

Globethics Repository



MÍSTICA, MORAL SOCIAL e a ÉTICA da RESISTÊNCIA

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository.
More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Brüseke, Franz Josef
Publisher	Universidade Federal de Santa Catarina
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-09-22 06:36:05
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/172943

MÍSTICA, MORAL SOCIAL e a ÉTICA da RESISTÊNCIA

Franz Josef Brüseke (Universidade Federal de Santa Catarina)

franz@floripa.com.br

Resumo: Na longa história do pensamento místico registramos a insistência dos seus protagonistas na valorização de algo que transcende o mundo fático, algo que pesa mais do que os bens materiais. O que interessa o místico é o *ser* e não o *ter*. Será que é possível fundamentar uma ética, na base deste propósito? Esta e outras questões referentes à questão moral e sua relação com a *ética da resistência* vão nos ocupar neste texto.

Existe uma Mística que surge na Europa entre a fase histórica hegemonicamente religiosa e a fase hegemonicamente areligiosa. Nesta última fase não existe mais, para muitos autores, pensadores e poetas, o recurso de uma transcendência teologicamente entendida. Esta época assumiu o programa cognitivo das ciências modernas e foi, além do mais, convicta da supremacia da razão e do progresso inevitável do racionalismo ocidental. A transcendência tornou-se para os cientistas do final do século dezenove uma categoria fantasmagórica, resultado tanto da filosofia idealista como do imaginário religioso.

A mística tradicional sofre uma re-interpretação sob condições modernas. A experiência mística, que têm como seu cerne a união do Eu com a totalidade divina, está sendo transferida para outros campos, principalmente, para o *mundo da vida* desdivinizado. Também partes dele, como a sociedade ou em geral coletivos sociais, como homens singulares, ou meramente a *vida*, inclusive seu aspecto sexual, sofrem um carregamento místico. A *mística sem Deus* expressa-se igualmente numa *mística da ação*, presente tanto nas ideologias do tipo fascista ou revolucionário como em filosofemas existencialistas. Ela aparece também no decorrer do século vinte numa *mística negativa* que conhece a experiência mística esvaziada como pesadelo (Kafka), como absurdo (Camus, Beckett) e grotesco (Ionesco).

Na Alemanha, que sofre mais do que outros países com a crise da metafísica, a mística moderna tem um primeiro surto. Aqui começa a florir o sentimento, de que a

<realidade>, i.e. o mundo ou partes relevantes dele, não são completamente acessíveis às ciências modernas ou à linguagem. Grandes e polêmicas críticas da linguagem aparecem (Mauthner, Wittgenstein) contemporaneamente com uma relativização das certezas científicas e suas grandezas absolutas (Einstein, Planck, Heisenberg). O ceticismo referente à razão e referente à linguagem acompanharam a mística desde seus primórdios.

"Sobre aquilo de que não se pode falar, deve-se calar"¹. Esta frase está finalizando um pequeno livro com grande impacto. Trata-se do *Tractatus Logico-Philosophicus* de Ludwig Wittgenstein (1889-1951) que já informa no prefácio ao seu leitor sobre esta sua conclusão. A radicalidade desta modéstia contrasta com a constatação de que "...a verdade dos pensamentos aqui comunicados parece-me intocável e definitiva. Portanto, é minha opinião que, no essencial, resolvi de vez os problemas..."² Pois, antes de que o leitor tenha tempo para pensar sobre o tamanho de arrogância do jovem Wittgenstein, diz o autor: "E se não me engano quanto isso, o valor deste trabalho consiste, em segundo lugar, em mostrar como importa pouco resolver esses problemas."³ O tratado de Wittgenstein tem a pretensão de traçar um limite para o pensar, melhor, quer mostrar o limite para a expressão linguística deste pensar, pois Wittgenstein, mostrando sua virtuosidade em questões de lógica sabe que para ..."traçar um limite para o pensar, deveríamos poder pensar os dois lados desse limite (deveríamos, portanto, poder pensar o que não pode ser pensado)."⁴ A insistência nos limites da linguagem encontra sua oposição na convicção de que sobre o mundo, que é a totalidade dos fatos, pode se falar com clareza. Com as palavras de Wittgenstein: *o que se pode em geral dizer, pode-se dizer claramente*. Contribuir para a clareza das nossas proposições sobre a totalidade dos estados existentes de coisas é o que o autor pretende. Para ele, a maioria das questões formuladas sobre temas filosóficos não são falsas, mas não tem sentido. E a causa disso seria que não entendemos a lógica de nossa linguagem.

Um pensamento, na sua forma mais simples, é uma frase que tem um sentido. Os nomes, as palavras singulares que formam a frase, tem somente um significado no contexto desta proposição. A totalidade das proposições, por sua vez, é o que chamamos linguagem. Wittgenstein confia, quando publica o *Tractatus*, na possibilidade de que as proposições

¹ Ludwig Wittgenstein (1921, 1994) *Tractatus Logico-Philosophicus*. São Paulo: EdUSP, p.281

² Wittgenstein, 1921/1994, p.133

³ Wittgenstein, 1921/1994, p.133

⁴ Wittgenstein, 1921/1994, p.131

possam descrever completamente a realidade. O critério da sua verdade ou falsidade seria exclusivamente a sua congruência com a lógica daquilo que é o caso. Assim uma proposição pode ser entendida como uma imagem, uma figuração, da realidade. Conseqüentemente, entender uma proposição significa saber o que é o caso se a proposição for verdadeira.

Subindo no decorrer da sua argumentação para níveis cada vez mais compostos de elementos, esclarecendo um por um e cuja composição segue um procedimento lógico treinado nas obras de Frege e Bertrand Russel a quem, todavia, não poupa críticas, Wittgenstein apresenta as ciências naturais como a totalidade das proposições verdadeiras. A filosofia não é uma ciência exata; seu fim é somente o esclarecimento lógico do pensamento. Assim entendemos que a filosofia não pode ser, para Wittgenstein uma doutrina. Ela lembra mais uma atividade para tornar claro e delimitar precisamente os pensamentos. Tirando da filosofia o status de ciência exata, o autor devolve à ela a função de limitar o território disputado pelas ciências exatas. Cumpre à filosofia delimitar o pensável e, com isso, o impensável. Esta limitação do pensável pode somente acontecer ficando no campo do dizível. É, então, uma limitação do impensável *de dentro*, através do pensável. É de suma importância para uma compreensão do pensamento de Wittgenstein entender essa função da filosofia que é, mais uma vez, *exibir o indizível ao apresentar claramente o dizível*.

Wittgenstein escreveu um livro sobre lógica, realidade e linguagem radicalizando o peso da lógica de uma maneira que ela podia ser apresentada como a estrutura essencial da linguagem e, também, da realidade. O ilógico, quando encontrado na realidade, é resultado de impurezas na aplicação lógica do pensamento. Tanto o ilógico quanto os problemas filosóficos aparentemente insolúveis, desaparecem com a colocação correta, lógica, das questões. O ilógico que *resiste*, é aquilo que a linguagem não alcança, é aquilo sobre o qual não posso falar, sem me tornar, também ilógico.

"Uma proposição só pode dizer *como* uma coisa é, não *o que* ela é."⁵ Wittgenstein, consciente disso ou não, refere-se aqui à diferença ontológica entre Ser e Ente, entre o "como" e o "o que" das coisas. O dizível é o mundo das qualidades variadas dos fatos (dos

⁵ Wittgenstein, 1921/1994, p.151

Entes), e os fatos no espaço lógico são o mundo. Descrever *como* o mundo é tornou-se o empreendimento das ciências naturais, esta "descrição" consiste na compreensão da lógica interna dos fatos. A compreensão dos fatos abre o caminho na direção da sua manipulação técnica, que compõe e decompõe o seu *como*. Fica no escuro *o que* as coisas são, pois a luz que Wittgenstein joga em cima daquilo que é o caso projeta, ao mesmo tempo, a sua sombra sobre aquilo de que não podemos falar. E exatamente esta é a intenção do autor, que com toda razão pode convidar no final do seu livro o leitor a jogar fora a escada na qual ele subiu. Qual é a escada? O *Tractatus* de Wittgenstein como as três dimensões que ele cogita, que são: a linguagem, a realidade e ... a lógica. Como diz o mestre: "Minhas proposições elucidam dessa maneira: quem me entende acaba por reconhecê-las como contra-sensos, após ter escalado através delas -por elas- para além delas. (Deve assim dizer, jogar fora a escada após ter subido por ela.) Deve sobrepujar essas proposições, e então verá o mundo corretamente. Sobre aquilo de que não pode falar, deve-se calar."⁶

Todas as proposições têm o mesmo valor; a linguagem e sua lógica são indiferentes referentes a qualquer conteúdo. Para Wittgenstein isso permite somente uma conclusão: "O sentido do mundo deve estar fora dele. No mundo, tudo é como é e tudo acontece como acontece; não há *nele* nenhum valor - e se houvesse, não teria nenhum valor."⁷ O *valor* não pode fazer parte dos acontecimentos contingentes, pois eles são casuais e ele, como valor, não. Se fosse parte do mundo seria também contingente e não seria valor. Entendível, nesta perspectiva de Wittgenstein, existe somente uma conclusão referente a questão da ética: não podem haver proposições sobre ética, pois proposições não podem expressar *algo mais alto*.⁸ A ética como baseada em valores fora do mundo faz parte do indizível, ela é transcendental. A indiferença da estrutura lógica encontra Wittgenstein, também, na sua representação de "Deus". Este Deus não se revela *no* mundo. Sentimos como o jovem Wittgenstein luta nos últimos parágrafos do *Tractatus* com o indizível, não porque é simplesmente indizível e como tal um desafio para a linguagem. A finalização do *Tractatus* ganha dramaticidade porque o autor aproxima-se aquilo que é para ele o mais importante. *Mostra* na direção do excluído perdendo-se por alguns momentos nos fragmentos que sabe ainda formular. Porque falar agora apressadamente sobre os mais altos valores, a ética, a

⁶ Wittgenstein, 1921/1994, p.281

⁷ Wittgenstein, 1921/1994, p. 275

estética, sobre Deus e o sentido da vida? Wittgenstein, antes de se calar por muitos anos, ainda nos diz: "O Místico não é *como* o mundo é, mas *que* ele é."⁹ E mais adiante: "Há por certo o inefável. Isso se *mostra*, é o Místico."

É curioso a frequência com a qual está sendo levantada a preocupação ou até o receio de que a mística enfraqueça a moral social. Esta preocupação refere-se a um suposto quietismo referente a problemas reais que a mística causasse e, também, a uma postura de indiferença, evocada por ela, frente aos sofrimentos dos outros e ao menosprezo das necessidades humanas básicas em favorecimento de valores imaginários.

Na longa história do pensamento místico, registramos a insistência dos seus protagonistas na valorização de algo que transcende o mundo factual, algo que pesa mais do que os bens materiais. O que interessa ao místico é o *ser* e não o *ter*. Sem dúvida, Mestre Eckart e São Francisco expressam, como muitos outros, de forma clara esta hierarquia de valores. O primeiro ainda acrescenta que o *ser* é até mais importante do que o *fazer*. E São Francisco demonstra, para o espanto da maioria dos seus contemporâneos, que até as necessidades vitais do corpo são insignificantes em comparação com a necessidade de alcançar o *Unum*, o *unum necessarium*, que carrega o mesmo nome das *necessidades* humanas - mais uma curiosidade. Pois, as doenças que flagelam o corpo de Francisco não são somente sofridas e heroicamente toleradas, mas abraçadas e vistas como uma graça divina. A estigmatização pelas chagas de Cristo é o auge desta mística da dor, que é hoje, na época analgésica, ainda muito menos compreendida do que nos tempos de Francisco.

Todavia, possivelmente a mensagem de que o menosprezo aos interesses do corpo humano não é egocêntrico, ainda nos alcança. É o próprio corpo que sofre quando está colocado na hierarquia dos valores e não o corpo dos outros. Muito pelo contrário, os místicos da dor tinham com as dores dos outros, dos semelhantes, uma relação de compaixão. O que significava mais um acréscimo à própria dor, pois compaixão quer dizer, sofrer junto com. Carregar a própria cruz e ajudar os outros a carregar o peso da sua, isto era o que significava *seguir Cristo*. Não por acaso encontramos até hoje, e muitos não sabem mais o porquê, *freiras* e *irmãs* nos hospitais de *caridade* e nas casas *santas*. Porque Casas *santas*? Por que são, na perspectiva da mística da dor, o lugar privilegiado para uma

⁹ Wittgenstein, 1921/1994, p.274

aproximação àquilo que é mais importante do que tudo, e são, também, um lugar onde a irmandade e a fraternidade não significam simplesmente ajuda numa situação difícil, ou um simples serviço público. Na dor da criatura humana transparece o essencial, transparece a sua finitude abraçada pela infinitude, a sua fragilidade amparada pelo amor, e a sua solidão dolorosa aliviada pela comunhão.

A *relativização* dos interesses do corpo pela mística, inclui também outras necessidades, não tão gritantes como essas tratadas nos hospitais. Necessidades estas, que são o tema preferido da retórica política e do discurso moral. Moradia, educação, saneamento básico e outros itens da agenda dos políticos têm todos a sua importância e ainda mais se estão sendo promovidos por pessoas sérias, pois aparecem *relativizadas* quando vistos com o olho místico. O entendimento desta *relativização* da moral social remete-nos a algumas cogitações sobre a relação entre moral social e o numinoso, o completamente outro da razão.

O homem começou cedo a refletir sobre os outros e sentiu cedo a ambivalência da sua presença. Os outros eram fonte do calor humano que amenizava o frio das noites escuras nos longos invernos. Os outros eram proteção, durante o sonho, contra os perigos fora da caverna. Também sabiam detalhes importantes sobre como viver na selva, dividida como habitat e sem grade de ferro no meio, com animais ferozes. Os outros eram também fonte dos prazeres sexuais e cedo acompanharam o moribundo nas suas últimas horas de vida. Os outros também eram aqueles que viveram na memória dos mais velhos, que apareceram nos sonhos e falaram em momentos difíceis palavras enigmáticas.

Entretanto, a convivência não era idílica: os primeiros anos de vida agarrados à mãe malmente passaram e os outros começaram a competir. E como se fosse uma prova das dificuldades futuras, submeteram os jovens a exercícios dolorosos. Já agora se mostravam as diferenças, apareceram os primeiros traços da personalidade do adulto, ensaiava o futuro guerreiro a sua audácia e perspicácia, retirava-se o menos corajoso quando os mais agressivos avançavam.

Todavia, em horas de ameaça externa juntavam-se todos para garantir a sobrevivência do grupo. Quem não participava diretamente nas ações coletivas tinha que ter

⁹ Wittgesntein, 1921/1994, p. 278

boas razões: os idosos, crianças, mulheres grávidas e os enfermos tinham o direito de ficar, durante as freqüentes brigas com grupos vizinhos, na retaguarda. Sensíveis eram os guerreiros adultos para àquilo que muito mais tarde viria a ser chamado traição. Abandonar a ação coletiva dos combatentes significava a expulsão do grupo e a vida insegura e perigosa fora do mundo de vida conhecido e acolhedor. Ainda não era uma questão de princípio moral agir junto com os outros e aceitar as regras ásperas do coletivo. Ninguém sabia ainda de coisas tão abstratas, mas conheceu bem o peso do coletivo e sabia das sanções severas para transgressões individualistas.

Não explicável para os membros comuns do grupo, surgiram repentinamente indivíduos excepcionais, indivíduos que tinham, assim aparentavam, um contato extraordinário com os ancestrais. Sabiam prever tempestades e alarmavam o grupo antes dos grandes incêndios. Gravemente enfermos levantaram-se porque estes indivíduos excepcionais sabiam curá-los. Medrosos sentiam-se seguros quando ficavam perto daqueles que logo foram escolhidos como líderes. No fundo, somente os líderes eram indivíduos em um sentido que lembra o uso desta palavra hoje, pois conseguiram impor sua vontade singular, romper os hábitos do coletivo e inovar as regras da vida social impregnando o grupo com suas idéias novas e seu espírito carismático, salvando o coletivo da inércia e da sua própria incapacidade.

Quando as reflexões do homem e suas condições de viver chegaram a ser documentadas, encontramos essa dupla consciência sobre os pilares da sua vida em conjunto. Por um lado, entende-se o homem como um ser coletivo e, por outro, ele reconhece a importância da capacidade singular. Os heróis executam a moral social de forma paradigmática e lançam-se ao mesmo tempo na direção de algo que transcende a vida quotidiana. Mais perto dos deuses do que os homens comuns, conseguem na base de virtudes extraordinárias o que é somente dos deuses: a imortalidade.

Nesta altura do pensar sobre a condição humana não conhecemos o que chamamos hoje progresso. Os homens não imaginavam que faziam parte de uma corrente infinita de melhorias materiais da sua vida individual e da vida da sociedade como todo. Faltava a crença no *happy end* da história, tão comum na teoria social dos tempos modernos. Os homens antigos sabiam muito bem das limitações das projeções humanas e tinham, além do

mais, uma consciência viva da sua finitude. Essa consciência, isto não podia ser diferente, era intimamente ligada com o espírito da tragédia que pairava sobre as cabeças dos homens e mulheres da antiguidade que tentavam seguir ao mesmo tempo, e sem chance de êxito, os mandamentos divinos e as prescrições morais do coletivo.

Dai, pois, a César o que é de César e a Deus o que é de Deus! Com esta resposta enfrentou Jesus uma pergunta perigosa, pergunta feita como armadilha, pergunta que não queria saber mais, que não queria aumentar as informações daquele que estava perguntando. Tratava-se de uma armadilha feita para um indivíduo excepcional que ameaçava as crenças coletivas da época, na Palestina, na margem do império romano. *Nós devemos pagar impostos?* Esta pergunta, meses antes de acontecer de fato, já intencionava a crucificação de um indivíduo carismático, que pregava sobre um reino que não era de César, um reino que não era deste mundo. A pergunta era evidentemente uma armadilha, pois o que tinha a fala de Jesus a ver com a questão dos impostos? A trivialidade da pergunta revela nitidamente o que é moral social na sua fase decadente. Ela torna-se meio de controle daqueles indivíduos e minorias que *relativizam* os valores coletivos da época e que vêem os novos horizontes antes dos outros.

Pergunta demagógica e resposta esperta, isso poderia ser a interpretação desta cena, que nessa perspectiva nos ensinaria como se salvar da perseguição política e do terror do coletivo. Pois a resposta de Jesus expressa uma novidade no pensamento ocidental que ultrapassa essa interpretação. *Dai, pois, a César o que é de César e a Deus o que é de Deus!* rompe definitivamente com o entendimento trágico da ação humana, querendo satisfazer sem êxito os deuses e os homens ao mesmo tempo, e coloca-o numa posição de esperança de alcançar o *escaton*, a salvação, além do campo histórico, que é de César.

A *relativização* da importância das necessidades sociais pela mística têm muito a ver com esta postura ambígua do cristianismo frente ao poder mundano. Pois o movimento místico radicaliza esta perspectiva de uma forma que parece promover, por um lado, a fuga do mundo e, por outro, significa de fato um questionamento radical do mundo do qual foge. A Santa Inquisição não conseguiu se livrar deste pensamento e deste movimento paradoxal durante quinhentos anos. A ordem dos dominicanos, chamada para assistir os tribunais da igreja romana contra os hereges místicos, era a ordem que mais forneceu místicos, entre

eles Mestre Eckart, Tauler e Seuse. Bernard de Clairvaux, místico e como tal aparentemente predestinado para desaparecer na introspecção solitária, fundara mais do que cinqüenta monastérios. Foi o responsável político pela segunda cruzada e, entre outras atividades públicas participava da perseguição dos *catarar*, que eram também místicos.

As grandes ordens medievais tinham evidentemente influência sobre a sociedade da época, mas também comunidades menores como as *Beginen*, deixaram transparecer que orientação mística e trabalho social não são contradições, muito pelo contrário. Pois o decisivo é que, nenhuma Begine, trabalhando de manhã cedo até a noite para enfermos e pobres teria dito que aquilo que faz é o mais importante. O mais importante nunca é, na perspectiva mística, o *ter* ou o *fazer*, o mais importante é aquilo que não tem nome.

Exatamente a sensibilidade mística para o numinoso, no entendimento deste conceito de Rudolf Otto, abre um caminho para a fonte de uma ética que é mais do que mera moral social. Otto nos fala do *augustum*, do valor numinoso, que de forma não-compreensível fundamenta a ética. O mandamento "Não matarás!", por exemplo, não é produto de uma convenção social. Se entrou, como de fato aconteceu, nos códigos penais das sociedades modernas, fez isto como derivado, como uma consequência desta voz interna, que o homem ouviu, no fundo do seu coração.

A proibição social do assassinato corresponde a sua liberação em tempos excepcionais. Na guerra, o soldado é até obrigado a matar os outros. A pena de morte em alguns países, veredicto para os crimes que a sociedade acha mais abomináveis, entre eles o próprio assassinato, constitui outra exceção da proibição de matar. Matar em autodefesa, matar por causa de uma causa nobre durante uma revolução ou matar um tirano terrível, são outras e diferentes tentativas de relativizar a rigidez do "Não matarás!". Encontramos o enfraquecimento deste mandamento até em áreas que para muitos já não têm mais nada a ver com o tema assassinato, como no apoio daqueles enfermos, pacientes terminais, que querem morrer, ou na segregação e eliminação daqueles seres, portadores de genes indesejados (eugenia), ou na interrupção da gravidez (aborto) ou no suicídio, que aparece sob ângulo de um certo entendimento da liberdade individual, como escolha e opção.

Realmente, quando pensamos na variedade destes exemplos parece compreensível o entendimento da ética como construção social. Não são os homens que fazem as regras do

jogo moral? Não mudam essas regras conforme as épocas e culturas? Porque uma vez um assassino é um assassino e outra vez um herói? Tem-se bons argumentos para interpretar a moral com uma representação social e como produto da consciência coletiva. E é compreensível a tentativa de projetar esta concepção para o futuro, explorando seu potencial utópico, que consiste no projeto do aperfeiçoamento da moral social através de processos discursivos e comunicativos. Pois, pensando bem, não dispomos de nenhum argumento racional para sermos morais, se eliminarmos a cogitação de que seguir as prescrições morais é oportuno para evitar as sanções sociais. Não há, *horribile dictu*, nenhum argumento racional para ser bom. Os argumentos em defesa de uma certa civilidade, apesar de serem simpáticos, são meramente normativos e carregam consigo todas as características e fraquezas das normas. A norma é uma construção, e como tal, facilmente vítima da desconstrução por seus adversários ou circunstâncias históricas. Sabendo disso, apresenta Habermas, o *procedimento* como base da legitimidade do estado de direito democrático, retomando uma argumentação antiga de Niklas Luhmann. Oferecer procedimentos comunicativos como base do ético faz surgir a pergunta: comunicar o que? São meramente *opiniões* que circulam pelas instâncias da *opinião* pública, comparadas com outras *opiniões*, que se cristalizam em formas do direito quando encontram ressonância duradoura. A partir daí, é a legalidade que serve como legitimação do estado moderno, desprovido de conteúdo. É a democracia formal que nos é apresentada como valor mas, na verdade, ela é somente um recipiente - valioso e frágil - do vazio.

Onde sentimos ainda a força da argumentação moral, esta provém de reminiscências que dão peso aos argumentos, que eles mesmos não têm. Porque ser fraterno? Porque abrir mão dos interesses egoístas? Todo o percurso da sociedade moderna contraria uma moral altruísta, que se torna obsoleta e disfuncional para um indivíduo que quer vencer na vida.

Todavia, continuamos escutando o "não matarás!" e lembramo-nos da fala de Rudolf Otto do valor numinoso. Parece, nesta altura de nossas cogitações, esclarecedor introduzir a diferenciação entre moral social e ética, dois conceitos que são, freqüentemente, e, no senso comum, normalmente, usados como sinônimos. A moral social seria caracterizada por sua fundamentação meramente social, resultado das representações que os membros de uma coletividade têm em comum. Como tal, ela expressa a consciência coletiva e mede o agir do indivíduo com seus critérios. Moral social é assim, por exemplo,

a moral sexual de uma determinada época, que define o comportamento sexual e é compartilhada por todos os membros de uma sociedade. Também quem não concorda com ela, sente-se na obrigação de agir como se concordasse. Evidentemente, tornou-se a moral uma força que exerce poder sobre o indivíduo. Emile Durkheim percebeu bem o caráter coletivo e coercitivo da moral social sem conseguir, todavia, indicar uma outra fonte do seu poder além da própria sociedade.

Diferenciamos moral social e ética, pois, fatalmente, encontramos o indivíduo em situações nas quais não se sente em sintonia com os demais membros da sociedade. Esta falta de sintonia pode acontecer devido aos desejos egoístas de um indivíduo, o que não nos interessa neste momento, ou pode acontecer também porque o indivíduo tem a forte sensação que o coletivo inteiro, ou pelo menos sua moral, estão andando em uma direção profundamente errada.

A ética, diferente da mera moral social, tem, e não hesitamos em dizê-lo, um potencial que pode se tornar anti-social. Também quando a moral social converge com ela, ela nunca se fundamenta no social. Como devemos entender isso?

Estamos saindo de uma justificativa discursiva da ética e alertamos que com um distanciamento da racionalização da questão ética, os riscos aumentam de formar curtos-circuitos perigosos. Pois os desastres da moral social, socialmente legitimada no século vinte, onde igualdade, fraternidade, liberdade e outros valores nobres da humanidade serviram para abrir as portas do inferno, obriga-nos a tentar pensar sobre o mais difícil. O mais difícil é encontrar chão firme para conseguir valorar o que fazemos e omitimos. O mais difícil é levantar quando todos os outros dizem “sim” e você diz “não”. E conhecemos exemplos de homens e mulheres que, sabendo do seu destino na forca, no *paredon* ou na cruz, encontraram um fundamento para os seus pés, que carregavam um corpo tremendo e um coração valente.

Aproximamo-nos, agora, de um primeiro grande perigo. O perigo é deixar-nos seduzir pela coragem individual e achar que qualquer pessoa corajosa tira a sua força de resistência contra o terror coletivo de uma fonte fora da sociedade. O contrário é, freqüentemente, o caso. A resistência alimenta-se, em muitos casos, de uma outra moral social que identifica a moral vigente como imoral. Assim, o combatente comunista da

resistência na França da ocupação nazista voltava-se tanto contra o oportunismo dos seus compatriotas como contra a moral fascista. Também lançava-se o jovem soldado alemão em janeiro 1945 nos *Ardennen*, fiel aos valores da fraternidade dos soldados, contra os tanques dos inimigos dirigidos por americanos acreditando nos valores da democracia ocidental. Alguns daqueles que voltaram, aprenderam nestas situações limite a diferença entre as fontes da moral social e da ética, outros não.

A ética é uma forma de resistir, a moral é uma forma de concordar, de concordar, também, com a resistência. O resistir da ética pode concordar com a moral, mas nunca perde a sua propriedade singular. Próprio da ética é, seguindo Otto, seu fundamento no irracional do numinoso. Tanto a sua força como a sua inocência vem daí. A ética pode transbordar e energizar a moral. O algo mais que sentimos às vezes na moral social tem nisso a sua origem. Revelando-se como fundamentada no irracional do numinoso subtraem-se as fontes da ética. Sendo assim, somente uma experiência privilegiada tem acesso à elas. Acesso temporário e fugaz como todas as experiências místicas tem para com àquilo que não tem nome.

A ética da resistência refere-se ao *agir* e *omitir*, ela valora o *fazer*, independente da moral social. As suas fontes somente revelam-se através da experiência misteriosa, são mandamentos, é a voz, é o interior do coração. A mística da resistência é mais ampla ainda, pois a ética refere-se somente ao *fazer*, que, como sabemos, não é o mais importante. Ser ético é importante, mas, conseqüentemente, não o mais importante. O resistir da mística é a insistência na afirmação que tudo o que é não é tudo. Sempre há um algo mais, um algo diferente, um ainda-não, um não-mais. A mística da resistência resiste à homogeneização e à uniformização, é tanto uma resistência dos cinco sentidos contra sua funcionalização e banalização, como a resistência contra o vazio no coração do homem moderno.

A mística da resistência não é essencialmente incompatível com o *engagement* no trabalho social ou político. Pois é *resistência* contra a promessa do *escaton*, tão típica para a política moderna. Lutar junto com os atores sociais em favor de melhorias no campo social não significa achar que isto é o mais importante. A ética fundamentada no numinoso resiste contra sua redução à moral social. A mística da resistência significa assim, também, resistir contra a moral social. Agir-junto-com nunca se afasta da perspectiva mística do sofrer-

junto-com, da compaixão com a criatura condenada a saber da sua mortalidade. A política em favor dos pobres e famintos deixa de ser jogo de cena e reintegra-se na perspectiva finita do homem no campo histórico. Isto inclui também uma valorização da pobreza material se ela está acompanhada por uma rica experiência do essencial.

A mística é para muitos o último recurso do resistir numa situação de abandono total, na noite escura do sofrimento. Agora transparece na própria dor o sentido dessa dor. Este sentido não é construído e nem resultado de convenções sociais, é um sentido *sentido*, experimentado com uma segurança e profundidade que nenhuma sociedade e nenhum *tranquilizer* pode transmitir.

A mística da resistência resgata, também, o sentido trágico e heróico da existência humana. O trágico consiste na impossibilidade de atender aos deuses e aos homens ao mesmo tempo, significa, dito na linguagem mais contemporânea, a impossibilidade de viver a vida quotidiana conforme os costumes da época e aproximar-se do essencial e autêntico. O heróico é a persistência na resistência contra esta impossibilidade.

O que resiste não é somente o homem: têm algo que resiste, também, contra a razão e a ação do próprio homem. Resiste aquilo que se subtrai, um *resíduo inexplicável, que fica sempre no escuro*, como diria Schelling, ou que *acontece*, se revelando e se subtraindo ao mesmo tempo, como diria Heidegger, numa *clareira do Ser*. Luz demais, escuridão demais, tanto faz, a *luz escura da divindade*, para usar este belo paradoxo medieval, resiste contra sua dissolução em algo que é.

Pois a resistência do Ser resiste, também, contra todas as possibilidades, permitindo uma concretização e manifestação temporal necessária. A ordem surge no meio do caos, e acontece, pensando em moldes estatísticos contemporâneos, o completamente improvável, surge num canto da imensidão do universo o canto dos poetas, refletindo e degustando a fragilidade desta improbabilidade.

É a contingência que vivemos e a alta improbabilidade das cristalizações concretas do Ser (inclusive da nossa existência), que remetem-nos à categoria da resistência. Esta resistência é do numinoso, e passa a sua força enigmática para o homem através daquilo que chamamos ética da resistência. Nesta vincula-se o homem, em momentos excepcionais, com o resistir do Ser.

Entendemos que racionalmente não conseguimos *acessar* essa fonte. É a tarefa difícil e extraordinária da experiência mística de tentar uma aproximação. Aproximando-se, descobre-se que o mais distante é o próximo, e o próximo é o mais distante.

A ética do resistir, fundamentada na experiência mística do resistir do Ser, surpreende somente àqueles que esperam da ética exclusivamente resultados sociais, com uma aparente letargia e passividade, já mencionada no início deste capítulo. E realmente pode essa ética levar a um distanciamento daquilo que chamamos sociedade ou até conduzir a uma fuga da civilização e do "mundo". O agir, no seu sentido sociológico que entende a ação social como orientada pela expectativa dos outros, pode faltar completamente e ser substituído por uma postura do *deixar ser*. Resistir pode significar, sim, *deixar ser o que é*. Hoje, em plena crise ecológica, com sua destruição de *habitats* naturais e sua extinção de espécies inteiras, perde essa postura a sua aparente imaturidade e nós entendemos que *deixar ser* pode significar sim, resistir à destruição.

A ética da resistência refere-se, também, sublinhando mais uma vez sua tendência de escapar da visibilidade social, a resistência dos cinco sentidos e da mente. Outros já colocaram os cinco sentidos numa perspectiva utópica. Marx foi um deles, formulando nos anos quarenta do século XIX, a sua visão de um homem não-alienado, com os seus cinco sentidos *emancipados*. Emancipação da alienação e da restrição sensitiva, socialmente produzida, fez parte do *u topos* do jovem Marx, em *nenhum lugar* realizado. Nossa fala da *resistência* dos cinco sentidos quer dizer mais ainda do que a fala da emancipação nos transmite.

Mestre Eckart disse uma vez: *Deus degusta-se através dos meus sentidos*. Uma colocação surpreendente, pois, ver, ouvir, sentir, cheirar, degustar ... são, na perspectiva de Eckart, mais do que funções ou habilidades físicas do homem. O próprio Ser declina-se, neste entendimento, sobre si mesmo, "precisa" dos meus olhos para se ver como firmamento estrelado, para se cheirar através do meu nariz, para se sentir nas minhas dores que são, assim, *dores do mundo*, para ouvir uma das suas possibilidades sonoras quando escuto a sexta sinfonia de Beethoven. A minha maneira de usar os cinco sentidos depende da minha disposição mental. Pensando dou sentido àquilo que percebo e aprofundo minhas primeiras impressões. O pensar essencial amplia o horizonte meramente funcional da

percepção sensitiva. Se existe uma, seria esta provavelmente a diferença mais importante entre homem e animal, que também sabe ouvir, cheirar, ver, sentir e degustar.

A diferença entre homem e animal é coberta normalmente pela identidade. O homem-animal está completamente envolvido pela sua corporalidade e pelos seus interesses. O interesse é o nariz do cão no chão das chances de satisfazer as suas necessidades. Nem podemos dizer que ele se reduz, ele é o que é. A descoberta da qualidade animal do homem está na base do pensamento ecológico. Neste, o homem percebe-se na sua naturalidade como uma simples espécie, como tal ameaçada de extinção como todas as outras. O interesse faz com que o ecologismo converta os homens em animais mais espertos. Este interesse é o interesse de sobreviver, o interesse mais vital e próprio a todos os seres vivos. Fome, sexo, competição pelos alimentos e fontes de renda, competição pelos melhores machos e fêmeas da praça; estamos em boa companhia dos outros ... mamíferos.

Sentimos que tratamos mal os nossos irmãos animais, sentimento que se tornou uma dor imensa quando *Carlo Alberto* abraçava , na *Piazza* em Turino, um carvalho, maltratado pelo seu dono. É emblemático que o último gesto humano de Nietzsche, antes de se entregar ao colapso da consciência, é um abraço e um choro por um animal.

Estamos numa companhia que não deve nos envergonhar, somos o que somos. Pois começamos a pensar. O que ouvimos da boca do filósofo-poeta sobre o homem? *O homem iluminado anda entre os outros homens como se eles fossem animais*. Para Nietzsche, o homem é uma intermediação, uma ponte ou um caminho entre animal e sobre-homem. Somente desprezo vimos até agora nas freqüentes colocações do autor sobre o animal-rebanho que os outros na sua grande maioria são. Pois este desprezo contém a verdade da identidade dos seres vivos como tais - e o último abraço do poeta mostra que a unidade dos seres vivos não é o que ele combate.

O homem como caminho e ponte distingue-se do homem como animal por causa da disposição latente do primeiro em abrir-se. Abrir-se para que? Para o aberto do *acontecimento*. Neste acontecimento, clareia-se a nuvem densa dos interesses que envolvem nossa existência. Levantamos os olhos e esquecemos por instantes a fome e o sexo, somos desinteressados. Distanciando-se dos interesses, desapropria o homem o

animal que ele é e apropria-se do essencial. Essencial é saber e experimentar o não-sabido, participar no aberto como fundamento do Ser. Nesta desapropriação/apropriação torna-se o homem ele próprio. Suas propriedades mostram temporariamente na direção das propriedades do completamente outro que se revela e subtrai ... acontecendo, perpassando como uma estrela cadente, a alma humana.

Bibliografia

- ECKART, Mestre. *Alles lassen - Einswerden. Mystische Texte*. Ed. Por Günter Stachel. München: Kösel, 1992.
- ECKART, Mestre. *Deutsche Predigten und Traktate*. Ed. Por Josef Quint, 1963, Zürich: Diógenes.
- HABERMAS, Jürgen (1992) *Faktizität und Geltung*. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats. Frankfurt: Suhrkamp.
- HABERMAS, Jürgen. *Um Schelling Marxista*. Em: Sobre Ernst Bloch. Frankfurt: Suhrkamp, 1968.
- HEIDEGGER, Martin (1943, 1998) *Heráclito*. (A origem do pensamento ocidental e Lógica. A doutrina heraclítica do *lógos*.) Rio de Janeiro: Relume Dumará. Tradução: Marcia Sá Cavalcante Schuback.
- HEIDEGGER, Martin.. (1994) Wozu Dichter? In: Heidegger. *Holzwege*. 1ª edição 1950. Frankfurt, Vittorio Klostermann, p. 269-320.
- HEISENBERG, Werner (1939/41, 1989) *Ordnung der Wirklichkeit*. München: Piper.
- IDEL, Moshe (1998) *Cabala: Novas Perspectivas*. São Paulo: Editora Perspectivas.
- LUHMANN, Niklas & FUCHS, Peter. (1992) *Reden und Schweigen*. Frankfurt, Suhrkamp.
- LUHMANN, Niklas (1969, 1980) *Legitimação pelo Procedimento*. Brasília: Editora Universidade Brasília.
- MAUTHNER, Fritz (1910) *Wörterbuch der Philosophie. Neue Beiträge zu einer Kritik der Sprache*. 3 vls. München.
- MIETH, Diethmar (1979) *Meister Eckart. Gotteserfahrung und Weg in die Welt*. Olten e Freiburg.
- NIETZSCHE, Friedrich (1870/71, 1921) *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*. Em: Nietzsche Werke, vol. 1, Stuttgart: Kröner.
- OTTO, Rudolf. (1991) *O sagrado: um estudo do elemento não-racional na idéia do divino e sua relação com o racional*. 1ª edição 1917. Tradução de Prócoro Velasques Filho. São Bernardo do Campo, Imprensa Metodista.
- PRIGOGINE, Ilya (1996) *O Fim das Certezas*. Tempo, Caos e as Leis da Natureza. São Paulo: Editora UNESP.
- RUTH, Kurt (1985) *Meister Eckart. Theologe, Prediger, Mystiker*. München.
- SCHOLEM, Gershom (1957) *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*. Frankfurt am Main.
- SEUSE, Heinrich. Johannes Tauler (1993) *Mystische Schriften*. Werkauswahl von Winfried Zeller. München: Diederichs
- SÖLLE, Dorothee (1999) *Mystik und Widerstand*. Hamburg: Hoffmann und Campe.
- SPÖRL, Uwe (1997) *Gottlose Mystik in der deutschen Literatur um die Jahrhundertwende*. Paderborn: Schöningh.
- STEINER, Rudolf (1901, 1993) *Die Mystik*. Dornach: Rudolf Steiner Verlag.
- WITTGENSTEIN, Ludwig (1921, 1994) *Tractatus Logico-Philosophicus*. São Paulo: Edusp.