do Ser, seu caráter de diferença. Ao falarmos de “mistério”, estamos acenando para o retraimento do Ser enquanto o não-ente, enquanto “Nada”. Não se trata, porém, de um *nihil negativum* (nada negativo), aniquilador. Pelo contrário. É um “Nada” que deixa ser tudo, cada coisa, na sua plena consumação, per-feição, no seu próprio.

Para um pensamento que se exerce ao modo de conhecimento ôntico e do discurso objetivo (do enunciado, portanto), o mistério é o desconhecido. E o desconhecido, para um tal pensamento, não é o meramente não conhecido. É o que perturba a pretensão do conhecer e o sonho de onipotência de que ele muitas vezes vem acompanhado. Mistério é o que se reconhece ser e estar fora da possibilidade de conhecer; é o que se diz ser e estar fora da possibilidade de dizer. Mas toda a tentativa de se relacionar com o mistério desde a perspectiva e na perspectiva da razão e do discurso, se frustra, só pode saber o seu não saber. Somente entrando na caligem da nesciência e querendo o não querer é que o homem se dispõe para o mistério.

Para um pensamento que se exerce, porém, ao modo de uma meditação ontológica, isto é, de uma ausculta do sentido do Ser, o mistério é o seu próprio elemento, seu “*medium*”, seu chão, seu fundo. Este pensamento é do mistério não por ter o mistério como seu objeto. É do mistério por nascer da própria experiência radical do mistério e por habitar na abertura de sua revelação. Assim, nesta co-pertença, pensamento e

⁴⁷ Leão, Emmanuel Carneiro. *Aprendendo a pensar I: o pensamento na modernidade e na religião*. Teresópolis: Daimon, 2008, p. 203.

mistério não estão um fora do outro, mas sim um dentro do outro⁴⁸. O pensamento está dentro do mistério, pois este, em sua transcendência, o perpassa, o permeia e o ultrapassa, como seu elemento, como sua atmosfera, como seu *medium*. O mistério está “dentro” do pensamento, por aquele lhe ser mais íntimo, do que este a si mesmo. O relacionamento, assim, deste pensamento com o mistério, é como o relacionamento de um peixe com o abismo oceânico, no qual e do qual ele vive.

Mística é a liberdade criativa do Ser rompendo e irrompendo gratuitamente nos empenhos de libertação do homem. O mistério vige como a Vida no seu insondável retraimento. Mística é a própria experiência abissal de viver e de morrer. Nesta profundidade abissal a mística se doa com uma vigência universal. Todo o homem é místico, queira ou não queira, goste ou não goste, saiba ou não saiba. Todo o homem tem que radicar-se no chão do mistério para florir e frutificar no éter da liberdade⁴⁹. Sabemos e não sabemos o que é viver. O mistério da vida se dá e se retrai, a cada momento, em cada nascer e crescer e morrer. Dá-se no fato de termos nascido um dia e, por isso, termos de re-nascer a cada dia. Dá-se no fato de termos de morrer um dia e, por isso, de termos de saber (experimentar e saborear) a morte a cada dia. Dá-se como o gosto e a dor de viver, em mil e mil sabores e dissabores, viabilizações e inviabilizações, sucessos e fracassos, nas venturas de todas as bem-aventuranças e desventuras.

A revelação do mistério não se dá como pronunciamento de enunciados. Não se dá como discurso. O mistério não é uma propriedade do discurso. Mistério não é discurso que excede a discursividade da razão humana (pensamento objetivo, representativo, demonstrativo). Pensar o mistério a partir da referência do discurso é não deixar o mistério aparecer como mistério, em sua diferença. Não se pode falar sobre o mistério (como que estando acima e de fora dele). Só se pode falar a partir do mistério, na afeição que ele desperta com o seu atingimento, sendo tomado por ele de algum modo (é o que move esta nossa fala aqui e agora). Desde o ponto de vista do discurso objetivo, toma-se o mistério pelo indizível e inominável. E se pára por aí. Melhor é calar, assim se diz. Onde termina o conhecimento objetivo e o pensamento discursivo que lhe compete, ali é que

⁴⁸ Leão, Emmanuel Carneiro. *Aprendendo a pensar I: o pensamento na modernidade e na religião*. Teresópolis: Daimon, 2008, p. 196.

⁴⁹ “Nós somos plantas, - queiramos ou não de boa mente o admitir -; devemos da terra nos erguer pelas raízes, para poder florir nos céus e trazer frutos” (Hebel). Apud: Harada, Hermógenes. *Coisas, novas e velhas: à margem da espiritualidade franciscana*. Bragança Paulista: EDUSF, 2006, p. 178.

começa o pensamento meditativo e o seu discurso, que nasce do calar e da auscultação do mistério. O pensamento ontológico fala por e para corresponder ao apelo mistério do Ser. Não é a linguagem que está a serviço do pensamento, como expressão. É o pensamento que está a serviço da linguagem do mistério do Ser, do seu apelo silencioso, do seu silêncio que interpela⁵⁰. A linguagem do mistério do Ser é, decerto, inexprimível. Nenhum discurso humano a restitui, a rediz plenamente. Mas há, sim, uma dizibilidade do mistério do Ser⁵¹. Aliás, o dizer do Ser, sua saga, seu “*mythos*”, seu “*epos*”, seu “*lógos*”, é o fenômeno originário da linguagem. O homem só pensa por e para responder e corresponder a ela.

Nós não compreendemos o mistério, embora ele nos compreenda, isto é, nos abraça e abraça. O incompreensível, porém, não é incognoscível. Quer dizer: o mistério, embora incompreensível, não é incognoscível. Compreender algo, falando em sentido estrito, quer dizer abrangê-lo, conhecê-lo de termo a termo. Ora, o mistério é interminável, in-finito. Querer compreender o mistério é como querer recolher em uma colher as águas do oceano. Mas, pode-se conhecer o incompreensível. Pode-se medir-se com o in-finito. O pensamento objetivo pode reclamar da indistinção do mistério. Mas o pensamento que medita o sentido do Ser, sabe que a indistinção do infinito não é em virtude de uma carência dele. É por graça de sua superabundância que ele é indistinto. É o *sfumato* em que a paisagem do céu e da terra aparecem. Ora, o mistério se revela como mistério. Ele se dá, isto é, se anuncia e se dá a conhecer como o que se retrai, como o que se vela. É o hermético. Uma comunicação que fala do mistério só pode acontecer na medida em que o próprio mistério já tenha se comunicado, revelando-se num jogo híbrido de retraimento e manifestação, de luz e sombra, de velamento e desvelamento. A comunicação humana, no caso, é apenas a retomada e a explicitação da doação, do anúncio, do mistério ao homem.

A linguagem do mistério é o silêncio. O apelo e a interpelação do mistério nos alcança como silêncio. O homem precisa calar no recolhimento de seu ser e escutar este apelo. Só calando e escutando o apelo do mistério que vige como silêncio, é que o falar humano deixa de ser um falatório para ser um dizer, isto é, um mostrar que acena para o

⁵⁰ Heidegger, Martin. *O que é isto – a filosofia? / Identidade e diferença*. São Paulo: Duas Cidades, 1978, p. 40.

⁵¹ Rombach, Heinrich. *Der kommende Gott. Hermetik – eine neue Weltansicht*. Freiburg: Rombach Verlag, 1991, p. 19.

jogo de lume e sombra do mistério. O silêncio da noite clara do mistério é o *medium* que contém todas as coisas em seu bojo. Vigie como a profunda quietude, que se esconde, discreto, por entre as tempestades ruidosas do viver humano.

Esse silêncio é o ponto de salto da transcendência da existência (do ser-no-mundo). O apelo do mistério atravessa a noite humana como um raio, como uma iluminação súbita, repentina. Mas esta iluminação só alcança quem, nessa noite, vigia. Quem espera o inesperado. A linguagem do Ser é o silêncio. Sua ocultação é o mistério. A revelação do mistério, doação furtiva, iluminação repentina, faz aparecer o ente no todo, como quando um raio cruza o céu e o trovão reboia. A experiência do mistério é como a percussão e a repercussão do raio-trovão. De repente, tudo se ilumina, e, subitamente, tudo se afunda no silêncio do abismo “sem fundo” de uma “caligine” inominável. O homem fala não só para dizer, mostrar, o ente na clareza de suas diferenças, mas também, e sobretudo, para calar, e, nesse calar, deixar ser a identidade do mistério na quietude de seu silêncio, e a seu apelo corresponder.

Terminemos, pois, esta reflexão, invocando o silêncio, através de um poema pensante de Chuang Tzu, para podermos, no recolhimento da sua escuta, nos calar.

Quando a natureza magnânima suspira, escutamos o assobio dos ventos, que, em silêncio, desperta viva música nos seres, soprando neles. Já lhes escutastes o ressoar profundo?
Lá está a floresta no alto da montanha, velhas árvores com fendas e rachaduras, focinhos abertos, goelas profundas, orelhas em pé.
Ocos nos troncos, crateras nas pedras, veios na madeira. Todos os buracos cheios d'água. Ouve-se tanto o mugir rouco das profundezas, como o estrondo claro do trovão. Assovios finos e gritos de comando, lamentações tristes e flautas plangentes e afinadas. Ventos suaves cantam timidez, tempestades violentas rompem obstáculos e de repente toda vibração cede. Os últimos sons reboam em suspiros. Já notastes como tudo treme e se apaga?
Yu e Wu responderam: Vibração perpassa em silêncio todas as coisas. Surgem, então, os sons crescendo e esmaecendo. Que vibração é esta? Mistério de ser e não ser, música criadora!⁵²

Referências

CARNEIRO LEÃO, E. *Aprendendo a pensar*. Petrópolis: Vozes, 1989.

⁵² Versão poética recriada por Emmanuel Carneiro Leão. Conferir: Merton, Thomas. *A via de Chuang Tzu*. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 65-66.

CARNEIRO LEÃO, E. Introdução. In: S. Agostinho. *A cidade de Deus (Contra os pagãos) Parte I*. Petrópolis: Vozes, 1990, p. 17-21.

CARNEIRO LEÃO, E. O pensamento a serviço do silêncio. In: M. S. Schuback, *Ensaio de filosofia*, Petrópolis: Vozes, 1999, p. 241-252.

CARNEIRO LEÃO, E. *Aprendendo a Pensar I: o pensamento na modernidade e na religião*. Teresópolis: Daimon, 2008.

CARNEIRO LEÃO, E. Apresentação. In: FERNANDES, Marcos Aurélio. *À clareira do ser: da fenomenologia da existência à abertura da existência*. Teresópolis: Daimon, 2011, p. 15-16.

HARADA, H. Da Pobreza. *Revista de Cultura Vozes*, 1977, p. 311-322.

HARADA, H. *Coisas, velhas e novas: à margem da espiritualidade franciscana*. Bragança Paulista: EDUSF, 2006.

HARADA, H. *De estudo, anotações obsoletas: a busca da identidade humana e franciscana*. Petrópolis / Bragança Paulista / Curitiba: Vozes / Edusf / IFAN / Faculdade de Filosofia São Boaventura, 2009.

HARADA, H. *Iniciação à filosofia*. Teresópolis: Daimon, 2009.

HEIDEGGER, M. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (GA 26). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1978.

HEIDEGGER, M. *O que é isto – a filosofia? / Identidade e diferença*. São Paulo: Duas Cidades, 1978.

HEIDEGGER, M. *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* (GA 4). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1981.

HEIDEGGER, M. *Introdução à metafísica*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1987.

HEIDEGGER, M. *A essência do fundamento*. Lisboa: Edições 70, 1988.

HEIDEGGER, M. *Grundbegriffe* (GA 51). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1991.

HEIDEGGER, M. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (GA 65). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1994.

HEIDEGGER, M. *Einführung in die phänomenologische Forschung* (GA 17). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1994.

HEIDEGGER, M. (). *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 24). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1997.

- HEIDEGGER, M. *Nietzsche II*. Stuttgart: Günther Neske, 1998.
- HEIDEGGER, M. *Ensaio e conferências*. Petrópolis / Bragança Paulista: Vozes / Edusf, 2001.
- HEIDEGGER, M. *Seminários de Zollikon*. São Paulo / Petrópolis: EDUC / Vozes, 2001.
- HEIDEGGER, M. *A caminho da linguagem*. Petrópolis / Bragança Paulista: Vozes / Edusf, 2003.
- HEIDEGGER, M. *Marcas do caminho*. Petrópolis: Vozes, 2008.
- HEIDEGGER, M. *Introdução à filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- HEIDEGGER, M. *Fenomenologia da vida religiosa*. Bragança Paulista / Petrópolis: EDUSF / Vozes, 2010.
- HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Petrópolis / Bragança Paulista : Vozes / Edusf, 2012.
- MERTON, T. *A via de Chuang Tzu*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- ROMBACH, H. *Substanz, System, Struktur. Die Ontologie des Funktionalismus und der philosophische Hintergrund der modernen Wissenschaft*. Band I. Freiburg / München: Karl Alber, 1981.
- ROMBACH, H. *Der kommende Gott. Hermetik – eine neue Weltansicht*. Freiburg im Breisgau: Rombach Verlag, 1991.
- TOMÁS, D. A. *O ente e a essência*. Petrópolis: Vozes, 2011.