

O POSITIVAMENTE INDETERMINADO: SÍMBOLO COMO ENTIDADE DE SENTIDO ABERTO

[THE POSITIVELY INDETERMINATED: SYMBOL AS AN ENTITY OF OPEN MEANING]

*Lucas de Lima Cavalcanti Gonçalves **
Universidade Federal da Paraíba, Brasil

RESUMO: Martin Heidegger postula a recuperação da potência criativa da palavra como sendo a tarefa fundamental da fenomenologia, identificando na poesia a conservação dessa forma privilegiada de relação com a linguagem. O presente trabalho trata da linguagem como via de acesso às esferas primordiais do ser através de uma interpretação das experiências místicas como ocasiões para o rompimento do automatismo linguístico que impede ver na palavra algo além de um mero instrumento para a transmissão de informações. A partir das reflexões sobre o símbolo desenvolvidas por pensadores como Gaston Bachelard, Paul Ricoeur, Mircea Eliade e Gershom Scholem, propomos uma conceituação fenomenológica do símbolo como entidade de sentido aberto, cuja origem remete ao positivamente indeterminado que constitui o “objeto” das experiências místicas. Positivamente indeterminado é a nossa expressão para dizer o divino, interpretando-o como fonte de todo sentido que é, por isso mesmo, ausente de qualquer sentido determinado, não por uma falta, mas por um excesso de significação. O excesso de significação se apresenta, então, como a chave para uma forma de relacionamento com a palavra concebida como força de criação.

PALAVRAS-CHAVE: Fenomenologia da linguagem; Símbolo; Significação; Experiência mística.

ABSTRACT: Martin Heidegger postulates the recovery of the creative power of the word as the fundamental task of phenomenology, identifying in poetry the conservation of this privileged form of relationship with language. The present work deals with language as a way of accessing the primordial spheres of being through an interpretation of mystical experiences as occasions for breaking the linguistic automatism that prevents seeing in the word something beyond a mere instrument for the transmission of information. Based on reflections on symbols developed by thinkers such as Gaston Bachelard, Paul Ricoeur, Mircea Eliade and Gershom Scholem, we propose a phenomenological conceptualization of the symbol as an entity of open meaning, whose origin refers to the positively indeterminate that constitutes the “object” of mystical experiences. Positively indeterminate is our expression for the divine, interpreting it as the source of all meaning that is, for that very reason, absent from any determined meaning, not because of a lack, but because of an excess of signification. The excess of signification is presented, then, as the key to a form of relationship with the word conceived as a force of creation.

KEYWORDS: Phenomenology of language; Symbol; Meaning; Mystical experience.

Para Martin Heidegger, a tarefa fundamental da fenomenologia consiste em restituir a linguagem à sua força criativa originária. A fenomenologia é interpretada, ao longo do empreendimento filosófico heideggeriano, como um retorno

do pensamento à condição de pensamento do Ser. Tornar-se pensamento do Ser implica, para a forma de pensamento surgida entre os gregos e por nós cultivada, voltar-se em direção à experiência concreta da vida, abandonando a dispersão em meio às categorias objetivas através das quais a metafísica, ao longo de toda a história da filosofia ocidental, manteve o Ser fechado no esquecimento. Se trata de um retorno bastante peculiar às origens do pensamento, uma vez que, ao devir expressão, a experiência originante do filosofar teria sido prontamente abandonada pelos gregos, passando de puro movimento questionante à condição de resposta. A vida, que se caracteriza como pura transitividade, só pode deixar na linguagem a marca de uma ausência, ausência que se traduz como questionamento. Por outro lado, quando o peso do questionamento é aliviado pela adesão à resposta, o acontecimento da vida é aprisionado em uma forma rígida, que contraria o impulso vital de sua própria origem questionante. Assim, trata-se, dizíamos, de um retorno bastante peculiar às origens do pensamento, porque, aqui, a origem não coincide com o início. Para Heidegger, a origem deve ser buscada no próprio movimento da vida, que antecede e possibilita o início da filosofia (entre os gregos como entre nós).

Destarte, o problema do retorno às origens do pensamento é um problema de expressão, um problema linguístico. Atentando para a exigência fenomenológica de restituição da linguagem à sua condição originária não saímos de uma linguagem para outra, mas apenas descobrimos, em nossa própria linguagem, uma nova possibilidade de relação com o dizer, que não se fundamenta em uma concepção instrumental e, por isso, resguarda a possibilidade de uma concepção essencial da linguagem, pela qual a palavra não meramente se refere, mas efetivamente é Ser: a linguagem feita Ser. (ZARADER, 1999, p. 59). Heidegger distingue, então, colocando em evidente oposição uma à outra, duas concepções da linguagem; 1) Uma, em que a palavra é *aquilo que designa* (*das Bezeichnende*), isto é, um meio para alcançar determinado fim, a saber, a transmissão de informações acerca de estados de coisas extralinguísticos; 2) Outra, em que a palavra é essencialmente *aquilo que mostra* (*das Zeigende*), sendo que o mostrado é precisamente a proveniência linguística da realidade, que possibilita uma forma de relacionamento com a linguagem pela qual a palavra se converte em veículo para a criação de mundos. Heidegger descreve, na preleção sobre os *Hinos de Hölderlin*, essa potência originária de criação, que resguarda a essência da linguagem, em oposição à concepção meramente instrumental e designativa da palavra.

A língua que, originalmente, fundava o *Ser*, está sujeita a uma decadência inexorável, à degenerescência em conversa fiada, a que nada consegue escapar, justamente porque cria a aparência de que, na sua forma de dizer, desde que se trate de um dizer, estaria fielmente retratado e concebido o ente. (...) Deste uso cotidiano da língua, da sua forma decadente portanto, partem a reflexão científica sobre a língua e a filosofia da linguagem, para considerarem a poesia como a exceção à regra. Assim, tudo fica virado do avesso. Mesmo quando a língua é concebida como veículo de criação artística, no fundo continua a predominar a concepção da língua como ferramenta de expressão. (...) Por isso, sentimos quase compelidos a desesperar de alguma vez conseguirmos fazer vingar uma transformação essencial da experiência da essência da língua no ser-ai histórico de um povo. No entanto, é isso o que tem de acontecer, se queremos conseguir uma transformação do ser-ai, fazendo-o regressar às esferas primordiais do ser. (HEIDEGGER, 2004, p. 66-67, grifo do autor).

Heidegger identifica na poesia uma instância de conservação da potência originária do dizer. Não obstante, o elemento propriamente criativo da expressão poética se encontra vinculado a um domínio mais amplo do que aquele que se nos apresenta de

antemão em uma leitura de textos pertencentes ao poema enquanto gênero literário. O poema é, de todo modo, fonte de representações objetivas. Ao ler um poema, nos deparamos com a realidade que nos é acessível por intermédio da faculdade de representação, muito embora ela apareça como que transformada pelo modo como se exerce a criação poética. Contudo, nessa forma de leitura de poemas, nos encontramos já diante da imaginação reprodutora, mera prosa da imaginação produtora em que o ser imaginante, totalmente desengajado, entrega-se simplesmente ao automatismo da linguagem. Ao contrário, “com a poesia a imaginação coloca-se na margem em que precisamente a função do irreal vem arrebatar ou inquietar – sempre despertar – o ser adormecido nos seus automatismos.” (BACHELARD, 2008, p. 18). A fim de visualizar mais claramente aquilo a que Heidegger se refere como uma possibilidade de regresso, através da linguagem, às esferas primordiais do Ser, nos voltamos para um tipo de expressão que se encontra no próprio limiar da representação, a saber, a expressão simbólica das vivências místicas. Desse modo, o domínio mais amplo a que se encontra vinculado o elemento criativo da fala poética aparecerá como o âmbito que se abre para nós a partir da experiência de simbolização.

Ao destacar a conexão entre a expressão simbólica e os limites de nossa capacidade humana de representação, gostaríamos de recordar aquilo que Paul Ricoeur, em sua *Teoria da interpretação*, afirma acerca da diferenciação entre símbolo e metáfora: “A metáfora ocorre no universo purificado do *logos*, ao passo que o símbolo hesita na linha divisória entre o *bios* e o *logos*. Dá testemunho da radicação primordial do Discurso na Vida.” (RICOEUR, 2019, p. 85). O lugar da metáfora é o reino esterilizado de uma realidade de-vivificada e, com isso, privada de suas possibilidades poéticas. A metáfora chega a ser, quando muito, uma imagem fabricada, sem raízes profundas. “Ao contrário da metáfora, a uma imagem podemos dar o nosso ser de leitor; ela é doadora de ser. A imagem, obra pura da imaginação absoluta, é um fenômeno do ser, um dos fenômenos específicos do ser falante.” (BACHELARD, 2008, p. 88). A partir disso, Ricoeur define o símbolo como “imagem-verbo, que não é mais, portanto, imagem-representação.” (RICOEUR, 1959, p. 63). A imagem-representação se encontra ainda na dependência do conteúdo que ela, por assim dizer, “irrealiza”, ao disfarçá-lo e dissimulá-lo sob a forma da metáfora. O símbolo, por seu turno, enquanto imagem instantânea e cristalização espontânea da potência vital, nasce da *coincidentia oppositorum*, da vida em si e para si, em que a força e a forma coincidem, e sobre a qual age, posteriormente, a faculdade de representação, a fim de separar aquilo que se encontra unido, conferindo-lhe inteligibilidade mediante a sua conformação a categorias objetivas.

À diferença da metáfora, a imagem é um acontecimento da vida. Assim, Ricoeur considera a abrangência do símbolo, compreendido como estrutura doadora de sentido, como expandindo seu vasto império pelas três zonas de emergência enumeradas por Albert Béguin, em seu prefácio à obra *A alma romântica e o sonho*: “As fábulas das diversas mitologias, os contos de todos os países e de todos os tempos, os sonhos que se perseguem em nós na inconsciência da noite, como na distração de nossos dias.” (BÉGUIN apud RICOEUR, 1959, p. 62). O sagrado, o onírico e o poético: tais zonas de emergência testemunham, para Ricoeur, precisamente a estranha situação do homem moderno. O momento histórico de uma filosofia dos símbolos é, ao mesmo tempo, momento de esquecimento e de restauração. A modernidade é o tempo do esquecimento das hierofanias, dos sinais daquilo de que a consciência vigil não quer nem querer saber, da perda do próprio pertencimento do homem ao mistério, e tudo isso em função da grandiosa tarefa de satisfazer todas as necessidades humanas mediante o domínio total da natureza por uma técnica planetária. Ao mesmo tempo,

emenda Ricoeur, nós modernos somos os homens da fenomenologia da religião, da psicanálise dos sonhos, da filologia e da exegese. Somos aqueles que querem o pleno da linguagem! Desse modo, o império da técnica resguarda a dupla possibilidade do esvaziamento e do preenchimento da linguagem. E essa situação dilacerante nos acossa e aflige precisamente porque, em meio ao domínio da natureza pela técnica, a linguagem ainda nos escapa, e só pode nos escapar.

Aquilo que nos símbolos pede para vir à linguagem, mas que nunca ingressa totalmente na linguagem, é sempre algo poderoso, eficaz e forte. O homem é aqui designado como um poder de existir, indiretamente discernido a partir de cima, de baixo e lateralmente. O poder dos impulsos que assediam as nossas fantasias, dos modos de ser imaginários que inflamam a palavra poética, e do omni-englobante, desse algo muito poderoso que nos ameaça enquanto nos sentimos não amados, em todos estes registos e talvez ainda noutros tem lugar a dialética do poder e da forma, que garante que a linguagem apenas apreende a espuma na superfície da vida. (RICOEUR, 2019, p. 90).

O símbolo resguarda uma possibilidade de leitura das coisas, a saber, a possibilidade em que a coisa se deixa encontrar sobre o fundo inesgotável que é a origem mesma de toda significação. Nesse caso, as coisas se tornam ocasiões para uma leitura infinita, como aspectos singulares da mais profunda de todas as profundidades. Com isso, o que se determina? Não se elimina, diante da origem de toda significação, a busca por qualquer significado e, com isso, a própria possibilidade de se dizer algo? De modo algum, devemos responder, pois aqui a determinação consiste em reconstituir a experiência que possibilita a manifestação do originário sob a vestimenta de um seu aspecto. O símbolo se caracteriza, então, como uma entidade de sentido aberto. Por outro lado, na linguagem ordinária, as coisas a que visamos são sempre entidades de sentido fechado. As coisas, à diferença dos símbolos, não são manifestações de algo que em si mesmo não se mostra. Cada uma delas é em si mesma uma totalidade singular de sentido. Apenas diante de uma coisa assim compreendida é que podemos procurar por determinações objetivas, isto é, por um sentido constituído. No que se refere ao símbolo, por outro lado, todo sentido constituído nos escapa, e o que resta é tão somente a própria constituição do sentido, desde o magma indistinguível da origem de toda significação.

Toda “obra”, na acepção que damos a este termo para nos referir a obras artísticas ou filosóficas, pode ser abordada como uma entidade de sentido aberto. A experiência com entidades de sentido aberto reside na origem mesma de toda significação. Um testemunho disso se encontra na exigência, por parte da ciência moderna, de que os enunciados que se pretendem cientificamente válidos, sejam passíveis de verificação e, com isso, de falseamento. A replicabilidade da experiência é a constituição do sentido da obra a partir da reconstituição da experiência “originante” da obra. A replicação da instauração de um aspecto determinado da fonte de todo sentido consiste em recobrir a demarcação primária de sua temporalização aspectual. Isto porque o modo como a fonte de todo sentido deixa no símbolo um seu aspecto é o seguinte: a linguagem se retrai diante do positivamente indeterminado, de tal modo que esta retração deixa, na própria linguagem, uma marca, um negativo que contém, por assim dizer, a própria “silhueta” do positivamente indeterminado. É claro que o positivamente indeterminado só pode possuir algo como uma silhueta na medida em que se deixa determinar. Mas, uma tal determinação do positivamente indeterminado não é algo que este possui *per se*, mas que se constitui no contato vivo com a linguagem, na dependência do ponto em que o positivamente indeterminado atinge a linguagem. E isto só é possível, ademais, porque a indeterminação da fonte originária de todo sentido não é um traço negativo, mas positivo de sua constituição, pois aqui o não possuir nenhum

sentido determinado só indica uma falta se se compreender como falta a plenitude da posse: é em sendo fonte de todo sentido, que o indeterminado não tem nenhum sentido que possa sobressair de antemão.

Desse modo, a replicação da experiência de sentido originante de uma entidade de sentido aberto, como o símbolo, depende não apenas de uma dimensão que poderíamos representar espacialmente, como a silhueta do positivamente indeterminado deixada no tecido da linguagem, mas, em se tratando de algo que é, como o próprio nome indica, ausente de qualquer determinação, também de uma dimensão temporal, do instante em que o positivamente indeterminado encontra a potência de significação, previamente instalada em determinadas condições, e, assim, a toca, imprimindo-lhe uma marca. Destarte, a demarcação só se deixa repetir em um movimento de retorno ao instante, em que a linguagem se coloca novamente na condição em que se encontrava ao ser tocada pela vez primeira. É nesse movimento de retorno ao instante que a linguagem pode efetuar um recobrimento da demarcação primária, colocando-se em condições para que ela ocorra novamente. Ocorra novamente quando? No instante. Isto é, na dimensão temporal que é concentração de todos os tempos e, por isso, nem apenas passado, nem presente, nem futuro. É a dimensão do instante, como concentração de todos os tempos, que convém à instauração de toda significação pelo positivamente indeterminado, concentração de todo o sentido. Desse modo, ao exigir que a experiência confirmadora seja replicável, o que faz a ciência moderna é resguardar uma aparência da constituição de uma entidade de sentido aberto no domínio derivativo do fechamento de sentido.

“Ser” e “palavra” são assim idênticos. Essa identidade tem para Heidegger agora validade absoluta. Como poderia se dar uma linguagem para além do ser? Não obstante, encontramos um discurso que reivindica ser falseável ao dizer “algo sobre algo”. Esse discurso é para Heidegger a “ciência”. Ele considera, no entanto, que também este discurso está de início numa referência ao ser, sem poder abandonar o ser. Mas à medida que esse discurso tem sempre que investigar “algo”, ele ignora o que propriamente é. O discurso da ciência anuncia um pertencer que ele, porém, não é capaz de explicar. Ele começa a viver na sua própria ilusão, cunhando assim uma nova linguagem. A ciência ignora e precisa ignorar que também ela é uma resposta ao inacessível. (TRAWNY, 2013, p. 57).

Positivamente indeterminado é o divino, uno e harmoniosamente oposto, ausente de qualquer sentido determinado por ser a fonte primordial donde todo sentido provém. O instrumento semântico que convém à sua expressão é o símbolo, compreendido como entidade de sentido aberto. O símbolo é a manifestação aspectual do positivamente indeterminado surgido no instante em que a linguagem se retrai diante de sua potência radicalmente desestabilizante. O símbolo é a marca deixada no tecido da linguagem por um tal contato, é a silhueta do positivamente indeterminado na estrutura produtora de significação em que se encontra instalado o ser falante. O positivamente indeterminado só pode deixar na linguagem uma marca de sua silhueta na medida em que indeterminação, aqui, não diz falta, mas excesso de sentido. O positivamente indeterminado dá sentido à linguagem precisamente por temporalizar-se enquanto sentido. A repetição da temporalização aspectual do positivamente indeterminado, a que visa uma compreensão experiencial, e não meramente teórica, de um instrumento simbólico, depende da reconstituição da situação instauradora do símbolo. Não obstante, toda situação é, enquanto tal, irrepitível, o que garante também a irrepitibilidade de cada gesto do positivamente indeterminado. A dimensão temporal do irrepitível, a cuja participação a compreensão experiencial precisa aceder, é a dimensão do instante, como unidade não-cronológica da totalidade do tempo.

No que se refere à expressão linguística das experiências místicas, vale a

constatação com que Steven Katz inicia seu ensaio sobre a relação entre o sentido da experiência mística e a linguagem empregada para descrevê-lo: “Místicos não dizem o que querem dizer, nem querem dizer o que dizem.” (KATZ, 1992, p. 3). Tendo diante de si o abismo insondável que separa a experiência intimamente vivida do Absoluto, positivamente indeterminado, de suas possibilidades de expressão, o adepto utiliza uma linguagem que ele sabe ser irremediavelmente inferior àquilo que busca veicular expressivamente. Geralmente emprega, para tanto, os instrumentos que lhe são mais familiares, a linguagem que carrega a marca de uma tradição religiosa particular e do ambiente sócio-histórico específico ao qual ele próprio pertence. Contudo, o modo como o místico se relaciona com a linguagem familiar não a restringe ao seu sentido denotativo e referencial. Como observa Gershom Scholem, “o que acontece quando um místico se confronta com as escrituras sagradas de sua tradição é o seguinte: o texto é escarificado e descobre-se nele uma nova dimensão.” (SCHOLEM, 2019, p. 19). Um claro exemplo dessa forma de ultrapassagem mística do paradigma denotativo e referencial da linguagem é o que ocorre nos *koans* empregados no Zen budismo (KATZ, 2019, p. 6), em que o mestre não tem como objetivo transmitir nenhuma informação de tipo doutrinal ou dogmático, mas revolucionar a consciência do estudante, particularmente no contexto da meditação, de tal forma que ele se torne capaz de se libertar e transcender as categorias regulativas do conhecimento teórico, se abrindo para novas formas de consciência que tornem possível a iluminação, o estalo que desperta a imaginação produtiva para que esta possa adentrar no reino do instante.

A sacralidade do texto, com o qual o místico se relaciona de modo transformador, consiste precisamente (e é isto que ele descobre) na capacidade que o próprio texto tem de sofrer infinitas metamorfoses, assumindo corporificações infinitas, cada uma das quais se converte em um novo instrumento simbólico, em uma nova forma de dicção do Mesmo. A palavra divina não possui nenhum sentido determinado porque é prenhe de sentido. Ela é insignificativa por brotar da fonte infinita donde todo significado determinado provém. Ela é insignificativa, portanto, não por falta, mas por excesso de significação. Aqui, importa recordar algo que Sallie Nichols afirma, em seu estudo sobre *Jung e o Tarô*, sobre a similaridade que há entre a arte escultórica e a arte da escrita. Ela observa que amiúde os escultores declaram que não criam suas figuras, mas simplesmente desbastam com o cinzel todo o material supérfluo, a fim de libertar a imagem de seu aprisionamento na pedra básica, ideia que é magnificamente dramatizada na obra *O cativo*, de Michelangelo, a qual retrata um escravo lutando para libertar-se do bloco de mármore que parcialmente o retém. Assim também, observa a autora, “os escritores se esforçam por libertar suas ideias da massa de verbosidade emaranhante que tende a obscurecê-las. O problema não é tanto encontrar palavras, mas extirpar o excesso de palavras, de modo que a imagem possa surgir clara.” (NICHOLS, 2007, p. 70). O esforço do místico sobre a materialidade da linguagem consiste, portanto, em transcender as palavras, chegando até àquilo de que as palavras são expressão, mas tudo isso apenas através do emprego de palavras. A linguagem serve, desse modo, como meio para uma radical reorientação do espírito com relação ao pensamento designativo e calculador, purificando-o das categorias objetificantes e, assim, de sua incapacidade para veicular sem falseamento a experiência intimamente vivida do Absoluto.

O positivamente indeterminado é feminino. Na mística judaica, o domínio da positividade da determinação é o domínio da Sabedoria (*Hokhmah*), enquanto pensamento não-diferenciado, que, sendo anterior a toda diferença, impede o acolhimento da revelação. Para a tradição bíblica, sacralidade significa justamente diferenciação, separação. O impuro é o âmbito do não diferenciado. O positivamente indeterminado corresponde, então, à Intelcção (*Binah*), compreendida, como entre os

pitagóricos, como alteridade-diáde, como surgimento da dicotomia fundamental estruturante da expressão. “A boca é masculina, enquanto a palavra é feminina.” (ABRAHAM ALMALIQ apud CIUCU, 2017, p. 248). A anterioridade do feminino, do positivamente indeterminado, que nos permite identificá-lo à fonte mesma donde todo sentido provém, consiste no fato de que, apenas em se fazendo acolhimento, a palavra permite a determinação da pura unidade. A diáde é, desse modo, a própria condição para que a unidade emergja. Ela chega, contudo, sub-repticiamente, fazendo parecer que o uno a antecede. Não obstante, para que chegue a ser expresso, o uno, o positivamente determinado, depende do aparecimento discreto da desestabilização que apenas o duplo pode propiciar.

O positivamente indeterminado, essa matéria primordial fazedora de deuses, quando toca a linguagem produz, da parte desta, um movimento de retração. Ele como que comprime a linguagem contra si mesma, até que não lhe reste outra saída, senão emitir uma palavra. O aperto divino conduz, então, o ser falante a proferir a protopalavra que assume, com isso, uma função diretiva em todos os processos de significação que decorrem da primeira marca. A tensão entre a insuficiência da linguagem frente à experiência do Absoluto e a necessidade intensamente sentida pelo místico de conduzir esta mesma experiência de algum modo à expressão encontra-se paradigmaticamente ilustrada na narrativa que dá conta do início da revelação do Alcorão ao profeta Muhammad. Diz, então, a narrativa islâmica acerca do divino aperto:

O Ramadan era o mês tradicionalmente consagrado ao recolhimento, e foi numa noite do fim deste mês, durante seu quadragésimo ano de vida, enquanto Muhammad se encontrava só na caverna, que um Anjo veio a ele sob a forma de um homem. “Lê!”, ordenou-lhe o Anjo, ao que ele respondeu: “Não sou daqueles que leem!”. Com isso, como ele próprio o relata, “o Anjo me tomou, comprimindo-me em seu abraço até ao limite extremo que eu era capaz de suportar. Então, ele me soltou e disse: ‘Lê!’ – ‘Não sou daqueles que leem’, outra vez respondi, e novamente ele me apertou em seu abraço, e mais uma vez, quando eu quase havia alcançado o limite de minhas forças, ele me soltou, e disse pela terceira vez: ‘Lê!’, e eu reiterei minha resposta: ‘Não sou daqueles que leem!’ Esta vez ainda ele me apertou como antes, depois me soltou, e disse...” (LINGS, 1986, p. 80)

A isso se segue a revelação dos primeiros versículos do Alcorão, que abrem a Surata do Coágulo: “Lê em nome de teu Senhor que te criou; criou o homem de um coágulo. Lê que teu Senhor é Generosíssimo, que ensinou através do cálamo, ensinou ao homem o que este não sabia.” (ALCORÃO, 96, 1-5). Note-se que, nesta narrativa, as palavras são ditadas pelo anjo ao profeta. Sendo ditadas, são para ser ouvidas, e não lidas! Por que, então, ordena-lhe o anjo que leia? Podemos interpretar esta belíssima passagem como uma descrição do processo de geração interior da primeira palavra. Ao ser comprimido, voltando-se para o interior, o místico se torna capaz de lê-la efetivamente dentro de si, em seu próprio coração, como uma marca deixada em suas entranhas pela compressão de seu próprio ser contra si mesmo pelo contato com o positivamente indeterminado. É esta mesma verdade que se encontra em jogo na narrativa que faz o profeta Isaías da experiência mística através da qual teve início o seu ministério. “Nisto, um dos serafins voou para junto de mim, trazendo na mão uma brasa que havia tirado do altar com uma tenaz. Com ela tocou-me os lábios e disse: ‘Vê, isto te tocou os lábios, tua iniquidade está removida, teu pecado está perdoado.’” (BÍBLIA, Isaías 6, 6-7). Trata-se, como no pensamento cristão acerca do *logos*, da geração do Verbo Criador na coeternidade do Pai. A experiência mística renova o contato humano com a linguagem, na medida em que torna patente o fato de que a própria realidade é

estrutural e essencialmente linguística. O mundo não é um amontoado de objetos, mas um conjunto de relações. Por isso, pode-se afirmar, como o faz Dogen Zenji, o fundador da escola Soto Zen, no Japão do século XIII: “As montanhas e a água do presente são realizações das palavras dos budas eternos.” (DOGEN, 2007, p. 217). A experiência do positivamente indeterminado franqueia acesso à verdadeira natureza do habitual.

Em virtude de sua força fecunda e materna, o positivamente indeterminado retorna e se impõe explicitamente, na história dos fenômenos místicos, nos momentos em que o mito, que dá vida a um determinado sistema religioso, se encontra excessivamente enredado no dogmatismo da ortodoxia. É por isso que a mística representa, ao mesmo tempo, o terror da revitalização do mais antigo, daquilo de que a ortodoxia não quer nem pode querer saber, e o frescor da instauração do mais novo, como novo e inusitado reencontro com o mais antigo. Nesse encontro renovado com a vitalidade da verdade, que o enrijecimento dogmático esquece e só pode esquecer, os símbolos religiosos aparecem sob um novo aspecto. O cumprimento dos preceitos deixa de ser mera performance mecânica. Cada ato religioso se torna um evento de importância cósmica, um ato com alcance sobre a dinâmica do universo. Para o homem religioso, “é a irrupção do sagrado no mundo, irrupção contada pelo mito, que *funda* realmente o mundo.” (ELIADE, 2018, grifo do autor). É o que Scholem observa acerca da transformação do preceito em sacramento na mística judaica. “O judeu devotado tornou-se um protagonista no drama do mundo; manipulava os cordéis atrás dos bastidores. (...) Se o universo é uma máquina enorme e complicada, então o ser humano é o maquinista que mantém as engrenagens em funcionamento...” (SCHOLEM, 1995, p. 31). A relação que o místico estabelece com o mito é para revivê-lo, e nisso consiste o mistério da repetição, o mistério do instante como dimensão temporal própria à experiência da origem da linguagem a partir do impulso do positivamente indeterminado: todo “de novo” é sempre novo.

Um exemplo concreto e sobremaneira instrutivo do processo de revitalização mística dos preceitos e, em geral, de todos os atos simbólicos da religiosidade institucional nos é fornecido pelo próprio Scholem, no contexto da mística judaica. Ele observa que, para Georg Jellinek e Heinrich Graetz, “Moisés de Leão escreveu o Zohar a fim de deter o crescimento das tendências racionalistas radicais que estavam muito difundidas entre seus contemporâneos cultos.” (SCHOLEM, 1995, p. 226). A obra magna da cabala teria sido composta, desse modo, em contraposição à tendência segundo a qual a compreensão racional do sentido dos ritos religiosos tornaria dispensável sua prática. O racionalismo constituiria, então, o epítome da de-vivificação do rito, pela consumação do aprisionamento do mito em uma estrutura de compreensão teórica da experiência religiosa que acaba por tornar o rito supérfluo. Com isso, se atribui ao mito um significado “normal”, de tal modo que o rito aparece apenas como “aquilo que foi estabelecido em vista daquilo outro”, sendo este “aquilo outro” a apreensão de uma ideia ou noção abstrata, a partir do que se apregoa a não-necessidade do rito, pois, o “importante”, de acordo com uma tal concepção, seria não a realização do rito, mas a apreensão de seu sentido “racional”.

Quanto mais a percepção original, nascida da meditação profunda, de um dado modo da realidade divina era exteriorizada e transformada em mera erudição, na qual os símbolos perdiam seu tremendo significado e alegorias desenfreadas enchiam seus invólucros vazios, tanto mais os pensadores originais entre os cabalistas se esforçavam para penetrar em camadas novas e ainda mais profundas da consciência mística; daí a adoção de novos símbolos. (SCHOLEM, 1995, p. 232).

Nesse contexto, a revitalização mística do mito recupera o rito dessa não-necessidade. A apreensão do sentido da experiência é, de fato, essencial, mas, no rito, o sentido não se distingue da própria realização. A revitalização do mito restitui o rito a seu caráter essencialmente sacramental, pelo qual a realização, cronologicamente localizável do rito se torna uma duplicata de um processo místico e espiritual, (SCHOLEM, 1995, p. 340) o sinal visível de uma realização que escapa ao âmbito do que pode ser meramente visualizado. Para que uma tal restituição se sustente e revolucione a consciência normal em cujos limites a ortodoxia se circunscreve, o caráter sacramental precisa ser mais forte, para que possa romper o enrijecimento sufocante da configuração religiosa que o antecede. A cada vez em que o positivamente indeterminado faz a história, apossando-se dela para colocar (novamente) o ser falante diante da origem de toda a linguagem, aprofunda-se a identificação entre mito e rito. “O homem religioso desemboca periodicamente no Tempo mítico e sagrado e reencontra o *Tempo de origem*, aquele que “não decorre” – pois não participa da duração temporal profana e é constituído por um *eterno presente* indefinidamente recuperável.” (ELIADE, 2018, p. 79, grifos do autor). O sentido do mito aparece cada vez mais fortemente como realização não-cronológica da dimensão originária do “*In illo tempore...*”, fundador da totalidade dos tempos e das eras.

Heidegger compreende a conquista da experiência originária dos fenômenos como a mais alta possibilidade da linguagem habitual. “É a fala cotidiana que consiste num poema esquecido e desgastado, que quase não mais ressoa.” (HEIDEGGER, 2012, p. 24). Assim também, observa Ricoeur, ao contrário do que ocorre com as “filosofias de ponto de partida”, para uma meditação sobre os símbolos “a primeira tarefa não é começar, mas, em meio à palavra, de recordar.” (RICOEUR, 1959, p. 60). Heidegger se refere muito pouco a símbolos e, na maior parte das vezes em que o faz, é apenas para mencioná-los como casos particulares de uma estrutura semântica mais ampla, que é a do sinal. Na preleção sobre *Agostinho e o neoplatonismo*, por outro lado, Heidegger observa que, para além da mera função designativa que caracteriza o sinal, o símbolo é dotado de uma função indicativa. (HEIDEGGER, 1995, p. 278). A passagem da função designativa do sinal para a função indicativa do símbolo, como condição de acesso à potência criativa da linguagem, não é algo estranho à linguagem habitual. É, antes, a sua possibilidade mais elevada.

Linguagem – apenas quando o dizer conquistou a mais alta univocidade (*Eindeutigkeit*) da palavra, é que se torna forte para o jogo oculto de sua plurivocidade (*Vieldeutigkeit*) (afastada de toda “lógica”), da qual apenas poetas e pensadores, em seus respectivos modos e direcionamentos diversos, são capazes. Partindo da utilização mais próxima da palavra, os estágios ascendentes de ocorrência essencial (*Wesung*) da palavra são estes: *a palavra designa, a palavra significa, a palavra diz, a palavra é*. Este último significa: a palavra pertence à ocorrência essencial do próprio Ser (*Seyn*) e, assim, consoma a mais alta fidelidade à sua essência única. Mas, porque ela o faz de modo tão incomparável, é que os níveis de declínio e a queda da essência distorcida (*Unwesen*) são tão imprevisíveis e, de acordo com sua proliferação, violentos o bastante para encobrir a essência completamente e por longos períodos. É por isso que a meditação sobre a linguagem na “filosofia linguística” se extraviou, ao invés de avançar para um resgate da palavra. O primeiro “ato” de um tal resgate consiste na capacidade para o silêncio, o segundo, em aprender a ouvir o raro diálogo, o terceiro, na busca pela referência a uma palavra essencial. (HEIDEGGER, 2014, p. 288-289, grifos do autor).

O símbolo se distingue do sinal por permitir que se entre em relação com o

simbolizado, indo, com isso, além da mera designação. Os símbolos se caracterizam por resguardar a possibilidade de engajamento existencial do ser falante com o positivamente indeterminado. Eles não constituem, como bem observa Cassirer, meros simulacros, mas verdadeiros órgãos da realidade. (CASSIRER, 2013, p. 73-79). Uma determinada ocorrência da palavra, que Heidegger considera como sendo, na verdade, a ocorrência essencial da palavra, entrega ao ser falante a maleabilidade de que depende o exercício da criação. Com uma tal maleabilidade, temos em vista o fato de que o mundo não é feito de coisas, mas de relações. Modificar as relações basta para modificar o mundo que é por elas sustentado. A meditação sobre os símbolos mostra que o estabelecimento de tais relações depende de fazer emergir criativamente, desde a fonte inesgotável de todo sentido que é o positivamente indeterminado, um aspecto que, resguardando o acesso à sua proveniência, possa servir como um veículo para a renovação de todas as cadeias de significância que perfazem um mundo. Por um lado, à diferença de um sinal artificialmente construído, o símbolo não designa um objeto, ele não “nomeia”. A partir disso é que o símbolo recebe o estatuto de via régia do discurso místico. “Um dos paradoxos que fundam a mística dos Nomes divinos reside em que tais Nomes não ‘nomeiam’ a ‘Deus’, mas tornam possível, através da Palavra, uma relação viva entre o homem e Deus. Frequentemente associados aos Nomes, os símbolos participam também nessa relação.” (CIUCU, 2017, p. 252). Por outro, à diferença da alegoria, o símbolo estabelece com o simbolizado um vínculo intrínseco e indissolúvel.

Um sinal de-signa, isto é, demarca e delimita significativamente, um dado conteúdo de representação, tomando este conteúdo como pertencente ao âmbito do positivamente determinado ou, como dissemos acima, como uma entidade de sentido fechado. O sinal se refere, portanto, diretamente a uma realidade exprimível. A alegoria transpõe um fato da realidade exprimível para outro, que é o efetivamente expresso da alegoria, substituindo a denotação (*terminus a quo*) por outro conteúdo de representação (*terminus ad quem*), também ele pertencente ao âmbito do positivamente determinado. (CASSIRER, 2013, p. 104). O símbolo, por sua vez, consiste em tomar um sinal, isto é, a denotação de um conteúdo de representação da realidade exprimível, como veículo para a realização experiencial do inexprimível. “No símbolo místico, uma realidade, que para nós não é por si própria dotada de forma ou contorno, torna-se transparente e, por assim dizer, visível através de uma outra realidade que recobre seu conteúdo com um significado visível e exprimível.” (SCHOLEM, 1995, p. 28). O que o símbolo deixa e faz entrever não é, nem uma noção, nem uma ideia abstrata, mas uma realidade viva.

O símbolo não aponta para outra realidade além de si mesmo, não significa nada além de si mesmo. O símbolo significa apenas aquilo que ele mesmo é, e, por isso, “a mitologia não é alegórica, mas tautegórica.” (SCHELLING apud RICOEUR, 1959, p. 68). Por isso, o símbolo não é mera ocasião para apreensão de uma ideia ou de um significado. Ele é circunstância para uma realização: a realização da restituição da linguagem à sua origem positivamente indeterminada, a partir da qual nos tornamos, pela palavra, criadores do mundo. A citação de Friedrich Schelling nos oferece ainda a ocasião de dizer uma última palavra sobre a diferenciação entre mito e símbolo. Tratando da expressão simbólica das experiências místicas e considerando a religiosidade como o terreno próprio ao cultivo e expressão de tais experiências, desenvolvemos a nossa noção de símbolo em estreita comunicação com o mito. Isso não é incorreto, mas cumpre notar que entre símbolo e mito há uma diferença quanto à temporalização. Como observa Ricoeur, o mito é uma espécie de símbolo, é um símbolo desenvolvido em forma de narrativa e articulado em um tempo, que não é o tempo da historiografia, e em um espaço, que não é o espaço da geografia. (RICOEUR, 1959, p. 67). Em seu já citado estudo sobre *O sagrado e o profano*, Mircea Eliadedesenvolve a

noção do tempo e do espaço que são próprios ao mito como tempo e espaço sagrados.

Há, em primeiro lugar na ordem de sua exposição, a não-homogeneidade do espaço sagrado, que se traduz “pela experiência de uma oposição entre o espaço sagrado – o único que é *real*, que existe *realmente* – e todo o resto, a extensão informe que o cerca.” (ELIADE, 2018, p. 25, grifos do autor). A não-homogeneidade do espaço sagrado justifica, para Eliade, a necessidade de, através de ritos simbólicos, consagrar o espaço anteriormente caótico porque profano. Consagrar, significa, assim, “cosmizar”, trazer para o âmbito formal do cosmos sagrado a mera virtualidade do espaço exterior. Consagrar é, em última instância, a expressão do “*desejo de viver num Cosmos puro e santo, tal como era no começo, quando saiu das mãos do Criador.*” (ELIADE, 2018, p. 61, grifos do autor). É no caráter deste começo que se encontra, então, a distinção fundamental entre mito e símbolo. “*O tempo sagrado é por sua própria natureza reversível, no sentido em que é, propriamente falando, um Tempo mítico primordial tornado presente.*” (ELIADE, 2018, p. 63, grifos do autor). A história sagrada se desenvolve através da articulação de atos de personagens realizados em um tempo que a estrutura narrativa do mito assimila à temporalidade ordinária. O símbolo, por outro lado, pertence exclusivamente à dimensão temporal do instante, da significação espontaneamente formada. Assim constituído, o símbolo é percebido pelo espírito como entidade de sentido aberto na totalidade instantânea de um místico *agora*, que constitui a dimensão temporal que é própria à sua origem no positivamente indeterminado. Para seguir a indicação que dele emana, é preciso voltar-se para dentro, como o próprio simbolizado, que se recolhe novamente na positividade de sua indeterminação, deixando apenas um sutil aceno na superfície da forma simbólica.

REFERÊNCIAS

- ALCORÃO. *Os significados dos versículos do Alcorão Sagrado*. Tradução Samir El Hayek. São Bernardo do Campo: Centro de Divulgação do Islam para a América Latina, 1989.
- BACHELARD, Gaston. *A poética do espaço*. Tradução Antonio de Pádua Danesi. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- BÍBLIA. *A Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2002.
- CASSIRER, Ernst. *Linguagem e mito*. Tradução J. Guinsburg; Miriam Schnaiderman. 4. ed. São Paulo: Perspectiva, 2013.
- CIUCU, Cristina. Langue sacrée et langue conventionnelle: “Théories” du langage dans la tradition mystique juive. In: AYOUB, Georgine; GUETTA, Alessandro. (Org.). *La langue et le sacré*. Paris: Geuthner, 2017. p. 223-269.
- DOGEN. *Shōbōgenzō: The True Dharma-Eye Treasury*, v. 1. Tradução Gudo Wafu Nishijima; Chodo Cross. Berkeley: Numata Center for Buddhist Translation and Research, 2007.
- ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o profano: A essência das religiões*. Tradução Rogério Fernandes. 4. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2018.
- HEIDEGGER, Martin. *A caminho da linguagem*. Tradução Marcia Sá Cavalcante Schuback. 6. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2012.
- HEIDEGGER, Martin. *Hinos de Hölderlin*. Tradução Lumir Nahodil. Lisboa: Instituto Piaget, 2004.
- HEIDEGGER, Martin. *Phänomenologie des religiösen Lebens*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995.
- HEIDEGGER, Martin. *Überlegungen VII-XI (Schwarze Hefte 1938-1939)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2014.
- KATZ, Steven. Mystical speech and mystical meaning. In: KATZ, Steven. (Ed.). *Mysticism and language*. Nova Iorque: Oxford University Press, 1992. p. 3-41.
- LINGS, Martin. *Le Prophète Muhammad: Sa vie d’après les sources les plus anciennes*. Tradução Jean-Louis Michon. Paris: Éditions du Seuil, 1986.
- NICHOLS, Sallie. *Jung e o Tarô: Uma jornada arquetípica*. Tradução Octavio Mendes Cajado. São Paulo: Cultrix, 2007.
- RICOEUR, Paul. Le symbole donne à penser. *Esprit*, n. 275, v. 7 / 8, p. 60-76, jul. / ago. 1959.

- RICOEUR, Paul. *Teoria da interpretação: O discurso e o excesso de significação*. Tradução Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2019.
- SCHOLEM, Gershom. *A cabala e seu simbolismo*. Tradução Hans Borger; Jacob Guinsburg. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2019.
- SCHOLEM, Gershom. *As grandes correntes da mística judaica*. Tradução Jacob Guinsburg. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 1995.
- TRAWNY, Peter. *Adyton: A filosofia esotérica de Heidegger*. Tradução Marcia Sá Cavalcante Schuback. Rio de Janeiro: Mauad X, 2013.
- ZARADER, Marlène. *A dívida impensada: Heidegger e a herança hebraica*. Tradução Sílvia Meneses. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.