

Teo
Lite
rária



Arquivo enviado em
30/03/2019
e aprovado em
27/04/2019

V. 9 - N. 17 - 2019

* Mestre em Fondamenti e prospettive di una cultura dell'Unità – Ontologia Trinitaria pelo Instituto Universitário Sophia – Itália. Doutorando em Filosofia pela Università degli Studi di Perugia – Itália. Contato: gboerbon@gmail.com.

Mística como poética social. A fábula de Michel de Certeau.

Mystique as social poetics. The fable of Michel de Certeau.

*Gabriel Antunes Ferreira de Almeida**

Resumo:

O artigo busca apresentar Michel de Certeau através seus escritos que retratam a mística na modernidade. O autor francês tem uma visão original da experiência mística, pois essa é ligada no seu íntimo com a sociedade. A mística moderna é a presença de um Outro que guia o místico ao encontro dos «outros», uma experiência fundada sobre um fundamento poético e que abre espaço para uma poética da ética. São em inúmeros momentos que Michel de Certeau deixa isso claro: na sua análise da posição dos sujeitos actantes, nos Exercícios de Inácio de Loyola e no experimento que Nicolau de Cusa pede para ser realizado. Em todos esses momentos a mística e o espaço infinito da poética voltam a ser encontrar impulsionados pelo desejo de fundo de amar e ser amado do homem.

Palavras-chave: Michel de Certeau, mística, poética, ética, modernidade

Abstract:

The article seeks to present Michel de Certeau through his writings that are about the

mystique in modernity. The French author has an original view of the mystical experience, for it is linked to society in its innermost being. Modern mysticism is the presence of an Other who guides the mystic to the encounter of the “others”, an experience founded on a poetic foundation that opens space for a poetics of ethics. Michel de Certeau makes it clear in countless moments: in his analysis of the position of the active subjects, in the Exercises of Inacio de Loyola and in the experiment that Nicholas of Cusa asks to be performed. In all these moments the mystique and infinite space of poetry meet each other driven by the human being’s deep desire to love and be loved.

Keywords: Michel de Certeau, mystique, poetic, ethic, modernity

Introdução. Busca pela palavra: a mística e a modernidade

Michel de Certeau em sua extensa obra não há medo de entrar nos desafios da modernidade. O autor francês indica dois diferentes movimentos presentes na formação de dois diversos sujeitos da modernidade e sua relação com o «outro». De um lado a dinâmica que podemos denominar de onomástica através os estudos que Michel de Certeau faz sobre as possessões e a etnografia¹. De um outro lado o autor tem uma extensa e densa obra sobre a experiência mística. Os dois movimentos (onomástico e místico) vão em direção ao mesmo objetivo: buscar restabelecer a unidade² perdida antes existente

1. Não podendo aprofundar essa dinâmica onomástica, cita-se como exemplo desses trabalhos: CERTEAU, Michel de. Ethno-graphie. L’oralité, ou l’espace de l’autre: Léry. In: CERTEAU, Michel de. L’écriture de l’histoire. Paris: Éditions Gallimard, 1975. p. 245-283; CERTEAU, Michel de. Writing vs. Time: History and Anthropology in the Works of Lafitau. Yale French Studies, New Haven, n. 59, p.37-64, 1980; CERTEAU, Michel de. Le langage altéré: La parole de la possédée. In: CERTEAU, Michel de. L’écriture de l’histoire. Paris: Éditions Gallimard, 1975. p. 284-315; CERTEAU, Michel de. Le lieu de l’autre. Montaigne: ‘Des cannibales’. In: POLIAKOV, Léon; OLENDER, Maurice; BIRNBAUM, Pierre (Ed.). Le racisme. Mythes et sciences. Bruxelas: Complexe, 1981. p. 187-200; CERTEAU, Michel de. Écrire la mer. In: VERNE, Jules. Les grands navigateurs du XVIIIe siècle. Paris: Ramsay, 1977. p. 1-19; CERTEAU, Michel de. La possession de Loudun. Paris: Julliard, 1970.

2. Michel de Certeau indica que o céu dos astros, a busca pela origem no passado ou a interioridade mística podem representar essa unidade não encontrada mais. Além disso Michel de Certeau

na Idade Média entre o homem, o Outro e os «outros». A mística não foge dessa regra, pois essa reflete a necessidade de instaurar um novo diálogo com essa sociedade moderna e com o Outro. Metaforicamente Michel de Certeau chega a usar a figura da árvore invertida³ para contar essa realidade da mística na modernidade. Na modernidade o tronco foi cortado e não há mais comunicação entre as folhas e raiz. Como consequência passa-se da relação do Mesmo à relação como o Outro (CERTEAU, 1989a, p. 148). Michel de Certeau chega a declarar que os místicos seriam portadores de uma «saude brasileira» em confronto com a terra deixada para trás (CERTEAU, 1987a, p. 38). A mística em relação à tradição cristã indica um novo estilo de tratamento e não necessariamente novos conhecimentos ou novas doutrinas que advêm desse tipo de experiência e por isso Michel de Certeau chega a dizer que a mística é fundada em um Início (a vida de Jesus e seus apóstolos) articulando novas práticas definidoras de novos *modus loquendi*⁴ e *modus*

destaca um ponto de unidade em relação aos objetos vistos de formas diferentes pelos diversos saberes nascidos nessa época: “Da mesma forma, a noção de *spiritus* é usada em todos os lugares: «nem matéria nem alma, que atravessa o universo e traz o poder dos seres superiores para os inferiores». Assim, um shifter *universal*, mas «espiritual» (a *materia subtilis* cartesiana, a *anima mundi* dos platonistas, ou o «espírito universal» dos químicos) serve como um contraponto unitário aos «objetos» distinguidos pela análise intelectual”. Tradução do autor. Original: “De même, on recourt partout à la notion de *spiritus*, «ni matière, ni âme, qui traverse l’univers et porte le pouvoir des êtres supérieurs aux inférieurs». Ainsi, un shifter *universal* mais «spirituel» (la *materia subtilis* cartésienne, l’*anima mundi* des platoniciens, ou «l’Esprit universel» des chimistes) sert de contrepoint unitaire aux «objets» distingués par l’analyse intellectuelle” (CERTEAU, 1976, p. 195).

3. Michel de Certeau cita como exemplo Platão e o seu escrito Timeu que retrata essa alegoria da alma através a figura da árvore e as raízes celestes: “Quanto à espécie de alma que nos domina, é necessário ter em conta o seguinte: um deus deu a cada um de nós um *daimon*, aquilo que dizemos habitar no alto do nosso corpo – e dizemo-lo muito corretamente – e nos eleva desde a terra até aquilo que é nosso congênere no céu, porque somos uma planta celeste e não terrena. Foi desse lugar, onde se engendrou a primeira gênese da alma, que a parte divina fez depender a nossa cabeça, que é como uma raiz e mantém todo o nosso corpo da posição ereta. Assim, quando alguém se entregou aos apetites e às ambições e cultivou excessivamente esses vícios, é inevitável que todos os seus pensamentos sejam mortais; em tudo se tornou mortal, tanto quanto possível, e nada nele deixa de ser mortal, pois foi essa a natureza que desenvolveu. Por outro lado, para aquele que se ocupou do gosto de aprender e de pensamentos verdadeiros, exercitando sobretudo essa vertente em si mesmo, é absolutamente inevitável que nele surjam pensamentos imortais e divinos, já que se ateu ao que é verdadeiro. E tanto quanto é permitido à natureza humana participar da imortalidade, dessa condição não deixe de lado nem a mínima parte” (PLATÃO, 2011, p. 207).

4. É um novo modo de falar e agir sobre a tradição cristã, um novo modo de vivê-la em consonân-

agendi. O vazio ontológico criado entre o cosmo e os crentes e o silêncio criado entre as coisas e as palavras fazem nascer uma necessidade por um novo modo de falar.

São diversas as vezes que Michel de Certeau acosta a palavra «mística» com a palavra «fábula» como no título de seu livro *La Fable mystique, XVI^e-XVII^e siècle*. Michel de Certeau explica claramente o porquê da aproximação dessas palavras porque a mística é centrada na prática do diálogo, seja ele declinado na prática da oração, da direção espiritual ou entre os sujeitos, e por isso fábula, ou seja, concerne ao «falar». A mística é uma ciência do falar, uma ciência da interlocução (CERTEAU, 1987b, p. 183). Outra característica que faz a mística ser fábula é a sua relação com o início, pois a fábula contém uma palavra que faz falar, é um discurso poético que gera, inaugura através os seus efeitos de começar uma existência: “a coincidência do começo e do presente atribui à palavra um papel central: «Se tu falares comigo, eu nasço»; ou ainda: «Se tu falares comigo, eu existo»⁵.

Os objetos dos discursos místicos são a oração e as relações espirituais, sejam elas comunitárias ou a direção espiritual. São objetos reveladores dessa vontade de comunicação que Michel de Certeau

cia com o tempo moderno: “Passagem que golpeia: na medida na qual, como palavra, a «mística» isola-se da «teologia», tende a definir-se como um tipo de literatura. Nicolas de Jésus assim dizia: cada ciência e sobretudo a mística, possui as suas «frases» e o seu vocabulário próprio [...]. Na sua *Censura*, Tomás de Jésus refere-se as «frases», aos «verba», ao «modus loquendi mysticorum». Tradução do autor. Original: “Tratto che colpisce: nella misura in cui, come parola, la «mística» si isola dalla «teologia», tende a definirsi come un tipo di letteratura. Nicolas de Jésus lo diceva: ogni scienza, e soprattutto la mística, possiede le sue «frasi» e il suo vocabolario proprio [...]. Nella stessa *Censura*, Tomás de Jésus si riferisce alle «frasi», ai «verba», al «modus loquendi mysticorum»” (CERTEAU, 2010b, pp. 84-85). Merece destaque a situação paradoxal indicada por Michel de Certeau para a mística, pois é uma fabricação de novas palavras e expressões, porém com atenção a uma voz outra que não cessa de falar e assim de recomeçar sempre uma nova produção (CERTEAU, 1987a, p. 182). Para entender a evolução ocorrida na palavra «mística» que passa de adjetivo para substantivo e como essa evolução oferece uma relação para entender sobre o modo de falar e escrever que distingue a mística cf. CERTEAU, Michel de. *Fabula mística: la spiritualità religiosa tra il XVI e il XVII secolo*. Bolonha: Il Mulino, 1987, pp. 146-159.

5. Tradução do autor. Original: “La coïncidence du commencement et du présent affect à la parole un rôle central: «Si tu me parles, je nais»; ou encore: «Si tu me parles, j'existe.»” (CERTEAU, 1987b, p. 184).

reassume na palavra «conversar» ou «*colloquium*» empregadas tanto para indicar o falar com Deus ou com os «outros» (CERTEAU, 1987a, p. 227). Esses objetos são sempre formas de um colóquio, porém é necessário destacar a interlocução colocada sob o signo do Espírito que é «ato de fala» por sua função ilocutória (CERTEAU, 1976, p. 197). Assim o místico é aquele à espera de uma existência gerada pelo diálogo. Ocorre ao diálogo a possibilidade de falar, como a capacidade de escutar. Essa seria um dos argumentos da mística como faz notar Michel de Certeau através o famoso tratado de João de Ávila *Audi, filia* ou a intenção de João da Cruz com a escritura de Subida ao Monte Carmelo para aqueles que procuravam uma nova escuta; assim Michel de Certeau destaca o duplo processo desse *conversar*: um processo interno e um externo, um Outro fala à alma somente se há um terceiro para escutá-la (CERTEAU, 1987a, p. 229)⁶.

A necessidade do social como elemento na mística

As novas convenções produzidas pela mística são os lugares onde as condições necessárias para falar e recompor novos lugares sociais de comunicação fazem-se presentes. “Assim, *recompõe lugares* de comunicação *social* onde desfaz-se a estabilidade *ontológica* da relação entre coisas e palavras”⁷. Pode-se concluir que a linguagem mística é uma linguagem social. “Para ela [a linguagem mística] «fazer lugar ao Outro» é fazer lugar aos outros”⁸. A composição desses lugares poderia ser resumida em duas práticas encontradas na mística: essa é uma

6. Michel de Certeau especifica essa dinâmica da intenção de ser escutado na prefação do livro de Jean-Joseph Surin. A prefação é como uma oração na qual sustenta uma certeza quando fala em nome de um «nós» e hesita quando trata-se de um «eu» que se mostra em dependência de um «outro» por sentir-se amado por esse e na dinâmica do livro representa essa intenção do livro de ser desejado pelos leitores (CERTEAU, 1987a, p. 263).

7. Tradução do autor. Original: “Elle *recompose* ainsi *des places* de communication *social*e là où se défait la stabilité *ontologique* des rapports entre les choses et les mots” (CERTEAU, 1976, p. 201).

8. Tradução do autor. Original: “Pour lui, «faire place» à l'Autre, c'est faire place à d'autres” (CERTEAU, 2005b, p. 335).

subtração operada pela sedução operada por um Outro e uma virtude na técnica de retórica por dizer com palavras aquilo que as palavras não podem e conseguem dizer (CERTEAU, 1987a, p. 70). Por isso Michel de Certeau cita como exemplo Teresa d'Ávila e a importância da comunidade, da direção espiritual e da oração como práticas de instauração de lugares enunciativos, novas alianças para espaços dialógicos. As inúmeras confraternidades e as congregações têm a intenção de criar um corpo transparente no qual o espírito dos carismas que as animam seja visível a todos. Além disso, a direção espiritual é vista nessa época como um espaço de comunicação no qual exista uma intimidade e confiança (CERTEAU, 1987a, p. 135). Teresa d'Ávila articula esse espaço não como o espaço do verdadeiro, mas da beleza, da alma com a metáfora do castelo interior assim descrito:

Estando eu hoje a suplicar a Nosso Senhor que fiasse por mim, porque não achava assunto nem sabia como principiar a cumprir esta ordem, veio-me à ideia o que agora direi, para começar com algum fundamento. Consideremos nossa alma como um castelo feito de um só diamante ou do mais límpido cristal, onde existem numerosos aposentos, assim como no Céu há muitas moradas. De fato, se refletirmos bem, Irmãs, veremos que a alma do justo é nada menos que um paraíso onde o Senhor, como Ele mesmo diz, acha suas delícias. Pois, que vos parece? Que tal será o aposento onde se deleita Rei tão poderoso, tão sábio, tão puro, tão rico de todos os bens? Não acho coisa a que se possa comparar a grande formosura de uma alma e sua imensa capacidade (TERESA DE JESUS, 1956, p. 9).

Michel de Certeau diz que Teresa d'Ávila constrói duas transformações transitórias para chegar ao castelo: o livro e o convento⁹. O livro de

9. Michel de Certeau poderia ter dito ainda muito mais sobre essa questão da comunidade nos escritos de Teresa d'Ávila, se não fosse a sua morte prematura, como nota a indicação de Luce Giard quando explica que a primeira parte de *La fable mystique: XVIe-XVIIe siècle. II* deveria contar com um estudo sobre Teresa d'Ávila além das fundações das sociedades religiosas como uma sociedade utópica enquanto na segunda parte do livro inacabado de Michel de Certeau deveria conter as técnicas da mística como a direção espiritual: "Na primeira parte falta, então, quanto deveria ter tido sobre a autobiografia de Teresa d'Ávila e as fundações de ordens e conventos. Na segunda são ausentes a direção espiritual e os «métodos» ou exercícios espirituais, mas o belo artigo de

orações serve para articular os desejos com a linguagem comum e para criar um lugar poético, já o convento/comunidade é visto como construtor de uma palavra comum entre desejantes para construir um acordo sobre o mesmo querer (CERTEAU, 1976, pp. 207-208), ou seja, na mística ocorre produzir, diante do quadro cultural da modernidade, convenções para a instauração de novos lugares de comunicação. Michel de Certeau destaca também o que ocorre na alma para Teresa d'Ávila: ela transforma o problema do ser e da consciência que encontravam na alma o lugar por uma discussão sobre perguntas que registram o problema enunciativo e de relação: quem é o «outro» a morar na alma e com quem fala (CERTEAU, 1987a, p. 271.). A instituição desses espaços de diálogos tem como condição à priori uma restrição exclusiva pois para ocorrer a relação são necessárias pessoas resolutas, é necessário um «querer» possuidor das seguintes características: é um ato prático (porque define-se como uma singularidade de um evento, é uma forma que repetir-se-á ao longo de seu itinerário de execução), é concreto (dá origem a novas alianças e espaços de comunicação) e é absoluto (não ligado a nenhuma determinação, mas é a escolha total por Deus) (CERTEAU, 1987a, p. 236).

«Querere» aproxima-se dos verbos performativos da classe dos promissivos¹⁰, mas não o é por completo por não depender das conven-

1973 com o título «O espaço do desejo ou o fundamento dos *Exercícios espirituais*» poderia ser o núcleo fundador”. Tradução do autor. Original: “Nella prima parte manca, allora, quanto avrebbe riguardato l'autobiografia di Teresa d'Avila e le fondazioni di ordini e conventi. Nella seconda sono assenti la direzione spirituale e i «metodi» o esercizi spirituali, ma il bellissimo articolo del 1973 dal titolo «Lo spazio del desiderio o il fondamento degli *Esercizi spirituali*» sarebbe forse servito da nucleo fondatore” (GIARD, 2016, p. 15).

10. Michel de Certeau usa a classificação dada por John Austin, mesmo se esse declare que seja uma classificação infeliz para agradar algumas ideias antigas defendidas pelo próprio John Austin: “Eu distingo mais cinco classes gerais: mas estou longe de ser igualmente feliz com todos elas. Eles são, no entanto, o bastante para interpretar o Velho Harry com dois fetiches que eu admito com a inclinação de interpretar o Velho Harry, viz. (1) fetiche do verdadeiro/falso, (2) fetiche do valor/fato. Eu chamo então estas classes de enunciados, classificados de acordo com a sua força ilocucionária, pelos seguintes nomes mais ou menos rebarbativos: (1) Veridictivos; (2) Exercitivos; (3) Promissivos; (4) Comportamentativos; (5) Expositivos”. Tradução do autor. Original: “I distinguish five more general classes: but I am far from equally happy about all of them. They are, however, quite enough to play Old Harry with two fetishes which I admit to an inclination to

ções sociais porque é um «querer» sem circunstâncias. O que cumpro é a metamorfose do locutor em sujeito desejante ligada às características do «querer» (ato prático, concreto e absoluto): “a sua performatividade consiste no *instaurar um lugar* (de sujeito) e a autonomia de uma interioridade («mística» por definição, esquivada ao labirinto dos controles sociais) mais do que na estabilização de uma convenção dialogal”¹¹. Michel de Certeau liga a essa sua explicação a tradição de Angelus Silesius¹² que indica nos sinais gráficos de *Jahvé* (o Separado) uma relação com o ilimitado «sim» (*Ja*), uma relação que se revela entre fratura e abertura, separação absoluta e aceitação infinita (CERTEAU, 1987a, p. 246). Assim o sujeito encontra-se entre um exílio e uma afirmação de um querer: “A este respeito, o «querer» explicita e funda o que não é mais auto-evidente – um contrato de linguagem, mas um contrato que, privado de apropriação, assume a forma de uma falta e de um desejo do outro”¹³. Por isso Michel de Certeau define essa dupla dinâmica anunciada por Teresa d’Ávila como uma ilha enunciadora diferentemente da ilha de Crusoé por causa das seguintes características:

Ainda que, em Robinson Crusoé, mito moderno, a forma desta ilha constituísse-se no espaço do sujeito (com, no centro, sua «fortaleza») e no local para construir, repete-se, ela é doravante ocupada por um traba-

play Old Harry with, viz. (1) the true/false fetish, (2) the value/fact fetish. I call then these classes of utterance, classified according to their illocutionary force, by the following more-or-less rebarbative names: (1) Verdictives; (2) Exercitives; (3) Commissives; (4) Behavitives; (5) Expositives” (AUSTIN, 1962, p. 150).

11. Tradução do autor. Original: “La sua performatività consiste nell’*instaurare un posto* (di soggetto) e l’autonomia di un’interiorità («mística» per definizione, sfuggente al labirinto dei controlli sociali) più che nello stabilire una convenzione dialogale” (CERTEAU, 1987a, p. 245).

12. É nessa passagem que ocorre a ligação entre o nome de Deus e o ilimitado sim: “Quando Deus fala é sempre «Sim»; o diabo/por outro lado, diz «não». /Portanto, ele não pode estar com Deus apenas um «sim». Tradução do autor. Original: “Quand Dieu parle c’est toujours «Oui»; le diable/par contre dit «non». /Aussi ne peut-il être avec Dieu un seul «Oui»” (SILESIUS, 1994, p. 102). Além dessa passagem, Michel de Certeau indica outra na qual mostra como o ser humano crente faz o juramento nesse «Sim»: “Homem, envolva-se com Deus, esconda-se na sua/Luz:/Eu te juro por Jah, o diabo não te vê”. Tradução do autor. Original: “Homme, enveloppe-toi de Dieu, cache-toi dans sa/Lumière:/Je te le jure par Jah, le diable ne te voit pas” (SILESIUS, 1994, p. 153).

13. Tradução do autor. Original: “A cet égard, le volo explicite et fonde ce qui ne va plus de soi — un contrat de langage, mais un contrat qui, privé d’appropriation, prend la forme du manque et du désir de l’autre” (CERTEAU, 1976, p. 202).

lho e não por «delícias», por uma produção e não pela alteração beatificante. Ela transforma-se em propriedade privada¹⁴.

Não se deve deixar passar despercebida essa inclinação de Michel de Certeau em ligar a mística com a sociedade e como entre esses elementos há uma recíproca influência. Os místicos entre os séculos XVI e XVII são provenientes de famílias e situações sociais à margem por causa das mudanças ocorridas na sociedade¹⁵. Soma-se a essa topografia socio-histórica as corrupções dentro das instituições cristãs. Mais importante da constatação do falimento das instituições que não criam espaço para a Palavra é a escolha feita pelos místicos em habitar nessas ruínas. Michel de Certeau chega a falar de uma solidariedade com essa miséria como lugar do sofrimento místico ligado ao mal-estar social (CERTEAU, 1976, p. 193). Confirma tal assertiva as escolhas feitas pelos místicos em escolher para os seus textos personagens como o louco, a criança, o iletrado, ou seja, essa paixão pelo «outro» excluído. O exemplo que pode ser feito é o analfabeto iluminado que, inesperadamente, reporta as maravilhas de Deus presente no texto de Jean-Joseph Surin. Esse analfabeto, na análise de Michel de Certeau, é visto por Jean-Joseph Surin como um anjo e como um tesouro. Anjo porque Jean-Joseph Surin adjetiva esse personagem como «extraordinário» e «sublime», palavras remetentes de um excesso como «extremamente»; e tesouro porque esse «outro» extraordinário é comparado com a experiência de um de frente à sarça ardente (uma teofania) na qual o sujeito não consegue emitir nenhuma só palavra, mas somente escuta e recolhe todas as palavras proferidas (CERTEAU, 1987a, pp. 312-313). São a esses «outros» marginais na sociedade que os místicos, no passado e no presente,

14. Tradução do autor. Original: "Même si, dans Robinson Crusoé, mythe moderne, la forme de cette île constituée en espace du sujet (avec, au centre, sa «forteresse») et en lieu à bâtir, se répète, elle est désormais occupée par un travail et non par des «délices», par une production et non par l'altération béatifiante. Elle se transforme en propriété privée" (CERTEAU, 1976, p. 208).

15. Para aprofundar melhor a situação social das figuras que foram protagonistas das experiências místicas entre os séculos XVI e XVII. Cf. CERTEAU, Michel de. *Fábula mística: la spiritualità religiosa tra il XVI e il XVII secolo*. Bolonha: Il Mulino, 1987, pp. 58-61 no qual Michel de Certeau cita vários exemplos.

sentem-se seduzidos¹⁶.

A escrita mística como alteração poética

Michel de Certeau tentando em alguns textos indicar os índices de classificação dos textos místicos lança alguns interrogativos na dificuldade de classificá-los, mas um referente estável ele sinaliza: “Todos esses discursos contam uma paixão do que é¹⁷, do mundo como «é», ou a própria coisa (*das Ding*) [...]”¹⁸. Essa paixão pelo mundo é contida em uma estrutura descrita por Michel de Certeau tendo todos os seus pontos fundados na enunciação¹⁹:

16. Michel de Certeau faz referência à Simone Weil e o idiota da vila, o amante realmente da verdade. É interessante notar como a característica da humilhação para Weil seja correspondida com a característica da aniquilação do «eu» em Michel de Certeau: “Um idiota da aldeia, no sentido literal da palavra, que realmente ama a verdade, mesmo que nunca pronunciasse nada além de gaguejar, é pelo pensamento infinitamente superior a Aristóteles. [...] Devemos incentivar idiotas, pessoas sem talento, pessoas de talento medíocre ou pouco melhores que a média, que tenham gênio. Não há medo de torná-los orgulhosos. O amor da verdade é sempre acompanhado de humildade. O verdadeiro gênio nada mais é do que a virtude sobrenatural da humildade no reino do pensamento”. Tradução do autor. Original: “Un idiot de village, au sens littéral du mot, qui aime réellement la vérité, quand même il n'émettrait jamais que des balbutiements, est par la pensée infiniment supérieur à Aristote. [...] Il faut encourager les idiots, les gens sans talent, les gens de talent médiocre ou à peine mieux que moyen, qui ont du génie. Il n'y a pas à craindre de les rendre orgueilleux. L'amour de la vérité est toujours accompagné d'humilité. Le génie réel n'est pas autre chose que la vertu surnaturelle d'humilité dans le domaine de la pensée” (WEIL, 1957, p. 31); “Um idiota da aldeia é tão próximo da verdade quanto uma criança prodígio. Um e outro são separados apenas por uma parede. Ninguém entra na verdade sem ter passado pela própria aniquilação; sem ter ficado muito tempo em um estado de extrema e total humilhação”. Tradução do autor. Original: “Un idiot de village est aussi proche de la vérité qu'un enfant prodige. L'un et l'autre en sont séparés seulement par une muraille. On n'entre pas dans la vérité sans avoir passé à travers son propre anéantissement; sans avoir séjourné longtemps dans un état d'extrême et totale humiliation” (WEIL, 1957, p. 34).

17. Michel de Certeau recupera o *Tractatus logico-philosophicus* de Wittgenstein em seu ponto 6.44: “Não como o mundo é, é místico, mas que esse é”. Tradução do autor. Original: “Nicht wie die Welt ist, ist das Mystische, sondern dass sie ist” (WITTGENSTEIN, 1961, p. 128).

18. Tradução do autor. Original: “Tous ces discours racontent en effet une passion de ce qui est, du monde tel qu'il «se trouve», ou de la chose même (*das Ding*) [...]” (CERTEAU, 1976, p. 185).

19. Michel de Certeau faz referência a Tzvetan Todorov pois esse indica quem, diferentemente dele, aceita a ideia de que a enunciação seja um ato individual da utilização da língua e o enunciado seja o resultado desse ato então o objeto central da linguística é o enunciado e não a enunciação. Porém Tzvetan Todorov sublinha uma outra realidade do uso da língua: “o exercício da fala não é uma atividade puramente individual e caótica, portanto incognoscível; há uma parte irredutível da enunciação, mas há outras além que se permitem ser concebidas como repetição, brincadeira, convenção”. Tradução do autor. Original: “[...] l'exercice de la parole n'est pas une

[...] a capacidade presente de falar (o ato de palavra aqui e agora); um eu que se direciona a um tu (a relação ilocucionária²⁰): as convenções a serem estabelecidas entre locutor e alocutário (pressupostos e contratos de discurso); a manifestação linguística da atividade ilocucionária (daí o privilégio concedido pelos textos místicos ao «índice», isto é, elementos pragmáticos ou subjetivos da língua. [...] características essenciais de uma parte o ego, que é precisamente «o centro da enunciação», e de uma outra parte o presente, «fonte do tempo», «presença ao mundo que o ato de enunciação rende somente possível²¹»²².

activité purement individuelle et chaotique, donc inconnaissable; il existe une part irréductible de l'énonciation mais à côté d'elle il en est d'autres qui se laissent concevoir comme répétition, jeu, convention" (TODOROV, 1970, p. 3). O pressuposto para tal asseveração vem do fato que Tzvetan Todorov não refuta a ideia, como faz a civilização ocidental, de que a língua seja ação e não somente «sombra das coisas», uma imagem da língua como transparente e transitiva expressiva e instrumental (TODOROV, 1970, pp. 4-5). Tzvetan Todorov pensa ser necessário resguardar a força ilocucionária, os aspectos pragmáticos/subjetivos (denominado aspecto de índice) e a coloração que a enunciação doa aos enunciados.

20. A relação é claramente estabelecida por Michel de Certeau com John Austin designando o próprio ato de falar e a transformação que esse opera nos relacionamentos entre os interlocutores e assim definindo o seu modo de fazer filosofia: "Quando examinamos o que devemos dizer quando, que palavras devemos usar em quais situações, estamos olhando novamente não apenas para palavras (ou «significados», quaisquer que sejam elas), mas também para as realidades em que usamos as palavras para falar: estamos usando uma percepção afiada de palavras para aguçar nossa percepção, embora não como o árbitro final, dos fenômenos. Por essa razão, acho que seria melhor usar, para esse modo de fazer filosofia, um nome menos enganoso do que os citados acima - por exemplo, «fenomenologia linguística», mas isso seria talvez pretensioso". Tradução do autor. Original: "When we examine what we should say when, what words we should use in what situations, we are looking again not merely at words (or «meanings», whatever they may be) but also at the realities we use the words to talk about: we are using a sharpened awareness of words to sharpen our perception of, though not as the final arbiter of, the phenomena. For this reason, I think it might be better to use, for this way of doing philosophy, some less misleading name than those given above - for instance, «linguistic phenomenology», only that is rather a mouthful" (AUSTIN, 1956, p. 8).

21. Essa é uma referência feita por Michel de Certeau à Émile Benveniste que depois de ter apresentado uma descrição abstrata da estrutural formal da enunciação a aplica em três casos mais familiares: a emergência dos índices de pessoa (a relação *eu-tu*), os índices de ostensão e as formas temporais, essa última retomada por Michel de Certeau. Para Émile Benveniste o tempo presente coincide com o momento da enunciação já que "o ser humano não dispõe de nenhum outro meio de viver o «agora» e de torná-lo atual senão realizando-o pela inserção do discurso no mundo". Tradução do autor. Original: "l'homme ne dispose d'aucun autre moyen de vivre le «maintenant» et de le faire actuel que de le réaliser par l'insertion du discours dans le monde" (BENVENISTE, 1974, p. 83).

22. Tradução do autor. Original: "[...] de la capacité présente de le parler (l'acte de parole ici et maintenant); le je qui l'adresse à un tu (la relation illocutionnaire); les conventions à établir entre locuteur et allocutaire (des présupposés et des contrats de discours); la manifestation linguistique de l'activité illocutionnaire (d'où le privilège accordé par les textes mystiques aux éléments «indiciels»,

É necessário entender duas características desse fenômeno. A primeira é compreender a enunciação exercendo uma dupla discriminação: a primeira ocorre entre o dito e o dizer, já a segunda é produzida pelo «outro» que transforma a enunciação em um discurso dialógico, “você e eu procurando um pelo outro na espessura da mesma linguagem”²³. E a segunda característica abre-se a um «eu» como forma vazia²⁴, o objetivo dessa postulação é em relação ao exercício da linguagem, uma perfor-

i.e. pragmatiques ou subjectifs de la langue). [...] caractéristiques essentielles d'une part l'ego, qui est précisément «le centre de l'énonciation», et d'autre part le présent, «source du temps», «présence au monde que l'acte d'énonciation rend seul possible» (CERTEAU, 1976, pp. 198-199). 23. Tradução do autor. Original: “[...] toi et moi se cherchant dans l'épaisseur du même langage” (CERTEAU, 1976, p. 199). Lembrar que Émile Benveniste define a enunciação como processo de apropriação do indivíduo da língua. “Mas, imediatamente, desde que ele se declara locutor e assume a língua, ele implanta o *outro* diante de si, qualquer que seja o grau de presença que ele atribua a este outro. Toda enunciação é, explícita ou implicitamente, uma alocação, ela postula um alocutário”. Tradução do autor. Original: “Mais immédiatement, dès qu'il se déclare locuteur et assume la langue, il plante l'autre en face de lui, quel que soit le degré de présence qu'il attribue à cet autre. Toute énonciation est, explicite ou implicite, une allocation, elle postule un allocutaire” (BENVENISTE, 1974, p. 82).

24. É sempre uma referência à Émile Benveniste. São alguns exemplos claros dessa forma vazia a qual Émile Benveniste refere-se: “A linguagem é, pois, a possibilidade da subjetividade, pelo fato de conter sempre as formas linguísticas apropriadas à sua expressão; e o discurso provoca a emergência da subjetividade, pelo fato de consistir em instâncias discretas. A linguagem de algum modo propõe formas «vazias» das quais cada locutor em exercício de discurso se apropria e as quais refere à sua «pessoa», definindo-se ao mesmo tempo a si mesmo como *eu* e a um parceiro como *tu*. A instância de discurso é assim constitutiva de todas as coordenadas que definem o sujeito”. Tradução do autor. Original: “Le langage est donc la possibilité de la subjectivité, du fait qu'il contient toujours les formes linguistiques appropriées à son expression, et le discours provoque l'émergence de la subjectivité, du fait qu'il consiste en instances discrètes. Le langage propose en quelque sorte des formes «vides» que chaque locuteur en exercice de discours s'approprie et qu'il rapporte à sa «personne», définissant en même temps lui-même comme *je* et un partenaire comme *tu*. L'instance de discours est ainsi constitutive de toutes les coordonnées qui définissent le sujet” (BENVENISTE, 1966, p. 263); “Uma dialética singular é a mola desta subjetividade. A língua prove os falantes de um mesmo sistema de referências pessoais de que cada um se apropria pelo ato de linguagem e que, em cada instância de seu emprego, assim que é assumido por seu enunciador, se torna único e sem igual, não podendo realizar-se duas vezes da mesma maneira. Mas, fora do discurso efetivo, o pronome não é senão uma forma vazia que não pode ser ligada nem a um objeto nem a um conceito. Ela recebe sua realidade e sua substância somente no discurso”. Tradução do autor. Original: “Une dialectique singulière est le ressort de cette subjectivité. La langue pourvoit les parlants d'un même système de références personnelles que chacun s'approprie par l'acte de langage et qui, dans chaque instance de son emploi, dès qu'il est assumé par son énonciateur, devient unique et nonpareil, ne pouvant se réaliser deux fois de la même manière. Mais hors du discours effectif, le pronom n'est qu'une forme vide, qui ne peut être attachée ni à un objet ni à un concept. Il reçoit sa réalité et sa substance du discours seul” (BENVENISTE, 1974, p. 68).

mance, a conversão da língua em discurso²⁵.

Com uma enunciação diferente da organização objetiva dos enunciados e com uma constituição formal ditada pela instauração de um lugar (o «eu») e de operações de troca (o «espírito») a mística constitui-se como um saber “ao lado de outros saberes, e ali produz-se o trabalho escriturário que engendra a agitação da linguagem pelo desejo do outro”²⁶. Para Michel de Certeau essa formalidade mística nasce com Hadewijch de Antuérpia e Mestre Eckhart e chega a sua máxima expressão com Teresa d’Ávila e Angelus Silesius (CERTEAU, 1976, pp. 187-188). A primeira informação que se colhe nos estudos de Michel de Certeau sobre a construção do texto místico é relacionada ao lugar de onde escreve-se o texto:

[...] de onde escrever? Nessa [interrogação] toda a organização textual esforça-se a responder: o valor desse discurso não depende da verdade de suas proposições, mas porque ele está no mesmo lugar onde fala o Locutor (o Espírito, «aquele que fala»). O texto define-se por ser de ponta a ponta, embora em modos diferentes, gerado por uma inspiração²⁷.

O lugar dos efeitos do amor por excelência é a fratura, e essa é visualizada em duas maneiras diversas: na posição dos actantes e no corpo. Os textos místicos sinalizam a desfragmentação dos papéis ac-

25. Aqui outra referência a Émile Benveniste sobre a definição do discurso como: “no quadro do discurso, que é a língua enquanto assumida pelo ser humano que fala, e sob a condição de intersubjetividade, única que torna possível a comunicação linguística”. Tradução do autor. Original: “qui est la langue en tant qu’assumée par l’homme qui parle, et dans la condition d’intersubjectivité, qui seule rend possible la communication linguistique” (BENVENISTE, 1966, p. 266). Ou seja, a possibilidade da língua se transformar em discurso é por causa da intersubjetividade existente na enunciação: na colocação do *eu* e do *tu*, da formalização das convenções etc.

26. Tradução do autor. Original: “à côté des savoirs, et là se produit le travail scripturaire qu’engendre le remuement du langage par le désir de l’autre” (CERTEAU, 1976, p. 198).

27. Tradução do autor. Original: “[...] d’où écrire? À celle-ci, toute l’organisation textuelle s’efforce de répondre: la valeur de ce discours ne tient pas à la vérité de ses propositions, mais au seul fait qu’il est dans la place même où parle le Locuteur (l’Esprit, «el que habla»). Le texte se définit d’être de bout en bout, quoique sur des modes très différents, généré par une inspiration” (CERTEAU, 1976, p. 203).

tantes e dos sujeitos sintáticos e um dos exemplos citados por Michel de Certeau são os textos de Teresa d'Ávila destacando que a organização semântica é perturbada com três indistinções: a qualificação do sujeito (se sofre ou goza²⁸), a sua posição actante (passivo ou ativo²⁹) e a diferenciação sexual (masculino ou feminino). Esse esquema binário desfaz-se por essa lógica «nem um e nem outro», mas indicando o seu contrário: um e outro. “Desse ponto de vista, o oximoro³⁰ [...] um tropo³¹ organizador desses textos, poderia ter a função de metáfora para o procedimento mais fundamental que, *eliminando* os sujeitos (nem um e nem outro), *multiplica* em tal modo os atores ao interno de uma mesma instância”³². Não existe o cancelamento total dos papéis actantes, mas ocorre um processo de desintegração com distanciamento do sujeito e do predicado permitindo uma pluralização do sujeito como um mundo de contrários (CERTEAU, 1989b, p. 117). Já nos poemas de João da Cruz encontramos uma não estabilidade nem da pessoa do sujeito ou do complemento verbal, somente no verbo encontra-se a estabilidade como nos poemas de João da Cruz nos quais entre o amado e amada resta estável o verbo: ferir, amar, implorar.

28. “[...] quereria gozar de grandíssima glória. É como um agonizante que está com a vela na mão; pouco lhe falta para morrer e deseja a morte. Está gozando naquela agonia com o maior deleite que se possa imaginar. Não me parece outra coisa senão um morrer quase totalmente a todas as coisas do mundo e estar gozando de Deus. Não conheço outros termos para o exprimir ou declarar” (TERESA DE JESUS, 1961, p. 120).

29. “Não creio que sou eu quem fala desde que comunguei esta manhã. Tenho a impressão de sonhar o que vejo, e não quisera encontrar senão enfermos do mal de que agora estou ferida” (TERESA DE JESUS, 1961, p. 123); “Digo que, quando Deus concede tão alta oração, a alma pode fazer tudo isso e muito mais - pois tais são seus efeitos - e entende que o faz sem nenhum cansaço do entendimento. Só está como espantada, ao que me parece, de ver que o Senhor faz tão bem o ofício de jardineiro e não lhe quer deixar trabalho algum senão o deleite de ir aspira n do o perfume das flores” (TERESA DE JESUS, 1961, p. 125).

30. Um oximoro é uma fratura no reino das semelhanças porque não respeita os gêneros e nem as ordens de uma linguagem, além de ser um recurso para mostrar aquilo que não diz (CERTEAU, 1987a, p. 202).

31. Um tropo para Michel de Certeau é o emprego figurado de uma palavra, um sentido não-próprio da palavra, e esse uso já é uma indicação de êxodo, de êxtase (CERTEAU, 1987a, p. 201).

32. Tradução do autor. Original: “Da questo punto de vista, l'ossimoro [...] tropo organizzatore di questi testi, potrebbe avere la funzione di metafora per la procedura più fondamentale che, *eliminando* dei soggetti (né l'uno né l'altro), *moltiplica* in tal modo gli attori all'interno della stessa istanza” (CERTEAU, 1989b, p. 116).

As «canciones» não faziam sentido de uma vez por todas, mas criavam um lugar de origem para «efeitos de amor». [...]. Seria místico a perda de consciência dos atores (o amante - o amado, Deus - o ser humano) em favor das operações que passam de um para o outro: «Deus e eu somos um na operação»³³ [...]. Talvez enfim, seria místico a fundação de um espaço onde a alteração é uma instituição e onde o dito da perda é outro começo. Para sempre ser menor do que vem através dele e permite uma gênese, o poema místico relaciona-se com o nada que abre a um advento [...]³⁴.

No início da escritura mística existiria alguma coisa que chega do «outro» sem nenhuma razão. Esses seriam o poema³⁵ e o sonho. O poema gera e não é gerado, não é necessário algo externamente a esse para dar o seu sentido e é a forma com a qual o místico fará o seu suplício direcionado à Raiz (origem e nutrimento) perdida (CERTEAU, 1989a, p. 148). “O poema faz o que diz, criando ele mesmo o que ele dá espaço”³⁶. Para entender a força da poesia é necessário seguir algumas indicações que Michel de Certeau aprende de João da Cruz. Para esse místico os cânticos e os poemas derivam tanto de uma amplidão e abundância da substância de Deus que toca o corpo do místico, como da organização do poema em sentido erótico e com uma estrutura na qual os seus elementos (como palavras, verbos, pronomes) vão de um *tu* ao

33. É uma frase de autoria do Mestre Eckhart retirada do Sermão *Justi vivente in aeternum*. Nesse sermão, Eckhart explica sobre o ser humano justo e a sua recompensa. Essa é estar junto à Deus, pois esses possuem a mesma beatitude (de justiça); essa beatitude é algo concreto pois o ser humano justo mostra justiça somente em operas justas. Cada obra do justo é como gerar o Pai, e por sua vez não tem uma atitude de possessão já que o Pai por sua vez trabalha e age para a geração de Seu Filho no crente (ECKHART, 1927, p. 332).

34. Tradução do autor. Original: “Les «canciones» n’ont pas posé un sens une fois pour toutes, mais créé un lieu d’origine pour des «effets d’amour». [...]. Serait mystique l’évanouissement des acteurs (l’amant — l’aimé, Dieu — l’homme) en faveur des opérations qui transitent de l’un à l’autre: «Dieu et moi nous sommes un dans l’opération». [...]. Peut-être enfin serait mystique la fondation d’un espace où l’altération est instauratrice et où le dire de la perte est commencement autre. D’être toujours moins que ce qui vient par lui et permet une genèse, le poème mystique a rapport avec le rien qui ouvre un à venir [...]” (CERTEAU, 1976, p. 214).

35. Michel de Certeau chega a afirmar que o poema se coloca ao posto do objeto científico como objeto da ciência mística (CERTEAU, 1987a, p. 123).

36. Tradução do autor. Original: “Le poème fait ce qu’il dit, créant lui-même ce à quoi il donne espace” (CERTEAU, 1976, p. 210).

eu³⁷, onde o Amado encontra-se no advento de um «outro»³⁸ e como o poema é relacionado a um «nada» que abre um futuro.

37. Michel de Certeau em um rompante de escrita livre (de uma prosa em estilo dialogante) escreve sobre a posição dos actantes na experiência mística: "Ao caos («*tohu-bohu*») inicial que precedeu toda distinção no primeiro capítulo de Gênese, parecem opor um cancelamento última de todas as coisas na luz, «universal e confusa», da visão. Para designá-la, utilizam o verbo «ver» que nomina um ator sempre operante. [...] Segundo a explicação deles, o sujeito e o complemento desse verbo não são estáveis; rodam em volta dele. Pode-se dizer: «Nós vemos Deus» ou «Deus nos vê». É a mesma coisa. O sujeito ou o objeto substituem-se, intercambiáveis e não assegurados, aspirados por um verbo dominante. Quem vê? Quem é visto? Não se sabe mais. Somente resta o ato, desligado, absoluto". Tradução do autor. Original: "Al caos («*tohu-bohu*») iniziale che precedeva ogni distinzione nel primo capitolo *Genesi*, sembrano opporre una cancellazione ultima di tutte le cose nella luce, «universale e confusa», della visione. Per designarla, utilizzano piuttosto il verbo «vedere», che nomina un attore sempre operante. [...] . Secondo le loro spiegazioni, il soggetto ed il complemento di questo verbo non sono stabili; ruotano attorno a lui. Si può dire: «Noi vediamo Dio» o «Dio ci vede». È lo stesso. Il soggetto e l'oggetto si rimpiazzano, intercambiabili e non assicurati, aspirati da un verbo dominante. Chi vede? Chi è visto? Non si sa più. Solo resta l'atto, slegato, assoluto" (CERTEAU, 2010a, p. 187).

38. Michel de Certeau faz referência ao trabalho de Julia Kristeva quando estuda as instâncias do discurso e a alteração do sujeito, da duplicação da instância subjetiva em um estudo crítico de *Chants de Maldoror* escrito por Isidore Ducasse. Julia Kristeva, ao analisar através do viés do uso normativo da língua, indicará o ego transcendendo a alocação e, isolando-se, opor-se-á a um «tu». Mas observando atentamente a obra de Ducasse Julia Kristeva percebe a flutuação do sujeito de enunciação através um sujeito poético diviso (KRISTEVA, 1974, p. 319). Existe uma economia presente em todo romance clássico. Uma irrupção instintiva dentro do domínio simbólico da língua perturba a posição do pronome «eu». A flutuação rejeita as estruturas de identificação. Essa rejeição vai além, como explica Julia Kristeva: "Esta rejeição do simbólico é agora dada como uma rejeição da identidade, uma vez que representa a distribuição eu/tu/ele. Não que os limites deste dispositivo sejam apagados; mas ocorrem permutações e superposições, significando que a unidade do sujeito é dividida e multiplicada, para que possa ocupar ao mesmo tempo todas as instâncias do discurso. Essas instâncias são, então, apenas dobradiças, que permitem interromper por um momento o processo de significação, mas reiniciar imediatamente para outras «instâncias»". Tradução do autor. Original: "Ce rejet du symbolique se donne maintenant comme un rejet de l'identité telle que la pose la distribution je/tu/il. Non pas que les frontières de ce dispositif soient effacées; mais des permutations et des superpositions s'opèrent, signifiant que l'unité du sujet se divise et se multiplie, de sorte qu'il peut occuper en même temps toutes les instances du discours. Ces instances ne sont plus alors que des charnières, qui permettent d'arrêter un instant le procès signifiant mais pour le relancer immédiatement vers d'autres «instances»" (KRISTEVA, 1974, p. 317). Esse estilo de subjetividade denominado dobradiça (*charnières*) por permitir de interromper o processo de significação por átimos para reiniciá-los imediatamente. Assim "pluralizado (pulverizado), o «eu» não é mais uma instância; posto em julgamento [...] pela introjeção do outro, o «eu» é um movimento rítmico, uma dinâmica ondulatória". Tradução do autor. Original: "pluralisé (pulvérisé), «je» n'est plus une instance; mis en procès [...] par l'autre introjecté, «je» est un mouvement rythmique, une dynamique ondulatoire" (KRISTEVA, 1974, p. 320). Como nos poemas escritos por Jean-Joseph Surin com os quais Michel de Certeau passou muito tempo estudando, esses poemas indicam que o sujeito constitui-se separado dos predicados e marcado pelo processo de perda, é um espaço vazio preenchido por um belo nome, significante do «outro», o nome de Jesus (CERTEAU, 1989c, p. 175).

Uma forma de proceder

O que Michel de Certeau indica é uma forma de proceder, de construir uma história ritmada pelo desejo embasada naquilo que ele chama de «fundamento». Por isso é necessário analisar de perto essa forma de proceder que são os Exercícios Espirituais escritos por Inácio de Loyola. A denominação «forma de proceder» demonstra um reflexo dos estudos feitos por Michel de Certeau sobre Pierre Favre³⁹ pois essa expressão é sua ao designar os Exercícios. A primeira condição é encontrar um sujeito desejan⁴⁰, é necessário que o sujeito conheça a dinâmica do desejar mesmo se depois esse desejar vai ser transformado por algo mais amplo e poético. Os Exercícios não representam em si as vozes do desejo, mas tem como objetivo articulá-las (CERTEAU, 2005a, p. 239). É por isso que Michel de Certeau define o Exercício como “um discurso de lugares – uma série articulada de *topoi*; caracterizado por «composição de lugares»⁴¹. A composição desses lugares dá-se sobre um princípio

39. Pode-se citar alguns exemplos dos estudos de Michel de Certeau sobre Favre. A primeira é uma tradução junto à introdução e notas feita por Certeau de FAVRE, Pierre. *Le progrès de l'homme spirituel*. Christus, Paris, v. 1, n. 4, p.89-104, out. 1954; CERTEAU, Michel de. *L'expérience du salut chez Pierre Favre*. Christus, Paris, v. 5, n. 17, p.75-92, jan. 1958; CERTEAU, Michel de. *Le texte du Mémorial de Favre*. *Revue D'ascétique Et de Mystique*, Toulouse, v. 36, p.89-101, 1960; CERTEAU, Michel de. *Un texte inédit de Pierre Favre: Le Pro privata alicuius reformatione*. *Revue D'ascétique Et de Mystique*, Toulouse, v. 36, p.343-349, 1960; CERTEAU, Michel de. *Introdução*. In: FAVRE, Pierre. *Mémorial du Bienheureux Pierre Favre*. Paris: Desclée de Brouwer, 1960. p. 7-95; extratos de cartas de Favre com tradução, apresentação e anotações feitas por Michel de Certeau em FAVRE, Pierre. *Quand le Seigneur ouvre une porte*. Christus, Paris, v. 12, n. 45, p.90-101, jan. 1965; CERTEAU, Michel de. *La tradition favrienne aux Pays-Bas: Un traité inédit de Pierre*. *Revue D'ascétique Et de Mystique*, Toulouse, v. 42, p.203-229, 1966; CERTEAU, Michel de. *Favre (Pierre)*. In: AUBERT, Roger; VAN CAUWENBERGH, Étienne. *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*. Paris: Letouzey Et Ané, 1967. p. 766-769.

40. Um desejo que depois vem oferecido a Deus, mas é sempre um sujeito que deseja alguma coisa aquele que chega ao retiro: “[5] 5a. A quinta: àquele que resgata os Exercícios, é uma grande vantagem entrar neles com grande coragem e generosidade com seu Criador e Senhor, oferecendo-lhe toda a sua vontade e liberdade, para que sua divina majestade, tanto de sua pessoa como de tudo que ele possui, se sirva segundo a sua vontade santíssima”. Tradução do autor. Original: “[5] 5ª. La quinta: al que recibe los ejercicios, mucho aprovecha entrar en ellos con grande ánimo y liberalidad con su Criador y Señor, ofreciéndole todo su querer y libertad, para que su divina majestad, así de su persona como de todo lo que tiene, se sirva conforme a su santísima voluntad” (LOYOLA, 1963, p. 197).

41. Tradução do autor. Original: “[...] un discours de lieux – une série articulée de *topoi*. Il se caractérise par des «compositions de lieux»” (CERTEAU, 2005a, p. 240).

ou fundamento que condiciona seu funcionamento e denominado por Michel de Certeau como um «não-lugar», ou seja, “abertura de um espaço ao desejo, ao deixar falar o sujeito do desejo em um local que não é um lugar e não tem um nome”⁴².

O «Fundamento» (ao qual limito-me) mantém o hiato. Funciona exatamente como o retorno ou a passagem ao zero que permite a constituição de uma série. Parece que se acede a maior «verdade» da palavra [...] lá onde a palavra é mais despossuída da coisa, lá onde é dissociada da residência e da associação, no risco e na fissura do intervalo, no momento no qual o dizer é não ter lugar, ou não ter mais outro lugar se não a palavra mesma⁴³.

Assim esse fundamento opera uma ruptura em relação ao desenvolvimento futuro previsto no Exercício voltando ao desejo fundamental e à enunciação. O fundamento “reenvia a um «fim» que não há nome próprio, ou a um «princípio» que é traçado em um desejo mais «fundamental» de todos os seus sinais ou seus objetos”⁴⁴. Esse fundamento refere-se a um desejo que habita em todos os homens e que vem primeiro de qualquer escolha ou formulação objetiva e à enunciação feita através metáforas que retratam estupor e festa. A palavra que surge dessa experiência de separação e de intervalo não aprisiona o objeto pois o momento da enunciação é um momento de «não-lugar», é a ausência que faz mover o falar. É uma palavra poética. “Uma necessidade poética nasce dessa perda que abre efetivamente a uma fraqueza”⁴⁵. Michel de

42. Tradução do autor. Original: “[...] à ouvrir un espace au désir, à laisser parler le sujet du désir en une place qui n'est pas un lieu et n'a pas de nom” (CERTEAU, 2005a, p. 240).

43. Tradução do autor. Original: “Le «Fondement» (auquel je me limite) maintient donc la coupure. Il fonctionne exactement comme le retour ou le passage au zéro qui permet la constitution d'une série. Il semble en effet que l'on accède à la plus grande «vérité» de la parole [...] là où la parole est le plus dépossédée de la chose, là où elle est dissociée de la résidence et de l'appartenance, dans le risque et la faille de l'entre-deux, au moment où *dire*, c'est précisément ne pas avoir de lieu, ou n'avoir plus d'autre lieu que la parole même”. (CERTEAU, 2005a, pp. 243-244).

44. Tradução do autor. Original: “[...] renvoie à une «fin» qui n'a pas de nom appropriable, ou à un «principe» qui est tracé dans un désir plus «fondamental» que tous ses signes ou ses objets” (CERTEAU, 2005a, p. 241).

45. Tradução do autor. Original: “Une nécessité poétique naît de la perte qui ouvre effectivement sur une faiblesse” (CERTEAU, 1977, p. 237).

Certeau para falar desses acontecimentos originários que não possuem palavra, que não entram em nenhum esquema social nem racional, usa como exemplo os sonhos (uma figura de fábula) narrados nas histórias bíblicas. É um «não-lugar» inicial que reenvia a um desejo impossível de ser traduzido racionalmente ou socialmente; é um desejo que conserva em si uma forma interrogativa e que apresenta a necessidade de ser interpretada por um «outro». Nessa dinâmica apresentam-se dois «estrangeiros»: o desejo presente no sonho é um estrangeiro interno combinado com um estrangeiro externo que é o intérprete. O desejo é diferença e cria a necessidade de crer no «outro» que vem dar a palavra ao desejo íntimo.

Não se escolhe ser crente. É uma vontade que percorre as opções e das quais são apenas sintomas. Fundamentalmente, ser um crente é querer ser um crente. [...]. Esta vontade não é voluntarismo, mas «uma primeira paixão» que é contada nos sonhos. Essa paixão é manifestada na linguagem pelas escrituras dos sonhos⁴⁶.

Por causa desse distanciamento da palavra com os objetos Michel de Certeau aproxima essa sua interpretação dos Exercícios àquilo que Maurice Blanchot chama da «linguagem da ausência»⁴⁷ em Rainer Rilke. Mas, diferentemente de Rainer Rilke, para Michel de Certeau a poesia é um ponto de partida de uma trajetória, é um convite para realizar um caminho e não permanecer no interior da alma (CERTEAU, 2005a, p. 244). A experiência mística reflete sempre o seu caráter exodal, mesmo

46. Tradução do autor. Original: "Aussi ne peut-on confondre ce vouloir avec un choix. On ne choisit d'être croyant. C'est un vouloir qui traverse les options et dont sont que des symptômes. Fondamentalement, être croyant, c'est vouloir être croyant. [...]. Ce vouloir ne relève pas volontarisme, mais d'«une passion première» qui se raconte en songes. Cette passion se manifeste dans le langage par des écritures à partir songes" (CERTEAU, 1977, p. 238).

47. Essa é uma expressão retirada de Maurice Blanchot quando comenta que Rainer Rilke em um de seus poemas ("*L'espace nous dépasse et traduit les choses*") individua esse espaço interior tradutor por excelência. Esse espaço seria o poema "onde não há nada presente, onde, dentro da ausência, tudo fala, tudo entra em harmonia espiritual, aberto e não imóvel, mas o centro do eterno movimento". Tradução do autor. Original: "là où il n'y a plus rien de présent, où, au sein de l'absence, tout parle, tout rentre dans l'entente spirituelle, ouverte et non pas immobile, mais centre de l'éternel· mouvement" (BLANCHOT, 1955, p. 145).

em uma interioridade porque essa última é alargada por ser habitada por um Outro. Para Inácio de Loyola é uma viagem que organiza as práticas, para Teresa d'Ávila é um passeio pela alma que funda conventos; não há diferença entre esses dois pois são sempre ligados à capacidade do ser humano de ocupar um espaço social e transformá-lo comunicando aquela primeira transformação ocorrida no interior.

A relação entre a palavra e a ação, entre uma poética e uma prática não passa como uma simples teoria para Michel de Certeau, mas como uma possível possibilidade de construir uma história. Por isso, Michel de Certeau reprende o poeta mexicano Octavio Paz⁴⁸. Esse tema vem arti-

48. Assim Michel de Certeau define esse tema em Paz: “Falta a linguagem (e, portanto, a sociedade) é o que a violência ou o apelo à violência se manifesta. Mas a poesia e o teatro também significam isso. O arco e a lira, a arma e a palavra são o dilema que ocupa a meditação do poeta mexicano Octavio Paz sobre sua própria arte. Desde Rimbaud, diz ele, «a palavra poética se alimenta da negação da palavra» ... Como o exercício da poesia será uma ação revolucionária?”. Tradução do autor. Original: “Que le langage *manque* (et donc la société), c’est ce que la violence ou l’appel à la violence manifeste. Mais la poésie et le théâtre le signifient également. *L’Arc et la Lyre*, l’arme et la parole tel est le dilemme qui occupe la méditation du poète mexicain Octavio Paz sur son propre art. Depuis Rimbaud, dit-il, «la parole poétique se nourrit de la négation de la parole» ... Comment l’exercice de la poésie sera-t-il une action révolutionnaire?” (CERTEAU, 1968, p. 84). A primeira característica que surge em Paz é a modalidade com a qual ele baseia-se não sobre uma opinião nem uma certeza, mas sobre uma crença (PAZ, 1991, p. 271). A segunda característica está centrada na relação entre poesia e sociedade: “Uma sociedade sem poesia não teria linguagem: todos diriam a mesma coisa e ninguémalaria, sociedade transumana na qual todos seriam um e cada um seria um tudo autossuficiente. Uma poesia sem sociedade seria uma obra poética sem autor, sem leitor, e, a rigor, sem palavra”. Tradução do autor. Original: “Una società senza poesia non avrebbe linguaggio: tutti direbbero la stessa cosa o nessuno parlerebbe, società transumana nella quale tutti sarebbero uno e ognuno sarebbe un tutto autosufficiente. Una poesia senza società sarebbe un’opera poetica senza autore, senza lettore e, a rigore, senza parole” (PAZ, 1991, p. 272). O que Paz visualiza nessa dinâmica é uma mútua conversão: poetização da vida social e socialização da poética. Ao considerar a poética como esse espaço original é possível aproximar a poética com a experiência mística pela mesma dinâmica presente entre mística e sociedade. É por isso que Paz chama essa poesia como «prática». O afastamento desses dois elementos seria um desastre, uma queda do poeta em uma linguagem sem movimento: “En duermevela oigo correr entre bultos adormilados y ceñudos/un incesante río./Es la catarata negra y blanca, las voces, las risas, los gemidos del/mundo confuso, despeñándose./Y mi pensamiento que galopa y galopa y no avanza, también cae/y se levanta/y vuelve a despeñarse en las aguas estancadas del lenguaje./ Hace un segundo habría sido fácil coger una palabra y repetirla/una y otra vez./cualquiera de esas frases que decimos a solas en un cuarto sin/espejos/para probarnos que no es cierto,/que aún estamos vivos/[...]” (PAZ, 1989, p. 76). Por ter essa forte ligação com a sociedade, Paz afirma que a imagem poética é alteridade, e por isso que a falta da comunicação como fenômeno moderno não depende da pluralidade dos elementos que formam a sociedade, mas a ausência de um «tu» na formação do eu (PAZ, 1991, p. 279).

culado com os escritos de Octavio Paz sobre a capacidade com a qual a poesia é capaz de ser um elemento prático revolucionário, sobre a esperança de reconciliar o poema com o ato, um sonho que já estaria presente em Rimbaud⁴⁹. Por isso Michel de Certeau busca e identifica na vida e obra de Daniel Berrigan essa mesma trajetória, justificando em duas expressões do autor norte-americano «trabalhar para uma criação»⁵⁰ e «dar um espaço no qual respirar»⁵¹. São expressões que remetem a

49. Rimbaud escreve para Paul Demeny sobre a relação da poesia com a ação. Para o poeta francês os versos do poema e o ritmo da lira compunham a ação para os poetas gregos (RIMBAUD, 1929, p. 52), e pensando ao um futuro de poemas que venham para ficar, esses seriam de uma pequena poesia grega e com reflexo no agir humano como a sua origem: “A arte eterna teria suas funções, como os poetas são cidadãos. A poesia não vai mais ritmar a ação; ela a precederá”. Tradução do autor. Original: “L’art éternel auraît ses fonctions, comme les poètes sont citoyens. La Poésie ne rythmera plus l’action; elle sera en avant” (RIMBAUD, 1929, p. 57).

50. A primeira expressão está ligada a uma diferenciação antropológica que Daniel Berrigan faz entre dois tipos de humanidade e como o segundo tipo procura resolver os problemas da sociedade: “A consciência do liberal é, em princípio, quebrada em fragmentos. Ele pega um dos fragmentos, lida com ele e acha que está consciente. [...]. Mas a consciência do ser humano radical é integrada. Ele sabe que tudo leva a todo o resto. [...] O que ele está finalmente procurando não é uma solução (sabendo, como ele, que a história humana não ofereceu soluções). Ele está realmente trabalhando para uma criação: um novo ser humano em uma nova sociedade”. Tradução do autor. Original: “The consciousness of the liberal is in principle broken in fragments. He picks one of the fragments, deals with it and thinks he is conscious. [...]. But the consciousness of the radical man is integrated. He knows that everything leads to everything else. [...] What he is finally looking for is not a solution (knowing as he does that human history has not offered solutions). He is really working for a creation: a new man in a new society” (BERRIGAN, 1970, p. 82).

51. Essa segunda expressão é colocada no contexto de uma possível saída para os problemas que são elencados pelo interlocutor de Daniel Berrigan nesse livro-entrevista, indicando a sua esperança nos sinais do futuro: “Mas temos que continuar procurando sinais do futuro [...]. É preciso guardar esses sinais no centro do olho, porque acho que eles são o objeto da verdadeira busca de alguém. Qual é o melhor ser humano? O que é mais esperançoso no ser humano? [...]. Eu simplesmente não acredito que a verdade das coisas nos é revelada por nossos filósofos políticos cínicos, pragmáticos, profissionais e materialistas que veem o mal em toda parte - como meios de justificar seu próprio mal. [...]. A verdade nos foi revelada por Jesus Cristo e aqueles que, de maneiras menores, seguem Sua tradição. [...] E então eu senti que não estou sozinho, que alguns de nós estão juntos, lutando por certas coisas [...]. Eu aprendi o quanto eu preciso dos outros, o quanto precisamos uns dos outros neste mundo. [...]. Eu aprendi «esperança», talvez. Aprendi a ter confiança nos outros e em mim mesmo - no poder que a fé e o amor de alguém podem exercer [...]”. Tradução do autor. Original: “But we have to keep looking for signs of the future [...]. One must keep those signs at the eye’s center, because I think they are the object of one’s true search. What is the best man? What is most hopeful in man? [...]. I just don’t believe that the truth of things is revealed to us by our cynical, hoarding, businesslike, materialist political philosophers who see evil everywhere - as means of justifying their own evil. [...] Truth was revealed to us by Jesus Christ, and those who in lesser ways follow His tradition. [...] And then I have felt that I am not alone, that a number of us are together, struggling for certain things [...]. I have learned how much I need others, how much we need one another in this world. [...] I learned «hope», perhaps. I learned to have

uma abertura generativa, e para Michel de Certeau são expressões em consequência da experiência cristã do poeta.

Ela [a poesia de Daniel Berrigan] nasceu das aberturas que recebeu [...]. A mesma concepção é encontrada por toda parte. Sua poesia joga dizendo e fazendo. Simboliza-os, articulando no ato a «linda palavra» que institui, ou em poemas a invenção que eles despertam. O que dizer, se não for aberto? Daniel Berrigan é o mesmo poeta e cristão⁵².

Uma fé no «outro» ou uma poética da ética

Percebe-se que a experiência mística não se contenta com o momento inicial ou inaugural da própria experiência (o momento extraordinário de surpresa do primeiro encontro com o Outro), mas é um itinerário (porque possui uma vocação exodal) com as raízes na vida de todo o dia, é a busca por fazer uma história com uma pluralidade social; a experiência mística é embasada por uma exigência real que se faz na autenticidade e na relação estabelecida do místico consigo e com os «outros» (CERTEAU, 2005b, p. 333). É claro para Michel de Certeau que os obstáculos da vida ordinária fazem parte da experiência mística e indicam o senso da própria experiência mística: a morte do místico. Do desmembramento e fragmentação vividos pelos místicos nasce um primeiro momento: a fé, como definido por João da Cruz⁵³ recuperando

confidence in others and myself - in the power that one's faith and love can exert [...]” (BERRIGAN; COLES, 1971, pp. 113-115).

52. Tradução do autor. Original: “Elle est née des ouvertures qu’il a reçues [...]. La même conception s’y retrouve tout au long. Sa poésie joue sur le dire et le faire. Elle les symbolise en articulant sur l’acte la «belle parole» qu’il instaure, ou sur des poèmes l’invention qu’ils éveillent. Qu’est-ce dire, sinon ouvrir? Daniel Berrigan est le même en poète et en chrétien” (CERTEAU, 1971, p. 365).

53. “[...] quem aspira a unir-se a Deus, não há de ir entendendo nem se apoiando em seus sentimentos e imaginação, mas há de crer simplesmente no infinito [...]. Se a alma, portanto, pretende unir-se perfeitamente; pela graça neste mundo Àquele a quem se há de unir pela glória na outra vida [...] claro está que para chegar a essa perfeita união de graça e de amor, aqui na terra, deverá permanecer às escuras de tudo quanto pode entrar pelo olho, perceber-se pelo ouvido, imaginar-se com a fantasia ou compreender-se com o coração, que neste caso significa a mesma alma” (JOÃO DA CRUZ, 1960, p. 73).

a ideia de Paulo na carta ao Hebreus⁵⁴. É uma conveniência crer na existência de um Outro, e essa fé inicia a dinâmica no místico ao fazê-lo andar em direção ao excesso. A experiência mística constitui-se pelo relacionamento que instaura o desejo com o impossível, tendo na linguagem a sua expressão na poesia; assim encontra-se a mística como uma poética da ética (CERTEAU, 1987b, p. 187). Os místicos afirmam em crer, e em última instância, quando estão na noite ou no inferno separados eternamente do gozo e da beatitude, afirmam em querer crer. Uma ética afirmada nesse crer no impossível. Por isso poética, pois é uma ética que não tem uma referência fixa em algum lugar, e nem com relação de provas: é uma crença em Alguém.

De Santa Teresa até Angelus Silesius, o discurso místico não cessa de produzir esse excesso: em aliterações, rimas, assonâncias, ritmos e vocalizações – efeitos de um surplus do dizer sobre o dito. Esse continuum musical [...] reenvia a uma alegria sem discurso [...] mas não sem murmúrio. Esse dizer do sofrimento sobrevive somente em fragmentos como as migalhas de um refrão ou de uma conversação na memória: lapsus de vozes sem contexto, citações «obscenas» [fora da cena] de um corpo, rumores em suspenso parecem certificar, através essa desordem de impressões, que tem algo a mais, e ao mesmo tempo parecem esperar ao infinito uma presença impossível que mude no seu corpo os rastros deixados⁵⁵.

Uma das figuras sobre as quais Michel de Certeau estudou de forma profunda é Nicolau de Cusa que através um exercício indicado aos

54. Hb11,6: “Ora, sem fé é impossível agradar a Deus, pois para se achegar a ele é necessário que se creia primeiro que ele existe e que recompensa os que o procuram”. Original: “χωρίς δὲ πίστεως ἀδύνατον εὐαρεστήσαι. πιστεῦσαι γὰρ δεῖ τὸν προσερχόμενον ὁτὶ θεῶ ὅτι ἔστιν καὶ τοῖς ἑκζητοῦσιν αὐτὸν μισθαποδότης γίνεται” (ALAND; NESTLE, 1993, p. 580).

55. Tradução do autor. Original: “Da Santa Teresa fino a Angelus Silesius, il discorso mistico non cessa di produrre questo eccesso: in allitterazioni, rime, assonanze, ritmi e vocalizzazioni, - effetti di un surplus di dire sul detto. Questo continuum musicale [...] rinvia a un gioire senza discorso [...] ma non senza brusio. Questo dire del patire sopravvive solo in frammenti come le briciole di un ritornello o di una conversazione nella memoria: lapsus di voci senza contesto, citazioni «oscene» [fuori scena] di un corpo, rumori in sospenso, sembrano certificare, attraverso questo disordine di impressioni, che c'è dell'altro, e al tempo stesso sembrano aspettare all'infinito una presenza impossibile che muti nel suo corpo le tracce lasciate” (CERTEAU, 1989b, p. 123).

monges de sua comunidade lança luz sobre o exercício do olhar como uma forma de crer no «outro», como poética da ética. Analisando o prefácio de *Tractatus de visione Dei*⁵⁶ Michel de Certeau indica um convite aos monges da parte de Nicolau de Cusa para fazer um exercício, e assim falar por meio de uma analogia da teologia mística⁵⁷. O exercício consiste em colocar esse particular quadro (por uma técnica pictórica os seus olhos parecem ser olhando para qualquer e todo ponto de observação ao mesmo tempo⁵⁸) de Deus fixo em uma parede e os monges em semicírculo ao redor do quadro. O segundo momento do experimento consiste em caminhar na linha do semicírculo (em direções opostas) observando que o olhar do quadro os acompanha⁵⁹. O terceiro momento é sinalizado pela maravilha com a passagem do experimento visível ao momento discursivo confirmando a necessidade ética e poética de crer

56. Uma obra que nasce da solicitação dos monges de Tegernsee (seguida com uma troca de letras entre esses monges e Nicolau de Cusa) sobre interpretações diversas ocorridas depois da leitura das obras *De teologia mystica* de Jean Gerson e *Mystica teologia* de Ugo de Balma (CUSA, 2017, p. 2691).

57. “Vos mostrarei agora, amados irmãos, aquilo que tinha prometido antes sobre a facilidade da teologia mística. [...] Esforçar-me-ei, de uma parte, em maneira simples e comum, servindo-me de um experimento [...]. Se quero conduzir-vos às coisas divinas com os meios próprios do ser humano, é necessário que eu faça usando algumas analogias. [...], no entanto, para que vós possais fazer direta experiência, confio ao vosso amor um quadro o qual eu procurei e sobre o qual é representada a figura que vê todas as coisas que chamo de «ícone de Deus». [...] Sob a base desse fenômeno que nos aparece de maneira sensível, proponho de elevar, vós, irmão amados, através um exercício de devoção, à teologia mística [...]”. Tradução do autor. Original: “Pandum nunc quae vobis dilectissimis fratribus ante promiseram circa facilitatem mysticae theologiae [...]. Conabor autem simplicissimo atque comunissimo modo vos experimentaliter [...]. Si vos humaniter ad divina vehere contendo, similitudine quadam hoc fieri oportet. [...] [...] ne tamen deficiatis in praxi, quae sensibilem talem exigit figuram, quam habere potui, caritati vestrae mitto tabellam figuram cuncta videntis tenentem, quam eiconam dei appello. [...] Ex hai tali sensibili apparentia vos frates amantissimos per quadam praxim devotionis in mysticam propono elevare theologiam [...]” (CUSA, 2017, pp. 1024-1026). Tal passagem confirma a ideia de Ernst Cassirer que Nicolau de Cusa coloca-se diante do problema do relacionamento do infinito e finito através das condições da epistemologia humana.

58. “Entre as obras do ser humano, não encontrei uma imagem mais adapta ao nosso objetivo que a imagem de um onividente, de uma pessoa cujo rosto, em virtude de uma arte pictórica, é pintado em maneira tal que parece observa tudo que a circunda”. Tradução do autor. Original: “Sed inter humana opera non repperi imagine omnia videntes propositio nostro convenientiorem, ita quod facies subtili arte pictoria ita se habet, quae cuncta circumspiciat” (CUSA, 2017, p. 1024).

59. “Tendo fixo o olhar sobre o ícone, o irmão caminhará do ocidente a oriente e descobrirá que o olhar do ícone o acompanha em continuidade”. Tradução do autor. Original: “Et si fingendo obtutum in eiconam ambulabit de occasu ad orientem, comperiet continue visum eiconae secum pergere” (CUSA, 2017, p. 1026).

na palavra do «outro» e refletindo uma pergunta de horizonte mais amplo na modernidade sobre como passar do indivíduo à sociedade.

O inimaginável prolonga a «*admiratio*» e explicita a sua «natureza»: privo de objeto representável, a maravilha torna-se o gesto – junto ético e poético – de responder a um excesso andando em direção ao indescritível. É da surpresa que nasce o discurso. A ausência de objeto visível ou imaginável serve de prelúdio, ainda sem conteúdo, branco, a necessidade de crer na palavra do outro⁶⁰.

Esse terceiro momento⁶¹ consiste em entender que esse olhar do quadro move-se acompanhando simultaneamente duas pessoas que caminham, mesmo em direções opostas. Essa possibilidade não está presente na imaginação⁶² dos exercitantes e somente pode ser alcançada quando eles perguntam entre eles se o olhar acompanha aquele que vai em direção oposta e, em um momento consecutivo, creiam na resposta positiva. Para Michel de Certeau o terceiro momento do experimento recolhe a gênese da dinâmica da associação moderna pois essa não passa por um esquema teológico de comunidade, mas é uma co-

60. Tradução do autor. Original: “L’inimmaginabile prolunga d’altro canto l’«*admiratio*» e ne esplicita la «natura»: privato di oggetto rappresentabile, lo stupore diviene il gesto – insieme etico e poetico – di rispondere a un eccesso andando verso l’inafferrabile. È dalla sorpresa che nasce il discorso. L’assenza di oggetto visibile o immaginabile serve da preludio, ancora senza contenuto, bianco, alla necessità di credere alla parola dell’altro” (CERTEAU, 2016, p. 60).

61. “E maravilhar-se-á do fato que aquele olha move-se mesmo restando imóvel. A sua [do monge] imaginação não conseguirá recolher o fato que o olhar se move em modo símile acompanhando também uma outra pessoa que venha em direção oposta. Quisesse fazer essa experiência desse fenômeno, ele poderia pedir a um seu confrade de mover-se de oriente à ocidente tendo fixo o olhar sobre o ícone enquanto ele caminha do oriente ao ocidente; quando eles cruzarem-se pergunta-se se o olhar do ícone os havia acompanhado continuamente, ele sentiria que o olhar moveu-se igualmente em direções opostas, e então acreditaria no seu irmão, e se não lhe perguntasse não conseguiria a entender como seria possível”. Tradução do autor. Original: “Et admirabitur, quomodo immobiliter moveatur, neque poterit imaginatio capere, quod cum aliquo alio sibi contrario motu obviant similitur moveatur. Et dum hoc experiri volens fecerit confratrem intuendo eiconam transire de oriente ad occasum, quando ipse de occasu pergat ad orientem, et interrogaverit obviantem, si continue secum visus eiconae volvatur, et audiverit similitur opposito modo moveri, credet ei, et nisi crederet, non caperet hoc possibile. Et ita rivelatione relatoris perveniet, ut sciat faciem illam omnes etiam contrariis motibus incedentes non deserere” (CUSA, 2017, pp. 1026-1028).

62. Peroli faz notar em sua nota que a imaginação é uma faculdade ligada às sensações e não pode alcançar a unidade dos opostos possível somente com o intelecto (CUSA, 2017, p. 2692).

munidade formada por ações coordenadas formadas pela vontade dos sujeitos, mesmo se essas ações se demonstram opostas. Sem a crença nessa palavra advinda do «outro» o experimento não avançaria além do seu segundo momento já que não é possível saber como comporta-se o olhar do quadro com o movimento dos demais exercitantes.

Michel de Certeau indica quatro elementos relevados nesse experimento caracterizantes dessa passagem do não-saber ao saber. O primeiro é o «querer» que permitirá a introdução de um espaço social (elemento manifestante de uma ética que prepara uma forma de hospitalidade como será o ato de crer) e reenvia para a fonte do conhecimento, ou seja, para um desejo inicial, pois o conhecimento é a combinação do desejo de conhecer com a vontade de fazer; o segundo elemento é uma torsão entre o dizer e o fazer indicado pelo ato de caminhar em direção oposta dos monges representando uma pluralidade contraditória, enquanto do dizer entre eles revela a mesma experiência manifestando uma coincidência unificadora; o terceiro elemento é o olhar do ícone que enuncia um espaço anulando as posições seguras, individuais e objetivas; e o quarto e último elemento é a inscrição da experiência do olhar no discurso e na sociabilidade por meio do ato de crer graças a uma relação da comunicação intersubjetiva pois, sem a crença no «outro», não há possibilidade de conhecimento, ou seja, “a adesão ao «dizer» dos companheiros [...] articula o olhar em experiências enunciativas recíprocas. [...] a crença *socializa o insensato*. A «loucura» do olhar [...] gera trocas que colocam em movimento o estupore inicial [...] solitário em trabalho produtor de grupo” (CERTEAU, 2016, pp. 62-64).

Essa dinâmica entre «um» e «outro» ocorre em outros momentos na obra de Nicolau de Cusa. As duas grandes obras *De concordantia catholica* e *De docta ignorantia* (mesmo diferentes por método e objeto) ajudam a conhecer a dinâmica no horizonte do pensamento de Nicolau de Cusa através os termos «*consensus*» e «*coincidentiam*»: “o princípio de movimento não é identificado com nenhum dos elementos em ação, nem sequer os têm à distância com um processo de abstração; esse

pressupõe, nas singularidades opostas, uma força interna capaz de realizá-las através as relações recíprocas⁶³. Assim o elemento singular não se encontra em um cosmo no qual esse elemento é colocado em forma hierárquica com outros singulares elementos, mas esse particular elemento é testemunha direta do absoluto cujo impulso o coloca em relação com os outros elementos manifestando assim uma potencialidade infinita; por isso que Michel de Certeau caracteriza Nicolau de Cusa como o primeiro pensador moderno⁶⁴ pela sua concepção de indivíduo.

Como Nicolau de Cusa afirmou várias vezes, essa teologia não é «negativa», nem «apofática»: o ponto de vista específico não é negado; é modificado partindo do interno, ou melhor, revelado a si mesmo, restituído ao «impossível» que o habita, reconhecendo que outros caminhos se constroem sob o mesmo segredo. [...] é suficiente reconhecer a forma geométrica ideal e máxima do «conceito» que constrói um discurso «circular» a partir dos pontos contrários igualmente testemunhas do infinito. Essa circularidade funda um discurso suscetível de «contar maravilhas (enarrare mirabilia) cuja revelação supera cada visão sensível, racional ou intelectual^{65,66}.

63. Tradução do autor. Original: “[...] il principio del movimento non è identificabile con nessuno degli elementi messi in gioco, e nemmeno li tiene a distanza con un processo di astrazione; esso presuppone, nelle singolarità opposte una forza interna capace di realizzarle attraverso relazioni reciproche” (CERTEAU, 2016, p. 36).

64. Michel de Certeau recorre à Ernst Cassirer para explicar como nasce assim o indivíduo moderno. Ernst Cassirer pensa que por Nicolau de Cusa ter colocado a oposição entre o absoluto e o empírico não vem colocado em forma dogmática, mas entendida a partir das condições do conhecimento do ser humano, e por isso a definição como o primeiro pensador moderno (CASSIRER, 2001, p. 18).

65. “[...] orans imprimis mihi dari verbum supernum et sermonem omnipotentem, qui solum se ipsum pandere potest, ut pro captu vestro enarrare queam mirabilia, quae supra omnem sensibilem, rationalem et intellectualem visum revelantur” (CUSA, 2017, p. 1024).

66. Tradução do autor. Original: “Come Nicola Cusano ha spesso affermato, questa teologia non è «negativa», né «apofatica»: il punto di vista specifico non è negato; è modificato dall’interno, o piuttosto rivelato a se stesso, restituito all’«impossibile» che lo abita, riconoscendo che altri cammini si costruiscono sullo stesso segreto. [...] è sufficiente riconoscerci la forma geometrica ideale e massima del «concetto» che costruisce un discorso «circolare» a partire da punti contrari ugualmente testimoni dell’infinito. Questa circolarità fonda un discorso suscettibile di «raccontare meraviglie (*enarrare mirabilia*) la cui rivelazione supera ogni vista sensibile, razionale o intellettuale” (CERTEAU, 2016, pp. 79-81).

Conclusão

Pode-se indicar, com esse último artigo, que a experiência religiosa é um tipo de experiência íntima ao ser humano, que não é absoluta em relação ao mundo e vivida dentro de uma sociedade; ou seja, pode-se afirmar que para Michel de Certeau o ser humano é um *homo religiosus* tendo a capacidade de *religar* e *reler* na vida quotidiana o encontro com o *extra-ordinário*. Pode-se concluir *é que a experiência religiosa é um encontro com o Outro sem excluir os «outros», ou melhor, o «outro» é condição necessária para a realização da experiência religiosa demonstrando a realidade da «união na diferença».*

Durante o percurso destacou-se uma mística que é experiência de um falar (por isso o acostamento dos termos «mística» e «fábula»), de um diálogo poético pois é direcionado ao infinito, aberto e generativo. O místico escreve do mesmo lugar do Locutor (o Espírito), ou seja, um lugar «não-próprio» enquanto da dinâmica onomástica escreve-se de um lugar «próprio». Expressa-se esse falar que advém do Outro através o poema (palavra aberta) que, por sua vez, gera a existência do «eu» do místico, e uma ruptura que traz consigo uma nova visão do mundo e das coisas. A resposta que suscita no «eu» místico é a crença nesse Outro. Toda essa experiência modifica a estrutura do texto em si, pois percebe nos textos místicos que as posições entre o «eu» e o «tu» desfazem-se pois não é «nem um» e «nem outro», mas «um e outro». Há uma multiplicação de atores que não se sabe bem ao certo quem age, a importância desloca-se do quem age para a ação em si mesma. Ocorre o uso da expressão simbólica (como o clássico uso dos oximoros), pois a palavra não é uma só, mas é duas, espelha uma realidade «outra».

Existe uma relação íntima e profunda entre a experiência mística e a realidade da alteridade desenvolvida como destaca a importância do «outro» marginal colocado no centro da experiência como o portador da verdade. Os objetos dos textos místicos também representam sempre essa realidade da relação pois podem-se resumir no *conversar*, que

inclui tanto o ato de falar como aquele de escutar como é em Teresa d'Ávila o livro visto como espaço de articulação dos desejos para criar um lugar poético e o convento como lugar no qual constrói-se uma palavra comum, um desejo comum em uma comunidade de desejan-tes. Foram indicadas as características desse desejo místico: prático, concreto e absoluto. Um desejo que inclui o abandonar-se nas mãos de um Outro, um «querer» performativo pois é ato puro e independente das circunstâncias e como consequência instaura um lugar, uma interioridade e um novo sujeito. Esse último confunde-se com o próprio desejo pois é um sujeito de um ilimitado «sim». Esse sujeito-desejo que se coloca em direção ao Outro não pode deixar para trás os «outros».

A realidade da experiência mística é exodal e por isso convida a realizar um caminho na vida cotidiana, com todas as dificuldades e experiências que dela possa resultar. E dessa realidade exodal (que é ruptura) nasce a fé, para Michel de Certeau, representada por essa confiança depositada nos «outros» e no Outro sem nenhuma garantia, nesse caminhar na vida cotidiana em direção a um excesso, a um impossível tem como consequência crer nos «outros». Por isso que o exercício proposto por Nicolau de Cusa representa bem essa realidade da ética poética com forte caráter comunitário, desse crer sem ter um objeto fixo, no infinito e no impossível que passa pela vida com os «outros».

Bibliografia

- ALAND, Kurt; NESTLE, Eberhard (Ed.). *Novum Testamentum Graece et Latine*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1993.
- AUSTIN, John Langshaw. *A Plea for Excuses: The Presidential Address*. *Proceedings Of The Aristotelian Society*, Londres, v. 57, p.1-30, 1956.
- AUSTIN, John Langshaw. *How to do things with words*. Oxford: Oxford University Press, 1962.
- BENVENISTE, Émile. *Problèmes de linguistique générale: 1*. Paris: Éditions Gallimard, 1966.
- BENVENISTE, Émile. *Problèmes de linguistique générale: 2*. Paris: Éditions Gallimard, 1974.

- BERRIGAN, Daniel. *No Bars to Manhood*. Garden City: Doubleday & Company, 1970.
- BERRIGAN, Daniel; COLES, Robert. *The Geography of Faith: Conversations between Daniel Berrigan, when underground, and Robert Coles*. Boston: Beacon Press, 1971.
- BLANCHOT, Maurice. *L'espace littéraire*. Paris: Éditions Gallimard, 1955.
- CASSIRER, Ernst. *Indivíduo e Cosmos na Filosofia do Renascimento*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- CERTEAU, Michel de. *La révolution fondatrice, ou le risque d'exister*. Études, Paris, v. 328, n. 6, p.80-101, 1968.
- CERTEAU, Michel de. *Conscience chrétienne et politique aux U.S.A.: La conspiration des Pères Berrigan*. Études, Paris, n. 10, p.353-370, 1971.
- CERTEAU, Michel de. *L'énonciation mystique*. Recherches de Science Religieuse, Paris, v. 64, n. 2, p.183-215, abr./jun. 1976.
- CERTEAU, Michel de. *La faiblesse de croire*. Esprit, Paris, n. 4/5, p.231-245, abr./maio 1977.
- CERTEAU, Michel de. *Fabula mistica: la spiritualità religiosa tra il XVI e il XVII secolo*. Bolonha: Il Mulino, 1987a. Tradução de: Rosanna Albertini.
- CERTEAU, Michel de. *Mystique et psychanalyse*. In GIARD, Luce (Ed.). Michel de Certeau. Paris: Editions Du Centre Pompidou, 1987b. p. 183-189.
- CERTEAU, Michel de. *Il corpo fogliato. Mistica e follia nei secoli XVI e XVII*. In OSSOLA, Carlo (Ed.). *Il parlare angelico. Figure per una poetica della lingua (secoli XVI e XVII)*. Florença: Leo S. Olschki Editore, 1989a. p. 147-168.
- CERTEAU, Michel de. *Il «patire» mistico*. In OSSOLA, Carlo (Ed.). *Il parlare angelico. Figure per una poetica della lingua (secoli XVI e XVII)*. Florença: Leo S. Olschki Editore, 1989b. p. 111-124.
- CERTEAU, Michel de. *La malinconia di Surin*. In: OSSOLA, Carlo (Ed.). *Il parlare angelico. Figure per una poetica della lingua (secoli XVI e XVII)*. Florença: Leo S. Olschki Editore, 1989c. p. 169-192.
- CERTEAU, Michel de. *L'espace du désir ou le «fondement» des «Exercices spirituels»*. In GIARD, Luce (Ed.). *Le lieu de l'autre: Histoire religieuse et mystique*. Paris: Éditions Du Seuil/ Éditions Gallimard, 2005a. p. 239-248.
- CERTEAU, Michel de. *Mystique*. In GIARD, Luce (Ed.). *Le lieu de l'autre: Histoire religieuse et mystique*. Paris: Éditions Du Seuil/Éditions Gallimard, 2005b. p. 323-341.

- CERTEAU, Michel de. Estasi branca. In BOSCO, Domenico (Ed.). Sulla mistica. Brescia: Editrice Morcelliana, 2010a. p. 185-188.
- CERTEAU, Michel de. «Místico» nel secolo XVII secolo. Il problema del linguaggio mistico. In BOSCO, Domenico (Ed.). Sulla mistica. Brescia: Editrice Morcelliana, 2010b. p. 71-97.
- CERTEAU, Michel de. Fabula mistica XVI-XVII secolo: II. Milão: Jaca Book, 2016.
- CUSA, Nicolau de. Tractatus de visione Dei. In PEROLI, Enrico (Ed.). Opere filosofiche, teologiche e matematiche. Florença/Milão: Giunte Editore, 2017. p. 1022-1153.
- ECKHART, Meister. Prediche e Trattati. Bolonha: Nicola Zanichelli, 1927.
- GIARD, Luce. Apresentação. In CERTEAU, Michel de. Fabula mistica: XVI-XVII secolo. Milão: Jaca Book, 2016. p. 9-18.
- JOÃO DA CRUZ, São. Obras de São João da Cruz. Petrópolis: Editora Vozes, 1960.
- KRISTEVA, Julia. La révolution du langage poétique. L'avant-garde à la fin du xix siècle: Lautréamont et Mallarmé. Paris: Editions Du Seuil, 1974.
- PAZ, Octavio. El fuego de cada dia. Cidade do México: Grupo Editorial Planeta, 1989.
- PAZ, Octavio. L'arco e la lira. Genova: Il Melangolo, 1991.
- PLATÃO. Timeu. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2011. Tradução de: Rodolfo Lopes.
- RIMBAUD, Arthur. Correspondance inédite (1870-1875) d'Arthur Rimbaud. Paris: Editions Des Cahiers Libres, 1929.
- SILESIUS, Angelus. Le pèlerin chérubinique. Paris: Éditions Du Cerf/Éditions Albin Michel, 1994.
- TERESA DE JESUS, Santa. Obras de Santa Teresa de Jesus: Castelo interior ou moradas. Petrópolis: Editora Vozes, 1956.
- TERESA DE JESUS, Santa. Obras de Santa Teresa de Jesus: Livro da vida. Petrópolis: Editora Vozes, 1961.
- TODOROV, Tzvetan. Problèmes de l'énonciation. Langages, Paris, v. 17, p.3-11, 1970.
- WEIL, Simone. Écrits de Londres et dernières lettres. Paris: Éditions Gallimard, 1957.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. Tractatus Logico-Philosophicus. São Paulo: Companhia Editora Nacional - Editora da Universidade de São Paulo, 1961.