

Adorno e Scholem: mística e teoria da literatura

Prof. Dr. Eduardo Guerreiro Brito Losso (UERJ)¹

Resumo:

É sabido que Theodor Adorno foi influenciado por Walter Benjamin em suas considerações sobre literatura moderna, em especial, uma certa mística da linguagem que trata textos profanos "como se fossem sagrados", cuja virtude ética está em remeter para a "salvação do sem esperança". Contudo, foi pouco estudada a troca de cartas entre Adorno e o grande terceiro personagem dessa discussão, o historiador da cabala e amigo de Benjamin Gerschom Scholem. O trabalho vai refletir sobre a curiosa simpatia da relação do materialismo adorniano com a mística, sua valorização da "minúcia profana" como chave de um messianismo e uma redenção negativa. A partir daí, desembocaremos em suas conseqüências na relação da teoria da literatura como a secularização e a crítica da metafísica.

Palavras-chave: teoria da literatura, mística na modernidade, Theodor Adorno, Gerschom Scholem, literatura moderna

Introdução

É sabido que Theodor Adorno foi influenciado por Walter Benjamin em suas considerações sobre literatura moderna, em especial, uma certa mística da linguagem que trata textos profanos "como se fossem sagrados", cuja virtude ética está em remeter para a "salvação do sem esperança". Contudo, foi pouco estudada a troca de cartas entre Adorno e o grande terceiro personagem dessa discussão, o historiador da cabala e amigo de Benjamin Gerschom Scholem. Nessa troca, o que mais ressalta em termos teóricos para entender certos elementos obscuros da filosofia adorniana é um texto sobre Scholem, outro sobre Benjamin e uma carta a Scholem, que analisaremos abaixo.

1 Para uma profanação do sagrado

Na homenagem a Scholem por seus 70 anos de idade, feita em 5 de dezembro de 1967, Adorno afirma que a concepção de mística praticada com veemência por Scholem apresenta, num movimento histórico-filosófico, uma "imigração" (*Einwanderung*) na profanidade, que não evita uma certa corrupção (ADORNO, 1986, p. 481). A força radioativa dessa queda é o que a força a entrar na idade do esclarecimento. Esse fenômeno é visto por Adorno como a mais profunda ironia (*der tiefsinnigen Ironie*). Mais adiante Adorno afirma que o trabalho de Scholem é uma tomada de partido (*parti pris*) pelo heterodoxo contra o estabelecido, também contra a religiosidade oficial, e chega a interpretar psicanaliticamente que o impulso político de sua juventude foi desta forma sublimado, sem deixar de ousar frente à pressão objetiva do mundo. O ponto principal da obra de Scholem reside, portanto, na apresentação de um processo de secularização da mística (ADORNO, 1986, p. 484).

Adorno insiste que, apesar das diferenças, há nesse ponto uma concordância entre Benjamin e Scholem e, na carta que veremos adiante, ele termina se incluindo nessa concordância de modo até muito veemente e emotivo (ADORNO; TIEDEMANN, 1998, p.146-7).

Agora precisamos entender melhor o que Adorno quis dizer com **profanação da mística**, realizada na arte moderna em geral e em pensadores como Scholem. Vê-se que, se a profanação é um inevitável descolamento laico do que era religioso, ela é, para Adorno, a única salvação possível da metafísica, da teologia e da mística. A fonte próxima principal de onde Adorno retira essa idéia é,

sem dúvida, Benjamin e o famoso conceito de “iluminação profana” aplicado ao surrealismo, ligado à embriaguez vinda do próprio pensamento (BENJAMIN, 1997, pp. 23-4, 32-3).

A investigação mais apaixonada da embriaguez produzida pelo haxixe nos ensina menos sobre o pensamento (que é um narcótico eminente) que a iluminação profana do pensamento pode ensinar-nos sobre a embriaguez do haxixe (BENJAMIN, 1997, p.33).

Esse conceito de embriaguez (*Rausch*) aplicado ao texto literário e ao pensamento é também corrente em Adorno e está intrinsecamente ligado ao de abalo (*Erschütterung*), da *Teoria estética* (ADORNO, 1993, p. 275). Nessa experiência estética há um relativo aniquilamento do eu provocado pelo choque da obra de arte moderna, secularização do que Kant chamou de sublime na natureza. O êxtase declarado nos textos místicos – feito sem drogas assim como a embriaguez do pensamento – é herdado pela experiência estética moderna no seu caráter mais violento e crítico diante do conservadorismo ideológico e da standardização da indústria cultural.

Mas o curioso é que a mística tradicional já está numa zona de fronteira dos conceitos, no limiar. Se Scholem valorizaria os heterodoxos e não os estabelecidos, isso implica que há nos heterodoxos (quer dizer, nos místicos) uma relevância infinita do mundano para o transcendente. A mística, ao contrário da teologia dogmática, já seria algo prenhe de uma dinâmica histórica não fixista, avançando em direção do que mais tarde se dará como experiência estética moderna. A mística já estaria num estado de passagem, de processo, encaminhando para o esclarecimento mais emancipatório. Por isso ela tem, retroativamente, muito o que dizer do próprio esclarecimento, inclusive para corrigir seu excesso instrumental positivista.

Na “Caracterização de Benjamin”, no livro *Prismas*, Adorno afirma a influência de Scholem em Benjamin, ligada ao conhecimento da cabala por aquele, e deixa em aberto a pergunta sobre até que ponto Benjamin se apoiava de fato na mística, ao afirmar a idéia de que a cabala possuía fontes neoplatônicas. Adorno menciona a cabala pelo fato de reconhecer em Benjamin o lema da “reconciliação do mito”. Vale lembrar que Scholem desenvolveu toda uma discussão sobre a regressão da cabala ao mito na sua criação de símbolos, nas narrativas e na árvore da vida, construída em cada *sephiroth*. Se ela, enquanto fenômeno pré-moderno e moderno, for comparada à tradição dos primeiros profetas judaicos da Antigüidade, observa-se em seu ensinamento teosófico uma certa regressão mítica, mas Scholem não a desqualifica por isso (ver o artigo intitulado “*Kabbala und Mythos*” em SCHOLEM, 1973, p. 117-158). Há tanto um perigo quanto um potencial na cabala. O potencial está precisamente na imersão da mística judaica na objetividade da linguagem para chegar a uma experiência divina.

A reconciliação do mito é o tema da filosofia de Benjamin. Mas, como nas variações musicais, o tema dificilmente chega a se enunciar claramente, pois se mantém oculto e repassa a carga de sua legitimação à mística judaica, da qual Benjamin tomou conhecimento quando jovem, através de seu amigo Gerhard Scholem, o importante pesquisador da cabala. Permanece em aberto a discussão de saber até que ponto ele se apoiava efetivamente nessa tradição neoplatônica, antinômica e messiânica. ... Em todo caso, ele orientou o seu conceito de texto sagrado segundo a cabala. Para ele, a filosofia consistia essencialmente em comentário e crítica, e ele conferia à linguagem mais dignidade como cristalização do “nome” do que como portadora do significado e da expressão (ADORNO, 1998, p. 229).

Observamos que Adorno está enfatizando a influência da cabala na prática hermenêutica de Benjamin, justamente no que toca à produção indefinida de comentários aos textos e à falta de acabamento do processo interpretativo, que coloca em primeiro plano a cristalização do nome, o que, em linguagem estruturalista, não hesitamos em reconhecer como o “significante”. Percebe-se que Adorno demonstra a ligação entre Benjamin e a cabala tendo como eixo a importância do desvio

heterodoxo da mística em sua remissão indefinida de associações lingüísticas sem o reducionismo dogmático do significado final. Isso está claro na obra de Scholem.

Transpôs a idéia de texto sagrado para um iluminismo, ao qual, segundo indicação de Scholem, a própria mística judaica também se preparava para se converter. A sua ensaística consiste na abordagem de textos profanos como se fossem sagrados. De maneira alguma ele se aferrou a relíquias teológicas ou, como os socialistas religiosos, fez o mundo profano depender de um sentido transcendente. Pelo contrário, só esperava da profanação radical e sem reservas a chance para a herança teológica, que nessa profanação se perdia (ADORNO, 1998, p. 230).

Vemos que o argumento da transposição do sagrado para o profano ou para o esclarecimento é retomado. Interessante observar que Adorno chega a formular uma inversão dialética, jogando metaforicamente com os termos: para Benjamin, os textos profanos se sacralizam quando o sagrado se profaniza. Adorno mostra que a salvação da herança teológica não está em se aferrar a dogmas e sim no processo de profanação radical que faz a herança teológica perder-se e, ao que tudo indica, reencontrar uma negatividade teológica no seu próprio extremo. Sublinhamos que Adorno assevera o fato de Scholem mostrar toda essa operação benjaminiana em germe no fenômeno histórico da mística.

No final do texto de homenagem a Scholem, Adorno repete que o trabalho de Scholem é solidário à história dos judeus, e para isso acentuou aquilo que é empenhadamente (ele usa a palavra *eifernd*) herege, até no interior da cultura judaica, diferenciando os judeus ortodoxos dos liberais (ADORNO, 1986, p. 486). Adorno chama a atenção para o fato de que essa tendência herética da mística judaica se põe em relação com a doutrina mística do cristianismo, que é também, do lado de lá, anátema. Ele cita a igreja cristã oriental, que teve “a mais poderosa influência” (*den mächtigsten Einfluß*) “na grande literatura russa” (*in der großen russischen Literatur*). Essa doutrina coloca em primeiro plano a noção de **Apocatástase**, retomada de Orígenes (ORIGEN, 1982, p. 195), que prega a restauração final de todos os seres depois do apocalipse, inclusive do demônio e de todos condenados ao inferno. Essa noção está no cerne do messianismo de Benjamin e de Adorno, especialmente no que concerne à idéia de necessidade de uma perspectiva redentora da história.

Aqui está mais do que evidente que Adorno não poupa esforços para elogiar e reconhecer não só a mística judaica, mas também a mística cristã (no que ela teria de especialmente herético), afirmando a sua influência na literatura russa. Ligar a mística à literatura é a mais alta prova de o quanto Adorno aprecia a mística, mesmo a cristã. O que não deixa de ser surpreendente é ele dar à literatura russa todo esse valor, se pensarmos que não se ocupou muito dela e que, nas vezes em que comentou a obra de Dostoiévski e Tolstói, o fez de modo crítico. Lembro que há vários outros exemplos dessa valorização da mística e a sua herança na literatura moderna. Analisei-os em profundidade em minha tese (LOSSO, 2007, pp. 174-231, 288-298).

2 Carta a Scholem

Na carta a Scholem de 19 de abril de 1939, Adorno comenta de forma muito entusiástica a tradução feita por Scholem do capítulo do Zohar de interpretação do Gênesis, assim como um ensaio também dele, publicado no mesmo volume (ADORNO; TIEDEMANN, 1998, p. 144). Adorno agradece de modo exagerado, dizendo que foi “a maior das alegrias ter recebido esse texto, sentindo como um presente que foi preparado para ele desde muito tempo”, “... *die größte Freude war, die mir in Geschenk seit sehr langer Zeit bereitet hat*” (ADORNO; TIEDEMANN, 1998, p. 144). Diante do exagero, que vai se desdobrando na primeira parte da carta, Adorno procura, ao mesmo tempo, dar provas de sinceridade, pedindo a Scholem para não interpretá-lo “como um insolente” (*keine Unverschämtheit*), e que não é nenhum modo artificial de dizer (“*es ist keine Redensart*”). Adorno, num gesto de modéstia, afirma que não poderia se sentir preparado, amadurecido (“*ernsthafte gewachsen*”) para ler tal texto seriamente.

Em seguida nos surpreendemos, contudo, com um inconfundível gesto de valentia, ou, dito dialeticamente, com um modesto enfrentamento demonstrado por Adorno. Essa valentia contraditória está agora ligada, justamente, ao deciframento de um texto místico. Como se sabe pela leitura das explicações de Scholem, o Zohar é um texto clássico da cabala (segundo ele, escrito entre 1290 e 1300 d.C.); é um comentário da Tora, (o Pentateuco, os cinco primeiros livros da Bíblia). Logo, o deciframento do Zohar já seria o decifrar do decifrar, isto é, a *mise-en-abyme* própria da hermenêutica exegética: “Mas ela [a leitura do texto] se dá de tal modo que o indecifrável mesmo é um elemento da alegria que recebi com prazer”.

Em seguida Adorno ilustra sua situação com uma “representação topológica” (*topologische Vorstellung*). Quando se faz uma caminhada para altas montanhas, vem a esperança, num homem metropolitano, de conseguir ver a camurça. Um guia de caminhadas experimentado sabe, contudo, em qual lugar e como se portar para ver a camurça quando ela se movimenta. A dificuldade do desafio é tal que dá a impressão de que, em cada instante, precisaríamos poder descobrir a rara criatura. A verdadeira experiência não parece possível ao caminhante pouco experimentado senão arriscando a vida (“*als für den Einsatz des Lebens*”).

Essa introdução, que para nós é mais importante que o resto da carta, confirma todo o tom de desejo, desafio e valentia trágica que observamos na atividade interpretativa do autor. O valor que Adorno atribui à mística judaica é tão grande quanto “o caráter enigmático” da arte moderna, analisado na *Teoria estética* (ADORNO, 1993, p. 147). Toda essa alegoria do viandante não é só metaforicamente muito adequada. Ela mostra uma espécie de reverência a uma sabedoria que o texto cabalístico possa conter, e mais: uma atitude de discípulo dedicado e esforçado, simultaneamente modesto e corajoso, diante do mestre sábio, que não é outro senão Scholem.

Quando levanto essa hipótese de interpretação para a atitude de Adorno me apresso em acrescentar que não podemos vê-la de forma ingênua, ou melhor, não podemos ingênua e maldosamente depreciar o que há de ingênuo nessa atitude, para começar, sem levar em conta que Adorno está reconhecendo, de antemão, que Scholem não é um sábio e que ele próprio não é o discípulo esforçado nem será o futuro sábio. Ambos sabem que não sabem, ambos são historiadores e não, como Scholem denomina o autor do Zohar (de identidade discutida, podendo ser Mosche de Leon, SCHOLEM, 1992, p. 19), “teósofos” (SCHOLEM, 1992, p. 30).

No contexto dos textos escritos por filósofos, pesquisadores ou universitários em geral sabe-se estar diante de produtos históricos, feitos por homens falíveis, estudados por outros sujeitos modernos igualmente falíveis. Ninguém tem a pretensão anistórica de chegar a verdades absolutas ou experiências originárias divinas, mesmo “arriscando sua vida”. O trabalho do pesquisador, ou mesmo do ensaísta mais criativo, pode possuir potencialidades, mas não escapa a suas limitações históricas, culturais e pessoais. O conteúdo de verdade da arte, da filosofia e, podemos acrescentar, dos textos místicos enquanto ligados à filosofia ou a literatura, só existe no seu cerne temporal, e não numa pretensão de eternidade e invariância (ADORNO, 1993, p. 247).

Mesmo assim, segundo certa secularização da mística, é precisamente a falibilidade e a mortalidade da condição de existência do historiador que dá a toda a experiência que encontra com seu trabalho e, finalmente, até às relações entre professores e alunos, gerações mais novas e mais velhas, um valor de “iniciação”. Esse valor é metafórico, não pode ser tomado ao pé da letra; entretanto, tal metáfora tem seu potencial de literalidade.

Se há “iniciações”, “ensinamentos”, “revelações” entre professores e alunos, gerações mais velhas e mais jovens, dentro do circuito universitário laico, não é porque seus participantes estejam ocupando o lugar de uma experiência absoluta, atemporal, no meio de sua existência histórica; é, ao contrário, porque eles estão experimentando sua própria finitude e historicidade nesse tipo de ocupação.

Além disso, esse tipo de “transmissão” (Adorno usa na carta a palavra *Übertragung* para designar a tradução e introdução de Scholem do Zohar) não se dá de forma regrada e fixa como ocorre nos rituais, iniciações e formalizações práticas esotéricas; antes, pode ser da forma mais passageira, informal e inesperada, ainda que a universidade também contenha seus ritos e os mantenha com rigor: a defesa de tese é um exemplo evidente de rito de passagem. Essa informalidade, profanização e metaforização de conteúdos místicos não diminui em nada, como estamos tentando argumentar, a gravidade, a seriedade e o potencial de verdade dessa transmissão.

Concluindo: **a desmistificação da mística torna-se, numa operação tipicamente dialética, a mística da desmistificação.** Essa mística secularizada retira seu potencial de mistério e de verdade não da atemporalidade e do absoluto “épico”; antes, da experiência trágica ou cômica da falibilidade, profanidade, historicidade, finitude. A intensidade vem, portanto, da finitude e da contingência, e não da transcendência postulada.

É essa fragilidade do profano, do limitado e do histórico que contém um rastro **misterioso, indecifrável**, do absoluto, da transcendência, precisamente por que a finitude e a profanidade, no limite do limite, no profano do profano, reencontra algo de transcendente, infinito e sagrado, que pode ser inteiramente falso (daí a falibilidade da experiência), mas não deixa de, mesmo assim, manter em suspenso a possibilidade impossível do transcendente. **No mundo administrado, na barbárie regida e imposta pelo próprio sistema, o verdadeiro é um momento do falso, o todo é o não verdadeiro (ADORNO, 1980, p.55); mas na experiência metafísica falível, o falso é um momento do verdadeiro.**

A atitude de Adorno na carta une o contexto com o texto, performance literária com o assunto tratado, forma verbal, forma de tratamento e conteúdo. A hipótese de que haja ironia nas palavras de Adorno não deve ser descartada, nem tampouco deve ser exagerada. Precisamente por que há uma alegorização do que é dito, a ironia não pode estar sendo direcionada somente a Scholem, mas também a ele mesmo. Tal ironia aparece por causa dos pressupostos profanos, mas se mistura com a sinceridade da performance, ao contrário de negá-la. A ironia não se choca com o respeito, e o respeito se estende a uma certa performance ritual de neófito secularizado.

Agindo dessa forma, Adorno demonstra não só um valor elevado da tradição mística, como assume que sua prática teórica, somada a relações pessoais com seus colegas, contém heranças dessa tradição e se configura como uma mística paradoxal, onde a operação de secularização não muda tanto assim o poder do próprio mistério nem mesmo nosso desejo radical por ele.

A própria natureza indecifrável do texto deu a Adorno a maior das alegrias, o texto foi recebido como um presente esperado há tanto tempo. Também não há como não mencionar o tom de preenchimento, felicidade, gratidão e finalidade. Só encontramos o mesmo entusiasmo e valorização em Adorno no caso de grandes textos filosóficos, como Hegel, ou de grandes obras de arte modernas, como Beethoven, Kafka, Beckett, Proust, George, Berg e Schönberg. Mesmo assim, raramente ocorre Adorno se referir a essas obras em termos de “alegria”. Não há como não constatar que grande parte da intenção do texto místico se efetua na experiência do filósofo-historiador leitor. O alcance da recepção deste materialista aos textos místicos “teosóficos” não é nada desprezível.

3 Duas perguntas a Scholem: mística, tradição e textualidade

Adorno lança duas perguntas. Não podemos analisar em detalhe nem suas perguntas nem a resposta de Scholem, apenas mencioná-las. Começamos pela segunda, pois a primeira é mais importante para o que gostaríamos de abordar na seqüência. Ela coloca em jogo a noção de natureza no texto do Zohar, observando que não há nele natureza primeira, há sempre palavra, linguagem, “símbolo”, sem levar ao fim a atividade hermenêutica. Adorno evoca nesse aspecto o caráter não intencional da verdade em Benjamin, jogando com um fluxo de intenções sem intenção última. Nesse sentido o texto do Zohar se ligaria ao tema geral de “cegueira do mito” (*Verblendungs-*

sammenhang des Mythos) e veria em tudo a “expressão do sem-expressão” (*Ausdruck des Ausdrucks*), a “natureza decaída” (*Naturverfallen*), a totalidade do simbólico. Scholem responde a Adorno afirmando que este está certo ao observar que não existe uma natureza primeira no Zohar, ou seja, não há nele fundamento (SCHOLEM, 1994, 275).

Não vamos tratar agora da imensa semelhança deste tipo de pensamento e da leitura de Benjamin anteriormente demonstrada com a primazia do texto no pós-estruturalismo, mas não é nada impertinente observar, como não poucos comentadores já fizeram, que esse tipo de mística da linguagem e totalidade do símbolo sem intenção última seria algo que ligaria Adorno, Benjamin e o pós-estruturalismo, mas guardando, evidentemente, muitas diferenças, para começar, a crítica à cegueira mítica.

Para ser mais exato, o despreendimento de pressupostos hermenêuticos da intenção e seu potencial infinito de remissão simbólica (ou, em termos de Pierce, a semiose infinita, e no estruturalismo, o esvaziamento do significado na relação entre os significantes) possui certas fontes na exegese mística. Apesar de Habermas já ter observado, de uma forma ainda pouco elaborada, essa semelhança entre Derrida e cabala (HABERMAS, 1990, pp. 175-8), assim como Umberto Eco o fez relacionando o gnosticismo à desconstrução em sentido amplo, citando como claro exemplo o livro de Harold Bloom sobre o gnosticismo (ECO, 1995, pp. 31-4; BLOOM, 1996, pp. 19-34, 131-58, 163-67), em geral essa relação ainda é pouco explorada.

Não é ao acaso que essa primazia do texto está intimamente ligada, em Barthes, Lacan e Derrida, à experiência de destruição do sujeito. Apesar dos abusos que podem decorrer da aproximação entre mística e textualidade, somada à experiência de abalo do sujeito, e que devemos evitar, isso seria motivo suficiente para prestarmos mais atenção às tradições místicas “ocidentais” e à questão da mística. Mas ainda há outros motivos não menos decisivos.

Na primeira pergunta Adorno sublinha a herança neoplatônica e gnóstica no Zohar (ADORNO. TIEDEMANN, 1998, p. 145) observada por Scholem na introdução (SCHOLEM, 1992, p. 16, 26, 30). Agora podemos entender melhor o que Adorno diz rapidamente no artigo sobre Benjamin. Adorno reforça o fato de que há no texto uma herança do pensamento “ocidental” (“*mit abendländischem Denken*”). Ele pretende chegar ao fato de que a cabala não é mística e teosófica por influências orientais, mas desdobra uma mística própria das origens do pensamento ocidental. Essa observação mostra claramente que Adorno está à procura dos fundamentos místicos da “tradição” de que ele próprio se ocupa, e não de uma valorização de exotismo e estrangeiridade de culturas distantes. Scholem responde que há uma ligação intrínseca entre tradição e experiência, e que realmente não ocorre uma espécie de experiência originária (*Urerfahrung*), hipótese que Adorno já tinha colocado de lado. É nesse contexto que Scholem chama a atenção para o significado de a palavra “cabala” ser “tradição” (SCHOLEM, 1994, p 275). Adorno repete a insistência de tal significado em sua homenagem a Scholem (ADORNO, 1986, p. 484).

A mística da cabala torna mais visível, por sua carga de influência, a mística dos neoplatônicos e dos gnósticos. Descobrimos nesse momento, como em outras passagens, que ambas são uma vertente da filosofia especialmente valorizada por Adorno. Ao contrário de visões que privilegiam, na história do pensamento ocidental, momentos estritamente iluministas e desmistificadores (daí ser comum até hoje encontrar quem despreze a riqueza da Antiguidade Tardia), Adorno mostra que há valor e avanço emancipatório em momentos paradoxais, quando há recaída no mito simultaneamente a uma extensão da experiência do pensamento. Da mesma forma, inversamente, em avanços estritamente racionais da filosofia, também há o obscurecimento da experiência, ou seja, outro tipo de recaída no mito, via racionalização.

Conclusão

Este trabalho procura sublinhar o momento de valorização da mística em Adorno ligado a sua relação com Scholem, para a partir dele refletir o assunto. A despeito de que haja ainda problemas próprios da compreensão da mística nos anos 60 que estão ainda hoje em discussão, Adorno soube, em geral, assinalar sua dimensão filosófico-histórica mais importante.

Diferentemente de uma visão ingênua da valorização da mística, feita pela Nova Era e por ordens místicas esotéricas, ou por tendências teológicas ligadas a religiões oficiais, e ao contrário do desprezo positivista e principalmente da sua herança mal observada na diluição da teoria crítica e da desconstrução, finalmente, precisamos observar simultaneamente na mística o quanto ela é mediada pela história e o quanto o esclarecimento é derivado dela e mediado por ela. Pressupondo essas considerações, **a conclusão é surpreendente mas não é imprudente: sem mística, não há esclarecimento emancipatório. Mais ainda: a mística é uma das principais manifestações culturais do esclarecimento emancipatório.**

Não devemos ter medo de honrar a mística, uma vez que estamos partindo de pressupostos da razão crítica, e não de suas imprudências ilusórias. Assim como a teologia se equivocou lamentavelmente ao impor o que deveria liberar, a defesa da mística feita por setores de religiões oficiais e por ordens esotéricas diminui em muito seu potencial emancipatório, ao tentar dar a ela uma fixação doutrinal que a fragilidade de sua experiência mesma vai sempre superar. Por isso mesmo acredito, como Adorno, que o movimento de questionamento, secularização e negação pode saber apreciar e cuidar melhor da mística do que a manutenção de “reliquias teológicas” ou a fixação não questionadora de mitologias do pensamento místico, que possuem valor mais sugestivo, alegórico, do que de verdade imediata.

Contudo, do lado de fora dessas instituições e ordens, vejo nelas mais valor do que o desprezo positivista, e acho que deveríamos dar a elas mais atenção e trazê-las para um debate democrático ou, como quer Habermas, “pós-secular”. Afinal, mesmo que elas não possuam, por vezes, tanto cuidado com suas fontes tradicionais quanto a pesquisa universitária laica (penso nos medievalistas, arqueólogos, egiptólogos etc.), elas perpetuam um esforço prático genuíno e procuram dar condições institucionais e comunitárias para a possibilidade da ascese e experiência mística. Num mundo em que a maior parte das instituições viraram empresas e estão subsumidas ao primado do capital, do qual a própria universidade está longe de escapar, os esforços de criar condições para ascetes não burguesas, críticas ao consumismo e promotoras de práticas de valor existencial são em princípio dignas de consideração.

O uso mercadológico da mística empreendido por serviços de auto-ajuda torna a mística aguada, diluída, e dá a impressão aos supostos céticos – que são também os mais desinformados – de que a mística não é mais do que mediocridade. Essa falsificação da mística é a fonte de toda a mistificação da própria mística, e é, na verdade, o maior inimigo de seu potencial crítico. Esse mercado é a mística em estado de semiformação, de indústria cultural, e, como tal, nunca deveria ser confundido com a teoria e prática mística genuína. Mesmo assim, por vezes a confusão é possível, pois, se pensarmos nas misturas multiculturais, nas ambigüidades pós-modernas da globalização e na própria falibilidade da mística, concluiremos que não devemos pretender julgar uma manifestação cultural com uma só palavra. A mística medieval ocidental e místicas de outras culturas já são, cada uma a seu modo, um fenômeno histórico extremamente complexo, desvios estranhos, monstruosos, mesmo que radicalizadores, em maior ou menor grau, de ortodoxias religiosas. Sua atualização e prática no mundo globalizado e moderno é um fenômeno ainda mais complexo. Mesma a banalização não aparece sem uma grande complexidade de fatores.

Por outro lado, o desprezo fácil do cientificismo e da diluição acadêmica é, a meu ver, tão perigoso quanto, pois possui sustentação institucional civil, influência em juízos tornados preconceitos e se arvora em dono da verdade na sua falsa modéstia racional, no fundo totalitária.

Finalmente, o potencial emancipatório da mística tem muito a dizer para teoria da literatura. Adorno apontou explicitamente em grandes nomes da arte moderna como Kafka, Kandinsky, Schönberg, Stefan George em que há não só uma influência da mística tradicional, há uma espécie de secularização da mística, uma verdadeira mística secularizada da arte moderna. Mas Adorno percebeu isso não só nos artistas, como também nos pensadores mais próximos e queridos: Bloch, Benjamin e Scholem. Na carta a Scholem, assim como no texto em sua homenagem, fica claro que ele se inclui enfaticamente nessa lista e identifica-se com Scholem e Benjamin precisamente nesse ponto.

Para além de eu querer defender que há em Adorno um componente essencial dessa secularização da mística, coloco em pauta a importância dessa secularização não só na literatura moderna, como também na teoria da literatura. Ela existe tanto em autores da teoria crítica como também de outras correntes, em especial em Heidegger e no pós-estruturalismo. Por isso, é necessário analisar e discutir os aspectos emancipatórios e regressivos da mística secularizada na teoria da literatura e seu efeito nos problemas próprios da teoria.

Isso será importante para a análise e teoria da literatura, mas também para a crítica social contida na literatura e nos textos teóricos. Se o que está em jogo nessa mística moderna é o papel do estado de embriaguez no mundo atual, teríamos muito o que pensar dos numerosíssimos tipos de estados extáticos introduzidos pela indústria cultural (no esporte, na música de massa, nas drogas, nos jogos de Internet...), na sua mistificação e banalização do êxtase. O controle do prazer e do desejo no sujeito contemporâneo é aqui elevado à máxima potência. Portanto, há nesse sentido uma tarefa urgente para a crítica cultural.

Por outro lado, a negatividade da crítica da cultura só pode se sustentar com uma experiência afirmativa que contraponha a aniquilação da experiência perpetrada pelo mundo administrado. Nesse ponto, o êxtase autêntico da arte moderna precisa ser pensado enquanto partícipe da necessidade historicamente milenar da mística. Questionar qual o seu valor, alcance e potencial no esclarecimento – além de constatar sua já grande efetividade ao longo da modernidade, mesmo em estado ainda obscuro, misterioso, latente – é o que considero hoje imprescindível.

Referências Bibliográficas

- [1] ADORNO, Theodor W.. *Band 20,2: Vermischte Schriften II*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.
- [2] _____. *Band 4: Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1980.
- [3] _____. *Prismas – crítica cultural e sociedade*. São Paulo, Ática, 1998.
- [4] _____. *Teoria estética*. Lisboa: edições 70, 1993.
- [5] _____. TIEDEMANN, Rolf. *Frankfurter Adorno Blätter V*. ed. Theodor W. Adorno Archiv, München: Edition Text + Kritik, 1998.
- [6] ALTANER, Berthold. STUIBER, Alfred. *Patrologia: vida, obras e doutrina dos padres da Igreja*. São Paulo: Edicoes Paulinas, 1988.
- [7] BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1997.
- [8] BLOOM, Harold. *Presságios do milênio: anjos, sonhos e imortalidade*. Rio de Janeiro: Objetiva, 1996.
- [9] ECO, Umberto. *Os Limites da Interpretação*. São Paulo, Perspectiva, 1995.

- [10] HABERMAS, Jürgen. *o discurso filosófico da modernidade*. Lisboa: Dom Quixote, 1990.
- [11] LOSSO, Eduardo Guerreiro Brito. *Teologia negativa e Theodor Adorno. A secularização da mística na arte moderna*. Rio de Janeiro, UFRJ, Faculdade de Letras, 2007.
- [12] ORIGEN. GREER, Rowan A.. *Origen*. New York: Paulist Press, 1979, p. 16-32.
- [13] ORIGÈNE. *Commentaire sur saint Jean*. Paris: Editions du Cerf, 1982.
- [14] SCHOLEM, Gerschom. *Briefe I. 1914-1947*. Org. Itta Shedletzky. München: C. H. Beck, 1994.
- [15] _____. *Die Geheimnisse der Schöpfung. Ein Kapitel aus dem kabbalistischen Buche Sohar*. Frankfurt am Main: Jüdischer Verlag 1992.
- [16] _____. *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*. Zürich: Suhrkamp, 1973.

Autor

¹ **Eduardo GUERREIRO BRITO LOSSO, Pós-doutor**
Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ)
Programa de pós-graduação em Letras
E-mail edugbl@msn.com