

O FENÔMENO NATURAL DA MÍSTICA EM ERNST TUGENDHAT

The natural phenomenon of the mystic by ernst tugendhat

Elisângela P. Machado*

Resumo: O propósito desse texto é o de buscar uma resposta mais satisfatória para a questão sobre o aspecto que está na base da necessidade de religião e que tem conduzido os seres humanos a uma mística. A pedra de toque dessa investigação está na análise da estrutura predicativa da linguagem, apresentada pelo autor como sendo elemento fundamental para a caracterização do especificamente humano. A linguagem do homem o diferencia de todos os demais animais e o joga no espaço da deliberação, por conseguinte, numa situação de indecisão e desejo de paz de espírito. Dada a estrutura predicativa da linguagem humana somos capazes de nos distanciar dos objetos, de situações em que devemos agir e até de nós mesmos – nossas intenções. Desse modo, somos levados à dúvida tanto sobre o que somos quanto sobre o que devemos ser. A linguagem predicativa, e o consequente pensamento instrumental, abre espaço para a deliberação, distanciando o homem de seu modo de vida e o levando a perguntar por razões para permanecer nele. Tugendhat aponta para a deliberação enquanto orientação para uma escala de valores, escolha não mais pautada pelo prazer ou pelas inclinações, ou seja, caminho para uma mística a qual o filósofo irá apresentar mediante uma perspectiva imanente.

Palavras-chave: Linguagem. Contingência. Mística.

Abstract: The purpose of this text is to examine a more satisfactory reply to the question of the aspect of human life which is the base for the search for religion and which has led man to the mystic. The touchstone of this investigation is in the analysis of the predicative structure of the language, presented by the author as being a basic element for the characterization of a specific one of the human being. The language of man differentiates from all other animal languages which puts it in the space of deliberation, therefore, in a situation of indetermination and desire for spiritual peace. Given the predicative structure of human language, we are capable of distancing ourselves from objects and situations in which we must act and from even ourselves – our intentions. Then we are led to doubts about who or what we are, as well as what we must be. Predicative language and the consequent instrumental thought, open space for deliberation, distancing man from his way of life and leading him to question reasons for remaining in it. Tugendhat points to deliberation with regard to orientation, for a scale of values. This choice is no longer guided by pleasure or inclination, that is, a way for a mystic which the philosopher will present by means of the immanent perspective.

Keywords: Language. Contingency. Mystic.

*Mestre em Filosofia pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS). Bolsista de Milton Valente.

Introdução

Quando refletimos acerca de nossas diferenças e semelhanças com os outros animais, podemos constatar que uma das principais características que nos difere deles é o fato de termos a capacidade de nos referirmos às nossas crenças e de, no confronto com as contingências da vida, desenvolvemos uma capacidade de transcender, mediante uma inquietante busca de paz de espírito.

Ao trabalhar com mística parece que somos conduzidos pelo sentimento de que estamos, a todo o momento, mergulhados no jogo dialético entre a razão e a intuição, o literal e o metafórico, e um discurso científico sobre o tema não pode desconsiderar esse pressuposto. A mística é considerada fonte inesgotável das mais altas inspirações éticas e religiosas que uma civilização pode alcançar. Um dos temas centrais do pensamento místico e de sua forma de explicar a realidade sempre foi o apelo ao mistério e ao sobrenatural, ou seja, ao sagrado devidamente ritualizado.

Mística não é um termo que se ajusta ao clima intelectual de nossos dias. Associada à fé, a Deus e a doutrinas religiosas, em contraposição à natureza humana, à racionalidade e ao científico, ela sempre esteve confinada ao domínio do religioso em uma dimensão caracterizada como transcendente. Todavia, são demasiadas as palavras que pronunciamos com a suspeita de que podemos estar equivocados. A existência da criatura humana, no que diz respeito às suas crenças religiosas, está permeada também por uma suspeita muitas vezes insistente e silenciosa. Cremos – mas também duvidamos de – que as coisas sejam exatamente como foram “reveladas”, “transmitidas”, “experienciadas”. Duvidamos, mas não ousamos perguntar com profundidade e, caso o façamos, não adquirimos respostas claras. A crença, então, é mantida muitas vezes por rotina, convencionalismo, ou até por medo.

Em sua obra *Egocentricidade e Mística* a questão que Tugendhat apresenta é sobre a tensão existente entre a egocentricidade e a mística presentes na vida daqueles que afirmam *eu*, ou seja, sobre as razões que levam o ser humano à necessidade de religião e de mística¹. Problema que resultou em outras questões, sentidas na expressão da vida cotidiana de nosso tempo, repleta de contestações no que se refere ao fenômeno religioso, crenças e temáticas afins. Afinal, desde as culturas mais antigas, os ritos religiosos, além de favorecerem a coesão social, serviam de condição para o recolhimento pessoal de cada um. De fato, o problema comum à religião e à mística é o problema da contingência, decorrente da vontade humana de se relacionar com o futuro, fins, desejos, cuja realização não depende da própria pessoa.

¹ Cf. TUGENDHAT, E. *Egozentricität und Mystik: eine anthropologische Studie*. München: Beck, 2003 (TUGENDHAT, E. *Egocentricidade e Mística: um estudo antropológico*. Trad. Valério Rohden e Adriano Naves de Brito. São Paulo: Martins Fontes, no prelo).

Diante disso, o escopo desse artigo está em tornar compreensível a raiz antropológica da mística, entender *como* e *por que* os homens respondem a elementos presentes nessa raiz antropológica, a saber, a necessidade de recolhimento e a totalidade. Recolhimento enquanto dinâmica daqueles que dizem *eu* em confronto com o que imediatamente querem ou pensam, o que os impulsiona a dar um passo atrás e refletir sobre a pergunta pelo seu ser *bom* ou seu ser *verdadeiro*. Ou seja, tal recolhimento gera a consciência de si no retroceder dos desejos e interesses individuais numa espécie de mergulho na totalidade que o cerca.

Assim, o autor parte na busca de uma compreensão mais satisfatória daquilo que está na base da necessidade de religião e que tem conduzido os seres humanos a uma mística, isto é, o pulsar humano pela paz interior, a necessidade inquietante, desconhecida pelos demais animais, resultante da específica maneira do ser humano se relacionar, dar-se importância e cuidar dos outros. O intento é de tornar compreensíveis as estruturas nas quais a espécie humana se distingue de outros animais, a partir do entendimento sobre a raiz antropológica da mística, numa perspectiva da compreensão do *eu* independente de uma religião específica e parte da constituição da espécie humana, a começar pela análise da proposicionalidade da linguagem.

Para Tugendhat é certo que o ser humano dá particular agudeza à pergunta de como se deve viver sua condição finita, pergunta prática que resulta do dar-se conta da própria insignificância perante a condição biológica. Diferente da conduta de outros animais, o homem se encontra imerso na necessidade de mudança, almejando que tudo no futuro seja do modo como deseja. A questão, ainda em aberto hoje, é a seguinte: como nossa espécie veio a ter essas perspectivas extraordinárias quanto à sua própria vida?

A linguagem predicativa é via para a orientação da pergunta por razões de aceitar ou não as respostas que formulamos, permitindo o trânsito entre graus de abertura do campo de deliberações, não sendo pautada por uma conduta volitiva, mas apontando para o transcendente enquanto entendimento. Mediante uma antropologia que encontra na linguagem predicativa o aspecto distintivo do homem frente aos outros animais, a mística passa a poder ser entendida a partir de uma perspectiva imanente. A estrutura proposicional da linguagem humana possibilitou o referir-se a si mesmo, o que Tugendhat chama de racionalidade do dizer *eu*. Dado esse elemento, foi possível aos seres humanos, diante da consciência da finitude e da dificuldade de lidar com essa obviedade, distanciarem-se de si e apontarem razões em sua busca por um estado de paz de espírito.

1. O “eu” e a linguagem proposicional

O ponto de partida para entender a mística intramundana na investigação de Tugendhat é o da linguagem humana, devido a sua estrutura e ao uso de fundamentos, os quais permitem ao humano o entendimento. Essa linguagem se caracteriza pela estrutura proposicional de sua semântica, a saber, a consciência de outros objetos e de si mesmo como um objeto entre os outros, a consciência de um mundo objetivo no qual o *eu* e os outros ocupam seu lugar. Nesse sentido, tanto uma redefinição do conceito de objeto, da função dos sujeitos nas sentenças, quanto da função do verbo de ligação será possível mediante a compreensão de uma virada linguística.

A linguagem humana é um poderoso instrumento com o auxílio do qual podemos realizar um grande número de atividades. Para Dennett, a linguagem nos dá o poder de lembrar e enunciar coisas que não estão presentes para os nossos sentidos, isto é, de reprisar assuntos². Isso trouxe o foco para um mundo virtual de imaginação, povoado de agentes, tanto vivos, como ausentes ou mortos, que se foram, mas não podem ser esquecidos. Resultante do processo evolutivo, toda linguagem tem função comunicativa. O que há de peculiar na linguagem humana é a estrutura proposicional, que permitiu o desenvolvimento de uma linguagem baseada na referência e predicação. Ela constitui um elemento central para a intercomunicação humana. Brito afirma:

Dentre tudo o que podemos fazer com a linguagem, falar sobre as coisas do mundo constitui sem dúvida, uma de suas possibilidades de emprego mais importantes para a intercomunicação humana, em sua complexa estrutura elementos agregam-se segundo a função que cumprem. O que caracteriza os fundamentos da linguagem são afirmações, negações e, inclusive – a não tomada de qualquer posição, ou seja, a neutralidade. A capacidade de reflexionar, de perguntar sobre os fundamentos e contra fundamentos, é o que pode ser denominado ou entendido como racionalidade³.

Há diversos estudos sobre como surgiu a linguagem humana. Acumulam-se estudos sobre o enigma da origem e da diferenciação dos sons emitidos pelo ser humano e pelos diversos tipos de formação de sons entre os animais. Constatou-se que há cerca de 6.000 línguas e que não deve haver nenhuma que seja mais primitiva que as outras. Para o autor, a linguagem humana é essencialmente proposicional, e, até então, não sabemos, com precisão, como o abismo entre as linguagens das outras espécies e a linguagem proposicional se deu. No entanto, a estrutura da linguagem proposicional é considerada produto da evolução biológica, a partir do qual, tornam-se compreensíveis muitos dos traços característicos das diferenças dos homens em relação a outros animais.

² Cf. DENNET, D. *Quebrando o encanto: a religião como fenômeno natural*. São Paulo: Ed. Globo, 2006.

³ Cf. BRITO, A. N de. *Nomes próprios: semântica e ontologia*. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 2003, p.23.

A linguagem possibilita o movimento de centralização do indivíduo sobre si mesmo e, ao mesmo tempo, fornece condições para a relativização do ego, dinâmica que nos levará a melhor compreender o sentido da mística na presente investigação. Tugendhat busca explorar certas instâncias da linguagem, construções lógico-semânticas que se manifestam no discurso humano mediante a questão da referência, do sentido, do significado das proposições.

Os homens têm, em virtude de sua linguagem, a capacidade de refletir e quem reflete pergunta-se por razões. [...] Que nos homens [à diferença para com os animais] haja uma separação entre desejo e opinião é consequência de que cada um desses se deixa exprimir separadamente na linguagem. O especial na linguagem humana precisa ser visto em sua estrutura proposicional⁴.

Segundo Tugendhat, a objetivação do mundo e de si mesmo são tributárias da linguagem proposicional. O filósofo explica que a referência por meio de expressões objetivamente localizadoras é indissociável do uso de expressões subjetivamente localizadoras, por exemplo, os pronomes pessoais e o pronome *eu*. O fato é que a estrutura proposicional da linguagem possibilita ao homem o confronto com ele mesmo, permite aos homens não apenas expressarem seus desejos e opiniões, mas confrontarem-se com elas; mais ainda, confrontarem-se também com os desejos e opiniões dos demais e sobre eles refletir.

O emprego do pronome *eu* é referencial, a saber, o pronome de primeira pessoa se refere à pessoa como um indivíduo passível de ser identificado a partir da perspectiva da terceira pessoa, quando alguém se refere a si mesmo por meio de seu nome próprio e uma terceira pessoa se refere a um mesmo indivíduo por meio de uma descrição.

Para Tugendhat, ao se fazer a predicação tem-se a consciência de que aquilo que se predica é um objeto. Não é o mero fato de se ligar um predicado a um sujeito que gera a consciência de algo como objeto, mas antes, a possibilidade de que o que se entende como o referido pelo termo singular pode também ser referido por outros termos singulares. Termos singulares só podem ser concebidos como sujeitos de frase, e sua função semântica, desse modo, tem de ser necessariamente completada pela função semântica dos predicados.

A partir de certa idade, os homens dizem “*eu*”, mas eles só podem fazê-lo, porque falam uma linguagem proposicional. Os seres humanos não reagem mais como os outros animais, ao seu meio e aos sinais linguísticos pertencentes a ele, mas, se referem a objetos singulares, que podemos identificar objetivamente no tempo e no espaço, para então afirmar algo sobre eles mediante predicados. Esclarece o autor:

⁴ TUGENDHAT, E. “Moral in evolutionstheoretischer Sicht (2000)” In. *Aufsätze* (1992-2000). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001 (Trad. Adriano Naves de Brito), p.207.

Com a linguagem predicativa, surge *no um* uma consciência de *outros* objetos e de *si* como um objeto entre [29] outros, ambos no contexto da consciência de um *mundo* objetivo, em que tanto eu como as outras pessoas temos respectivamente uma posição. Um falante da linguagem proposicional não poderia ter nenhuma consciência de si se não tivesse uma consciência de tudo – de um mundo objetivo –, do mesmo modo como não poderia ter nenhuma consciência de um mundo objetivo se não pudesse fazer referência a si mesmo.

Já que ninguém pode dizer “eu” só para si – entender essa palavra significa entender que *todo o mundo*, quando diz “eu”, refere-se a si próprio (ver acima, p. [23]) –, tão logo eu possa dizer “eu” a mim, uma multiplicidade de outros que dizem “eu” tornam-se uma realidade para mim⁵.

Animais de outra espécie não têm nenhuma representação de si e por isso tampouco podem dar-se importância. Eles não tomam distância em relação a si. Mediante isso, das estruturas nas quais a espécie humana se distingue de outros animais, o traço básico dos seres humanos é o de que falam numa linguagem proposicional, ou seja, são capazes de produzir enunciados assertóricos afirmativos. Com a possibilidade da racionalidade, o homem adquire capacidade de perguntar por razões, o que possibilita a essa espécie alcançar um nível cognitivo incomparavelmente alto, ou seja, capacidade de afirmar ou negar, refletir, posicionar-se, escolher, ser livre e justificar suas afirmações e decisões mediante razões.

Desse modo, a proposicionalidade da linguagem permite ao ser humano um distanciamento em face de suas crenças e intenções. Ela constitui também uma consciência de ter opções. A separação de desejo e crença é uma consequência dessa linguagem, pois, mediante essa estrutura, o ser humano tem de ter uma disposição para usar orações que expressam crenças e orações que expressam intenções. Para um membro de uma sociedade, a estrutura proposicional resulta no fato de que os indivíduos não só têm de aprender regras que vigoram na sociedade, como também, têm de conectar as regras sociais com seus próprios desejos. Assim, a proposicionalidade da linguagem opera como fenômeno central na reflexão tugendhatiana. A ela estão ligados a deliberação, o perguntar por razões, o dizer *eu*, a possibilidade de referência, o confronto do *eu* consigo mesmo e a orientação para o *bom*.

Assim, Tugendhat, numa perspectiva antropológico-linguística, aponta um caminho que irá se desenvolver a partir de etapas sucessivas do desenvolvimento do individual, a saber, da egocentricidade à descentralização do *eu* até a mística; um ir em direção a um fundo, profundidade para além das dimensões da razão, escala em uma dimensão de profundidade em relação consigo e com o mundo.

⁵ TUGENDHAT, E. *Egozentricität und Mystik: eine anthropologische Studie*. München: Beck, 2003 (TUGENDHAT, E. *Egocentricidade e Mística: um estudo antropológico*. Trad. Valério Rohden e Adriano Naves de Brito. São Paulo: Martins Fontes, no prelo), pp.28-29.

2. O medo de cessar e a mística

Um aspecto que satisfaz a Tugendhat em sua investigação sobre a necessidade da religião e da mística na vida humana é que em ambas o problema da contingência é central. A mística é tida como a base para a compreensão do temor da morte. É mediante a consciência da finitude do tempo e da vida que o ser humano percebe a mesma como realidade muito maior do que aparentemente é. Confrontado com a morte, o ser humano dá particular agudeza à pergunta de como se deve viver, pergunta prática que resulta do dar-se conta da própria insignificância. Nelas também aparecem três aspectos que se pode generalizar, a saber, a pergunta pela boa vida onde desaparece a referência à tradição como fonte de justificação, a importância do sentimento que fornece exemplos paradigmáticos na questão da boa vida e o dar-se conta da importância da vida dos outros.

Os seres humanos fazem inevitavelmente a experiência de que não depende só deles mesmos atingir suas metas e evitar suas contrametas. Chamo contrametas os eventos futuros que se quer evitar [...]. [...] a experiência da contingência se baseia na consciência de que os humanos têm do tempo e, por isso, que têm um futuro, e me parece que essa consciência temporal está conectada com o caráter predicativo da linguagem humana. O exemplo extremo dessa consciência de contingência é a morte. Enquanto animais de outras espécies não reagem às situações em que se encontram, os seres humanos têm a capacidade de independizar-se da situação e de se relacionar com eventos possíveis no futuro, e é por isso que vivem em relação explícita com metas e contrametas [...]. [...] por essa razão alguns tentam independizá-la desta tendência de sempre mais e atingir uma relação nova com a sua vontade e com a temporalidade: em vez de sempre mais, uma atitude de reflexão, constância e aceitação de seus limites, e em vez de insistir naquilo que se deseja, a disposição de suspender seus desejos⁶.

A obviedade do fim apavora a vida humana. O fim iminente e a consciência do mesmo produzem a necessidade de refletir sobre as prioridades da vida. Na condição biológica do animal humano, os homens, diferentemente da conduta de outros animais de várias espécies superiores, temem um futuro vazio e, imersos no tormento da monotonia e da necessidade de mudança, almejam que tudo no futuro seja do modo como querem. O fenômeno da mística, numa perspectiva naturalizada aponta para esse caminho, o de não somente compreender a realidade última da morte, mas também possibilitar a relativização do impulso biológico por viver mais. Esclarece o autor:

Na medida em que a consciência ultrapassa o presente, ela faz com que a experiência dependa de fatores que, isoladamente, podem ser superados, mas que, em princípio, apresentam uma dimensão de indisponibilidade.

⁶ TUGENDHAT, E. "Über Mystik. Vortrag anlässlich der Verleihung des Meister-Eckhart-Preises". In: *Anthropologie statt Metaphysik*. München: C. H. Beck, 2007 (Trad. Adriano Naves de Brito), p.194.

A morte é o caso mais relevante dessas experiências de limite e impotência. Perante a morte, o querer egocêntrico fica extremamente perturbado, pois, em relação a ela, a impotência concerne não apenas ao “como” do futuro, mas também a ele próprio, ao seu fim. Essa constatação parece terrível e, por isso, na medida do possível, é reprimida. Para a reflexão sobre “o todo”, à morte cabe um significado eminente⁷.

É o ímpeto biológico de querer viver mais que o animal humano carrega em si que o conduz a uma busca por paz de espírito. Diferentemente dos animais, a alma humana daqueles que afirmam “eu”, dos que podem, devido à estrutura antropológica, viver dispersos ou recolhidos, sofre inquieta necessidade de paz, de recolhimento, sobretudo diante da consciência da morte e da totalidade, ou seja, do reconhecimento de si mesmo como um entre todos. O medo de cessar impulsiona mediante a pergunta sobre o modo como se vai desperdiçando a vida, questão prática sobre o refletir da vida aquém dos diferentes objetivos e interesses.

Desse modo, em Tugendhat, a questão mística sofre um deslocamento; derrocadas as abstrações travestidas de verdades incontestáveis, a mística entendida pode ser também religiosa, mas não o é em sua essência. Ela se caracteriza como uma potencialidade natural do humano que não necessita de poder supremo ou de estar subordinada a esse. Ela se dá no cotidiano imanente das vidas capazes de deliberação e não apenas mediante intercessão das mãos de um ser único ou de vários seres. A pedra de toque inovadora nessa abordagem sobre os fenômenos já citados será a constante afirmação de que as raízes antropológicas da mística são encontradas no solo cultivado pela proposicionalidade da linguagem e não mais somente mediante uma hipótese supranatural como veremos em seus elementos antropológicos.

3. Elementos antropológicos da mística

Em sua obra “*Egocentricidade e Mística*” Tugendhat afirma que a necessidade de crer daqueles que dizem *eu* é um fenômeno não apenas cultural, mas natural, antropológico. Os caminhos da religião e da mística implicam alternativas práticas com sentido, pois ambas são definidas como formas de recolhimento relativas ao *como da vida*. Caminhos que não são diferentes, mas respondem a motivos contrários. É a estrutura reflexiva da vontade humana que está na base do impulso religioso, a qual, para Tugendhat, está baseada na estrutura proposicional da linguagem.

O autor não refuta estudos que afirmam que a mística, assim como a religião, consiste em tomar distância de si mesmo, distanciamento do *eu quero* diante de algo superior. Contudo, ele

⁷ TUGENDHAT, E. *Egozentricität und Mystik: eine anthropologische Studie*. München: Beck, 2003 (TUGENDHAT, E. *Egocentricidade e Mística: um estudo antropológico*. Trad. Valério Rohden e Adriano Naves de Brito. São Paulo: Martins Fontes, no prelo), p.100.

salienta que, na mística de uma investigação cuja perspectiva é da naturalização do homem, isso se realiza sem personificação. Tugendhat faz uso do termo *religião* apenas para fazer a distinção entre ela e a mística de sua investigação, mostrando que naquela, ao contrário desta, há concepções e atitudes em que está implícita uma crença ou fé em um ser sobrenatural. Ou seja, quando indivíduos se inclinam e fazem referências diante de X, significa que X é visto implicitamente como uma pessoa superior a eles. O que parece perder na mística da perspectiva natural de Tugendhat é a tensão entre o *eu* que se percebe ante algo e si mesmo.

Desse modo, a questão que deve ser considerada é em que grau os seres humanos são capazes de se relacionarem com algo superior sem recorrerem ao aspecto animista de personificação e, mais ainda, como pode ser avaliada, do ponto de vista das necessidades humanas, a despersonificação que se realiza na mística. A tradição Ocidental não fora capaz de dar conta satisfatoriamente do fenômeno místico imerso na realidade humana. Nela sempre esteve pressuposto o ser pessoal de Deus.

A mística considerada nesta investigação é aquela caracterizada como algo acessível a todos independente da necessidade de exercícios especiais ou de possuir uma constituição singular. Ela é possibilidade desde a perspectiva da primeira pessoa. Considerada por Tugendhat como uma tentativa, em termos gerais, de se libertar das fixações volitivas do humano, ela será mais bem entendida a partir dos conceitos encontrados desde a expressão grega do Ocidente até definições presentes na Índia e na Ásia Oriental.

Ainda que a palavra “mística” tenha suas raízes em uma expressão grega e seja usada, sobretudo, no Ocidente, trata-se de um conceito que, do ponto de vista histórico, é mais comum na Índia e na Ásia Oriental do que na Europa. Naqueles lugares, a mística não tem, originariamente, um sentido relacionado a Deus. Nas definições usuais da mística, a principal ideia é [116] 1) a de uma experiência imediata com Deus ou de uma realidade última (cf. a definição de Pye, mencionada acima (p. [114], nota 3), ou 2) a de uma visão, de uma imersão meditativa ou ainda de união com essa realidade. A primeira dessas duas maneiras de ver – o ato de entrar em contato imediato com algo transcendente – orienta-se mais pela mística ocidental, originariamente mais religiosa, enquanto a segunda – a imersão meditativa – corresponde mais à forma da mística usual na Índia e no Extremo Oriente. A primeira deve ficar em segundo plano quando, como é o meu caso, já não se vê a religião, no sentido estrito, como uma possibilidade a partir da perspectiva da primeira pessoa⁸.

No entanto, para Tugendhat, a palavra “mística” foi, e continua sendo ainda, empregada de diversos modos, muitas vezes, de forma marginal. De fato, ela não precisa necessariamente estar ligada à religião. Elas estão em lados opostos no que consiste em resolver os problemas da contingência que aflige a vida humana. Toda mística deve ser compreendida a partir de um

⁸ TUGENDHAT, E. *Egozentricität und Mystik: eine anthropologische Studie*. München: Beck, 2003 (TUGENDHAT, E. *Egocentricidade e Mística: um estudo antropológico*. Trad. Valério Rohden e Adriano Naves de Brito. São Paulo: Martins Fontes, no prelo), pp.115-116.

determinado motivo. Para o filósofo, ela possui diferentes raízes antropológicas e essas somente serão entendidas claramente a partir da perspectiva da primeira pessoa; não mais necessariamente compreendidas apenas no âmbito da religião. Tugendhat explica:

Se perguntarmos, então, de onde vem a crença em deuses (meu terceiro fator), penso que seja difícil fundamentá-la fora do fator pragmático. Os homens *precisam* de deuses para influenciar o mundo em favor de seus próprios desejos⁹. Se na história recente da religião, em contraste com concepções mais antigas, salienta-se que não se pode comprovar empiricamente a existência de um estágio religioso de maná, uma fase em que o numinoso ainda não era vivenciado na forma de deuses, na minha opinião, isso prova apenas que o motivo pragmático, ao lado do numinoso, obviamente sempre existiu em todo o universo. Como alternativa, pretendeu-se pressupor a crença em deuses como um *a priori* inato, em vez de entendê-lo a partir de sua estrutura antropológica¹⁰.

Diferente da religião que é resultante da confrontação com o problema da contingência e da síntese do contingente em um poder pessoal, a mística, em sua raiz antropológica, mais necessária que a religião, é uma potencialidade natural, fundada na capacidade humana de se comunicar e deliberar, cujo recurso a uma revelação ou tradição é desnecessário; ela é acessível a todos os homens¹¹.

A esse respeito, em seu ensaio *Sobre Mística*, Tugendhat utiliza-se da representação do Buda Meditativo e avança em sua investigação sobre o fenômeno da mística na natureza humana. Ele apresenta dois aspectos que caracterizam elementos antropológicos da mística: o recolhimento e a totalidade. O recolhimento, ou melhor, a necessidade de recolher-se, revela-se enquanto componente místico, presente também na raiz antropológica da religião enquanto desejo de equilíbrio e de estabilidade emocional diante das incertezas e transitoriedade dos estágios de vida. O diferencial que existe e precisa ser compreendido é de que, na raiz antropológica da religião, a vida humana busca um referencial extramundano, uma realidade última, algo que dinamize o exercício do recolhimento e orientação para o como bem viver.

A mística revelada nas representações de Buda é relevante para Tugendhat, pois apresenta aspectos importantes: concentração e recolhimento de si, paz da alma e totalidade diante da própria vida em relação ao mundo. De fato, a imersão meditativa de Buda não está orientada a uma realidade última e, de modo algum, a algo. Ela está orientada para aquilo de que o Buda deverá se libertar: o “eu” e seus desejos; e para aquilo que o mesmo deverá desenvolver: a totalidade. A esse respeito, o filósofo faz alusão a artistas do Oriente que buscam revelar na imagem do Buda meditativo uma tranquilidade necessária, resultante do recolhimento, frente à consciência do mundo – realidade

⁹ Deixo em aberto o quanto a crença em deuses também se baseia em uma tendência geral dos homens (ou dos homens “primitivos”) a interpretar tudo o que acontece de maneira anímica.

¹⁰ TUGENDHAT, E. *Egozentricität und Mystik: eine anthropologische Studie*. München: Beck, 2003 (TUGENDHAT, E. *Egocentricidade e Mística: um estudo antropológico*. Trad. Valério Rohden e Adriano Naves de Brito. São Paulo: Martins Fontes, no prelo), p.123.

¹¹ TUGENDHAT, E. “Über Mystik. Vortrag anläßig der Verleihung des Meister-Eckhart-Preises”. In: *Anthropologie statt Metaphysik*. München: C. H. Beck, 2007 (Trad. Adriano Naves de Brito), p.180.

interpretada de diferentes modos ao longo da história¹². O Budismo não possui um sentido referente a Deus, mas faz uso da imersão meditativa em uma realidade última: o universo. A finalidade é renunciar toda vontade na busca de uma consciência pura, iluminativa e de transformação, elementos da religião de unidade com Deus e representações de autorrelativização.

Ainda em seu ensaio, *Sobre Mística*, Tugendhat considera as variações culturais de religião e mística – presentes no Zen Budismo, Taoísmo e Cristianismo. O filósofo irá considerar mais satisfatória a interpretação do Zen Budismo. Neste o *eu* não se relativiza em vista de algo uno, chamado deus ou mundo, muito menos em vista de seus assuntos particulares e diante de suas metas, senão em vista da universalidade indeterminada de muitas outras coisas¹³, com vistas a uma ação particular ou a um contexto de reflexão particular. Pode também referir-se ao *eu* como um todo mediante questão prática que ao contrário de concernir uma intenção particular diz respeito ao todo da vida.

É mencionada a ideia de totalidade presente nas reflexões do filósofo medieval Eckhart e de outras ramificações do Budismo. Nesses, a totalidade experienciada mediante o distanciamento de si conduz o ser humano a uma autorrelativização, seja via experiência do vazio, de unidade com todas as coisas ou na união com Deus – a *deidade* descrita por Eckhart¹⁴. Inclinado naturalmente a continuar vivendo, o filósofo aponta ser a totalidade expressa nessas tradições um dos pontos de referência a partir do qual a vida humana irá se distanciar de seus desejos, absoluta ou parcialmente e, com isso, alcançar a paz almejada no percurso normal da vida.

Todavia, tendo como plausíveis os aspectos da mística presentes nessas interpretações, Tugendhat manifesta sua insatisfação, pois, segundo o filósofo, essas representações se tornam problemáticas devido ao fato de que, seja no Zen Budismo do Vedanda Schankara ou em Eckhart, a mística está baseada em um ser absoluto; está constituída de muitas outras concepções místicas. A mística a qual se refere, não está atrelada a qualquer fundamento ou origem transcendentes, mas, enquanto fenômeno natural fundado na base sobre a qual o filósofo edifica suas convicções: a linguagem. É a linguagem que abre campo para a investigação dos princípios gerais da deliberação refletida.

¹² TUGENDHAT, E. “Über Mystik. Vortrag anlässlich der Verleihung des Meister-Eckhart-Preises”. In: *Anthropologie statt Metaphysik*. München: C. H. Beck, 2007 (Trad. Adriano Naves de Brito), p.184.

¹³ TUGENDHAT, E. *Egozentricität und Mystik: eine anthropologische Studie*. München: Beck, 2003 (TUGENDHAT, E. *Egocentricidade e Mística: um estudo antropológico*. Trad. Valério Rohden e Adriano Naves de Brito. São Paulo: Martins Fontes, no prelo), p.110.

¹⁴ Cf. TUGENDHAT, E. “Über Mystik. Vortrag anlässlich der Verleihung des Meister-Eckhart-Preises”. In: *Anthropologie statt Metaphysik*. München: C. H. Beck, 2007 (Trad. Adriano Naves de Brito), p.178. Tugendhat ressalta que Eckhart ao designar a mística como *deidade*, ou seja, palavra derivada de Deus que sofre a influência de seu tempo, de uma religião cristã que sempre teve um componente místico referencial e caminho a ser alcançado a partir da religião. Ou seja, parece óbvio para o filósofo que o místico deveria ser visto desde o âmbito religioso apenas.

Considerações finais

Escrever sobre mística pode parecer desnecessário em tempos cuja reflexão de cunho religioso perde relevância. Contudo, Tugendhat nos apresenta em sua investigação a relevância do presente tema em nossos dias. Todo animal humano tende a transcender. Não há como escaparmos do anseio antropológico de inclinarmos-nos diante de algo, especialmente quando esse inclinar-se resulta na tranquilidade de nossa alma. Nesse sentido, Tugendhat busca ir além dos estudos realizados até então, pois não busca situar o fenômeno da mística apenas no âmbito da religião. Esse é justamente o ponto inovador de sua proposta. A investigação aqui proposta buscou compreender o fenômeno da egocentricidade e mística, a partir da hipótese da natureza evolutiva, à qual Tugendhat se refere explicitamente nas vantagens da linguagem proposicional, bem como da pergunta por razões e pelo melhor.

Uma mística naturalizada que possibilite a nossa egocentricidade, uma autorrelativização cuja dinâmica do recolhimento, distanciamento, pode nos conduzir ao melhor, não somente para nós mesmos, mas para todos, é algo digno de elogio ou, no mínimo de consideração. O *eu*, antes aprisionado, obscurecido em sua relação com uma dimensão transcendente anuladora e, muitas vezes, opressora da disciplina que amordaça e não instrui, torna-se capaz de outro movimento diante da totalidade que o cerca, movimento prático do ressignificar de suas escolhas e ações numa dimensão de profundidade.

O mérito da filosofia de Tugendhat é o de uma filosofia que não se considera pronta. Há nela a possibilidade de rever, retomar conceitos. Propor uma mística que amenize as tensões do cotidiano da egocentricidade da vida, dentro da mesma vida, numa mística intramundana, é uma ousadia que merece relevância numa sociedade que repudia cada vez mais qualquer argumento de aspiração religiosa. O tempo é da possibilidade de novos caminhos e não de posicionamentos extremados. A relação com as concepções místicas do Ocidente e do Oriente, bem como a análise relevante do modo como essas responderam e respondem ainda aos limites do humano foram de grande valia no esclarecimento desta investigação sobre mística numa perspectiva naturalizada.

Sem perder de vista a relação do humano com as demais espécies, Tugendhat inova em seu esforço de nos apresentar a possibilidade de um novo movimento no que diz respeito a exercícios espirituais, o movimento rumo ao profundo da vida e não um ascender além da mesma. O perfil do amanhã será, em boa medida, o resultado do embate entre transcendente e imanente, no que diz respeito ao agir humano e à tomada de decisões, dos quais somos capazes mediante a linguagem que molda a nossa consciência, uma linguagem que possibilita ao ser humano tornar-se autor de suas ações, responsável por seus atos.

As palavras são a descoberta evolucionária mais importante de nossos dias, elas trazem em si especial significação pelo seu emprego prático. Tugendhat dá suma importância à linguagem

<i>intuitio</i>	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	Vol.5 – Nº. 2	Novembro 2012	p. 38-52
-----------------	-------------------	--------------	---------------	------------------	----------

proposicional enquanto possibilidade de racionalidade do homem, capacidade deliberativa que leva o ser humano a transcender o seu autocentrimento rudimentar mediante a consciência e a autorrelativização da sua egocentricidade. É tempo de responsabilidade não mais apenas transmitida, mas da responsabilidade para com os outros, resultante de uma consciência de si e da relativização dos egos.

É fato que no fundo não se postula uma sociedade sem religião, mas dotada de crenças responsáveis que não se distanciem do concreto e do cotidiano; ainda mais em um tempo de diálogo e busca de proximidade com a multidisciplinaridade. A paz de espírito almejada não é uma paz acomodada, mas simétrica e responsável. Pensar em si, na egocentricidade que faz parte de nosso ser, capaz de autorrelativização não é mais tido como algo imoral, inadequado. É o redimir da egocentricidade humana, que é natural e que pode ser transcendida no imanente das relações. O referencial do *eu* legitima o direito do bem viver. Individualidade integrada, autonomia virtuosa que estimula no ego a busca por um viver melhor mediante as possibilidades do ser e estar entre os demais.

A mística analisada por Tugendhat faz parte da natureza humana e emerge de um movimento presente no agir cotidiano dos seres humanos e não em dogmas repetidos à exaustão nos templos. Essa busca é feita por pessoas cuja preocupação central não é decorar ritos, mas se relacionar com aqueles por quem mantêm laços afetivos e com o mundo desmitificado que se apresenta diante deles. Consiste, portanto, na procura de um sentido para a vida e de uma paz espiritual que seja relevante e autêntica.

Ao longo da história, a mística religiosa influenciou a vida cotidiana dos seres humanos. A abordagem de Tugendhat acaba por explicitar a importância da inversão desse movimento. Nesse sentido, ela constitui uma reflexão pertinente também aos religiosos confessos. Estou convencida de que a mística da investigação de Tugendhat muito pode contribuir no que diz respeito à necessidade ética e à busca por valores de nossos dias, ou seja, do agir coerentemente diante das escolhas feitas, especialmente, em um tempo em que a influência da religião vem desaparecendo rapidamente. É possível ao ser humano, devido à proposicionalidade da linguagem, reavaliar a si mesmo e ao mundo, tendo em vista a necessidade do bem viver, não egoicamente como já foi mencionado, mas distanciando-se da avidez de seus desejos e percebendo sua não importância num mundo de “centros”.

Transcendência imanente, mística intramundana que capacita o homem, ainda que sendo um animal qualquer, uma parte da natureza, ou ainda um ser desse mundo, a avançar em dimensões de profundidade. Esse avançar é possível devido à capacidade de dar razões e, para tanto, capacidade de tomar distância de si. Para Tugendhat, o ser humano, mesmo sem supor que haja Deus ou outro reino, transcende a partir de sua própria imanência. E ao fazê-lo, pode alcançar, na experiência mística, a paz de espírito, a que somente ele, na tensão que lhe impõe a proposicionalidade, pode almejar.

Obviamente, essa investigação necessita sempre de mais esclarecimentos. O próprio Tugendhat afirma serem rasas algumas de suas afirmações acerca de determinadas tradições religiosas. De fato elas são rasas. Contudo, vale ressaltar que não se trata de um estudo histórico do religioso, mas de, mediante algumas concepções relevantes, balizar possibilidades de uma mística imanente. Nós não somos orientais, somos uma sociedade de ocidentais que facilmente mascara os ideais, os interesses e a virtude. Nesse sentido, adquirir a capacidade de recolhimento que é mencionada na mística naturalizada, com base no exemplo taoísta, há de ser um desafio nada simples, mas de extrema relevância para nosso tempo.

A mística para Tugendhat é atitude básica de uma pessoa intelectualmente honesta. Consiste na experiência que capacita o humano a enfrentar a realidade sem ilusões, decidir e argumentar sobre suas escolhas, ressignificar sua existência em meio a outras existências mediante o dar-se conta de sua não importância e tornar-se colaborador junto dessas em um mundo cuja única certeza é de que suas vidas um dia irão cessar. Fenômeno antropológico, atitude humana que não remete a algo histórico ou sobrenatural, uma atitude de se recolher a si, na qual a pessoa se torna consciente da totalidade do mundo e assim chega à consciência de sua própria insignificância. Adotar essa atitude é uma possibilidade para a qual se têm boas razões, não sendo uma necessidade. Ela poderá ser base no auxílio ao indivíduo, para que este compreenda a morte e as demais dificuldades da vida egocêntrica que a consciência do tempo traz consigo.

Referências bibliográficas

- DENNET, D. *Quebrando o encanto: a religião como fenômeno natural*. São Paulo: Ed. Globo, 2006.
- BRITO, A. N. de. “Moral, Justificação e Evolução em Ernst Tugendhat”. In: DALL’AGNOL, D. (Org.). *Verdade e Respeito: a filosofia de Ernst Tugendhat*. Florianópolis: Ed. Editora da UFSC, 2008, v.1, pp.181-214.
- _____. *Nomes próprios: semântica e ontologia*. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 2003.
- REIS, R. R. dos. *A Estrutura Proposicional da Linguagem e as Dimensões de Profundidade*. In: DALL’AGNOL, D. (Org.). *Verdade e Respeito: a filosofia de Ernst Tugendhat*. Florianópolis: Ed. Editora da UFSC, 2008, v.1, pp.91-117.
- ROHDEN, V. *Racionalidade proposicional do Eu na Mística*. In: DALL’AGNOL, D. (Org.). *Verdade e Respeito: a filosofia de Ernst Tugendhat*. Florianópolis: Ed. Editora da UFSC, 2008, v.1, pp.356-406.
- TUGENDHAT, E. *Egozentricität und Mystik: eine anthropologische Studie*. München: Beck, 2003 (TUGENDHAT, E. *Egocentricidade e Mística: um estudo antropológico*. Trad. Valério Rohden e Adriano Naves de Brito. São Paulo: Martins Fontes, no prelo).
- _____. “Moral in evolutionstheoretischer Sicht (2000)” In: *Aufsätze (1992-2000)*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001, pp.199-224 (Trad. Adriano Naves de Brito).
- _____. “As raízes antropológicas da religião e da mística”, in: ROHDEN, V. (Org.). *Não Somos de Arame Rígido: Conferências apresentadas no Brasil 2001*. Canoas: Ed. ULBRA, 2002.
- _____. “Über Religion”. In: *Anthropologie statt Metaphysik*. München: C. H. Beck, 2007, pp.191-204 (Trad. Adriano Naves de Brito).
- _____. “Über Mystik. Vortrag anlässlich der Verleihung des Meister-Eckhart-Preises”. In: *Anthropologie statt Metaphysik*. München: C. H. Beck, 2007, pp.176-190 (Trad. Adriano Naves de Brito).
- _____. *O eu*. In: *Analytica: a questão do sujeito na Filosofia*. CFCH, Rio de Janeiro, RJ, v.1, n.1, pp.9-23, 1993.
- MURDOCH, Í. *The Sovereignty of good*. London and New York: Routledge, 1970.
- _____. *Metaphysics and Ethics*. London and New York: Routledge, 1999.
- NAGEL, T. *Visão a partir de lugar nenhum*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.