

Experiência religiosa mística a partir de Martin Heidegger¹

Mystical religious experience from Martin Heidegger

*Josias da Costa Junior*²

RESUMO

O objetivo deste artigo é apresentar, de modo conjugado, religião e mística na perspectiva da fenomenologia hermenêutica de Martin Heidegger, que tem como aspecto central a *faktische Lebenserfahrung* (experiência da vida fática). Para alcançar esse objetivo, tomarei a obra *Fenomenologia da vida religiosa* a fim de compreender três conceitos: hermenêutica, fenomenologia e faticidade. Martin Heidegger desenvolve esses três conceitos na análise da religião cristã através de um estudo sobre as cartas de Paulo aos Gálatas e aos Tessalonicenses, sobre o livro X das *Confissões*, de Agostinho, e da mística na Idade Média. Meu enfoque principal será observar a experiência religiosa através da mística.

PALAVRAS-CHAVE: Hermenêutica. Faticidade. Fenomenologia. Experiência religiosa. Experiência mística.

ABSTRACT

The aim of this paper is to present religion and mystical perspective of Martin Heidegger's hermeneutic phenomenology, which has as central aspect the *faktische Lebenserfahrung* (factual experience of life). To achieve this goal, I will take the work *Phenomenology of Religious Life* in order to understand three concepts: hermeneutics, phenomenology and facticity. Martin Heidegger develops these

¹ Recebido em 24/11/2014. Aprovado em 15/04/2015.

² Professor Adjunto na Universidade do Estado do Pará (UEPA) e docente permanente do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião - PPGCR/UEPA. País de origem: Brasil. Email: josiasdacosta@gmail.com.

concepts in the analysis of the Christian religion through a study of Paul's letters to the Galatians and Thessalonians, on the book X of the *Confessions* of Augustine and mysticism in the Middle Ages. My main focus will be to observe the religious experience through mystic.

KEYWORDS: Hermeneutic. Facticity. Phenomenology. Religious experience. Mystical experience.

Considerações iniciais

Martin Heidegger (1889-1976) é considerado um dos mais influentes pensadores do século XX. Ficou consagrado como o pensador que impactou o universo da Filosofia pela maneira ousada em relação ao questionamento do ser. A complexidade e a riqueza do seu pensamento estão espalhadas em sua vasta obra. *Ser e tempo* é a mais famosa obra desse pensador alemão e foi publicada pela primeira vez em 1927, quando Heidegger era professor titular de filosofia na Universidade de Marburgo (1923-1928). Na verdade, essa obra pode ser considerada uma das mais importantes da filosofia do século XX.

Devo salientar que, neste artigo, concentrar-me-ei em um período anterior ao de *Ser e tempo*, que é o das preleções de Freiburg (1919-1923), mais especificamente, no volume 60 da *Gesamtausgabe* (Obra completa) de Martin Heidegger: *Fenomenologia da vida religiosa*. Esta reúne “Introdução à fenomenologia da religião” (1920/21), “Agostinho e o neoplatonismo” e o esboço de “Os fundamentos filosóficos da mística medieval” (1918/19).

O texto “Introdução à fenomenologia da religião” é de grande importância para compreender o pensamento de Heidegger em seus primórdios. Ali é possível perceber a oposição entre o *conceito filosófico* e o *método científico*; ali são tratadas com vigor as questões religiosas; e também ali há importantes considerações críticas da filosofia da religião de sua época, tomando por base a filosofia da religião de Ernst Troeltsch. Heidegger expõe uma análise fenomenológica da religião a partir da *faktische Lebenserfahrung* (experiência fática da vida), através do exame das cartas paulinas (Gálatas e I e II Tessalonicenses). É a partir do “fenômeno da proclamação” (HEIDEGGER, 2010, p.

72) paulino que ele tem condições de elaborar notas fundamentais da religiosidade do cristianismo primitivo e é aí que ganha relevo o caráter de realização da vida fática como tal. Ou seja, a proclamação configura-se como o fenômeno central. Com isso, Heidegger critica o método histórico-crítico, argumentando que o seu ponto de partida está errado, pois não deveriam situar os escritos neotestamentários no interior da literatura universal para analisar suas formas. Para ele, as formas do Novo Testamento não diferem da literatura contemporânea e, portanto, o ponto de partida deve ser a própria epístola.

Evitei neste artigo tecer considerações biográficas sobre Heidegger e procurei estabelecer diálogos. Essa foi a motivação para abordar o tema *vida* a partir da Filosofia da vida, a fim de alargar a compreensão e perceber, assim, a força dos enunciados de Heidegger. Começarei meu itinerário sobre o tema proposto abordando o conceito *experiência fática da vida*, passarei pelas considerações sobre a *fenomenologia hermenêutica* e chegarei ao fim refletindo sobre a *experiência religiosa mística*.

Experiência fática da vida

Ao falar sobre a experiência fática da vida a questão que se apresenta para ser enfrentada é sobre a possibilidade de acesso à experiência concreta da vida, ou seja: *como é possível realizar o acesso à prioridade da experiência histórica?* Essa questão emerge diante do cenário em que Heidegger via a filosofia. O pensamento moderno está muito próximo da realidade sensível, esfacelada pela multiplicidade de ciências e conhecimentos técnicos que estão a serviço de atividades práticas do ser humano e, com isso, não havendo muito ou nenhum espaço para a transcendência da vida.

O fático é a porta através da qual se tem acesso ao problema da vida. O que se pode perguntar nesse momento é pelas possibilidades e caminhos diversos para que Heidegger pudesse seguir. Por exemplo, poderia seguir o caminho da Filosofia da vida através de seus diferentes representantes, como Friedrich Nietzsche, Wilhelm

Dilthey, Henri Bergson, para citar aqui os grandes nomes da filosofia da vida.

Na “filosofia da vida” de Friedrich Nietzsche, não havia orientação instrumental moral da vida, mas esta deveria ser intensificada por meio de suas expressões criadoras. Estava presente ali a luta contra a moral vigente, que fragmenta o impulso da vida e impede a alegria de viver. Para Nietzsche, “tudo que eleve no homem o sentimento de poder, a vontade de poder, o poder em si” (NIETZSCHE, 1998, p. 30) é considerado bom. Por outro lado, ruim é tudo aquilo que procede da fraqueza. A felicidade é a sensação do crescimento da potência, a superação de uma barreira.

Para Nietzsche, “vida” é igual à potência criativa e, nesse sentido, ele a qualificou como “vontade de poder”. A vida é desejosa de si mesma. Para Nietzsche, portanto, insere-se nessa discussão a sua ideia de poder, pois a vida era, na sua essência, vontade. Entretanto, em Nietzsche não somente uma vontade que se acaba, mas a vontade de poder. Conforme ele escreve, “a vida anseia por um *sentimento maximal de poder* —: é essencial um ansiar por mais poder —: ansiar nada mais é do que ansiar poder” (NIETZSCHE, 2008, p. 350).³

Se a filosofia da vida de Nietzsche pode ser caracterizada por um esgotar a vida, um viver até as últimas consequências, a de Wilhem Dilthey pode ser caracterizada pelo “vivenciar”. Seu interesse recaía sobre a história do espírito, sobre o que era, de fato, o ser humano. Para ele, a filosofia deveria ir além da dimensão material dos fenômenos em geral (DILTHEY, 2010, p. 31) e de uma redução da história a uma ontologia do espírito, como é o caso de Hegel. O que ele objetivava, conforme destaca Gadamer, é perceber na escola histórica e no legado idealista “um fundamento novo e epistemologicamente consistente” (GADAMER, 2006, p. 28). Ou seja, para Dilthey, uma filosofia da história deve se colocar além de filosofia do espírito e se converter em uma filosofia da vida.

A vida, em Dilthey, apresenta-se como unidade das dimensões física e espiritual que perpassa os fenômenos em geral. Todos os fenômenos possuem dimensão física que devem ser analisadas através

³ Os grifos são do autor.

das ciências naturais. O problema, para Dilthey, são os procedimentos das ciências naturais que tratam dessa dimensão de tal modo que criam um isolamento artificial, um “esfacelamento das coisas”, afirma ele, e continua dizendo que “nas ciências humanas, eles são unidades reais, dadas na experiência interna como fatos... as unidades, que atuam umas sobre as outras no todo maravilhosamente entrelaçado da história e da sociedade, são indivíduos, todos psicofísicos, dos quais cada um é diverso do outro, dos quais cada um é um mundo.” (DILTHEY, 2010, p. 43).

Portanto, todo fenômeno é constituído de uma dimensão física e uma dimensão espiritual. Os alicerces das Ciências Humanas articuladas por Dilthey para que não sejam esvaziados de vida devem ser o próprio horizonte humano (que ele chama de vivência). Vivência seria a própria vida dos fenômenos, a realidade absoluta que garante a correlação entre a consciência de seus objetos num contexto histórico. Dilthey realmente se esforça para compreender as ciências humanas partindo da vida (a partir da experiência vivida). O método hermenêutico (compreender em vez de explicar) e outros conceitos formam a base das ciências humanas, conforme Dilthey. Compreender é a maneira através da qual o espírito pode experimentar a objetivação do espírito alheio. A compreensão é o momento central do procedimento de interpretação. Está envolvida nesse processo a possibilidade de recuperação da vida passada. Com isso, Dilthey traz as obras do espírito à vida e, assim, é possível dizer que ele faz filosofia da vida como vivência da cultura.

Enquanto Nietzsche e Dilthey são nomes significativos da filosofia da vida no século XIX, o grande representante da filosofia da vida do século XX é Henri Bergson. No início de sua carreira, o evolucionismo e as ideias mecanicistas e científicas influenciaram Bergson, mas ele percebeu suas limitações. Percebeu que o mecanicismo seria incapaz de dar conta do tempo e, para ele, o tempo não pode ser reduzido à concepção matemática e mecânica (cf. BERGSON, 1971, p. 72). Bergson, com isso, rejeita um processo evolutivo mecânico em benefício de um processo qualitativo, dinâmico e interior.

A aclamada obra *A evolução criadora*, que ganhou o Prêmio Nobel de Literatura (1927), é a mais famosa de Bergson. Nela, ao demonstrar sua convicção de que uma abordagem materialista e mecanicista se mostra incapaz de ir além de uma representação equivocada da realidade, como disse acima, Bergson também aponta para uma tendência anti-intelectualista ou uma insatisfação intelectual. Ele, então, descobre a fonte do conhecimento da vida ou aquilo que Gilles Deleuze considera o aspecto fundamental da obra de Bergson, ao afirmar que “a *intuição* é o método do bergsonismo” (DELEUZE, 2012, p. 9), pois para Deleuze “o fio metódico da *intuição*” (DELEUZE, 2012, p. 10) é o que possibilita a compreensão das relações entre as grandes etapas da filosofia da vida de Bergson: a duração (*durée*), a memória e o impulso vital (*élan vital*). Portanto, a *intuição* em Bergson configura-se como a fonte do conhecimento da vida.

A característica mais marcante da vida, conforme é possível perceber em Bergson, é a “mudança” constante que ocorre. Trata-se de uma “passagem”, um *devenir* que dura, “sem cessar”, um movimento constante que é a própria substância (BERGSON, 1971, p. 42). Ela é “a própria mobilidade”, afirma ele e ainda acrescenta que “a vida vai sempre à frente... O essencial da vida está no movimento que a transmite” (BERGSON, 1971, p. 146). Com isso, através do processo evolutivo, a *durée* gera realidades de índole ontológica idêntica ou, em outras palavras, uma familiaridade universal. Nesse processo, não se perde nada, pois é um crescer contínuo.

Assim, a filosofia de Bergson é como um canto de celebração e exaltação à vida em seu sentido amplo e pleno. A vida, para ele, enuncia a realidade como *élan*, duração e, ao mesmo tempo, mutação, explosão de movimento, impulso. “Este impulso, mantendo-se nas linhas de evolução entre as quais partilha, é a causa profunda das variações” (BERGSON, 1971, p. 112). A vida dura (*durée*) e isso significa dizer que ela é um constante fluir continuado com ritmos variados, com paradas, com adensamentos. O *élan vital* faz com que a vida seja criativa por ela mesma e a faz avançar de criação em criação. Contudo, a trajetória do *élan* se processa não

sem dificuldades, pois a matéria se apresenta como um obstáculo à sua ação fazendo-lhe parar e isso é contrário à sua natureza. Todavia, mesmo com as dificuldades, o élan conseguiu avançar de modo bem sucedido no reino da vida originando várias espécies, sendo que o seu triunfo maior e mais completo é o ser humano, que ocupa lugar privilegiado (cf. BERGSON, 1971, p. 191).

O cântico de celebração da vida, viva, promissora produzida antes de 1914, não foi suficiente para seduzir o jovem Heidegger. Seu olhar não se voltou para a filosofia da vida, mas para outras paisagens mais áridas. Sua tese de doutorado, *A teoria do juízo no psicologismo* (1913), aponta para essa perspectiva. Contudo, é preciso lembrar que o tema da *vida* é um dos principais em Heidegger nos anos 1920 e uma das colunas sobre as quais se ergue *Ser e tempo*. A Filosofia da vida, como corrente filosófica, é contemporânea da fenomenologia, que se robusteceu somente depois da Primeira Guerra (1914-1918). Há, por assim dizer, afinidade temática – *vida* – entre as duas correntes de pensamento e é possível dizer que Heidegger faz parte daqueles que foram seduzidos por essa onda de entusiasmos.

Heidegger, portanto, aborda o problema da vida, mas não se deixa tocar pela *vontade de poder* (Nietzsche) e nem segue o caminho da *intuição* (Bergson), tampouco abraça o biologismo, o psicologismo, o cientificismo. Apesar de ter sido influenciado por Dilthey, que antecipou um dos temas importantes do Heidegger dos anos 1920, como a *vida fática*, ele optou por seguir outro caminho. Para ter acesso ao conceito originário da vida, Heidegger segue a estrada do método fenomenológico, segundo o qual lhe será possível fazer a redução fenomenológica à “vida concreta”. Portanto, a fenomenologia em Heidegger será a releitura daquela que foi criada por seu mestre Edmund Husserl, possibilitando-lhe “o acesso a uma nova ontologia enquanto interpretação da vida concreta” (MICHELAZZO, 2010, p. 13). Com isso, Heidegger contraria a inclinação eminentemente teórica da fenomenologia e também do neokantismo.

Acrescento ainda, para abordar, de fato, a *hermenêutica da faticidade*, que é possível afirmar que a filosofia de Heidegger é

marcada pela crise ou mesmo pelo desmoronamento das estruturas vigentes da Filosofia, como o neokantismo, por exemplo, que o influenciara. Assim, seus trabalhos inicialmente se movem no interior de temas e de terminologias que se alinham ao neokantismo, mas abordam problemas que o ultrapassam e não podem ser resolvidos nessas esferas. A partir desse contexto é que nasce a necessidade da análise fenomenológica do *ser-aí* em sua situação concreta, gerando assim a *hermenêutica da faticidade*. Estendendo um pouco mais, “a fenomenologia compreendida como protociência pré-teórica da experiência originária é seguramente uma hermenêutica *da faticidade*” (KISIEL, 2012, p, 448).⁴

Heidegger está interessado em alcançar aquilo que é essencial para a filosofia, ou seja, voltar ao fundamental, e isso se dá através do próprio ato de filosofar mesmo, sem que haja a necessidade de demonstrações científicas, conforme ele mesmo afirma: “o problema da autocompreensão da filosofia sempre foi assumido levemente. Contudo, se concebermos este problema de maneira radical, então, é aceitável que a filosofia surge da experiência fática da vida” (HEIDEGGER, 2010, p. 13). Portanto, se a pergunta é pelo significado de experiência fática da vida e se a resposta desejada e exigida, deve ser simples e direta, então, é preciso dizer que se trata do ponto de partida e também o alvo da filosofia. Em uma palavra, a filosofia surge da experiência fática da vida. É da experiência fática da vida que se extrai, segundo salienta Heidegger, a compreensão da filosofia.

Para alargar um pouco mais a compreensão, é importante recorrer a outra obra de Heidegger: *Ontologia: hermenêutica da faticidade*. Embora o título seja *Ontologia*, o subtítulo é que melhor expressa o conteúdo da obra. Nela, Heidegger estabelece uma identificação entre ontologia e fenomenologia, além de associá-las à hermenêutica. Com isso, o que ele faz é elaborar uma fenomenologia hermenêutica da vida fática, em que apresenta os caminhos de interpretação do *ser-aí* em sua ocasionalidade (em cada ocasião), fazendo isso

⁴ Grifo do autor. KISIEL, Theodore. Martin Heidegger e seus herdeiros. In: PRADEAU, Jean-Francois (org.). *História da Filosofia*. Petrópolis; Rio de Janeiro: Vozes; PUC-Rio, 2012. p. 448.

através de uma conjugação entre os conceitos de hermenêutica e de faticidade (HEIDEGGER, 2013, p. 13). A tarefa da hermenêutica, então, é “tornar acessível o ser-aí próprio em cada ocasião em seu caráter ontológico do ser-aí mesmo, de comunicá-lo, tem como tarefa aclarar essa alienação de si mesmo de que o ser-aí é atingido” (HEIDEGGER, 2013, p. 21). Nessa perspectiva, o que se apresenta claramente é, por assim dizer, o projeto de fundar uma ontologia nova que se interpreta como hermenêutica fática, conforme expressa o subtítulo da obra acima referida. Numa palavra, expressar o ser a partir da experiência fática da vida. Assim, portanto, facticidade significa o modo de ser do poder ser do homem que se expressa na ocasionalidade do mundo. Mais adiante retomarei essa compreensão de mundo apresentada por Heidegger.

Diante do que foi aludido, além de se extrair a compreensão de filosofia, somando-se à hermenêutica, é também à luz da experiência fática da vida que Heidegger analisa a experiência religiosa cristã. Para isso, toma como base as cartas paulinas aos Gálatas e aos Tessalonicenses e a experiência religiosa de alguns místicos medievais, sobretudo, Meister Eckhart. Com isso, o fático é o que permite acesso ao problema da vida, assim como a experiência fática da vida funciona como elemento de análise na fenomenologia aplicada à análise e interpretação da religião. No entanto, essa fenomenologia da qual se vale Heidegger, para apreender a vida concreta, não será a fenomenologia transcendental, mas, como já afirmei, a fenomenologia hermenêutica. Esta consiste numa hermenêutica da faticidade, que se configura em um esforço de compreensão da vida concreta como fenômeno. Diante disso, o próximo passo a ser dado deverá ser procurar compreender como a fenomenologia hermenêutica é aplicada à religião.

Aplicação da fenomenologia hermenêutica à religião

A tarefa que me imponho agora é perceber como Heidegger aplica a fenomenologia hermenêutica à compreensão da religião. Adianto que, na fenomenologia da religião de Heidegger, o acento

não recai sobre a totalidade da religião, assim como também esse acento não está em Deus ou na experiência de Deus. Considerando que Heidegger herda o pensamento de Husserl, para quem a fenomenologia deve “captar ‘a coisa em si mesma’” (BELLO, 1998, p. 34), o mais correto é afirmar que o acento recai sobre a experiência originária da religião. Nesse sentido, significa que, em linhas gerais, a tarefa básica é voltar à experiência cristã originária e isso implica, especificamente, buscar o aspecto histórico da experiência religiosa.

Para Heidegger, a fenomenologia está associada ao experimentar algo e, conseqüentemente, ao que é histórico, que, por sua vez, trata-se de algo que se realiza no mundo, que é conceituado como “algo no qual se pode *viver*”. Heidegger lança mão de três categorias que se articulam para descrever e compreender o mundo da vida real, “*genuínos mundos da vida*”, conforme suas palavras: o “*mundo circundante*, como aquilo que nos vem ao encontro”; “*o mundo compartilhado*, isto é, outros homens numa característica fática bem determinada”; e, por último, “*o mundo próprio*” (HEIDEGGER, 2010, p. 16). Importante aqui, por enquanto, afirmar que é a partir desse mundo da vida real que a fenomenologia deduz a experiência fática da vida.

A fenomenologia hermenêutica aplicada à religião está diretamente associada ao caráter histórico da experiência religiosa. Por essa associação, é possível inferir que é na história que o fenômeno se faz evidente. Mas, mais do que isso, pois o histórico é inerente à experiência fática da vida e é através do histórico que se pode ter acesso a diversas épocas culturais e a diversas formas de vida, possibilitando, assim, a formulação de uma sólida consciência histórica (HEIDEGGER, 2010, p. 37). Dando eco a esse aspecto, Gadamer entende que a consciência histórica é a grande revolução da era moderna. Para ele, consciência histórica é “o privilégio do homem moderno de ter plena consciência da historicidade de todo presente e da relatividade de toda opinião” (GADAMER, 2006, p. 18). Heidegger, por seu turno, vai afirmar a importância de saber de que história se está falando, pois a solidez da ciência histórica depende do modo como se compreende o histórico. Por isso, ele apresenta

aquilo que considera os três grandes modos de compreensão do histórico na história do pensamento ocidental, que apenas citarei aqui: a) o platônico, b) o da entrega radical ao histórico – Spengler e c) o do comprometimento entre os extremos (HEIDEGGER, 2010, p. 38).

O cuidado com a compreensão do conceito de histórico na história do pensamento, apresentado na tríplice compreensão histórica supramencionada, revela a preocupação de Heidegger com relação ao “ser-aí *fático*”. O que isto significa? Significa que o ser do homem está imerso, como sempre esteve, no tríptico mundo e no seu interior que ele *é*. Significa também o homem em busca do sentido da própria vida, percebida a partir dela mesma, em sua situação própria (HEIDEGGER, 2010, p. 49). Por isso, Heidegger vai afirmar, em sua *Ontologia*, que a “hermenêutica configura-se ao ser-aí como uma possibilidade de vir a *compreender-se* e de ser essa compreensão” (HEIDEGGER, 2013, p. 21). Nesse sentido, o ser-aí *fático* é o único que pode compreender-se a si mesmo e isso se dá na história, na dinâmica da vida e, por isso, o método fenomenológico concebido na perspectiva heideggeriana e aplicado à religião envolve a análise da vida, mas esta não se dá a partir de instrumentos analíticos que se desdobram em determinações normativas ou mesmo em dogmatismos, que se esfacelam como velhos pergaminhos, antes, ela se dá em sua faticidade (HEIDEGGER, 2010, p. 50).

A obra que guarda a aplicação da fenomenologia hermenêutica heideggeriana à religião é, como já mencionei no início deste artigo, *Fenomenologia da vida religiosa*. Destaca-se ali o interesse no modo como as comunidades vivenciaram a experiência de fé e é por isso que Heidegger tem o sua atenção dirigida a Paulo, que redigiu uma carta aos Gálatas e duas aos Tessalonicenses. Heidegger faz questão de esclarecer que se esquivará de interpretações dogmática e “teológico-exegética”, de um “estudo histórico” ou mesmo de uma reflexão pastoral no estilo de uma homilia religiosa. Seu interesse é tão somente por uma compreensão hermenêutico-fenomenológico-religiosa da faticidade (HEIDEGGER, 2010, p. 61).

A interpretação do objeto não deve tomar nenhuma teoria ou modo de interpretação para que o objeto investigado seja determinado, pois essa tarefa cabe à fenomenologia. Nessa perspectiva é que Heidegger analisa o fenômeno da proclamação, que é “um fenômeno central”. Trata-se de uma referência direta ao “mundo próprio de Paulo em relação ao mundo circundante e ao mundo compartilhado com a comunidade” (HEIDEGGER, 2010, p. 72) que vivencia a fé, que é objeto e alvo das epístolas. Nesse sentido, a tarefa da fenomenologia hermenêutica aplicada à religião consiste em analisar o conteúdo da proclamação e sua temática.

A compreensão fenomenológica tem sempre como ponto de partida o fato de que tem um fenômeno e essa compreensão é também determinada pelo fato de que é imperioso, na proclamação paulina, o ouvinte/leitor/espectador seja considerado. Em termos metodológicos, Heidegger coloca da seguinte maneira a “determinação da religiosidade cristã originária”: 1) “ela consiste na experiência fática da vida”; 2) “a experiência fática da vida é histórica”, ou seja, a experiência cristã é uma experiência que vive o tempo de fato (“viver” entendido como *verbum transitivum*)⁵ (HEIDEGGER, 2010, p. 74).

Finalmente, destaco o aspecto da explicação das cartas, que, segundo a compreensão heideggeriana, não se limita à concatenação de atitudes ou de determinações de anotações apreensivas. A possibilidade de obtenção de explicação na perspectiva fenomenológica de modo adequado “só pode ser obtida a partir de contexto vital concreto” (HEIDEGGER, 2010, p. 77) a partir de onde emergiram as cartas paulinas e, conseqüentemente, foram transmitidas.

Experiência religiosa mística

Não é tarefa fácil enfrentar uma definição quando se fala de experiência religiosa e experiência mística. Por isso, a pergunta que se torna inevitável para este momento da reflexão é: em que consiste

⁵ Os grifos são do autor.

fundamentalmente em Heidegger experiência religiosa mística? Conforme já mencionei acima, Heidegger esboçou um curso sobre mística medieval, que tem a mística como objeto de sua análise à luz da experiência fática da vida, que, por sua vez, permite a Heidegger conduzir a experiência religiosa à sua marca histórica, ou seja, a experiência fática da vida é histórica.

Um primeiro passo rumo à compreensão acerca do que é experiência religiosa pode ser dado com Rudolf Otto e a ideia é de experiência do *numinoso* – termo que ele cunhou para dar conta da dimensão não-racional do sagrado –, que se distingue qualitativamente de outros sentimentos e não pode ser abarcado satisfatoriamente pela linguagem conceitual-categorial. Otto estabelece um diálogo crítico com Friedrich Schleiermacher e entende que, para este, a essência da experiência religiosa, em última instância, fica reduzida à consciência de si mesmo (OTTO, 2005, p. 18-19). Por isso, Otto oferece uma alternativa à explicação de Schleiermacher e propõe que o elemento essencial da experiência religiosa é a consciência de outro como sagrado. Para Otto, portanto, o elemento essencial da experiência é a consciência imediata de Deus, sendo que a sensação do eu como dependente, que é qualificado como “sentimento de criatura” resulta desse elemento essencial (OTTO, 2005, p. 18).⁶

Na linha proposta por Otto, que caracteriza a experiência religiosa como experiência em que se tem consciência imediata do outro como sagrado, torna-se limitada principalmente quando se pensa em experiência mística. Por isso, é preciso tecer algumas breves considerações sobre mística, antes de propor um acréscimo à proposta ottoniana de experiência religiosa.

Contrariamente à linguagem descritiva, conceitual ou explicativa, a mística nada exclui. Trata-se de compreensão imediata daquilo que é fundamental, que se pode compreender a partir de uma relação de envolvimento com aquilo que se deseja compreender.

⁶ Levanto aqui minhas suspeitas sobre a leitura de Otto acerca do pensamento de Schleiermacher tal como é apresentado em sua *O sagrado*. Contudo, apresentar aqui tais suspeitas ultrapassaria os limites impostos para este trabalho. Limito-me apenas a dizer que o termo usado por Schleiermacher, “sentimento” (Gefühl) deve ser visto como intuição do universo, apontando para a percepção imediata do divino.

Pois, a mística, como em geral se sabe, aponta essencialmente para uma experiência, para algo que tende a escapar a uma definição precisa. Diante disso, ao se falar sobre mística há, por assim dizer, certo fracasso discursivo que se antecipa. Nessa perspectiva, o termo “místico” é carregado de mal entendidos e ambiguidades, por causa do seu uso dentro e fora da esfera religiosa e também na perspectiva das várias ciências (VELASCO, 2004, p. 15ss; VELASCO, 1999, p. 17-18; TRESMONTANT, 1980, p. 7-8).

Definir mística também pode trazer algumas implicações epistemológicas, pois, para alguns estudiosos, a experiência mística é não mediada e tem sempre um fundo comum transcendente. Com isso, é possível perceber semelhanças entre experiências místicas islâmicas, candomblecistas, cristãs, budistas, judaicas etc. Por outro lado, há a possibilidade de entender as experiências místicas sempre a partir da mediação da cultura, da tradição religiosa e dos seus dogmas, não havendo assim um fundo comum entre as experiências. Dessa forma, enfatizam-se as diferenças entre as experiências místicas. Esse é, sem dúvida, um aspecto importante para os estudos da mística, porém aqui passarei ao largo dessa discussão.⁷

Portanto, falar de mística é falar de conhecimento. Mas de conhecimento adquirido pelo caminho da experiência. Não se trata de teoria sobre algo ou discurso sobre ele, antes de uma experiência que se tem com aquilo que se quer conhecer. Isso se dá através de uma fala que é muito mais aproximativa do que conceitual. Assim, a linguagem preferencial é a metáfora, o símbolo, a analogia. A experiência mística é, conforme as palavras de Paul Tillich, uma experiência de “transcender a cisão da existência, mesmo a mais

⁷ O atual estado de questões filosóficas acerca da mística acontece na polarização entre *perennialistas* e *contextualistas*. Os *perennialistas* defendem a ideia de que há um fundo comum entre as experiências místicas. A experiência mística significa um contato direto, sem mediação com um princípio absoluto. Na outra extremidade estão os *contextualistas*, entendendo que a experiência mística está sujeita ao dinâmico processo formativo e construtivo, tanto da linguagem, quanto da cultura do indivíduo. Nessa linha de compreensão, a ênfase recai sobre a diferença entre as religiões, e não sobre a unidade transcendente entre elas, como postulam os *perennialistas*. Sobre isso, uma boa introdução está no artigo de SCHWARTZ, Sílvia. O estado atual das discussões epistemológicas sobre mística. In: *No limiar do mistério*, p. 417-436.

profunda e geral de todas as cisões: aquela entre sujeito e objeto” (TILLICH, 2001, p. 43).

Considerando, portanto, o que foi dito sobre a mística e a compreensão ottoniana de experiência religiosa, é possível propor à sua compreensão um acréscimo. Ou seja, a alternativa seria incluir a experiência mística de alguns místicos (Eckhart, por exemplo) que carrega a ideia de um *perder-se* no divino, uma experiência de união do ser humano com o todo, com o Uno – para lembrar Plotino –, unidade com a totalidade da natureza, como queriam os românticos. Com esse acréscimo à proposta ottoniana, o conceito de experiência religiosa seria uma *experiência em que se experimenta imediatamente a presença do divino*.

Para Heidegger, a experiência mística está identificada com a experiência religiosa, vivenciada a partir de uma religião (especificamente aqui o cristianismo) que, por sua vez, é caracterizada à luz da *experiência fática da vida*, pois é através desta que Heidegger conduz a experiência religiosa ao âmbito histórico. Ou seja, a mística como objeto fundamental da análise, iluminada pela experiência fática da vida e é através dela que Heidegger conduz a vida religiosa à sua índole histórica. A partir daí, ele vai falar de uma experiência que se caracteriza pelo encontro do homem com o divino.

O caráter histórico, a dimensão concreta requerida por Heidegger e que é expresso na palavra faticidade, que apareceu não poucas vezes aqui ao longo dessas linhas, resguarda algo que é fundamental do próprio ser, isto é, o seu caráter apofático. Isso abre a oportunidade para se pensar que a experiência mística conduz o homem em um movimento de radical interiorização, pois a “vivência religiosa não é teórica” (HEIDEGGER, 2010, p. 296). Portanto, o irracional nada tem a ver com oposição à razão moderna ou a questões ligadas à ciência moderna, mas é constituído pela contemplação das coisas admiráveis realizadas pelo divino.

Na mística, o princípio que rege é o da identidade, o da *coincidentia oppositorum*, que é a coincidência entre o finito e o infinito, o divino e o humano; a unidade radical entre sujeito e objeto (HEIDEGGER, 2010, p. 301). O conhecimento do divino

se dá na dinâmica da experiência religiosa. A essência da experiência religiosa, conforme as palavras de Etienne Higuët “é a consciência imediata do divino pela intuição” (HIGUËT, 1998, p. 150). Nesse sentido, a experiência religiosa concebida como vivência é o que torna possível o conhecimento do divino pelo seu caráter imediato de contato (HEIDEGGER, 2010, p. 305).

De acordo com o acréscimo à proposta de Otto sobre a essência da experiência religiosa entendida por ele como experiência que se tem consciência imediata do outro como sagrado, é possível afirmar que a experiência religiosa mística é a *experiência em que se experimenta imediatamente a presença do divino*. Entendida a partir de Heidegger, a vivência que emerge dessa experiência religiosa mística é de índole histórica. Nela, a vida interior é concebida como experiência fática da vida.

Referências

- BATAILLE, Georges. *L'expérience intérieure*. Paris : Gallimard, 1988.
- BELLO, Angela Ales. *Culturas e religiões: uma leitura fenomenológica*. Bauru: EDUSC, 1998.
- COSTA JÚNIOR, Josias. *O Espírito criador*. São Paulo: Fonte, 2011.
- KISIEL, Theodore. Martin Heidegger e seus herdeiros. In: *História da Filosofia*. PRADEAU, Jean-Francois (org.). Petrópolis; Rio de Janeiro: Vozes; PUC-Rio, 2012.
- HEIDEGGER, Martin. *Fenomenologia da vida religiosa*. Petrópolis: Vozes, 2010.
- _____. *Introdução à metafísica*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1969.
- _____. *Ontologia: (hermenêutica da faticidade)*. Petrópolis: Vozes, 2013.
- GADAMER, Hans-Georg. *O problema da consciência histórica*. 3. ed. Rio de Janeiro: FGV, 2006.
- SAFRANSKY, Rüdiger. *Heidegger: um filósofo da Alemanha entre o bem e o mal*. São Paulo: Geração, 2005.
- VELASCO, Juan Martin, *El fenómeno místico: estudio comparado*. Madrid: Trotta, 1999.

- _____. *La experiencia mística: estudio interdisciplinar*. Madrid: Trotta, 2004.
- TRESMONTANT, Claude. *La mística cristiana y el porvenir del hombre*. Barcelona: Herder, 1980.
- LIMA VAZ, Henrique C. *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*. São Paulo: Loyola, 2000.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *A vontade de poder*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.
- _____. *El anticrist: maldición sobre el cristianismo*. Madrid: Edimat, 1998.
- SCHOLEM, Gershom. *As grandes correntes da mística judaica*. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 1995.
- TILLICH, Paul. *Dinâmica da fé*. 6. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2001.

