UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE DOUTORADO INTEGRADO DE FILOSOFIA
UFPE/UFPB/UFRN

LUCAS CAMAROTTI DE BARROS

HEGEL MÍSTICO:

o lado oculto do idealismo absoluto

Recife
2021

LUCAS CAMAROTTI DE BARROS

HEGEL MÍSTICO:

o lado oculto do idealismo absoluto

Tese apresentada como requisito para a obtenção do título de doutor em filosofia pelo Programa de Doutorado Integrado em Filosofia UFPE/UFPB/UFRN.

Área de concentração: Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Alfredo de Oliveira Moraes.

Recife

2021

Catalogação na fonte
Bibliotecária Maria do Carmo de Paiva, CRB4-1291

B277h Barros, Lucas Camarotti de.
Hegel místico : o lado oculto do idealismo absoluto / Lucas Camarotti de Barros. – 2021.
376 f. : il. ; 30 cm.

Orientador: Prof. Dr. Alfredo de Oliveira Moraes.
Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Pernambuco, CFCH. Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Recife, 2021.
Doutorado Integrado: Universidade Federal de Pernambuco, Universidade Federal da Paraíba e Universidade Federal do Rio Grande do Norte.
Inclui referências.

1. Filosofia. 2. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1770-1831. 3. Idealismo absoluto. 4. Misticismo. 5. Estados alterados de consciência. I. Moraes, Alfredo de Oliveira (Orientador). II. Título.

100 CDD (22. ed.) (BCFCH2021-183)

LUCAS CAMAROTTI DE BARROS

HEGEL MÍSTICO:

o lado oculto do idealismo absoluto

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito para a obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Aprovada em: 19/08/2021.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Alfredo de Oliveira Moraes (Orientador)

Universidade Federal de Pernambuco

Junot Cornélio Matos

Universidade Federal de Pernambuco

Suzano de Aquilo Guimarães

Universidade Federal de Pernambuco

José Luiz Borges Horta

Universidade Federal de Minas Gerais

Ricardo Pereira Tassinari

Universidade Estadual de São Paulo

Para Psiquê

AGRADECIMENTOS

A Caio Lima, Pedro Valerio, Virgínia Brasil, Rodrigo Peixoto, Mateus Samico Simon, Antônio Netto, Ivo Sabino, Rafael Marroquim, Pedro Wanderley de Holanda, Lucas Wanderley de Holanda, Ênio Borba, Carmem Prado, Fernanda Travassos, Laryssa Teles, Clara Philips, Denise Cunha, Tatiana Ferraz, Marielle Stavola, Mike Fryer, Lygia Fryer, José Carlos Pereira, Gilberto Clementino, Clara Nogueira, Tomás Cardoso, Pedro Feitoza, Domingos Porto, Bruna Wieczorek, Pedro Feitoza, Raphael Tenório, Roberta Nazário e Érico Andrade: todos vocês foram importantes, de um modo ou de outro, para a construção desta tese. *Muito obrigado!*

Aos meus orientadores da graduação e mestrados: André Mussalem, Miroslav Milovic e Hilan Bensusan, que muito contribuíram para o percurso que agora concluo. *Muito obrigado!*

Ao pessoal da secretaria da pós, em especial a Guilherme, que me salvou diversas vezes, sempre com gentileza e presteza. *Muito obrigado!*

A José Luiz Horta, Ricardo Tassinari, Junot Matos e Suzano Guimarães, pelo incentivo e pelos comentários valiosos na banca de qualificação, que foram decisivos para dar os últimos contornos ao trabalho. *Muito obrigado!*

A Yanna Luz, que viu tudo, e Élia Maçaira, de quem sempre me sentirei família. Sem vocês, eu não teria sequer começado! *Muito obrigado!*

A Monique Malaquias, pelo amor e pelo apoio nessa reta final. *Muito obrigado!*

A meu orientador, Alfredo de Oliveira Moraes, pelo acolhimento carinhoso, pela abertura intelectual e pelos ensinamentos. Sempre me sentirei honrado por ter feito esse trabalho com a sua orientação e incentivo. *Muito obrigado!*

A Gabriela, Guilherme, Sophia e toda a família Camarotti. *Muito obrigado!*

A minha mãe Verônica, por tudo... *Meu mais profundo agradecimento!*

“Um grande homem condena os humanos a explicá-lo.”[1]

(G. W. F. Hegel)

[1]Aforismo do período de Berlim, citado em BOURGEOIS, Bernard. A Enciclopédia das Ciências Filosóficas de Hegel. In: HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas*. Vol. 1. São Paulo: Loyola, 1995, p. 375. Como observou Bourgeois, esta frase de Hegel “se aplica a ele mesmo mais que a ninguém”.

RESUMO

A presente tese incide no campo da interpretação geral da filosofia de G. W. F. Hegel, desenvolvendo uma linha presentemente minoritária nos estudos hegelianos: a abordagem de Hegel como um pensador místico, esotérico, alinhado à tradição mística ocidental. A base do nosso entendimento de Hegel como místico será a sinonímia declarada pelo próprio filósofo entre o "especulativo" (*das Spekulative*) – o cerne racional (*vernünftig*) do idealismo absoluto – e o que na antiguidade se chamava de "Místico" (*das Mystische*), enquanto conteúdo da consciência religiosa. A partir disso, nós faremos dois movimentos complementares. 1) Seguiremos o apontamento de Hegel e investigaremos o que era chamado de Místico na antiguidade, para ganhar com isso uma perspectiva externa sobre o que ele chamou de especulativo. Veremos então que o Místico era originalmente o segredo ritual dos cultos de Mistério, aquilo que só se conhecia via iniciação, e argumentaremos em seguida que o segredo envolvia centralmente o que hoje se costuma chamar de "estados alterados de consciência". Com essa chave em mãos, voltaremos a Hegel para fazer o principal desenvolvimento desse primeiro movimento, afunilando sua abordagem genérica como místico: compreender o conteúdo místico-especulativo, o pensamento espiritual e conceitual, a própria Razão no sentido hegeliano do termo, como um *êxtase intelectual*. 2) O segundo movimento tratará não da experiência mística/especulativa, mas de sua interpretação e prática. Se essa experiência mesma é atemporal, sua interpretação (pela tradição), de outro modo, contém um desenvolvimento interno, e esse desenvolvimento, não menos histórico do que teológico, é igualmente fundamental para o sentido tradicional da experiência, para o sentido do Místico. Na antiguidade, destacaremos três momentos: os cultos de Mistério, a filosofia e o cristianismo. E então, no interior do cristianismo, discerniremos o que chamaremos de "tradição cristã heterodoxa", o desdobramento da tradição mística que idealizou e formou a civilização moderna – e se consumou filosoficamente em Hegel.

Palavras-chave: G. W. F. Hegel; Idealismo absoluto; Misticismo; Estados alterados de consciência.

ABSTRACT

The present thesis focuses on the field of the general interpretation of the philosophy of G. W. F. Hegel, developing a presently minority perspective in Hegelian studies: to approach Hegel as a mystical, esoteric thinker, aligned with the Western mystical tradition. The basis of our understanding of Hegel as a mystic will be the synonym declared by the philosopher himself between the "speculative" (*das Spekulative*) – the rational (*vernünftig*) core of absolute idealism – and what in antiquity was called "Mystical" (*das Mystische*), as content of the religious conscience. From there, we will make two complementary movements. 1) We will follow Hegel's indication and investigate what was called the Mystical in antiquity, to gain an external perspective on what he called speculative. We will then see that the Mystical was originally the ritual secret of Mystery cults, what was only known through initiation, and we will then argue that the secret centrally involved what today is called "altered states of consciousness". With that key in hand, we will return to Hegel to do the main development of this first movement, narrowing the generic approach of him as a mystic: understanding the mystical-speculative content, spiritual and conceptual thought, Reason itself in the Hegelian sense of the term, as an *intellectual ecstasy*. 2) The second movement will deal not with the mystical/speculative experience, but with its interpretation and practice. If this experience is "timeless", its interpretation (by the tradition), otherwise, contains an internal development, and this development, no less historical than theological, is equally fundamental to the traditional meaning of the experience, to the meaning of the Mystical. In Antiquity, we will highlight three moments: Mystery cults, philosophy and Christianity. And then, within Christianity, we will discern what we will call the "heterodox Christian tradition", the unfolding of the mystical tradition that idealized and formed modern civilization – and consummated itself philosophically in Hegel.

Keywords: G. W. F. Hegel; Absolute idealism; Mysticism; Altered states of consciousness.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 – Diagrama do triângulo (G. W. F. Hegel).....54
Figura 2 – Perseu derrota Medusa.....110
Figura 3 – *Claviceps Purpurea*.....112
Figura 4 – *Kantharos* com poção sacramental.....114
Figura 5 – "Andaimes homológicos" de redes de funcionamento neural.....127
Figura 6 – *Christi Testamenta* (Jacob Böhme).....294
Figura 7 – O hermafrodita divino (Salomon Trismosin).....299
Figura 8 – O cavaleiro da fonte dupla (Salomon Trismosin).....299
Figura 9 – Símbolo do Ouro alquímico.....301
Figura 10 – *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* (J.-J. François Le Barbier).....344
Figura 11 – *Fantasmagorie de Robertson dans la Cour des Capucines* (E.-G. Robertson).....346

LISTA DE ABREVIATURAS

OBRAS DE G. W. F. HEGEL

FE1 *Fenomenologia do espírito*. Parte 1.

FE2 *Fenomenologia do espírito*. Parte 2.

CL1 *Ciência da lógica.* Vol. 1. A doutrina do ser.

CL2 *Ciência da lógica.* Vol. 2. A doutrina da essência.

CL3 *Ciência da lógica.* Vol. 3. A doutrina do conceito.

PN1 *Hegel's philosophy of nature*. Vol. 1.

PN2 *Hegel's philosophy of nature*. Vol. 2.

ENC1 *Enciclopédia das ciências filosóficas*. Vol. 1. A ciência da lógica.

ENC3 *Enciclopédia das ciências filosóficas*. Vol. 3. Filosofia da natureza.

HF *Introdução à história da filosofia.*

LHP1 *Lectures on the history of philosophy*. Vol. 1.

LHP2 *Lectures on the history of philosophy*. Vol. 2.

LHP3 *Lectures on the history of philosophy*. Vol. 3.

LPR1 *Lectures on the philosophy of religion*. Vol. 1.

LPR3 *Lectures on the philosophy of religion*. Vol. 3.

LPR *Lectures on the philosophy of religion.* One-volume edition.

FH *Filosofia da história*.

RN *A razão na história*: uma introdução geral à filosofia da história.

LPH *Lectures on the philosophy of world history*.

FD *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio.*

AE *Aesthetics*.

OP *As órbitas dos planetas*.

HL *Hegel:* The letters.

VPR1 *Vorlesungen über die philosophie der religion*. Vol. 1.

VPR2 *Vorlesungen über die philosophie der religion*. Vol. 2.

VGP2 *Vorlesungen über die geschichte der philosophie*. Vol. 2.

VGP3 *Vorlesungen über die geschichte der philosophie.* Vol. 3.

ENZ *Enzyklopädie der philosophischen wissenschaften im grundrisse.* Vol. 1.

SC *The spirit of christianity and its fate*.

SP *The earliest system-programme of german idealism*.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO: APRESENTAÇÃO E ESTRATÉGIA……..…….…..….. 12

2 O MISTÉRIO DE HEGEL……..…….……..……... 34

2.1 *BACK TO BASICS*: REABILITANDO A ABORDAGEM……..……..…….……34

2.2 ESPECULATIVO = MÍSTICO…….…….…….. 56

2.3 RAZÃO ESOTÉRICA, ENTENDIMENTO EXOTÉRICO…….…….…...69

3 O SENTIDO ANTIGO DO MÍSTICO…..……86

3.1 CULTOS DE MISTÉRIO…….…..... 86

3.2 ESCANEANDO O SEGREDO: A MATÉRIA DO ÊXTASE……...…. 116

3.3 HEGEL EM TRANSE: ESTADOS ALTERADOS DO ESPÍRITO…….. 137

3.4 "OS FILÓSOFOS SÃO OS *MYSTAI*"…….151

3.4.1 O êxtase do conceito……..…… 151

3.4.2 Parmênides místico……...……..…….. 163

3.4.3 Sócrates/Platão místico……...…...…….…... 175

3.4.4 Dialética cética e especulação neoplatônica…….……..……..…. 191

3.5 O MISTÉRIO DE CRISTO…… 197

3.5.1 O Plano do Um: tudo em todos...……...……..... 197

3.5.2 Na esfera eterna: a Trindade intradivina..……... 203

3.5.3 Do Filho e do Espírito..…….……. 234

3.5.4 Disciplina arcana...…….…….……...243

3.5.5 O Plano do Um (II)…..……..……..... 262

4 O SENTIDO MODERNO DO MÍSTICO.…….…….... 274

4.1 DO AUTOENGANO PÓS-ILUMINISTA…….…….……... 274

4.2 ALEMANHA MÍSTICA……...……..... 281

4.3 BURGUESIA MÍSTICA……...…….……..... 310

4.4 O REINO DE DEUS NA TERRA…….……...…...…. 324

4.4.1 A revolução científica……..……...…..... 324

4.4.2 A revolução social…...……...……..…. 334

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS: FANTASMAGORIA LÓGICO-METAFÍSICA…. 345

REFERÊNCIAS…...……..... 355

1 **INTRODUÇÃO:** APRESENTAÇÃO E ESTRATÉGIA

Esta tese busca contribuir para o aprofundamento de uma abordagem de G. W. F. Hegel que vem há muito tempo marginalizada na academia, articulada apenas por um pequeno número de estudiosos relativamente isolados, mas que não era estranha na primeira parte do século XIX: Hegel como um pensador místico. Um pensador que não somente *pode* ser conhecido à luz do misticismo, como na verdade *somente* pode ser conhecido adequadamente enquanto místico. Em vez de vê-lo como se tornou normal no hegelianismo, como um herdeiro intelectual da tradição filosófica entendida nos termos de um racionalismo purificado de misticismos, trata-se de enxergá-lo em um perene diálogo interno com a tradição mística – isto é, o hermetismo, o misticismo cristão, a magia, a alquimia, a cabala, o rosacruzismo, a teosofia pietista, a maçonaria; e mesmo a mitologia/religião e a filosofia como tradições inerentemente místicas –, envolvendo, assim, no cerne da sua Ciência especulativa, questões, objetos e objetivos pertencentes ao universo do oculto, do iniciático, do esotérico, do misterioso. Nessa abordagem, a tradição mística é, com suas diversas faces e ramificações, o verdadeiro pano de fundo e o horizonte de sentido do pensamento de Hegel, e o Místico ou Mistério – entendido, numa definição preliminar e simplificada, como a união íntima, direta e secreta do espírito humano com Deus – é o seu próprio conteúdo.

No extremo mais fraco ou atenuado dessa abordagem, há estudiosos que defendem uma relação parcial de Hegel ao misticismo, como Walter T. Stace, para quem ele "foi influenciado por ideias místicas, mas não era um místico"[2]. Ou quem acredite que Hegel era entusiasmado pelo misticismo na juventude, porém teria largado essa relação na maturidade. De nossa parte, defenderemos o outro extremo, que é, na verdade, a tese cheia, tal como encontramos em Eric Voegelin ou Glenn Magee: Hegel não foi apenas influenciado de fora, nem momentaneamente, mas sim foi parte, *conscientemente*, da tradição mística, isto é, do conjunto de tradições em torno do que ele chamou de "mistérios da religião" (*Mysterien der Religion*).[3]

A tese consistirá, basicamente, em uma tentativa de expor os elementos fundamentais do misticismo de Hegel. Faremos isso articulando nossa proposição central (Hegel = místico) em

[2]STACE, Walter. *Philosophy and mysticism*. London: Macmillan & Co Ltd., 1961, p. 37.
[3]HEGEL, *HF*, p. 132. Sobre a "tese cheia", cf. VOEGELIN, Eric. Hegel: un estudio en brujería. In: *Foro Interno*, 10, 2010, 155-197. MAGEE, Glenn A. *Hegel and the hermetic tradition*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2001.

três níveis ao mesmo tempo: *que*, *como* e *o* que. Isto é: num primeiro nível, argumentaremos, de modo geral, *que* Hegel é místico, embasando a proposição do fato bruto do seu misticismo – do idealismo absoluto, como ele chama sua filosofia[4], como um misticismo –, independentemente do que isso venha a significar. É importante destacar a proposição geral porque ela, por si só, já produz fortes consequências, especialmente em um campo (os estudos de Hegel) marcado por uma impossível variedade hermenêutica, onde o mesmo filósofo parece defender as coisas mais incongruentes entre si. Mas consideraremos, também, o *como*, embasando a afirmação da centralidade do misticismo (do Místico ou Mistério) no funcionamento do sistema hegeliano, na própria forma e finalidade do autodesenvolvimento do sistema. Nesse nível, conversaremos com outras interpretações que também partem do fato bruto do misticismo hegeliano. Mas há, ainda, um terceiro passo a ser dado, o mais profundo, que afunila ainda mais essa interpretação já minoritária de Hegel como místico: a discussão do *conteúdo*, ou seja, sobre *o* que é o Místico (isto *que* é).

Há um pequeno conjunto de estudiosos que já se dedicaram à abordagem de Hegel como místico, mas os nossos únicos precedentes na proposição mais específica do conteúdo desse misticismo, os intérpretes de Hegel que trilharam o caminho que vamos avançar, são William James, Robert P. Zelman e Glenn Magee. A ideia, basicamente, é que aquilo que o filósofo chamou de "consciência religiosa" (*religiöse Bewußtsein*) – e que é a consciência mesma do Espírito, bem como é a consciência filosófica –, é o mesmo que hoje chamamos de um "*estado alterado de consciência*", uma experiência extática.[5] No meio acadêmico, a expressão "estados alterados de consciência" foi usada primeiro por Ludwig M. Arnold em 1966, e se popularizou marginalmente com Charles T. Tart a partir de 1969 (marginalmente pois, antes que tivesse sequer chance de se consolidar, a questão foi interditada junto com a criminalização do seu objeto, no contexto da "guerra às drogas" declarada no início da década de 1970). O primeiro definiu um estado alterado como

> qualquer estado mental, induzido por várias técnicas ou agentes fisiológicos, psicológicos ou farmacológicos, que pode ser reconhecido subjetivamente pelo próprio indivíduo (ou por um

[4]HEGEL, *ENC1*, p. 116 (§45, Adendo).
[5]Sobre James, ver JAMES, William. On some hegelisms. In: JAMES, William. *The Will to Believe and other essays in popular philosophy*. New York, London and Bombay: Longmans Green and Company, 1907, sobretudo pp. 294 ss. Sobre Zelman, ver, por exemplo, ZELMAN, Robert P. Experiential philosophy: philosophy and altered states of consciousness. *CEA Critic*, vol. 44, no. 1, 1981, pp. 11-16. Sobre Magee, ver MAGEE, Glenn A. Hegel on the paranormal: altered states of consciousness in the philosophy of subjective spirit. In: *Aries* 8, 2008a, pp. 21-36.

> observador objetivo do indivíduo) como representando um desvio suficiente, na experiência subjetiva ou funcionamento psicológico, de certas normais gerais [que operam] para aquele indivíduo durante a consciência desperta.[6]

Charles Tart, então, propôs que um estado alterado de consciência é aquele em que o indivíduo "sente claramente uma mudança qualitativa em seu padrão de funcionamento mental, ou seja, sente não apenas uma mudança quantitativa (mais ou menos alerta, imagem mais ou menos visual, mais nítida ou mais maçante, etc.), mas também que algumas qualidades de seus processos mentais estão *diferentes*"[7] (adquiriram uma natureza diferente). Antes, no entanto, do surgimento dessa expressão, o estudo acadêmico (não-místico) do fenômeno havia começado com William James na virada para o século XX, em uma obra que praticamente inaugurou a área da psicologia da religião.[8] Enquanto Freud, por exemplo, fixou a oposição entre a consciência e o inconsciente, James propôs, a partir de sua autoexperimentação com óxido nitroso, que a consciência é mais do que apenas um campo com um foco (o estado desperto) e uma margem. Ela compreende também o que ele chamou primeiro de "estados mentais excepcionais"[9], e então de "estados místicos da consciência"[10]. Estes teriam duas características principais: a inefabilidade e a qualidade noética.[11] A caracterização do Místico como inefável vem, na verdade, do próprio contexto originário da palavra "místico", que surgiu como um adjetivo para falar daquilo que pertencia aos chamados Mistérios Eleusinos, a mais célebre religião de Mistério (ou culto de Mistério) da Grécia antiga. Como discutiremos no item 3.1, as religiões de Mistério eram tradições religiosas organizadas em torno de rituais secretos de iniciação na realidade sobrenatural dos mitos. Os gregos costumavam dizer que aquilo que se vivia nos rituais era *arrheta*, "indizível", "inefável".[12] Essa abordagem negativa do Místico foi reafirmada por várias tradições importantes ao longo da história, o que levou muitos, a exemplo de James, a considerar a inefabilidade, a impossibilidade de apreensão discursiva, como característica básica da experiência dos estados alterados. A outra característica, a qualidade noética, significa que, embora a experiência extática seja, segundo a tradição

[6]LUDWIG, Arnold M. Altered states of consciousness. In: TART, Chales T. (Ed.). *Altered states of consciousness*. New York: John Wiley & Sons, 1969, pp. 9-10.
[7]TART, Chales T. (Ed.). *Altered states of consciousness*. New York: John Wiley & Sons, 1969, p. 2. Grifo do autor.
[8]JAMES, William. *The varieties of religious experience*: a study in human nature. London and New York: Routledge, 2002.
[9] Cf. TAYLOR, Eugene I. *William James on exceptional mental states*: reconstruction of the 1896 Lowell Lectures. New York: Charles Scribner's Sons, 1982.
[10]JAMES, 2002, p. 294.
[11]Idem, p. 295.
[12]BURKERT, Walter. *Ancient mystery cults*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1987, p. 9.

seguida por James, inefável, ela também contém, mesmo assim, uma qualidade cognitiva, intelectual, que se manifesta em iluminações e revelações.[13] Ocorre, porém, que, quando a consciência retorna para o estado ordinário e seu entendimento discursivo, a memória desses "*insights* das profundezas da verdade"[14] se perderia.

Com sua discussão dos "estados místicos de consciência", James abriu a porta para que, mais tarde, com a contida entrada em cena da discussão acadêmica sobre estados alterados de consciência, a relação entre tal fenômeno e o misticismo tradicional prontamente se deixasse discernir. Mas não só isso. Além de traçar a relação do misticismo com estados mentais alternativos, recuperando tecnicamente uma terminologia ("misticismo", "místico") que naquele momento já tinha se tornado meramente um recurso de censura e acusação para silenciar "qualquer opinião que consideramos vaga, vasta e sentimental, e sem base em fatos ou lógica"[15], James fez, mesmo que timidamente, uma triangulação que inauguraria, no âmbito da interpretação de Hegel, essa perspectiva ainda quase despercebida: a relação essencial da filosofia hegeliana com o misticismo e, consequentemente, com os estados alterados. James discutiu a ideia em 1907, por ocasião da nova publicação de seu ensaio *On some hegelisms*, de 1882. Nele, já havia reparado em um elemento "extático"[16] na filosofia de Hegel, mas, numa nota posteriormente adicionada ao final do texto, discutiu abertamente essa noção. Trata-se de uma passagem tão inusitada à primeira vista, tão rica de significação, e de uma honestidade intelectual tão genuína, que vale a pena a citação um pouco mais longa:

> Nota – desde que o artigo anterior foi escrito, algumas observações acerca dos efeitos da intoxicação por gás de óxido nitroso (...) me fizeram entender melhor do que nunca a força e a fraqueza da filosofia de Hegel. Recomendo enfaticamente que outros repitam o experimento, que com gás puro é curto e bastante inofensivo. Os efeitos, é claro, variam com o indivíduo, da mesma forma que variam no mesmo indivíduo de tempos em tempos; mas é provável que no primeiro caso, como no último, obtenha-se uma semelhança genérica. Comigo, como com qualquer outra pessoa de quem já ouvi, a tônica da experiência é a sensação tremendamente excitante de uma iluminação metafísica intensa. A verdade está aberta à visão em camadas e camadas de profundidade de evidências quase cegantes. A mente vê todas as relações lógicas do ser com uma aparente sutileza e instantaneidade com a qual sua consciência normal não oferece paralelo; apenas quando a sobriedade retorna, a sensação de percepção se desvanece e ficamos olhando vagamente para algumas palavras e frases desconexas (...). O imenso senso emocional de reconciliação que caracteriza o estágio "piegas" da embriaguez alcoólica – um estágio que parece bobo para os observadores, mas cujo êxtase subjetivo provavelmente constitui uma parte principal da tentação do vício – é bem conhecido . O centro e a periferia das coisas parecem estar juntos. O ego e seus objetos, o *meum* e o *tuum*, são um. Esse, só que mil vezes

[13]JAMES, 2002, p. 295.
[14]Idem.
[15]Idem, p. 294.
[16]JAMES, 1907, p. 274.

> aumentado, foi o efeito do gás sobre mim: e seu primeiro resultado foi fazer ressoar através de mim com poder inexprimível a convicção de que o hegelismo era verdadeiro, afinal, e que as convicções mais profundas do meu intelecto até então estavam erradas. Qualquer ideia ou representação que ocorresse à mente era apreendida pelo mesmo fórceps lógico e servia para ilustrar a mesma verdade; e essa verdade é que toda oposição, entre todas as coisas, desaparece em uma unidade superior na qual se baseia; que todas as assim chamadas contradições são apenas diferenças; que todas as diferenças são de grau; que todos os graus são de um tipo comum; que a continuidade ininterrupta é da essência do ser; e que estamos literalmente no meio de um infinito (...). Da mais dura contradição à mais terna diversidade de verborragia, as diferenças se evaporam; sim e não concordam pelo menos em ser afirmações; a negação de uma afirmação é apenas outro modo de afirmar o mesmo, a contradição só pode ocorrer da mesma coisa – todas as opiniões são, portanto, sinônimas, são o mesmo. A mesma frase por diferença de ênfase é duas; e aqui, novamente, diferença e não-diferença se fundem em uma. É impossível transmitir uma ideia do caráter torrencial da identificação dos opostos à medida que ela flui pela mente nesta experiência. Tenho folha após folha de frases ditadas ou escritas durante a intoxicação, que, ao leitor sóbrio, parecem bobagens sem sentido, mas que no momento da transcrição se fundiram no fogo da racionalidade infinita. Deus e diabo, bem e mal, vida e morte, eu e você, sóbrio e bêbado, matéria e forma, preto e branco, quantidade e qualidade, arrepio de êxtase e estremecimento de horror, vômito e engolir, inspiração e expiração, destino e razão, grande e pequena, extensão e intenção, piada e séria, trágica e cômica, e cinquenta outros contrastes figuram nestas páginas da mesma maneira monótona. A mente viu como cada termo pertencia ao seu contraste através de um momento de transição cortante que efetuou e que, perene e eterno, era o *nunc stans* da vida. O pensamento da implicação mútua das partes na forma simples de um julgamento de oposição (...) produziu um delírio perfeito de êxtase teórico. E, por fim, quando ideias definidas para trabalhar surgiram lentamente, a mente passou pela mera forma de reconhecer a mesmice na identidade, contrastando a mesma palavra consigo mesma, enfatizada de forma diferente ou retirada de sua letra inicial.[17]

James escreve, então, que a experiência de "iluminação metafísica" (ou "delírio perfeito de êxtase teórico") nos "estados místicos de consciência" ocasionados pelo óxido nitroso o fez "entender melhor do que nunca" a filosofia de Hegel, ao ponto de poder avaliar, nesse estado – poderíamos dizer, pois este é todo o ponto: no Espírito, não na letra –, suas forças e fraquezas. Mas James, por outro lado, não desenvolve essa visada de Hegel. Ele simplesmente assume que o filósofo era "extraordinariamente suscetível"[18] à percepção da unidade sublime de todas as coisas. Nada mais fala aí sobre a relação de Hegel com esses estados, ou com a tradição mística em si (pois seu principal foco de discussão nunca foi a tradição, mas a experiência).

A abordagem de Hegel como um pensador relacionado a estados mentais distintos do estado desperto – abordagem essa que é um aprofundamento ou qualificação tanto em relação à abordagem genérica de Hegel como místico, quanto em relação à interpretação meramente formal desse misticismo – ficou à deriva depois de James. Até que, na esteira do debate iniciado no final dos anos 1960 sobre os estados alterados, outro americano, o referido Robert Zel-

[17]Idem.
[18]Idem, p. 298.

man, estabeleceu não só a relação de Hegel com o misticismo e os estados alterados de consciência, mas da tradição metafísica como um todo. A partir do que chamou de "abordagem experiencial da filosofia" e opôs a uma "abordagem linguística", Zelman estabeleceu um princípio hermenêutico da mais alta importância, que até hoje permanece praticamente inobservado no debate acadêmico sobre a filosofia tradicional (incluindo aí na tradição parte da filosofia moderna até Hegel): levar em consideração não só, e nem principalmente, o discurso, mas *o estado de consciência do metafísico*. Zelman observou que

> os filósofos acadêmicos geralmente examinam [apenas] a lógica e a linguagem de um sistema metafísico e sua relação empírica com nossa realidade cotidiana. Eles não consideram o estado de consciência do metafísico. Da perspectiva de uma abordagem experiencial da filosofia, parece que os filósofos linguísticos caíram no erro que os zen budistas chamam de "confundir o dedo que aponta para a lua com a própria lua"; i.e., eles focaram equivocadamente na linguagem dos metafísicos, em vez de focarem nas realidades "mais altas" que a linguagem metafísica tenta descrever.[19]

É relevante que Zelman tenha identificado aí os "filósofos acadêmicos" em geral à equivocada abordagem linguística, porque, depois de defender sua tese de doutorado sobre o assunto em 1978, e então publicar dois artigos, respectivamente, em 1979 e 1981 (este o que acabamos de citar), ele largou a academia e dedicou a vida ao trabalho com terapias alternativas, até sua morte em 2005. Não é possível determinar externamente até que ponto essa decisão se deveu à falta de espaço para o debate acadêmico sobre esse campo de estudo, motivada pelo proibicionismo da "guerra às drogas", já que foi uma decisão de ordem pessoal (embora esse pareça ser totalmente o caso, por óbvio). Mas, pode-se afirmar objetivamente que o desinteresse da academia pelas ideias de Zelman tem relação direta com esse contexto. De sua tese (intitulada *Filosofia experiencial: metafísica e estados alterados de consciência*), que nunca foi publicada, apenas o resumo encontra-se disponível. Além disso, resta só o pequeno artigo de 1981. O artigo de 1979, presentemente inacessível, foi justamente onde Zelman apresentou suas principais ideias sobre o misticismo hegeliano e sua relação aos estados alterados. Chamou-se *As raízes místicas da filosofia de Hegel*. Mas ele também resumiu um pouco de sua abordagem de Hegel em dois ou três parágrafos do artigo de 1981, que discutiremos no momento adequado. Após Zelman, apenas Magee, mais recentemente, retomou a discussão, embora de uma maneira mais localizada e, em comparação a Zelman, superficial, pois deu mais atenção aos estados "paranormais" do Espírito Subjetivo do que aos espirituais do Espírito Absoluto. Aqui, seguiremos a linha de Zelman. Não podemos dizer, contudo, que esta

[19]ZELMAN, 1981, pp. 14-15.

é uma tese zelmaniana. Pois, além do seu material estar quase todo inacessível, só tivemos notícia de sua existência há poucos meses, quando a tese já estava concebida, estruturada e desenvolvida. O trabalho de Magee é que foi, na realidade, o ponto de partida da nossa investigação sobre Hegel, apesar de termos chegado, através da combinação entre a leitura de Magee e nossos próprios estudos prévios sobre a questão dos estados alterados, a resultados próximos aos de Zelman. Ao menos em termos gerais, visto que desconhecemos os detalhes do seu pensamento.

Esta tese tem três partes principais. Na primeira, que corresponde à seção 2, faremos uma exposição simples da filosofia hegeliana como uma filosofia mística. No item 2.1, a discussão será de cunho epistemológico. Questionaremos as condições intelectuais de empreender hoje, na cultura acadêmica da modernidade tardia, e em face de tantas interpretações distintas da filosofia hegeliana, a abordagem de Hegel como místico, e apresentaremos um conjunto de indícios em prol dessa abordagem, em diferentes âmbitos da vida e obra do filósofo. A tese discute, então, as próprias condições de se colocar, partindo da auto-observação de seu caráter atualmente minoritário, que é ao mesmo tempo a consideração dos limites do discurso acadêmico atual. Bem como ela discute, no mesmo movimento, as consequências da admissão do misticismo de Hegel para esse debate. Assim, em vez de simplesmente tratar do tema, a tese trata também, simultaneamente, do problema de tratar do tema, em face do regime epistemológico estabelecido.

Nos itens 2.2 e 2.3, entraremos propriamente na obra hegeliana para encontrar, nela, a fundamentação da nossa proposição geral (Hegel = místico). Chegaremos aí à compreensão de que o Místico (embora, a essa altura, ainda sem conhecermos o seu sentido mais profundo, que diz respeito aos estados alterados de consciência), em Hegel, é *o próprio Conceito filosófico, ou a própria Razão especulativa*, enquanto terceiro e último momento da tríade entendimento-dialética-especulativo (ou afirmação, negação e negação da negação), que consuma a identidade absoluta dos opostos; e veremos, em seguida, as consequências dessa identificação genérica para a interpretação de Hegel.

Então, uma vez que tenhamos visto, na seção 2, como o próprio filósofo traçou a conexão da sua filosofia especulativa com o que se chamava de "místico" na antiguidade, dedicaremos a seção 3 à compreensão do sentido antigo dessa palavra, tanto no que diz respeito ao *conteúdo* propriamente dito (*o* que é o Místico) quanto em relação à sua *interpretação* (ou represen-

tação, concepção).

Introduzamos primeiro a questão do conteúdo, e mais à frente a da interpretação. É aqui, neste ponto (3.1), que, a partir da discussão dos cultos de Mistério da antiguidade, introduziremos no desenvolvimento da tese a questão dos estados alterados de consciência. Mostraremos a relação original entre o misticismo antigo e os estados do êxtase, e em seguida dedicaremos um item para discutir a alteração de consciência a partir de um conjunto de estudos neurocientíficos recentes, que permitem considerar em alguma medida a materialidade do fenômeno (3.2). Daí, passaremos então à questão dos estados alterados em Hegel (3.3). Primeiro, veremos que o filósofo não só tinha plena ciência da questão, como esclareceu aquilo que nós já dissemos: que a consciência religiosa é um estado de consciência distinto do estado desperto, compreendido de diferentes maneiras no curso da história da religião. Em Hegel, no entanto, bem como na filosofia em geral, esse mesmo estado é um estado de conhecimento. A filosofia e a religião têm, como ele insistirá várias vezes, o "mesmo conteúdo"[20] (místico, alterado, extático), mas a filosofia o aborda enquanto experiência intelectual, enquanto a religião o aborda no modo do sentimento, da imagem, da representação.

Esse estado de conhecimento é, na filosofia hegeliana, o especulativo (*das Spekulative*), o estado da especulação metafísica, a consciência que Hegel pensa como propriamente lógica e racional (*vernünftig*). Com esse esclarecimento, insistiremos então, da nossa maneira, no princípio hermenêutico proposto por Zelman (de levar em consideração o estado de consciência do metafísico, não apenas seu discurso/linguagem). Nossa proposição é que *a tríade entendimento-dialética-especulativo tem uma natureza essencialmente iniciática, é essencialmente a forma da alteração de estado de consciência*. O entendimento corresponde à consciência ordinária, a dialética é a própria (lógica da) alteração, e o especulativo corresponde à consciência teórica do êxtase. Considerando o movimento do entendimento ao especulativo como o processo do conhecimento filosófico absoluto (além de ser um processo ontológico, de Deus em si), a grande consequência dessa proposição é que o movimento do conhecimento, que alcança ao final o saber absoluto da identidade da identidade e da não-identidade – a Razão (*Vernunft*), o especulativo, bem como o conceito, enquanto é ele mesmo especulativo –, *não é, em Hegel, circunscrito à consciência ordinária*, não se consuma nela, como geralmente se presume em todas as interpretações da filosofia de Hegel desatentas ao princípio interpretativo de

[20]HEGEL *LPR1*, p. 151.

Zelman, pois (o conhecimento) *passa justamente pela saída do estado desperto*, consumando-se nos estados alterados. Isto é, o especulativo é um estado mental intelectual extático, que só advém verdadeiramente através da alteração do estado de consciência. Não uma alteração ainda dentro dos limites da consciência diurna, mas uma alteração total da experiência consciente. Isso é profundamente determinante (negativamente) na compreensão da filosofia de Hegel, já que a cultura acadêmica tardia baseia-se única e exclusivamente no estado desperto.

Sendo assim, isto é, sendo a academia baseada na inteligência do estado desperto, estaria a compreensão acadêmica de Hegel comprometida? Estaríamos sugerindo que só é possível conhecer Hegel fora da academia, ou fora da consciência ordinária? Diremos o seguinte: do ponto de vista do filósofo, *sim*; da perspectiva que a nossa tese vai apresentar, *não*. Hegel, como veremos, deixou muito claro que, pelos rumos da cultura ocidental, cada vez mais fechada no que ele chamou de entendimento (*Verstand*) – o que convencionalmente se chama de "razão", a inteligência raciocinante ordinária –, a filosofia estava desaparecendo diante de seus olhos. E ele comparou diretamente essa filosofia desvanecente, implicando aí a sua própria, ao misticismo tradicional.[21] Então, uma vez que a academia tardia é o próprio centro intelectual da cultura fechada no entendimento, Hegel certamente implicou que nada restaria de sua própria filosofia aí senão o nome vazio. A situação pode ser posta em termos simples. O entendimento é a forma de pensar que *só* funciona por oposição externa (lógica, em sentido ordinário/clássico) de identidades abstratas, de forma que a identidade seja diferente da diferença. Logo, a ideia especulativa de uma identidade da identidade e da diferença, como toda noção paradoxal relatada pelos místicos a partir de suas experiências internas, só pode ser assimilada e julgada pelo entendimento como uma nulidade, uma contradição irresolúvel, um desvario irracional. Da mesma forma que, para o apóstolo Paulo, só o espiritual discerne o espiritual, em Hegel só o especulativo pode conhecer o especulativo; ou, em nosso próprio vocabulário, somente a consciência alterada pode conhecer seu próprio conteúdo. Faremos essa discussão dos limites do entendimento perante a Razão especulativa no item 2.3.

Há, contudo, uma maneira, certamente imprevisível para Hegel, pela qual o entendimento (que é sempre *externo*) pode conhecer *internamente* o conteúdo especulativo. Não o conteúdo *para si*, pois este só se revela para o "si" do êxtase (via iniciação), mas, de certa forma, o conteúdo *em si*. Este é o tema do mencionado item onde consideraremos uma série de estudos

[21]HEGEL, *HF*, p. 30.

neurocientíficos recentes sobre os estados alterados de consciência (3.2). Em vez de tentar racionalizar externamente o *relato interno* fornecido pelo místico (aquilo que só é para ele), ou, em outras palavras, em vez de tentar entender o *ponto de vista do místico* sobre a sua experiência, o caminho é *escanear seu cérebro, i.e. o cérebro nos estados alterados,* para ver e entender o que se passa dentro *desde fora*. Com esse conhecimento empírico dos estados alterados de consciência enquanto estados alterados do cérebro, podemos saber, na medida do entendimento, o que Hegel chamou de especulativo – não obstante isso não signifique pensar especulativamente. A consideração da consciência como cérebro (do espírito como matéria, da mente como corpo) pode se dar de diferentes formas, a depender da posição que se assuma acerca da relação entre a interioridade espiritual e a exterioridade material. Nesse mesmo sentido, podemos considerar então a relação entre o estado especulativo hegeliano e o estado cerebral alterado de diferentes formas: pode ser que, ao escanear o cérebro, tenhamos diante de nós os correlatos neurais do estado de consciência que Hegel chama de especulativo (é o que diria o materialismo de correspondência), ou a base neural da qual ele emerge (materialismo emergentista), ou a coisa mesma "especulativa" (materialismo ontológico). Mas, de qualquer modo, a despeito do materialismo filosófico adotado, ou a despeito mesmo do idealismo hegeliano, a neurociência nos deixa saber que, na experiência mística (e, portanto, no pensamento especulativo), o cérebro se organiza de uma forma diferente de como opera no estado desperto. *Há uma configuração cerebral relacionada à experiência mística/especulativa, independentemente de como se teorize essa relação*. Este é um fato empírico. Se conseguirmos realmente mostrar, no próprio discurso hegeliano, que sua filosofia versa mesmo, fundamentalmente, sobre diferentes estados de consciência (3.3), então a neurociência dos estados alterados é uma via de acesso ao especulativo hegeliano sem sair dos limites da academia contemporânea, que são os limites do entendimento.

Posto isso, esclareçamos que por "escanear o cérebro" entenderemos não só os métodos neurocientíficos de investigação funcional em sentido estrito (sobretudo neuroimagem), não só o estudo do cérebro em si, mas, mais amplamente, essa expressão serve também como uma figura de linguagem para nos referirmos às ciências empíricas dos estados alterados de consciência de modo geral, todas as áreas que têm parte no estudo do fenômeno, como a arqueologia, a química e a antropologia. O que ganhamos com isso é, como dito, um acesso *externo* ao sentido da filosofia de Hegel, a partir da dica que ele mesmo nos forneceu sobre a sinonímia

entre o interior especulativo do sistema e um referente externo – a saber, o que na antiguidade era chamado de Místico, que veremos dizer respeito ao que hoje se chama de estados alterados de consciência.

E qual é, afinal, o valor desse acesso externo? Por que haveríamos de buscar uma forma indireta de investigar o interior do sistema, se já temos o próprio discurso hegeliano à nossa disposição? Ora, via de regra, os estudos, comentários e interpretações do pensamento de Hegel operam sempre *internamente* à obra do filósofo, buscando explicar o sistema por dentro (do discurso). Assim, todas categorias se esclarecem reciprocamente (na reconstrução do intérprete), mas fica sempre a sensação de que, no fundo, não sabemos realmente o que estamos explicando, a despeito de que se consiga explicá-lo com perfeição (supondo que isso seja possível). Não conseguimos colocar Hegel em outras palavras, entendê-lo numa linguagem não-hegeliana. Falta-nos a experiência de exclamar: "Ah, é *disso* que ele estava falando..." (ou, "é *isso* o que eu estava entendendo sem saber o que eu estava entendendo..."). Por isso, muitos comentários da obra hegeliana parecem apenas inverter a ordem dos termos, reproduzindo a mesma linguagem ou forma de expressão, às vezes com formulações mais obscuras do que as que o próprio filósofo seria capaz de escrever. Mas ele mesmo, ao esclarecer o sentido do núcleo especulativo da sua filosofia, apontou para algo que pode ser acessado por fora do seu discurso (o sentido antigo do Místico), e, investigando-o, ganhamos uma dupla perspectiva interpretativa: tanto interna quanto externa. Compreendemos finalmente que aquilo que estávamos explicando internamente ao discurso (Deus, Espírito, Especulativo, Razão, Absoluto, Conceito, Lógica, Verdade etc.) em termos puramente formais era, o tempo todo, relativo ao êxtase, à consciência alterada, bem como aos temas relacionados da tradição mística. Um desses temas é, por exemplo, a antiga e obscura "teogonia do Primogênito", uma questão presente no cerne das mitologias antigas, e que se relaciona a uma segunda camada do conteúdo místico, além da experiência propriamente dita: o objeto secreto que permite essa experiência, o elo entre os estados de consciência. Segundo nossa interpretação, a teogonia do Primogênito corresponde, em Hegel, à teorização da Essência (discutiremos essa questão no item 3.5.2).

Para compreender o misticismo de Hegel, consideraremos, então, tanto o próprio discurso filosófico hegeliano, enquanto relato interno, quanto o conhecimento exterior, empírico, racional-ordinário, da materialidade relacionada ao êxtase especulativo. Não se deve esquecer, como veremos sobretudo no item 2.3, que em Hegel o entendimento abstrato (o conhecimento

exterior) não é o verdadeiro conhecimento da coisa, pois apenas a própria coisa pode conhecer verdadeiramente a si mesma – em si *para* si. Naturalmente, também não devemos esquecer que Hegel é um idealista, para quem o conteúdo da consciência religiosa e especulativa é de uma natureza que excede toda materialidade. Porém, atualmente já se sabe que *o conteúdo experiencial espiritual tem relação com uma determinada organização cerebral.* Somando um entendimento dessa materialidade, do cérebro em êxtase (conhecimento externo), com o discurso hegeliano acerca do conhecimento especulativo (interno), é possível fazer uma interpretação tão completa quanto possível da filosofia de Hegel nos termos do entendimento. Na falta de uma experiência direta dos "estados místicos da consciência", onde, segundo Hegel, encontrar-se-ia o pensamento especulativo, temos ao menos seu escaneamento neurocientífico (assim como todas as ciências empíricas dos estados alterados), que então pode ser considerado junto com o relato teórico do filósofo. O que não tem lugar, se se quer compreender o sentido da filosofia hegeliana, é negação do fenômeno (de outros estados de consciência).

Essa compreensão exige, então, que deixemos para trás o que chamaremos de "paradigma de estado único" da consciência, a ideia presentemente convencional de que a consciência ordinária é a consciência enquanto tal, a única consciência existente; isto é, de que não há outros estados propriamente *de consciência* além do estado desperto. Pois de fato há, como já se atesta empiricamente: não estados ordinários incomuns, que ainda seriam parte da organização cerebral da consciência de vigília, mas toda uma outra forma de organização cerebral da experiência consciente. A exigência não é, vejamos bem, que se assuma a verdade (existência, realidade) do que os místicos, incluindo Hegel, relatam sobre a experiência. A exigência é que assumamos a verdade (do acontecer) *da experiência* – cujas interpretações são as tradições místicas – em razão de assumirmos a verdade de sua *materialidade* (de uma materialidade a ela relacionada, a despeito, repitamos, da filosofia dessa relação). Hegel pode, assim, ser suficientemente conhecido no interior de uma academia baseada apenas no entendimento, porém isso demanda uma profunda mudança de paradigma.

Este último parágrafo deixa claro que esta não é uma obra hegeliana, nosso objetivo aqui não é defender o que Hegel pensava da realidade. Da mesma forma, também não é uma obra mística ou uma defesa do misticismo. De outro modo, é um texto *argumentativo*, um estudo do entendimento racional ordinário *sobre* Hegel e a tradição mística. A tese busca apenas explicar (abstratamente) a filosofia hegeliana enquanto mística, sem se preocupar em defendê-la

ou criticá-la. Não é uma defesa do pensamento místico de Hegel, mas uma defesa de que tal pensamento é místico, de como ele é místico e, até certo ponto, do que é o conteúdo místico. A única perspectiva em que seremos hegelianos em alguma medida aqui é na compreensão da própria tradição e da história da civilização ocidental, que nenhum pensador exprimiu tão bem quanto Hegel, e tão diferentemente do que costumamos pensar sobre nós mesmos na modernidade tardia. O filósofo será nosso guia na redescoberta do passado e do presente (assim como a tradição e a história nos ajudarão a compreendê-lo). Entretanto, posto que não temos compromisso intelectual com nosso guia, exerceremos a liberdade de averiguar, por nossos próprios equipamentos e fins, os objetos que ele nos mostrar. Mas, por outro lado, como nosso objetivo aqui também não é problematizar a filosofia hegeliana, senão apresentar fatos e tentar explicá-los, não nos esforçaremos, ao longo desta tese, para marcar distâncias intelectuais, deixando que, quando for o caso, venham naturalmente. Tanto que usaremos expressões como "experiência mística" ou "estado especulativo" sem parar para reforçar que isso não significa aquiescer à forma com que a tradição e Hegel pensam tal experiência/estado.

Seguindo com a introdução, passemos agora para a questão da interpretação do Místico, que abarcará a maior parte da tese, mais especificamente os itens 3.1, 3.4, 3.5 e toda a seção 4. Já dissemos que, como veremos na seção 2, o próprio Hegel fez a conexão da filosofia especulativa com o misticismo antigo. Isso nos levará à investigação do sentido antigo do Místico, com o fim último de esclarecer o sentido do próprio especulativo. Já dissemos, também, que consideraremos o misticismo tanto em seu conteúdo oculto – relativo aos estados alterados de consciência – quanto em sua interpretação. A diferença entre a experiência e sua interpretação pela tradição é que, enquanto a primeira é "atemporal", a segunda se desenvolveu internamente. Então, compreender o sentido antigo do Místico, para com isso compreender o sentido do especulativo, requer compreender não apenas a experiência, mas também o desenvolvimento interpretativo, que se deu não só em termos de história da religião e da filosofia, mas também, como se verá, enquanto história da sociedade, a História ela mesma. A seção 3 da tese se dedicará ao sentido antigo do Místico, e então discutiremos como ele se desdobrou historicamente no sentido moderno do Místico, assunto da seção 4.

No âmbito do sentido (interpretativo) antigo, discerniremos três momentos. Primeiro, as religiões de Mistério (3.1), que nos permitirão delinear o misticismo mitológico (além de, paralelamente, abrirem espaço à discussão dos estados alterados nos dois itens seguintes). De-

pois, a filosofia, compreendida como uma forma de misticismo que, em vez de assumir a inefabilidade do Místico, como faziam os cultos de Mistério, tomou-o como objeto de pensamento, de contemplação intelectual (3.4). E então, por fim, o cristianismo (3.5).

A grande novidade da filosofia foi, como dito, a abordagem do Místico enquanto conteúdo intelectual, objeto de contemplação teórica, de conhecimento; não só de visões, sentimentos, sensações, narrativas. Em outras palavras, a filosofia abordou o conteúdo no elemento *formal*, não de maneira conteudística, meramente qualitativa. Porém, a forma última que os filósofos descobriram no Místico não foi uma novidade: *a ideia do Um*, presente, na figura do Deus Único, em representações religiosas anteriores. Mas a filosofia, tal como se consolidou em Platão, nunca passou de uma metafísica do entendimento, como disse Hegel. Por mais que Parmênides, como discutiremos, tenha descoberto a lógica do entendimento no seio da experiência mística, e por mais que os filósofos em geral tenham tentado conhecer, com a construção do discurso metafísico, essas realidades experienciadas via iniciação, Platão fixou o entendimento como inteligência do estado desperto, a racionalidade ordinária, de maneira que a metafísica se tornou uma tentativa de inteligir, a partir do estado desperto, o conteúdo experienciado no êxtase. A consequência disso é que o Deus dos filósofos (o Um, o Bem), da mesma forma que o Deus judaico, é a pura transcendência objetiva, abstrata, separada do mundo e da humanidade (da imanência).

Mas, após a filosofia clássica, o modelo platônico, com sua pretensão de entendimento metafísico, será seriamente desafiado pelo ceticismo. E, muito mais tarde, na modernidade, restará claro que o único objeto acessível pelo entendimento abstrato é o próprio mundo finito, isto é, que a realidade imanente é a única objetividade formalizável em seus termos. Logo após os céticos mostrarem as contradições e paradoxos incontornáveis do entendimento clássico, o neoplatonismo dará início, então, a uma nova abordagem do Místico: no lugar do entendimento, surge a filosofia especulativa, o conhecimento do espiritual para o espiritual, para si mesmo. Uma forma de inteligência que só tem sua verdade no interior do êxtase, ainda que seja posta no discurso, em vez de presumir sua verdade no próprio discurso. E assim, uma inteligência que abraça o paradoxo e contém os opostos, em vez de se fundar na identidade abstrata, unilateral e antitética.

É só no cristianismo, contudo, que, segundo Hegel, a filosofia especulativa efetivamente floresce. Nela, não se trata de entender a verdade divina desde fora, em abstrato, mas de, atra-

vés do Mistério de Jesus Cristo, conhecê-la concretamente em suas profundezas. Hegel assume a posição de que o cristianismo não é simplesmente um credo, mas uma religião do conhecimento de Deus, uma religião filosófica, para a qual, como escreveu Paulo, o Espírito "*sabe* as coisas de Deus" (1 Co 2:11). Esse saber não fala "com palavras que a sabedoria humana ensina, mas com as que o Espírito Santo ensina, comparando as coisas espirituais com as espirituais" (1 Co 2:13). Hegel diria: comparando as coisas especulativas com as especulativas). Isto é: não se conhece o espiritual no pensamento ordinário, mas num pensamento espiritual. Não se conhece o especulativo no pensamento ordinário, apenas no próprio pensamento especulativo.

Porém, a despeito de se dar mais ênfase à fé ou ao saber – porque muitos são os dons espirituais, segundo Paulo ("Porque a um pelo Espírito é dada a palavra da sabedoria; e a outro, pelo mesmo Espírito, a palavra da ciência; E a outro, pelo mesmo Espírito, a fé; e a outro, pelo mesmo Espírito, os dons de curar"; 1 Co 12:8-9) –, *a razão de Deus ter se revelado* (em Mistério) aos seguidores de Cristo é crucial. No cristianismo, à diferença do judaísmo e da filosofia grega, Deus não se esgota como a transcendência estática, separada do mundo. Não é a identidade enquanto meramente o oposto da diferença, o universal como apenas o oposto do particular, o infinito como apenas o oposto do finito, a eternidade sem relação com tempo, o simples Ser abstrato. O Deus isolado e abstrato, como o Deus judaico e o Ser filosófico grego, é somente o estágio inicial de Deus, o primeiro momento, o ponto de partida. Ele não está satisfeito, pleno, realizado nesse estado meramente separado do homem e do mundo, posto que está assim separado de si mesmo. A religião cristã serve, então, para cumprir essa satisfação e autorrealização. O Mistério cristão envolve centralmente um Plano providencial para a humanidade e o mundo, que é, na verdade, um Plano para o próprio Deus, a ideia que ele tem para si mesmo: reunir o que está separado, reconciliar Criador e Criação, a fim de que ele, no lugar de ser só um Deus isolado, unifique o Céu e a Terra e seja "*tudo em todos*" (*panta en pasin*; 1 Co 15:28), ou "tudo em tudo": o verdadeiro Absoluto, o Espírito. É em função desse Plano de absolutização, cuja arquitetura é a Santíssima Trindade, que ele envia o mediador, seu Filho: permitindo o reencontro salvífico do homem com sua essência divina no interior do Espírito e, assim, remediando a Queda, Cristo media a reconciliação circular de Deus consigo mesmo.

O cerne da questão, contudo, é o sentido do Espírito cristão: não se trata simplesmente da consciência extática, da espiritualidade enquanto experiência individual separada do mundo

finito, o puro transporte para o Além. Não é simplesmente a alteração de consciência para fora do mundo, mas *do próprio mundo.* Isto é, o Espírito tem também o sentido da concretização de Deus no mundo, na comunidade universal do Espírito Santo, que estabelece o Universal transcendente na imanência, eleva o mundo terreno (em princípio, entregue ao regime do particular, transitório, finito etc.) ao Universal. O Mistério cristão implicou, dessa maneira, uma *transformação da sociedade*, uma verdadeira refundação da civilização. Para compreender tal transformação, é preciso voltar às origens do monoteísmo. Desde o início, a ideia do Deus Único, do Um, do Universal (em suas diferentes configurações), teve por corolário uma transformação da sociedade, no sentido *da multiplicidade à unidade*. Primeiro, a mudança aconteceu na própria cabeça da elite teológica: defenderemos a linha de que o Um surgiu como uma nova interpretação da experiência extática (i.e. do conteúdo místico), compreendida, em termos que hoje lhe são prontamente associados, como uma "experiência *unitária*", "consciência da *unidade* de todas as coisas" e outras noções similares. Mas, então, quando o Um surgiu no seio do misticismo, foi em franca oposição ao *ethos* da sociedade politeísta e ao mundo como dimensão da diversidade, transitoriedade e perecibilidade. A novidade teológica não demoraria a provocar toda sorte de profecia, escatologia e messianismo em função de uma transformação do homem e do mundo na direção do Um. Em função, em outras palavras, do atingimento de um "estado unitário" da sociedade. Os filósofos participaram desse debate. Em Platão, a filosofia não se resume à visão extramundana da ideia do Bem; é também o retorno do filósofo para o melhoramento da sociedade, buscando aproximá-la da divindade tanto quanto possível. Trata-se do ideal da *homoiosis theoi* ("assimilação a deus")[22], que insta o homem a ser "o mais possível semelhante a um deus, (…) justo e piedoso com inteligência."[23] O cristianismo, por sua vez, aprofundou o debate. Ele foi, também nesse sentido (onde Deus está separado porque, historiograficamente, chegou depois da religião politeísta), a resolução da oposição. Através de Cristo, o Universal pôde finalmente se instalar na Terra. O reino espiritual imanente em que, nas palavras de Paulo, "não há mais judeu nem grego, escravo ou livre, homem ou mulher, pois *todos são um* em Cristo Jesus" (Gl 3:28).

A partir dessa noção geral do cristianismo, temos a base para o desdobramento da porção

[22]Ou "vir a ser da mesma substância que Deus". *Homoiosis* une *homoios* ("similar, parecido") e *ousia* ("essência, substância").
[23]PLATÃO. *Teeteto*. Trad. Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2015, p. 251 (176b).

final da tese, que trata da relação entre a tradição mística e a história da civilização – ou de como a tradição mística engendrou a história da civilização. Para compreendermos o sentido do Místico, e com isso compreendermos o sentido do núcleo especulativo da filosofia hegeliana, teremos, como dito, que percorrer o desenvolvimento da interpretação do conteúdo experiencial, e esse desenvolvimento foi das ideias religiosas à prática, à cultura, à sociedade – até chegar, por fim, a Hegel, que se viu como o consumador intelectual desse processo.

Mais especificamente, veremos, na seção final do trabalho, que o misticismo cristão desenvolveu, na verdade, *duas* resoluções distintas para a oposição entre Deus e a humanidade/mundo. Uma é o cristianismo católico, ortodoxo, sacerdotal que formou a sociedade medieval, a outra é a tradição cristã alternativa, chamada por nós aqui de "cristianismo heterodoxo", que acabou, através do protestantismo e da burguesia, formando a sociedade moderna, o mundo presente. Em poucas palavras, o cristianismo medieval e o cristianismo moderno. Quando falamos em "misticismo cristão", falamos, então, na religião cristã em geral, enquanto mística em um sentido *amplo*, compreendendo tanto o cristianismo católico quanto o heterodoxo, que é místico em sentido *específico*.

Antes de introduzirmos as duas variações da religião cristã, introduzamos esses dois sentidos de "misticismo" (ou da "tradição mística"), o amplo e o específico. Como ponto de partida, observemos que Hegel fala nos "mistérios da religião" como o conteúdo místico *da religião em si*, não sobre algo exclusivo das tradições explicitamente místicas, enquanto distintas das tradições religiosas institucionais. Hegel considera as religiões em geral, incluindo a cristã, como fundadas em um elemento místico. Ora, trata-se de que *toda religião se funda no êxtase*, na experiência direta do divino. Não fosse assim, seria apenas discurso vazio. Nesse sentido amplo, a tradição mística é, portanto, a tradição religiosa como um todo.[24] Acontece, porém, que sempre houve, dentro desse misticismo *lato sensu*, na história das religiões da civilização, dois polos: um que na antiguidade estava mais ligado às religiões estatais (institucio-

[24]A única exceção, no nosso entender, são as tradições religiosas – ou seja, também baseadas no êxtase – das sociedades indígenas/primitivas, o xamanismo. Hegel não excetua o xamanismo (o que ele chamou de "religião da mágica" no curso de *Filosofia da Religião*) da compreensão da tradição mística em sentido amplo, vendo-o como a forma bruta do mesmo fenômeno; mas, de nossa parte, consideraremos a tradição religiosa em sentido amplo como envolvendo, de um lado, o xamanismo, e de outro o misticismo em sentido amplo (dentro do qual distinguiremos as religiões institucionais e misticismo em sentido específico). O que ambos têm em comum é o puro fato religioso de serem (conjuntos de) tradições de alteração de consciência, mas a diferença é que, no misticismo, o núcleo extático da religião é *secreto*. Por consequência, estamos dizendo que o segredamento do êxtase está relacionado com a emergência da civilização, que é, em outras palavras, a emergência da divisão social (das sociedades divididas, ou sociedades de classe). Na civilização, o conteúdo extático, enquanto segredo místico, está sob domínio da elite (classe dominante), e escondido do povo ou multidão (classe dominada).

nais, positivas), onde a religião afirma a separação intransponível entre o humano e o divino, e se coloca como a representante da divindade entre os homens (o misticismo é, aí, apenas implícito); e outro que era mais ligado a religiões privadas, onde a religião afirma abertamente a possibilidade da travessia iniciática para o mundo divino. Trata-se, em todo caso, de tradições secretas de elite em torno do êxtase, de tradições místicas em sentido amplo, mas com visões e discursos internamente opostos: no primeiro polo, fechado na classe sacerdotal institucionalizada, o ser humano está irremediavelmente perdido da divindade, só tendo acesso à representação religiosa autorizada; já no segundo polo, aberto a iniciados eleitos segundo critérios variáveis em cada tradição particular, o ser humano qualificado pode e deve conhecer a divindade, via iniciação, em seu próprio interior.

Como isso se aplica, então, ao cristianismo? Vale reforçar, primeiramente, que toda a religião cristã é mística no sentido amplo. Em seus próprios termos: "Deus é Espírito" (Jo 4:24), não uma abstração inexperienciável. Mas, especificando, de modo mais imediato o primeiro polo corresponde ao cristianismo católico, e o segundo corresponde às tradições cristãs explicitamente místicas do cristianismo primitivo, geralmente chamadas de "gnósticas" (ou "gnosticismo"), para cuja eliminação foi criada a heresiologia. Contudo, dentro da própria Igreja nascente as duas tendências coexistiram. Tanto que o cristianismo alternativo que queremos discutir não tem origem simplesmente no "gnosticismo", mas entre os próprios Pais da Igreja, sobretudo com os Pais alexandrinos, que absorveram diversas influências místicas em Alexandria (incluindo do neoplatonismo, que Hegel afirmou ter inaugurado a filosofia especulativa). Falando primeiro do polo "fechado", este se tornou a tendência dominante com a institucionalização da religião, sobretudo após sua estatização e o domínio do Estado romano. Ela formou a sociedade católica medieval, marcada por uma visão negativa do homem e do mundo. Nessa linha, o Plano divino se cumpriu na instituição eclesiástica estabelecida pela tradição apostólica, é ela a comunidade espiritual universal que substitui a sociedade politeísta, e somente nela o homem tem valor. O segundo polo, como dito, também estava presente na formação da Igreja, mas, posto que a outra tendência se tornou dominante e se firmou no lugar de ortodoxia, este se desenvolveu à margem do discurso oficial da Igreja, até ganhar forças no final do período medieval e paulatinamente formar, através de uma série de eventos históricos, a sociedade burguesa moderna. Ou, no âmbito da filosofia, até se consumar no idealismo absoluto hegeliano.

Em termos gerais, nossa principal referência para discernir os contornos do cristianismo heterodoxo foi Laurence Dickey[25], que então nos levou a Gehart Ladner[26]. Ladner chamou a tradição alternativa de "reforma cristã", pelo fato dela se centrar na reforma cristã do mundo, e Dickey mostrou a relação com Hegel, assunto ao qual já voltaremos. A base do cristianismo heterodoxo é Gênesis 1:26: "Então disse Deus: Façamos o homem à nossa imagem, conforme a nossa semelhança. Domine ele sobre os peixes do mar, sobre as aves do céu, sobre os animais grandes de toda a terra e sobre todos os pequenos animais que se movem rente ao chão". Ou melhor, é a ponte feita entre este versículo e o ideal platônico da *homoiosis theoi*. Os padres alexandrinos, como Clemente e Orígenes, interpretaram a "imagem" como algo dado, a essência humana (relativa à natureza original do ser humano), e interpretaram a "semelhança" na forma da *homoiosis* platônica, como algo a ser alcançado, um *telos*:

> o homem recebeu a honra da imagem de Deus em sua primeira criação, enquanto a perfeição da semelhança de Deus foi reservada para ele na consumação. O propósito disso era que o homem deveria adquiri-la para si mesmo por seus próprios esforços fervorosos para imitar a Deus, de modo que, enquanto a possibilidade de atingir a perfeição foi dada a ele no início pela honra da "imagem", ele deveria no terminar através da realização dessas obras obter para si a "semelhança" perfeita.[27]

A *homoiosis* cristã não é, porém, apenas uma aproximação, como em Platão, mas igualmente o tornar-se a "mesma coisa", como Orígenes afirma a partir de João 17:21, um versículo que reafirma o Plano divino de absolutização. Assim sintetiza Cristo o objetivo do Plano: "*Para que todos sejam um, como tu, ó Pai*, o és em mim, e eu em ti; *que também eles [a sociedade/humanidade] sejam um em nós*, para que o mundo creia que tu me enviaste."[28] Outros padres da Igreja nascente, como Gregório de Nissa, afirmaram a identidade ou convertibilidade entre *theoria* e *homoiosis*: a visão de Deus compreende a jornada incessante até ele.[29] Objetivo e caminho são o mesmo. Nessa tradição alternativa do cristianismo, o ser humano é visto, então, sob luz positiva. O Plano de Deus não se consuma na instituição eclesiástica, e sim na própria sociedade e humanidade, através de um esforço contínuo pelo aperfeiçoamento ético,

---

[25]DICKEY, Laurence. *Hegel*: religion, economics, and the politics of Spirit (1770-1807). Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

[26]LADNER, Gerhart B. *The idea of reform*: it's impact on christian thought and action in the age of the Fathers. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1959.

[27]Orígenes citado em LADNER, 1959, pp. 87-8.

[28]Orígenes diz: "Aqui de fato a 'semelhança' parece, se pudermos dizê-lo, efetuar um avanço de ser algo similar para se tornar 'uma [única] coisa'; por esta razão, não há dúvidas de que na consumação ou fim Deus é 'tudo em todos'." Cf. Idem, p. 88.

[29]Idem, p. 103.

enquanto meio que é idêntico ao fim.

O ser humano é capaz de se assemelhar a Deus na Terra, e inclusive deve buscar sê-lo. Isso demanda um processo de educação da humanidade. Desenvolveu-se, a partir daí, uma escatologia evolucionária afirmando a educabilidade e a perfectibilidade do homem, sua capacidade de divinização ou assemelhamento a Deus, como o caminho salvífico de uma redenção *histórica*, a se realizar gradualmente *no tempo* (na imanência). O ser humano se torna participante ativo em sua própria salvação, e esta tem lugar na formação do reino terreno de Deus, a sociedade inteligível, espiritual, universal. Este é, como argumentaremos, o princípio teológico da filosofia moderna da História universal. Essa visão se desdobrou, por exemplo, em Joaquim de Fiore, que concebeu a Santíssima Trindade como a própria estrutura da história humana: o período do Velho Testamento seria à Idade do Pai, o Novo Testamento (até o século XIII de Joaquim) corresponderia à Idade do Filho, e uma era por vir corresponderia à Idade do Espírito, onde a comunidade espiritual se realizaria entre os homens, independente da religião institucional, numa espécie de civilização monástica. Séculos depois, essa trindade evolucionária da experiência social se tornaria a divisão historiográfica (tornada senso comum) entres as Idades Antiga, Média e Moderna.

O cristianismo heterodoxo construiu, com sua diferente visão (relativamente ao cristianismo católico) do homem e seu lugar no mundo, um diferente conjunto de valores éticos e sociais, bem como uma diferente atitude diante do mundo terreno de forma geral. O Homem está aqui para ser o Senhor da Terra, o Deus terreno, autodeterminado e autorrealizado. A tradição se estabeleceu definitivamente com a Reforma Protestante. Em vez de valorizar a contemplação extramundana em detrimento do engajamento no mundo, o *homo religiosus* protestante promoveu uma espécie de engajamento contemplativo ou envolvimento espiritual no mundo. Isso não significou atribuir ao mundo terreno enquanto tal um caráter divino, mas como material infraestrutural para a construção do reino do Espírito Santo, da sociedade semelhante ao reino de Deus, do mundo social modelado no mundo espiritual unitário. Assim, o sujeito protestante valorizou a técnica, o trabalho, a indústria e os negócios, invertendo o status pecaminoso que a Igreja católica atribuía à atividade mundana; e criou, desse maneira, as bases culturais do capitalismo.

Chegamos então à (introdução da) última parte da tese, onde buscaremos mostrar que a civilização moderna é o cumprimento do Plano de Deus nos termos do cristianismo alternativo

ou heterodoxo. Isto é, ela é o resultado de movimentações culturais motivadas pelas expectativas escatológicas da chegada do reino imanente do Espírito. O item 4.1 lidará com a estranheza que essa ideia nos causa. Creditaremos o estranhamento a um autoengano do pensamento moderno tardio: o modo com que, após a exclusão do misticismo do debate intelectual, esse pensamento revisou o passado, apagando o papel da tradição mística na história da civilização, e particularmente na formação da modernidade. Do item 4.2 ao 4.4, veremos, então, que o cristianismo heterodoxo, compreendido como desenvolvimento da tradição mística, está por trás das grandes mudanças formativas da modernidade.

Compreenderemos essas mudanças esquematicamente em dois eixos, um "teórico" e outro "prático". O primeiro é o caminho da modernização alemã, da Reforma Protestante ao idealismo alemão. Discutiremos sobretudo a influência da tradição mística na região da Suábia, mais especificamente na Velha-Württemberg, lugar onde o cristianismo heterodoxo fez as raízes mais profundas: o ideal do pietismo württemberguiano era a realização do reino de Deus na Terra. Não por acaso, trata-se da terra natal de Hegel, do filósofo que consumou a modernidade no pensamento, realizando a semelhança a Deus (o objetivo cristão heterodoxo) pelo conhecimento.[30] É aqui que o estudo de Dickey sobre Hegel, onde ele expõe o filósofo como um herdeiro da tradição da "reforma cristã", é importante. Pois essa herança veio da formação cultural local de Hegel, muito mais influente em seu pensamento do que a história da filosofia tal como entendida hoje. Este item (4.2) servirá, ademais, como aprofundamento do 2.1, onde destacamos o contexto cultural como um dos campos de evidência do misticismo hegeliano.

O segundo caminho da modernização (*qua* realização do Plano de absolutização do Um), por fim, é a modernização francesa e inglesa (europeia *lato sensu*) (itens 4.3.e 4.4), que vai da Revolução Científica às revoluções sociais burguesas. Discutiremos aí a atuação de ordens místicas, particularmente da maçonaria, nesses acontecimentos, o que nos permitirá discernir a significação mística do mundo moderno. De maneira geral, defenderemos na seção 4 que não só a filosofia hegeliana tem um lado oculto, uma natureza mística, mas igualmente a própria modernidade, a humanidade/sociedade moderna. A compreensão cabal que tentaremos articular com Hegel e a tradição mística é que a experiência moderna é, idealmente, uma experiência extática unitária (diríamos de nossa parte: um simulacro dessa experiência), e a História universal é um processo de alteração de consciência do mundo, a jornada da civilização

[30]HEGEL, *ENC1*, p. 85 (§24, Adendo 3).

para um estado coletivo de unidade espiritual (onde “todos são um”, a humanidade universal). Com esse tratamento da formação esotérica e do sentido místico da modernidade, estaremos novamente colocando Hegel em “outras palavras”: nesse caso, a filosofia da História e a filosofia do Espírito Objetivo, que também podemos chamar de filosofia do Espírito Santo Objetivo, ou, ainda mais explicitamente, de filosofia do “êxtase objetivo”.

2 O MISTÉRIO DE HEGEL

2.1 *BACK TO BASICS:* REABILITANDO A ABORDAGEM

A noção de que o misticismo está no cerne do pensamento hegeliano não é nova. Ao contrário, talvez esta seja a mais antiga concepção sobre Hegel, presente já nas origens do hegelianismo, na segunda geração do idealismo alemão. "Vocês se esqueceram que a nova filosofia veio da escola dos velhos místicos, sobretudo de Jacob Böhme?"[31], questionou aos seus contemporâneos F. T. Vischer, um discípulo de Hegel. Outro hegeliano de primeira hora, Hans Martensen, insistiu que "o misticismo alemão é a primeira forma através da qual a filosofia alemã se revelou na história do pensamento"[32], e que Hegel "demandou que o pensamento filosófico rejuvenescesse a si mesmo no conhecimento imediato de Deus e das coisas divinas encontradas no misticismo." Franz Pfeiffer, o responsável pela compilação e publicação moderna dos escritos de um então esquecido Mestre Eckhart, disse em 1845 que "os místicos alemães são os patriarcas da especulação alemã. Eles representam o início de uma filosofia alemã independente, (…) encarnam os princípios nos quais os conhecidos sistemas de cinco séculos depois [o idealismo alemão] estavam baseados."[33] Já F. C. Baur, em *A gnose cristã* (1835), deu um passo ainda além, abordando Hegel como não apenas um herdeiro de Böhme e da tradição mística alemã, mas ambos, numa escala maior, como expoentes tardios da tradição gnóstica surgida na aurora da era cristã.[34]

Mas essa abordagem de Hegel não era uma interpretação *post factum*, proposta originalmente por seus pupilos após a sua morte. Como notou Eric Voegelin, ele era tido como um proverbial pensador místico na Alemanha do seu próprio tempo.[35] Não só por aqueles próximos a ele, como Franz von Baader[36], considerado por muitos como o maior teósofo cristão do século XIX, mas também por adversários, como o teólogo Wilhelm Martin Leberecht de Wette, que acusou a Lógica hegeliana de ser uma "ciência oculta" (*Geheimwissenschaft*), e via em

[31]Citado em BENZ, Ernst. *Les sources mystiques de la philosophie romantique allemande.* Paris: Vrin, 1987, p. 8.
[32]Idem.
[33]Idem.
[34]MAGEE, 2001, p. 5.
[35]VOEGELIN, Eric. Response to professor Altizer's 'A new history and a new but ancient god. In: *The collected works of Eric Voegelin*. Vol. 12. Published Essays, 1966-1985. Ed. Ellis Sandoz. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1990, p. 296.
[36]MAGEE, 2001, p. 6.

Hegel um exemplo maior do misticismo da época.[37] Numa carta a Jakob Fries, outro desafeto de Hegel, de Wette disse: "O misticismo reina aqui poderosamente, e o quanto nos afundamos é visível no pensamento de Hegel."[38] Devemos ter em conta, ainda, que a Alemanha de Hegel não possuía governo centralizado ou centro cultural único, consistindo em quase dois mil ducados, bispados, cidades e estados soberanos, de forma que "todo pensador alemão deve ser entendido nos termos de seu contexto local"[39], não apenas de um contexto alemão genérico. E o fato de que Hegel era considerado um pensador místico por seus contemporâneos estava intimamente ligado ao fato de que ele era visto, por seus conterrâneos alemães, como particularmente um pensador suábio, isto é, alguém cujas ideias faziam sentido em vista de onde vieram, da Suábia, uma vez que os suábios – gente como Johann Reuchlin, J. V. Andreae, J. A. Bengel, Friedrich Oetinger, Franz Mesmer, Schelling, Hölderlin –, eram percebidos pelos alemães de modo geral como sendo não simplesmente *um*, mas "*o* povo místico da Alemanha"[40]. Ainda mais especificamente, a terra natal de Hegel, o ducado da Velha-Württemberg – que compreendia as cidades de Stuttgart e Tübingen, importantes na biografia do filósofo –, onde ele nasceu, cresceu e estudou, era um núcleo cultural da tradição mística alemã, um lugar profundamente marcado por uma cultura religiosa e intelectual pietista prenhe de influências esotéricas (herméticas, mágicas, alquímicas, cabalísticas) e pela efervescência de correntes místicas e sociedades secretas como a maçonaria e os rosacruzes.[41] Então, apesar de parte significativa do hegelianismo atual resumir o filósofo a um pós-kantiano, um olhar mais atento observa que, não obstante assimilando ideias kantianas importantes, o que ele herda de Kant é mais o nome do problema a ser superado do que a solução em si, que ele herda e recicla da tradição mística alemã – sendo, dessa forma, mais "pós-böhmeano" do que pós-kantiano.

É apenas em um segundo momento, portanto, que a abordagem de Hegel como místico será marginalizada e praticamente abandonada. Desde o meio do século XIX, a discussão sobreviveu apenas em irrupções esporádicas e mais ou menos independentes: no fim do mesmo século XIX, Wilhelm Dilthey sublinhou a continuidade de tradição entre o misticismo alemão medieval e o idealismo alemão moderno[42], e Elizabeth S. Haldane escreveu sobre a relação

[37]Idem, p. 157.
[38]Citado em MAGEE, Glenn A. Hegel and mysticism. In: BEISER, Frederick C. (Ed.) *The Cambridge Companion to Hegel and Nineteenth-Century Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, p. 262.
[39]Idem, p. 61.
[40]Idem, p. 62.
[41]Cf. DICKEY, 1987.
[42]BENZ, 1987, p. 8.

entre os misticismos de Böhme e Hegel[43]; entre os anos 1910 e 1930, especialmente por ocasião da publicação dos escritos de juventude de Hegel, foram publicados alguns trabalhos em alemão, holandês e inglês[44]; e desde o meio do século XX, a problemática tem sido nutrida e estudada em diferentes perspectivas, com diferentes profundidades e resultados, por estudiosos tais como J. N. Findlay, W. T. Stace, G. R. G. Mure, Jacques D'Hondt, Albert Chapelle, Frederick Copleston, Eric Voegelin, H. S. Harris, Robert Zelman, Ernst Benz, David Walsh, Laurence Dickey, Gerald Hanratty, Cyril O'Regan e Glenn Magee.[45]

*

Ora, se, inicialmente, ao menos no meio filosófico germânico, a ideia de Hegel como pensador místico estava longe de parecer exótica, como ela terminou uma compreensão assim tão minoritária nos estudos hegelianos? A que se deve o ostracismo? O problema não foi com Hegel em específico, mas com o misticismo em si. O próprio filósofo sabia que, já na Europa iluminista de seu tempo, adentrando a era da modernidade racionalista, tecnológica, industrial, a "verdadeira filosofia" estava sendo esquecida e substituída por uma cultura intelectual fundada exclusivamente nisso que ele, como Kant, chamou de "entendimento" (*Verstand*) – a inteligência da mente humana ordinária, o pensamento e conhecimento formal lógico, exterior, raciocinante, argumentativo, que se chama convencionalmente de "razão" (mas que Hegel, reforcemos, não chamava). Segundo ele, apenas os alemães ainda preservavam a filosofia da forma tradicional (muito embora buscando renová-la), enquanto os franceses e os ingleses, já totalmente imersos no racionalismo, no mecanicismo e no empirismo, nada guardaram da filosofia "a não ser o nome"[46]. E qual seria essa "verdadeira filosofia" guardada pelos filósofos alemães? Em uma palavra, *misticismo*, como Hegel deixa claro em seguida (logo após denunciar o esquecimento da filosofia nos países europeus que se fecharam na ciência da natureza e

[43]HALDANE, Elizabeth S. Jacob Böhme and his relation to Hegel. In: *The Philosophical Review.* Vol. 6, Issue 2, March 1897, pp. 146-161.
[44]Para esse apanhado bibliográfico, cf. MAGEE, 2001, pp. 5-7.
[45]Cf., além dos já citados, FINDLAY, J. N. *Hegel:* a re-examination. London: Allen and Unwin, 1958. MURE, G. R. G. *The Philosophy of Hegel.* London: Oxford University Press, I965. D'HONDT, Jacques. *Hegel secret*: recherches sur les sources cachées de la pensée de Hegel. Paris: Presses Universitaires de France, 1968. CHAPELLE, Albert. *Hegel et la religion*. 3 vols. Paris: Éditions Universitaires, 1964-71. COPLESTON, Frederick. C. Hegel and the rationalisation of mysticism. In: *Talk of God.* Royal Institute of Philosophy, Vol. 2; London: MacMillan, 1967. HARRIS, H. S. *Hegel's development.* 2 vols. London: Oxford University Press, 1972-1983. WALSH, David. *The esoterical origins of modern ideological thought*: Hegel and Boehme. Phd Dissertation, University of Virginia, 1978. HANRATTY, Gerald. Hegel and the gnostic tradition. In: *Philosophical Studies* (Dublin), 30, 1984, pp. 23-48. O'REGAN, Cyril. *The heterodox Hegel*. Albany: State University of New York Press, 1994.
[46]HEGEL, 1980, p. 30.

no cultivo exclusivo do entendimento). Ele compara, sem ressalvas, os filósofos alemães modernos aos antigos sacerdotes guardiões de cultos de Mistério, equiparando inclusive a tradição judaico-cristã, além da filosofia, a cultos de Mistério:

> [Nós, os filósofos alemães] Recebemos da Natureza a missão de guardiões desta chama sagrada [i.e. a filosofia], assim como aos Eumólpidas de Atenas foi confiada a conservação dos Mistérios Eleusinos e aos habitantes da Samotrácia a de um culto mais puro [Mistérios Cabíricos, ou culto dos Grandes Deuses da Samotrácia], [e] da mesma maneira que o espírito universal concedera ao povo de Israel o altíssimo encargo de o fazer sair, renovado, de seu seio.[47]

Mas não se trata, com o que Hegel começou a observar em seu tempo, de simples esquecimento, de um abandono desinteressado do misticismo, como se essa antiga abordagem do mundo, na qual se presume a possibilidade de acessar diretamente realidades divinas para além dos limites do mundo físico, finito, ordinário, tivesse simplesmente caducado e perdido valor diante dos novos tempos, como uma vela perante uma lâmpada ou um cavalo frente ao motor a vapor. De outra forma, o que aconteceu foi que, quando o Iluminismo se consolidou como a consciência intelectual europeia, desde os séculos XVIII e XIX, o misticismo terminou na mira de uma grande guerra intelectual e cultural: a guerra iluminista contra "o irracional", contra a contradição da razão. Ou melhor, a briga mesma em que os iluministas, nos trilhos do racionalismo surgido no seio da Revolução Científica do século XVII, definiram essa razão – como sendo o entendimento, a racionalidade comum, nada mais – definindo e excluindo o que ela não é, toda forma de misticismo, de gnose suprassensível. A ofensiva contra o misticismo foi tamanha que, mesmo na Alemanha do começo do século XIX, a despeito de toda a agitação cultural, religiosa e intelectual em torno do universo místico, o cerco já estava se fechando. Sabemos, para ficar em um caso emblemático, que o citado Baader, mesmo sendo professor de filosofia da religião na Universidade de Munique, sofreu pressão em um meio acadêmico e editorial altamente racionalista para desistir de publicar sua edição de 1813 dos trabalhos de Böhme, e para abandonar seus esforços gerais em prol da revitalização da tradição mística.[48] Os mesmos Baader e Böhme, frisemos, com os quais Hegel dialoga, no prefácio à segunda edição da Lógica da *Enciclopédia*, sobre os pontos mais básicos de seu próprio

[47]Idem. Os Eumólpidas eram, junto com os Querices e os Filidas, uma família de sacerdotes responsável pela organização e condução dos Mistérios Eleusinos, culto místico/iniciático grego de tamanha importância que, como veremos adiante, dele provêm as próprias palavras "místico" e "mistério". Era da família dos Eumólpidas, em particular, que saía o hierofante (etimologicamente, "o que mostra o sagrado"), o sacerdote condutor do culto. Cf. BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia grega*. Vol. 1. Petrópolis: Vozes, 1986, p. 297.
[48]BENZ, 1987, p. 7.

pensamento[49], de modo que o clima de censura não poderia não trazer consequências à sua leitura e sua compreensão futura.

E, antes, para o seu próprio discurso. Na primeira edição da Doutrina do Ser (*Ciência da Lógica*) de 1812, portanto pouco antes da situação de Baader, Hegel se refere, ao discutir a categoria da "qualidade" no capítulo do ser-aí, a noções (*Qualierung* e *Inqualierung*) de certo pensador que ele não nomeia, mas cuja filosofia "profunda", ainda que "turva" (pouco instruída), ajudou-o a explicar a sua própria.[50] Mas, na edição de 1832, que Hegel havia revisado pouco antes de morrer, a mesma passagem é alterada com a inclusão do nome de Böhme, deixando claro, então, de quem falava.[51] Com efeito, Hegel não faz nenhuma referência direta a Böhme até 1817, quando o menciona brevemente ao final de um adendo na *Filosofia do Espírito*.[52] Nos anos 1820, contudo, tornou-se definitivamente mais ousado em suas referências. Nas *Lições de História da Filosofia* de 1825-6, ele incluiu um item sobre Böhme colocando-o lado a lado com Francis Bacon como ponto de partida da filosofia moderna[53], e explicou ali a ideia de *Quallität*, para cuja teorização Böhme empregou as ideias de *Qualierung* e *Inequalierung* que o inspiraram na *Ciência da Lógica*. Sem deixar de fazer a significativa declaração de que "o princípio do Conceito estava completamente vivo em Jacob Böhme"[54], apesar de ainda parcamente elaborado na linguagem formal do pensamento, Hegel explicou que, na teosofia böhmeana (à qual voltaremos mais tarde, item 3.3), em sua concepção do movimento processual da Trindade, a "essência simples", considerando-se com isso o Deus Pai, é "diferenciada pelo tormento (*Qual*)", derivando então o que Hegel chama de determinações e Böhme de "fontes" (*Quellen*) ou "espíritos mananciais" (*Quellgeister*). O "tormento", diz Hegel, é negatividade interior de Deus, as "fontes" significam vitalidade ou atividade, e Böhme relaciona os dois termos a *Qualität* ("qualidade") para formar "*Quallität*", agitação espiritual qualitativa que é a base formativa e a própria alma do mundo.[55] Na sequência, Hegel cita Böhme a dizer que a essência é ao mesmo tempo diferenciada e unida, o que o leva a concluir o parágrafo pontuando que "a identidade absoluta das distinções é encontrada por toda a sua obra."[56] Ve-

[49]HEGEL, *ENC1*, pp. 27 ss.
[50]Cf. MAGEE, 2001, pp. 158-9.
[51]HEGEL, *CL1*, p. 119.
[52]HEGEL, ENC3, p. 267 (§472).
[53]HEGEL, *LHP3*, p. 117 ss.
[54]Idem, p. 123.
[55]Idem.
[56]Idem.

mos, então, Hegel finalmente reconhecendo na filosofia böhmeana características essenciais que ele desenvolverá em seu próprio pensamento, mas isso, em todo caso, em um cenário cada vez mais fechado a essas discussões. Ou seja, o reconhecimento de Böhme não significa que a intolerância contra os assuntos místicos tenha diminuído, mas que Hegel decidiu ser um pouco mais vocal em sua lamentação do estado de esquecimento da filosofia. Vale lembrar, sem dúvida, que a perseguição ao misticismo (às tradições explicitamente místicas) não é um fato novo. Sob certas circunstâncias políticas e sociais, acontecia no mundo antigo, e se torna regra desde a condenação cristã das heresias. Mas o conflito, antes, era de uma outra natureza: tratava-se então da ortodoxia religiosa contra o misticismo, não da "razão científica contra o misticismo" – como é o caso no século XVIII e mais ainda desde meados do século XIX, momento em que o Iluminismo ganha sua face atual.

Quanto a essa mudança do Iluminismo do século XVIII para o do século XIX em diante, tempo este que chamaremos de "pós-Iluminismo" ou "modernidade tardia", trata-se dos dois passos da exclusão do misticismo do debate intelectual. O Iluminismo (ou, nesse esquema, o momento iluminista) estabeleceu que a razão comum (i.e. o entendimento) é a única forma de conhecimento verdadeira, absolutizando-a como a razão em si mesma, o que significa definir, negativamente, o misticismo, i.e. toda forma de gnose mística, como puro irracionalismo, o oposto da razão e do conhecimento; erro, fantasia, superstição, pseudociência etc. Pois, uma vez que a razão ordinária se reivindique como a razão em si, tendo a propriedade de julgar, desde si mesma, a validade ou invalidade de todo alegado saber, ela necessariamente enxergará inconsistências, carências de sentido e patentes absurdos ao medir pela *sua* régua o que é de um modo de conhecimento totalmente diferente, dotado de uma lógica e um conteúdo próprios. Deve-se ter em mente que, nesse primeiro momento iluminista, a razão é considerada como dotada de uma natureza divina, mas o que visamos destacar é a ideia de que somente ela é capaz de conhecer, de que é a única estrada possível para se chegar à verdade. Pela sua própria (sobre)natureza, o misticismo excede os limites formais da racionalidade ordinária, e assim, se não há inteligência além desta, ele só pode ser uma deformação da razão. É importante deixar claro que, com essa observação, o que estamos a problematizar não é o entendimento em si, a razão ordinária como tal (pois esta tese mesma é, para todos os efeitos, uma construção argumentativa), mas, repitamos, a ideia, tornada um "senso comum intelectual" na modernidade tardia, de que só ela é capaz de saber (racionalismo). De que não há outra forma de sa-

ber.

O pós-Iluminismo ampliou o escopo do Iluminismo à totalidade e "acabou" de vez com toda forma de misticismo: não apenas a razão ordinária é determinada como a única forma de conhecimento verdadeira, a razão em si mesma, mas também o seu objeto de conhecimento, a realidade material/física/natural ordinária (o mundo tridimensional e temporal sensível, finito, exterior – ou o que exceda o sensível, mas seja da mesma natureza inanimada e matematizável), é a única realidade verdadeira, a realidade em si mesma, colocando-se tal discurso, agora sim, em total contraposição ao misticismo. O Iluminismo apenas havia estabelecido que a razão só pode conhecer o mundo finito, mas agora só existe o mundo finito. Certamente há teóricos precursores dessa determinação entre os iluministas do século XVIII, como Laplace, La Méttrie e d'Holbach, que assimilaram a teorização cartesiana da extensão e descartaram a do espírito; porém as teses dos materialistas franceses ainda eram minoritárias na segunda metade do século XVIII, sendo mais comum algo como o deísmo de Diderot e Voltaire, no qual Deus persistia (como objeto de crença e de culto), ainda que intransponivelmente exterior à razão. É somente no decorrer do século XIX, portanto, sobretudo após a assimilação das radicais consequências anticriacionistas e antimetafísicas da teoria darwiniana da evolução das espécies, que tal concepção vira hegemônica. Então, assim como a razão iluminista se define à exclusão do que ela não é (a gnose mística ou qualquer forma de sabedoria suprassensível), também o mundo (realidade, ser, coisa) para o pós-iluminista é definido, enquanto totalidade, excluindo-se o que ele não é, pela negação do outro mundo (a realidade divina, espiritual, metafísica) que o transcenderia. E o mesmo vale para o homem – ele não é mais, como se pensava, um espírito suprassensível habitando um corpo sensível, mas apenas este corpo, entendido à exclusão de toda substância espiritual.

Antes, embora o mundo no sentido exclusivo de mundo terreno (a realidade física/natural ordinária) já tivesse sido "desencantado" pelo êxito epistêmico da física matemática, o mundo no sentido de totalidade, de verdade essencial que excede e envolve o mundo terreno e o próprio homem, seguia tranquilamente encantado. A filosofia ficava com o objeto universal e a ciência generalizava o particular. Mas agora nada existe além de leis gerais sobre objetos particulares. Este é o verdadeiro universo, a "matéria" (no sentido mais genérico possível) é o universal. É verdade que essa ideia é muito mais um "senso comum intelectual" presumido de nossa época do que uma adesão realmente esclarecida ao fisicalismo, a filosofia materialista

ontológica para a qual tudo é físico. Também é verdade que a maior parte dos cientistas, seja por ceticismo, convicção ou pragmatismo, evita fazer da ciência uma filosofia da totalidade, uma metafísica, ou seja, rejeita atribuir a ela um pensamento intrínseco sobre o mundo em si mesmo, assumindo simplesmente que as teorias científicas constroem modelos preditivos de *como* a realidade funciona, sem julgar *o que* ela é – ou mesmo, quem sabe, *se* ela é de fato algo real para além dos sensores de experimentos laboratoriais. O conhecimento científico-natural é, dessa maneira, puramente epistemológico, não fala diretamente da realidade, apenas da eficácia da teoria; e o materialismo é, dessarte, puramente metodológico. Mas, quando se atribui, mesmo que informalmente, um discurso filosófico à ciência natural – não um discurso sobre a ciência, mas um discurso ontológico que seria a partir dela mesma, dito pela sua boca –, o que ela pensa é que o seu objeto, previamente tido como parte, é na verdade o todo, o absoluto. Nada existe "por trás", "antes" ou "acima" da física objeto das ciências naturais, até mesmo a vida não passa de uma complexa matéria morta. Assim, generalizando, digamos que o Iluminismo, que era só racionalista, virou, no pós-Iluminismo, um materialismo positivista de pretensões ontológicas. E o misticismo, no mesmo passo, foi condenado em última instância no "tribunal da ciência", e privado de toda consideração séria.

Voltando à Alemanha, precisamos certamente lembrar de Kant quando o assunto é a penetração do racionalismo iluminista naquele território. Despertado de seu sono dogmático pelo ceticismo empirista de David Hume, ele declara, no prefácio da *Crítica da razão pura* (1781)[57], o fracasso de toda a tradição metafísica, de toda a história dos esforços filosóficos e religiosos para apreender e conceituar verdadeiramente a realidade, em face do êxito epistêmico da ciência empírica matemática – do entendimento matemática e metodologicamente esclarecido – em inteligir a natureza sensível, e nega a possibilidade mesma de um conhecimento divino/numenal, de uma superação da finitude e um acesso direto à esfera da coisa-em-si "por trás" do mundo sensível, manifesto, fenomenal. Assim como a maioria dos iluministas da segunda metade do século XVIII, Kant não elimina a existência de Deus, mas elimina qualquer forma de acesso cognitivo a ele, a possibilidade mesma da metafísica, tanto pela via da racionalidade ordinária do entendimento quanto por vias místicas.[58] Porém, o toque alemão do pen-

[57]KANT, Immanuel *Crítica da razão pura*. Trad. Fernando Costa Mattos. São Paulo: Vozes, 2012.

[58]Quanto às vias místicas, veja-se a abordagem kantiana de Emanuel Swedenborg em KANT, Immanuel. Sonhos de um visionário explicados por sonhos da metafísica. Trad. Joãosinho Beckenkamp. In: KANT, Immanuel. *Escritos pré-críticos.* São Paulo: Editora da UNESP, 2005, pp. 141 – 218. Em sua discussão satírica do *Geisterlehre* ("ensino espiritual") de Swedenborg, Kant define a razão como uma "Anti-Cabala". Cf. HANEGRAAFF,

samento de Kant, em razão do qual ele se diferencia do racionalismo iluminista francês, é que, apesar de basear o saber no entendimento, exigindo o "caminho seguro da ciência" (percorrido com sucesso pela lógica, pela matemática e pela física) como critério fundamental da inteligência e, assim, riscando o misticismo do mapa dos saberes, ele guarda para a filosofia um lugar diferente da ciência ordinária, em vez de postular que só esta é capaz de conhecer. Esse lugar é a Razão (*Vernunft*), que grafaremos sempre em maiúsculo para distingui-la da razão ordinária, o entendimento. Mas a Razão não é, em Kant, um saber transcendente. A reformulação desse outro modo de conhecimento diferente da ciência comum (finita, particular, empírica) apenas vai além do entendimento para ter ele mesmo como objeto, fornecendo seus princípios e limites cognitivos. Ou seja, enquanto o entendimento (*Verstand*), cujo objeto é, além de si mesmo (a lógica ordinária), o mundo sensível (seja o sensível mental, como na matemática, seja o sensível natural, como na física), é a "faculdade das regras"[59], a Razão, que não tem mais por objeto a transcendência, é agora a "faculdade dos princípios", a "faculdade da unidade das regras do entendimento sob princípios"[60]. Ela continua no registro da inteligência ordinária, é somente uma espécie de duplicação ou desdobramento interno do entendimento, resumindo-se a regular seus princípios – um "(meta)entendimento do entendimento".

Mas a crítica kantiana à tradição religiosa e filosófica ainda era parte de um debate mais amplo no interior da filosofia alemã. Tanto que ela inspirou o contra-ataque idealista de Hegel e companhia no começo do século XIX, pelo qual nós vemos que o misticismo não estava inteiramente excluído do debate àquela altura. Com efeito, ainda em 1835, Heinrich Heine observou que o panteísmo havia se tornado a "religião secreta da Alemanha"[61]. O que será efetivamente determinante para dinamitar a abordagem de Hegel enquanto místico é como, pouco após a sua morte, ele será abordado por um conjunto de estudantes paralelo ao círculo de seus discípulos diretos, formado principalmente por leitores que não foram seus alunos, e que resume, no que nos concerne, a versão alemã do segundo momento do Iluminismo (assim como Kant culminou a versão alemã do primeiro). De Ludwig Feuerbach a Karl Marx, os "jovens hegelianos" (ou "hegelianos de esquerda"), acreditando ser possível extrair do pensamento de Hegel um núcleo teórico formal (ou seja, dissociar forma e conteúdo, e ficar com a forma)

Wouter J. (Ed.). *Dictionary of gnosis and western esotericism*. Leiden, Boston: Brill, 2006, p. 641.
[59]KANT, 2012, p. 168 ss.
[60]Idem, p. 280.
[61]Citado em BEISER, Frederick C. *Weltschmerz*: pessimism in german philosophy, 1860–1900. London: Oxford University Press, 2016, p. 134.

compatível à premissa materialista da nova mentalidade científica, traçarão o modelo de uma abordagem que condenará o filósofo a um destino terrivelmente agridoce: desconsiderando-se seu misticismo, ou acusando-o superficialmente de uma mistificação corrigível através das categorias do seu próprio pensamento, ele se mostrará tragável e será "criticamente" absorvido pelo pensamento tardio, tornando-se assim praticamente onipresente e se imortalizando, de um modo ou de outro, no pensamento posterior, *porém* às custas de se desprezar o próprio núcleo de sentido de sua filosofia, jogando-se fora toda possibilidade de compreendê-lo em seus próprios termos. Feuerbach foi o grande responsável por essa orientação interpretativa, exercendo, nas palavras de Engels, certo "efeito liberador" sobre ele e Marx quando jovens, uma "quebra do feitiço" do sistema hegeliano.[62] Porém, essa "liberação do feitiço" foi de uma natureza mais psicológica do que real (teórica), neutralizando a questão mesma do misticismo para que assim Marx "descobrisse" o "cerne racional dentro do invólucro místico".[63] Como se a Razão hegeliana, o núcleo racional do idealismo absoluto, não fosse intrinsecamente místico – o que mostraremos ser o caso. Marx era um intérprete tão permissivo do misticismo alemão que, ele e Engels, mesmo referindo-se a Böhme como um místico, usarão sem problematização, n'*A sagrada família*[64], a teorização böhmeana das qualidades para falar sobre qualidades inerentes à matéria, enquadrando implicitamente o teósofo luterano como um filósofo materi-

[62]ENGELS, Friedrich. *Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã.* Marxists.org. Disponível em: https://www.marxists.org/portugues/marx/1886/mes/fim.htm. Acesso em: 17 de março de 2021.
[63]MARX, Karl. *O capital*: crítica da economia política. Livro 1. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 129.
[64]MARX, Karl. *A sagrada família*. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 147.

alista.[65] Coisa que ele não poderia estar mais longe de ser.[66]

Assim, o que os jovens hegelianos farão, como disse Glenn Magee, é menos *interpretar* do que *revisar* Hegel.[67] Eles abrirão a época de revisionismos.[68] E o ponto é que o que "permite", o que oportuniza essa abordagem é precisamente a desconsideração da questão essencial, plena de consequências, do seu misticismo. Tanto que, na miríade de escolas de hegelianismo surgidas posteriormente, não restará senão silêncio sobre a questão. O silêncio descaracteriza *a priori* a sua filosofia e instaura um estado de obscuridade e permissividade hermenêutica onde tudo é exequível, desde Hegel materialista a Hegel super-racionalista, Hegel filósofo analítico, Hegel pragmatista, Hegel pós-metafísico, Hegel ateu, Hegel psicanalista, ou mesmo todos eles juntos: "há vários Hegels".[69] Todo esse "desfile de retratos de Hegel"[70] é, todavia, da nossa perspectiva, uma involuntária cortina de fumaça que ofusca o real sentido da filosofia hegeliana. O estado atual do pensamento no âmbito dos estudos hegelianos não é como a "galeria de imagens"[71] do final da *Fenomenologia do Espírito*, em que cada imagem desfilan-

---

[65]Com isso não estamos dizendo que Marx ignorava o caráter místico da filosofia böhmeana. De outro modo, o que estamos questionando é a facilidade intelectual inocente e perigosa com que ele se apropriava de ideias místicas, acreditando poder "desmistificar" e manipular noções forjadas na fornalha obscura da teosofia esotérica. O que Marx ignorou, Voegelin (2010, p. 169) reconheceu em relação a Hegel: "Uma vez que você tenha entrado no círculo mágico que o bruxo desenhou ao redor de si, você está perdido." William James (1907, p. 275) disse o mesmo: "Seu sistema se assemelha a uma ratoeira, na qual, se você passar pela porta, poderá se perder para sempre. A segurança está em não entrar." Alfredo de Oliveira Moraes também: "O sistema hegeliano tem sido comparado, por vezes, a um campo de areia movediça, do qual muito dificilmente se sai ao se mergulhar nele". MORAES, Alfredo de Oliveira. *A metafísica do conceito*: sobre o problema do conhecimento de Deus na Enciclopédia das Ciências Filosóficas de Hegel. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003, p. 13. Assim como também o reconheceu o anti-hegeliano Michel Foucault, que, tendo em vista, entre outras coisas, o fracasso teórico e prático das tentativas marxistas de "inverter Hegel", viu neste último qualquer coisa de uma onipresença espectral, uma qualidade labiríntica: "[T]oda a nossa época, seja pela lógica ou pela epistemologia, seja por Marx ou por Nietzsche, procura escapar de Hegel (…). Mas escapar realmente de Hegel supõe apreciar com exatidão o quanto custa separar-se dele; supõe saber até onde Hegel, insidiosamente, aproximou-se de nós; supõe saber, naquilo que nos permite pensar contra Hegel, o que ainda é hegeliano; e medir em que o nosso recurso contra ele é, ainda, talvez, um ardil que ele mesmo nos opõe, e ao termo do qual nos espera, imóvel e em outro lugar." FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. Trad. Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Edições Loyola, 1996, pp. 72-3.

[66]Discutiremos Böhme no item 4.2.

[67]MAGEE, 2001, p. 15. Como disse Bernard Bourgeois, "Muitos 'ultrapassaram' Hegel, mas sem passar por ele. No caso de Hegel, é mais fácil superá-lo afirmando compreender Hegel melhor que o próprio, do que passar pelo tremendo trabalho de procurar compreender o que ele efetivamente disse." BOURGEOIS, 1995, p. 376.

[68]O "Hegel lacaniano" de Slavoj Žižek é um perfeito exemplo de como o hegelianismo de esquerda fez escola. Ele diz, aludindo à 11ª Tese sobre Feuerbach, que o lema de tal leitura lacaniana de Hegel poderia ser: "Os filósofos até agora apenas interpretaram Hegel; mas o ponto é também mudá-lo." ŽIŽEK, Slavoj. *The plague of fantasies.* London & New York: Verso, 2008, p. 122.

[69]MERLEAU-PONTY, Maurice. Hegel's existencialism. In: *Sense and non-Sense*. Trans. Hubert Dreyfus and Patricia Allen Dreyfus. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1964, p. 63.

[70]O'REGAN, 1994, p. 2.

[71]HEGEL, *FE2*, p. 219 (§808).

do lentamente é um momento na "riqueza total"[72] do Espírito e da substância. Do ponto de vista dessa filosofia, a profusão de versões de Hegel, ainda mais no ambiente acelerado da produtividade quantitativa acadêmica, não poderia ser mais desespiritualizada e empobrecida. É uma confusão da qual também farão parte, pela mesma razão de fundo, até mesmo variações de hegelianismo que são, em princípio, contrárias ao revisionismo do hegelianismo de esquerda. Haverá quem veja Hegel como teólogo, mas jamais como teósofo; como filósofo, mas não como teólogo; quem negue a presença de qualquer metafísica em sua filosofia; e então, por fim, quem, como Hans-Georg Gadamer, simplesmente abdique de conhecê-lo concretamente, assumindo, no lugar disso, que suas ideias metafísicas são "meramente um constructo no interior do hegelianismo, *jamais* uma realidade para o intérprete ou uma realidade do ato interpretativo."[73]

Paradoxalmente, nesse ambiente tardio, quanto mais "acessível" Hegel ficou, quanto menos percebido como místico e mais adaptável e significativo, mais ininteligível e indecifrável – mais "mistificado" – ele acabou. Já nos anos 1920, até mesmo estudiosos alemães do filósofo concluíram que seu pensamento havia restado incompreendido. A situação foi resumida com franqueza por Theodor Haering, historiador do filósofo, que disse ser "um segredo de polichinelo que nenhum dos seus intérpretes conseguiria explicar, palavra por palavra, uma única página dos seus escritos", e que "a leitura das obras dedicadas a expor a filosofia de Hegel não servia absolutamente de nada a quem quisesse abordar o estudo direto das obras do filósofo."[74] Claro, uma parte dessa dificuldade de interpretação se explica pelo fato de que estamos falando de um filósofo que se exprimia de uma maneira peculiarmente obscura até mesmo para os mestres da sua própria língua[75], levando ao extremo, com sua idiossincrasia linguísti-

[72]Idem.
[73]Citado em O'REGAN, 1994, p. 2. Grifo nosso.
[74]KOYRÉ, Alexandre. Nota sobre a língua e a terminologia hegelianas. In: KOYRÉ, Alexandre. *Estudos de história do pensamento filosófico*. Trad. Márcio Ramalho. Rio de Janeiro: Forense, 2011, pp. 195-6.
[75]Para ilustrar esse ponto, consideremos o episódio de um almoço do qual Hegel participou na casa de Goethe, com familiares e amigos deste, em 17 de outubro de 1827. Hegel contou desse encontro numa carta à sua esposa. Ele disse que, enquanto uns convidados vindos de Weimar estavam mais calados, ele, Goethe e a irmã da nora de Goethe estavam bastante sociáveis, numa conversa animada sobre política e literatura. Vejamos, porém, a perspectiva da nora de Goethe sobre essa conversa: "Um dia Goethe anunciou (…) que haveria um convidado para o almoço, sem – como era sempre seu costume – contar seu nome ou introduzi-lo quando ele apareceu. Cumprimentos silenciosos de ambos os lados. Durante a ceia Goethe estava comparativamente quieto. Sem dúvidas para não perturbar o discurso livre desse convidado bastante volúvel e logicamente penetrante, que elaborava sobre si mesmo [suas ideias] em formas gramaticais estranhamente complicadas. Uma terminologia inteiramente nova, um modo de expressão sobrepondo-se a si mesmo mentalmente, as peculiares fórmulas filosóficas empregadas por um homem cada vez mais animado no curso das suas demonstrações – tudo isso finalmente reduziu Goethe ao completo silêncio sem que o convidado sequer notasse. A moça da casa [a irmã da nora de Goethe] igualmen-

ca, a facilidade do alemão para exprimir o movimento de ideias e as relações recíprocas entre conteúdo e forma. Essa, contudo, não é a principal razão. Devemos considerar, antes de mais, que há, na obra hegeliana, uma presença recorrente de temas, termos e subtextos místicos, e, uma vez que o misticismo tem um componente enigmático intrínseco, é normal que isso gere problemas de compreensão. A linguagem esotérica se caracteriza pelo enigma, por simultaneamente desvelar e ocultar, como voltaremos a dizer. Além disso, para se aproximar de Hegel é necessário ter em mente o que Ernst Benz destacou em relação aos mistérios cristãos: "eles não resultam de operações lógicas abstratas [embora o sistema hegeliano compreenda também a lógica abstrata, o entendimento], mas procedem do terreno litúrgico e carismático da oração, da meditação e da ascese."[76] Mas, à parte disso, o que torna irrecuperavelmente complicada a leitura de Hegel no hegelianismo tardio é que *a dificuldade de se compreender uma referência mística/esotérica é exponencialmente multiplicada quando ela sequer é reconhecida como tal.* Ou seja, a despeito de quão complexa é a linguagem hegeliana, e a despeito do caráter enigmático intrínseco a todo escrito místico, o fator mais determinante do atual estado de coisas nos estudos hegelianos é menos a dificuldade do conteúdo do que o seu silenciamento, já que, deixando na sombra os elementos fundamentais de uma resolução interpretativa possível, de uma apreensão efetiva, isso engendra uma dificuldade adicional artificial e necessariamente insuperável. Silenciados os elementos essenciais, toda leitura, por melhor que seja, já parte de um mal-entendido ou, no mínimo, de um não-entendido.[77]

Por exemplo: qual é o significado de Hegel ter dito, na *Filosofia da Natureza*, acerca das ideias da alquimia, que "em sua essência elas contêm e expressam as determinações do con-

---

te ouviu em silêncio, sem dúvidas um pouco surpresa, e olhou [significativamente] para o 'pai' – como ela sempre chamava Goethe. Após o almoço terminar e o convidado partir, Goethe perguntou à moça: 'O que você achou do homem?' [*Now how did you like the man?*] 'Estranho', ela respondeu; 'eu não sei dizer se ele é brilhante ou louco. Ele me parece ser um pensador obscuro [*unclean*]'. Goethe sorriu ironicamente. 'Bem, bem, nós acabamos de almoçar com o mais famoso dos filósofos modernos – Georg Wilhelm Friedrich Hegel'." Citada em HEGEL, *HL*, p. 711.

[76]BENZ, Ernst. *Descrição do cristianismo*. Trad. Carlos Alberto Pereira. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995, p. 148.

[77]Indo mais fundo, pontuemos que, além da complexidade da linguagem hegeliana em particular e da linguagem mística/esotérica em geral, o que mais encanta Hegel em sua própria língua alemã é o fato desta língua ter, em muitos termos comuns, uma qualidade místico-especulativa (veremos a relação entre o Místico e o especulativo no próximo item). Segundo ele, o mais importante é que: "numa língua, as determinações do pensar estejam destacadas em substantivos e verbos e, assim, tenham o selo das formas objetivas; nisso, a língua alemã tem muitas vantagens diante das outras línguas modernas, até mesmo alguma das suas palavras têm a propriedade adicional de não ter somente significados diversos, mas opostos, de modo que, nesse mesmo aspecto, não se pode deixar de perceber um espírito especulativo da língua; para o pensar, pode ser um prazer se deparar com tais palavras e encontrar, de forma ingênua, já lexicalmente, em uma palavra de significados opostos, a unificação de opostos que é o resultado da especulação, embora seja paradoxal para o entendimento." HEGEL, 2016, p. 32.

ceito"[78]? O ponto dessa colocação, para um leitor atual de Hegel – leia-se: aquele que ignora o misticismo presente no cerne da filosofia hegeliana –, não deve estar primeiramente no que ela diz sobre a alquimia, pois isso o levaria a crer que já conhece algo sobre a essência das ideias alquímicas por pensar já conhecer o conceito, e assim, a não se preocupar muito em sair à caça da Pedra Filosofal. De fato, um dos aspectos centrais do pensamento de Hegel é que ele se destina a traduzir conceitualmente o ideário das velhas tradições místicas (ou melhor, a revelar o conceito que é a verdadeira alma desse ideário), de forma que a citada colocação também diz algo sobre a alquimia; porém, o leitor desatento à relação de Hegel com o misticismo precisa primeiro ter ciência dessa relação, ou do contrário a frase perde seu valor informativo. Ou seja, *o ponto é, antes, o que a frase lhe diz sobre o conceito: que ele provavelmente não é o que pensava que fosse, visto que, o que quer que seja, está contido na essência da alquimia.*

Podemos estender a mesma problemática a muitas outras passagens. Por exemplo, qual é o sentido de Hegel comparar, na já citada passagem da *História da Filosofia*, a missão dos filósofos alemães modernos (de guardar a "chama sagrada" da filosofia) à tarefa dos antigos hierofantes Eumólpidas de organizar e conduzir a iniciação secreta dos Mistérios Eleusinos? *O que isso nos diz sobre a filosofia?* Qual o sentido de descrever "o Verdadeiro", na *Fenomenologia do Espírito*, como um "delírio báquico, onde não há membro que não esteja ébrio"[79]? *O que isso nos informa sobre sua concepção de Verdade?* Qual o sentido de asseverar, também na *Fenomenologia,* que aqueles "que afirmam a verdade e a certeza da realidade dos objetos sensíveis" necessitam ser "reenviados à escola primária da sabedoria, isto é, aos Mistérios de Elêusis, de Ceres [Deméter] e de Baco [Dionísio], e aprender primeiro o segredo de comer o pão e de beber o vinho"[80]? *O que isso revela sobre sua concepção do acesso ao que está além*

[78]HEGEL, PN, p. 117 (§316, Adendo). Após introduzir no *caput* sua discussão sobre as propriedades dos corpos, Hegel diz no adendo: "De acordo com uma opinião antiga e geral, cada corpo consiste em quatro elementos. Em tempos mais recentes, Paracelso (ou a tradição paracelsiana, também chamada de 'Filosofia Química') os considerou como sendo compostos de mercúrio ou fluidez, enxofre ou óleo, e sal, [elementos] que Jacob Boehme chamou de a grande tríade. É claro que tem sido muito fácil refutar tais opiniões e outras desse tipo, quando esses nomes são interpretados como significando as substâncias empíricas individuais às quais se referem no uso cotidiano. Não se deve esquecer, porém, que em sua essência eles [esses nomes, ou essas opiniões] contêm e expressam as determinações do conceito." Hegel cita, então, Paracelso, "a figura mais significativa na história da alquimia alemã" (MAGEE, 2001, p. 30), e Böhme, cujo misticismo dialogava profundamente com a tradição alquímica, para falar sobre as propriedades dos corpos; propriedades essas (os quatro elementos – terra, água, fogo e ar – e a tríade mercúrio, enxofre e sal) que, como ele diz, não são as coisas às quais atribuímos esses nomes na linguagem comum. Os nomes remetem, portanto, a elementos esotéricos místico-alquímicos, que são, por sua vez, determinações do conceito.
[79]HEGEL, *FE1*, p. 46 (§47).
[80]Idem, p. 81 (§109). Tradução modificada.

do mundo sensível? Qual o sentido de empregar, no prefácio da *Filosofia do Direito*, imagens alquímicas (a Pedra Filosofal)[81] e rosacruzianas (a rosa na cruz do presente)[82]? *O que isso nos diz sobre o espírito que perpassa essa obra?* Qual o significado de dizer, na *Filosofia da História*, sobre os cristãos, que eles "são iniciados nos Mistérios de Deus, e [que] isso também fornece a chave para a história humana"[83]? *O que isso nos informa sobre como ele pensa o cristianismo e a História?* Qual o sentido de falar, na *Filosofia da Religião*, sobre a ideia cabalística (e teosófica cristã) do Homem Primordial, Adão Kadmon – "o arquétipo da humanidade"[84], "o unigênito"[85], "o Filho de Deus ou ser humano segundo a imagem divina"[86] (todas essas, expressões ditas por Hegel) –, que ela tem fundamento na Razão?[87] *O que é que, enfim, isso nos diz sobre a Razão?* O que é a Razão para que Adão Kadmon se fundamente nela?

Lembrar que Hegel equiparou Adão Kadmon a Sofia, Logos e Cristo[88], insistamos, não responde a questão, mas a repõe: o que são então Sofia, Logos e Cristo para que sejam sinônimos de Adão Kadmon? Se tais afirmações e referências, como se pode perceber, já são misteriosas por natureza, ignorá-las torna tudo muito pior, ao invés de facilitar as coisas. Vistas isoladamente, elas podem ser, até certo ponto, dribladas por vícios interpretativos, mas quando nos damos conta de que passeiam por toda a obra hegeliana, manifestando-se nos lugares e momentos aparentemente mais improváveis, elas se mostram mais do que anomalias sem importância (sobretudo quando consideramos o custo dele tê-las proferido em um contexto que ele sabia perfeitamente ser cada vez mais refratário ao misticismo), exibindo o mosaico de uma filosofia surpreendentemente distinta daquela (quer dizer, daquelas) que nos acostumamos a encontrar nas principais linhas do hegelianismo. Uma filosofia complicada, sem dúvidas, mas de um jeito diferente, que, descontadas as complexidades linguísticas e formais, possui de fato uma coerência interna passível de discernimento, em lugar de ser tão somente uma confusão insuperável. E tal discernimento, como tentaremos mostrar, começa por enxergar que ela não é um mistério no sentido vulgar, atual, do termo, mas no sentido técnico, antigo, de *mysterion*, como aquilo que é reservado exclusivamente a uma elite de iniciados (no segre-

[81]HEGEL, *FD*, p. 35.
[82]Idem, p. 43.
[83]HEGEL, *LPH*, 1975, p. 41.
[84]HEGEL, *LPR3*, pp. 84, 196, 288.
[85]Idem, p. 288.
[86]HEGEL, *LPR1*, p. 382.
[87]HEGEL, *LPR3*, pp. 288-9.
[88]Idem, p. 288.

do místico), guardando o acesso direto à realidade divina.[89] Existem certamente infinitas interpretações possíveis para a "chama sagrada" do idealismo absoluto, aquilo que, tal como faziam os sacerdotes eleusinos, a filosofia hegeliana zela em segredo. A presente tese, ela mesma, assumirá vários riscos em seu desenvolvimento. Contudo, a presença em si do misticismo no cerne da filosofia hegeliana deve ser ponto de partida de toda interpretação consequente. Ou, como buscaremos mostrar, simplesmente não estaríamos falando de Hegel, mas apenas de nós mesmos e nossas próprias crenças.

Não há escapatória. Além de se manifestar na obra, no depoimento de pupilos e no contexto social, cultural e intelectual, o misticismo de Hegel se mostra até mesmo na sua vida pessoal: em cartas, relações pessoais e sociais, e inclusive na biblioteca particular. Em cartas a Schelling, por exemplo, ele se referirá à "Igreja Invisível", uma expressão muito usada na maçonaria e no rosacruzismo, designando originalmente uma comunhão espiritual para além da "igreja visível", a igreja em sentido ordinário.[90] Com Karl von Knebel, conhecido maçom do círculo de Goethe, ele usará a tradicional linguagem alquímica profética da correlação entre eras e metais para falar de seu próprio tempo.[91] Com o próprio Goethe, falará com aprovação de como os antigos reconheciam e veneravam o vinho – ou "Velho Baco" – como o "Dionísio místico" (não esqueçamos que, para ele, o Verdadeiro é um delírio dionisíaco). Dirá também que o vinho já serviu de "poderosa ajuda" à filosofia natural na busca de "demonstrar o espírito na natureza", e o ligará a uma "prova da fé na transubstanciação do interior e do exterior"[92]. Com Friedrich Immanuel Niethammer, uma figura importante na vida do filósofo, provavelmente maçom e *illuminati*[93], ele se exprimiu de um modo profundamente peculiar na conclusão de uma carta de 1810:

> Certa vez um homem que disse que uma mulher bonita olhou para ele, ao que lhe foi respondido: "Também o sol brilhou sobre um monte de esterco." Passe rapidamente pela parte do zodíaco que você ainda precisa percorrer para colocar o signo do porco para atrás e chegar ao seu próprio signo, o do pelicano, que rasga o peito para nos dar de beber – aos seus filhotes, que

[89]Discutiremos a significação de "*mysterion*" no item 3.1.
[90]HEGEL, *HL*, p. 32. Carta de janeiro de 1795.
[91]Idem, p. 147. Carta de outubro de 1808. Diz Hegel: "Se esta era é, em geral, uma era do ferro, aqui ele ainda está misturado com chumbo, níquel e outros metais básicos. De fato, as coisas estão sempre sendo reorganizadas para produzir uma pepita de ouro também. É característico do ouro, no entanto, crescer muito devagar (...)" Magee observou que "os alquimistas acreditavam que metais continham uma 'semente de ouro' que poderia ser colocada para 'brotar' de novo através de certos procedimentos químicos. O resultado seria que de um metal inferior se poderia 'crescer' ouro."
[92]Idem, p. 701. Veremos no item 3.1 que o vinho dos antigos não era puramente alcoólico (conceito até então inexistente), mas uma poção propriamente capaz de "demonstrar o espírito na natureza".
[93]Cf. D'HONDT, 1968, pp. 67, 73.

> estão suficientemente sedentos e famintos. Pois nós também atingimos de perto o status de montes de esterco. Nesta última capacidade, você não precisa levar nossos negócios à completa putrefação, uma vez que eles já estão bastante podres, e seu efeito, portanto, será meramente o mais agradável de fertilização e cultivo. E na nossa qualidade de jovens pelicanos, que devem a sua vida ao sangue que você continuamente derrama para nós, ansiamos com inexprimível desejo lhe dar nosso filial agradecimento e veneração... Seu, Hegel.[94]

Hegel conheceu Niethammer no tempo de seminarista em Tübingen. Era um amigo mais velho, que se tornou quase uma espécie de padrinho, ajudando-lhe diversas vezes durante a vida[95]; bem como foi influente na vida de Schelling e Hölderlin[96], e amigo da velha geração de idealistas e românticos. Niethammer foi professor e teve funções de peso na área da educação, como na reforma do sistema educacional do então reino da Baviera, mas também foi uma "figura organizadora entre os intelectuais"[97]. E o que a carta de Hegel nos deixa supor é que essa relação filial com os intelectuais tinha um sentido esotérico. A piada sobre o sol e o monturo é da peça *As alegres senhoras de Windsor*, de William Shakespeare. A "putrefação" do esterco tem uma conotação alquímica: é uma fase da "Grande Obra", relacionada com o "*nigredo*".[98] "A solução no recipiente fechado é gentilmente aquecida em composto morno ou um banho de água morna para induzir a fermentação e assim estimular a digestão."[99] Mircea Eliade fez a

---

[94]HEGEL, *HL*, p. 208. Carta de março de 1810. O "monte de esterco" é um símbolo esotérico, particularmente alquímico. "Diz-se que a Pedra [Filosofal] foi atirada ao chão, porque o elemento terra é o primeiro a aparecer no corpo escuro e preto; então porque é uma coisa barata e viI, pisoteada pelos viajantes na estrada, e que pode até estar no esterco." MAIER, Michael. *La fuga de Atalanta (Atalanta fugiens)*. Trad. María Tabuyo y Agustín López. Girona: Atalanta, 2007, p. 232. "O corpo não faz nada se não apodrece, e não pode apodrecer se não for com a ajuda do mercúrio. E é necessário que a putrefação seja feita sem demora por meio de um fogo muito lento de esterco quente e úmido (...)". Idem, pp. 224-225. "O sábio encontrará a nossa Pedra [Filosofal] até mesmo no monte de esterco, enquanto o ignorante não poderá acreditar que ela existe em ouro." FULCANELLI. *Le mystére des cathedrales.* Las Vegas, Nevada: Brotherhood of Life, 1990, p. 46. 'Toma aquilo que é pisado com os pés no monte de esterco; se não o fizeres, ao tentar subir sem escada cairás de cabeça para baixo". JUNG, Carl Gustav. *The collected works of C. G. Jung. Vol. 12. Psychology and Alchemy*. Trans. R. F. C. Hull. Princeton: Princeton University Press, 1968, p. 430. Observe-se, também, que a obra alquímica começa na putrefação (a matéria em decomposição) e se consuma no "fogo solar" ou "nascer do sol". Idem, p. 232. A frase de Shakespeare ("o sol brilhou no monte de esterco") faz todo o sentido do ponto de vista alquímico.

[95]PINKARD, Terry. *Hegel*: a biography. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p. 116. Niethammer não só lhe conseguiu empregos e emprestou dinheiro em tempos difíceis, como foi o fiador da publicação da *Fenomenologia do Espírito*, comprometendo-se a comprar toda a tiragem se Hegel não enviasse o texto no prazo (idem, p. 227). Foi a Niethammer que Hegel escreveu o conhecido comentário sobre ter visto Napoleão entrando triunfalmente em Jena.

[96]Schelling: idem, p. 85. Hölderlin: idem, pp. 36, 104.

[97]Idem, p. 85.

[98]HANEGRAAFF, 2006, p. 17. A expressão *caput mortuum* ("cabeça da morte") também se relaciona à putrefação: é o corpo resultante, o que resta "quando o espírito é extraído", simbolizado por uma caveira, ou um corvo sobre uma caveira. Hegel empregou a terminologia algumas vezes, como mostrou Magee (2001, pp. 164-5).

[99]Idem. Segundo o alquimista Fulcanelli (pseudônimo), "a Pedra Filosofal – ou nosso mercúrio, sua próxima matéria – também nasce do combate, da mortificação e da ruína de duas naturezas opostas. Assim, nas operações da arte, vemos que sempre há dois princípios que produzem um terceiro, e que essa geração depende da decomposição prévia de seus agentes. Ainda mais: o mercúrio filosófico, substância única do Magistério, nada pode ceder a menos que morra, fermente e apodreça no final da primeira etapa da Obra". FULCANELLI. *The dwelling of the*

observação fundamental de que "todas as fases da *opus alchymicum* parecem indicar não só as etapas de um processo de transmutação das substâncias minerais, mas também as experiências internas do alquimista."[100] Hegel se colocou, nessa carta, como o próprio objeto da putrefação, porém afirmando que a fase já estava completa. Caberia a Niethammer contribuir para "fertilizar" e "cultivar". Mas a referência esotérica mais clara é o pelicano, tal como Hegel o descreve, rasgando o peito para alimentar os filhotes com sua própria carne e sangue. É o inconfundível símbolo do décimo oitavo grau da maçonaria, o grau do Cavaleiro Rosa-Cruz.[101] Representava Jesus Cristo na arte medieval, às vezes relacionando-se com o motivo da Árvore da Vida[102]; e, na alquimia, significava a obra completa[103]; assim como era, desde o século XIV, o nome de um aparato alquímico de destilação contínua, devolvendo um destilado a seu resíduo para redestilação.[104] De maneira geral, relaciona-se a amor, caridade, autossacrifício e multiplicação, algo que remete ao sentido mesmo da "tradição", i.e. "transmissão".[105]

Para Peter van Ghert, um amigo e seguidor holandês, Hegel disse algo tão direto que quase encerra a nossa tese aqui mesmo (mas, como se verá, não são poucas as vezes em que Hegel é explícito ao ponto de cada vez podermos "concluir" o assunto, isto é, responder afirmativamente à pergunta pelo seu misticismo):

> A filosofia verdadeiramente especulativa não pode assumir as vestes e o estilo de Locke ou da filosofia francesa usual. *Para o não-iniciado, a filosofia especulativa deve em todo caso apresentar-se como o mundo de cabeça para baixo*, contradizendo todos os seus conceitos habituais e tudo o mais que lhes parecia válido de acordo com o chamado bom senso comum.[106]

Hegel fez este comentário respondendo ao relato de van Ghert sobre a recepção do primeiro tomo da *Ciência da Lógica* na Holanda, que provocou "reclamações sobre a densidade da

---

philosophers. Trans. Brigitte Donvez and Lionel Perrin. Boulder, CO: Archive Press, 1999, p. 115. A concepção alquímica da matéria putrefata é, como se vê, afinada à filosofia de Hegel. Ou melhor: a filosofia de Hegel é afinada à alquimia. Observando essa proximidade, Françoise Bonardel afirmou que "o ternário do qual a dialética hegeliana se tornará a demonstração e porta-voz oficial foi, na verdade, herdado do pensamento alquímico. transmitido pela teosofia de J. Boehme, a quem Hegel conhecia bem." BONARDEL, Françoise. Esoterismo alquímico e hermenéutica de la cultura. In: FAIVRE, Antoine.; NEEDLEMAN, Jacob (Eds.). *Espiritualidad de los movimientos esotéricos modernos*. Barcelona: Paidós, 2000, p. 134.

[100]ELIADE, Mircea. *Rites and symbols of initiation*: the mysteries of death and rebirth. Tans. Willard R. Trask. New York: Harper Colophon Books, 1975, p. 124.

[101]BÉRESNIAK, Daniel. *Symbols of freemasonry*. New York: Barnes & Noble, 2003, p. 84.

[102]HUGGINS, Ronald V. The sign of the pelican on the cross of Christ. In: *Midwestern Journal of Theology,* 8.2/9.1, 2010, p. 125.

[103]PIKE, Albert. *Morals and Dogma of the Ancient and Accepted Scottish Rite Freemasonry.* Montana: Kessinger Publishing, LLC, 2004, p. 501.

[104]HANEGRAAFF, 2006, p. 20.

[105]EVOLA, Julius. *The hermetic tradition*. Symbols and teachings of the royal art. Trans. E. E. Rehmus. Rochester, Vermont: Inner Traditions International, 1995, p. 174.

[106]HEGEL, *HL*, p. 591. Carta de 1812. Grifo nosso.

apresentação". Essa colocação mostra, primeiro, que a obra de Hegel já nasceu obscura, mesmo entre aqueles holandeses bem informados ao ponto de adquirirem a *Ciência da Lógica* na época da publicação. Mas a colocação também corrobora o que nós já dissemos: *o especulativo é iniciático*. A principal razão dessa obscuridade é o fato de que se trata de uma obra mística/esotérica, que *deve* ser um "mundo invertido" para o não-iniciado. E o que dissemos também é que *saber* desse fato, ainda independentemente de compreender o conteúdo de tal misticismo/esoterismo, já é um grande passo, pois chove na cortina de fumaça e podemos começar a discernir os contornos verdadeiros da obra.

Com K. J. H. Windischmann, místico católico e maçom que escreveu uma das primeiras e mais importantes resenhas do começo da carreira de Hegel (sobre a *Fenomenologia do Espírito*), ele se correspondeu acerca das artes mágicas, enquanto Windischmann pesquisava para seu livro *Investigações sobre astrologia, alquimia e magia*.[107] Hegel dirá ao homem ter feito, "em nome da Ciência" (*Wissenschaft*), experimentos em magia que o levaram para uma "descida em regiões sombrias onde nada se revela fixo, definitivo e certo"[108], experiências tão extraordinárias que ele confessou ter precisado de anos para se recuperar e se apropriar pessoal e conceitualmente delas. Finalmente, com o mesmo Windischmann, em agosto de 1823, Hegel trocará algumas palavras que, também elas, por si sós, dão sentido à presente tese. Primeiro, Windischmann comentará da relação (as semelhanças e diferenças) entre as posições filosóficas de ambos, dizendo que, apesar da *Ciência da Lógica* merecer elogios por contribuir para "a própria fundação da filosofia", e apesar de haver uma harmonia entre suas (Windischmann) convicções religiosas (místicas) e as "opiniões científicas" de Hegel, ele também notou diferenças entre ambos.[109] Hegel então respondeu:

[107]Idem, pp. 558 ss.

[108]Idem, p. 561. Carta de 1810. A expressão "descida" é tão relevante quanto a "regiões sombrias etc.", pois deixa supor que Hegel se refere aí à catábase para o submundo ctônico. Como será discutido, Hegel também se referirá de diferentes maneiras, em sua obra, a uma "elevação" para "regiões celestiais" ou noções similares. Vemos, da catábase à anábase, a entrega, a profundidade e a seriedade da sua pesquisa filosófica.

[109]Essas diferenças se deixam ver numa carta que Windishmann enviou a Hegel um ano depois. Ele disse que, para ele, "tudo parece se resumir à Fé Nele [Cristo] como o Atualizador Divino da Ideia da verdade eterna, como a própria Verdade Viva atribuindo a toda especulação seu conteúdo verdadeiro e completo, como o próprio Deus que como homem caminha entre os homens, que por Sua primeira entrada no mundo tornou possível um conhecimento geneticamente progressivo e cada vez mais autodeterminado da verdade em sua forma divinamente humana e completa. Para mim, o espírito dessa Fé, unido ao da esperança e do amor, parece ser o sopro de Vida que deve penetrar a ciência em seus esforços e conduzi-la, e que ao mesmo tempo deve manter a ciência humilde." (Idem, p. 566). Ora, "conhecimento progressivo" e "manter a ciência humilde" são claramente as expressões de discordância com Hegel. Ao passo que, do ponto de vista de Hegel, o problema de Windischmann é, como em tantos outros místicos cristãos, a recusa de enxergar na ideia da revelação espiritual um chamado para o atingimento de um conhecimento absoluto de Deus.

> Mesmo que você perceba diferenças entre nós, eu sei imediatamente que as coisas em que concordamos são mais extensas e decisivas; e, a respeito desses outras coisas [as diferenças], seremos incomensuravelmente mais companheiros combatentes do que adversários. Por enquanto, só importa ter garantido nosso terreno comum, o ponto de vista especulativo. As duas abordagens a esse ponto de vista, que o mundo antes seguia por si mesmo – misticismo e pensamento – estão agora de fato mais ou menos obstruídas ou tornadas intransponíveis por inundação.[110]

O filósofo afirma, então, que o "ponto de vista especulativo", antes de ser mais ou menos obstruído e inundado (ou seja, esquecido, como ele já disse em outro contexto, mas no mesmo sentido), era abordado pelo "misticismo" e pelo "pensamento". Este trecho motivou Clark Butler, o organizador e tradutor das cartas no inglês, a lançar uma advertência: "Hegel reconheceu o misticismo como um caminho possível para a verdade especulativa. Seria um erro grosseiro, contudo, confundir 'misticismo' aqui com aquiescência ao mistério."[111] Butler já havia dito, ao introduzir o livro, que "não enxerga a Razão, a compreensão filosófica [hegeliana], como uma aproximação da mente divina ou visão mística eterna."[112] Porém, do nosso ponto de vista, que fundamentaremos argumentativamente ao longo da tese, a coisa é muito pior do que Butler cogita. Hegel não apenas reconhece que o misticismo era um caminho para a verdade especulativa, como ele considera o próprio *pensamento* como místico em um sentido mais amplo. No trecho citado, ele usa "misticismo" em um sentido específico, como fará outras vezes, mas haverá momentos onde "místico" e "pensamento especulativo" significam a mesma coisa. E, neste sentido, podemos afirmar, também, que Hegel "aquiesce" absolutamente ao Mistério: o pensamento especulativo *é seu desvelamento*. Ele discorda da ideia do Místico como um conteúdo incognoscível, mas justamente *porque o Mistério é, para ele, cognoscível*. Uma coisa é o sujeito rejeitar a ideia de que exista (algo por trás de) um mistério, outra coisa totalmente distinta é alguém negar a existência do mistério por pensar tê-lo desvendado. Para abordar o misticismo de Hegel é preciso, portanto, entender Místico/Mistério num sentido ampliado, que inclui não só aqueles que normalmente chamamos de místicos, os que abordam o conteúdo como algo inefável, mas também uma classe de místicos para os quais o conteúdo é essencialmente pensável e cognoscível: aqueles que normalmente chamamos de *filósofos.* Em outras palavras, quando se descobre que Hegel é "místico", não é só o sentido de Hegel que se altera, mas também o de "místico".

Além das cartas, cabe destacar também entre seus documentos privados o poema *Elêu-*

[110]Idem, p. 563.
[111]Idem, p. 567.
[112]Idem, p. 5.

sis, versando sobre os antigos Mistérios Eleusinos, que ele enviou a Hölderlin a fim de que repassasse para os Gogels, família de notórios maçons e *illuminati* que o admitiu como preceptor em Frankfurt.[113] E, ainda no registro da representação imagética, campo em que Hegel, amante do conceito, aventurou-se tão pouco, mencionemos o enigmático "Diagrama do triângulo" achado entre seus papéis e a ele atribuído, um desenho permeado de símbolos esotéricos contextualmente associável à base triádica da sua filosofia, composto de um triângulo maior em cujas pontas, do lado de fora, figuram outros três triângulos menores, e em cujos lados se lê a palavra "*SPIRITUS*" três vezes, junto com símbolos astrológicos e alquímicos (Figura 1) – como o símbolo do Ouro alquímico (do qual falaremos mais tarde), o círculo com um ponto no centro, acima do ângulo superior do triângulo maior.

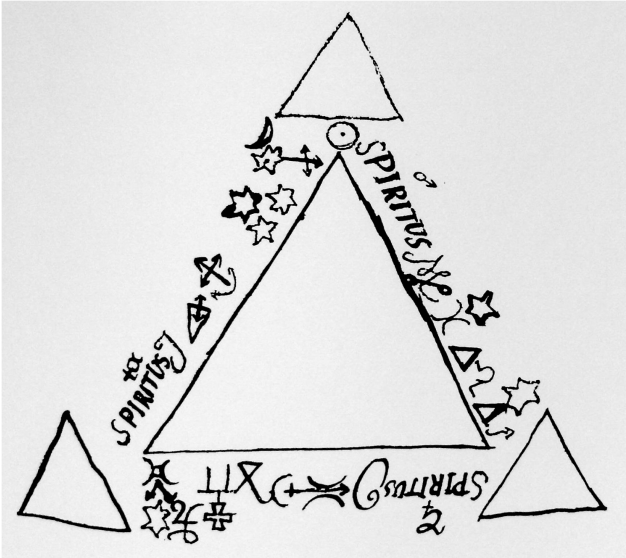

Figura 1 – "Diagrama do triângulo" (G. W. F. Hegel).[114]

No campo das relações pessoais e sociais, Jacques D'Hondt mostrou, em seu *Hegel secreto*[115], que a obra de Hegel só pôde ser trabalhada com a ajuda, em sua vida pessoal e profissional, de um conjunto de maçons. O autor revelou a proximidade de Hegel ao universo dos

[113]D'HONDT, 1968, pp. 227; 282 ss. Segundo Jacques D'Hondt, os Gogels eram uma família de grande notoriedade por sua prosperidade nos negócios, sua riqueza e influência política. Constituíam uma espécie de "dinastia da finança e da política" (idem, p. 282). Mas, para os bem informados, eles eram, também, uma "dinastia maçônica" (idem), que desempenhou um papel particularmente importante na Ordem dos Iluminados (*Illuminati*) da Baviera. "Em toda a Alemanha não havia uma família em que, mais do que na família Gogel, houvesse um ambiente [tão marcadamente] maçônico, que tivesse em sua casa mais livros, documentos e testemunhos do Iluminismo bávaro." D'HONDT, Jacques. *Hegel.* Trad. Carlos Pujol. Buenos Aires: Tusquets Editores, 2013, pp. 115-6.
[114]MAGEE, 2001, p. 111.
[115]D'HONDT, 1968.

pensadores místicos e sociedades secretas de seu tempo, desde quando ainda era seminarista em Tübingen até quando foi professor em Berlim. Os círculos sociais frequentados pelo filósofo eram normalmente ligados a sociedades secretas (muitas delas participantes ativas nos acontecimentos políticos e sociais mais emblemáticos do período), deixando pouco espaço para desconsiderar seu envolvimento direto e indireto nesse meio, e a influência deste em seu próprio pensamento. John Burbidge disse que, "sempre que o jovem tutor chegava em uma cidade estranha, logo estabelecia contato com pessoas conhecidas por serem ativas nas linhas mais progressistas da ordem maçônica."[116] H. S. Harris, por sua vez, apontou que, na Suíça, por exemplo, Hegel se tornou parte de um círculo familiar que se encontrava durante a noite para vários tipos de entretenimento, e que, "como todos os que ele frequentava em Frankfurt, tinha fortes traços maçônicos."[117] Não devemos esquecer, também, que Fichte, uma influência maior no idealismo alemão, foi um notório membro da ordem maçônica, assim como os companheiros de seminário de Hegel – Schelling e Hölderlin – tinham proximidade com maçons e *illuminati*.[118] Sim, de fato Hegel optou, diferentemente de Fichte, por não se associar publicamente com a maçonaria, mantendo uma posição relativamente independente e crítica do ponto de vista filosófico; porém, a rigor, ele não precisava ser nada além de um suábio para se sentir em casa no meio esotérico. Ou, também se pode dizer, ele não precisava ser mais que um luterano, como ele mesmo se descreveu, para ser parte de uma sociedade secreta, porque para ele o misticismo é a forma pura de toda religião e filosofia digna do nome. Isto é, de toda tradição que alega acessar mundos suprassensíveis.

Finalmente, até a biblioteca particular de Hegel era povoada por uma coleção de místicos. Em suas prateleiras estavam obras de magos, alquimistas e teósofos como Agrippa, Paracelso, Giordano Bruno e Böhme, assim como os livros de história da filosofia que ele estudou discutiam com a mesma consideração, dentro de um mesmo universo epistemológico, Platão, Hermes Trismegisto, a cabala judaica, Robert Fludd, Descartes e Galileu, em uma abordagem objetivamente diferente, portanto, da que se estabeleceu com a historiografia tardia da filosofia.[119] Os sinais do misticismo de Hegel estão, então, por todos os lados: nos livros, nas aulas,

[116]Citado em MAGEE, 2001, p. 74.
[117]HARRIS, H. S. *Hegel's development*: toward the sunlight. London: Oxford University Press, 1972, p. 156.
[118]Sobre Schelling, cf. D'Hondt, 1968, pp. 70 ss. Sobre a relação de Friedrich Hölderlin com os *illuminati*, cf. MACOR, Laura Anna. Friedrich Hölderlin and the clandestine society of the bavarian illuminati. A plaidoyer. In: *Philosophica*, 88, 2013, pp. 103-125.
[119]MAGEE, 2001, pp. 2 ss.

no testemunho de pupilos, no contexto cultural e intelectual, no meio pessoal e social, nas correspondências, na expressão artística e nas estantes de livros. E, contudo, descontado o fato de que há um crescente interesse recente no assunto, do qual esta própria tese já é um resultado e uma retroalimentação, muitos leitores da obra de Hegel (sem falar na grande massa que só o conhece de nome) jamais sequer suspeitaram que o filósofo tenha qualquer coisa a ver com o misticismo. Hegel, o "primeiro filósofo da modernidade" (não o primeiro filósofo moderno, mas o primeiro que pensou os tempos modernos como questão fundamental)[120], seria, como afirmou celebremente John Maynard Keynes sobre Isaac Newton, "o último dos magos, o último dos babilônios e sumérios"[121]? É o que tentaremos explicar nesta tese, e sem prejuízo algum de sua modernidade – muito pelo contrário.

2.2 ESPECULATIVO = MÍSTICO

A pertença de Hegel à tradição mística não faz dele (assim como não fez de Newton) um simples feiticeiro reacionário ao que se chama hoje em dia de "ciência moderna", isto é, o entendimento esclarecido desde a Revolução Científica do século XVII – como Alexandre Koyré denominou, mais tarde, a matematização ou geometrização da física (tanto no sentido da ciência natural quanto da natureza objeto da ciência), ou seja, a descoberta da física calculatória e do mundo sensível entendido na sua totalidade como um sistema mecânico de leis e propriedades em si mesmas pura e exaustivamente quantitativas –, sintetizado na descoberta galileana de que "o Livro da Natureza está escrito em linguagem matemática". O idealismo alemão como um todo assimilou o reconhecimento kantiano do êxito da física matemática (do entendimento) – bem como do fracasso da metafísica tradicional – face ao mundo sensível, e assim o fez Hegel. A ciência matematizada e empírica é, de acordo com ele, pressuposto e condição da filosofia.[122] Mas, por outro lado, Hegel reconheceu também a "miséria dos tempos"[123] resultante de um povo (no caso, europeu) que perde sua metafísica, seu núcleo especu-

[120]HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*: 12 lições. Trad. Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 62.
[121]Cf. NEWMAN, William R. *Newton the Alchemist*. Science, enigma and the quest for nature's "secret fire". Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2019, p. 3.
[122]HEGEL, *PN1*, p. 197.
[123]HEGEL, *CL1*, p. 25.

lativo. Fechada no entendimento, a cultura europeia pôs-se a encenar "o espetáculo singular de um povo culto sem metafísica. Com um templo ricamente ornamentado, mas sem santíssimo."[124] As ciências finitas (naturais, empíricas, positivas), cujo objeto é o mundo finito, não são, para Hegel, o fundamento mesmo do conhecimento, assim como seu objeto não é a realidade fundamental; de modo que o simples abandono da tradição metafísica apenas deixou a cultura trancada em um templo vazio, em vez de se livrar dele. Trata-se, com o entendimento científico-natural, de um saber parcial que necessita ser integrado a um saber maior, propriamente filosófico, conceitual, especulativo, que Hegel chamará, seguindo a escolha terminológica de Kant (embora a divisão seja tematizada na língua alemã pelo menos desde Mestre Eckhart[125]), de Razão (*Vernunft*). Hegel concebe a Razão, porém, em um sentido diferente do kantiano. Enquanto em Kant a Razão é apenas um modo mais elevado do próprio entendimento, baseando-se na mesma faculdade racional ordinária, em Hegel ela visa enfim realizar o conhecimento místico tradicional que a crítica kantiana negou ao afirmar a incognoscibilidade da realidade numenal. A Razão hegeliana diz respeito a outro modo de conhecimento que não é a racionalidade comum, tudo o que podemos alcançar com a mente ordinária, mas uma inteligência espiritual, suprassensível, que, por seu turno, não tem por objeto principal o mundo sensível, mas o mundo divino que reside além da finitude natural e cognitiva.

Hegel assimila, então, a terminologia kantiana (*Verstand–Vernunft*), mas o sentido que ele dá a *Vernunft* renova a velha ideia ocidental de ciência, que compreendia duas formas ou faculdades distintas de conhecimento, tradicionalmente associadas ao par "exotérico" e "esotérico": a cognição ordinária que ele e Kant chamam de entendimento, chamada de *dianoia* ("razão discursiva") ou *logismos* ("cálculo, raciocínio") pelos antigos e de *ratio* ou *ratiocinatio* pelos medievais, e uma inteligência oculta, superior, própria à gnose suprassensível de Deus, da totalidade e do infinito, a visão intelectual ou intuição visionária chamada de *nous* ("mente, pensamento") ou *noesis* ("atividade do *nous*") pelos antigos e de *intellectus* ou *intelligentia* pelos medievais[126] – e que Hegel chama de Razão, o pensamento especulativo e conceitual. Sendo mais específicos, observemos que, com essa distinção, ou melhor, com essa compreensão, num todo único, de duas formas de conhecimento distintas, a filosofia hegeliana se insere no contexto da tradição da *Wissenschaft* alemã, da ciência no "sentido alemão" do termo, cul-

[124]Idem, p. 26.
[125]INWOOD, Michael. *A Hegel dictionary*. Oxford: Blackwell, 1992, p. 244.
[126]Idem, pp. 242-3.

turalmente diferenciado do sentido das *sciences* francesa e inglesa que desembocarão no racionalismo iluminista, fundadas exclusivamente no entendimento.[127] *Wissenschaft* não significava o que, seguindo franceses e ingleses, chamamos tardiamente de ciência (a "ciência moderna", exclusivamente positiva/empírica), mas, nos trilhos da velha tradição ocidental, (significava) a Ciência total do universal e do particular, que inclui, em diferentes níveis de acesso ao real, tanto o saber racional ordinário do particular e do finito (o entendimento) quanto o saber místico espiritual da totalidade e do infinito (em Hegel, Razão). Se formos ainda mais específicos e, no interior da Alemanha, localizarmos Hegel na sua cultura intelectual suábia, o sentido da *Wissenschaft* como uma Ciência composta das diferentes formas de conhecimento fica ainda mais à vontade: a região natal de Hegel era, segundo Heirinch Schneider, dotada de uma atitude intelectual para a qual

> a verdade aparece sempre como uma totalidade (...). Enquanto o povo do norte da Alemanha gosta tipicamente de pensar em um esquema de um estrito e quase exclusivo "ou isso ou aquilo" [*either/or*], (…) os suábios sempre buscam a totalidade do ser por trás da realidade com sua confusão multiforme, e por trás da racionalidade [do entendimento] com suas afiadas antíteses entre verdade e essência.[128]

Se é assim, podemos circunscrever de modo simples um outro porquê da dificuldade dos estudiosos de Hegel em reconhecer o caráter místico da sua filosofia. A aporia é que, sendo o saber acadêmico tardio fundado sobre a premissa iluminista de que "misticismo equivale a irracionalismo", *admitir que a Razão especulativa é a Razão mística equivale a afirmar que ela é, desse ponto de vista, irracional.* Ou, no mesmo sentido, que a Lógica hegeliana é puramente ilógica, nada além de *non-sense*. Já pontuamos a implicação de que a filosofia hegeliana, sendo mística, é exclusiva para quem é iniciado no segredo místico, todavia o problema que apontamos agora é que, sendo assim, ela é, além de inalcançável pelo entendimento, irracional para ele. O que resulta em outra tragédia para os estudos pós-iluministas de Hegel, um curto-circuito dos tempos e das epistemes, pois bem no meio do que pensamos ser mais moderno reside o que pensamos ser mais não-moderno. Hegel (enquanto) místico está em total descompasso em relação ao pensamento acadêmico tardio, vive fora dos muros que a cultura intelectual iluminista ergueu para guardar sua soberania epistêmica. Somente se pode encontrá-lo ali onde esse pensamento pressupõe não existir nada, apenas um grande vazio, o País das Mara-

[127]Para uma excelente discussão do sentido da *Wissenschaft* alemã, ver BENSAID, Daniel. *Marx for our times.* Adventures and misadventures of a critique. Trad. Gregory Elliot. London: Verso, 2002, pp. 203-238.
[128]SCHNEIDER, Heinrich. *Quest for mysteries*: the masonic background for literature in eighteenth-century Germany. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1947, pp. 62-3.

vilhas de todos os devaneios mitológicos, teológicos e metafísicos da história humana. O silêncio quase canônico sobre o misticismo de Hegel serve então para evitar essa aporia, isto é, para que não tenhamos que nos confrontar com o fato desconcertante, profundamente inconveniente, senão mesmo constrangedor, de que Hegel chamava de racional (*vernünftig*) precisamente aquilo que nós, em nossa cultura intelectual, entendemos como "o irracional". Aquilo que pertence mais à esfera do transe do que às destrezas mecânicas do raciocínio. Do ponto de vista de um intérprete tardio, um "místico racional" ou um "transe conceitual" não passam de contradições em termos.

Mas de que forma, então, a filosofia de Hegel – o idealismo absoluto – é um misticismo? Como é possível discernir, a partir da própria obra de Hegel, nos termos mais gerais e abstratos, o caráter místico do seu pensamento? Ora, o filósofo resume a questão logo no início da pequena Lógica (da *Enciclopédia*[129]), especificamente na subseção do "conceito mais preciso e divisão da Lógica" (§79-83), em que ele apresenta preliminarmente o todo do sistema numa casca-de-noz.

Hegel começa explicando que "a Lógica" (*das Logische*) ("todo lógico-real", "todo conceito", "todo verdadeiro em geral"[130]) tem, segundo a sua forma intrínseca, três *momentos* ou *lados* (*Seiten*) – o lado do *entendimento*, o lado *dialético* e o lado *especulativo.* Assim como Jacob Böhme via a Santíssima Trindade em todas as coisas[131], Hegel concebe esses três lados, essa tríade de momentos, como concernentes não apenas ao pensamento, mas também ao que o pensamento encontra em todas as coisas – ele mesmo, afinal –, enquanto uma propriedade imanente, intrínseca, segundo a qual tudo se movimenta e se desenvolve. Trata-se, em resumo, dos três lados do *conhecimento* e da *realidade* (ou lógica e ontologia). Lados que, na função de momentos, devem ser considerados estágios de um processo que é o movimento mesmo do conhecer e do realizar.

Primeiro, há o lado/momento *abstrato* ou *do entendimento* (*verständige*), que é a base da metafísica clássica, assim como é a forma de racionalidade e realidade que foi revolucionariamente esclarecida desde a século XVII (i.e. respectivamente, a forma da ciência matematizada e a do mundo natural enquanto esse sistema onde todas as coisas são exteriores entre si, rela-

[129]HEGEL, *ENC1*, pp. 159 ss.
[130]Idem, p. 159.
[131]HEGEL, *LHP3*, p. 121. Cf. HEGEL, *LPR*, p. 431. A fundação da filosofia de Böhme foi, segundo Hegel, "o reconhecimento da presença da Trindade em todas as coisas e por todos os lados."

cionando-se apenas causalmente). Hegel o pensa, como dito, de maneira próxima à kantiana. Enquanto em Kant o entendimento é a faculdade das regras, em Hegel ele é o pensar que "fica na determinidade fixa e na diferenciação dela em relação a outra determinidade"[132]. Ou, digamos, é o modo de inteligência para o qual, pela lei da não-contradição, ou seja, a partir da lógica ordinária, "uma coisa é uma coisa, e outra coisa é outra coisa". Bem como é o modo de realidade (o mundo sensível, finito, natural; a realidade ordinária) onde experienciamos e entendemos os objetos como diferentes entre si, como positividades mutuamente negativas, uma fora da outra, apenas se relacionando pelo exterior. O entendimento diz respeito, então, à identidade abstrata e finita. Essa forma de pensar e conhecer é o solo de todas as cisões e hiatos que estruturam nosso discernimento racional ordinário do mundo e de nós mesmos: humanidade e divindade, subjetividade e objetividade, universalidade e particularidade, finitude e infinitude, forma e conteúdo, fé e saber, natureza e cultura, conhecimento e realidade (ou pensamento e ser, consciência e mundo etc.). Pensado por Hegel como momento de um processo maior de conhecimento e realização, ele é a universalidade unilateral meramente inicial, a identidade que ainda não passou para a alteridade, ainda não "contradisse" a si mesma. Presa a esses limites, sua forma de proceder é a reflexão (*Reflexion*), que Hegel descreve como "o ultrapassar sobre a determinidade isolada, e um relacionar dessa última, pelo qual ela é posta em relação – embora sendo mantida em seu valor isolado."[133] Isto é, a reflexão é a razão comum enquanto se dirige às coisas e as coloca em relação, mas desde que estas permaneçam no mesmo lugar, abstratamente idênticas a si mesmas e diferentes entre si: cada uma sendo o que é, e não sendo o que não é. Dessa mesma forma, a própria relação da reflexão com seus objetos é marcada por essa diferenciação, de tal forma que o sujeito que reflete se concebe separado do objeto refletido. A reflexão é, enfim, o pensar dicotômico e abstrato que opera por isolamento, fixação e oposição clássica.[134]

O segundo lado/momento é o *dialético* ou *negativamente-racional* (*negativ-vernünftige*), a negação ou contradição cética do primeiro. Trata-se, com a dialética, do pensar movente e aporético que problematiza o entendimento, expondo como a identidade isolada e fixa já é, na

[132]HEGEL, *ENC1*, p. 159 (§80).
[133]Idem, p. 163 (§81).
[134]Nas palavras de Schelling, que pensou junto com Hegel o problema da reflexão, "assim que o homem se coloca em oposição ao mundo externo, (…) a reflexão começa; ele separa, a partir daí, o que a natureza sempre uniu, separa o objeto da intuição, o conceito da imagem, e finalmente ele mesmo de si mesmo". SCHELLING, F. W. J. *Ideas for a philosophy of nature*. Trans. Errol E. Harris and Peter Heath. Cambridge: Cambridge University Press, 1988, p. 11.

verdade, o seu oposto, ou seja, ela é igualmente o que, para o entendimento, ela não é. Por exemplo: enquanto o entendimento racionaliza o infinito como o oposto do finito, a dialética mostra que o infinito, sendo diferente do finito, é (contraditoriamente) fixado como sendo outro finito ele mesmo, já que há um ponto onde ele termina: o limite que o separa do finito. A mesma coisa acontece quando o entendimento diferencia, digamos, o universal e o particular: a dialética nota – um notar que é, enquanto tal, um pôr em conflito – que, nessa diferença, em não ser o particular, o universal não é verdadeiramente universal, já que há algo que não é universal, algo fora dele. Hegel diz que a dialética já faz parte da Razão (como seu lado negativo) justamente porque esse conflito das determinações abstratas do entendimento as *relaciona*, é o que acontece quando elas são relacionadas: "a elevação para além daquelas determinações, a qual chega à intelecção do conflito das mesmas, é o grande passo negativo em direção ao verdadeiro conceito da razão."[135] Segundo ele, Platão já mostrava, nos seus diálogos, através do tratamento dialético, a finitude de todas as determinações fixas do entendimento, como no *Parmênides*, onde ele visou deduzir o múltiplo do uno, e também mostrar como o múltiplo se determina como uno.[136] Nos tempos modernos, foi Kant quem recuperou a dialética com a discussão das antinomias da Razão pura, em que ele procurou mostrar como a Razão necessariamente cai em contradições ao atribuir uma realidade objetiva às suas ideias suprassensíveis (Deus, alma, mundo). Mas, em Kant, as contradições no caminho da Razão findam apenas num resultado negativo, servindo somente para expor seus limites, a impossibilidade de conhecer a transcendência; e por isso a Razão recua e se contenta em ter por objeto nada além do próprio entendimento. Ao passo que, na filosofia de Hegel, as contradições da Razão ganham cidadania ontológica, são um momento aporético de caráter preparatório necessário ao caminho processual do conhecimento da verdade. Elas são um momento de pura negatividade que, depois de cumprir a função de dissolução do entendimento, a própria Razão é que (o) negará, a fim de advir positivamente.

Tal advir é, finalmente, o terceiro lado/momento do conhecimento e da realidade: o *especulativo* (*das Spekulative*) ou *positivamente-racional* (*positiv-vernünftige*). O termo "especulação" (do latim *speculatio*, de *speculum,* "espelho") tem uma longa história na filosofia, dos neoplatônicos antigos aos escolásticos medievais e místicos renascentistas, em geral signifi-

[135]HEGEL, *CL1*, p. 48.
[136]Idem, p. 164.

cando a "tentativa de alcançar além das aparências das coisas a fim de conhecer o divino."[137] Relaciona-se, então, à *intelligentia* ou *noesis*, e está para a Razão como a reflexão está para o entendimento. É nesse sentido tradicional, de um pensar que não é meramente subjetivo (não está em relação de oposição ao objeto) e se encontra na própria divindade, que Hegel o toma. Assim, apesar dele se apropriar da diferenciação kantiana entre e entendimento e Razão, ele só acompanha Kant na teorização do primeiro, e restaura para a Razão especulativa o lugar do *nous* antigo ou do *intellectus* medieval, um modo de conhecimento totalmente distinto do entendimento, ainda que envolvendo-o. O especulativo é o momento final e total correspondente, em último caso, ao próprio "saber absoluto", ao atingimento efetivo da Ciência e da (realização da) Ideia filosófica: a identidade/universalidade concreta resultante da superação (*Aufhebung*, "suprassunção": negação, conservação e elevação) dos dois momentos anteriores, que se revelam então como graus/estágios de seu próprio desenvolvimento, de sua própria maturação. O entendimento inicia com a identidade abstrata (seja das coisas finitas ou de Deus como diferente do mundo finito), a dialética chega para negá-la, mostrando que ela necessariamente resulta em contradição, e a Razão (positiva), enquanto superação da contradição (ou negação da negação), realiza-se afirmativamente como a identidade entre a identidade e a diferença, ou a unidade da unidade e da diversidade. A negação da contradição não é, portanto, um retorno para a identidade abstrata e unilateral inicial, aquela que é diferente da diferença, mas o advento de uma identidade ou universalidade absoluta, concreta, que suprassumiu sua diferença – que é (o que Hegel pensa como) o Absoluto, o Todo, a Verdade. Voltando então à questão da relação entre o finito e o infinito, que o entendimento, com seu "infinito ruim" (*Schlechte Unendlichkeit*), somente pode cogitar como oposição externa – "finitizando", assim, o infinito –, a verdadeira relação é aquela em que o infinito, sendo concretamente idêntico a si mesmo, sendo verdadeiramente infinito, contém em si o finito, a sua diferença, como um lado seu, um momento de seu próprio autodesenvolvimento para ser o que é – "infinitizando", assim, o fi-

[137]MAGEE, Glenn A. *The Hegel dictionary*. London: Continuum, 2010, p. 221. Ver também INWOOD, 1992, p. 271: "Então a especulação [de acordo com a tradição] vai além da experiência sensorial para o divino ou sobrenatural". Percebe-se, então, que tanto a *Spekulation* quando a *Reflexion* manifestam a ideia de espelho, mas de formas diferentes: especulação é (o pensamento da) autocontemplação, enquanto reflexão é (o pensamento de) a "cópia", da imagem refletida. Essa diferença nos remete a 1 Co 13:11, 12: "Quando eu era menino, falava como menino, pensava como menino e raciocinava como menino. Quando me tornei homem, deixei para trás as coisas de menino. Agora, pois, vemos apenas um reflexo obscuro, como em espelho [= *Reflexion*]; mas, então, veremos face a face [= *Spekulation*]. Agora conheço em parte; então, conhecerei plenamente, da mesma forma como sou plenamente conhecido." Em Hegel, é de toda a importância ter em mente que o espelho é a imagem *invertida* (no eixo z) do original. Nesta inversão reside sua obscuridade, que não reflete a coisa tal como é, senão *ao contrário*.

nito. O especulativo é, nesse sentido, o âmbito da liberdade absoluta, pois suprassumiu toda finitude, toda oposição, toda imperfeição. Por essa mesma Lógica especulativa da identidade concreta, tem-se que a verdadeira universalidade precisa abarcar em si o universal abstrato e o não-universal (o particular e o singular); que o sujeito tem uma unidade primordial com o objeto; que o verdadeiro Deus deve ser a identidade concreta de si próprio com o homem e o mundo, no Espírito; e, entre mais, que o conhecimento e a realidade que ele conhece são, em si mesmos, a mesma coisa.

Ao introduzir os três lados da Lógica, Hegel esclarece que eles "não constituem as três *partes* da Lógica"[138], que são o Ser, a Essência e o Conceito. Mas – e isso será importante para entendermos a abrangência do Místico no sistema de Hegel – ele também chama de "método *especulativo*"[139] o próprio *método* da Ideia especulativa ou absoluta (a qual devém na consumação do percurso da *Ciência da Lógica*), o método da *pura forma do conceito*, aquele que é, segundo o filósofo, o único verdadeiro e idêntico ao conteúdo. Esse método, que a Ideia obtém após a passagem entre o Ser, a Essência e o Conceito – quando, depois de ter suprassumido todas as determinidades de seu autodesenvolvimento interno, ela apreende "o saber determinado do valor de seus momentos"[140.]–, é a progressão dos momentos do conceito, *o universal, o particular e o singular*. O especulativo compreende, então, não apenas a tríade entendimento-dialética-especulativo (onde ele é o último lado ou momento, porém contém os anteriores como suprassumidos), mas também a tríade conceitual, que ele tem por método. Essa tríade, que o conceito, por seu juízo, encadeará enquanto silogismo, também é, portanto, composta de *momentos*: 1) o universal enquanto *começo* ou o *imediato*, o ser como afirmação abstrata, que se revela no fim para o conceito como sendo ele mesmo enquanto ainda não havia se posto e se determinado, enquanto ainda era apenas conceito em si; 2) o particular como a *progressão* ou o *juízo posto*, o momento da reflexão, da relação dos diferentes; 3) o singular enquanto a resolução em que o diferente é posto como o que é no conceito.[141] O que é especulativo nesse método é justamente o fato de que, na resolução, os momentos precedentes se encontram presentes enquanto suprassumidos, de forma que a verdadeira singularidade é o conceito absolutamente universal – o universal desenvolvido, que retorna a si mesmo desde o pôr-se na

[138]HEGEL, *ENC1*, p. 159 (§79).
[139]Idem, p. 368 (§238).
[140]Idem, p. 367 (§237).
[141]Idem, pp. 368-70 (§238-42).

diferença.

Pois bem, feita esta observação sobre a abrangência do "especulativo" em Hegel, voltemos ao começo da pequena Lógica, ao "conceito mais preciso e divisão da Lógica", para chegarmos ao ponto que queríamos: após expor, nos parágrafos 79 a 82, os três lados da Lógica (entendimento-dialética-especulativo), Hegel acrescenta, no adendo do §82, aquela que, para nós, é a mais preciosa observação, o gancho desta tese inteira. Ele explica que, quanto ao sentido ou significação do especulativo, do que é próprio da Razão em si – o terceiro lado, que é o "lado" do próprio Todo, da Verdade, do Absoluto – e supera tanto o entendimento quanto a dialética, "deve-se entender por isso *o mesmo* [*dasselbe*] que antigamente costumava-se chamar de Místico [*das Mystische*, mas ele também usa, por vezes, *Mysterium*], sobretudo em relação à consciência religiosa e a seu conteúdo"[142]. *Das Spekulative*, o terceiro lado de *das Logische*, é simplesmente o mesmo que *das Mystische* ou, como Hegel também diz, os *Mysterien der Religion* ("mistérios da religião").[143] Esse conteúdo da consciência religiosa será expressamente referido na *Filosofia da Religião* como sendo a experiência suprassensível da "*unio mystica*"[144], a unificação ou identificação interior entre o humano e o divino alcançada pela ação do culto, ou mais precisamente através da *iniciação*.[145] Hegel segue declaradamente a orientação neoplatônica para a qual "ser iniciado" (*eingeweiht werden*, o que ele identifica aos termos gregos *myein e myeisthai*, dos quais nós falaremos à frente) significa "ocupar-se de conceitos especulativos" (*sich mit spekulativen Begriffen beschäftigen*).[146] O Místico é, portanto, em Hegel, "sinônimo [*gleichbedeutend*] do especulativo"[147]; e assim, a Razão especulativa não está simplesmente além, mas "oculta [*verheimlicht*] do entendimento"[148]; e mais ainda da experiência sensível e do senso comum, que é a forma rudimentar do entendimento. O idealismo absoluto tem, então, nas próprias palavras dele, um *lado* (*Seite*) *oculto* (*verheimlicht*). Daí o subtítulo desta tese. E é o próprio "lado" do Todo, da Verdade, da Ideia filosófica.

---

[142]Idem, p. 168 (§82, Adendo). Ver também MAGEE, Glenn A. "The Speculative is the Mystical". Hegel's marriage of Reason and Unreason in the Age of Enlightenment. In: NEUGEBAUER-WÖLK, M.; GEFFARTH, R.; MEUMANN, M. (Eds.) Aufklärung und esoterik: wege in die moderne. Berlin: De Gruyter, 2013.
[143]HEGEL, *HF*, p. 132.
[144]HEGEL, *LPR1*, p. 180. HEGEL, *LPR3*, p. 337.
[145]Como disse G. R. G. Mure, a filosofia de Hegel é "um esforço extenuante e intransigente, que não tem um real paralelo, para racionalizar e trazer à luz a união mística de Deus e do homem proclamada por homens como Meister Eckhart e Jacob Boehme, para revelá-la como união-através-da-distinção para a qual o mundo inteiro é evidência." MURE, 1965, p. 103.
[146]HEGEL, *HF*, p. 132.
[147]HEGEL, *ENC1*, p. 168 (§82, Adendo).
[148]HEGEL, *LPR*, p. 193.

> Hoje em dia, quando se fala de místico, esse em regra geral conta como sinônimo de misterioso e inconcebível, e esse misterioso e inconcebível é então, segundo aliás a diversidade da cultura e da mentalidade, considerado por um como autêntico e verdadeiro, por outro como superstição e ilusão. Deve-se notar a propósito, antes de tudo, que o místico sem dúvida é algo misterioso; contudo, só para o entendimento, e de fato simplesmente porque a identidade abstrata é o princípio do entendimento, enquanto o místico (como sinônimo do especulativo) é a unidade concreta dessas determinações que para o entendimento só valem como verdadeiro em sua separação e oposição.[149]

Tudo adquire agora uma coerência formidável, onde a real fonte do pensamento de Hegel pode ser vislumbrada. A identidade fundamental unitária dos opostos, aquilo que, segundo o filósofo, advém após a dialética fazer seu trabalho de problematização cética e negativa da razão ordinária e da realidade ordinária dos sentidos, é uma antiga questão do misticismo: a *coincidentia oppositorum*. Como mostrou Walter Stace em *Misticismo e filosofia*, o Místico contém tradicionalmente as determinações da paradoxicalidade e da unidade.[150] O conteúdo oculto, aquilo que só o iniciado acessa, é concebido justamente na forma da experiência de uma unidade que engloba tudo em si, que abarca aquilo que, para a mente humana ordinária, é necessariamente contraditório, paradoxal, estruturado na oposição e na diferença exterior. Isso é precisamente o que Hegel afirma: "a contradição está realmente contida no Mistério [*Mysterium*], mas ele é ao mesmo tempo a sua dissolução."[151] Ele está falando da *mesma coisa*. Ou seja, a oposição do entendimento não é apenas à "completude" ou "concretude" da experiência sensível, à unidade compacta de percepções ordinárias que o entender divide, separa, classifica etc., como a abstração matemática de um fenômeno natural. A própria experiência sensível ainda é ela mesma abstrata, já que, como dito, experienciamos o mundo como fora de nós, assim como as coisas fora umas as outras. Sob a superfície mais imediata, tudo isso se reúne em uma mesma experiência, mas esta permanece uma experiência da exterioridade. Há, porém, de acordo com a tradição mística, uma experiência unitária mais profunda, onde toda oposição é efetivamente superada e ao mesmo tempo está contida numa perfeita unidade paradoxal. Como escreveu J. N. Findlay, com a concepção hegeliana da Razão especulativa sendo o que é,

> não é difícil ver por que ele deveria compará-la ao místico na religião. Os místicos são precisamente as pessoas que toleram uma espécie de quase-contradição ao relatar suas experiências, e que rejeitam as firmes oposições entre Deus e a alma, o infinito e o finito, a eternidade e o momento passageiro, sobre as quais repousam com tanta ênfase a piedade e teologia ordinárias. Ao contrário dos teólogos metafísicos que localizam Deus além do universo da experiência, e que

[149]HEGEL, *ENC1*, p. 168 (§82, Adendo).
[150]STACE, 1960.
[151]HEGEL, *HF*, p. 133: "O mistério contém pois a sua contradição, que é simultaneamente a sua resolução."

> O enfeitam com predicados ampliados do Entendimento, eles estão preparados, com Jacob Böhme, para vê-Lo refletido na luz do sol em alguma panela de cozinha. Este é, pelo menos, o caso dos 'místicos imanentes' aos quais Hegel claramente pertence: não é o caso dos 'místicos transcendentes' (...) que estão prontos para dar precisamente a interpretação unilateral que Hegel repudia (...).[152]

Diante disso – mais amplamente, do fato de que Hegel identifica diretamente o sentido do especulativo ao sentido tradicional do Místico –, podemos vislumbrar o porquê dele apontar o esquecimento da filosofia no despontar da modernidade tardia: a cultura intelectual iluminista, baseada exclusivamente na racionalidade ordinária, entrincheirada no princípio da identidade abstrata (segundo o qual algo é o que é, e não é o que não é), não pode apreender verdadeiramente a ideia mística da unidade dos opostos, vendo aí a completa irracionalidade. Mas *é a isso, propriamente, que Hegel dá o nome de Razão especulativa*. Não à unidade formal meramente abstrata, mas à unidade concreta de determinações diferentes. Não ao pensamento de simples abstrações formais, mas a pensamentos concretos, que contêm misticamente a contradição. O *Mysterion*, esclarece Hegel usando a palavra grega, "*é o que o racional* [*vernünftig*] *é*"[153]. O racional, enquanto identidade da identidade e da não-identidade, ser do ser e do não-ser – enquanto totalidade unitária que contém a unidade e a diversidade como momentos seus –, é o místico, o misterioso. O Místico não é, portanto, racional no sentido ordinário, mas também não é irracional – é irracionalizável (pela razão comum).

E mais: o Místico filosófico – o especulativo – é "o racional enquanto esse é *pensado*."[154] Hegel o diferencia, assim, do sentido mais convencional atribuído ao Místico, onde se professa a inefabilidade do Mistério pelo pensamento e pela linguagem. Um sentido que ele mesmo defendia no auge do seu romantismo juvenil, quando acreditava que o infinito só poderia ser objeto de uma experiência amorosa da unidade, não de uma apreensão conceitual e discursiva dessa unidade.[155] Ou quando escrevia versos sobre a "pobreza das palavras" e dos "ressequidos signos" perante o Místico, que caberia apenas na "língua dos anjos".[156] Mas, ao distanciar-

---

[152]FINDLAY, 1958, p. 68. Cumpre mencionar, porém, que, apesar de Findlay sentir no discurso hegeliano (e idealista alemão em geral) sobre o entendimento "um leve sabor de depreciação" (idem, p. 60), não se pode esquecer que o entendimento é, em Hegel, originado no próprio interior de Deus, pela reflexão da essência, como ele discute na Doutrina da Essência da *Ciência da Lógica*. Com isso, ele quer extrair das profundezas da divindade os princípios que formam a inteligência comum, não obstante concebendo-a como incapaz de, ela mesma, conhecer tais profundezas. A razão ordinária é, não obstante, o ponto de partida de tal conhecimento, o momento inicial, de cujo sacrifício dialético a Razão especulativa positiva advém.

[153]HEGEL, *LPR3*, p. 280. Grifo nosso. Novamente Hegel identifica a Razão especulativa ao misticismo antigo. O racional (*vernünftig*) é o (que diz respeito ao) Mistério.

[154]Idem, p. 167.

[155]Cf. BEISER, Frederick. *Hegel*. New York and London: Routledge, 2005, p. 88.

[156]HEGEL, *HL*, pp. 46-7.

se dessa posição, Hegel não deixa de ser místico, pois *ele está justamente reclamando para si o conceito do Místico* (ou o *Místico como sendo o Conceito*), o conhecimento do conteúdo (ou o conteúdo como conhecimento), afirmando que o Místico é cognoscível por um pensamento que não é o entendimento abstrato, não é a razão comum, pois compreende em si a oposição: o especulativo. Por isso, Hegel diz, simplesmente – e explicitamente: "(…) místico, i.e. especulativo."[157] Em outras palavras, se se entende o Místico no sentido do inefável, então Hegel (adulto) não é místico, mas o próprio filósofo afirma que esse conteúdo que parte da tradição considera inefável é, na verdade, algo que pode ser pensado e conhecido.[158-159] Nessa perspectiva, a própria inefabilidade é apreendida como uma categoria teórica: a pura indeterminação; e esta é parte do Deus abstrato, anterior à revelação espiritual cristã. A revelação cristã, considerada filosoficamente, é o conceito final disso mesmo que inicialmente era puramente indeterminado. Logo, o Místico simplesmente *não* significa, para Hegel (adulto), algo intelectualmente insondável, mas algo que exige ser conhecido, e o que é conhecido é fundamentalmente pensamento. Diz o filósofo:

> Se então os que reconhecem o místico como verdadeiro não vão (...) além [da noção] de que é algo absolutamente misterioso, por sua parte, está assim declarado somente que o pensar tem para eles a significação do [ato] abstrato [de] pôr-o-idêntico; e que, por esse motivo, para alcançar a verdade, deve-se renunciar ao pensar, ou, como também se costuma dizer, deve-se tomar como prisioneira a razão. Ora, como vimos, o pensar abstrato do entendimento é tão pouco algo de firme e de último, que antes se mostra como o constante suprassumir de si mesmo e como reverter em seu oposto; quanto ao contrário, o racional como tal, consiste justamente em conter em si mesmo os opostos como momentos ideais. *Todo o racional, por isso, pode ao mesmo tempo ser designado como místico; mas com isso somente se diz que vai além do entendimento, e de modo algum que o racional seja a considerar em geral como inacessível e inconcebível para o pensar*.[160]

Como exprimiu Alper Turken em termos imelhoráveis,

---

[157]HEGEL, *LPR3*, p. 192.

[158]Magee, por exemplo, diz que, "mesmo que se possa estabelecer que houve tal influência [do misticismo em Hegel] e que ela foi importante, isso não significa que a própria filosofia hegeliana possa ser descrita com precisão como mística." MAGEE, 2008, p. 253. Mas ele diz isso entendendo "místico", aí, no sentido de "inefável". Se, repitamos, considerarmos o misticismo apenas como a tradição que aborda o Místico como inefável, então realmente a filosofia hegeliana não pode ser descrita como mística. Contudo, o próprio Hegel afirma que a sua filosofia é mística, vendo no Místico o próprio conceito filosófico, *no lugar* do que era tido como inefável. Negar ou atenuar o misticismo hegeliano pelo fato de Hegel afirmar a cognoscibilidade do Místico é apenas tergiversar, com os diferentes sentidos da palavra, diante do fato de que Hegel é, à sua maneira, plenamente místico.

[159]Charles Taylor, em seu *Hegel* (TAYLOR, Charles. *Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975), desconsidera totalmente o misticismo de Hegel por considerar o Místico como sinônimo de "incompreensível" (p. 393) (em vez de observar que Hegel se distancia do Místico como inefável justamente por definir o Místico como sendo o especulativo). Não surpreende que, ao mencionar Böhme, Taylor afirme não estar claro o porquê de Hegel considerá-lo como filósofo (p. 520).

[160]HEGEL, *ENC1*, pp. 168-9 (§82, Adendo). Grifo nosso.

> De acordo com isso, o místico nada mais é do que o conceito especulativo que ainda não foi compreendido. Do ponto de vista do entendimento, que não consegue apreender o conceito especulativo e sua forma especial de unidade na distinção, o conceito especulativo permanece um mistério. Por outro lado, a Razão compreende o conceito especulativo e o místico lhe é revelado. O especulativo é o místico, uma vez que foi racional e conceitualmente compreendido e expresso.[161]

Como especulativo, o Místico está, então, presente na formação de todas as coisas, acontecendo sempre que uma suprassunção aniquila e reúne os opostos numa totalidade concreta, além de significar arquetipicamente a "elevação mística" (ou "suprassunção mística") em si, enquanto ascensão ao saber científico-filosófico absoluto. É dessa forma, portanto, que o idealismo hegeliano é um misticismo: onde quer que, no sistema, opere o especulativo, a "síntese" negativa da negação e absolutamente afirmativa, lá estará em operação o Místico, lá terá lugar um evento propriamente misterioso. Hegel é um filósofo místico sendo (em ser) um filósofo especulativo. O idealismo especulativo é um idealismo místico. O próprio método da Ideia absoluta, que é o método especulativo, é, da mesma forma, um método místico. Podemos dizer, então, com base nessa pura sinonímia entre o especulativo e o Místico, que a compreensão do misticismo hegeliano requer apenas que já tenhamos compreendido as operações básicas da especulação filosófica. Isso – pensar o Místico a partir do que já conhecemos do especulativo –, no entanto, como já insistimos, pode ser enganoso, pois o grande problema é justamente até que ponto de fato conhecemos as operações especulativas. Um hegeliano que ignora a questão do Místico em Hegel poderia concluir, erroneamente: "se o Místico é só outro nome para o especulativo, então eu já sei o que é o Místico"; quando, na realidade, o ponto é que, se o Místico é só outro nome para o especulativo, tal intérprete não sabe sequer o que é o especulativo. Pois Hegel faz mais do que identificar circularmente os termos, ele nos dá objetivamente uma informação a mais, um complemento com todas as consequências: o especulativo não é simplesmente "o místico" num sentido vago ou que o próprio Hegel teria designado (apesar de pensá-lo, sim, da sua própria maneira), e sim o que *antigamente* era chamado de Místico. De maneira que, *se a ideia que se tem do especulativo nada tem a ver com o que antigamente era chamado de Místico, ela nada tem a ver com isso que Hegel chama de especulativo*. Assim, como vemos, a sinonímia só mostra toda a sua riqueza de consequências quando, em lugar de visar o Místico em função do que julgamos já saber sobre o especulativo, fazemos o inverso e abordamos o especulativo a partir do questionamento do sentido antigo do Místico. Com essa

[161]TURKEN, Alper. The mystical content of Hegel's concept of the speculative. *De Gruyter Akademie Forschung*, 2015, p. 457. Disponível em: https://doi.org/10.1515/hgjb-2015-0171. Acesso em 11 de outubro de 2020.

inversão de perspectiva, ganha-se um acesso único diretamente para o coração do sistema hegeliano, ligando o sentido da Razão especulativa a um referente externo à obra de Hegel, que se pode estudar por vias totalmente independentes dele. Sobretudo quando consideramos que, nas últimas décadas, passos significativos foram dados na investigação externa, acadêmica e científica, do misticismo antigo, em vários campos de pesquisa que permanecem pouco disseminados e assimilados. Voltaremos a isso na seção 3.

2.3 RAZÃO ESOTÉRICA, ENTENDIMENTO EXOTÉRICO

A caracterização do especulativo como o Místico nos permite, ainda, elaborar melhor sobre a limitação dos estudos hegelianos contemporâneos (enquanto parte da cultura intelectual tardia fechada no entendimento). Não apenas perante a Razão como o terceiro e o mais elevado momento, mas perante o sistema da Ciência filosófica como um todo, i.e. o próprio entendimento, a dialética e o especulativo em sua unidade essencial, visto que o terceiro momento (quer dizer, o que, do ponto de vista do entendimento, é o terceiro momento) é ao mesmo tempo a totalidade, o "momento" do Absoluto, a verdade de todos os momentos. O entendimento pode realmente discernir a Ciência e seus três lados abstratamente, isto é, separadamente, um após o outro; porém, assim, enquanto objetos do entendimento, eles "não são considerados em sua verdade."[162] Só a Razão, para Hegel, pode fazê-lo, abarcando-os todos de uma vez, numa totalidade única, concreta. Pois bem. Em uma palavra, o que a identificação entre Místico e especulativo nos esclarece é a relativa *inacessibilidade* do núcleo racional (*vernünftig*) da filosofia hegeliana pelo pensamento/linguagem padrão da academia, o entendimento. Essa inacessibilidade tem dois sentidos: 1) a racionalidade comum, o entendimento, é literalmente incapaz de apreender o conteúdo em sua forma verdadeira; 2) este conteúdo, o cerne da filosofia hegeliana, é literalmente secreto, esotericamente escondido (do não-iniciado).

1) O primeiro motivo de inacessibilidade está no fato de que o pensamento especulativo em si mesmo, em seu funcionamento interno, é impensável, ininteligível pelo entendimento, simplesmente porque é impossível para a mente humana ordinária pensar *formalmente* algo

[162]HEGEL, *ENC1*, p. 159 (§79).

que é primordialmente idêntico à sua própria diferença. Ela só pode conceber a identidade por contraste lógico exterior (clássico). Diz Hegel:

> Os Mistérios são, pela sua natureza, enquanto conteúdo especulativo, segredo para o entendimento, contudo não para a Razão [*Die Mysterien sind ihrer Natur nach, als spekulativer Inhalt, geheim für den Verstand, nicht für die Vernunft*]; eles são racionais, no sentido de serem especulativos. O entendimento não compreende o especulativo, que é simplesmente o concreto, porque ele [entendimento] detém as diferenças em sua separação.[163]

Dessarte, o entendimento pode, de fato, entender exteriormente a Razão, porém apenas em seus momentos fixos e separados, que não são a Razão no seu elemento próprio. Se o entendimento quiser racionalizar, segundo seus próprios termos, a Razão, a identidade da identidade e da diferença, só pode entendê-la como *contradição* – e, portanto, uma *nulidade*, uma vez que a lógica do entendimento não admite a contradição, não pode abarcá-la em sua ontologia. Ele não pode saber concretamente a coerência absoluta da identidade da diferença, conhecer o racional (*vernünftig*) do ponto de vista da Razão mesma, da positividade absoluta que contém e supera a contradição. Claro que também é possível, para a mente humana ordinária, cogitar *informalmente* a noção de uma unidade total que tem em si a diversidade, e daí divagar e refletir sobre a identidade de fundo entre Deus e o Homem, ou o sujeito e o objeto, a forma e o conteúdo etc. Entretanto, isso nem é estritamente entender, i.e. pensar no sentido racional ordinário, que exige formalização – pois tal formalização, como dito, só pode levar a concluir que a Razão é autocontraditória, e portanto, para o entendimento, nula em sua irracionalidade –, nem é pensar e conhecer no sentido racional hegeliano. Pensar *sobre* (exteriormente a) o especulativo/místico não é pensar especulativamente/misticamente. Se pensamos sobre a coisa que é igualmente seu oposto, já estamos *automaticamente* a fazer isso diferenciando a coisa que é igualmente seu oposto e a coisa que é diferente do seu oposto (ou seja, não estamos realmente pensando a primeira coisa), porque é assim que funciona a inteligência ordinária, a faculdade cognitiva do estado desperto. Raciocinar é, por definição, *não* pensar racionalmente no sentido de *Vernunft*, assim como pensar racionalmente é, para a consciência raciocinante ordinária, algo tão impossível quanto imaginar um círculo perfeitamente quadrado. Mesmo que possamos entender e imaginar cada figura isoladamente, não conseguimos fazê-lo em uma figura única, idêntica a si mesma. É assim também com o especulativo/místico: pode-se entender abstratamente o sistema enquanto composição de diferentes partes (isoladas), mas isso não se confunde com o saber absoluto da totalidade dinâmica concreta. O próprio fato de

[163]HEGEL, *HF*, p. 133.

pensarmos *sobre* o Místico perde-o totalmente de vista, já que se pressupõe, nesse pensar abstraído, a diferença entre o pensamento e a coisa, descaracterizando a coisa que deveria englobar em si sua diferença, incluindo o pensamento. Para Hegel, no limite, o que a racionalidade comum pode fazer diante do mundo misterioso da Razão filosófica é reconhecer sua própria limitação. Ao final, tudo o que pode ficar claro para o entendimento é que se trata, com a Razão, de uma clareza de outra natureza, que não pode ter lugar nele. É verdade que a obra hegeliana faz justamente a exposição do conteúdo racional (*vernünftig*), mas ela é como a partitura completa de uma música que nossos ouvidos naturais não podem escutar.[164]

Consideremos, por exemplo, a seguinte passagem:

> Se o entendimento mostra que a ideia se contradiz a si mesma, porque, por exemplo, o subjetivo é só subjetivo, e o objetivo é, antes, oposto a ele; que o ser é algo totalmente outro que o conceito, e por conseguinte não se pode fazer sair dele; também que o finito é só finito, e exatamente o contrário do infinito; portanto não lhe é idêntico, e assim por diante, através de todas as determinações; a Lógica mostra antes o contrário, a saber, que o subjetivo que deve ser só subjetivo, o finito que deve ser só finito, o infinito que deve ser só infinito, e assim por diante, não têm verdade alguma; contradizem-se e passam para o seu contrário. Com isso, esse passar e a unidade em que os extremos estão enquanto suprassumidos – como um aparecer ou momentos – revelam-se como sua verdade.[165]

Nesta passagem, Hegel está dizendo, então, que o entendimento, quando tenta, a partir de sua própria medida (seu próprio sentido de razão, baseado na lógica clássica), acusar contradições no discurso especulativo, acaba sendo exposto por ele. O entendimento pensa, por exemplo, que o infinito é apenas o infinito e é diferente do seu oposto, o finito. Mas a Razão mostra, como já dissemos, que esse infinito meramente abstrato é que é contraditório, visto que, não sendo seu oposto, não compreendendo o finito, é unilateral e, portanto, o mesmo que o finito, i.e. não é verdadeiramente infinito, idêntico a si mesmo. O ponto que estamos fazendo agora é, no entanto, que o entendimento não pode apreender esse contra-ataque da Razão, porque ele, enquanto pensamento abstrato, enquanto diferenciador inato, é cego frente a algo que "passa para o seu contrário", algo que é a unidade dos opostos.

2) A Razão, como disse o próprio Hegel, é, por definição, "oculta do entendimento"[166]. No caso, o termo empregado por ele foi *verheimlicht*, mas ele também usa, nesse mesmo sentido

[164]Nossa estratégia para lidar com essa limitação do entendimento perante a Razão é discutida no item 3.2. Em vez de tentar racionalizar diretamente o discurso do místico, há de se racionalizar seu cérebro, racionalizando assim o seu discurso indiretamente.
[165]HEGEL, *ENC1*, p. 351 (§214).
[166]HEGEL, *LPR*, p. 193.

de um saber (especulativo) que o entendimento não pode acessar, *Verbogenes* ("escondido")[167] ou *Geheimnis* ("segredo")[168]. Assim como ele disse, com a firmeza de costume, que a filosofia é a "consideração esotérica [*esoterische Betrachtung*] de Deus e da identidade, bem como do conhecimento e dos conceitos."[169] Ou seja, a "consideração esotérica de tudo". Isso significa, como discutiremos ao longo da tese, que o idealismo absoluto é uma sabedoria iniciática: só pode ser acessado *pela via da iniciação*. Admitir que a filosofia hegeliana é mística nos conduz, então, a uma consequência realmente devastadora: ela é elitista, e nós, acadêmicos tardios, que não somos iniciados no Mistério religioso e filosófico (tradicional), somos, em princípio, impedidos de conhecê-la. E as consequências não param por aí. Como sabemos, Hegel não é um filósofo "inventor de teoria", mas um pensador de seu tempo, cuja teoria é o pensamento implícito da sociedade; de forma que, se o núcleo da filosofia hegeliana é oculto e, em tese, não é possível conhecê-lo em si, o mesmo pode ser afirmado sobre nossa própria sociedade e nossa própria humanidade (moderna): que nós mesmos, os filhos dessa sociedade, temos um lado oculto que desconhecemos. Assim como o mesmo pode ser dito sobre o passado, uma vez que o mesmo Hegel que foi o filósofo dos novos tempos, que exprimiu seu próprio tempo em pensamento, também declarou que nada apresentou de novo, devotando todos os seus esforços intelectuais para "a restauração da coisa mais velha de todas", a fim de "liberá-la do desentendimento no qual os tempos recentes de não-filosofia a enterraram."[170]

Como a palavra "mistico", que nós veremos melhor mais à frente, a expressão "esotérico" (*esoterikos*, "interior", "pertencente aos de dentro") diz respeito àquilo a que somente os iniciados têm acesso; que é escondido dos não-iniciados, do público, da multidão, da sociedade exterior. Mas, diferentemente de "místico", "esotérico" não vem de um contexto especificamente religioso. Ela foi empregada pela primeira vez no século II, numa sátira do retórico Lu-

[167]P.ex. HEGEL, *VPR2*, p. 535: "*Dieser Inhalt heißt Mysterium, weil er dem Verstände ein Verborgenes ist, denn er kommt nicht zu dem Prozeß, der diese Einheit ist: daher ist alles Spekulative dem Verstände ein Mysterium.*"
[168]Idem, 227: "*Diese spekulative Idee ist dem Sinnlichen entgegengesetzt, auch dem Verstände; sie ist daher ein Geheimnis für die sinnliche Betrachtungsweise und auch für den Verstand.*"
[169]HEGEL, *ENC3*, p. 363 (§573). Poder-se-ia traduzir *Betrachtung* também por "contemplação" esotérica, já que Hegel também usa o termo para se referir à contemplação teórica (*theoretische Betrachtung*). Cf. HEGEL, *LPR*, p. 47.
[170]Fragmento preservado por Rosenkranz, citado em MAGEE, 2001, p. 86. "A partir do verdadeiro conhecimento [do *princípio* de toda filosofia], surgirá a convicção de que em todos os tempos tem havido apenas uma única e mesma filosofia. Então não apenas eu não estou prometendo nada novo aqui, senão estou devotando meus esforços filosóficos precisamente para a restauração da *mais velha de todas as coisas*, e para liberá-la do desentendimento no qual os tempos recentes de não-filosofia a enterraram."

ciano de Samósata, e em relação à filosofia.[171] Na sátira, chamada *Vitarum Rustio*, os deuses Zeus e Hermes fazem uma promoção para vender filósofos como escravos em um mercado, ofertando a bagatela de dois discípulos de Aristóteles pelo preço de um – "um deles visto de fora, o outro visto de dentro". Os deuses então propõem para o potencial comprador: "lembre-se de dar ao primeiro o nome de exotérico, e ao segundo o nome de esotérico!"[172] O termo *exoterikos* ("exterior", "voltado aos de fora"), por seu turno, já havia sido empregado antes pelo próprio Aristóteles em referência ao discurso pitagórico externo, público, enquanto diferente dos ensinamentos secretos guardados para os iniciados (os "de dentro").[173] Desde que essa oposição entrou em circulação no vocabulário religioso do início da era cristã, as comunidades pitagóricas se tornaram o modelo mais referenciado do que ela significa: a divisão pelo segredo iniciático, opondo a sociedade secreta, a comunidade dos que sabem ou podem saber (do segredo), à multidão genérica, à sociedade exterior, aqueles que o desconhecem (os não-iniciados). Os ouvintes não-iniciados de Pitágoras só podiam ouvir a voz do mestre em total silêncio, expondo doutrinas exotéricas atrás de uma cortina, enquanto os iniciados recebiam diretamente os *ipsissima verba* (tradições orais secretas, *hieroi logoi*). Mas, embora a terminologia tenha sido, primeiramente, aplicada à filosofia, ela descreve um fenômeno religioso mais amplo que envolve mitos, textos, imagens (símbolos, emblemas, pinturas etc.), de forma que uma mesma narrativa ou obra pode ser apreendida pelos *de dentro* em um nível profundo e verdadeiro (esotérico), e pelos *de fora* de um jeito superficial (exotérico). Logo, para cumprir o duplo endereçamento, a linguagem esotérica é sempre enigmática, desvela ao mesmo tempo em que oculta, tem uma natural qualidade alegórica ou parabólica. O par esotérico/exotérico exprime, desse modo, a forma divisória do segredo místico (filosófico, religioso, mitológico) tradicional.

A ideia de que Hegel, ao definir a filosofia como "consideração esotérica", tenha entendido o termo no sentido da tradição – isto é, de que haja "dois Hegels ao preço de um" –, é, como

[171]O fato do termo ter sido criado para falar da filosofia levou alguns autores à ideia de que "o esoterismo está para a filosofia como o misticismo – a experiência imediata de uma presença unificante divina – está para a religião." McDERMOTT, Robert A. Esoteric philosophy. In: SOLOMON, Robert C.; HIGGINS, Kathleen M. *From Africa to Zen:* an invitation to world philosophy. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 1993, p. 268. Aqui, no entanto, consideraremos o "místico" em dois sentidos: 1) a *experiência* secreta e 2) o segredo, o fato dessa experiência ser *secreta*. E nesse segundo sentido, mais relativo à estrutura que ao conteúdo, diremos que o "místico" é sinônimo de "esotérico". Vale notar, também, que, assim como *mystikos*, *esoterikos* surgiu como um adjetivo, e apenas na modernidade tornou-se um substantivo (século XIX). Cf. FAIVRE, Antoine. *O esoterismo*. Trad. Marina Appenzeller. Campinas, SP: Papirus, 1994, p. 9.

[172]HANEGRAAFF, 2006, p. 336.

[173]Idem.

já reconhecemos, de difícil aceitação, pois leva a concluir que o saber especulativo não é um saber sobre Deus acessível a todos seres racionais em sentido ordinário, mas um conhecimento secreto, acessível exclusivamente aos iniciados nos Mistérios de Deus. Ora, mas como poderia Hegel, filósofo da modernidade, notório campeão da universalização do pensamento, ser ao mesmo tempo um elitista, alinhado com o exclusivismo esotérico habitual dos tempos antigos? Como poderia o idealismo absoluto, a filosofia consumada, dirigir-se publicamente a todo mundo, fornecer acesso ao conhecimento a todo mundo, e, não obstante, ter um lado, e ainda mais o essencial, oculto, reservado privadamente a alguns poucos? Como poderia o sistema oportunizar a cognição da revelação divina e, no mesmíssimo ato, guardá-la em segredo? Como se encaixariam ou conciliariam as determinações contrárias do segredo e da publicidade, da ocultação e da comunicação?

Para Domenico Losurdo, um veemente opositor da abordagem de Hegel como místico, tal encaixe é flagrantemente impossível. Losurdo declarou que a filosofia de Hegel é uma "batalha geral contra a concepção aristocrática e elitista do conhecimento, em defesa de um conhecimento que [a partir daqui cita o filósofo] não é 'propriedade esotérica de alguns indivíduos', mas algo 'exotérico', dotado de inteligibilidade universal, ou seja, 'por todos concebível e suscetível de ser aprendido por todos e de ser propriedade de todos'."[174] Realmente, Hegel escreve, no trecho citado, que a filosofia não é a propriedade esotérica de "uns poucos", mas exotérica, voltada à inteligibilidade universal (*Verständlichkeit*), à apreensão pelo entendimento abstrato. Mas, nas passagens que citamos, ele fala que a filosofia é uma contemplação esotérica, que o racional (*vernünftig*) é algo escondido (*verheimlicht*) do entendimento (*Verstand*) – afirmações que Losurdo não discute na sua avaliação.

Para compreender a coerência entre as passagens, voltemos àquela citada por ele, presente no §13 da *Fenomenologia do Espírito*. Consideremos a discussão mais ampla. No §5, Hegel faz a importante declaração de que se propõe a "colaborar para que a filosofia se aproxime da forma da Ciência [*Wissenschaft*] – da meta em que deixe de chamar-se *amor* ao *saber* para ser *saber efetivo*"[175]. Em seguida, ele explicita que esse propósito está em contradição com uma tendência mística (romântica) da época, para a qual a verdadeira relação ao Absoluto não é pelo pensamento conceitual, e sim pela intuição, pelo sentimento, pela fé. Essa tendência,

[174]LOSURDO, Domenico. *Hegel and the freedom of moderns*. Trans. Marella and Jon Morris. Durham and London: Duke University Press, 2004, p. 21.
[175]HEGEL, *FE1*, p. 23 (§5).

por seu turno, foi ela mesma uma reação ao afundamento dos homens "no sensível, no vulgar e no singular"[176], ao seu apequenamento nos limites da finitude, da realidade ordinária. "Outrora [os homens] tinham um céu dotado de vastos tesouros de pensamentos e imagens", e seu olhar "deslizava além, rumo à essência divina, a uma presença no além". Mas agora, "é como se os homens, de todo esquecidos do divino, estivessem a ponto de contentar-se com pó e água, como os vermes."[177] Ou seja, trata-se, com essa corrente (da qual Hegel quer se distinguir), de uma reação ao mesmo problema que Hegel, à sua maneira, igualmente denunciou, quando ele apontou o esquecimento da filosofia pelo fechamento no entendimento. Entretanto, essa tentativa "tensa e impaciente, de um zelo quase em chamas"[178] para recuperar a substancialidade e densidade do ser termina sendo, para Hegel, tão superficial quanto o que queria combater. Ao dirigir reativamente seu olhar para o céu espiritual, ela rejeita a ciência e a reflexão do entendimento, a medida e a determinação, o trabalho mesmo da *forma*, e assim, afirma que "não é o conceito, mas o êxtase; não é a necessidade fria e metódica da Coisa que deve constituir a força que sustém e transmite a riqueza da substância, mas sim o entusiasmo abrasador"[179], a experiência imediata e indeterminada do sagrado. "Abandonando-se à desenfreada fermentação da substância, acreditam esses senhores – através do velamento da consciência-de-si e da renúncia ao entendimento – serem aqueles 'seus' a quem Deus infunde no sono a sabedoria. Na verdade, o que no sono assim concebem e produzem são sonhos também."[180] Contra tal posição, alinhada ao misticismo da inefabilidade, Hegel defende, então, o "aprimoramento da forma", a abordagem conceitual, de *conhecimento*, ao conteúdo divino, pela qual "as diferenças são determinadas com segurança e ordenadas segundo suas sólidas relações"[181], sua intrínseca necessidade formal. É então que ele escreve aquilo que Losurdo citou:

> Sem tal aprimoramento, carece a Ciência da inteligibilidade universal [*Verständlichkeit*]; e tem a aparência de ser uma posse esotérica de uns tantos indivíduos. Digo "posse esotérica" porque só é dada no seu conceito, ou só no seu interior; e "uns tantos indivíduos", pois seu aparecimento, sem difusão, torna singular seu ser-aí. Só o que é perfeitamente determinado é ao mesmo tempo exotérico, conceitual, capaz de ser ensinado a todos e de ser a propriedade de todos. A forma inteligível da Ciência é o caminho para ela, a todos aberto e igual para todos. Ajusta exigência da consciência, que aborda a Ciência, é chegar por meio do entendimento [*Verstand*] ao saber racional [*vernüftigen Wissen*]: já que o entendimento é o pensar, é o puro Eu em geral. O inteligível é o que já é conhecido, o que é comum à Ciência e à consciência não-científica, a

[176]Idem, p. 25 (§8).
[177]Idem.
[178]Idem.
[179]Idem. Ou "entusiasmo fermentador", *gaerende Begeisterung*.
[180]Idem, p. 26 (§10).
[181]Idem, p. 27 (§13).

> qual pode, pode meio dele, imediatamente adentrar-se na ciência.[182]

O que aconteceu aí? Estaria de fato Hegel, o mesmo que qualificou a filosofia de esotérica, declarando uma guerra contra toda forma de elitismo esotérico? Estaria ele dizendo que a Razão é absolutamente acessível pelo entendimento, quando ele próprio disse em outro lugar que a Razão é escondida do entendimento, e que "a ideia especulativa se opõe não só ao sensível, mas *ao que é entendível*, pois é para eles um *mysterion*"[183]? Vejamos o que ele disse em 1802, no *Kritisches Journal der Philosophie*, utilizando aquela mesma imagem do "mundo de cabeça para baixo" que empregou dez anos depois na citada carta a Peter van Ghert:

> *A filosofia é, por sua própria natureza, algo esotérico*, nem feito para o vulgar tal ele como é, nem capaz de ser elaborado para agradar ao gosto vulgar. *Só é filosofia em virtude de ser diretamente oposta ao entendimento* e, portanto, ainda mais oposta ao vulgar senso comum (o que equivale às limitações locais e temporais de uma dada estirpe de homens). *Em sua relação com o senso comum, o mundo da filosofia é um mundo invertido.* Quando Alexandre, tendo ouvido que seu professor estava publicando ensaios escritos sobre sua filosofia, escreveu-lhe do coração da Ásia para dizer que não deveria ter vulgarizado o filosofar que fizeram juntos, Aristóteles se defendeu dizendo que a sua filosofia *foi publicada, mas também não publicada.* Da mesma forma, a filosofia [agora] *deve efetivamente reconhecer a possibilidade de que o povo se eleve até ela, mas ela não deve se rebaixar até o povo.*[184]

Como dissolver a aparente contradição entre as duas passagens, a da *Fenomenologia* de 1807 e a do texto de 1802? Essa resposta é indispensável para a nossa tese, e, mais amplamente, para toda tentativa de abordar Hegel como místico. De nossa parte, é aí que vemos o gênio de Hegel, na sua forma própria de performar, com o discurso teórico-filosófico, aquilo que todo discurso místico faz: o jogo de velamento e desvelamento, ocultação e exposição. De uma forma inigualável, Hegel consegue simultaneamente dar o bolo de comer universalmente e conservá-lo inteiro privadamente para dividi-lo com uns poucos. É uma questão de engenharia teórica, e tanto mais relevante quando lembramos que, à diferença da religião e da maioria das correntes declaradamente místicas, que só "comunicam" o conteúdo aos não-iniciados indiretamente, simbolicamente, em dogmas, mitos, parábolas e enigmas, a filosofia de Hegel tem por missão dar acesso universal, pelo pensamento formal, na subjetividade, à verdade divina. Como ela poderia cumprir essa meta exotérica, abrir-se para o entendimento geral, e mesmo assim se manter elitista (esotérica), permanecer estritamente fiel ao juramento de silêncio, não "se rebaixar" até o povo?

---

[182]Idem.
[183]HEGEL, *LPR3*, p. 280.
[184]HEGEL, G. W. F.; SCHELLING, F. W. J. *The critical journal of philosophy*. Disponivel em: https://www.marxists.org/reference/archive/hegel/works/cj/introduction.htm. Acesso em: 15 de outubro de 2020.

Em primeiro lugar, os adversários de Hegel naquele trecho do prefácio da *Fenomenologia* são, por outra perspectiva, seus aliados na resistência cultural contra o Iluminismo fechado no entendimento: idealistas e românticos alemães como Jacobi, Schelling, Schlegel, Schleiermacher, Novalis e outros, que também têm parte na conservação da "chama sagrada" da tradição mística. O problema de Hegel não é com o êxtase esotérico enquanto tal, e sim com a sua abordagem não-conceitual e fechada contra o entendimento, o que a torna um esoterismo sem exoterismo, um dentro sem fora. Fica, de fato, apenas na posse de poucos, já que a multidão, o homem ordinário (o não-iniciado), só tem acesso ao pensar do entendimento, à razão ordinária, mas não ao êxtase, à experiência direta do divino. Para Hegel, o que está em questão aí é nada menos que a natureza do cristianismo, que ele pensa, como veremos, como a *religião do conhecimento de Deus*, a religião em que "Deus fez conhecido o que ele é"[185]. Quando jovem, como já dissemos, ele chegou a professar esse misticismo da inefabilidade que rejeita no prefácio[186], a sua própria herança da religião grega, mas se tornou cristão, no sentido em questão, quando assumiu a identidade entre *mystikos* e *logos* (contrapondo-se à noção de que o *mystikos* seria inapreensível pelo pensamento e discurso intelectual). E, no mesmo sentido dessa afirmação da cognoscibilidade divina, o cristianismo apregoa uma mensagem universalista, dirigida a todos os homens, exigindo da filosofia cristã, sobretudo nos tempos modernos, que ela se comunique com a inteligência humana comum, o entendimento racional ordinário, a única faculdade de conhecimento a que todos os homens, iniciados ou não, têm acesso.

Mas aí vem novamente a questão: estaria Hegel propondo, então, ser possível apreender Deus, (que é) o concreto, o racional (*vernünftig*), sem sair da finitude, do abstrato, da razão ordinária? Estaria ele afirmando que a consciência finita, não-científica (*unwissenschaftlichen*), pode, sem sair de si mesma, sem penetrar o Mistério por trás do sensível, obter a Ciência (*Wissenschaft*)? Ora, aí sim deveríamos acusar uma contradição irracional no discurso hegeliano. Mas não é o caso. Tenhamos em mente que um dos traços mais basilares da filosofia de Hegel, seu diferencial em relação à tradição metafísica dogmática, é que o filósofo não se lançou ao objeto filosófico para conhecê-lo desde o entendimento abstrato, desde o exterior, abstraído do objeto – de fora para dentro. As tentativas de fazer isso, de conhecer e de provar a verdade divina pela razão ordinária, constituem a história fracassada da metafísica, um fracasso que Kant já havia selado na *Crítica da Razão Pura*. Hegel assimilou esse fracasso sem,

[185]HEGEL, *LPR3*, p. 280.
[186]Vide o poema *Elêusis* (HEGEL, *HL*, pp. 46-7), do qual voltaremos a falar.

no entanto, abandonar a busca tradicional pela verdade, ou seja, sem se reduzir, como Kant, a uma "doutrina [unicamente] exotérica"[187], com uma "Razão" circunscrita ao entendimento.

> Ora, no que toca mais precisamente ao procedimento daquela antiga metafísica, deve-se notar a esse respeito que ela não ultrapassa o pensar meramente do entendimento. Ela acolhia de um modo imediato as determinações-de-pensamento abstratas, e lhes dava o valor de serem predicados do verdadeiro. [Porém] Quando se trata do pensar, deve-se distinguir o pensar finito meramente do entendimento, do pensar infinito, racional [da Razão]. (…) A antiga metafísica tinha, pois, interesse em conhecer se predicados (...) deviam atribuir-se a seu objeto. Mas estes predicados são limitadas determinações-de-pensamento, que só exprimem um limite, mas não o verdadeiro. (…) [O] procedimento consistia em que se atribuíam predicados ao objeto a conhecer; assim, por exemplo, a Deus. Mas isso é uma reflexão exterior sobre o objeto, porque as determinações (os predicados) estão prontas em minha representação, e são atribuídas apenas exteriormente ao objeto. Ao contrário, o verdadeiro conhecimento de um objeto deve ser do tipo que se determina de si mesmo e não recebe de fora seus predicados.[188]

O caminho que Hegel faz não é de fora para dentro, não é o *modus operandi* pré-crítico, porém tampouco ele presume a incognoscibilidade do mundo numenal, espiritual, e a limitação do pensamento à finitude fenomenal exterior, sensível. Em vez de avançar sobre o objeto com as regras e a régua da racionalidade ordinária, aplicando nele uma inteligência externa, o que ele faz é, *a partir do interior*, discernir a racionalidade ou inteligência inerente à coisa, a gnose teórica inerente ao objeto – o que Hegel realiza, da forma mais pura, na *Ciência da Lógica*. Ele não estava dizendo, então, que é possível entender Deus a partir do pensamento puramente abstrato, separado de Deus, mas que é possível conhecer Deus *internamente* através de determinações cognitivas concretas, de tipo especulativo. Diz ele: "O pensamento só é finito na medida em que permanece em determinações finitas, que valem para ele como algo de último. Ao contrário, o pensar infinito ou especulativo igualmente determina; mas ao determinar, ao limitar, suprassume de volta essa deficiência."[189] (Justamente porque o que ele determina é a identidade de determinações opostas). Uma vez que tais determinações são alcançadas, o pensador as retém como puras formas. Assim, o caminho de Hegel é, em um nível fundamental, *de dentro para fora*, e esse é todo o sentido do que ele disse sobre o aprimoramento da forma conceitual como meio de exteriorização do conhecimento, passagem do esotérico para o exotérico. Ao discutir isso, ele *já está* falando desde um ponto de vista esotérico, iniciado, razão pela qual ele diz que apenas o conteúdo internamente (esotericamente) determina-

[187]HEGEL, *CL1*, p. 24. Hegel definiu a expressão "doutrina exotérica" no sentido que esperaríamos: a doutrina "de que o entendimento não poderia ultrapassar a experiência, caso contrário, a faculdade do conhecimento tornar-se-ia razão teórica, que, para si, daria à luz nada mais que quimeras". Ou seja, a sua própria filosofia é esotérica no ponto em que vai além da experiência sensível. *O ultrapassar da experiência sensível é esotérico*.
[188]HEGEL, *ENC1*, p. 91 (§28, Adendo).
[189]Idem.

do é capaz de ser *ao mesmo tempo* (*zugleich*) exotérico, exteriorizado para o entendimento ordinário. O fato de ser exotérico não exclui, portanto, que também seja esotérico; trata-se de algo simultâneo. Mas, se é assim, questionemos: se Hegel está, nessa discussão com seus pares místicos alemães no prefácio, falando já a partir de dentro da coisa, como foi então que ele entrou nela, se não foi através do entendimento? Justamente: por meio da iniciação, no caso a cristã. O verdadeiro acesso não é por fora, mas por dentro. O filósofo diz, no terceiro prefácio à *Enciclopédia*, que nem mesmo a simples fé, a crença na representação da verdade divina, consegue, sozinha, adentrá-la. *É preciso receber o Espírito*[190], ser possuído pela revelação divina e participar dela, o que só acontece através do *culto*, do sob orientação do próprio Cristo: "fazei isto" (Lc 22:19, 1 Co 11:25). *Comei e bebei o Logos*. A centralidade do culto na filosofia de Hegel é muitas vezes menosprezada. Mas, segundo a doutrina à qual ele subscreve, não é pela lógica finita do entendimento que se entra no Além e se conhece o espiritual, mas através do ritual, pela consagração teofágica da carne e do sangue de Cristo, do Cristo que é comida e bebida, e de cujo sacrifício depende o advento do Espírito. *Uma vez dentro* do Deus místico, o conhecimento filosófico então tem lugar. Como diz Paulo (1 Co 2): "em vez de usar argumentos persuasivos e astutos, eu me firmei no poder do Espírito"; (…) pois as coisas espirituais "*só se discernem espiritualmente*". "[O] que é espiritual discerne bem tudo, e ele de ninguém é discernido." Ou, nas palavras de Hegel: somente o Espírito pode conhecer o Espírito.[191] "O que o Espírito é em sua essência, ou de acordo com seu genuíno significado, *não pode ser revelado ao que é desprovido de Espírito ou desprovido de Razão*; ao contrário, para que a recepção através do Espírito seja possível, *o receptor deve ser ele mesmo Espírito*."[192]

A filosofia, segundo Hegel, pode então adquirir um conhecimento para além dos limites da experiência sensível, fazer aquilo que desde Hume e Kant se tornou "impossível", mas ao mesmo tempo Hegel concorda que é impossível "raciocinar para dentro" da verdade, entrar na região numenal pelo puro entendimento. A dialética é o limite onde o entendimento meramente abstrato é aniquilado, e ela mostra que ele não tem "nenhuma aplicação às coisas em si."[193] *É preciso entrar na verdade de antemão*, da maneira que a tradição ensinou – pelo culto. He-

[190]HEGEL, *ENC1*, p. 36 (Prefácio à Terceira Edição).
[191]HEGEL, *LPR*, p. 206: "O Espírito só pode se revelar para o Espírito." Também HEGEL, *FH*, p. 276: "só o Espírito reconhece o Espírito".
[192]Idem. Grifos nossos.
[193]HEGEL, *CL1*, p. 49.

gel diz que a filosofia deve "pressupor uma *familiaridade* com seus objetos"[194], que são aqueles que ela tem "em comum com a religião. As duas têm a verdade por seu objeto, decerto no sentido mais alto: no sentido de que Deus é a verdade, e só ele é a verdade."[195] Ou, no sentido de que o Espírito é a verdade e só ele conduz à verdade.[196] Somente então, quando o Espírito penetra e conhece a si mesmo em si mesmo, o saber pode (e, segundo Hegel, *deve*, no cumprimento da missão universalista do cristianismo) ser levado para o exterior como puro entendimento abstrato. Ou, melhor dizendo, o próprio evento do conhecimento concreto, justamente por ser absoluto, já é (também) uma abstração. Como disse, novamente com precisão, Alper Turken (tendo em vista o §13 da *Fenomenologia*):

> O programa de Hegel, e mais especificamente sua concepção do especulativo, é um esforço para tornar o esotérico exotérico. O especulativo é o místico conceitualmente determinado. É o esotérico que é apreendido em termos exotéricos. (…) Este é o objetivo da filosofia especulativa: transformar o simbolismo vago e enigmático do arcabouço místico em termos teóricos bem definidos, elevando-o assim ao nível de um arcabouço conceitual no qual possamos operar racional e conceitualmente.[197]

Pode-se dizer assim: quando o pensamento especulativo, no interior do Místico, alcança o saber divino – quando ele apreende, na identidade concreta de conteúdo e forma, a forma intrínseca do conteúdo místico – ele alcança, na Razão, o "verdadeiro entendimento", e nesse evento mesmo ele já fez a ponte do interior com o exterior. O que foi aniquilado pela negatividade dialética foi apenas o entendimento abstrato, a forma separada da Razão, mas no interior da Razão ele se encontra conservado e elevado (suprassumido) à sua forma concreta e verdadeira. A partir daí, o filósofo tem nas mãos, ou melhor, na linguagem, algo para levar de volta à caverna e mostrar ao povo. Em outras palavras, a Razão é a identidade concreta entre conteúdo e forma, mas, *no momento em que a forma é inteligida, ela é igualmente forma interior e*

---

[194]Idem, p. 39. Grifo do autor.
[195]Idem.
[196]Idem, p. 36.
[197]TURKEN, 2015, pp. 458, 463. É por assim se posicionar sobre o Místico que Hegel faz a seguinte observação, no prefácio à Lógica da *Enciclopédia*, sobre as ideias filosóficas: "Mas entender tais formas da ideia não reside igualmente na superfície, como apreender fantasmagorias gnósticas e cabalísticas, e aperfeiçoar aquelas [formas] ainda se faz menos de si mesmo que descobrir e mostrar nessas [fantasmagorias] as ressonâncias da idéia. O verdadeiro é '*index sui et falsi*', como acertadamente se disse; mas a partir do falso não se conhece o verdadeiro. Assim também o conceito é o entender de si mesmo e da figura carente-de-conceito; enquanto essa, a partir de sua verdade interior, não entende o conceito. A ciência entende o sentimento e a fé, mas só pode ser julgada a partir do conceito, enquanto sobre o conceito repousa." HEGEL, *ENC1*, p. 31 (Prefácio à Segunda Edição). Hegel se contrapõe, então, às fantasmagorias gnósticas e cabalísticas, reconhecendo nelas apenas "ressonâncias" da Ideia, mas essa contraposição é interna ao Místico, ao mesmo conteúdo. A filosofia apreende o conteúdo não apenas enquanto conteúdo (caso em que ele resta obscuro e inacessível), mas também, e sobretudo, enquanto forma.

exterior, interiorização idêntica a abstração, e pode ser então separada do interior e levada para o mundo finito/exterior como pura abstração, como a abstração do conteúdo (*mas*) sem o conteúdo. O concreto, onde se conhece igualmente forma e conteúdo, é decomponível, é possível retirar apenas a forma vazia e deixar o conteúdo absoluto em seu segredo. Reformulando a mesma afirmação: a Razão é a identidade do interior e do exterior, e assim, o evento do conhecimento interior, na medida em que é saber absoluto, é também a consecução de um conhecimento exterior, formando-se um *entendimento concreto* (ou *entendimento místico*) que pode ser, então, exteriorizado como entendimento abstrato. O Espírito é, para Hegel, *verständige Vernunft oder vernünftiger Verstand*[198] ("Razão que entende ou entendimento com Razão"), isto é, a própria Razão é um entendimento, o saber absoluto é um entendimento absoluto, o próprio Espírito é absolutamente entendível por si mesmo – ainda em outras palavras, a identidade da identidade e da não-identidade significa também a identidade, dentro da Razão, dela mesma com o entendimento –, e tal entendimento é, então, exteriorizável. Porém, o ponto é que a exteriorização, a passagem do esotérico ao exotérico, necessariamente cobra um preço *– o entendimento sai, mas a Razão (o Espírito, o Conceito, a Ideia concreta, absoluta) fica*.

O que sai, então? O "verdadeiro entendimento" revelado espiritualmente é, para Hegel, o saber formal, conceitual, lógico-especulativo, do conteúdo espiritual, e se manifesta abstratamente em seu próprio discurso teórico/filosófico, seus livros e cursos. Contudo, na passagem para a manifestação, nesse movimento de exteriorização ou abstração (no retorno à caverna), a forma não está mais no seu elemento: resta forma abstrata, vazia, carente da vida do conteúdo. Dividida em partes fixas e momentos separados, a obra hegeliana fala para o entendimento geral, que acessa assim um *conhecimento exterior* sobre Deus, intelige *de fora* as determinações e diferenciações internas da divindade. Porém, esse conhecimento meramente exterior possui um limite: ele só pode acessar cada determinação isoladamente, fixadamente, uma por vez, e vai com elas até o evento do choque dialético em que (no texto/discurso de Hegel) elas

[198]HEGEL, *CL1*, p. 28: "razão entendedora ou entendimento racional". A tradução de Christian G. Iber, Marloren L. Miranda e Federico Orsini preserva, no que nos concerne, o sentido da expressão hegeliana, mas é interessante pontuar que às vezes essa expressão, mais especificamente a segunda parte ("*vernünftiger Verstand*"), é referida equivocadamente como "entendimento que raciocina" – o que na verdade equivaleria a dizer pleonasticamente "*verständige Verstand*", pois o raciocínio (*ratiocinatio*, ou, em Hegel, *Räsonnement*, *räsonieren*) é do âmbito do entendimento (*ratio*, *Verstand*). Mas, nessa passagem, Hegel está identificando/unificando os opostos e dizendo que *a própria Razão* (*Vernunft*), *dentro dela mesma*, "raciocina" e "entende" (bem como está dizendo que esse entendimento interno é *vernünftig*, racional-especulativo). A diferença é que esse "raciocínio místico" ou "entendimento especulativo" – o silogismo *vernünftig*, a autodeterminação absoluta – é concreto, é forma absolutamente idêntica ao conteúdo, logo não tem a natureza do que chamamos normalmente de raciocínio (abstrato).

se aniquilam, em que a dialética "dissolve as determinações do entendimento em nada."[199] Daí para frente, não há mais (para o conhecimento apenas exterior) o que fazer, porque aí é o próprio entendimento abstrato que é aniquilado, para o advir de uma suprassunção (místico-especulativa). *Depois*, então, que uma nova identidade ou categoria nasce da suprassunção, o entendimento abstrato volta a funcionar – mas apenas para se dissolver novamente na próxima contradição. Ele entende cada pedaço finitamente, mas não pode conhecer o todo, a coisa infinita mesma, ou o movimento (dialético-especulativo) das categorias propriamente dito, uma vez que nunca o completa. A suprassunção é onde todo acontecimento é um templo em que o entendimento não pode entrar, não obstante essa categoria mesma seja a explicação do que acontece ali: a experiência da identidade absoluta da diferença, que concretiza uma nova identidade/categoria. Então, o entendimento, tendo perdido o ponto místico da conexão (ou "síntese" espiritual) que gerou o novo momento, encontra-se no que ele só pode acessar como uma nova plataforma estática, sem consciência de como chegou naquela nova situação teórica, e permanece ali até o limiar da próxima contradição. Entre cada determinidade, cada identidade ou categoria exposta por Hegel, há necessariamente, para o entendimento meramente abstrato, para o pensamento meramente raciocinante e desprovido de conteúdo, um nada, um apagão.

Hegel expõe, então, o que se passa dentro do Místico, na unificação da unidade e da diversidade, na identificação entre a identidade e a diferença, mas a cognição dessa exposição pelo pensamento racional ordinário, na medida mesma em que, como já ressaltamos, é um conhecimento *sobre* a Ideia (*sobre* Deus, a Verdade, o Espírito, o Conceito, o Absoluto), é uma compreensão mutilada, que só acessa a coisa em sua inverdade e a transforma no oposto (do que ela é), e portanto é diversa de um conhecimento propriamente divino. Isto é: Hegel explica fora tudo o que se passa dentro, mas isso não é igual a passar dentro. Passar dentro é *experienciar* intelectualmente a identidade absoluta da diferença, algo de que o entendimento abstrato é inerentemente incapaz, já que sabe cada parte, cada identidade, cada determinação separadamente. Passar dentro é (experienciar) *ser* a identidade da identidade e da não-identidade – eis o concreto; não é pensar *sobre* ela – o abstrato. "A pura ciência *pressupõe*, com isso, a libertação da oposição da consciência. Ela contém o pensamento, na medida em que ele é igualmente a Coisa em si mesma, ou seja, a Coisa em si mesma, na medida em que ela é igualmente o pensamento puro."[200] Porém, *esse pensamento não é o que normalmente chamamos de*

[199]Idem.
[200]Idem, p. 52.

pensamento (tanto quanto a Razão não é o que chamamos normalmente de razão, o Espírito não é o eu finito, a subjetividade infinita não é o sujeito ordinário, i.e. separado do objeto). Esse pensamento é *noesis noeseos* (Aristóteles), o *pensamento que pensa a si mesmo*, que é identicamente a coisa pensada. No dizer de Hegel, esse pensamento se dá quando a Ideia, na sua forma lógica suprema, vira objetiva para si mesma, é perfeitamente em si e para si.

Mas essa objetivação da Ideia é, reforcemos, apenas para ela mesma (*ela* é o si do para-si), não é para o eu finito e o pensamento racional ordinário. Não é para o entendimento geral, não é para todas as pessoas, está além de todos os caminhos que possamos percorrer na consciência do dia-a-dia e seu particular modo de inteligência. Para conhecer (racional-especulativamente) a Ideia absoluta, é preciso passar interiormente do eu finito para (*ser*) essa Ideia que se objetiva para si mesma, o que ocorre na consciência, e significa a entrada no Espírito. O pensamento especulativo *depende necessariamente* de uma "libertação da oposição" que constitui a consciência ordinária; e tal libertação, como dito, dá-se através do culto (iniciático). Tal é a condição (da compreensão) da filosofia de Hegel. É, portanto, para os iniciados nos mistérios da religião, para aqueles que já experienciaram dentro de si a *unio mystica* do Espírito, que essa filosofia se apresenta na sua integralidade. Para estes, a mesma obra que, aos de fora, oferece um conhecimento exterior e parcial, pretende fornecer o mapa total, perfeito, daquela experiência divina como experiência conceitual, a forma daquele conteúdo. Assim, no geral, "todos conhecem": a mesma verdade que é entendida exotericamente (parcialmente, abstratamente) pelo não-iniciado, por todos, é acessada *também* esotericamente (completamente, concretamente) pelo iniciado. Não só na letra, mas no Espírito (2 Co 3:3, 6).

Vemos então como Hegel consegue, sem se contradizer internamente, dar acesso à verdade sem trair seu segredo, expô-la sem divulgá-la. O Místico, se perfeitamente pensado e determinado, aprimorado às condições da inteligibilidade ou entendibilidade (*Verständlichkeit*), é prontamente exotérico, acessível a todo mundo, mas isso *não* anula que ele siga sendo esotérico, algo que o iniciado acessa na completude e concretude da Razão, conhecendo a forma absolutamente, ou seja, enquanto identicamente conteúdo. Não só a forma abstraída do conteúdo, como é para o não-iniciado. Dessarte, a lacuna ou diferença de classe entre o sábio (e seu saber esotérico) e o povo (e seu entendimento exotérico) permanece plenamente operativa no sistema hegeliano, mesmo que o sábio apresente a verdade de forma a ser por todos entendida, e mesmo que a verdade seja realmente entendida (abstratamente). A missão que Hegel, junto

com Schelling e Hölderlin, traçou para si mesmo na juventude, de acabar com o "olhar de desprezo [do filósofo iluminado olhando o povo de cima para baixo]" e o correlato "tremor cego do povo perante os seus sábios e sacerdotes"[201] – i.e. "no fim, iluminados e não-iluminados devem apertar as mãos"[202] –, jamais contradisse a missão, dada pela "Natureza" aos filósofos alemães, de guardar e conservar o segredo divino (bem entendido: escondendo-o do público) como os sacerdotes Eumólpidas fizeram, no passado, com os Mistérios Eleusinos. O sábio e o povo apertam as mãos, mas o sábio permanece sábio e o povo, povo. Além disso, quando se referiu a essa missão mistagógica similar à dos Eumólpidas, Hegel estava falando dos filósofos alemães, mas, no curso de *História da Filosofia*, ao discutir a natureza das ideias filosóficas, ele deixará claro, em outra passagem valiosa para a presente tese, que os filósofos *se definem por* serem iniciados:

> Tais coisas, as abstrações que contemplamos quando deixamos que os filósofos pelejem e batalhem em nosso estudo [história da filosofia], e que façam delas isto ou aquilo, não são meras abstrações verbais! Não! Não! Os filósofos estão mais perto do Senhor do que aqueles que vivem das migalhas do espírito; eles leem ou escrevem os decretos do gabinete de Deus em sua versão original; seu dever é registrá-los. Os filósofos são os *mystai,* que estiveram presentes no evento estremecedor dentro do santuário interior mais profundo [*Die Philosophen sind die* mystai*, die beim Ruck im innersten Heiligtum mit- und dabeigewesen*].[203]

Os filósofos não são, então, debatedores de abstrações verbais, tanto quanto não vivem das "migalhas do Espírito". *Eles são os mystai*, diz Hegel – que, portanto, *inclui a si mesmo como mystes.* Já os não-iniciados são aqueles que, como ele diz alhures, "nunca alargaram seus corações para além do alvoroço da vida finita ou examinaram com satisfação o puro éter da alma, que não sentiram o gozo e a paz do eterno (…), talvez possam ter uma imagem disto, mas o conteúdo não é seu próprio. É uma matéria alienígena contra a qual se digladiam."[204] O filósofo chega até a afirmar que apresentar a filosofia "àqueles que nunca alargaram os seus corações para além do alvoroço da vida finita" seria uma tarefa tão inglória quanto tentar "introduzir o espírito a um cão (…) ou tentar fazer um cego enxergar falando-lhe sobre cores"[205]. Hegel alude aí ao princípio de Mateus (7:6), um versículo considerado, na leitura mística, como uma máxima esotérica, a canônica lei do silêncio (*silentii fides*): "não deis aos cães as coisas santas, nem atireis as vossas pérolas aos porcos". Hegel, porém, faz a *abstração da pé-*

[201]HEGEL, G. W. F. *The earliest system-programme of german idealism* (Berne, 1796). In: HARRIS, 1972, p. 512.
[202]Idem, p. 511.
[203]HEGEL, *VGP2*, p. 489.
[204]HEGEL, *LPR1*, p. 89.
[205]Idem.

rola e a lança exotericamente ao entendimento exterior, mas guarda secretamente a *pérola concreta* consigo, para dá-la apenas a seus discípulos imediatos ou outros filósofos e sacerdotes, aptos para contemplá-la verdadeiramente (totalmente, racionalmente no sentido hegeliano). E assim, operando os conceitos de Razão e entendimento, ele elabora uma maneira internamente coerente de ser simultaneamente elitista e universalista, fechado e aberto. A obra se dispõe a ambas as formas de acesso.

Por fim, o que dizemos de Hegel é o que ele mesmo disse de Platão, falando também de si mesmo nas entrelinhas: que Platão tinha dois lados, um esotérico e outro exotérico (ligando o primeiro principalmente ao *Parmênides* e ao *Filebo*), porém não no sentido de ter duas filosofias, e sim no sentido de que "o esotérico é o especulativo [*das Esoterische ist das Spekulative*], que se escreve e se imprime, mas permanece escondido [*Verbogenes*] a quem não possui interesse em se esforçar. Não é um segredo, mas está oculto [*Ein Geheimnis ist es nicht, und doch verborgen*]."[206] (Ele também poderia dizer: não está oculto, mas é um segredo). Em linha com essa equivalência (entre Hegel e Platão), a "promoção de Hegel" ("dois Hegels pelo preço de um") também não significa duas filosofias, mas – somemos Paulo e os Evangelhos neste paralelo – uma única filosofia contendo um núcleo espiritual oculto que sai de si mesmo e se dispõe publicamente na forma limitada da letra. É, então, uma mesma filosofia, mas com dois níveis de acesso: um total e verdadeiro (iniciados: letra + espírito), que é o entendimento concreto, o pensamento especulativo, racional (*vernünftig*), a filosofia mesma, e outro parcial e inverdadeiro (não-iniciados: letra), o entendimento abstrato da filosofia. Sendo assim, embora a Razão filosófica, para Hegel, diga respeito a todos e esteja presente (consciente ou inconscientemente) em todos, ela só se revela integralmente para quem é iniciado no mundo espiritual. É assim desde os tempos antigos, quando o conteúdo da religião – que se tornou o conteúdo da filosofia – era chamado de Místico.

[206]HEGEL, *LHP2*, pp. 202-3.

3 O SENTIDO ANTIGO DO MÍSTICO

3.1 CULTOS DE MISTÉRIO

Mas o que, de fato, era chamado, no passado, de Místico? Em primeiro lugar, Hegel não atrelou o sentido do termo simplesmente à maneira como ele era concebido em seu contexto religioso original, do qual logo falaremos, mas a um objeto ao mesmo tempo perpétuo (enquanto conteúdo da *philosophia perennis*, o elemento que está na base de todas as tradições religiosas e metafísicas) e mutante, abordado de formas distintas no decorrer do (que ele concebia como o) desenvolvimento religioso e filosófico da humanidade. Esse objeto é, segundo ele, o *conteúdo religioso* ou *conteúdo da consciência religiosa*, e é, ademais, o mesmo conteúdo da filosofia. Ou seja, é também o *conteúdo filosófico*. Para Hegel, todas as religiões e filosofias tradicionais, na medida mesma em que são tradicionais, são intrinsecamente místicas, no sentido de que elas se baseiam no acesso direto secreto ao mundo suprassensível da divindade e da verdade, ao Além da esfera ordinária do sensível, da finitude e do entendimento. Mas a forma de compreender o conteúdo místico mudou, desenvolveu-se. Para introduzir, então, o sentido antigo do Místico, que equivale, como já vimos, ao sentido do especulativo hegeliano, destacaremos neste e nos próximos itens os três momentos cruciais desse processo, os cultos de Mistério (ou religiões mistéricas), a filosofia grega e o cristianismo, ao mesmo tempo em que nos aproximaremos do conteúdo místico em si, o objeto perene cuja concepção se desenvolveu. Enquanto isso, relacionaremos esses dois aspectos do Místico (i.e. o objeto experiencial enquanto tal e o desenvolvimento de sua concepção) à filosofia hegeliana para introduzir, também, o sentido dessa própria filosofia enquanto mística. Pois, digamos mais uma vez, a abordagem de Hegel como místico só exibe seu pleno potencial de consequências quando, em vez de pensarmos o Místico a partir do que já acreditamos saber do especulativo, invertemos isso e acessamos a significação da filosofia hegeliana a partir da significação do Místico. É aí, então, que se encontrará o desenvolvimento da tese, acompanhando o desenvolvimento dessa ideia.

Os termos *mystikos* (“o que penetra os Mistérios”, “secreto”; em princípio, um adjetivo) e *mysterion* (“cerimônia iniciática”; plural *mysteria*, “festivais/rituais secretos”, o que os romanos traduziam como *initia*) vêm das religiões mistéricas ou cultos de Mistério da antiguidade,

particularmente dos Mistérios Eleusinos, a principal religião desse tipo na Grécia antiga, atrelada em especial a Deméter (Ceres), deusa da agricultura (particularmente dos cereais, que dela herdaram o nome), ligada à questão da morte e da vida após a morte. Também eram da família os termos *myeisis* ("iniciação"; correspondente ao latim *initiatio*), *mystes* ("iniciado", de plural *mystai*), *mystagogos* ("sacerdote condutor da iniciação", "guia dos *mystai*"), *myeisthai* ("ser iniciado"), o verbo *myein* ("fechar(-se)", "calar"), e *myo*, termo a partir do qual se articularam os demais ("fechar meus olhos ou boca"), que dá sentido à raiz indo-europeia *my,* consoante labial nasal feita com os lábios franzidos, significando provavelmente a "boca fechada" (i.e. o fazer silêncio) para o selo (guarda) de um segredo.[207] Sendo então o iniciado, o *mystes* (junção da raiz *my-* com *-tes*, fim regular do agente), por exemplo, aquele que performa a ação de *my*, ou seja, que mantém os lábios selados, em segredo, quanto à *myesis* e seu objeto, o *mystikos*.[208] Uma outra família de palavras associada com as religiões mistéricas, inclusive intercambiável, em larga medida, com a de *mystikos* – e relevante à problematização da presente tese por ser, também, essencial em Hegel –, é a de *telos* ("realização", "perfeição", "objetivo final"), como *teleté* ("cerimônia iniciática"; plural *teletai*), *teleios* ("perfeito, realizado, completo"), o verbo *telein* ("realizar, celebrar, iniciar"), *telestes* ("sacerdote iniciador"), *telesthenai* ("ser iniciado") e *telesterion* ("salão de iniciação", "salão dos mistérios").[209]

Organizados por grupos privados e instituições independentes (dos Estados locais) em templos, santuários e cavernas espalhados por todo o mundo antigo, e atrelados à mitologia de múltiplos deuses e heróis civilizadores, os cultos de Mistério eram, como se depreende etimologicamente, *ritos secretos*, de caráter individual e voluntário, com diferentes critérios de admissão.[210-211] Os cultos gregos, por exemplo, eram costumeiramente adjetivados de *aporrheta*

[207]RUCK, Carl. Soma and the Greek Mysteries. In: *Kronos: Philosophical Journal*, vol. 8, 2016, p. 85.

[208]Vale notar, porém, que, embora essa etimologia seja geralmente aceita, autores como Walter Burkert destacam a falta de clareza sobre o tema. BURKERT, 1987, p. 137, n. 36. "Misticismo", por sua vez, é uma palavra moderna, surgida apenas no século XVII. Cf. MCGINN, Bernard. *The foundations of mysticism*. New York: Continuum, 1992, pp. 266 ss. Sobre a etimologia de *mystikos* e sua família, cf. BRANDÃO, 1986, p. 295.

[209]Sobre essa família terminológica, cf. BURKERT, 1987, p. 9. Sobre a conexão de *telos* com iniciações, ver WAANDERS, F. M. J. *The history of* telos *and* teleo in Ancient Greek. Amsterdam: B. R. Grüner Publishing Co, 1983, pp. 6 ss. Waanders liga *telos*, no sentido mais básico, a "realização, performance".

[210]Os Mistérios compreendiam dois festivais: os Pequenos Mistérios, que tinham lugar de 19 a 21 do mês Antestérion (fins de fevereiro e começo de março), em Agra, subúrbio de Atenas, e os Grandes Mistérios, que ocorriam no mês Boedrómion (mais ou menos de 15 de setembro a 15 de outubro) em Elêusis. Os Pequenos Mistérios eram um prelúdio purificatório para os Grandes Mistérios, onde se realizava propriamente a iniciação.

[211]O elemento individual é de toda a importância, pois os Mistérios concernem a um movimento cultural mais amplo que, acentuando a relação individual, antes que institucional, com o divino (com a *escolha* de ser iniciado ou não, bem como a perspectiva da salvação individual), engendrou a própria ideia da individualidade e subjetividade, em princípio ausente na cultura grega, cujos cultos estatais eram indiferentemente coletivos. A filosofia e

("proibido"; *mysteria aporrheta*, *teletai aporrhetoi*)[212], significando que não era permitido falar abertamente do *mystikos*, daquilo que se passava nos rituais, expor seu conteúdo na linguagem comum, partilhada igualmente por iniciados e não-iniciados. A quebra dessa regra constituía o crime de *asebeia*, "profanação", "impiedade", sujeito a pena de morte. Hegel mesmo, no poema juvenil chamado *Elêusis*[213], caracterizou os Mistérios Eleusinos como "proibidos", de divulgação interditada por uma "sábia lei" da deusa (Deméter, Ceres). Essa interdição é o tradicional mandamento do "silêncio místico", presente, por exemplo, em um aforismo órfico preservado por Eusébio de Cesareia: "Falarei àqueles a quem é lícito. Tape seus ouvidos, profano [não-iniciado]."[214] Algo também expresso nas palavras de um pitagórico tardio: "Nada do empório do conhecimento deve ser revelado àquele cuja alma não foi purificada; pois não é permitido divulgar a todo transeunte o que foi alcançado com tanto trabalho, ou divulgar os Mistérios da deusa eleusina para o profano."[215] Nesse sentido, o "místico" é sinônimo de "esotérico".

Superficialmente, os cultos e religiões de Mistério se distinguiam dos cultos de Estado e sua mitologia popular (do que Hegel chama de "religião positiva"), formando a típica oposição entre (respectivamente) heterodoxia e ortodoxia. Os cultos de Estado, a religião pública da antiguidade, afirmavam uma estrita e intransponível separação entre humanos e deuses, as ordens da mortalidade e da imortalidade, como expresso nos poetas gregos ("Pensa, ó Tidida, e cede! Não queiras pensar coisas iguais às que pensam os deuses, pois não é a mesma a raça dos deuses imortais e a dos homens que caminham sobre a terra", declarou o deus Apolo na Ilíada homérica (Canto V, 440); "Não busque se tornar um deus"; "Não seja tentado a esticar o olhar para mais além", disse Píndaro em suas odes).[216] Em Homero, como escreve E. R. Dodds, "os deuses às vezes aparecem em forma humana, os homens podem partilhar às vezes do atributo divino do poder, mas (…) não há, em todo caso, travessia real da linha estrita que separa a humanidade da divindade."[217] A representação mitológica do mundo era, para o público de mortais, erguida sobre essa impossibilidade de trânsito entre as formas humana e di-

o cristianismo levarão esse processo adiante.
[212]Idem, n. 44.
[213]HEGEL, *HL*, pp. 46-7.
[214]BURKERT, 1987, p. 69.
[215]Praeparatio evangelica, III, 7, PG 21, 180 B. Citado em KUCHAREK, Casimir A. *The sacramental mysteries*: a byzantine approach. Allendale, N.J.: Alleluia Press, 1976, p. 57.
[216]PINDAR. *Pindar's Victory Songs*. Trans. Frank J. Nisetich. Baltimore: Johns Hopkins University Press. 1980, p. 309.
[217]DODDS, E. R. *The Greeks and the irrational*. Berkeley, CA: The University of California Press, 1951, p. 10.

vina, ou seja, essa impossibilidade de transformação. Os cultos de Mistério, por seu turno, eram, para repetir a expressão de Hegel, um mundo invertido. Em vez de se fundarem na antinomia entre o humano e o divino, promoviam secretamente a união essencial desses âmbitos aparentemente opostos – a superação da separação.[218] No lugar de uma humanidade pequena e frágil diante dos deuses, uma humanidade aperfeiçoada e sabedora da sua própria imortalidade. Mas essa diferença, sem deixar de ser importante em vários aspectos que exploraremos ao longo da tese, era, em certo sentido, superficial. Pois toda religião no sentido tradicional, a religião ela mesma (também a filosofia, como já veremos), é mística, precisamente no sentido de que tem seu acontecimento fundador em algum tipo de relação direta secreta com o divino. Se dissermos que o discurso religioso público/estatal é ortodoxo e o misticismo é heterodoxo, então a ortodoxia é apenas a "heterodoxia oficial". Não eram só os mitos particulares celebrados nas religiões de Mistério que tinham uma dimensão fundamental oculta, mas a mitologia ela mesma (ao menos os mitos teológicos, que falam sobre a essência dos deuses), ou a religião em si. "A ideia mesma de mito requer um pano de fundo. Um mito se refere a uma verdade oculta que ele representa."[219] A diferença entre os cultos de Estado e os cultos de Mistério – ou entre um mito tal como publicamente narrado e administrado e tal como vivido num festival iniciático – não era que um tipo de culto ou mito era iniciático e outro não, mas que os festivais permitiam a não-sacerdotes (i.e. *mystai* de diferentes segmentos da sociedade) acessar aquilo que nos cultos estatais e na religião pública em geral era privilégio de sacerdotes, sábios e poetas: o núcleo encoberto dos mitos, a pérola dentro da concha.

> Clea, sempre que você ouvir as histórias míticas narradas pelos egípcios sobre seus deuses – de suas andanças, desmembramentos e muitas experiências como estas –, você deve lembrar o que eu disse antes e não pensar que está sendo dito que qualquer uma dessas narrativas realmente aconteceu assim.[220]

Essa é a orientação que Plutarco, ele mesmo um sacerdote de Ísis no santuário de Delfos, deu, numa carta, a Clea, sacerdotisa do mesmo culto. A lição de Plutarco não é que a narrativa

[218]Um autor resumiu bem a relação entre ortodoxia positiva e heterodoxia mística: "Para o místico, e para a maioria dos estudantes e seguidores de vários místicos, o misticismo é o centro essencial da religião; para a maioria das pessoas na religião, no entanto, os místicos e seus misticismos são inteiramente 'outros', fora de alcance e ininteligíveis." Aliás, o autor faz, em seguida, uma comparação com a filosofia que certamente incide sobre Hegel: "Similarmente, para o filósofo esotérico, e para o estudante de esoterismo, o esotérico é a "coisa real" [*what is "really about"*], a única fonte confiável de conhecimento e verdade, da qual todo outro conhecimento não é senão um reflexo pálido." McDERMOTT, 1993, p. 268.

[219]STROUMSA, Guy G. *Hidden wisdom*: esoteric traditions and the roots of christian mysticism. Leiden, Boston: Brill, 2005, p. 27.

[220]PLUTARCH. *Moralia*. Vol. V. Trans. Frank Cole Babbitt. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999 (1936), p. 29.

exterior, o discurso público, é simplesmente falsa, uma invenção desprovida de verdade, mas que é apenas simbólica, aponta para algo de outro no mesmo gesto em que o tira de vista ao dizê-lo outramente. A verdade religiosa reside sob a superfície simbólica, e a formação sacerdotal deve levar ao saber enigmático desse fundo de sentido oculto. Num outro texto, ele diz que, nos tempos arcaicos, os sábios, cientes da verdadeira natureza dos deuses, porém temerosos de que tal sabedoria fosse mal entendida pelo povo, deram nomes diferentes para o deus em suas várias formas e transformações (como Apolo ou Dionísio), uma vez que queriam esconder tais verdades da multidão (*kruptomenoi de tous pollous hoi sophoteroi*).[221] Hegel também fala, referindo-se aos primórdios da religião (antes da instituição dos Mistérios), que "os poucos que (nessa fase) sabem o que é o divino são os patriarcas e sacerdotes."[222] Com o surgimento das religiões de Mistério, generalizemos, o acesso secreto foi estendido a pessoas de diferentes proveniências, alheias à classe sacerdotal, todavia a população genérica, o povo não-iniciado, seguiu dispondo apenas do lado público/manifesto dos mitos, sua representação na forma de histórias que, enquanto enigmas ou alegorias, velam e desvelam ao mesmo tempo – escondem no mesmo ato em que mostram.

Façamos algumas considerações mais amplas sobre a questão. Segundo Plutarco, essa antiga e secreta sabedoria, longe de ser apenas um fenômeno helênico, atravessou as fronteiras entre os gregos e os bárbaros.[223] O segredamento do sagrado foi um fenômeno euroasiático, presente nas civilizações antigas de maneira geral, com suas diferentes configurações locais. Sendo uma característica fundante das religiões e mitologias antigas, pode-se consequentemente afirmar que é uma característica fundante da civilização tradicional como um todo, já que a base dela é religiosa/mitológica. Ou seja, o segredo não é simplesmente da religião, mas da própria civilização, da própria sociedade. Contudo, o que seria um segredo da sociedade para consigo mesma? Qual é a natureza desse fenômeno? Não se trata, com esse tipo de segredo, do mero silenciar de um conteúdo ôntico, empírico, qualquer, seja individual (segredos pessoais) ou coletivo (segredos políticos de Estado), mas de algo mais peculiar: um paradoxal "segredo público" (isto é, esse cujo conteúdo é ignorado, mas a posse é anunciada e conhecida)[224] sobre a verdade ela mesma, sobre o fundamento espiritual do mundo e da própria huma-

[221]Idem, p. 223.
[222]HEGEL, *LPR1*, p. 448, n.180.
[223]PLUTARCH, 1999, pp. 23-4. STROUMSA, 2005, p. 18.
[224]BLAKELY, Sandra. Toward an archaeology of secrecy: power, paradox, and the great gods of Samothrace. In: *Archaeological Papers of the American Anthropological Association*, 2012, p. 50.

nidade/sociedade. *Um segredo que divide estruturalmente a sociedade em duas classes, a dos que o sabem e a dos que não o sabem* (ou sabem apenas que outros sabem em seu nome; ou, ainda, como ocorre hoje, nem mesmo sabem que não sabem e que outros sabem), isto é, iniciados e não-iniciados, os que estão dentro e os que estão fora do seu limite: respectivamente, a elite e o povo, ou a "sociedade secreta" (o interior social oculto das religiões, filosofias e comunidades místicas que guardam a essência espiritual da sociedade) e a "sociedade genérica" (a ordem social exterior e a representação pública e cotidiana da realidade). A sociedade mesma possui, nesses termos, uma face "esotérica" fundamental e uma face "exotérica" de superfície, no sentido mesmo em que Fichte afirma, na sua palestra de filosofia da maçonaria, que sempre existiu, paralelamente à "cultura pública", uma "cultura secreta" centrada sobre uma "doutrina secreta"[225]; tendo esta, segundo ele, a função de contra-efetuar a parcialidade cega daquela, a carência de universalidade do juízo humano ordinário.

> As deficiências na educação humana, que (...) só podem ser eliminadas por uma associação como a sociedade maçônica, tal como existe no presente, devem ser tão antigas quanto a própria organização social, visto que são uma consequência necessária dela. Mas se essas deficiências existiram, tampouco cabe a menor dúvida de que sempre houve homens superiores que as notaram. Mas se elas foram notadas, sem dúvida aqueles que as notaram também encontraram, ao mesmo tempo, o único meio possível de remediá-las, a saber, a fundação de sociedades separadas e fechadas, consagradas ao cultivo da formação [*Bildung*] puramente humana, e se uniram a outros semelhantes para esse fim. É, portanto, altamente provável que desde o início, além da cultura [*Bildung*] pública, sempre existiu na sociedade uma cultura secreta, que seguiu ao lado da primeira, que com a primeira subiu e caiu, exercendo sobre ela uma influência despercebida. (...) Logo, estabelecemos como primeiro princípio que merece nossa atenção o seguinte: Pode muito bem ser, até onde a história alcança, que sempre houve instituições secretas de treinamento, (...) necessariamente isoladas das instituições públicas.[226]

Ao longo da presente tese, geralmente nos referiremos ao "povo", então, como não-elite, como a multidão de não-iniciados. Mas o "povo" também pode significar, da perspectiva da elite, ela mesma enquanto elite do povo, o "povo genuíno". Os Mistérios de Elêusis, por exemplo, admitiam em seu segredo praticamente qualquer pessoa, desde que livre de "culpa de sangue" e falante de grego. A divisão do segredo era severamente fixa, motivo pelo qual se punia com pena de morte a profanação, mas quase todo mundo podia atravessar, em silêncio, esse limite. Nesse sentido, diz-se, como o faz Hegel, que "todos os atenienses eram iniciados nos Mistérios Eleusinos"[227]. Que o povo ateniense, enquanto tal, era iniciado. Além disso, aqueles que entravam no templo do Mistério *não acessavam algo privado, mas privadamente*

[225]FICHTE, J. G. *Filosofía de la masonería*. Cartas a Constant. Edición de Faustino Oncina Coves. Madrid: Ediciones ISTMO, 1997, p. 110.
[226]Idem, p. 104.
[227]HEGEL, LHP1, p. 85.

algo público, que dizia respeito à cultura grega como um todo, onde viviam iniciados e não-iniciados. Nesse outro sentido, também, a elite era o povo na sua essência, experienciando o lado de dentro do seu modo de ser exterior. Também sobre a religião cristã, Hegel diz, repetindo a fórmula, que "todos os cristãos estão no segredo" (*sind im Geheimnis*).[228] Mas tais afirmações são, na verdade, tão carentes de literalidade quanto, digamos, a Declaração de Independência dos Estados Unidos, cujos proponentes afirmaram o caráter autoevidente da liberdade e da igualdade de "todos os homens" enquanto parte deles ainda promovia a escravidão. Para Clemente de Alexandria, por exemplo – em quem, de outro modo, Hegel tem um precursor –, "havia duas classes [entre os cristãos]: os simples, ou crentes, e os perfeitos, ou gnósticos. Aqueles que sabem o ensinamento reservado, secreto, graças a um conhecimento especialmente partilhado, encontram-se significativamente mais altos do que aqueles que aceitam a mensagem popularizada de Cristo sem reconhecer seu significado mais profundo."[229] Nem todos os cristãos (em um sentido literal, numérico) estão, portanto, no segredo. Quanto aos atenienses, lembremos do momento em que, no *Banquete* de Platão, Alcebíades exalta "os Fedros, Agatãos, Erixímacos, os Pausânias, os Aristodemos e os Aristófanes, e o próprio Sócrates" como participantes em comum "do delírio filosófico e dos seus transportes báquicos", e em seguida, sinalizando a entrada em assuntos proibidos, manda que "os domésticos, e se mais alguém há de profano e inculto [i.e. não-iniciado], apliquem aos seus ouvidos portas bem espessas."[230] "Todos os atenienses", "todos os cristãos" e "todos os homens" não correspondem factualmente a todos os atenienses, cristãos e homens, mas, do ponto de vista da elite, aos iniciados no que é ser ateniense, no que é ser cristão e no que é ser homem (no sentido burguês). Ou correspondem a todos os homens, mas apenas a um potencial generalizado que não é por todos realizado. Ainda que o coletivo de iniciados esteja disseminado no seio da sociedade, há (o que da perspectiva deles é) um "resto" que fica de fora. É a massa, a multidão, a plebe, o vulgo, o "povo comum". O próprio Hegel, apesar de pensar que a modernidade é o

[228]HEGEL, *HF*, p. 133. Na tradução de A. Pinto de Carvalho se lê: "todos os cristãos estão neles [mistérios] iniciados." Na tradução em língua inglesa de Quentin Lauer: "every Christian is on the secret". Disponível em: https://www.marxists.org/reference/archive/hegel/works/hp/hpintroduction.htm. Acesso em: 23 de novembro de 2020.

[229]STROUMSA, 2005, p. 112. "Gnósticos", aqui, significa aqueles que detém a gnose, não um grupo daquilo que se convencionou chamar de "gnosticismo". Afinal, os Pais da Igreja foram os grandes opositores dos gnósticos neste (segundo) sentido da palavra. Essa oposição, no entanto – como veremos doravante –, não era entre uma ortodoxia não-gnóstica e uma heterodoxia gnóstica, mas entre duas posições gnósticas no (primeiro) sentido de se relacionarem à gnose, não obstante diferentemente.

[230]PLATÃO, *Diálogos*. O Banquete, Fédon, Sofista, Político. Trad. José Cavalcante de Souza (O Banquete) e João Cruz Costa (Fédon, Sofista, Político). São Paulo: Editora Abril, 1972, pp. 54-5 (218b).

tempo onde "todos os homens são livres"[231], reconhece, na *Filosofia do Direito*, que o sistema burguês engendra o que ele chamou de "populaça"[232] (*Pöbel*), uma massa de excluídos não só da economia, mas do próprio sentido da humanidade (moderna). Os Mistérios Eleusinos, para seguir com eles, eram atipicamente abertos em seus critérios de admissão, mas, como apontou Jan Bremmer,

> nem todo mundo podia arcar. (…) Os candidatos à iniciação deveriam estar em posição de gastar tempo [para comparecer a eventos e performar atos litúrgicos ao longo de um período determinado] e dinheiro, pois também tinham que pagar uma taxa aos oficiantes. Todas essas condições terão limitado a participação principalmente às camadas menos pobres da população. Além disso, nunca devemos esquecer que nem todo ateniense foi iniciado. A história de que Ésquilo escapou da condenação por revelar os mistérios argumentando que ele não havia sido iniciado é provavelmente um mal-entendido por Clemente de Alexandria, nossa fonte, mas Sócrates não foi iniciado; Andócides, acusado de impiedade [*asebeia*] em relação aos Mistérios, relata que os não-iniciados tiveram que se retirar do seu julgamento, e o lexicógrafo Pólux, cuja informação parece derivar do orador Hiperides, registra que os jurados em julgamentos de Mistérios eram escolhidos entre aqueles que haviam sido iniciados na *epopteia* [ou seja, havia aqueles que eram iniciados na *epopteia* – como se chamava a iniciação que ocasionava a experiência visionária eleusina –, e havia aqueles que não eram, que não tiveram a visão divina].[233]

Muitas já justificativas foram dadas, na história, para a divisão social do segredo, isto é, para a ocultação do divino ao homem pelo homem, a distinção hierárquica de classe entre os de dentro e os de fora; mas a principal delas é a ideia de que o povo não pode compreender por si mesmo a verdade, ou seja, de que há um despreparo intrínseco ao estatuto da multidão (humanidade ordinária, finita, natural) enquanto tal, à "condição de povo" – tal como o porco diante da pérola ou o cão diante do espírito. O filósofo neoplatônico Salústio (século IV), por exemplo, disse que "desejar ensinar a todos os homens a verdade sobre os deuses causa o tolo a desprezá-la, porque ele não pode aprendê-la, e o bom a ser preguiçoso, ao passo em que esconder a verdade por meio de mitos previne o primeiro de desprezar a filosofia e compele o segundo a estudá-la."[234] Mas o desprezo dos tolos é a menor das consequências temidas pela elite com a potencial revelação do conteúdo divino para todos os homens. O problema é que os porcos pisarão as pérolas e os cães despedaçarão os homens. No limite, a ideia é que, em razão dessa incapacidade, o acesso do povo à verdade acarreta nada menos que o perigo do

[231]HEGEL, *LPR*, p. 25.
[232]"A queda de uma grande massa de indivíduos abaixo da medida de certo modo de subsistência, que se regula por si mesmo como o necessário para um membro da sociedade, e com isso a perda do sentimento do direito, da retidão e da honra de subsistir mediante atividade própria e trabalho próprio, produz o engendramento da populaça (…). " HEGEL, *FD*, p. 223 (§244).
[233]BREMMER, 2014, pp. 3-4.
[234]Citado em STROUMSA, 2005, p. 24.

próprio colapso da sociedade ("Deus escondeu isso da multidão para evitar que o mundo deva ser destruído", dirá um importante escrito alquímico medieval[235]). Seria o mesmo que "colocar a espada ao alcance da criança", como alerta um provérbio citado por Clemente de Alexandria[236], ou "entregar uma vela acesa a uma criança dentro de um paiol de pólvora", como se ilustrará, mais tarde, de forma ainda mais gráfica.[237] Assim, guardar o segredo equivaleria a guardar a própria ordem socioantropológica, senão mesmo cosmo-ontológica. Como disse o filósofo Varrão, no século I a.C., segundo o registro de Agostinho, "há muitas verdades que não são úteis para o povo comum saber, e há muitas visões falsas que é conveniente que o povo tome como sendo verdadeiras [i.e. a representação mitológica popular]." É por isso, justificou ele, "que os gregos organizavam suas iniciações [*teletas*] e mistérios [*mysteria*] em segredo atrás de portas fechadas."[238]

Mas de que "despreparo" estamos falando? Para responder esta pergunta, destrinchemos o par esotérico/exotérico em duas proposições. 1) Uma tradicional proposição ontológica, perfeitamente hegeliana e, antes, simplesmente filosófica: o próprio ser se diferencia entre o manifesto e o oculto, isto é, o mundo sensível (exterior, natural, finito, ordinário etc.) e o mundo suprassensível (interior, divino, transcendente etc.), que é tido como a realidade fundamental. Isto é uma coisa. Mas o que "esotérico" e "exotérico" exprimem, enquanto categorias de uma epistemologia classista, para não dizer política, é que 2) o acesso direto ao divino é exclusivo de grupos de eleitos, enquanto o povo, confinado aos limites do sensível e do finito, fica apenas com o "acesso" indireto, a representação ou conceituação fornecida pela elite. Notemos, pois, que a segunda proposição (divisão social) não decorre da primeira (divisão do próprio ser), não há uma relação intrínseca entre ambas. Não é o caso, com a "condição de povo", de uma pura impossibilidade de acesso – digamos, de uma incapacidade inata, uma condição natural ou ontológica a distinguir os seres humanos aptos ou inaptos para acessar o conteúdo espiritual –, ou não haveria razão para o escondimento. Se o divino fosse oculto no sentido de

[235]WAITE, Arthur Edward (trad.). *Turba philosophorum, or Assembly of the sages*. London: George Redway, 1896, pp. 187-8. "Isso" (o segredo), no caso, é a Pedra Filosofal: "Quão maravilhosa é a diversidade dos filósofos nas coisas que eles afirmaram anteriormente, e em sua aproximação [ou acordo], a respeito dessa coisa pequena e mais comum na qual a coisa preciosa está oculta! E se o vulgar soubesse, ó todos vocês investigadores desta arte, a mesma coisa pequena e vil, eles considerariam isso uma mentira! No entanto, se conhecessem sua eficácia, não a difamariam, mas Deus ocultou isso da multidão para que o mundo não fosse devastado."
[236]CLEMENT OF ALEXANDRIA. *The writings of Clement of Alexandria.* Trans. W. Wilson. Edinburgh: T. and T. Clark, 1867, p. 356 (disponível em: https://archive.org/details/writingsofclemen01clem).
[237]BLAVATSKY, Helena. *A doutrina secreta*. Vol. 1. Trad. Raymundo Mendes Sobral. São Paulo: Editora Pensamento, 1980, p. 58.
[238]Citado em BREMMER, 2014, p. 156.

ser naturalmente impenetrável pela maioria das pessoas, seria redundante escondê-lo. É preciso diferenciar, portanto, a experiência e a sua compreensão. O que a tradição nega não é que o povo (qualquer ser humano, indistintamente) possa ter a experiência espiritual, senão que possa compreendê-la, que saiba o que fazer com ela, derivando-se daí a ideia do perigo mortal. É verdade, como veremos mais à frente, que até mesmo em sociedades primitivas é cultivada a distinção entre "pessoas espirituais" (xamãs) e "pessoas ordinárias" (não-xamãs), aparentemente pela efetiva variedade das inclinações humanas, mas nesse contexto, isto é, em sociedades não-divididas, o espiritual não é um segredo escondido das pessoas "comuns" pelas "espirituais". O segredo de rituais particulares é certamente ubíquo, mas a espiritualidade, de modo geral, não é secreta, não é um conteúdo oculto para o povo (que, por sua vez, distingue-se, então, do povo na civilização, a multidão, constituída da relação a uma classe dominante).[239] Numa sociedade indígena, todo mundo é um pouco xamã.[240] O que acontece com a tradição religiosa da civilização (isto é com a tradição mística, sacerdotal, em sentido amplo), no fenômeno da estratificação social após o neolítico, é que essa diferença de inclinações se torna uma diferença de classe social, a diferença mesma entre o interior e o exterior do segredo, de

[239]Para todos os efeitos, nesta tese distinguiremos xamanismo e misticismo precisamente em função do segredo, que é uma característica estrutural deste, mas não daquele. Essa diferença não se deve a motivos especificamente religiosos, mas igualmente sociais: diremos que o xamanismo está para a sociedade indígena/primitiva (enquanto sociedade não-dividida) como o misticismo está para a civilização (sociedade dividida). Esta não é uma visão convencional: a tradição tende a enxergar no xamanismo um misticismo primitivo, no sentido de que o espiritual *sempre* teria sido um segredo social. Manly P. Hall, por exemplo, afirmou que "escondida dentro das figuras emblemáticas, alegorias e rituais dos antigos está uma doutrina secreta relativa aos mistérios interiores da vida, cuja doutrina foi preservada *in toto* entre um pequeno grupo de mentes iniciadas desde o início do mundo." HALL, Manly P. *The secret teachings of all ages*. An encyclopedic outline of masonic, hermetic, qabbalistic and rosicrucian symbolical philosophy. New York: Tarcher/Penguin, 2003, p. 38. Contudo, da nossa perspectiva o segredo está inextrincavelmente ligado à divisão social, de modo que afirmá-lo em sociedades indígenas seria tomá-las erroneamente por sociedades divididas. Isto é, seria atribuir a sociedades paleolíticas (ou de características paleolíticas, no caso das sociedades indígenas atuais) o que só ocorre a partir do neolítico.

[240]Segundo o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro, "o 'xamã' humano, assim, não é um tipo sacerdotal – uma espécie ou função –, mas alguém mais semelhante ao filósofo socrático – uma capacidade ou funcionamento. Pois se, como sustentava Sócrates, todo indivíduo capaz de raciocinar é filósofo, amigo potencial do conceito, então todo indivíduo capaz de sonhar é xamã, 'amigo da imagem'." VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos. In: *Cadernos de campo*, São Paulo, n. 14/15, 2006, p. 322. Se se objetar, perante essa afirmação, que todo ser humano enquanto tal é capaz de sonhar, vale redarguir com uma observação do xamã Kopenawa: "Os brancos não sonham tão longe quanto nós. Dormem muito, mas só sonham com eles mesmos. Seu pensamento permanece obstruído e eles dormem como antas ou jabutis." KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu*: palavras de um xamã yanomami. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015, p. 390. Ou seja, há sonhos (indígenas) e "sonhos", por assim dizer. No caso do sonho do xamã em específico, vale observar que a sua riqueza tem relação direta com o uso diurno de alucinógenos. Como diz Kopenawa, "Vejo tudo isso em sonho [noturno] porque, tornado fantasma com a yãkoana durante o dia, o meu interior se transformou." (Idem, p. 86). Segundo Bruce Albert, o antropólogo que compôs *A queda do céu* junto ao xamã, os sonhos xamânicos são "constituídos principalmente de restos alucinatórios do xamanismo diurno." (Idem, p. 616).

modo que sua manutenção significa a manutenção da ordem social e cultural.[241]

Voltando aos Mistérios, se destacamos, até agora, o aspecto esotérico do Místico, foquemos na própria *experiência* que eles guardavam. Além de serem chamados de *aporrheta,* "proibidos/secretos", os Mistérios gregos também eram chamados de *arrheta*[242] ("indizível", "inefável"; *arrhetos telete*, *arrheta orgia*[243]), significando o segundo sentido daquilo que "não pode", além do proibido: o que é impossível de ser apreendido cognitivamente, pela linguagem e discurso. Nesse sentido, o Místico não é sobre o segredo estrutural/esotérico, mas sobre o *conteúdo*, a experiência (embora os dois sentidos sejam entrelaçados pela tradição). Em muitas tradições, como na própria filosofia, a experiência será tida como de conhecimento (*noesis*, *gnosis*); porém, nos Mistérios Eleusinos, ela era considerada inefável, incognoscível. Também no poema *Elêusis*, onde o jovem Hegel falou da proibição de divulgação dos Mistérios pela lei sagrada do silêncio, ele versou, como já dissemos, acerca da "pobreza das palavras" e "ressequidos signos" diante do conteúdo secreto, que só seria pronunciável na "língua dos anjos"[244]. Vale ressaltar que a inefabilidade, a impossibilidade de acesso cognitivo, não era completa, pois a iniciação eleusina, após um momento ou grau preliminar de purificação (*katharmos*), continha um grau preparatório (*paradosis*, "transmissão"; *traditio* no latim) de aprendizagem discursiva, uma transmissão doutrinária onde se comunicava verbalmente aos *mystai* uma "narrativa sagrada" (*hieros logos*) "sobre os deuses e suas identidades, aspectos e detalhes antes desconhecidos [dos não-iniciados]."[245] Entretanto, a doutrina secreta oral, sem perder seu valor próprio, era, justamente, ainda preparatória, um degrau intermediário na escada para a consumação – ou *telos* – do processo iniciático, que acontecia na *epopteia* (grau dos *epoptai*, plural de *epoptes*, "visionário", "contemplador", "espectador"), evento no qual os *mystai* eram arrebatados por visões divinas diante das quais, finalmente, não caberiam pala-

[241]Mas, apesar dessa relação entre segredo místico e poder na civilização, é importante pontuar, por outro lado, que as elites místicas não pertencem necessariamente à classe dominante, isto é, não estão todas elas sempre nessa posição. Ao longo de toda a história existirão grupos socialmente marginalizados detentores de segredos espirituais. Em inúmeras circunstâncias, o segredo já serviu, a esses, como meio de proteção contra o poder, vide o caso da religião cristã em um primeiro momento. Entretanto, questionemos o seguinte: esses grupos, as tradições místicas (em dado momento) marginais, são, no fundo, mais próximos do poder (com quem compartilham o segredo) ou da multidão (da qual também o escondem)? Não será o caso de desenvolver aqui esta questão, mas notemos que, enquanto, de um lado – na relação ao poder –, existe, quando não a destruição, uma possibilidade de trânsito, de *acessar o poder* (vide, novamente, o cristianismo, que num segundo momento se institucionalizou e dominou o império romano), de outro lado – na relação ao povo –, *não sai nada*, i.e. não se trai o segredo.
[242]BURKERT, 1987, p. 9.
[243]Idem, p. 137, n. 44.
[244]HEGEL, *HL*, pp. 46-7.
[245]BURKERT, 1987, p. 70.

vras. O que se considerava inefável e incomunicável. Daí Aristóteles ter dito, a respeito dos Mistérios, que não se tratava de "aprender" (*mathein*), mas de "ser afetado", "sofrer", "experienciar" (*pathein*) algo.[246]

Sobre esse "algo", estamos lidando, claro, com o objeto fundamental do segredo, o Místico. Para nos aproximarmos do proibido e (na tradição eleusina, ao menos) inefável conteúdo, que é, lembremos, o conteúdo mesmo da especulação filosófica de Hegel, consideremos alguns dos raros depoimentos deixados à posteridade sobre o que se experienciava no ápice visionário da iniciação. O poeta Píndaro, por exemplo, disse dos Mistérios Eleusinos: "Feliz é aquele que viu os rituais antes de partir para baixo da terra, pois ele conhece o fim da vida e o divino começo."[247] Platão, que também foi iniciado no culto eleusino (segundo Hegel, inclusive[248]), mencionou os Mistérios no *Fedro*, relacionando a experiência iniciática com a reminiscência das verdades eternas contempladas pela alma antes da existência corpórea:

> Porém a Beleza era muito fácil de ver por causa do seu brilho peculiar quando, no séquito de Zeus, tomando parte no coro dos bem-aventurados e os demais no de outra divindade, gozávamos do espetáculo dessa visão admirável e, iniciados nesse mistério que, com toda a justiça, pode ser denominado sacratíssimo, e que celebrávamos na plenitude da perfeição e livres dos males que nos alcançam no futuro, fomos admitidos a contemplar sob a luz mais pura aparições perfeitas, simples, imutáveis, puros também e libertos deste cárcere de morte que com o nome de corpo carregamos conosco e no qual estamos aprisionados como ostra em sua casca.[249]

Apuleio, relacionando a iniciação a uma "morte voluntária" (*instar voluntariae mortis*), assim descreveu a experiência iniciática eleusina: "eu cheguei aos confins da morte; e, tendo pisado no limiar de Perséfone, voltei, tendo sido carregado através de todos os elementos. No fundo da meia-noite vi o sol cintilando com uma luz branca, eu me aproximei dos deuses infernais e supernais e os adorei de perto."[250] Mais tarde, Plutarco, em suas reflexões sobre a morte, deu um vislumbre dessa experiência ao dizer que, quando morremos,

> a alma passa por uma experiência similar à dos que celebram as grandes iniciações (…). Perambulações ao léu no começo, cansativas voltas em círculo, caminhos assustadores no escuro que não levam a lugar algum; daí imediatamente antes do final vêm todas as coisas terríveis, o pânico, o tremor, o suor, e o maravilhamento. Então uma luz maravilhosa chega para conhecer-te, puras regiões e prados estão lá para te saudar, com sons, danças, palavras sagradas e visões

[246]Idem, p. 69.
[247]MYLONAS, George E. *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*. Princeton: Princeton University Press, 1961, p. 285.
[248]Seguindo uma tradição de Luciano de Samósata, Hegel excetua apenas Sócrates da iniciação em Elêusis, mas inclui, como já vimos, "todos os atenienses".
[249] PLATÃO. *Fedro – Cartas – O primeiro Alcebíades*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora da UFPA, 1975, p. 61 (250b-c).
[250]Citado em BREMMER, 2014, p. 121.

> santas; e lá o agora completamente iniciado libera-se de todas as amarras e caminha coroado de grinalda, celebrando o festival junto às outras pessoas santificadas; ele observa a multidão vivendo neste momento não iniciada e não purificada, esbarrando-se na lama funda e na escuridão, seguindo com o medo da morte, seus males e sua descrença nas coisas boas do outro mundo.[251]

Proclo, por sua vez, afirmou que "em todas as iniciações e Mistérios os deuses exibem diversas formas de si mesmos; (...) às vezes como uma luz sem forma (…); às vezes a luz assume uma forma humana, e às vezes procede a um formato distinto".[252] Dos Mistérios Eleusinos, relatou que "causam a simpatia [*pathos* compartilhado] das almas com o ritual, de forma divina, incompreensível para nós, e assim alguns iniciados são tomados de pânico, preenchidos de temor sublime, enquanto outros se imiscuem aos símbolos sagrados, deixam sua própria identidade, sentem-se em casa junto aos deuses e experienciam possessões divinas"[253]. Ou, como descreveu alhures, experienciam "uma união a naturezas místicas, por meio de visões inteligíveis".[254]

Resumindo então o que esses testemunhos nos relatam sobre a experiência ritual eleusina: "o fim da vida e o divino começo", "aparições no meio de uma pura e clara luz", "chegada até os confins da morte", "o sol cintilando ao fundo da meia-noite, junto a divindades", "visões santas", "luz maravilhosa", "puras regiões e prados com sons, danças, palavras sagradas e visões santas", "deuses que se exibem em luzes em formas humanas e outros formatos", "perda da identidade e possessão divina", "sentir-se em casa junto aos deuses", "união a naturezas místicas". Tudo isso se vivia no interior do *Telesterion*[255], o principal edifício do santuário de Elêusis, na última e mais importante noite do festival, a *epopteia*. Tudo isso – o que, propriamente, era adjetivado de *mystikos*, o Místico – que, em outras palavras, era a experiência mesma (a verdade oculta) do mito.

A óbvia conclusão que podemos tirar desses relatos é que essas visões não são visões or-

---

[251]Citado em BURKERT, 1987, pp. 91-2.
[252]TAYLOR, Thomas. *The eleusinian and bacchic mysteries*: a dissertation. New York: J. W. Bouton, 1891, p. 108.
[253]BURKERT, 1987, p. 114. Cf. também USTINOVA, Yulia. *Divine mania*: alteration of consciousness in Ancient Greece. London and New York: Routledge, 2018, p. 3: "Um mortal podia ser possuído por um deus (*theoleptos* ou *katochos*), e o estado dela ou dele poderia ser descrito como de possessão, *katoche*. O nome do deus às vezes era especificado; por exemplo, *phoiboleptos* era o tomado por Apolo e *numpholeptos* pelas ninfas. Aparentemente, essas expressões implicavam a sensação de um controle externo, sendo tomado ou mantido por um poder externo. Pessoas que se autodenominavam *bakchoi* ou *bakchai* indicaram o total abandono de seu eu regular e a identificação com Dionísio."
[254]TAYLOR, 1891, p. 104.
[255]O *Telesterion* era uma caverna (ao lado da acrópole da antiga vila de Elêusis) reconstruída arquitetonicamente como templo.

dinárias. Tais experiências, o *pathos* da consciência religiosa, excedem os limites da experiência sensível e do mundo finito, vão além de tudo o que o não-iniciado, o homem ordinário, pode conhecer. Por isso Hegel diz, na *Fenomenologia*, que aqueles que asseveram a verdade e a certeza dos objetos sensíveis deveriam ser reenviados a Elêusis: "o iniciado nesses Mistérios não só chega à dúvida das coisas sensíveis, mas até o seu desespero. O iniciado consuma, de uma parte, o aniquilamento dessas coisas, e, de outra, vê-las consumarem o seu aniquilamento."[256]

Revivendo a jornada de Deméter (deusa mãe) em busca de Perséfone (deusa filha), que, de acordo com o mito, fora sequestrada por Hades, os iniciados heroicamente imergiam nas profundezas do inferno ctônico para onde o deus a levara, e de onde ela havia de ser resgatada anualmente para que a Terra e os plantios renascessem. "Proserpina [Perséfone] é buscada na noite à luz de tochas. Uma vez que ela é encontrada, o rito inteiro termina em meio à alegria e ao agitar de tochas."[257] Esse encontro, como vemos nos relatos, não era mera encenação. Se os iniciados tinham as experiências relatadas, só podemos classificá-las como *suprassensíveis*, vivências que não se dão mais na esfera da finitude, e sim, através do "aniquilamento" (Hegel) do iniciado, num evento "similar à morte" (Plutarco) e à "perda da identidade" (Proclo), passaram para o mundo divino, identificando-se com a própria divindade. Essa experiência de morte subjetiva (que abre as portas para a consciência religiosa) corresponde ao tradicional tema místico da "morte do eu" (ou "dissolução do ego"), a cessação da experiência pessoal, sensível e intelectual ordinária, que dá lugar assim à perspectiva extraordinária da alma/espírito imortal, isto é, permite que ela assuma o ponto de vista (a "primeira pessoa"). A ideia de que a negação (morte, perda, aniquilamento) da subjetividade ordinária, enquanto uma "morte substitutiva" ou *imitatio mortis*[258], é um requisito necessário à passagem para o Outro lado, ao adentramento da experiência religiosa, encontra-se representada nos temas de morte e renascimento de várias mitologias. O que acontecia na iniciação dos Mistérios Eleusinos era, assim,

---

[256]HEGEL, *FE1*, p. 81 (§109). Em outra passagem, ele escreve sobre o culto: "O que desse modo, mediante o culto, se tomou manifesto ao espírito consciente de si nele mesmo, é a essência simples: por um lado, como o movimento de emergir de seu segredo noturno [*nächtlichen Verborgenheit*] à consciência, para ser sua substância que nutre em silêncio, mas por outro lado, também, como o movimento de perder-se de novo na noite ctônica [*unterirdische Nacht*] (…)." HEGEL, *FE2*, p. 169 (§723). Veremos a relação entre a essência e o culto nos itens 3.5.2 e 3.5.3.

[257]CYRIL OF JERUSALEM. *The works of Cyril of Jerusalem*. Vol. 1. Trans. Leo P. McCauley and Anthony A. Stephenson. Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 1969, p. 52.

[258]USTINOVA, Yulia. To live in joy and die with hope: experiencial aspects of ancient greek mystery rites. In: *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 56, vol. 2, 2013, p. 119.

uma espécie de "morte e renascimento em vida", uma travessia de ida e volta à realidade divina *post-mortem*. Os iniciados morriam interiormente, imergiam no seio da divindade transcendente e, retornando da jornada, reintegrando-se pós-alteração, renasciam com uma nova perspectiva da vida e da morte.

E como era possível que essas pessoas tivessem experiências dessa (sobre)natureza? Esta pergunta é, obviamente, de toda a importância, porque sua resposta se estende a Hegel (já veremos). A resposta configura um dos elementos centrais da tese, e com ela damos um passo além da simples identificação de Hegel como místico para ganhar uma perspectiva sobre o conteúdo – sobre o lado oculto do idealismo absoluto. De acordo com Aristóteles, o que acontecia com os iniciados (*teloumenoi*) durante o ritual era o *pathos* de uma *radical mudança de estado mental* (*diatethenai*)[259]. Nas palavras de Walter Burkert (comentando o termo empregado por Aristóteles), "uma experiência de alteridade, uma transformação da consciência"[260]. Ou ainda, na expressão de Mircea Eliade sobre a experiência iniciática em geral, uma "transmutação ontológica do iniciado"[261]. Essa transformação profunda da interioridade era, justamente, a morte do eu finito (perda da identidade ordinária) e a passagem à consciência religiosa transcendente enquanto *estado alterado de consciência*. Os Mistérios eram meios rituais de atingir uma outra forma de estado ou padrão de funcionamento mental além da consciência ordinária (de vigília), outro modo de experiência além da experiência ordinária dos sentidos, e que tampouco se confunde, em última análise, com a experiência do sonho (dormindo). Nem estado desperto e nem estado onírico propriamente dito, mas um terceiro modo de consciência, que não tem como objeto o mundo sensível da consciência de vigília e nem a esfera dos sonhos ordinários, mas o mundo divino. Os gregos tinham uma variedade de termos para falar dos estados alterados de consciência cultuados no centro de todos os Mistérios e na religião de modo geral, tais como *ekstasis*, *enthousiasmos, mania*, *theiasmos* ou *daimonismos*.[262]

---

[259]BURKERT, 1987, p. 89. Ver também USTINOVA, 2018, p. 127: "Aristóteles parece se referir a uma experiência mística genética, desconsiderando particularidades como patronos divinos de cultos ou locações de cerimônias. Na visão dele, o objetivo mais importante das iniciações gregas é assegurar que os participantes passem por uma certa experiência."

[260]Idem, p. 100.

[261]ELIADE, 1975, p. 113.

[262]Cícero nos deixa saber, em *De Divinatione*, sobre uma "opinião muito antiga e consolidada por unanimidade por todos os povos e nações: a saber, que existem dois tipos de divinação, um envolvendo uma técnica [*ars*], outro envolvendo a natureza [*natura*]." CICERO. *On divination*. Book 1. Trans. David Wardle. Oxford: Clarendon Press, 2006, p. 49 (ver também RENBERG, Gil H. *Where dreams come*: incubation sanctuaries in the greco-roman world. London/Boston: Brill, 2017, pp. 3 ss). Ou seja, em termos gregos, um envolvendo uma *techne* e o outro a *physis*. Os estoicos já tinham feito a mesma distinção entre um tipo "técnico" (*to technikon*) e um tipo

> A alteração do estado de consciência do iniciado (…) era um elemento maior dos ritos mistéricos. Todos eles prometiam ao *mystai* contato com o divino, seja na forma da possessão por um deus, seja como uma revelação da verdade divina sobre a vida e a morte.[263] (…) Esses estados, que hoje seriam referidos como "estados alterados de consciência", eram *enthousiasmos* ou *mania* para os gregos.[264]

Isso significa, em outras palavras, que *o conteúdo da experiência mística é o conteúdo dos estados alterados de consciência*. Embora o debate acadêmico tardio acerca do tema já tenha mais de um século[265], a afirmação da existência de um terceiro modo de consciência ainda encontra forte resistência no meio acadêmico atual, pois bate de frente com uma premissa epistemológica básica da mentalidade pós-iluminista, que se relaciona diretamente a outra, já discutida aqui, de que o mundo material ordinário, sensível, finito, é o mundo em si, excluindo-se a ideia de mundo suprassensível. A saber, justamente, *a ideia de que a consciência ordinária é a consciência em si*, de que o estado desperto é a consciência humana enquanto tal, o único verdadeiro modo da consciência. De que a experiência sensível e subjetiva finita é a

---

"não-técnico" (*to atechnon*) de divinação (idem, p. 126). O tipo técnico é indireto e externo, relativo à observação de fenômenos e sinais que requerem interpretação para que seus sentidos sejam determinados (por exemplo, a análise de augúrios, a interpretação de mensagens oraculares ou a inspeção de sacrifícios). O tipo natural é direto e interno, e pode se dar por sonhos ou por possessão extática. Estes (sonhos e êxtase), por sua vez, podiam ocorrer tanto inesperadamente ("sem querer") quanto intencionalmente, por meio de uma particular técnica: o ritual. "Sonhar inesperadamente com um deus ou sinal divino no quarto de alguém, solicitar um sonho oracular através de alguma forma de ritual privado, ou se engajar em uma ação destinada a estimular o sonho durante o pernoite em um templo, tudo isso teria contado como divinação 'natural'." RENBERG, 2017, p. 4. Os Mistérios seriam classificados, portanto, como uma divinação natural. E, no que concerne ao argumento que estamos fazendo neste momento, pontuemos, em vista do que acabamos de detalhar, que havia entre os antigos um entendimento cultural estabelecido sobre a existência dos estados alterados de consciência ("possessão extática") e sobre ela, *a consciência*, a interioridade, ser o *locus* natural de passagem para o mundo espiritual e o encontro com os deuses (esta é, precisamente, a posição hegeliana: o encontro com Deus é no Espírito, na consciência). Além disso, deve-se pontuar, como fez Dodds (1951, p. 110), que "técnicas para provocar o sonho 'divino' ansiosamente desejado [ou, em nossa terminologia, técnicas para provocar a alteração de consciência] foram, e ainda são, empregadas em muitas sociedades. Eles incluem isolamento, oração, jejum, automutilação, dormir sobre a pele de um animal sacrificado ou em contato com algum outro objeto sagrado e, finalmente, a incubação (ou seja, dormir em um lugar sagrado), ou alguma combinação destes." De fato, segundo números da antropóloga Erika Bourguignon, de uma amostra de 488 sociedades passadas e presentes – 57% das culturas etnográficas do mundo, segundo o Atlas Etnográfico de George Murdock –, 437 (90%) foram reportadas como essencialmente relacionadas aos estados alterados de consciência. BOURGUIGNON, Erika. *Religion, altered states of consciousness and social change*. Colombus: Ohio State University Press, 1973, pp. 9-11.

[263]USTINOVA, 2018, p. 143

[264]Idem, p. 57. *Enthousiasmos* é derivada de *entheos*, "possuído por um deus", literalmente "estar com o deus (*theos*) dentro (*en*)", "estado de divindade interior". *Mania* vem da raiz indo-europeia *men-*, significando "estar em um estado de consciência especial ou diferenciado." (Idem, p. 88). Ser raptado e possuído por um deus ou um *daimon* (*enthousiasmos*, *daimonismos*), entrar num estado de delírio (*mania*, *epipnoia*) enviado pelos deuses, sair de si mesmo (*ekstasis*), todas essas expressões falam sobre o que hoje chamamos de estados alterados de consciência.

[265]William James inaugurou o estudo sistemático dos estados alterados de consciência na modernidade tardia, como vimos na introdução. Para uma discussão multidisciplinar recente, ver CARDEÑA, Etzel; WINKELMAN, Michael (Eds.). *Altering consciousness*: multidisciplinary perspectives. Vol. 1. Santa Barbara, CA: ABC-CLIO, LCC, 2011.

única forma de empiria, ou, enfim, de que o eu, a autoconsciência, resume-se à pessoa biográfica. Sob esse "paradigma de estado único" da consciência e da experiência humana, aqueles testemunhos sobre a iniciação nos Mistérios Eleusinos, assim como as narrativas de todos os povos tradicionais acerca de mundos e seres do Além, desde as mitologias primitivas às antigas mitologias da civilização, não são mais que de produtos da imaginação e pensamento ordinários (imaginação e pensamento do estado desperto), ou, no máximo, obras de estados oníricos. Não há, segundo tal paradigma, uma terceira forma de consciência além da consciência de vigília e da experiência do sonho, tudo o mais é pura inconsciência, delírio patológico ou deformação da única consciência existente, da única digna do nome: a mente de vigília, o estado desperto. E assim perde-se a chance de explicar o que se toma por impossível.

Para sermos mais claros sobre o conteúdo místico, dobremos a nossa pergunta. Primeiro, questionamos como aquelas experiências suprassensíveis seriam possíveis, e a resposta foi: pela alteração de consciência. Mas a ideia de estados alterados de consciência é barrada pelo paradigma de estado único. Então, perguntemos: e como aquelas experiências de alteração de consciência eram possíveis? Através de uma refeição sagrada, um sacramento, algo que cumprisse função análoga à da eucaristia cristã. Através, em outras palavras, da existência de um "segredo do pão e do vinho" (*Mysterium des Brotes und des Weins*)[266], *entendido como relativo a uma substância psicoativa*, um alimento que, ingerido, ocasiona alterações do estado de consciência. Ou, no nome proposto por Carl Ruck e outros estudiosos, um "enteógeno"[267], ou seja, uma substância capaz de levar ao *enthousiasmos*, a um estado de divindade interior (*en-*

[266]HEGEL, *FE2*, p. 169 (§724).
[267]RUCK, Carl A. P.; BIGWOOD, Jeremy; STAPLES, Danny. OTT, Jonathan; WASSON, Gordon. Entheogens. In: *Journal of Psychedelic Drugs*, 11, 1-2, 1979, pp. 145-6.

theos).[268] Como disse Hegel, "o sacramento é o gozo de Deus pelo sujeito"[269], sem ele não há comunhão. Nas palavras do alquimista Michael Maier, "aquele que tenta entrar sem a chave no Jardim de Rosas dos Filósofos é comparável a um homem querendo caminhar sem pés"[270]. De uma perspectiva cristã, como discutiremos, esse homem sem pés é como aquele que quer entrar no Reino dos Céus sem ser da maneira que Cristo ensinou: ingerindo-o (no culto).

Esse segundo nível do conteúdo místico, relativo à substância psicoativa (alucinógena, enteógena), é, para a tradição, tão fundamental quanto o primeiro que discernimos, o conteúdo experiencial propriamente dito, o entusiasmo (êxtase, consciência alterada, *unio mystica*), pois este é resultante da ação da substância. Como pontuou Mark Hoffman,

> as religiões de mistério do mundo antigo frequentemente, senão sempre, empregavam o uso de drogas psicoativas ou "enteógenos" para induzir estados alterados de consciência. Essas experiências eram indispensáveis para a iniciação dos membros, seus rituais relacionados ao desenvolvimento espiritual e, por fim, a obtenção da experiência de "pico" que representava a apote-

[268]O discernimento do da importância fundamental da farmácia na religião não implica a desconsideração de que a alteração de consciência pode ser atingida sem o uso de psicoativos. Crises e colapsos mentais, enxaquecas, epilepsias do lobo temporal e outros eventos neurológicos podem ocasionar alterações de consciência involuntárias, enquanto jejum, privação de sono, autoflagelo, estimulação motora e rítmica, exercícios fonológicos ou respiratórios, isolamento, privação de sentidos e técnicas oníricas são exemplos de modalidades de incidência corporal deliberada capazes de desestabilizar o funcionamento da consciência ordinária e levar a estados alterados sem o uso de fármacos externos. Porém, há algumas observações que precisam ser feitas. Primeiro, é importante observar que o próprio funcionamento da consciência ordinária já se dá através de substâncias psicoativas *endógenas*, como a serotonina, a dopamina e os demais neurotransmissores da farmacopeia psíquica do dia a dia. O que chamamos normalmente de "estado de espírito" é (ou se relaciona a) um estado neuroquímico. Além disso, já se sabe, hoje, que o próprio organismo humano produz endoalucinógenos (moléculas alteradoras de consciência endógenas) como a DMT, 5-MeO-DMT e possivelmente outros. É presumível que essas moléculas tenham parte nas várias maneiras (voluntárias ou involuntárias, ativas ou passivas) pelas quais é possível alterar a consciência sem a utilização de substâncias exógenas. Mas, embora seja verdade que o uso de drogas psicoativas endógenas é elementar no funcionamento ordinário da consciência, os seres humanos sempre buscaram, no meio externo, substâncias exógenas (utilizadas ritualmente junto a outras técnicas, de maneira integrada), reconhecendo nelas a mais alta importância, como o principal meio de acesso à própria fonte da cultura. Isso é algo que se pode evidenciar não apenas pela antropologia e pelo xamanismo ainda existente, mas pela própria teorização da evolução humana. O cientista cognitivo Tom Froese, por exemplo, discutiu o papel dos alucinógenos na origem da cultura simbólica humana no paleolítico. Ver FROESE, T. The ritualised mind alteration hypothesis of the origins and evolution of the symbolic human mind. In: *Rock Art Research*, 32, 2015. Mas, a despeito disso, o ponto mais importante a observar é que, mesmo de um ponto de vista materialista, a distinção entre endógeno e exógeno resta superficial, uma vez que, como observaram Roger Sullivan e Edward Hagen, as próprias adaptações biológicas dos mamíferos para recepcionar e metabolizar os compostos psicoativos, bem como a estrutura química destes (que poderiam ser originalmente neurotoxinas evoluídas para mimetizar a estrutura e interferir na função dos neurotransmissores dos mamíferos), são evidências de que os mecanismos neurológicos e as plantas psicoativas vêm co-evoluindo há milhões de anos. Cf. SULLIVAN, R. J., HAGEN, E. H. Psychotropic substance-seeling: evolutionary pathology or adaptation? In: *Addiction*, 97, 2002. "Endógeno" e "exógeno" enquanto domínios separados são logicamente ulteriores à interação e à mistura de si. Ou seja, no fundo, o endógeno é exógeno e o exógeno é endógeno, poderíamos dizer.

[269]HEGEL, *LPR3*, p. 154.

[270]MAIER, 2007, p. 191. "O Jardim de Rosas da Sabedoria tem flores em abundância / Mas o portão está sempre fechado com fortes parafusos / Sua única chave é, para o mundo, coisa viI / Se você não a tem, é como se quisesse correr sem pernas." (idem).

> ose e a realização de suas aspirações teológicas e espirituais. Assim, mais do que qualquer outro princípio, a indução enteogênica – isto é, farmacológica – de estados não-ordinários define a teologia e a prática das antigas religiões de mistério.[271]

Para termos uma visada dessa importância, façamos uma breve consideração sobre a natureza da mitologia. Primeiro, voltemos à diferenciação que fizemos entre sociedades primitivas/indígenas e sociedades civilizadas (ou xamanismo e misticismo), no tocante ao êxtase: naquelas, o êxtase não é um segredo, enquanto estas se estruturam pela divisão social do segredo: a elite o sabe, a multidão não o sabe. Com isso em mente, vejamos o seguinte relato de Davi Kopenawa, xamã yanomami, povo que sobrevive até o presente nas florestas que margeiam o Brasil e a Venezuela. Falando sobre a relação dos yanomami com ferramentas de metal, o xamã observa que, nas origens,

> [s]ó *Omama* [deus yanomami] possuía o metal, e trabalhava com ele em sua roça desde sempre. No primeiro tempo, chegou até a se transformar numa barra de ferro, de medo do sogro! Ele tinha acabado de pescar a filha de *Teperesiki* no rio, quando este resolveu lhe fazer uma visita. No caminho levava um enorme e pesado saco de folhas de palmeira trançadas, cheio de brotos de bananeira, manivas de mandioca, cará, taioba e batata-doce, cana-de-açúcar, sementes de tabaco, mamão e milho. Vinha ensinar *Omama* a cultivar plantas de roça. Porém, de longe, ele fazia um barulho amedrontador, como de furacão ou de trator. Com pavor de encontrar o sogro, *Omama* se transformou num instante em peça de metal e se fincou no chão de sua casa. Seu irmão *Yoasi* logo quis imitá-lo, mas transformou-se numa simples cavadeira de madeira de palmeira. Por fim, o sogro *Teperesiki* entrou na casa e, ao ver apenas a filha, perguntou: "Onde está seu marido?". Ela indicou com os lábios a barra de ferro. "Onde está seu cunhado?" Ela apontou o pedaço de madeira. *Teperesíki* então declarou: "Vocês vão plantar as coisas que eu trouxe e multiplicá-las. Quando tiverem filhos, e os humanos forem muitos, eles poderão se alimentar delas!". Depois dessas palavras, retomou à sua casa debaixo d'água. Assim foi. São esses os alimentos que comemos até hoje. Mas não foi o sogro que deu o metal a *Omama*, ele já o possuía. Bebendo *yãkoana*, eu já o vi se transformar em ferramenta de aço. Sua imagem continua fincada lá onde isso ocorreu, nas terras altas, nas nascentes de todos os rios. Depois disso, voltou à forma humana e ensinou nossos ancestrais a trabalhar com esse metal em suas roças.[272]

Diz então Kopenawa que, "bebendo *yãkoana*" (o que significa, na verdade, a inalação de um pó alucinógeno feito com a resina da árvore *Virola elongata*, o principal enteógeno dos yanomami, cuja substância visionária é a DMT, dimetiltriptamina), ele viu o deus se transformar em uma ferramenta de aço, dentro de uma cena mitológica que se relaciona, ademais, à aprendizagem da cultura.[273] Ora, tal relato, ao exprimir o conteúdo mítico como conteúdo alucinatório, exibe a essência da mitologia. Ele nos oferta um vislumbre de como nascem os mitos: não pela imaginação ordinária, mas pela imaginação extática, através da ingestão do ente-

[271]HOFFMAN, Mark A. Entheogens (psychedelic drugs) and the ancient mystery religions. In: WEXLER, Philip. Toxicology in Antiquity, London: Academic Press, 2019, pp. 353-4.
[272]KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 222-3.
[273]Cumpre notar, também, o elemento de criatividade mitológica pelo qual o que vem depois no tempo, como as ferramentas de aço ou o barulho de trator, é retroativamente localizado no tempo do mito.

ógeno. Seria um erro pensar, diante de tais palavras, que a mitologia yanomami é particularmente "drogada" (ou as mitologias primitivas/indígenas em geral), por oposição às mitologias das civilizações antigas, que seriam apenas tradições orais sem relação com drogas e estados mentais alterados. De outro modo, a verdade é que, no discurso de Kopenawa, na linguagem yanomami, não há um lado oculto: o estado de êxtase e a substância psicoativa (que são, para a tradição, como dito, as duas camadas secretas do conteúdo extático *qua* místico) não são escondidos. Não se trata de um discurso esotérico, assim como não é simbólico, ainda que seja representativo. Que não seja simbólico – como já veremos ser o caso das mitologias da civilização –, temos em mente, com isso, a etimologia de "símbolo", do grego *symbolon*, do verbo *symballein*, "lançar com", "arremessar ao mesmo tempo". Inicialmente, o símbolo era um sinal de reconhecimento: "um objeto dividido em duas partes, cujo ajuste, confronto, permitiam aos portadores de cada uma das partes se reconhecerem. O símbolo é, pois, a expressão de um conceito de equivalência."[274] O que dizemos é, então, que o discurso mítico de Kopenawa não é dividido, não remete a uma parte oculta, perdida. Remete ao ordinariamente invisível, ao sobrenatural ou suprassensível, mas não como segredo. Nada lhe falta.

A mitologia civilizada, ao contrário, é simbólica. Segundo René Guénon (que faz tal consideração a partir da doutrina das eras do hinduísmo), desde os tempos antigos (há mais de 6 mil anos, de acordo com essa doutrina),

> as verdades que estavam inicialmente ao alcance de todos se tornaram cada vez mais escondidas e inacessíveis; são cada vez menos aqueles que as possuem [elite de iniciados], e, embora o tesouro da sabedoria não-humana (isto é, supra-humana) anterior a todas as eras jamais possa ser perdido, ele no entanto se torna acobertado por véus cada vez mais impenetráveis, que o escondem da vista dos homens [multidão] e fazem dele algo extremamente difícil de descobrir. É por isso que nós encontramos em toda parte, sob vários símbolos, o mesmo tema de algo que se perdeu – ao menos na aparência e para o mundo exterior –, e que aqueles que aspiram ao verdadeiro conhecimento precisam redescobrir.[275]

Em outro lugar, Guénon esclarece que essa perda é comum a toda uma matriz mitológica:

> Um 'algo' que foi perdido ou escondido em algum tempo passado é mencionado por toda tradição. É, por exemplo, o Soma dos hindus e o Haoma persa, ou 'bebida da imortalidade'. Da mesma maneira, o Graal é o cálice sagrado contendo o sangue de Cristo, que é também a 'bebida da imortalidade'. Em outros lugares o simbolismo é diferente, como, por exemplo, na tradição judaica em que a pronúncia do grande Nome Divino foi perdida. A ideia fundamental, no entanto, permanece sempre a mesma.[276]

[274]BRANDÃO, 1986, p. 38.
[275]GUÉNON, René. *The crisis of the modern world*. Trans. Marco Pallis, Arthur Osborne and Richard C. Nicholson. Hillsdaçe, NY: Sophia Perennis, 2001, p. 7.
[276]GUÉNON, René. *The lord of the world*. Trans. Anthony Cheke. North Yorkshire: Coombe Springs Press, 1983, p. 25.

Os mitos das civilizações antigas remetem, então, a um conteúdo perdido, ou, na verdade, oculto, de posse dos iniciados, em quem as duas partes do símbolo se reencontram: a representação simbólica (exotérica) e o duplo conteúdo místico ("coisa perdida") esotérica, a saber, o êxtase e o sacramento/enteógeno. O Soma hindu citado por Guénon era ao mesmo tempo um "deus", uma "planta" psicoativa (enteógeno) e o "suco" feito dessa planta, e através do ritual os brâmanes, segundo seus hinos (contidos no *Rig Veda*), alcançavam os deuses e se tornavam imortais (enteogenia, êxtase). O mesmo vale para o Haoma do zoroastrismo, a versão iraniana da mesma divindade, cujo culto era performado pelos magi, assim como vale para o mitraísmo, o culto de Mistério de Mitra (deus originalmente persa), desenvolvido em Roma por volta do século II a.C. e ativo até o triunfo do cristianismo no século IV d.C. A iniciação mitraica, que continha sete estágios de ascensão à realidade divina transcendente, centrava-se em uma refeição sacramental.[277] Mitra era uma das quatro grandes divindades na religião persa arcaica, mas com a reforma monoteísta levada a cabo pelo zoroastrismo, ele se tornou o intermediário com o Deus-Um, como Cristo com o Pai. Na chamada *Liturgia de Mitra* (dos *Papiros Mágicos Gregos*), um texto iniciático datado entre os séculos II e IV d.C., o atingimento da *unio mystica* através da iniciação é relacionado ao segredo de "sucos de ervas e drogas"[278].

Quanto ao êxtase, o que se trata de reconhecer é que, em toda tradição mística, a começar pela mitologia, *a representação externa remete sempre à experiência interna do iniciado*. O interno – a consciência, a experiência – é o que está em questão, é a parte perdida/escondida do símbolo. O sentido secreto do mito, da jornada arquetípica vivida por deuses e heróis na mitologia, é cúltico: ele simboliza a *jornada mental* (ou espiritual, de consciência, interior), em primeiro lugar do próprio deus ou herói (enquanto segredo interno à narrativa), mas, mais profundamente, do iniciado. Na experiência mística, *ele* (descobre que) é o próprio deus ou herói, é *nele* que o mito acontece efetivamente. *A jornada mítica é, "por trás" da representação e do símbolo, como aquilo que é representado, a jornada da consciência do iniciado*; uma jornada mística, uma alteração de consciência. Nos Mistérios Eleusinos, como dissemos, os

[277]BURKERT, 1987, p. 110. Justino, teólogo cristão do século II dedicado à apologia do cristianismo, disse que os Mistérios de Mitra "imitavam" o ritual cristão da Eucaristia – embora a religião mitraica anteceda o cristianismo em mais de um século.

[278]BETZ, Hans Dieter. *The "Mithras Liturgy"*. Text, translation, and comm entary. Tübingen: Mohr Siebeck, 2003, p. 50. De fato, como observou David Hillman sobre a magia, mas valendo para o misticismo em geral, a distinção entre o uso de drogas e a prática da magia é um fenômeno moderno, inaplicável à tradição greco-romana do feiticeiro. HILLMAN, 2008, p. 68. Sobre o mitraísmo e as drogas, ver RUCK, Carl A. P.; HOFFMAN, Mark; CELDRÁN, Jose Alfredo González. *Mushrooms, myth and Mithras*. San Francisco: City Light Books, 2011.

iniciados reviviam interiormente a jornada de Démeter em busca de Perséfone. Posto que os Mistérios eram uma religião agrária, essa homologia entre o evento mítico e o evento interior envolvia, ainda, um evento exterior, natural, o ciclo anual de morte e renascimento da natureza através das estações do ano (a "mudança de estado mental" vivida periodicamente pela própria Terra). Desse modo, o culto era intimamente relacionado com a fertilização dos plantios e a renovação mantenedora da vida terrestre, tendo por isso uma importância pública inestimável enquanto religião da civilização agricultural; mas, ao mesmo tempo, os rituais eram adorados por ocasionarem uma profunda renovação pessoal, uma primavera existencial.[279] Essa mesma lógica de correlação simbólica entre o conteúdo externo da tradição e a experiência interna do adepto também se encontrará, por exemplo, na alquimia (ou, digamos, na "jornada do metal"): como notou Eliade, "há um sincronismo entre as operações alquímicas e as experiências misteriosas do alquimista, que terminam por efetuar sua regeneração completa."[280] A "transmutação dos metais" (o experimento externo) se cumpre na transmutação da consciência. Na religião cristã, igualmente, como trataremos adiante no item 3.5, há uma homologia, sincronia ou consubstancialidade, no sentido da missa, entre a jornada de morte e renascimento de Cristo e a experiência espiritual do cristão, o que se passa em seu interior, em seu estado mental. Na alquimia e na religião cristã há, ainda, nessa sincronização iniciática das partes separadas do símbolo, um sentido teogônico/cosmogônico: o processo iniciático (a jornada, alteração mental) é homólogo/consubstancial aos estados/estágios do desenvolvimento teogônico e cosmogônico primordial da divindade e da Criação do mundo. Por fim, os cultos gregos de heróis, da mesma forma, eram centrados na repetição ritual, na revivência interior da ação mitológica (i.e. o descenso de Orfeu ao Hades à procura de Eurídice, a vitória de Perseu sobre Medusa, os trabalhos de Héracles etc.) que gerou o herói cultuado. "Santuários de heróis eram sobre presença, presença viva. Eles eram sobre manter um relacionamento correto com o poder que o herói se tornou, e eram designados para criar as circunstâncias [rituais] que poderiam permitir a esse poder ser tão efetivo quanto possível no presente"[281], para fi-

[279]Essa adoração era tamanha que, para Cícero, "entre as tantas coisas extraordinárias e divinas que a Atenas produziu e contribuiu para a vida humana, nada é melhor do que esses Mistérios. Pois por meio deles fomos transformados de um modo de vida rude e selvagem para o estado de humanidade, e fomos civilizados. Assim como são chamados de iniciações, nós na verdade aprendemos com eles os fundamentos da vida, e apreendemos a base não só para viver com alegria, mas também para morrer com uma esperança melhor." Citado em WRIGHT, Dudley. *The eleusinian mysteries and rites*. London: The Theosophical Publishing House, 2016, pp. 25-6.
[280]ELIADE, 1975, p. 124.
[281]KINGSLEY, Peter. *In the dark places of wisdom*. California: The Golden Sufi Center, 1999, p. 176.

nalidades diversas, desde religiosas a medicinais.

Quanto ao sacramento/enteógeno (enquanto parte perdida/escondida do símbolo, além do êxtase), tornemos ao que chamamos de "segredo interno da narrativa", a saber, que o próprio deus ou herói está, na verdade, em uma jornada de alteração de consciência, como que num segundo nível da própria narrativa. Perséfone, por exemplo, colhia flores de narciso (*narkissos*), planta que, pelos seus efeitos, deu aos gregos o nome de "narcótico" (de *narke*, "entorpecimento, torpor"), quando Hades emergiu de uma fenda na terra e a levou para o Além ctônico. Seu rapto foi, portanto, de natureza extática, induzido por flores psicoativas.[282] O herói Jasão, por seu turno, recebeu esse nome (*Iason*, o "ungido"[283]) do ciclope Quíron, seu iniciador nas artes médicas, em razão de ter com este aprendido *iasis*, "o conhecimento das drogas"[284] (a raiz *ia*, que também aparece em *iatros*, "médico", "curandeiro", pertence a uma terminologia para "droga ou veneno"[285]). E Perseu, na mesma linha, fundou (na verdade, refundou) a cidade de Micenas no lugar onde colheu um cogumelo, *mykes*, palavra da qual os gregos derivaram o nome do lugar (*Mykenai*). Segundo o historiógrafo grego Pausânias, o herói "teve a ideia de arrancar um cogumelo do solo; jorrou água, bebeu dela e, tendo sentido prazer, deu ao lugar o nome de Micenas."[286] Dentro do próprio mito, subliminarmente, não há, pois, heroísmo sem o conhecimento das drogas.

Mas, na religião dos heróis, o sacramento/enteógeno principal é o próprio objeto lendário buscado pelo herói, como o velo de ouro de Jasão, assim como é o monstro que o herói deve enfrentar para consegui-lo.[287] Aproveitando uma conhecida expressão de Marcel Proust, pode-

---

[282]Junito de Souza Brandão observou que "*narke*, como fonte de narcose (sono produzido por meio de narcótico), ajuda a compreender a relação da flor narciso com as divindades ctônicas e com as cerimônias de iniciação, sobretudo as atinentes ao culto de Deméter e Perséfone." BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia grega*. Vol. 2. Petrópolis: Vozes, 1987, p. 174. Como apontou Carl Ruck, "[o] sequestro conjugal ou rapto de donzelas durante a colheita de flores é, além disso, um tema comum nos mitos gregos, e Platão registra [no *Fedro*] uma versão racionalizada de tais histórias em que a companheira da donzela capturada é chamada de Farmaceia ou, como o nome significa, o 'uso de drogas'. O mito particular que Platão está racionalizando é, na verdade, aquele que traçou a descendência do sacerdócio em Elêusis. Não pode haver dúvidas de que o rapto de Perséfone foi um evento induzido por drogas." RUCK, Carl A. P.; HOFMANN, Albert; WASSON, Gordon. *The road to Eleusis:* unveiling the secret of the mysteries. Berkeley: Atlantic Books, 1978, p. 13.

[283]Carl A. P.; STAPLES, Blaise Daniel; HEINRICH, Clark. *The apples of Apollo.* Pagan and Christian Mysteries of the Eucharist. Durham, North Carolina: Carolina Academic Press, 2001, p. 58.

[284]Idem, p. 90.

[285]Idem, p. 58.

[286]SAMORINI, Giorgio. *Funghi allucinogeni*: Studi Etnomicologici. Dozza, BO: Telesterion, 2001, p. 114.

[287]Mais do que isso, "em tal busca, o herói é um xamã cuja identidade se torna consubstancial com a droga de seu xamanismo, de modo que muitas das suas características têm referentes etnobotânicos, e alguns dos eventos são não apenas sua experiência, mas a do próprio enteógeno, que é seu análogo." RUCK, 2001, p. 87. A jornada do herói e da consciência heroica é, então, homóloga à viagem do próprio enteógeno – assim como, no cristianismo,

mos dizer que a viagem de descoberta do herói não consiste em visitar terras estranhas, não é uma viagem finita, mas em possuir novos olhos para uma viagem ao infinito.[288] Como observou Joseph Campbell, "o herói é aquele que, ainda em vida, conhece e representa as reivindicações da superconsciência que, em toda a criação, é mais ou menos inconsciente. A aventura do herói representa o momento de sua vida em que ele alcançou a iluminação"[289]. E essa superconsciência ou iluminação é, por sua vez, alcançada através do enteógeno.[290] Por essa razão, como esclareceu Carl Ruck com sua abordagem etnobotânica do mito[291],

> os heróis são caracterizados com uma arma de escolha para esse encontro [com o monstro], não um armamento plausível para um soldado em guerra, mas um implemento melhor situado para a agricultura, como um gancho de poda ou uma pá, ou resultante da aplicação de uma ferramenta agricultural, como uma clava podada de uma árvore específica ou uma toxina extraída de uma fonte botânica. Isto é porque o herói está colhendo uma planta mágica que está fantasiada de uma besta. Isto é, o objeto da busca do herói é um teriomorfismo botânico, algo que se metamorfoseou em uma besta ou um híbrido antropomórfico, uma planta cujos poderes inerentes a tornavam animada com o espírito que se manifesta como a fantasia botânica bestial. Dominando a besta, o herói ganha o seu poder, como um xamã adquirindo a aliança de um animal

a jornada do Cristo "pessoa histórica" e da consciência cristã é homóloga à jornada do próprio sacramento eucarístico, que se consuma no seu sacrifício ritual. Discutiremos a "jornada do próprio sacramento eucarístico" no subitem 3.5.2 ("A Trindade intradivina"). Sobre os referentes etnobotânicos do herói, Ruck destaca, por exemplo, em Jasão, "seu único pé enlameado, seu não-nascimento e seu nome como homem de drogas. Entre os que navegaram com entusiasmo na busca estavam os Dioskouroi e seus primos, os Moliones, cujas identidades também são etnobotânicas, como Pilar, Fogo de Santelmo, Chapéu, Lótus e Esfera hermafrodita. Da mesma forma, o Velocino tem características metafóricas do enteógeno buscado, como a Maçã Dourada, a Pele felpuda, o Escudo, o Homem minúsculo, o Ovo, a Serpente, o Touro com chifres e a Bola de Eros." (Idem). No que diz respeito à identificação que Ruck faz entre o herói e o xamã, lembremos, de nossa parte, que, em nossa abordagem, considerada a diferenciação que propusemos entre o xamanismo/primitivo e misticismo/civilizado, diríamos que o herói é um *mystes*, não um xamã. Mas, de certo modo, o ponto de Ruck é que o herói se relaciona com o enteógeno e o êxtase, ou seja, foi treinado para a experiência extática, assim como os xamãs. E, não obstante as mudanças socioculturais na relação ao êxtase ocorridas na formação das sociedades civilizadas – ou melhor, através delas, antiteticamente –, a tradição dos heróis descende do xamanismo primitivo paleolítico.

[288]Em meio à sua discussão da elevação mística da alma ao mundo divino, Plotino, nesse mesmo sentido, referindo-se ao episódio da fuga de Odisseu da ilha da deusa feiticeira Circe, disse que Homero expôs com isso um enigma ou alegoria contendo um "sentido oculto" sobre o objetivo da jornada do herói. Identificando a jornada da alma à jornada do herói, e discorrendo sobre como é possível acessar aquilo mesmo que o herói buscou, Plotino afirma que "não devemos nos basear em nossos pés para nos levar até lá, pois nossos pés apenas nos levam a todos os lugares da Terra, um lugar após o outro. Nem devemos selar um cavalo ou preparar algum navio de alto mar. Devemos deixar todas essas coisas de lado, fechar nossos olhos e mudar o nosso modo de visão. Todos têm essa habilidade, mas poucos a usam." PLOTINUS. *The Enneads*. Trans. Lloyd P. Gerson, George Boy-Stones, John M. Dillon, R. A. H. King, Andrew Smith and James Wilberding. Cambridge: Cambridge University Press, 2018, p 101.

[289]CAMPBELL, Joseph. *The hero with a thousand faces.* Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2004, p. 241.

[290]Carl Ruck: "O mito é um reflexo de sacramentos psicoativos – enteógenos – que remonta na história ao paleolítico, e esses mesmos mitos servem como um guia para o futuro desenvolvimento espiritual." RUCK, Carl A. P.; HOFFMAN, Mark. *Entheogens, myth and human consciousness*. Oakland, CA: Ronin Publishing, 2013, p. 11.

[291]Sobre a "abordagem etnobotânica do mito", ver a bibliografia de Carl Ruck. Cf. também CELDRÁN, José Alfredo González. *Hombres, dioses y hongos*: hacia una visión etnobotánica del mito. Madrid: EDAF, 2002. David Hillman chamou essa abordagem de "narco-mitologia". Cf. HILLMAN, David. *The chemical muse:* drug use and the roots of western civilization. New York: Thomas Dunne Books, 2008.

familiar na tradicional busca visionária.[292]

Na figura 2 abaixo (detalhe de um vaso do século V a.C.), por exemplo, Perseu carrega em uma bolsa de comida ou embornal (*pera*, *kibisis*)[293] a cabeça da górgona Medusa, decapitada com a característica foice ou gancho de poda (*harpe*)[294] – posto que, tal como o pomo de ouro de Héracles, simboliza o alucinógeno natural colhido no lendário Jardim das Hespérides[295]:

Figura 2 – Perseu derrota Medusa (Museu Britânico, Londres).[296]

É verdade que em outras tradições, como a judaica, o objeto que dá acesso à divindade "é concebido como uma tentação, que leva à ruína e danação qualquer um que sucumba a ele"[297]. É o fruto proibido da Árvore do Conhecimento. De nossa perspectiva, porém, o que importa é observar, sobre a mitologia antiga em geral, que os dois elementos do conteúdo mítico esclarecidos em Kopenawa, o êxtase (a cena mitológica *qua* evento extático) e a substância ou objeto que levou até ele (em Kopenawa, a *yãkoana*), estão plenamente presentes enquanto fundo oculto da narrativa, a parte secreta do símbolo, conhecida unicamente pelos *mystai*. O conteúdo representado pelo que Perseu carrega em sua bolsa, e a verdade que ele proporciona.

Voltando de novo aos Mistérios eleusinos, notemos que, no poema *Elêusis*, Hegel relaciona a experiência eleusina a uma "embriaguez espiritual" (*Begeist'rungstrunken*).[298] Fora do

[292]RUCK, Carl A. P. The Greek hero and herbal fantasies: entheogenic theriomorphism and the hero myth. In: ELLENS, J. Harold (Ed.). *Seeking the sacred with psychoactive substances*: chemical paths to spirituality and to God. Vol. 1. History and practices. Santa Barbara, CA: PRARGER, 2014, p. 57.
[293]RUCK et al, 2001, p. 58.
[294]Idem, p. 43.
[295]Para uma discussão da relação entre a tradição dos heróis e os enteógenos, ver também RUCK, Carl A. P. *The son conceived in drunkenness*: magical plants in the world of the Greek hero. Berkeley: Regent Press, 2017.
[296]RUCK et al, 2001, p. 59.
[297]EVOLA, 1995, p. 4.
[298]HEGEL, *HL*, pp. 46.

contexto místico, Friedrich Nietzsche, em *O nascimento da tragédia*, foi possivelmente o primeiro estudioso tardio a fazer tal afirmação. Ele falou, com relação aos epoptas eleusinos, da "influência da beberagem narcótica, da qual todos os povos e homens primitivos falam em seus hinos".[299] Hegel fala, como dissemos, em um "mistério do pão e do vinho" relativo a Deméter e Dionísio, abordando-o como análogo, não obstante distinto, ao "mistério da carne e do sangue" da eucaristia cristã.[300] E explica que, nos Mistérios pagãos, a manifestação espiritual ctônica se revela por meio do sacrifício de uma "substância divina"[301], um "fruto" que é o próprio deus/deusa *vivo* (o grifo é dele).[302] Nos Mistérios Eleusinos, essa substância devia estar contida na bebida sagrada chamada cíceon (*kykeon*, "poção", "mistura"), que os *mystai* consagravam em jejum na noite da *epopteia* (evento visionário).[303-304] À base de cevada (segundo o *Hino a Deméter* homérico), cereal cultivado pelos Eumólpidas na planície adjacente ao templo e adorado como uma materialização da deusa, essa cerveja mística simbolizava a própria emergência da civilização agricultural.

Segundo o referido hino a Deméter, o cíceon continha, além de cevada, água e uma menta aromática chamada *blenchon* (*mentha pulegium*). Contudo, esses ingredientes não explicam as experiências visionárias dos *mystai* – e nem poderiam fazê-lo, já que a receita do sacramento eleusino era um objeto central do segredo. Nem mesmo os efeitos da papoula do ópio (*Papaver somniferum*), planta também associada a Deméter, explicam as visões, já que estes são sedativos. Que a base da bebida era a cevada, ou seja, que era um tipo de cerveja arcaica, isto é evidente pelo fato de que Deméter era a deusa dos cereais, incluindo da cevada, que, como dito, era tradicionalmente cultivada nas proximidades do templo de Elêusis. Mas, rigorosamente falando, isso ainda não esclarece o potencial extático e visionário da poção. Tanto que, para o senso comum ainda prevalente nos estudos clássicos, a bebida sequer tinha relação di-

[299]NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia, Ou helenismo e pessimismo*. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 30.
[300]HEGEL, *FE2*, p. 169 (§724).
[301]Idem, p. 166.
[302]Idem.
[303]Segundo Burkert, "não existe evidência para sugerir quando [i.e. em que momento do festival] o *kykeon* era bebido, uma indicação de que ele provavelmente pertencia à porção central secreta do festival." BURKERT, Walter. *Homo necans*: the anthropology of ancient greek sacrificial ritual and myth. Trans. Peter Bing. Berkeley, CA: University of California Press, 1983, pp. 274-5.
[304]No episódio homérico da ilha de Circe, que mencionamos há pouco com Plotino, a deusa, à qual Homero dá o epíteto de *polypharmakos* ("especialista em muitas drogas"), prepara um *kykeon* de cevada explicitamente contendo drogas (*pharmaka*) com poderes mágicos. Cf. MURARESKU Brian C. *The immortality key*: the secret history of the religion with no name. New York: Saint Martin's Press, 2020, pp. 102 ss. COLLINS, Derek. *Magic in the ancient Greek world.* Oxford: Blackwell Publishing, 2008, p. 28.

reta com as aludidas visões míticas. Uns sequer mencionam a poção.[305] Outros, como Michael Cosmopoulos, não a consideram um sacramento, descartando seu uso na parte central da iniciação. Seria só um refresco para reabilitar os *mystai* depois do jejum preliminar.[306] Na ampla literatura dedicada aos Mistérios Eleusinos, há, porém, aqueles que enxergaram a poção como um sacramento psicoativo. Rafaelle Pettazzoni, um dos primeiros acadêmicos a realizar uma abordagem histórica das religiões antigas, sugeriu em 1924 que se trataria de uma bebida estimulante e intoxicante.[307] Robert Graves conjeturou que as iniciais das palavras gregas para os três ingredientes da bebida soletravam a palavra secreta *muka*, ligada a *muk(or)*, "cogumelo".[308] Mas um evento fortuito em abril de 1943 viria a efetivamente abrir os caminhos para a decifração do segredo milenar do cíceon. Neste dia, um químico suíço chamado Albert Hofmann, que trabalhava para os Laboratórios Sandoz purificando e sinterizando compostos para a farmácia, acidentalmente se intoxicou com uma substância que havia sintetizado a partir do fungo *Claviceps purpurea* (ergot, cravagem), que infecta tipicamente cereais como a cevada, o trigo e o centeio (Figura 3).

Figura 3 – Esclerócios de ergot em espigas de cereal, que são o principal símbolo dos Mistérios de Elêusis.[309]

Dias depois, Hofmann escreveu sobre o episódio:

> Na última sexta-feira, 16 de abril de 1943, fui obrigado a interromper meu trabalho no laboratório no meio da tarde e voltar para casa, acometido por uma inquietação notável, associada a

[305]Cf. exemplos em BIZZOTTO, Jacopo. The hypothesis on the presence of entheogens in the Eleusinian Mysteries. In: *Medicina Historica*, Vol. 2, N. 2, 2018, p. 89.
[306]COSMOPOULOS, Micharl B. *Bronze Age Eleusis and the origins of the Eleusinian Mysteries*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015, pp. 19 ss.
[307]Cf. SAMORINI, Giorgio. Un contributo alla discussione dell'etnobotanica dei Misteri Eleusini. In: *Eleusis*, 4, 2000, p. 24.
[308]GRAVES, Robert. *Food for centaurs.* New York: Doubleday, 1960.
[309]Domínio público. Os esclerócios são o estágio inicial da frutificação do fungo.

> uma leve tontura. Em casa, deitei-me e afundei em um estado similar a uma embriaguez não desagradável [a not unpleasant intoxicated[-]like condition], caracterizado por uma imaginação extremamente estimulada. Num estado similar ao sonho [dream-like state], de olhos fechados (achei a luz do dia desagradavelmente forte), percebi um fluxo ininterrupto de imagens fantásticas, formas extraordinárias com jogo de cores intenso e caleidoscópico. Após cerca de duas horas, essa condição desapareceu. (…) Essa foi, no geral, uma experiência notável – tanto em seu início repentino quanto em seu curso extraordinário. Parecia ter resultado de alguma influência tóxica externa. Imaginei uma conexão com a substância com a qual eu estava trabalhando na época, o tartarato de dietilamida de ácido lisérgico. Mas isso me levou a outra questão: como consegui absorver esse material? Por causa da conhecida toxicidade das substâncias do ergot, sempre mantive hábitos de trabalho meticulosamente organizados. Possivelmente, um pouco da solução de LSD entrou em contato com a ponta dos meus dedos durante a cristalização e um traço da substância foi absorvido pela pele. Se o LSD-25 realmente foi a causa dessa experiência bizarra, então deve ser uma substância de potência extraordinária. Parecia haver apenas uma maneira de chegar ao fundo disso. Decidi fazer uma autoexperiência. [310]

Descobrindo, assim, que o LSD atua como catalisador de uma profunda transformação da consciência, Hofmann eventualmente levou esse fato ao conhecimento do mundo, com todas as notórias consequências. Mas o que queremos discutir neste ponto é que, na sequência, ele foi procurado por Robert Gordon Wasson, micólogo amador que pesquisava o uso de alucinógenos naturais nas civilizações antigas (e acabou considerado um fundador da etnobotânica), e que propôs a hipótese do ergot ter sido o componente visionário do cíceon dos Mistérios Eleusinos. Ambos se juntaram a Carl Ruck e os três expuseram a teoria em 1978.[311] O LSD sintetizado a partir das propriedades do fungo não existe naturalmente, mas os autores mostraram como uma simples preparação ao alcance dos Eumólpidas poderia eliminar as poderosas toxinas (causadoras de ergotismo, enfermidade conhecida na Idade Média como "fogo de Santo Antônio") e produzir uma cerveja de ácido lisérgico. Na teoria de 1978, Hofmann propôs a ergonovina como o principal psicoativo, mas, recentemente, Peter Webster e Daniel Perrine refinaram a proposta, sugerindo a ergina (LSA, amido de ácido lisérgico), uma substância mais potente, presente também nas sementes das plantas *argyreia nervosa* e *rivea corymbosa*, usadas tradicionalmente na América pré-colombiana por xamãs astecas e maias. A ergina seria, então, o elemento responsável por deixar os iniciados *Begeist'rungstrunken*, na expressão de Hegel ("bêbados de espírito"). Ou seja, "bêbados de lisergia". A teoria de Hofmann-Wasson-Ruck ofereceu também, sobretudo pela contribuição de Carl Ruck, o embasamento simbólico da identificação do ergot – notando, por exemplo, que Deméter tinha como epíteto *Erysibe*, o

[310]HOFMANN, Albert. *LSD*: my problem child. Disponível em: https://maps.org/images/pdf/books/lsdmyproblemchild.pdf. Acesso em: 11 de abril de 2021.

[311]RUCK et al, 1978. Posteriormente, a abordagem foi refinada por Peter Webster e Daniel Perrine, junto com Carl Ruck, em WEBSTER, Peter; PERRINE, Daniel; RUCK, Carl A. P. Mixing the kykeon. In: *Eleusis*: Journal of Psychoactive Plants and Compounds, New Series 4, 2000, pp. 55-86. Cf. também, nessa linha, STEIN, Charles. *Persephone unveiled*: seeing the goddess and freeing your soul. Berkeley, CA: North Atlantic Books, 2006.

nome para o ergot, e que a principal cor associada à deusa era a púrpura[312] –, expondo o sentido dessa identidade nos termos da mitologia eleusina; mas o que queremos apontar aqui é o elemento que explica *materialmente* as experiências suprassensíveis relatadas pelos *mystai*. Embora a teoria não tenha sido propriamente assimilada pela academia, ela pode ter encontrado sua prova cabal em tempos recentes. Como noticiou Brian Muraresku[313], estudos arqueológicos realizados em um santuário dedicado a Deméter e Perséfone escavado em Mas Castellar de Pontós, na Catalunha, comprovaram a presença de esclerócios de *Claviceps purpurea* em restos de um tipo de cerveja (presumivelmente, o cíceon) presente em um recipiente (um pequeno cálice com duas alças) identificável a um *kantharos*, a taça ritual carregada por Dionísio para induzir seu êxtase (Figura 4).[314] A única evidência não-textual mais direta que essa só poderia vir do próprio templo de Elêusis; contudo, uma vez que o material foi escavado ali antes do desenvolvimento da arqueoquímica, quaisquer evidências de resquícios orgânicos presumivelmente já foram perdidas. Também vale apontar que o santuário da Catalunha, construído entre 450 e 400 a.C., era ligado à antiga cidade de Ampúrias, fundada pelos fócios no ano de 575 a.C.. O mesmo povo originalmente anatólio que, em seguida (530 a.C.), também fundou Eleia, a cidade de Parmênides, cujo pai, Pireto, foi da primeira geração de colonos.

Figura 4 – *Kantharos* contendo resquícios de poção de cevada com ergot (Museu Arqueológico de Girona).[315]

[312]RUCK et al, 1978, pp. 16-7.

[313]MURARESKU, 2020.

[314]Idem, p. 206. Resquícios de ergot também estavam presentes entre os dentes de uma mandíbula escavada, o que confirma a ingestão (idem). O material de Mas Castellar de Pontós foi apresentado em JUAN-TRESSERRAS, Jordi. La arqueología de las drogas en la Península Ibérica: una síntesis de las recientes investigaciones arqueobotánicas. In: *Complutum*, 11, 2000, pp. 261–74. Ver também PONS, Enriqueta et al. Mas Castellar de Pontós (Alt Empordà). Un complex arqueològic d'època ibèrica (Excavacions 1990–1998). Girona, Spain: Museu d'Arqueologia de Catalunya, 2002, pp. 481, 555.

[315]MURARESKU, 2020, p. 213. Nota-se que, pelo tamanho do recipiente, reminiscente dos copinhos comumente utilizados para o chá de ayahuasca em religiões ayahuasqueiras, a poção devia ser extremamente potente.

Sabendo, então, da presença de um alucinógeno natural nos cereais da deusa, e sabendo da presença desse alucinógeno na bebida sagrada do ritual da deusa, podemos afirmar que o Místico, o iniciático, ou mais particularmente a visão epóptica, enquanto estado alterado de consciência, é, em outra terminologia, o que mesmo que hoje se chama de "alucinatório", assim como o sacramento místico é o que hoje chamamos de uma "droga". Temos aí uma perfeita explicação material do fenômeno no centro das religiões de Mistério. Certamente não se trata da mesma coisa em um sentido cultural, simbólico, linguístico, isto é, na interpretação do conteúdo: nessa perspectiva, a contemplação epóptica nada tem a ver com o sentido atualmente convencional de "alucinação", assim como o sacramento nada tem a ver com uma "droga". Contudo, *materialmente*, "visionário/epóptico" e "alucinatório" ou "sacramento" e "droga" *significam a mesma coisa*, pertencem ao mesmo registro. Quanto à resistência que há contra essa abordagem, não esqueçamos que a cultura contemporânea não tem problema para reconhecer, por exemplo, que o sacramento é alcoólico, como o vinho de Dionísio ou de Cristo. Mas a facilidade se deve à tolerância dessa cultura para com o consumo de álcool. Quando outras drogas são o assunto, identificar o deus com uma droga torna-se insuportável e intolerável. Acontece, porém, que sequer o vinho era, na antiguidade, puramente alcoólico. Carl Ruck vem afirmando há décadas que o vinho dos antigos, assim como a cerveja eleusina, tinha uma natureza de poção, era uma solução para a mistura de componentes psicoativos, não simplesmente uma bebida fermentada de uvas.[316] E, outra vez, assim como no caso do cíceon,

[316]RUCK et al., 1978, pp. 14-5: "Dionísio ensinou ao homem a maneira de acalmar a natureza violenta desse presente [o vinho] diluindo-o com água. E normalmente era misturando com água que os gregos bebiam seus vinhos. Esse costume de diluir o vinho merece nossa atenção, pois os gregos não conheciam a arte da destilação e, portanto, o teor alcoólico de seus vinhos não poderia ter ultrapassado cerca de quatorze por cento, concentração em que o álcool da fermentação natural torna-se fatal para o fungo que o produziu, encerrando assim o processo. A evaporação simples sem destilação não poderia aumentar o teor alcoólico, pois o álcool, que tem um ponto de ebulição inferior ao da água, apenas escapará para o ar, deixando o produto final mais fraco em vez de mais concentrado. O álcool, na verdade, nunca foi isolado como a toxina do vinho e não existe uma palavra para isso no grego antigo. Consequentemente, a diluição do vinho, geralmente com pelo menos três partes de água, [só] poderia produzir uma bebida com propriedades ligeiramente inebriantes. Esse, entretanto, não era o caso. A palavra para embriaguez em grego designa um estado de loucura delirante. Ouvimos falar de alguns vinhos tão fortes que podiam ser diluídos em vinte partes de água e que exigiam pelo menos oito partes de água para serem bebidos com segurança, pois, de acordo com o relato, beber certos vinhos diretamente causava danos cerebrais permanentes e em alguns casos até a morte. Apenas três pequenas xícaras de vinho diluído eram suficientes para levar o bebedor ao umbral da loucura. Obviamente, o álcool não pode ter sido a causa dessas reações extremas. Podemos também documentar o fato de diferentes vinhos serem capazes de induzir diversos sintomas físicos, desde o sono à insónia e alucinações. A solução para essa aparente contradição é simplesmente que o vinho antigo (...) não continha álcool como seu único inebriante, mas era normalmente uma infusão variável de toxinas de ervas em um líquido vínico. Unguentos, especiarias e ervas, todos com reconhecidas propriedades psicotrópicas, podiam ser adicionados ao vinho na cerimônia de sua diluição com água. (...) Em eventos sagrados, o vinho seria

evidências arqueológicas apontam nessa direção. Em 1996, arqueólogos escavaram uma casa de produção de vinhos nos arredores de Pompeia (operativa até a destruição da cidade em 79 d.C.), e, nela, vasos contendo resquícios da bebida. Um vaso em especial continha mais de 50 espécies de plantas identificáveis, entre elas algumas posteriormente usadas na bruxaria, como verbena (*Verbena officinalis*), confrei (*Symphytum officinale*), meimendro branco (*Hyoscyamus albus*) e erva-moura (*Solanum nigrum*), além de psicoativos conhecidos como ópio (*Papaver somniferum*) e maconha (*Cannabis sativa*).[317] Apenas na aurora da modernidade o álcool (etanol) foi purificado de outras drogas, e o vinho e a cerveja deixaram de ser poções, ou tiveram a qualidade/caráter de poção reduzida ao máximo. Na Alemanha (Baviera), por exemplo, só em 1516 foi definitivamente estabelecida uma lei de pureza (*Reinheitsgebot*) determinando que os ingredientes da cerveja deveriam ser apenas cevada, água e lúpulo (a levedura ainda era desconhecida), proibindo assim o uso de ervas, cogumelos e cascas de raízes nas receitas. Prática que, portanto, devia ser normal, em algum nível, até aqueles tempos.

3.2 ESCANEANDO O SEGREDO: A MATÉRIA DO ÊXTASE

Apesar de a mentalidade acadêmica tardia rejeitar a existência de estados mentais expandidos, isto é, estados propriamente de *consciência* (e não deturpações da consciência entendida como exclusivamente a ordinária), já podemos afirmar, hoje, do ponto de vista de um entendimento empírico, a existência autêntica desses estados, embora sua materialidade ainda seja, em última análise, desconhecida. Mas a constatação mesma dessa materialidade é o que nos interessa aqui. O que faremos neste item é, então, explicar esse fato, para que sirva de argumento à nossa tese. Pois, repita-se, a abordagem de Hegel como místico só exibe realmente seu potencial de consequências quando, em vez de pensarmos o Místico tendo em mente o que pensamos já saber do especulativo, invertemos isso e acessamos a significação da filoso-

mais potente e o propósito expresso da bebida era induzir aquela embriaguez mais profunda em que a presença da divindade [*enthousiasmos*] podia ser sentida." Sobre o vinho antigo como poção, ver também MCGOVERN, Patrick. E. *Uncorking the past:* the quest for wine, beer, and other alcoholic beverages. Oakland, CA: University of California Press, 2009. Para McGovern (p. 89), o vinho era uma "bebida fermentada mista ou cultura de bebida extrema", fazendo uso de "uma grande variedade" de aditivos vegetais, frutas, grãos, mel etc.

[317]MURARESKU, 2020, pp. 441-2. Cf. CIARALDI, Marina. Drug preparation in evidence? An unusual plant and bone assemblage from the Pompeian countryside, Italy. In: *Vegetation History and Archaeobotany*, vol. 9, n. 2, 2000. Além das plantas, havia ainda esqueletos de lagartos (*Podarcis sp.*) e sapos (*Rana sp*, *Bufo sp.*).

fia hegeliana a partir da investigação do Místico. Isso significa que, se temos uma maneira *externa* a Hegel de entender o conteúdo místico, estaremos, ao mesmo tempo, adentrando, por fora de Hegel, o conteúdo especulativo que forma a base do seu pensamento. Ao identificar o especulativo com o sentido antigo do Místico, Hegel deixou à vista uma porta alternativa para o lado oculto do idealismo absoluto.

Mas é preciso ter clareza sobre o que estamos fazendo com isso. Não se trata de afirmar a materialidade dos estados alterados de consciência para defender a filosofia hegeliana, mas para explicá-la, o que significa que levamos em conta tanto essa filosofia mesma quanto elementos externos a ela. A presente tese não é hegeliana, é *sobre* Hegel; é um texto argumentativo, uma obra do entendimento. Ora, mas nós não vimos que o entendimento não acessa a coisa internamente, que ele necessariamente falha nesse intento, já que é, por definição, conhecimento exterior? De fato! Porém, não obstante isso seja verdade, é possível, sim, num sentido preciso, conhecer o conteúdo místico "interiormente exteriormente" (interiormente, mas não-misticamente, não-iniciaticamente). O entendimento abstrato não pode acessar a coisa *para si*, para ela mesma, pois isso pertence à experiência, à primeira pessoa, mas pode acessar exteriormente o "em si" da consciência religiosa. A pergunta é: como entender em alguma medida o que há dentro de um cofre ou de um baú enterrado, ainda que não se consiga alcançá-los? Ora, *escaneando* a coisa. Eis a metáfora perfeita para mostrar de que forma a *ratio* pode acessar a partir de si mesma (em seus próprios termos racionais ordinários) o *intellectus*, pois é precisamente disso que se trata: a saber, de técnicas como a *neuroimagiologia* (escaneamento do cérebro por ressonância magnética), procedimento onde se acessa sensivelmente, exteriormente, o estado interior de terceiros. A neuroimagiologia dos estados alterados (e outros métodos semelhantes) é a apreensão sensível e abstrata da experiência suprassensível em sua concretude. Ter a experiência é realmente a única maneira de vivê-la (primeira pessoa), mas não é a única forma de vê-la: também podemos vê-la e analisá-la *por dentro desde fora* (terceira pessoa).

Em vez de procurar racionalizar ordinariamente o ponto de vista da primeira pessoa sobre a experiência – o que o próprio místico diz a respeito; caminho que necessariamente acaba em contradição e anulação para a razão ordinária –, a ciência do cérebro alterado acessa e racionaliza a configuração sensível da experiência suprassensível em termos de estados cerebrais. Isso quer dizer que, embora sejamos, em princípio, excluídos do segredo, podemos escanear a mente secreta do místico através do conhecimento científico, não experiencial, mas empírico,

dos estados alterados de consciência e, de modo mais amplo, da relação profundamente arraigada dos seres humanos com esses outros estados mentais/corporais, questão que envolve um conjunto de disciplinas tanto das ciências naturais quanto das humanas, a exemplo dos estudos neurocientíficos que vamos discutir agora ou dos estudos arqueológicos e particularmente arqueoquímicos dos artefatos rituais escavados no templo eleusino de Ampúrias. Com tal conhecimento em mãos, ou ao menos com o conhecimento empiricamente embasado da simples existência dos estados alterados, veremos claramente no próximo item (3.3) que Hegel estava o tempo todo falando disso. No presente item e no próximo, vamos, então, "escanear" o lado oculto do idealismo absoluto.

Há duas possibilidades para a materialidade dos estados alterados e do conteúdo extático, espiritual, suprassensível: pode ser um conteúdo interno ou externo ao cérebro. No primeiro caso, que é onde entram propriamente em discussão os estudos neuroimagiológicos, o cérebro é o próprio gerador, ele *cria* o conteúdo. No segundo, atua como receptor, que *capta* uma física externa diferente da física ordinária. Apresentaremos brevemente a principal teoria já proposta para cada uma dessas possibilidades, respectivamente a teoria do cérebro entrópico do neuropsicofarmacólogo Robin Carhart-Harris e a teoria da redução objetiva orquestrada do físico Roger Penrose e do anestesista Stuart Hameroff.

A teoria de Carhart-Harris é uma abordagem empírico-teórica dos estados de consciência baseada em pesquisas neurológicas (de neuroimagiologia e eletroencefalografia) com a alteração ocasionada por determinados alucinógenos culturalmente relevantes (psilocibina, LSD, DMT).[318] Carhart-Harris parte de duas teorizações previamente estabelecidas: a teoria das redes neurais e a teoria dos sistemas auto-organizados de Per Bak. A primeira compreende a experiência consciente em termos de enredamentos neurais empiricamente observáveis. De acordo com ela, são duas as principais redes neurológicas que ocupam alternadamente o comando do psiquismo ordinário (a perspectiva da primeira pessoa). De um lado, a "rede neural

[318]Sobre a psilocibina, ver CARHART-HARRIS, Robin et al. The entropic brain: a theory of conscious states informed by neuroimaging research with psychedelic drugs. In: *Frontiers in Human Neuroscience*, 8, 20, 2014. Trata-se do alucinógeno presente nos cogumelos da espécie *Psilocybe cubensis*, conhecidos por serem cropofílicos (surgem em montes de esterco). Sobre LSD, ver CARHART-HARRIS, Robin. et al. Neural correlates of the LSD experience revealed by multimodal neuroimaging. In: *PNAS*, 113, 17, 2016. Sobre DMT, ver TIMMERMANN, C.; ROSEMAN, L.; SCHARTNER, M. et al. Neural correlates of the DMT experience assessed with miltivariate EEG. In: *Sci Rep*, 9, 16324, 2019. A DMT, como já dissemos, é a molécula visionária presente na *yãkoana*, o alucinógeno sagrado do xamanismo yanomami. Ela também está presente no chá de ayahuasca bebido entre povos indígenas amazônicos (e novas religiões populares surgidas no século XX, como o Santo Daime e a União do Vegetal), ou no vinho de jurema (*Mimosa hostilis*) bebido entre povos indígenas e afro-indígenas nordestinos.

em modo padrão", ativa, por exemplo, em divagações introspectivas e rememorações biográficas. Trata-se do enredamento neural do eu finito, da subjetividade ordinária.[319] De outro lado, a "rede neural orientada para tarefas", ligada, por sua vez, à execução de tarefas que demandam atenções impessoais, como realizar cálculos ou processar sensorialmente o mundo visual/espacial ordinário.[320] As duas redes formam, portanto, a consciência ordinária: de um lado, o eu finito enquanto a consciência ordinária voltada para si ("rede neural em modo padrão"), e de outro lado, o pensamento racional ordinário (como pensamento impessoal) e a experiência sensível enquanto a consciência ordinária voltada para fora ("rede neural orientada para tarefas").

A teoria de Bak sobre a dinâmica cerebral, inserida na teorização geral de sistemas físicos complexos, origina-se a partir de estudos sobre fenômenos de transição de fase – de alteração – entre diferentes estados materiais (p.ex. passagem do líquido ao gasoso). A pergunta de fundo é simples: como a natureza funciona quando não está submetida a uma ordenação estrutural hierárquica, isto é, quando não está propriamente nem em um estado, nem em outro, mas na passagem, na transformação entre eles? Ou seja, o que são *acontecimentos* naturais, como avalanches, terremotos, incêndios florestais, extinções em massa, fenômenos meteorológicos, tempestades solares e organizações fractais em geral? Considere-se um sistema linear qualquer que por algum motivo entrou em um processo de ganho de complexidade, afastando-se cada vez mais do equilíbrio. Chegará a hora em que o sistema adentrará uma zona transicional entre os extremos da ordem e do caos, chamada por Bak de "zona de criticalidade", onde estará desligado das condições iniciais e assim completamente suscetível a que as menores interferências possam desencadear-se e propagar-se massivamente. Nessa situação – onde não há uma ordem hierárquica sustentadora, as escalas colapsam e os componentes se relacionam de forma não-linear – o sistema *se auto-organiza*, ou, nos termos de Per Bak, torna-se uma "criticalidade auto-organizada", uma dinâmica que se move por flutuações espontâneas, podendo em qualquer momento dar ou não dar lugar a reações em cadeia (efeitos cascata). Acontecimentos naturais são, assim, qualidades emergentes de sistemas complexos, propriedades coletivas que vão além das propriedades individuais dos componentes do sistema. Eles não são

[319]Ver RAICHLE, M. E. et al. A default mode of brain function. In: *Proc Natl Acad Sc*i USA, 98, 2001, pp.676–682. ADELSTEIN, J. S. et al. Personality is reflected in the brain's intrinsic functional architecture. In: *PloS One*, 6 (11), 2011.
[320]CARHART-HARRIS et al, 2014, p. 15.

nem genuinamente previsíveis nem genuinamente aleatórios, e apresentam características matemáticas simples e rigorosas, como leis de potência e autossimilaridades. A frequência de tais eventos pode ser estimada em termos estatísticos, mas sua intensidade e momento de ocorrência são imprevisíveis. O exemplo clássico de Bak é uma pilha de areia:

> Uma criança, sentada na praia, deixa grãos de areia caírem lentamente de sua mão, formando uma pilha. No começo, a pilha é baixa e os grãos individuais permanecem perto de onde caem. Seu movimento pode ser entendido nos termos de suas propriedades físicas [tamanho, massa, formato]. No que o processo continua, o monte se torna mais íngreme e ocorrerão pequenos deslizamentos. Com o tempo, os deslizamentos ficarão cada vez maiores. Eventualmente, alguns deles poderão abranger toda a pilha, ou quase. Nesse ponto, o sistema está muito longe do equilíbrio, e seu comportamento não pode mais ser entendido em termos do comportamento dos grãos individuais. As avalanches formam uma dinâmica própria, que pode ser entendida apenas a partir de uma descrição holística das propriedades da pilha inteira, em vez de uma descrição reducionista de grãos individuais.[321]

Bak propôs que o cérebro humano também seria um tipo de auto-organização crítica. Sugeriu que, trocando grãos de areia por neurônios, "um 'pensamento' pode ser visto como uma pontuação, i.e. como uma pequena ou grande avalanche disparada por algum *input* mínimo na forma de uma observação [de algo no mundo] ou de outro pensamento."[322] Para situar esta ideia, propôs que o cérebro nem é subcrítico, rígido, estático, como o monte de areia ainda baixo – caso em que um *input* qualquer não desataria grandes efeitos, nada além de ínfimas reações locais –, nem supercrítico, totalmente flexível, como uma pilha completamente verticalizada e flutuante – caso em que a menor perturbação seria suficiente para "causar um explosivo processo de conectividade [*branching*] dentro do cérebro, ligando o *input* a essencialmente tudo o que está ali armazenado."[323] As dinâmicas cerebrais operariam então, segundo Bak, no estado de criticalidade, intermediário, em que um *input* é apenas relativamente propagado, formando um sistema que permanece mais ou menos constante entre perturbações (adições de grãos, *inputs* de informações) e menores ou maiores avalanches (mas não totais). O pano de fundo é a ideia de que a criticalidade do cérebro se deve à criticalidade do próprio mundo. "Em um mundo subcrítico todas as coisas seriam simples e uniformes e não haveria nada a aprender; um cérebro seria algo supérfluo. No outro extremo, em um mundo supercrítico, todas as coisas mudariam constantemente, circunstância onde não haveria suficiente regularidade para que a aprendizagem fosse algo factível e valorizável."[324]

---

[321]BAK, Per. *How nature works*. Oxford: Oxford University Press, 1996, p. 2.
[322]Idem, p. 175.
[323]Idem, pp. 176-7.
[324]CHIALVO, Dante. Emergent complex neural dynamics: the brain at the edge. In: *Nature Physics*, 6, 2010, pp. 746.

Em 2012, Enzo Tagliazucchi e Dante Chialvo discutiram evidências neurológicas de que o funcionamento ordinário do cérebro (em descanso) tem uma qualidade mais ou menos itinerante e variada, podendo expressar, além de atividades críticas, certos traços de atividades subcríticas ou supercríticas. Em vista disso, dessa capacidade do cérebro de alcançar estados com traços supercríticos, mas considerando também que o cérebro em estado ordinário passa a maior parte do tempo em estados críticos, os autores lançaram luz sobre uma questão fundamental que Bak não observou:

> Uma vez estabelecido que o estado de descanso tem traços de subcriticalidade, supercriticalidade e criticalidade, uma questão precisa ser endereçada: qual é o papel biológico desses regimes dinâmicos? Visto que o cérebro continuamente entra e sai do regime crítico (mas permanece a maior parte do tempo nesse ponto), fica-se tentado a especular sobre a possibilidade de deslocamentos mais permanentes. Se a criticalidade é importante para o funcionamento saudável do cérebro, o que acontece se essa propriedade é perdida? Para ganhar *insights* sobre esta questão, propomos estudar estados cerebrais que diferem radicalmente do estado desperto, até agora o mais investigado. Exemplos poderiam ser o sono profundo, a anestesia e o coma, assim como os diferentes estados de consciência induzidos pela ingestão de drogas.[325]

A colocação dessa questão não foi fora de contexto: tem havido, principalmente na última década, um interesse científico renovado na questão das drogas psicoativas, em particular nas neurociências. A história da farmacologia psicoativa começou no fim do século XIX, com Louis Lewin, que descobriu a mescalina a partir do cacto peiote (*Lophophora williamsii*), usado por povos ameríndios passados e presentes em rituais xamânicos. No decorrer do século XX alguns pesquisadores se destacaram, como Oswaldo G. de Lima, que em 1946 isolou a molécula de DMT a partir das cascas da raiz da jurema preta (*Mimosa hostilis*), usada tradicionalmente por povos indígenas do nordeste brasileiro para a feitura de uma bebida xamânica; ou como o já mencionado Albert Hofmann, que sintetizou o LSD em 1938 (apesar de só vir a conhecer a psicoatividade da substância na intoxicação acidental de 1943) e a psilocibina em 1958, a partir de cogumelos da espécie *psilocybe cubensis* enviados por Gordon Wasson, o principal responsável pela divulgação dos cogumelos alucinógenos no Ocidente. Interessado na questão do uso religioso de cogumelos nas civilizações antigas, Wasson tomou conhecimento de María Sabina, xamã mazateca de Oaxaca, no México, que em seus rituais de cura utilizava subespécies do que viria a ser chamado posteriormente de *psilocybe cubensis*. Em 1955, ela o contou dos "meninos santos", seus guias e auxiliares na prática xamânica, que milagrosamente surgiam no esterco do gado, nas árvores mofadas e na terra úmida das monta-

[325]CHIALVO, Dante; TAGLIAZUCCHI, Enzo. Brain complexity born out of criticality. In: *Physics, Computation, and the Mind:* Advances and Challenges at Interfaces AIP Conf. Proc. 1510, 2013, p. 12.

nhas de Oaxaca.[326] Em 1957, Wasson então publicou um artigo intitulado *Seeking the magic mushroom* ("Procurando o cogumelo mágico") na revista americana de grande circulação *Life Magazine*, que alcançou mais de 5 milhões de leitores. E em 1958, como dissemos, enviou a Hofmann as amostras a partir das quais se conheceria a psilocibina. Entre o fim dos anos 1950 e o fim dos anos 1960, a descoberta desses alucinógenos gerou entre psicólogos e estudiosos do comportamento humano em geral, como comumente se diz, uma empolgação análoga aos sentimentos que varreram a comunidade dos físicos perante a notícia da quebra do átomo. Essas drogas se mostraram, para muitos, a via mais eficaz de "quebrar" o estado ordinário da consciência para explorar, sob diferentes perspectivas (saúde mental, humanidades, estudos da religião etc.), o que, no ser humano, está além dele mesmo, o oceano interior ordinariamente inconsciente do qual o estado desperto, o homem ordinário, é a pequena ilha solitária. Em meados dos anos 1960, já haviam sido publicados mais de 20 mil artigos científicos sobre seus efeitos e uso em tratamentos para alcoolismo, vício, depressão, ansiedade e transtornos compulsivos.[327] Mas a empolgação, como se sabe, não foi apenas entre os cientistas e profissionais da saúde. Ela marcou profundamente toda uma geração, no que ficou conhecido como a "revolução psicodélica" ou a "contracultura", disseminada já no início dos anos 1960. O impacto na cultura ocidental foi imenso, produzindo um questionamento geral e radical da estrutura estabelecida dos valores, comportamentos, linguagem e modos de expressão, rompendo o ciclo de transmissão cultural que, durante milênios, geração após geração, reproduziu os filhos na medida dos pais. A reação não demoraria a chegar: já na passagem para os anos 1970, o sistema declarou a "guerra às drogas", transformadas no "inimigo número 1 da sociedade", e instalou pânico e paranoia nas massas. Nesse momento, a ciência dos psicoativos e dos estados alterados foi violentamente interrompida, e o assunto permaneceu vivo apenas às margens da cultura. Até que, no meio dos anos 1990, começaram a voltar. Em 1995, o psiquiatra Richard Strassman conduziu o primeiro estudo autorizado com administração de drogas psico-

[326]"Há diversos tipos de meninos; os que brotam no bagaço da cana, os que brotam no excremento do gado (também chamados San Isidro), os que brotam nas árvores mofadas (também chamados 'pajaritos') e os que nascem na terra úmida (também chamados 'derrumbe'). Os da cana e os 'derrumbe' têm mais força do que os 'pajaritos' e os San Isidro." María Sabina em ESTRADA, Álvaro. *A vida de María Sabina*: a sábia dos cogumelos. Beatriz Perrone Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 1984, p. 110. O caráter "milagroso" deve-se ao fato de que os esporos são invisíveis a olho nu. Com efeito, só foram descobertos após a descoberta do microscópio no século XVII.
[327]SESSA, Ben. Can psychedelics have a role in psychiatry once again? In: *Br J Psychiatry; J Mental Sci*, 2005; 186, pp. 457-8.

délicas (DMT, no caso) em voluntários desde a proibição.[328] As pesquisas foram ressurgindo desde então e, de resultado surpreendente em resultado surpreendente (confirmando muito do que se intuía na fase pré-proibição dos estudos), já se fala atualmente em um "renascimento psicodélico"[329] na ciência, ou fala-se desse tipo de alucinógenos, ditos psicodélicos, como "as drogas mais importantes para a neurociência", pois "produzem alterações profundas em diversos elementos-chave da função cerebral, como percepção, humor, *insight* e senso de identidade."[330] É aí que, por fim, entra em cena a "teoria do cérebro entrópico" de Robin Carhart-Harris.

Desde 2013, o autor vem realizando, junto a um coletivo de neurocientistas, os referidos estudos de voluntários sob efeito de diferentes alucinógenos. A pergunta inicial colocada pelos pesquisadores (no primeiro estudo, que foi com psilocibina) foi "se mudanças na atividade cerebral espontânea produzidas pela psilocibina são consistentes com um distanciamento da criticalidade – talvez em direção a um estado mais entrópico ou supercrítico (i.e. mais perto do extremo da desordem do que a consciência ordinária)"[331]. Eles queriam saber, então, se há um *outro* estado de consciência mais entrópico/crítico do que o estado desperto, alcançável através da ingestão da substância psicoativa. E a resposta, baseada na observação de certos aspectos das funções cerebrais como a expansão ou elevação do repertório de motivos de conectividade funcional que se formam e se fragmentam através do tempo, foi *afirmativa*: "uma maior diversidade de motivos conectivos foi observada pós psilocibina, refletindo um aumento da entropia no comportamento dinâmico do sistema. Essas quantidades demonstram um aumento do repertório dinâmico (i.e. novos estados) no cérebro sob [efeito da] psilocibina"[332]. O primeiro passo teórico de Carhart-Harris e companhia foi, então, reconhecer a experiência extáti-

[328]STRASSMAN, Richard. *DMT*: the spirit molecule. A doctor's revolutionary research into the biology of near-death and mystical experiences. Rochester, Vermont: Park Street Press, 2001.
[329]SESSA, Ben. *The psychedelic renaissance*: reassessing the role of psychedelic drugs in 21st century psychiatry and society. London: Muswell Hill Press, 2012.
[330]David Nutt, no prólogo da mesma obra (SESSA, 2012).
[331]TAGLIAZUCCHI; CHIALVO, 2013, p. 2. Neste estudo, foram analisados os dados neuroimagiológicos de 15 voluntários sob efeito de 2 mg de psilocibina intravenosa, quantidade moderada). Os pesquisadores observaram o comportamento das redes neurais e depois relacionaram as informações aos relatos qualitativos dos voluntários. O mesmo procedimento metodológico, que casa o entendimento externo com o relato da experiência interna, foi empregado nos estudos com LSD e DMT. Para uma discussão do conteúdo fenomenológico (leia-se: numenológico) relatado pelos voluntários, ver TURTON, S. et al. A qualitative report on the subjective experience of intravenous psilocybin administered in an FMRI environment. In: *Current Drug Research Abuse Review*, 7(2), 2014, pp. 117-127. Os relatos descrevem mudanças perceptivas, incluindo alucinações visuais, auditivas e somatossensoriais, mudanças cognitivas, mudanças no humor, efeitos de memória e, segundo a taxonomia dos próprios neurocientistas, "experiências de tipo espiritual ou místico".
[332]Idem, p. 11.

ca como propriamente um estado dinâmico de consciência, um modo de auto-organização do cérebro funcional à sua própria forma, chamado por eles de "consciência primária" (que inclui os estados psicodélicos, a epilepsia do lobo temporal e o sono REM), à diferença da "consciência secundária", que é a mente ordinária. Se, em 2010, Dante Chialvo afirmava que em um cérebro/mundo supercrítico "não haveria suficiente regularidade para que a aprendizagem fosse algo factível e valorizável", o que os experimentos deixaram observar é que a alteração de consciência – isto é, a elevação de entropia e a entrada do funcionamento cerebral em estado crítico –, leva não só à desorganização da consciência ordinária, mas, através dessa negatividade, leva a um afirmativo: outra forma de consciência, ou, aproveitando a terminologia de Bak, algo mais próximo de uma "supercriticalidade auto-organizada" ou "auto-organização supercrítica", um sistema de hiperconexões espontâneas, plásticas e meta-estáveis[333], mas não aleatórias ou puramente desordenadas. Outra forma de consciência ou, melhor dizendo, uma forma mais profunda da consciência em si, empiricamente identificável como um sistema físico ativo (ou seja, existente) entre a "criticalidade média" consciência ordinária e a pura desordem do caos, a ausência de forma ou organização. O que os neurocientistas reconheceram, em outras palavras, foi a materialidade da consciência alterada/extática (fenômeno de transição de fase) e expandida (de conectividade neural elevada) que a tradição chamou de mística e, durante milênios, cultivou secretamente em todas as iniciações.

Para sermos precisos, Carhart-Harris não identifica a consciência ordinária (secundária) e a extática (primária) respectivamente a um sistema crítico e um sistema supercrítico, mas a um sistema funcionando "logo abaixo da criticalidade" (apesar de poder variar, por exemplo no estado subcrítico da depressão, ou em traços críticos de *insights* criativos ou momentos de intensidade existencial vividos no estado desperto) e um sistema propriamente atuante na criticalidade. Durante a consciência ordinária, o cérebro pode entrar em uma multiplicidade de estados e sub-estados diferentes, mas de forma linear, competitiva e seletiva, com somente um estado assumindo a função cerebral global a cada vez, constituindo-se assim uma centralização transiente e relativamente íntegra do sistema. Na abordagem das redes neurais, os dois principais estados que ocupam alternadamente o comando da mente ordinária são, como dissemos, a "rede neural em modo padrão" e a "rede neural orientada para tarefas". A atividade

[333]A 'meta-estabilidade' é a estabilidade na transiência, a "ordem sem ordem" ou "equilíbrio no desequilíbrio" de um sistema sem pré-determinações, criticamente auto-organizado. No caso em questão, é "a medida das variações na sincronia intrínseca da rede através do tempo." CARHART-HARRIS et al, 2014, p. 2.

de ambas "deve ser competitiva ou ortogonal para evitar confusões sobre o que constitui *self*, sujeito e interno, por um lado, e outro, objeto e externo por outro lado."[334] A primeira, que conecta do córtex pré-frontal até o córtex cingulado posterior (CCP), associando-se dinamicamente a várias regiões (como o lobo temporal médio e estruturas límbicas), atua como orquestradora e condutora do funcionamento global da consciência ordinária, enquanto a segunda é a atenção abstrata e objetiva. Carhart-Harris chamou atenção para o fato de que o CCP é o nódulo de mais intenso consumo energético do cérebro no estado desperto, de metabolismo e fluxo sanguíneo 40% maiores que a média; e propôs, especificamente, a atividade da "rede neural em modo padrão" e oscilações de ondas alfa (8–13 Hz) no CCP podem ser tidos como mínimos correlatos neurais da integridade do eu finito. Posto isso, o que ocorre com o cérebro na alteração de estado catalisada pelos referidos alucinógenos, e como se caracteriza o estado da consciência religiosa?

Basicamente, o que acontece com a elevação da entropia/desordem do sistema neural e a entrada na zona de criticalidade é, primeiro, a perda do equilíbrio homeostático ordinário. Essa passagem literalmente desintegra/desorganiza a consciência ordinária, é a "quebra da estrutura hierárquica do sistema."[335] Como se constatou em todas essas pesquisas, ela implica, entre outras coisas, uma redução drástica na atividade da "rede neural em modo padrão" e particularmente um decaimento de poder das ondas alfa no CCP, desabilitando a coordenação sistêmica integrativa da pessoa biográfica e alterando igualmente a relação ao ambiente. Essas ocorrências neurais, Carhart-Harris relacionou às experiências de despersonalização (morte ou dissolução do eu) e deslocamento do espaço-tempo relatadas pelos participantes[336], que afetam a diferença ordinária entre interioridade e exterioridade (a experiência ordinária de um dentro e um fora da consciência), de forma que, para a consciência alterada, não há mais exterioridade, ou, por assim dizer, todos os lados são interiores. Neurologicamente, essa descentralização ou abertura da experiência através da morte subjetiva é a desinibição da hiperconexão plana e flexível de diferentes regiões neurais, funções cognitivas e modalidades sensoriais que são ordinariamente desligadas entre si (o que explica, por exemplo, experiências de sinestesia). Não existe mais uma rede voltada ao interior (*self*, sujeito, interno) em oposição a outra voltada ao exterior (outro, objeto, externo e mundo); as oposições e contradições se desfazem

[334]Idem, p. 15.
[335]Idem, p. 2.
[336]Idem, pp. 8-9.

formando um único enredamento autointegrado e sincrônico, a rede neural do êxtase espiritual, a composição orgânica da experiência suprassensível visionária. Um dos participantes do estudo com psilocibina relatou, por exemplo, que experienciou uma "real morte do eu, [uma] total dissolução dos limites do eu [*ego boundaries*]… eu existia apenas como um conceito… como uma ideia..."[337] Outro descreveu o "sentimento de uma outra presença, algo fora de mim mesmo, talvez eu mesmo fora de mim mesmo"[338].

Nesse estado auto-organizado e meta-estável, "tudo está conectado a tudo", qualquer mínimo *input* é o suficiente para o desencadeamento em cascata de amplos repertórios de estados transientes absolutamente originais. Enquanto a consciência ordinária da pessoa moderna funciona logo abaixo da criticalidade e, assim, é geralmente marcada por padrões neurais viciados de hábitos e pensamentos enrijecidos, a consciência extática é um sistema de acontecimentos absolutamente plástico e qualitativamente infinito, onde "tudo é novo o tempo todo". No mesmo sentido, enquanto na consciência ordinária há certas relações entre as diferentes áreas do cérebro (como as mencionadas redes neurais do estado desperto), na consciência extática acontece um aumento significativo de comunicação de regiões distintas. O mesmo grupo de neurocientistas mostrou isso em outro estudo neuroimagiológico com psilocibina, pelo conceito de "andaimes homológicos" (*homological scaffolds*).[339] Trata-se, em termos simplificados, de um método matemático para medir determinados atributos de *links* de comunicação no cérebro, que formam redes conectando as regiões e sub-regiões individuais como uma totalidade sistêmica. Por meio desses cálculos, os pesquisadores puderam descrever a dramática mudança que ocorre nas redes de comunicação após a administração da droga, intensificando-as e ampliando-as. A figura 5 a seguir ilustra essa mudança, sendo (a) correspondente ao placebo e (b) à psilocibina; ou, em outras palavras, sendo (a) correspondente à conectividade da consciência ordinária e (b) correspondendo à conectividade da consciência extática, e sendo a alteração de consciência a passagem de (a) para (b). Com suas cores, nós em diferentes proporções e linhas conectivas de diferentes larguras, as imagens representam as redes ou "andaimes homológicos" que relacionam as distintas áreas do cérebro. As cores representam grupos de áreas cerebrais que trabalham juntas via redes neurais; eles podem ser pequenos e ter fun-

[337]TURTON et al, 2014, p. 5.
[338]Idem, p. 7.
[339]PETRI, G. et al. Homological scaffolds of brain functional networks. In: *Journal of the Royal Society Interface*, vol. 11, n. 101, 2014.

ções especializadas ou maiores e com funções cerebrais e cognitivas gerais. As linhas ou *links* são as redes conectivas, cuja largura é proporcional ao peso, e o tamanho dos nós é proporcional à sua resistência. Remetemos ao artigo para os detalhes dos métodos e medidas utilizados. De maneira geral, o que vale ressaltar é que, sob efeito da psilocibina, o cérebro não se torna simplesmente desorganizado e aleatório. De outro modo, a substância relaxou e flexibilizou as restrições estruturais do funcionamento cerebral ordinário, permitindo uma expansão da comunicação neural e uma maior integração de áreas e funções. Vê-se, pela figura, que parte da organização do estado desperto é mantida, mas com outro nível de intensidade, e com muitas outras novas ligações cruzadas.

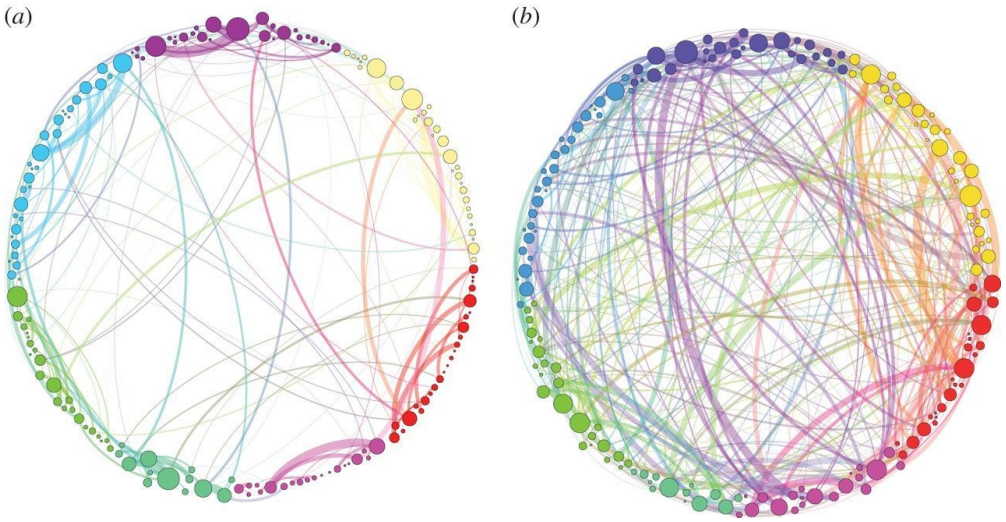

Figura 5 – "Andaimes homológicos" de redes de funcionamento neural nos estados ordinário (a) e extático (b).[340]

No âmbito da *saúde mental*, a dinâmica de flexibilização, ao desfazer circuitos neurais viciados e mergulhar o sistema no estado de pura virtualidade e plasticidade da auto-organização crítica, ajuda a explicar os resultados positivos e promissores obtidos na década de 1960 com o uso de alucinógenos como a psilocibina nos referidos tratamentos de patologias mentais. Tais resultados vêm sendo recentemente replicados na nova leva de pesquisas.[341] O caso

[340]Petri et al, 2014.

[341]Por exemplo: um estudo sobre a psilocibina no tratamento de vício em tabaco foi realizado em 2013/14 com 15 voluntários com uma média de 31 anos de vício, 19 cigarros por dia e 6 tentativas fracassadas de largar o vício. Depois de apenas 3 sessões de terapia com a droga, 80% dos participantes abandonaram o cigarro por pelo menos 6 meses (quando foi feito o *follow-up*). Cf. JOHNSON, Matthew W. et al. Pilot study of the 5-HT2AR agonist psilocybin in the treatment of tobacco addiction. In: *J Psychopharmacol*., 28(11), 2014. Notemos, também, que esse exemplo de drogas curando vício em drogas expõe a irracionalidade do julgamento que condena todas as drogas psicoativas de uma vez, com o mesmo sentido, como se fossem a mesma coisa.

da depressão é particularmente esclarecedor. Um estudo de Carhart-Harris e cia publicado em 2016 mostrou que, com 2 sessões de terapia com psilocibina, 42% dos voluntários, que sofriam de depressão severa e resistente há uma média de 17 anos e não respondiam a medicamentos ou protocolos psiquiátricos e psicológicos padrão, mostraram-se curados por pelo menos 3 meses (até o *follow-up*).[342] Com base em pesquisas neurocientíficas prévias e em sua formação freudiana, Carhart-Harris já tinha discutido a relação entre depressão, felicidade e estados de consciência no texto da teoria do cérebro entrópico (2014). Na depressão, o foco da pessoa está quase inteiramente voltado para ela mesma, desligado da alteridade e do mundo, de modo pessimista, excessivamente autocrítico e paralisante, o que se traduz neurologicamente em uma ativação excessiva da "rede neural em modo padrão". Na experiência extática, que leva a consciência para uma interioridade além da pessoa (da "rede neural em modo padrão"), o sistema tem a oportunidade de "interromper padrões estereotipados de pensamento e comportamento, desintegrando os padrões de atividade sobre os quais repousam, o que explica seu potencial terapêutico. Este princípio implica que um cérebro no estado crítico pode ser um cérebro 'mais feliz'."[343] A eficácia desse tipo de tratamento está então no fato de que ele permite uma renovação subjetiva/pessoal e um reencontro de vivacidade existencial. Esse estado de contentamento vital não deve ser confundido com a "felicidade" instantânea e frívola que geralmente se atribui às "drogas". Outra pesquisa com psilocibina, dessa vez liderada por Roland R. Griffiths e focada em pacientes com câncer (51 participantes) e sintomas de depressão e/ou ansiedade em face de seus diagnósticos com risco de morte, mostrou que, com 2 sessões de doses altas (22 ou 30 mg/70 kg) da substância, os participantes mostraram, tanto desde medidas clínicas quanto em suas próprias autoavaliações, uma diminuição do quadro de depressão e ansiedade, assim como aumentos em qualidade de vida, apreciação do sentido da vida e otimismo diante da morte.[344] 6 meses depois, 80% dos participantes continuaram com um quadro clínico melhorado. Todo esse aspecto de saúde mental e renovação existencial era cultuado, como nós já discutimos, nos Mistérios gregos: os iniciados saiam com uma nova perspectiva sobre a vida e a morte, com a certeza do acolhimento no Além após a morte física. Para

[342]CARHART-HARRIS, Robin et al. Psilocybin with psychological support for treatment-resistant depression: an open-label feasibility study. In: *The Lancet Psychiatry*, vol. 3, n. 7, 2016.
[343]CARHART-HARRIS et al, 2014, p. 12.
[344]GRIFFITHS, Roland R. et al. Psilocybin produces substantial and sustained decreases in depression and anxiety in patients with life-threatening cancer: A randomized double-blind trial. In: *J Psychopharmacol.*, 30(12), 2016.

repetir Cícero, os Mistérios ensinavam "a base não apenas para viver com alegria, mas também para morrer com uma esperança melhor.[345]

Por fim, cumpre ainda destacar, na relação depressão–alteração, a questão *ética*. Carhart-Harris argumentou que a diferença entre o pessimismo depressivo e o otimismo psicodélico é neurologicamente análoga à diferença entre a atitude negativa de indivíduos de "mente fechada" e a atitude afirmativa de indivíduos de "mente aberta".[346] Uma mente em estado crítico é uma mente aberta à alteridade e à novidade, uma mente subcrítica é fechada. Um outro estudo do grupo de Griffiths mostrou, justamente, que experiências efetivadas pela psilocibina levam a aumentos no âmbito da abertura pessoal, com mudanças de longo termo em comportamentos, atitudes e valores, na personalidade de modo geral, bem como a aumentos em apreciação estética, imaginação e criatividade.[347] Esse aumento do sentimento ético remete ao que Proclo relatou dos Mistérios Eleusinos: que, pelo ritual, eles causavam a *sympatheia* (*pathos* compartilhado, conexão sentimental) das almas. Assim como, mais amplamente, remete ao sentido de fraternidade e comunidade espiritual presente em todas as tradições iniciáticas. Mas não devemos nos esquecer, por outro lado, que *essa simpatia interna correlaciona-se tradicionalmente à antipatia pelos de fora*, os não-iniciados. Se a tradição cultivou os sentimentos mais belos, cultivou na mesma medida um visceral desprezo contra a "condição impura" do povo. Na conhecida expressão do poeta romano Horácio, *odi profanum vulgus et arceo* ("odeio o vulgo profano e dele me afasto"). Os mesmos que, dentro do templo de Elêusis, celebravam coletivamente a certeza do acolhimento junto aos deuses após a morte, celebravam, no mesmo ato, o destino da multidão no lamaçal e na escuridão. Os mesmos que se amavam e se integravam entre si, odiavam os de fora. Quando lidamos com a tradição mística, é preciso não perder de vista a correlação entre simpatia interna (a amizade da elite consigo mesma) e antipatia externa (da elite contra o povo), pois ela é a base afetiva e psicológica da divisão social do segredo.

É fundamental considerar também o caráter *visionário* (ou epóptico) da experiência alterada/suprassensível, ou seja, considerá-la enquanto *alucinação visual.* Em 2012, Dráulio B. De Araújo, Sidarta Ribeiro e outros neurocientistas mostraram, em um estudo neuroimagiológico com voluntários *de olhos fechados* sob efeito do chá de ayahuasca – cujo principal psicoativo

[345]Citado em WRIGHT, 2016, pp. 25-6.
[346]CARHART-HARRIS et al, 2014, p. 12.
[347]MACLEAN, Katherine A. et al. Mystical experiences occasioned by the hallucinogen psilocybin lead to increases in the personality domain of openness. In: *J Psychopharmacol*, 25(11), 2011.

responsável pelos efeitos visuais é a DMT –, que *o sistema visual cerebral nos estados alterados encontra-se ativo numa magnitude comparável à sua atividade na visão sensível do estado desperto*, i.e. com os olhos naturais.[348] Já Carhart-Harris mostrou, na pesquisa neuroimagiológica com LSD, que "a atividade intrínseca do cérebro exerce *maior* influência em processamento visual no estado psicodélico"[349] do que no estado desperto. A significação disso é tremenda. Primeiro, pelo fato em si de que o sistema visual cerebral possui uma visão interna, independente dos olhos naturais (por isso, suprassensível), mas também por reafirmar aquilo que a tradição sempre declarou. O *Corpus Hermeticum*, por exemplo, "afirma consistentemente que, além da visão normal do corpo, existe uma faculdade de visão 'superior', conhecida como os olhos do coração ou da mente. A verdadeira natureza do homem regenerado [iniciado] é percebida apenas por esta faculdade superior [Diz Hermes ao *mystes* Tat:]: 'olhando com a visão do corpo, você não entende o que eu sou; eu não sou visto com tais olhos…'."[350] Voltando à questão da fonte mesma da mitologia, isso (a revelação empírica, em terceira pessoa, da visão interior em primeira pessoa) leva a concluir que, contrariamente ao que crê o paradigma de estado único, as imagens míticas não eram primariamente meros produtos da imaginação ordinária, como já vimos pelo relato de Davi Kopenawa no item passado. *Os deuses não foram inventados pela imaginação do estado desperto; eles foram vistos com o "olho do espírito"* (do coração, da mente), com mais nitidez e presença do que uma visão ordinária de olhos abertos. Como disse Julius Evola, o mito, para os antigos,

> não era então uma ideação arbitrária e fantástica: procedia de um processo necessário em que todas as forças que constituem as coisas atuavam sobre a faculdade plástica da imaginação, parcialmente difundida pelos sentidos corpóreos, até se dramatizarem em imagens e figuras que se insinuavam na trama da experiência sensorial e a completavam com um toque de significado.[351]

Tudo aquilo que os iniciados eleusinos relataram à posteridade (i.e. os citados testemunhos) pode ser encontrado a qualquer tempo através da alteração de consciência. O repertório de visões é virtualmente infinito – exatamente tão infinito quanto o repertório de estados transientes no sistema cerebral crítico, meta-estável, auto-organizado –, mas pode-se ter uma ideia de sua potência em estudos como o do psicólogo Benny Shanon, que realizou uma pesquisa

[348]ARAÚJO, Draulio B. de. et al. Seeing with the eyes shut: neural basis of enhanced imagery following Ayahuasca ingestion. In: *Hum Brain Mapp.*, 33, 2012.
[349]CARHART-HARRIS et al, 2016. Grifo nosso.
[350]HANEGRAAFF, Wouter J. Altered states of knowledge: the attainment of gnōsis in the Hermetica. In: *The International Journal of the Platonic Tradition*, 2, 2008, p. 145.
[351]EVOLA, 1995, p. 15.

de campo com adeptos de religiões ayahuasqueiras sobre a fenomenologia da experiência da ayahuasca.[352] Shanon destacou, por exemplo, visões de guias ou guardiões espirituais, cenas sociais (danças, peregrinações, procissões, rituais), animais naturais, criaturas mitológicas, entidades fantasmagóricas, seres divinos e supra-humanos, cenas e eventos celestiais, conteúdos culturais (palácios, templos, ruínas, cidades, cenas históricas), luzes, ideias de tipo platônico, arquétipos, objetos mágicos e matemáticos. Entre os temas dessas visões, Shanon identificou questões de cunho divino/religioso, filosófico, humano (entendimento psicológico, vida humana, nascimento, morte e renascimento, sentido da vida, valores éticos, coletividade, saúde) e natural (flora, fauna, majestade da natureza, forças básicas do mundo físico, *anima mundi*, força vital, mistérios do universo). A própria ayahuasca também é tema de visões (sua descoberta, seu uso em vários contextos, sua significação metafísica); e, além de contemplações, a experiência visionária também pode envolver internamente elementos de práxis, como imersões interativas, performances e metamorfoses.[353]

Shanon também aborda, nesse estudo, outro ponto fundamental da nossa discussão, intimamente associado à visão alucinada/suprassensível: o elemento *cognitivo*. Ele acontece porque, na experiência extática, *o pensamento pode continuar*, embora enquanto um ponto de vista diferente do eu da consciência ordinária, uma vez que ela "morreu" por efeito da alteração (de modo que esse pensamento se livrou das limitações da perspectiva ordinária). Shanon destaca que, sob efeito da ayahuasca, até mesmo indivíduos sem *background* filosófico podem ser tomados por *insights* sobre a estrutura e a natureza última da realidade.[354] "Muitos dizem que a bebida os torna mais inteligentes e lhes confere lucidez especial e clareza mental."[355] William James, por exemplo – que experienciou o Místico através da inalação de óxido nitroso[356] –, mesmo seguindo a linha de que o conteúdo místico seria inefável, atribuiu à experiência uma qualidade noética: "Embora tão semelhantes aos estados de sentimento, os estados místicos parecem, para quem os vivencia, também estados de conhecimento. Eles são estados de *insight* das profundezas da verdade insondáveis pelo intelecto discursivo. São iluminações, re-

[352]SHANON, Benny. *The antipodes of the mind*. Charting the phenomenology of the ayahuasca experience. Oxford: Oxford University Press, 2002.
[353]Sobre o conteúdo e tema das visões, ver pp. 141-159.
[354]Idem, p. 163.
[355]Idem, p. 161.
[356]JAMES, 2002, p. 300. "O óxido nitroso e o éter, especialmente o óxido nitroso, quando suficientemente diluídos com o ar, estimulam a consciência mística em um grau extraordinário. Profundidade atrás de profundidade da verdade parecem reveladas ao inalador."

velações, cheias de significado e importância, embora restem inarticuladas [enquanto inefáveis]"[357]. Para James, a verdade conhecida no estado místico (no caso, induzido pelo óxido nitroso) desvanece e escapa quando a consciência retorna para o estado ordinário; se sobra alguma palavra, é puro *non-sense*. Mesmo assim, diz ele, "a sensação de um profundo significado ter existido persiste; e conheço mais de uma pessoa que está convencida de que no transe do óxido nitroso temos uma revelação metafísica genuína."[358] Voltaremos a discutir esse aspecto da experiência extática no item 3.4, quando fizermos nossa consideração sobre o misticismo filosófico – sobre a filosofia como uma forma de misticismo. Pois, como argumentaremos, os filósofos são originalmente a classe de teólogos que abordou a experiência sob o aspecto intelectual. E, contrariamente ao que disse James (que toda memória se perderia e só restaria *non-sense* na volta ao estado ordinário), a própria tradição filosófica, e a partir dela a racionalidade lógica do entendimento e a ciência racional ordinária, é prova do contrário.

Os relatos colhidos por Shanon trazem ainda um último ponto que gostaríamos de destacar: que esse conteúdo existencial e visual é também espiritual, religioso, ligado ao que se chama de divino. Um estudo clássico nesse quesito foi o chamado "experimento da Sexta-feira Santa", conduzido por Walter N. Pahnke em 1962.[359] Pahnke entender saber se a psilocibina poderia ocasionar experiências reconhecidas como autenticamente místicas por sujeitos religiosos, e para isso realizou um experimento duplo-cego com 20 estudantes de religião da Universidade de Boston, na capela da universidade, por ocasião da celebração da Sexta-feira Santa. Quase todos membros do grupo que ingeriu a psilocibina relataram ter vivido genuínas experiências místicas, e, mesmo depois de 25 anos, quando Rick Doblin fez um *follow-up,* continuaram considerando-as como pontos altos de sua vida espiritual.[360] Citemos trechos significativos de cinco desses relatos:

> 1) Tive a sensação definitiva de ser uma criança ou de estar nascendo, ou algo assim. Eu também tive uma sensação de morte, mas acho que na verdade a sensação de morte veio depois da sensação de nascimento… acho que devo ter percorrido a vida de Cristo me identificando de uma forma bem total – revivendo a vida de alguma forma até morrer e finalmente ir ao túmulo. 2) Foi uma sensação de ser... tirado de seu estado presente. Eu simplesmente parei de me preocupar com o tempo e todo esse tipo de coisa... havia uma personalidade ou humanidade universal, como você quiser chamá-la... muita conexão com todos e todas as coisas. 3) Deitei no banco da frente e me observei – parecia uma eternidade – derramar pelo meu umbigo e me tornar

[357]Idem, p. 295.
[358]Idem, p. 300.
[359]Ver SESSA, 2012, pp. 66 ss.
[360]DOBLIN, Rick. Pahnke's "Good Friday Experiment": a long-term follow-up and methodological critique. In: The Journal of Transpersonal Psychology, vol. 23, n. 1, 1991, p 23.

> totalmente nada. E eu senti que isso nunca iria parar. Parecia uma eternidade de estar no céu e tudo mais. Uma das experiências mais bonitas de toda a minha vida. 4) Deitei no banco da frente e me observei – parecia uma eternidade – derramar pelo meu umbigo e me tornar totalmente nada. E eu senti que isso nunca iria parar. Parecia uma eternidade de estar no céu e tudo mais. Uma das experiências mais bonitas de toda a minha vida. 5) Havia uma energia, era quase uma coisa sexual, uma intensidade e uma alegria. As coisas visuais que experimentei e a música, acho que estavam alinhadas ao senso de unidade, tudo estava unificado. Nó éramos todos parte da mesma coisa.[361]

Outros estudos da fase pré-proibição também deram resultados positivos nesse sentido. Um estudo com LSD de 1966 reportou que 96% dos participantes experienciaram visões de "imagens religiosas".[362] Outro, de 1974, informou que 100% sentiram "estar na presença de Deus".[363] Após a volta da pesquisa, novos resultados relevantes surgiram. Griffiths fez ainda outro estudo com a psilocibina que mostrou que 61% dos participantes tiveram experiências místicas "completas", que contribuíram para uma melhoria expressiva da saúde mental.[364] No estudo de Carhart-Harris que forneceu a base empírica da teoria do cérebro entrópico, 31.5% relataram que a experiência com psilocibina teve uma "qualidade mística", 31.7% disseram que teve uma "qualidade mágica ou sobrenatural", e 28.2% confirmaram uma "qualidade espiritual".[365] As estatísticas são variáveis, mas pode-se afirmar asseguradamente que experiências dessa natureza são *realmente* possíveis.

Para concluir a atual discussão, coloquemos em questão o senso mesmo de *realidade* da experiência. Quanto a isso, Carhart-Harris, um neuropsicofarmacólogo freudiano, desenvolve sua teoria em uma direção que não nos contempla aqui. Recorrendo ao evolucionismo moderno tardio já consolidado em Freud, ele concebe a alteração de consciência como um mecanismo *regressivo* que, fazendo a ponte entre o eu e a outra consciência ("inconsciente"), desemboca em um "elo mais íntimo entre o eu e o mundo", um "pré-eu", no sentido do "sentimento oceânico" (uma totalidade monista) que Freud acreditou ser próprio à humanidade primitiva e à infância. Em outras palavras, desemboca numa *unio mystica*, embora interpretada como um estado contrário à "evolução" mental da civilização. É nesse sentido de uma regressão do eu a um pré-eu que Carhart-Harris entende as consciências como "primária" e "secundária", o que não significa para ele que a alteração seja algo patológico, mas sim que seria, digamos, um ar-

[361]Idem, pp. 18-20.
[362]Cf. SESSA, 2014, p. 68.
[363]Idem.
[364]GRIFFITHS, Roland R. et al. Psilocybin can occasion mystical-type experiences having substantial and sustained personal meaning and spiritual significance. In: Psychopharmacology (Berl), 187(3), 2006.
[365]TURTON et al, 2014, p. 3.

caísmo ilusório potencialmente saudável, uma espécie de homogeneização fantasiosa entre o eu e o mundo típica apenas de crianças e indígenas. Nada além de *wishful thinking*, aquilo que um indivíduo quer que seja verdade (mas não é). Para Carhart-Harris, o critério para diferenciar as duas formas da consciência seria que "a secundária atenta-se à realidade e cuidadosamente procura representar o mundo de forma tão precisa quanto possível, ao passo que a primária é menos firmemente ancorada na realidade e é facilmente levada a explicações simplistas motivadas por desejos e medos."[366] Assim, apesar dele contribuir decisivamente para acabar com o paradigma de estado único, permanece atrelado a um "paradigma de mundo único" ao identificar a realidade ordinária à realidade em si. Essa parte da teoria de Carhart-Harris é, contudo, uma interpretação freudiana (e, de modo geral, pós-iluminista) das observações empíricas, e não algo que se extraia dos próprios dados ou que se comprove a partir deles. O que podemos afirmar a partir deles é que o conteúdo da consciência extática é uma *realidade material distinta* (seja ela puramente cerebral ou, como já consideraremos, não-local) da realidade material conhecida no estado desperto, não que o conteúdo extático é irreal por ser diferente da realidade material ordinária, que seria a única verdadeira. Pois, assumamos uma posição materialista ontológica (fisicalista) e consideremos que absolutamente tudo – a totalidade do ser – é material, no sentido do que pode ser objeto das ciências naturais. Como isso desqualificaria a realidade da experiência dos estados alterados? *De forma alguma.* Assumir o fisicalismo em face da questão dos estados alterados só pode significar afirmar que a realidade das experiências suprassensíveis é material, não que elas são irreais. Em outras palavras: em vez de serem irreais por serem materiais, elas são reais em seres materiais, não obstante de alguma forma em última análise ainda desconhecida. Por exemplo, admitamos que uma viagem extática seja *puramente* um evento neural ou estado cerebral. Não é *tautologicamente* verdade, a *mesma* verdade, que esse evento neural é uma viagem extática? Por que o evento neural seria verdade, seria real, mas a viagem extática seria falsa, irreal? Se A (evento neural) é igual a A (viagem extática), como então poderia A (evento neural) ser, mas A (viagem extática) não ser? Como poderia o discernimento empírico/material da existência dos fenômenos do êxtase significar sua inexistência? Pode-se indubitavelmente questionar a existência/realidade das *ideias* (interpretações) que se fazem desses fenômenos, isto é, questionar a forma com que a tradição mística os aborda, incluindo a forma especulativa de Hegel, mas é contraditório negar sua

[366]Idem, pp. 8-9.

existência/realidade no próprio gesto de afirmá-la. Pode-se duvidar inclusive da ideia do Deus Único e da experiência extática como uma "experiência unitária", como ela é pensada na tradição mística; mas o que é inegável é a realidade das experiências que se interpretam dessa ou daquela forma, já que as observamos empiricamente (exteriormente).

A premissa silente de Carhart-Harris parece ser a noção de alucinação como "falsa percepção" ou "percepção sem objeto" surgida com a psiquiatria nos séculos XVIII e XIX. Como dito, o critério para a determinação de realidade e irrealidade estaria em que, ainda que as duas formas da consciência estejam em pé de igualdade entre si, a consciência ordinária tem objeto (a realidade material ordinária), enquanto a consciência extática "cria" subjetivamente o seu próprio "objeto", não o acha existindo "lá fora". Mas, ainda que isso seja verdade, a questão permanece: por que um objeto internamente gerado seria "menos real" ou "não existiria"? No fim das contas, a única sustentação dessa noção é a decisão puramente arbitrária de que a realidade se resume à realidade ordinária. E essa arbitrariedade fica ainda mais explícita quando levamos em conta que uma das características da alteração de consciência é o "senso de objetividade ou realidade".[367] Do ponto de vista da presente discussão, o que torna essa característica relevante é o fato de que, qualquer que seja o mecanismo corporal da "sensação de realidade", ele é mais pronunciado/intensificado no cérebro em êxtase do que no funcionamento ordinário. Isto é, o fato material de que o próprio cérebro "sente" mais realidade (ou se sente mais "desperto") no Além do que no (que chamamos, por convenção, de) estado desperto – analogamente à sensação que temos ao despertar todos os dias, de estar "mais na realidade" do que quando sonhávamos. Para nós, no estado desperto, é inquestionável que aqui é mais real do que no mundo onírico (dormindo), é um dado da experiência, e assim também relatam os praticantes da alteração de consciência: "aqui é mais real do que no mundo físico ordinário".[368] "É evidente que este é o verdadeiro coração da realidade".[369]

E, além disso, existe a possibilidade de que a realidade dos estados alterados seja mesmo exterior ao corpo/cérebro. Segundo esse tipo de abordagem, chamado de "argumento espectral", o cérebro em estado alterado funcionaria de modo similar a um aparelho de rádio, captando "frequências" do Além. Mas esse além, em todo caso, seria físico. Esse tipo de aborda-

[367]STACE, 1960, pp. 79 ss.
[368]Benny Shanon relatou que muitos bebedores de ayahuasca, por exemplo, afirmam sentir a experiência como "mais real do que o real", entendendo-se por esse segundo real a realidade ordinária. SHANON, 2002, p. 205.
[369]STACE, 1960, p. 84.

gem é, no todo, uma alternativa mais afinada ao discurso tradicional e ao idealismo de Hegel em particular. Enquanto a teoria do cérebro entrópico se limita ao cérebro em nível clássico (atômico, celular), como sistema neuronal, a teoria que mais se destaca nessa outra possibilidade é a teoria da "redução objetiva orquestrada"[370] de Penrose e Hameroff, que pensa a realidade dos estados alterados em um nível subatômico/subcelular. A ideia dos autores é que o Além não estaria dentro ou fora do corpo: seria a física quântica não-local, entendida como uma espécie de proto-consciência sempiterna do universo. A teoria sugere que a consciência não é simplesmente a atividade cerebral no nível celular, composta de redes de neurônios conectados por operações sinápticas, mas, igualmente, ou mais basicamente, faz-se de operações quânticas performadas dentro de microtúbulos que formam a estrutura, o citoesqueleto dos neurônios. Tais operações é que converteriam as virtualidades quânticas em informações determinadas (percepções) através de um certo tipo de redução de estado, de colapso de função de onda. Essa redução mesma, evento instantâneo que se ligaria ao plano fundamental da realidade, seria um momento consciente (mensurável, por exemplo, no ritmo gama de atividades neurais, 30-90 Hz), e a sequência dos momentos constituiria o fluxo da experiência consciente. Assim, a consciência seria uma condução ou orquestração operada sobre o mundo quântico desde a microfísica subcelular à física celular, e a alteração da consciência a levaria então a estados intensivos mais próximos de um estado quântico, significando a experiência de "múltiplas possibilidades coexistentes, inter-conexões profundas, realidade [dos sentidos] distorcida, espaço infinito [*sheaf logic*] e tempo infinito [*timelessness*], isto é, mais eventos de consciência per tempo clássico de relógio."[371]

A verdadeira materialidade dos estados alterados ainda é, de maneira geral, desconhecida, mas não o fato dessa materialidade mesma, que já se pode observar e – na medida do que se pode observar – analisar empiricamente. E isso, a afirmação desse fato, era tudo o que buscávamos esclarecer neste item, pois o que queremos estabelecer é que o especulativo de Hegel é *outra interpretação desse mesmo material empírico* – isto é, da desestruturação neural da consciência ordinária (a morte do eu, Razão negativa) e da formação da rede neural da consciência religiosa (negação da negação, Razão positiva) –, embora vivido por ele na primeira

[370]Ver PENROSE, Roger; HAMEROFF, Stuart. Consciousness in the universe: neuroscience, quantum spacetime geometry and Orch OR theory. In: *Journal of Cosmology*, vol. 14, 2011.
[371]Entrevista com Stuart Hameroff. Disponível em: https://www.quantumconsciousness.org/sites/default/files/Daily%20Grail%20_The%20quantum%20mind%20of%20Stuart%20Hameroff.pdf. Acesso em: 20 de janeiro de 2019.

pessoa. Ou seja, queremos mostrar que esse material empírico ou observação externa ilumina, nos termos do entendimento abstrato, *o mesmo tipo de coisas que Hegel teorizou interna e concretamente*. Esse entendimento da terceira pessoa não se confunde com o saber místico/especulativo propriamente dito, exclusivo da primeira pessoa, mas, ao "entrar" externamente na mente em êxtase, aproxima-se dessa realidade muito mais do que Hegel poderia imaginar. Com isso, isto é, com a observação empírica dessa realidade, o que pretendemos fazer com Hegel é similar ao que Carhart-Harris fez com seus voluntários: ele observou o comportamento das redes neurais (terceira pessoa) e depois relacionou as informações com os relatos qualitativos dos participantes (primeira pessoa), para construir assim sua teoria que relaciona o cérebro aos estados alterados; e nós trouxemos a observação do comportamento cerebral e vamos relacionar com os relatos teóricos de Hegel (compreendendo a filosofia hegeliana enquanto relato intelectual de experiências desse tipo) para construir uma teoria que expõe a relação do idealismo absoluto hegeliano com os estados alterados. A discussão da materialidade dos estados alterados não serviu, então, digamos novamente, para defender o pensamento de Hegel, a forma hegeliana de pensar, mas para fundamentar a argumentação de que esse pensamento se relaciona essencialmente com o êxtase.

3.3 HEGEL EM TRANSE: ESTADOS ALTERADOS DO ESPÍRITO

Que a filosofia hegeliana seja mística, isto é, que o especulativo seja a mesma coisa que antigamente era chamada de Místico, isso significa, no que diz respeito ao conteúdo, que a especulação filosófica, essa atividade espiritual profunda que vai além do entendimento e da experiência dos sentidos, a qual Hegel afirma ter lugar concretamente no seio da divindade, *é da mesma natureza que a experiência visionária dos Mistérios*. Ele mesmo o diz, tão diretamente quanto possível: "*os Mistérios religiosos* são segredos para o entendimento abstrato, e é *apenas para o pensamento especulativo, racional*, que eles *são objeto ou conteúdo*."[372] A experiência dos Mistérios é, portanto, o objeto ou conteúdo mesmo, por definição, da especulação racional no sentido hegeliano do termo; pois ela é a experiência/consciência religiosa, espiritual, enquanto tal. Em uma proposição fundamental, Hegel esclarece que "[o] espírito é essen-

[372]HEGEL, *LHP2*, p. 345. Grifos nossos.

cialmente consciência"[373] – e Deus, lembremos, é Espírito, portanto Deus é consciência –, mas essa consciência não é a experiência do estado desperto, e sim aquela que só se alcança por meio da iniciação. O que significa igualmente que esse "ir além", o movimento de efetivação do conhecimento especulativo, enquanto deslocamento que supera a esfera do sensível e do finito – isto é, a passagem mesma do abstrato ao concreto –, é uma *transformação da consciência* (e da realidade por ela experienciada) da mesma natureza que a *diatethenai* promovida pelos cultos iniciáticos antigos. É essa transformação que dá lugar ao conteúdo religioso como uma "modalidade da consciência"[374] diferente da "consciência do dia-a-dia."[375]

Ou seja: quando Hegel afirma, por exemplo, que Deus na verdade não se resume a um objeto abstrato, meramente transcendente (como é para o entendimento), mas é concreto, revelado absolutamente no Espírito e para o Espírito, ele está dizendo, em outras palavras, que o Espírito de Deus, o Absoluto enquanto tal, onde se cumpre a filosofia especulativa, é um *estado mental* ou *estado de consciência* diferente da consciência finita de vigília – é a consciência religiosa em sua *unio mystica*. É, digamos assim, um "estado de Espírito". Em outras palavras ainda, a consciência religiosa da qual Hegel fala, e que *é, também, a consciência filosófica*, é um *estado alterado de consciência*. Insistamos que, com essa afirmação de uma identidade de natureza entre o especulativo e a experiência dos Mistérios, não fazemos mais que reafirmar a sinonímia hegeliana entre o sentido do especulativo e o sentido antigo do Místico. E, se ficar ainda alguma dúvida de que esse sentido antigo remete a cultos de Mistério, note-se que Hegel diz, na *História da Filosofia*, a respeito do conteúdo dos Mistérios Eleusinos, que "depois, entre os filósofos neoplatônicos, ele é o elemento especulativo que expressa o Deus imediato."[376] O *mesmo* elemento, portanto, apesar da diferença de abordagem. Na *Ciência da Lógica*, nesse mesmo sentido, o filósofo escreve que a teologia (considerada igualmente como filosofia), "em tempos anteriores, foi a guardiã dos Mistérios especulativos e da Metafísica"[377].

Nosso argumento, como já está posto, é então suficientemente retilíneo: se o especulativo é o que antigamente se chamava de Místico, e se o que antigamente se chamava de Místico era uma experiência de identificação ou relação direta com o divino advinda de uma transformação de estado de consciência, *este é o sentido que Hegel designa para o especulativo*, as-

[373]HEGEL, *ENC1*, pp. 25-6 (Prefácio à Segunda Edição).
[374]Idem, p. 25.
[375]Idem, p. 24.
[376]HEGEL, *LHP1*, p. 382.
[377]HEGEL, *CL1*, p. 26.

sim devemos considerá-lo: como *um misterioso (secreto, oculto) estado alterado de consciência onde se alcança uma identificação ou relação direta ao divino*.

Longe de obscurecer a filosofia hegeliana, isso lança luz sobre sua profundidade e até mesmo, em certo sentido, sua literalidade. Pois não é Hegel o filósofo cuja grande premissa é a de que a mente humana pode e deve ir além do mundo finito para conhecer internamente a divindade? Que ele associe sua filosofia a antigos cultos secretos que promoviam o acesso iniciático à divindade, isso apenas reitera e revela o sentido concreto do seu discurso: a alteração ritual de estado de consciência é a via de acesso ao divino, o caminho filosófico e teológico especulativo. Em tese, isso não deveria nos surpreender, senão como a surpresa mais evidente. O misticismo hegeliano significa, no fim das contas, por mais que isso seja intragável para a mentalidade pós-iluminista, que Hegel *estava mesmo* falando sobre a consciência ir além do mundo finito e conhecer interiormente a divindade – i.e. sobre efetivamente superar a separação entre os âmbitos do humano e do divino, alcançar a sua identidade unitiva, como preconizava o misticismo antigo –, e que esse "ir além" em si, o evento do estado especulativo, é uma alteração de consciência via culto, iniciação.

Eis por que foi importante para a nossa argumentação – isto é, para demonstrar o misticismo de Hegel – apresentar as observações empíricas dos estados de consciência, no item passado: agora podemos discernir os correlatos neurais do discurso hegeliano sobre a consciência, e mostrar, assim, que Hegel conhecia a experiência dos estados alterados, e que sua filosofia fundou-se nela. Em nenhuma parte da obra hegeliana isso fica tão claro quanto na *Filosofia da Religião*: veremos que, ali, Hegel diferencia, de um lado, a consciência ordinária, entendida em termos de funções compreendidas na "rede neural em modo padrão" (a autoconsciência ordinária) e na "rede neural orientada para tarefas" (o pensamento racional ordinário e atividades que pedem atenção sensível/externa), e de outro lado a consciência extática, caracterizada como a resolução das contradições da consciência ordinária, de maneira correspondente ao que vimos do enredamento neural extático.

No manuscrito da *Filosofia da Religião*, Hegel deixa claro que a consciência tem diferentes "regiões", "ocupações" ou "esferas", e destaca particularmente duas: a consciência religiosa e essa que ele chamou de "consciência remanescente" ou "resto da consciência" (*übriges Bewusstsein*).[378] Esta última é, como o próprio nome sugere, o que resta quando se remove a

[378]HEGEL, *LPR1*, pp. 92 ss.

consciência religiosa. Ela "inclui tanto nosso modo cotidiano ordinário de ver o mundo quanto o conhecimento científico moderno, que, de acordo com os princípios do entendimento iluminista, pensa as coisas em termos de puras relações imanentes, e constroi um sistema finito do universo em que Deus não é necessário e não possui lugar".[379] Ou seja, a "consciência remanescente" é a consciência de vigília, o estado desperto da existência finita e da razão ordinária, e a consciência religiosa é, então, uma outra região da mente humana em sentido amplo. Hegel compara a diferença entre ambas com a diferença entre, de um lado, os dias de semana, onde nos preocupamos com os nossos interesses particulares e propósitos mundanos, e de outro o domingo de culto, o *"*Sabá da vida"[380], onde Psiquê bebe do rio de esquecimento e passa da esfera da temporalidade para a esfera da eternidade, do finito para o infinito. "No culto, a consciência formal se liberta do resto da consciência e devém consciência da sua essência; o culto consiste na consciência de que Deus conhece a si mesmo no ser humano e o ser humano conhece a si mesmo em Deus."[381] Essa passagem, isto é, essa transformação da consciência alcançada através do ritual, leva então para um lugar outro que não esse que experienciamos ao longo da vida finita e conhecemos diretamente pelo entendimento. Essa alteridade – que, para o filósofo, é o próprio centro da consciência, a consciência-de-si identicamente divina e humana – é a dimensão sublime onde "todos os enigmas do mundo, todas as contradições do pensamento, são resolvidos, e todas as dores são curadas; a região da verdade eterna e da paz eterna, da satisfação absoluta, da verdade ela mesma."[382]

Na *Filosofia da Religião*, também, Hegel estabelece outra conexão muito importante para a fundamentação argumentativa da nossa tese: ele identifica a presença de Deus no pensamento ao "entusiasmo" (*Enthusiasmus*), remetendo à significação antiga do termo (o mesmo que hoje chamamos de estado alterado de consciência).[383] E define "entusiasmo" como "contemplação puramente teórica" (*die rein theoretische Betrachtung*), "o supremo repouso do pensamento [*die höchste Ruhe des Denkens*], mas ao mesmo tempo sua atividade mais elevada, a saber, apreender a ideia pura de Deus e se tornar consciente dessa ideia."[384] Na *História da Filosofia*, Hegel aponta para a ligação, em Platão, entre o "entusiasmo" e o "amor pelas idei-

[379]Idem, Nota do Editor.
[380]Idem, p. 114.
[381]Idem, p. 181.
[382]Idem, pp. 83, 149.
[383]HEGEL, *LPR*, p. 427.
[384]Idem.

as" constitutivo da filosofia.[385] Temos aí, como se pode ver, um conjunto de proposições que, relacionadas entre si, formulam novamente a presente tese. Se começamos a compreender o especulativo a partir do sentido antigo do Místico, o conhecimento divino pode ser compreendido a partir do sentido antigo do entusiasmo. É mais uma brecha deixada por Hegel. Pois o sentido antigo de "entusiasmo" não era meramente o de uma "empolgação" comum, sequer do que chamaríamos hoje de um "fervor intenso". O "entusiasmo", a possessão divina, era um estado alterado de consciência[386], não uma afetação da consciência ordinária. Logo, Hegel relaciona a "contemplação puramente teórica", o "supremo repouso do pensamento", o "apreender [d]a ideia pura de Deus" e o "tornar-se consciência dessa ideia", bem como o "amor pelas ideias", aos estados alterados de consciência. De quebra, para além do sentido grego, Hegel também está, nessa discussão na *Filosofia da Religião*, associando o sentido antigo de "entusiasmo" ao desvelamento do mistério da Trindade, o "mistério do dogma do que Deus é".[387]

Ainda na *Filosofia da Religião*, também podemos evidenciar textualmente a ciência de Hegel sobre estados alterados de consciência, bem como a pertença do sentido do Espírito a esses estados, voltando à discussão das raízes mesmas da religião: a religião da natureza, e particularmente a religião primordial que ele chamou de "mágica", compreendendo do xamanismo esquimó ao taoismo chinês, e reaparecendo mais tarde na bruxaria europeia. Hegel define a "mágica" como o desejo de controle espiritual ou mental imediato da natureza, distinguindo-se da abordagem "mais evoluída", mediada pela abstração e pela técnica. Na "religião da mágica", que hoje em dia se costuma chamar genericamente de xamanismo, o mágico ou xamã detém um poder sobre o mundo, e a compreensão que Hegel tem da natureza desse poder é o que nos interessa iluminar: ela diz respeito a estados mentais alterados. Diz o filósofo, com grifos nossos:

> na medida em que a autoconsciência imediata sabe que esse poder está dentro dela, que ela é o *locus* desse poder, *no estado em que ela é tal poder certamente ela se distingue totalmente de seu estado ordinário*. Quando os seres humanos fazem coisas comuns, como comer, beber, dormir e coisas do gênero, quando realizam suas ocupações simples, preocupam-se com objetos particulares; nessas atividades, eles sabem que estão lidando apenas com tais coisas, por exemplo, na pesca ou na caça. *A consciência dessa existência ordinária – com seus instintos – e sua atividade é uma coisa, enquanto a consciência de si mesmo como tendo poder sobre a vicissitude geral da natureza é outra questão*. Neste caso, os indivíduos não sabem a si mesmos engajados em atividades e instintos comuns; antes, sabe-se que, na medida em que se é uma potência superior, *deve-se transportar a si mesmo a um estado superior, distinto da consciência*

[385]HEGEL, *LHP2*, p. 189.
[386]USTINOVA, 2018, p. 57.
[387]HEGEL, *LPR*, p. 427.

> *ordinária*. Este estado superior é o estado e dádiva de determinados seres humanos – e estes são os magos [i.e. xamãs] – que se transportam a ele para serem este poder, (...) e que têm que aprender pela tradição as formas de utilizar este estado. Há um grupo seleto de indivíduos que vão aos anciãos em busca de instrução e que sentem dentro de si essa obscura interioridade.[388]

Indivíduos desse tipo (magos, xamãs), segundo Hegel, "entorpecem-se com bebidas [*durch Getränke betäuben*] e nesse estado profetizam"[389] (lembremos que ele disse, na *Fenomenologia*, que no delírio báquico "não há membro que não esteja embriagado (*trunken*)", assim como relacionará, no poema Elêusis, os Mistérios Eleusinos a uma embriaguez espiritual (*Begeist'rungstrunken*)).Tal estado extático é "o ponto de vista mais alto que eles [xamãs] obtém em contraste com a consciência ordinária e a ação ordinária."[390] Hegel nos fala, então, que o estado espiritual xamânico, para onde o xamã *transporta* a si mesmo ao se entorpecer ritualmente com bebidas psicoativas (ou aonde a bruxa voa através do unguento), distingue-se inteiramente do modo ordinário de consciência, do estado em que se vive a existência cotidiana, i.e. da subjetividade ordinária (que, falando materialmente, é a "rede neural em modo padrão") ou da ação ordinária ("rede neural orientada para tarefas"). Apesar da abordagem hegeliana de culturas indígenas conter uma série de problemas do ponto de vista da antropologia atual, nessa proposição genérica sobre o xamanismo o filósofo está correto (não obstante envelopando essa explicação, e portanto também a religião xamânica, em sua própria concepção de mundo). Hoje, já existe uma literatura científica imensa para corroborar esse fenômeno do qual Hegel *está ciente*.[391] Mas é o bastante, para a nossa discussão, considerar o caso do xamanismo yanomami, Entre os yanomami, diferencia-se dois tipos de pessoas: as pessoas ordi-

---

[388]HEGEL, *LPR*, pp. 226-7.
[389]HEGEL, *VPR1*, p. 283.
[390]HEGEL, *LPR*, p. 230.
[391]Em meados do século passado, Mircea Eliade propôs, em seu pioneiro estudo sobre xamanismo, que as práticas xamânicas baseadas no uso de psicoativos – o que ele chamou de "xamanismo narcótico" – fossem consideradas como corrupções de práticas anteriores que dispensavam tal uso (ELIADE, Mircea. *O xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase*. Trad. Beatriz Perrone-Moise e Ivone Castilho. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 24). Hoje, no entanto, já temos informações suficientes para afirmar que o oposto é verdade: em "condições naturais", as religiões primitivas atribuem uma importância central às plantas e fungos cuja ingestão lhes dá acesso ao tempo dos mitos. Para um apanhado resumido, cf. DOBKIN DE RIOS, Marlene. Twenty-five years of hallucinogenic studies in cross-cultural perspective. In: *Anthropology of consciousness*, 4, 1, 1993, pp. 1-8. Também GUERRA-DOCE, Elisa. The origins of inebriation: archaeological evidence of the consumption of fermented beverages and drugs in prehistoric Eurasia. *J Archaeol Method Theory*, 22, 2015, pp. 751-782. HOFMANN, Albert; SCHULTES, Richard E.; RÄTSCH, Christian. *Plants of the gods*: their sacred, healing and hallucinogeic powers. Rochester, VT: Healing Art Press, 1992. OTT, Jonathan. *Pharmacotheon*: entheogenic drugs, their plant sources and history. Kennewick: The Natural Products, 1993. ESCOHOTADO, Antonio. Historia general de las drogas. Madrid: Alianza Editorial, 1998. WASSON, Gordon; RUCK, Carl. A. P.; OTT, Jonathan; KRAMRISCH, J. *Persephone's quest*: entheogens and the origins of religion. New Haven and London: Yale University Press, 1986.

nárias (*kuapora thë pë*, "gente que simplesmente existe") e os xamãs ("gente espírito").[392] Os xamãs são aqueles que se transportam para o mundo dos deuses e espíritos (*xapiri*), ou melhor, aqueles que atuam para mediar a relação entre os mundos terreno e divino. Esse transporte, o sair de si mesmo (do estado ordinário de consciência, do eu finito), que eles também compreendem como sendo uma experiência de morte e chamam de "virar Outro, assumir o valor de Outro (*në aipëi*)"[393] ("xamanismo" se diz, justamente, *xapirimuu*, "agir como espírito"[394]), acontece, como já dissemos, da ingestão de *yãkoana* (o "sopro dos espíritos"); razão pela qual "xamanismo", além de se dizer *xapirimuu*, é sinônimo de *yãkoanamuu*, "agir sob influência do pó de *yãkoana*".[395] A experiência visionária que o xamã vive ao "virar Outro" (ao sofrer algo semelhante ao que Aristóteles chamou de *diatethenai*), onde eles encontram a fonte de seu "poder mágico", é a consciência religiosa primitiva. Diz Davi Kopenawa:

> Nós, yanomami, que somos xamãs, 'vemos-conhecemos' (*taai-*). Vemos a floresta. Depois de tomar o poder alucinógeno de suas árvores, nós vemos. Fazemos os espíritos da floresta, os espíritos xamânicos, dançarem suas danças de apresentação. Vemos com nossos olhos. Após 'morrer' sob o poder do alucinógeno, vemos a 'imagem essencial' da floresta. Vemos o céu sobrenatural. Nossos ancestrais o viam antes e nós continuamos a vê-lo.[396]

Nota-se, então, que, à parte a abertura com que o xamã fala de sua prática espiritual, o xamanismo contém uma série de elementos que são tradicionais no misticismo: 1) expandir a mente através da ingestão de uma substância (a *yãkoana*, como o *kykeon* dos Mistérios Eleusinos ou o sacramento eucarístico), 2) em um processo ou devir interior ("iniciação") que é experienciado como uma morte e 3) dá acesso ao céu sobrenatural e a uma sabedoria visionária (os yanomami possuem o mesmo verbo para *ver* e *conhecer*) que é a fonte mesma da cultura. A partir daí (da religião primitiva), para Hegel, a abordagem do espiritual se desenvolverá, mas o que queremos pontuar agora é o fato mesmo de que esse "desenvolvimento" é o desenvolvimento *da abordagem dos estados alterados de consciência*. O que Hegel reprova no xamanismo não é que ele vá longe demais em seus delírios, mas, ao contrário, que, do ponto de

---

[392]KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 615, n. 11.
[393]Ou chamam de entrar em "estado de fantasma" (*poremuu*). (Idem): "A expressão 'agir/entrar em estado de fantasma' (*poremuu*) se refere aos estados de alteração de consciência provocados pelos alucinógenos e pelo sonho (mas também pela dor ou pela doença), durante os quais a imagem corpórea/essência vital (*utupë*) se vê deslocada e/ou afetada. No caso, o fantasma (*pore*), que cada vivente traz em si enquanto componente da pessoa, assume o comando psíquico em detrimento da consciência (*pihi*). 'Tornar-se outro' (literalmente 'assumir valor de outro') refere-se primeiramente a esse processo."
[394]Idem, p. 612.
[395]Idem.
[396]Davi Kopenawa citado em ALBERT, Bruce. *O ouro canibal e a queda do céu*: uma crítica xamânica da economia política da natureza. Brasília: Série Antropologia, 1995, p 10.

vista do filósofo, o xamã não vá longe o suficiente, não alcance o Universal. A consciência do Universal é, em Hegel e na tradição, segundo entendemos, a consciência do êxtase levada à forma da unidade, concebida como experiência unitária. É a "consciência xamânica civilizada", destituída de seus resquícios de multiplicidade, mas preservada enquanto consciência extática. Ela se converterá, em Elêusis, no objeto dos Mistérios, o conteúdo *mystikos*, a inefável experiência secreta, para então se tornar a Lógica filosófica do Um com os filósofos e, em seguida, vir a ser conhecida no cristianismo como a possessão pelo Espírito Santo, desembocando posteriormente na intuição metafísica do idealismo alemão e no idealismo especulativo hegeliano.

O que estamos a dizer coloca-se, então, contra a afirmação de um pensador indiano contemporâneo segundo a qual "a filosofia indiana difere da ocidental porque os filósofos ocidentais filosofam a partir de um único estado de consciência, o estado desperto, enquanto a Índia filosofa a partir de todos eles"[397]; afirmação que, interessantemente, também poderia sair pela boca de um pensador ocidental contemporâneo, não obstante com o valor invertido, admitindo a suposta posição ocidental como a única verdadeira. Mas, de nossa parte, propomos que, se o especulativo é o Místico, *Hegel também filosofou a partir de diferentes estados de consciência*, posto que o Místico diz respeito a estados alterados de consciência. E se, como disse ele na *História da Filosofia*, os filósofos ocidentais são tradicionalmente *mystai*, então toda a filosofia ocidental filosofou, até pouco tempo atrás, desde diferentes estados de consciência. Pegando emprestada uma terminologia do neuroantropólogo Charles Laughlin, que dividiu as culturas humanas em "polifásicas" e "monofásicas", as primeiras sendo aquelas que se baseiam em diferentes estados de consciência e as segundas (que compreendem principalmente as sociedades industriais) aquelas que se baseiam apenas no estado desperto, o que estamos dizendo é que a tradição filosófica é polifásica, e não monofásica, tal como hoje convencionalmente se crê.[398] A filosofia restrita ao estado desperto, fechada no âmbito da experiência sensível e do entendimento abstrato – segundo Hegel, esquecida de si mesma –, é um fenômeno bem mais recente do que se imagina. Para compreender a filosofia hegeliana é preciso, então, ter em mente a seguinte observação que Julius Evola fez sobre o estudo do hermetismo, com

[397]Citado em SMITH, Huston. *Cleasing the doors of perception*: the religious significance of entheogenic plants and chemicals. New York: Putnam Inc, 2000, p. 70.
[398]LAUGHLIN, Charles. D. *Communing with the gods*: dream cultures and the dreaming brain. Brisbane, Australia: Daily Grail, 2011, pp. 62-66.

apenas uma objeção que falaremos em seguida, mas que já fica evidente em vista da primeira proposição:

> A tradição hermético-alquímica forma parte do ciclo da civilização pré-moderna, "tradicional". Para compreender o seu espírito temos que nos trasladar de um mundo para o outro. Quem empreender o seu estudo, sem se ter situado numa posição de onde possa superar a mentalidade moderna e despertar em si uma nova sensibilidade que o ponha em contato com o tronco espiritual geral que deu a vida a tal tradição, só conseguirá encher a cabeça de palavras, signos e alegorias extravagantes. Há que se ter em conta o feito de o homem antigo não só ter um modo de pensar e sentir diferente, como também um modo de perceber e conhecer. A base da matéria de que nos ocuparemos [ele se refere ao estudo do hermetismo], como compreensão e como realização, é evocar, a partir duma certa transformação da consciência, essa diferente modalidade. E só então a luz inesperada de certas expressões amanhecerá sobre nós e certos símbolos terão o poder de despertar nossa percepção interior. Só então seremos conduzidos a novos patamares de realização humana, e se compreenderá como é possível adquirir, através de certos "ritos", um poder "mágico" e operativo, e uma ciência que nada tem a ver, afinal, com o que hoje se designa com este nome.[399]

O que objetamos nessa colocação é a concepção da modernidade (cujo arcabouço de fundo é o tradicionalismo reacionário de Evola), a distinção simplista entre o moderno e o pré-moderno, que identifica o primeiro, de modo generalizado, com o paradigma de estado único, quando na verdade essa premissa é, como dizíamos, própria apenas da modernidade tardia. Hegel, justamente, é um filósofo tão moderno quanto tradicional, que enxergou não apenas a si mesmo, mas toda a estirpe dos filósofos alemães modernos como um desdobramento do "tronco espiritual geral que deu a vida à tradição". A diferença básica entre Hegel e Evola, que produz diferentes alianças com o passado, está, por assim dizer, na seta do tempo: Evola, como René Guénon e outros ditos tradicionalistas defensores da *prisca theologia*, vê a História como *decadência* paulatina da divindade (do estado paradisíaco primordial que é representado nas religiões antigas, e que precede o evento de uma Queda, de uma Cisão), e a modernidade como o puro aprisionamento no mundo material e na consciência ordinária[400]; enquanto Hegel, ao contrário, a partir da tradição cristã heterodoxa, vê a História como *ascensão* paulatina de volta até Deus, como um processo de aperfeiçoamento, que necessitava passar pela separação do divino e do humano, pela cisão com o estado originário de divindade imediata. A verdade, para ele, está no fim. Entretanto, isso não significa que Hegel rejeite a ideia da *pris-*

[399]EVOLA, 1995, p. 14.

[400]SEDGWICK, Mark. René Guénon and Traditionalism. In: MAGEE, Glenn A. *The Cambridge Handbook of western mysticism and esotericism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016. "O Tradicionalismo possui (...) uma concepção cíclica de tempo emprestada do hinduísmo. Na distante primeira era do ciclo atual, a sabedoria espiritual era difundida e acessível por todos; na era atual e final, identificada como *kali yuga* ou era das trevas, a sabedoria espiritual quase desapareceu. O resultado é o que se chama de modernidade, com todos os seus problemas." (Idem, p. 309).

ca theologia. O fim espiritual da História, ao consumar-se, é um retorno circular e absolutamente melhorado para o começo, e foi precisamente para esse retorno, para a autorreconciliação divina através da reconciliação do homem com Deus, para o autoconhecimento de Deus através do conhecimento de Deus pelo Homem espiritualmente aperfeiçoado, que houve em primeiro lugar a separação. De modo que o futurismo místico hegeliano é também, embora paradoxalmente, uma *prisca theologia* e, ademais, uma *philosophia perennis*, pois o verdadeiro Deus é o círculo todo, é o *ouroboros*.[401]

A posição de Hegel lhe permitiu construir uma *Wissenschaft* mística, uma Ciência que "tudo tem a ver" com a tradição hermético-alquímica, sem recusar teoricamente a ciência advinda da Revolução Científica do século XVII. Mais do que isso: compreendendo a ciência do finito como momento mesmo da Ciência do infinito. Contrastemos com o que diz Evola:

> O relacionamento do homem moderno médio com a natureza não é aquele que prevaleceu no "ciclo" pré-moderno ao qual, junto com muitas outras tradições, a tradição hermético-alquímica pertence. O estudo da natureza hoje se dedica exaustivamente a um conglomerado de leis estritamente fundamentadas relativas a vários "fenômenos" – luz, eletricidade, calor etc. – que se espalham caleidoscopicamente diante de nós totalmente desprovidos de qualquer significado espiritual, derivados apenas de processos matemáticos. No mundo tradicional, ao contrário, a natureza não era pensada, mas vivida, como se fosse um grande corpo sagrado, animado, "a expressão visível do invisível".[402]

Hegel também lamentou, como vimos, o esquecimento da "verdadeira filosofia" (da qual restou apenas o nome), mas ele localizou esse esquecimento em seu próprio tempo, *no começo do século XIX*. Na França, as ordens esotéricas "formaram o gosto e a moda do século"[403] XVIII, e no meio cultural alemão de Hegel, ainda no início do século XIX, o tipo de figura prevalente, de acordo com Henri Brunschwig, era de homens em busca de sabedoria esotérica, que ingressavam em sociedades secretas, liam Böhme, Baader e investigavam descobertas científicas recentes como a eletricidade, o magnetismo e o oxigênio, combinando-as com ideias místicas antigas para compor sistemas baseados na popularização da teosofia.[404] Uma descri-

---

[401]Na *Filosofia da Religião* (*LPR3*, pp. 97 ss), Hegel problematiza esse tipo de tradicionalismo para o qual a perfeição estava no começo. Em termos simples, para ele uma perfeição em oposição à imperfeição é imperfeita, tanto quanto o infinito enquanto diferença do finito é finito ele mesmo. Quanto ao emprego, aqui, do símbolo do *ouroboros*, a "cobra que engole o próprio rabo", trata-se de uma representação e, como tal, uma apreensão inferior ao conceito. Mas Hegel põe o *ouroboros* lado a lado com o círculo em termos de representação da eternidade (HEGEL, *LHP1*, p. 87), e sabemos a importância dessa figura para a sua filosofia. Isto é, ao desqualificar o *ouroboros* junto ao círculo, Hegel ao mesmo tempo "valida" o símbolo.

[402]EVOLA, 1995, p. 15.

[403]KOSELLECK, Reinhart. *Crítica e crise*. Trad. Luciana Villas-Boas Castelo-Branco. Rio de Janeiro: EDUERJ; Contraponto, 1999, p. 68.

[404]BRUNSCHWIG, Henri. *Enlightenment and romanticism in eighteenth-century Prussia*. Chicago: University of Chicago Press, 1974, p. 187.

ção que, como notou Magee[405], aplica-se tranquilamente a Hegel. Ele assimilou, através de Kant, o êxito epistêmico da física matemática e sua implicação de uma natureza mecânica desprovida de milagres, mas, ao mesmo tempo, afirmou a existência etérea de uma "Alma do Mundo" e usou essa ideia para explicar a radiestesia e o magnetismo animal.[406] Dentro do seu sistema científico, a ruptura realizada pela Revolução Científica com o estado anterior do pensamento não poderia ser mais do que bem-vinda, porque sempre que uma unidade orgânica é rompida, é apenas a Razão a operar uma reunificação mais elevada. Era preciso que o entendimento rompesse com a velha metafísica para que o próprio Hegel pudesse restaurá-la em uma forma mais elevada (o especulativo), bem como assimilar o entendimento como um lado ou momento da sua Ciência total, na qual a natureza puramente mecânica da experiência sensível está tão contida quanto a Natureza etérea da alquimia.[407]

Glenn Magee observou justamente essa discussão hegeliana de assuntos "paranormais" (radiestesia, mesmerismo, percepção extrassensorial, hipnose) na *Filosofia do Espírito* para propor a relação de Hegel com a questão dos estados alterados de consciência.[408] Ele também se referiu à alteração de consciência em *Hegel e a tradição hermética*, argumentando que, para Hegel, a *Fenomenologia do Espírito* significaria um estágio iniciático de "purificação": "Hegel acredita que através da 'iniciação purificadora' da *Fenomenologia*, ele efetivamente colocou a si mesmo em um estado alterado de consciência, além da distinção entre sujeito e objeto (…)."[409] Magee associa, portanto, o saber absoluto a um estado alterado de consciência, mas, de todo modo, seu foco em *Hegel e a tradição hermética* é relacionar Hegel ao hermetismo, sem entrar em detalhes sobre a relação entre hermetismo e estados alterados de consciência (uma relação discutida, por exemplo, por Wouter Hanegraaff[410]). É no artigo *Hegel e o paranormal* que ele tematiza a questão. Porém, embora ele dedique a devida atenção ao fato re-

[405]MAGEE, 2001, p. 255.
[406]Idem, pp. 16, 198 ss.
[407]Além disso, a *Wissenschaft* hegeliana, por mais que não tenha se "rebaixado até o povo", não se limitava a um conhecimento de elite, buscando também, a serviço do mesmo ideal de melhoramento da humanidade que motivou a Revolução Científica, "dar as mãos" ao povo, dando acesso universal ao entendimento de Deus. Hegel não era, como sabemos, um democrata, mas o seu elitismo constitucionalista tinha uma natureza diferente do elitismo tradicionalista. Vejamos, por exemplo René Guénon: "A elite, por definição, só pode constituir-se dos poucos [*the few*], e seu poder, ou melhor, sua autoridade, derivada que é de sua superioridade intelectual, nada tem em comum com a força numérica na qual a democracia se baseia, uma força cuja tendência inerente é sacrificar a minoria pela maioria, e portanto a qualidade pela quantidade, a elite pelas massas." GUÉNON, 2001, p. 78.
[408]MAGEE, 2008a, pp. 21-36.
[409]MAGEE, 2001, p. 154.
[410]HANEGRAAFF, 2008.

velador de que Hegel considera o tratamento teórico desses temas como uma prova empírica da filosofia especulativa – um ponto que se *soma* à nossa argumentação –, seu objeto, ainda que antecipe e auxilie a nossa pesquisa, é circunscrito ao Espírito Subjetivo, principalmente à antropologia hegeliana. O que estamos a propor, no entanto, é uma relação mais abrangente de Hegel com os estados alterados, que ele não desenvolve diretamente, a saber: *considerar o especulativo em si, a consciência religiosa e filosófica, como sendo um estado alterado de consciência*. Enquanto Magee se concentra nos estados alterados da *alma*, relativos ao Espírito Subjetivo, o nosso objeto é o estado alterado do Espírito Absoluto, da religião e da filosofia.

A abordagem de Hegel como místico já foi articulada por um pequeno conjunto de estudiosos, mas a proposição mais específica de que o misticismo hegeliano se relaciona fundamentalmente aos estados alterados de consciência, até onde nossa pesquisa alcançou, só foi apresentada antes (fora de William James e Magee) por Robert Zelman, em sua tese de doutorado de 1978.[411] Estudos a respeito da relação entre misticismo tradicional e os estados alterados de consciência já existem há décadas, de forma que, para obter essa tese, basta cruzar o estudo do misticismo hegeliano com o estudo da relação entre misticismo e estados alterados; mas esse caminho se encontra, ainda, praticamente deserto. Tanto que o nome de Zelman só entrou em nosso radar tardiamente, e, além disso, a sua própria tese, defendida no auge da retórica repressiva contra "as drogas", jamais foi publicada (só o *abstract* está disponível).[412] Há apenas um texto acessível, um pequeno artigo de seis páginas resumindo a ideia da tese.[413] Neste texto, ele menciona então outro artigo, *As raízes místicas da filosofia de Hegel*, de 1979, ao qual remete a proposição de que o sistema filosófico de Hegel é "uma expressão de sua experiência mística da unidade [*oneness*] subjacente do mundo."[414] Mas este segundo artigo também se encontra presentemente inacessível. Logo, não sabemos o caminho argumentativo que Zelman percorreu e nem como ele relacionou essa tese aos escritos de Hegel, mas, do pouco que pudemos saber de suas proposições, em termos gerais ele chegou à mesma conclusão que estamos a defender.

A tese de doutorado de Zelman se chamou, como dito, *Filosofia experiencial: metafísica*

[411]ZELMAN, Robert P. Experiential philosophy: metaphysics and altered states of consciousness. Dissertation. Saybrook Graduate School and Research, 1978. ZELMAN, 1981, pp. 11-16.
[412]Cf. https://philpapers.org/rec/ZELEPM.
[413]ZELMAN, 1981.
[414]Idem, p. 14.

e estados alterados de consciência. Segundo o *abstract*, a premissa é que muitos "dos grandes metafísicos ocidentais tradicionais basearam os seus sistemas metafísicos nas suas experiências de estados alterados de consciência"[415]. Uma observação preliminar que cumpre o princípio hermenêutico (citado na introdução) de atentar para o estado de consciência do metafísico.[416] Ele prometeu tratar particularmente de Platão, Berkeley, Schopenhauer e Hegel. Quanto a Hegel, propôs que o conceito do Espírito Absoluto tem raiz em experiências místicas do filósofo, e que sua lógica não-aristotélica (a lógica especulativa) é uma forma de lógica relativa aos estados alterados.[417] No pequeno artigo onde resume a sua tese de doutoramento, Zelman insistiu que a Lógica especulativa de Hegel, "muito diferente das distinções ou/ou [*either/or*], totalmente preto e branco, da lógica aristotélica que geralmente usamos em nosso estado ordinário de consciência [i.e. do entendimento], (…) é uma forma holística de lógica que foca na identidade subjacente de aparentes opostos".[418] A "faculdade da Razão intuitiva (*Vernunft*) associada a esse tipo de pensamento filosófico puro" baseia-se num "estado meditativo de consciência"[419], que "não contém as imagens, percepções sensoriais, sentimentos e pensamentos cotidianos associados com nosso estado ordinário de consciência."[420] Em função disso, a lógica de Hegel é uma "lógica de estado específico" (*state-specific logic*) – dos estados alterados – e "não pode ser adequadamente apreendida em nosso estado ordinário de consciência. Para apreender por inteiro sua lógica, é necessário entrar no estado de consciência apropriado."[421]

Estamos em total sintonia com Zelman, ao menos com sua tese genérica de que a Lógica hegeliana é uma *state-specific logic*. Zelman é, nesse sentido, um precursor da nossa própria tese, embora por caminhos independentes. De nossa parte, somando às suas ideias, a proposição é que, se Hegel identifica o especulativo ao Místico, ao conteúdo espiritual que se acessa através da iniciação, e se o especulativo é a consumação de um processo científico e real que parte do entendimento e passa pela dialética, então *este processo é, em sua essência, iniciático, é uma alteração de estado mental*. O *telos* que o movimenta tem o sentido técnico antigo da palavra, relativo ao estado de completude e perfeição que é o fim a ser atingido em todas as iniciações (*teletai*). Os três lados ou momentos da Lógica, do movimento lógico do conheci-

[415]ZELMAN, 1978.
[416]ZELMAN, 1981, pp. 14-15.
[417]Idem, p. 14.
[418]Idem.
[419]Idem.
[420]Idem.
[421]Idem.

mento e da realidade, são, então, arquetipicamente, estágios de um processo iniciático, assim como estados da consciência e da realidade por ela experienciada: 1) a mente/realidade ordinária (*verständige*), 2) a alteração dialética (*negativ-vernünftige*) e 3) a mente/realidade divina (*positiv-vernünftige*). Isto é, o entendimento é próprio do estado de consciência desperto (para o qual, justamente, Deus é objeto exterior, razão pela qual esse também é o momento do Deus abstrato, incompleto, puramente transcendente), a Razão é da consciência alterada religiosa e filosófica (na qual, agora sim, Deus é Espírito, é o Todo, está em seu verdadeiro elemento), e a dialética é a lógica mesma da alteração, que nega o primeiro estado e é então negada pelo terceiro, a negação da negação. Se lembrarmos que essa tríade é intrínseca ao movimento de todas as coisas, isso equivale a dizer que o verdadeiro movimento de toda coisa é uma alteração de consciência, e que o desenvolvimento da totalidade das coisas é um fluxo de alterações espiraladas, uma constante alternância de estados mentais cada vez mais elevados, em direção ao estado mental do Absoluto.

Se o entendimento é a forma através da qual se estrutura a consciência ordinária (o eu finito, a mente raciocinante) e a própria ordem exterior do sensível/finito, a dialética, enquanto a negação do entendimento, equivale ao que no jargão místico é a "morte do eu", a dissolução do "modo de funcionamento padrão" da mente (e "da realidade padrão" que lhe cabe, o mundo sensível/finito), que vai da desorientação aporética à sensação mesma de morrer. De fato, como disse H. S. Harris, "na visão de Hegel nós precisamos aniquilar a nossa própria identidade [*selfhood*] para entrar na esfera onde a filosofia ela mesma fala"[422]. A negação da "subjetividade específica da pessoa" (da identidade particular, da humanidade ordinária) é, diz Hegel, um "momento necessário e essencial"[423] ao conhecimento da verdade religiosa e filosófica. Essa negação já é, em si, mística/iniciática, posto que é a face negativa da Razão, e a Razão é mística; mas ela é um momento transitório, que será negado em seguida pela Razão mística positiva. A Razão negativa é então o agente transicional que desfaz a perspectiva ordinária para que a perspectiva divina – a Razão positiva, i.e. a consciência alterada, cujo ponto de vista é o do Espírito Absoluto, em lugar de ser o ponto de vista do eu finito – possa ter lugar. A passagem para o divino, a *Aufhebung* arquetípica, é expressa por Hegel em diferentes termos, especialmente no curso de *Filosofia da Religião*. Ela é uma "absorção na pura unida-

[422]HARRIS, H. S. *Hegel's development:* night thoughts (Jena 1801-1806). London: Oxford University Press, 1983, p. 51.
[423]HEGEL, *LPR*, p. 195.

de de Deus"(*die Vertiefung in der reinen Einheit Gottes*)[424], uma "elevação a Deus" (*Erhebung zu Gott*)[425], uma "imersão" (*versenke*)[426] no divino, uma "expansão espiritual" (*geistige Expansion*)[427] ou "expansão do conhecimento" (*Expansion der Erkenntnis*)[428]. Essa absorção, elevação, imersão ou expansão espiritual e intelectual é o movimento de uma transformação mental, ou, como também expressou Hegel, "uma conversão interior do espírito e do coração" (*eine innere Umkehrung des Geistes und Gemüts*)[429], por meio da qual se atinge o "ponto de vista espiritualmente mais elevado" (*geistig höheren Standpunkt*)[430] da consciência religiosa e filosófica, i.e. o estado interior místico/especulativo, a Ciência concreta do Absoluto. Enquanto o ponto de vista da consciência ordinária se estrutura na separação e na diferença exterior, a Razão se cumpre como *estado de consciência do Absoluto*, a experiência cognoscente da unidade primeira e última de tudo. Conhecer racionalmente (no sentido de *Vernunft)* a identidade de todas as coisas é *experienciar* intelectualmente a identidade de todas as coisas em um estado alterado de consciência, evento que não se confunde ao estado mental de pensar racional-ordinariamente (no sentido de *Verstand*), exteriormente, sobre a identidade de todas as coisas.

3.4 "OS FILÓSOFOS SÃO OS *MYSTAI*"

3.4.1 O êxtase do conceito

Se, nas páginas passadas, argumentamos que a especulação filosófica possui a mesma natureza que a experiência visionária dos cultos de Mistério, destacaremos agora que há, no entanto, uma diferença entre o misticismo de Hegel e o misticismo eleusino, relacionada à própria diferença entre filosofia e religião. Com a observação dessa diferença, daremos mais um passo na compreensão do sentido antigo do Místico, passando do contexto mistérico religioso para o misticismo filosófico. Os filósofos discernem no Místico duas determinações originais: o *pensamento*, que veremos primeiro, e a *unidade*, que veremos em seguida.

[424]HEGEL, *VPR2*, p. 264.
[425]Idem, p. 411.
[426]Idem, p. 336.
[427]HEGEL, *ENZ*, p. 35.
[428]Idem, p. 36.
[429]HEGEL, *VPR1*, p. 72.
[430]Idem, p. 170.

Segundo Hegel, a religião e a filosofia possuem o "mesmo conteúdo"[431] e fazem a "mesma atividade"[432] ("no seu filosofar, o Espírito imerge a si mesmo nesse objeto com a mesma vitalidade, (…) penetra seu objeto assim como a consciência religiosa o faz"[433]) – são igualmente imersões no Místico, passagens cúlticas aos estados alterados de consciência –, mas para a filosofia o evento visionário da mente alterada é um *estado de conhecimento* (*noesis*), e não uma pura experiência (*pathos*) desprovida de inteligência. O especulativo é uma experiência conceitual, um intelecto suprassensível. É o Absoluto como Ideia ou Forma inteligível. Enquanto a religião só aborda o Místico no aspecto qualitativo, como imagem, sensação, sentimento, representação, a filosofia o aborda, além disso, no aspecto cognitivo, como objeto de pensamento, conteúdo formal teorizável. Isto é: para a filosofia, o *nous* é a essência desvelada do mundo. Logo, quando Hegel diz que a história da filosofia (que culmina no idealismo absoluto) é a revelação, para o pensamento, do que antes foi revelado como Mistério, está dizendo que *o objeto filosófico é o mesmo das religiões de Mistério, com a diferença de ser revelado para o pensamento, enquanto conceito*.[434] Por isso, também, no prefácio à *Fenomenologia do Espírito*, após se distanciar das representações hegemônicas da sua época (já caracterizada pela primazia do entendimento) sobre a natureza e do caráter da verdade científica, e referir-se a "tempos de misticismo visionário" em que se estimava Platão e Aristóteles "pela sua profundeza especulativa" e pela "verdadeira revelação e a expressão positiva da vida divina", ele diz que, "apesar das muitas perturbações que o *êxtase* [*Ekstase*] produzia, de fato esse êxtase mal entendido não devia ser outra coisa que o *conceito puro*."[435] Ou seja, o Místico é, para ele, o êxtase bem entendido, o "delírio teórico" – o Conceito. Ele o diz com todas as letras (grifamos): "Esta é a representação determinada do *Misterion*: um mistério é [algo] chamado de inconcebível [*arrheta*, na terminologia grega], mas *o que parece inconcebível é precisamente o conceito mesmo*, o elemento especulativo ou o fato de que o racional é pensamento."[436] Novamente, eis aí uma simples proposição que poderia, sozinha, fundamentar nossa tese inteira. O Místico ou Mistério é, na verdade, enquanto conteúdo revelado, o Conceito, o pensamento racional especulativo.

---

[431]HEGEL, *LPR1*, p. 151.
[432]Idem, p. 396.
[433]Idem, p. 151.
[434]"A filosofia nada faz além de transformar nossa representação [religiosa] em conceitos. O conteúdo permanece sempre o mesmo." Idem, p. 397.
[435]HEGEL, *FE1*, p. 61 (§71). Grifo do autor.
[436]HEGEL, *LPR3*, p. 282. Grifos nossos.

Isso quer dizer que as teorias filosóficas tradicionais sobre mundos e seres suprassensíveis têm como fonte experiências suprassensíveis via iniciação. Ou seja, significa, como propôs Zelman em sua tese, que os filósofos basearam seus sistemas metafísicos em suas experiências de estados alterados de consciência. Peter Kingsley também sustentou, na mesma linha, que o conhecimento filosófico originalmente "veio da experiência de outros estados de consciência."[437] Uma coisa que, como ressaltamos em relação a Hegel, não deveria nos surpreender, pois os filósofos nunca se fizeram tímidos em alegar acessar interiormente a visão contemplativa de planos divinos e objetos teóricos fora do tempo e do espaço. Tal alegação é a premissa mesma do discurso filosófico. Quer dizer simplesmente que dispunham de seus meios de acesso ao que experienciavam como percepções e ideias de uma natureza diferente das imagens do mundo finito e das ideias ordinárias.

Diremos que, de modo geral, a filosofia se relaciona a toda forma de consciência alterada virtualmente *teórica*, que seja capaz de constituir-se como inteligência suprassensível e conteúdo lógico-conceitual. O próprio termo *theoria* significava originalmente a jornada de um espectador para festivais iniciáticos, oráculos e santuários. O *theoros* era o sujeito que, atuando como uma espécie de embaixador, peregrinava para festivais e locais sagrados a fim de, na qualidade de testemunha ocular, relatá-los de volta à cidade de origem.[438] Ou seja, a condição do *theoros* tinha relação à do *mystes*. Os Mistérios Eleusinos, por exemplo, recebiam *theoroi* de toda a Grécia.[439] Faz todo o sentido, então, a mudança ocorrida no sentido da palavra por volta do século IV a.C., quando o "teórico" passou a ser o pensador de visões metafísicas que relata aos mortais as ideias e conhecimentos do Além.

> De fato, o *theoros* em uma festa religiosa ou santuário testemunhava objetos e eventos que eram sacralizados por meio de rituais: o observador entrava em uma "visualidade ritualizada" em que modos seculares de ver eram escondidos por ritos e práticas religiosas. Este modo sacralizado de assistir era um elemento central da teoria tradicional e oferecia um modelo poderoso para a noção filosófica de "ver" verdades divinas.[440]

Como dissemos, os cultos de Mistério se diferenciavam dos cultos públicos oficiais, na

[437]KINGSLEY, 1999, p. 144. Kingsley é, no entanto, totalmente refratário a qualquer associação dos primeiros filósofos (pré-socráticos) com o racionalismo, que só teria emergido com a filosofia clássica, em particular com Platão.
[438]NIGHTINGALE, Andrea W. *Spectacles of truth in classical Greek philosophy*: *theoria* in its cultural context. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p. 4. Havia também *theoroi* "privados", que não respondiam a ninguém senão a si mesmos, e não precisavam dar publicidade às suas descobertas quando voltavam à cidade de origem.
[439]Idem, p. 85.
[440]Idem, p. 4.

relação ao divino, por conta do foco na experiência do indivíduo (embora essa experiência tenha, também, um componente essencialmente coletivo nos Mistérios, mas de uma coletividade concreta, não abstrata, como no rito meramente exterior), e a filosofia, por sua vez, fez-se de incursões e jornadas individuais no conteúdo místico (logo discutiremos). Então, não se estranha que a figura do *theoros*, a partir de suas peregrinações e testemunhos oculares de iniciações e espaços sagrados, de suas viagens e investigações contemplativas, tenha reelaborado saberes anteriores e alcançado conclusões independentes da representação mitológica tradicional (da religião positiva): as "teorias" filosóficas. Isto é, não se estranha que, a partir do *mystikos*, atrelado originalmente apenas ao *mythos*, tenha-se alcançado o *logos* – ou, na verdade, uma profusão de *logos*.[441]

Como está claro, esta é uma forma presentemente não-convencional de conceber a passagem da mitologia à teoria filosófica. Hoje, ainda se crê em coisas como: "Embora a filosofia grega mais antiga [i.e. pré-socrática] traia sua origem mítica [no sentido de 'ainda não conseguir' se dissociar totalmente da mitologia], ela marca, ainda assim, o início do pensamento positivista na Grécia antiga. Gradualmente, a ciência e a racionalidade suplantaram o irracional e o sobrenatural."[442] Essa idealização é, no entanto, apenas uma projeção anacrônica da mentalidade moderna tardia (voltaremos a essa questão), uma revisão do passado a partir da cultura intelectual fechada no entendimento e decidida sobre a inexistência do sobrenatural. Mas isso nada tem a ver, como já dissemos e veremos melhor agora, com a filosofia antiga (e nem com a moderna, até certo ponto, como veremos mais tarde). A filosofia não se opôs ao sobrenatural, que diria respeito exclusivamente à mitologia; a filosofia se opôs à abordagem mitológica do sobrenatural, disso que ela veio a abordar como suprassensível, noético, inteligível. Como os teólogos e poetas, os filósofos eram culturalmente "polifásicos", com uma visão da realidade construída a partir de múltiplos estados de consciência. A passagem do *mythos* ao *logos* não foi uma passagem para um pensamento "monofásico", centrado exclusivamente nas faculdades cognitivas da consciência de vigília, mas uma mudança interna à polifasia. Com a filosofia clássica, a consciência ordinária acabará se descobrindo, ela própria,

[441]Além desse paralelo entre o testemunho teórico e a visão filosófica, Andrea Nightingale (idem) também chamou a atenção para o fato de que a associação da filosofia à teoria – isto é, a uma instituição civil tradicional – buscou legitimar culturalmente a atividade filosófica. O paralelo não era, portanto, meramente metafórico, mas propriamente cultural, relacionado a práticas eminentemente religiosas.

[442]MORGAN, Kathryn A. *Myth and philosophy from the presocratics to Plato*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p. 31. A autora condensa, com isso, o que ela chama de "visão padrão da 'mudança' do *mythos* ao *logos*".

como um estado cognitivo (o pensamento raciocinante), mas, uma vez que a forma de inteligência disponível ao estado desperto será profundamente questionada em sua capacidade de conhecer a verdade filosófica, não é aí que se encontra fundamentalmente a diferença da filosofia à mitologia, e sim na própria abordagem geral do sobrenatural (extático, divino etc.). A diferença é que, em vez de compreendê-lo em termos imagéticos, representativos, conteudísticos, a filosofia se lançou a abordá-lo num sentido conceitual, como conteúdo inteligível, essencialmente formalizável, a despeito dessa formalização ser pela inteligência do estado desperto (metafísica do entendimento) ou por uma inteligência que é alcançável unicamente nos estados alterados (metafísica especulativa). A filosofia é, dessa maneira, um tipo de misticismo, uma abordagem diferente do *mesmo* conteúdo (da experiência de alteração ritual da consciência): aquela para a qual ele pode ser "teorizado", no sentido de pensado, conhecido, falado. Mais precisamente, aquela que apreende no conteúdo, na base mesma do mundo, pensamentos, formas universais.

O que Hegel designa como o sentido antigo do Místico não se resume, então, ao contexto eleusino de onde veio a palavra *mystikos* e sua família terminológica (no qual a coisa era tida como *arrheta*, intelectual e linguisticamente inapreensível), pois esse conteúdo é também o da filosofia, assim como será do cristianismo. Portanto, digamos de novo, o Místico é em Hegel um objeto perene cuja abordagem e concepção intrínseca se desenvolverá e se revelará enquanto história da religião e da filosofia (e, inclusive, como história da sociedade, o que discutiremos na seção 4). Nesse desenvolvimento, os Mistérios pagãos são, segundo ele, apenas a "escola primária da sabedoria"[443], ainda com traços remanescentes da religião arcaica da natureza (a "religião da mágica"), mas uma escola que se desdobrará, depois, na filosofia grega e no cristianismo, culminando mais tarde na filosofia cristã hegeliana. Nos Mistérios gregos, "ao homem só a essência se manifestou, não ainda o Espírito: não como uma essência tal que essencialmente assume a figura humana [i.e. Cristo]. Mas esse culto lança o fundamento para tal revelação."[444]

Para fazermos a passagem dos cultos de Mistério à filosofia (e depois chegar ao cristianismo), comecemos por comparar, junto a Hegel, o misticismo eleusino e dionisíaco com o último momento da filosofia antes do cristianismo, o neoplatonismo (mais especificamente, Plotino), ou seja, o ponto de partida com o de chegada, para daí discutirmos, no que nos con-

[443]HEGEL, *FE1*, p. 81 (§109). Tradução modificada.
[444]HEGEL, *FE2*, p. 169 (§725).

cerne, o caminho percorrido pelo Místico na filosofia pagã, de Eleia e Atenas a Alexandria. Na sua *História da Filosofia*, Hegel fala que "o principal pensamento de Plotino é o elemento objetivo, o conteúdo que se torna presente a si mesmo nesse êxtase [*Ekstase*], nesse ser do pensamento."[445] O êxtase é aí, então, sinônimo de "ser do pensamento". Plotino está no domínio dos estados alterados, este é o ponto de partida, mas em um êxtase *pensante*: a consciência alterada se autodeterminou enquanto pensamento, e com isso o conteúdo se tornou presente *para si mesmo*. Esse é o momento em que, segundo Hegel, a filosofia efetivamente virou especulativa, concreta, espiritual. Diz ele:

> A principal coisa é a representação do ser puro, pois esta é a simplificação da alma através da qual ela é transposta para a quietude abençoada, porque também seu objeto é simples e em repouso. Ele [Plotino] chama isso de 'êxtase', mas não é o êxtase da sensação ou da imaginação fantástica; em vez disso, é o puro pensamento que está em casa consigo mesmo, que faz de si mesmo o objeto.[446]

Diz o próprio Plotino sobre esse estado:

> Pois nada se movia nele, nem ânimo, nem apetite por qualquer outra coisa estava presente nele quando ele voltou ao Um; mas também não a razão, nem o intelecto, nem ele mesmo, se assim se diz. Em vez disso, ele estava arrebatado ou extasiado na quietude solitária, em uma imobilidade inabalável (...), inteiramente estável, como se ele fosse a própria estabilidade.[447]

A experiência se caracteriza, então, como de uma "quietude absoluta" ou "vazio pleno", que tem mais a ver com técnicas iniciáticas como a incubação[448], isto é, com um cultivo diferente da experiência extática, um outro tipo de prática ritual, mais relacionado a Apolo que a Dionísio.

> O êxtase de Apolo era diferente do êxtase de Dionísio. Não havia nada de selvagem ou perturbador nele. Era intensamente privado, para o indivíduo e apenas para o indivíduo. E acontecia em uma imobilidade tal que qualquer outra pessoa dificilmente notaria ou poderia facilmente confundi-lo com outra coisa. Mas nessa imobilidade total havia liberdade total em outro nível.[449]

---

[445]HEGEL, *LHP2*, p. 335.
[446]Idem.
[447]PLOTINUS, 2018, pp. 896-7.
[448]Sobre a tradicional técnica (de alteração de consciência) da incubação, cf. KINGSLEY, 1999. Também RENBERG, 2017.
[449]KINGSLEY, 1999, p. 112. É importante notar que essa distinção não se confunde à oposição nietzscheana entre o apolínio e o dionisíaco. Apolo não era um deus da "clareza racional", mas um deus oracular, profético, ambíguo, igualmente claro e obscuro, curador e destrutivo, Não menos extático do que Dionísio, embora de outro modo. "Pois Apolo era um deus que operava em outro nível de consciência com regras e lógica própria." (Idem, p. 88). Lembremos que Platão, no *Fedro* (244a), atribui a Apolo a *mania* "profética", enquanto atribui a Dionísio a "teléstica" – ambas, em todo caso, estados alterados, experiências extáticas (voltaremos a isso). "Profético" aí não significa primariamente "ver o futuro", mas acessar o Além e falar a partir de lá. A oposição entre Apolo e Dionísio não é, portanto, entre a consciência alterada (como irracional) e a consciência racional ordinária, mas entre dois tipos de estados alterados. De fato, Apolo era identificado esotericamente ao Sol, mas sua clareza, como a do Sol, estava em casa no Hades, para onde o Sol ia todas as noites ao desaparecer no horizonte.

Hegel se refere a tal estado "apolíneo" ou "introvertido" na *Filosofia da Religião*,como já dissemos, onde ele o relaciona com o entusiasmo (no sentido antigo da palavra) e o desvelamento intelectual da Trindade.[450] O "êxtase da sensação ou da imaginação fantástica" que ele contrasta com o plotiniano é o estado de consciência "extrovertido" experienciado nos Mistérios, em particular, justamente, o entusiasmo báquico. Outro neoplatônico, Jâmblico, também insistiu na diferenciação entre os dois tipos de êxtase, colocando-se, como Plotino, ao lado do êxtase "introvertido":

> É necessário distinguir duas formas de êxtase, pois um tipo é desviado para o inferior (enquanto outro é voltado para o superior); um se enche de desvario e insanidade, enquanto o outro fornece bens mais preciosos do que a sabedoria humana. Um degenera em um movimento desordenado, confuso e material, enquanto o outro se entrega à causa suprema que rege a própria ordem do cosmos. O primeiro é desviado do entendimento porque é destituído de conhecimento, mas o último [é desviado do entendimento] porque se liga a seres que transcendem todo o entendimento humano. O primeiro é instável, o outro imutável. Um é contrário à natureza (*para physin*), o outro é superior à natureza (*hyper physin*). Um provoca a descida da alma [catábase], o outro sua ascensão [anábase]. E um separa inteiramente a alma da participação no divino, enquanto o outro a une ao divino.[451]

Jâmblico se preocupou tanto em marcar distância do êxtase "extrovertido" que chegou a declarar que o "introvertido" não é "sequer um êxtase puro e simples, mas uma exaltação e transferência para o que é superior, enquanto frenesi e êxtase na verdade revelam uma perversão orientada para o que é inferior."[452] Já Hegel, apesar de estar em consonância com a noção de que o êxtase "introvertido" é superior, não precisou tomar partido. Ele compreende, como dito, as religiões de Mistério de maneira geral como um momento na procissão histórica da consciência humana, atribui ao Verdadeiro (*das Wahre*) a qualidade do estado de consciência báquico (*bacchantischer Taumel*), mas, nessa fase do desenvolvimento espiritual, no "balbuciar selvagem"[453] dessa consciência, em sua "embriaguez desenfreada" (*unbefestigte Taumel*), "o Si está fora de si"[454]. Apenas "vagueia de um lado para o outro, como uma horda de mulheres frenéticas: delírio indômito da Natureza [*ungebandigte Taumel der Natur*]"[455]. Hegel relaciona essa forma de estado alterado "extrovertido" a um elemento noturno.[456]

O que acontece então do êxtase báquico ao êxtase neoplatônico, o que diferencia ambos,

---

[450]HEGEL, *LPR*, p. 427.
[451]IAMBLICHUS. *De mysteriis*. Trans. Emma C. Clarke John M. Dillon and Jackson P. Hershbell. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003, p. 181.
[452]Idem, p. 135.
[453]HEGEL, *FE2*, p. 170 (§726).
[454]Idem.
[455]Idem, p. 169 (§723).
[456]Idem.

é que, enquanto o primeiro está no modo do "Si fora de si", perdido nas imagens selvagens da noite ctônica, o segundo é o retorno para si mesmo, descobrindo-se intelectualmente, especulativamente, como seu próprio objeto. Esse retorno não é, contudo, uma passagem direta do "fora de si" báquico para o "dentro de si" neoplatônico que inaugura a especulação filosófica. Entre eles, há o *surgimento da filosofia* e, com ela, o *surgimento do entendimento* (isto é, do entendimento autoconsciente, ou da autoconsciência do entendimento). A filosofia pré-socrática já iniciou, de fato, no "dentro de si" apolíneo, como já falaremos, mas, após Parmênides discernir nesse estado a lógica do entendimento, a filosofia clássica a levou para o estado desperto, onde ela se assentou enquanto entendimento ordinário, a racionalidade comum. Porém, na sequência, no período helenístico, o ceticismo expôs os limites do entendimento, e apenas então a filosofia, com o neoplatonismo, encontrou na experiência mística apolínea, no retorno para o "dentro de si", a forma especulativa. Vejamos, no que nos diz respeito, como se deu tal caminho. Para não desviar do nosso foco central nesta tese, limitaremos nossa consideração a alguns filósofos que nos permitem apresentar com mais facilidade o nosso argumento: Pitágoras, Empédocles e, principalmente, Parmênides e a dupla Sócrates e Platão (para daí concluirmos com o ceticismo e o neoplatonismo).[457] O que faremos é, de um lado, destacar nessas filosofias tanto o caráter místico (a relação fundamental com a experiência mística) quanto o esotérico (a disciplina do segredo em torno da experiência); e, por outro lado, discutir a questão mesma do que a filosofia, em sua origem, trouxe de novidade na abordagem do Místico: em termos gerais, a identificação do Místico como *nous*, pensamento, mente, intelecto. E em termos específicos, ela apreendeu, nesse primeiro momento, o pensamento racional ordinário, o entendimento abstrato.

Em primeiro lugar, ainda que seja mais atrelada ao êxtase apolíneo, a filosofia não se limita, em princípio, a um único tipo de estado alterado de consciência. Parmênides, ao mesmo tempo em que era íntimo dos Mistérios de Deméter e Perséfone, era um praticante de incubação. Platão, ao mesmo tempo em que associou os filósofos a bacantes "delirantes", ressaltando que o povo os achava loucos (mas que eles estavam apenas "possuídos por um deus"), idealizou a cidade ideal, em *As Leis*, sendo governada por sacerdotes "de Apolo e do Sol"[458]. O

[457]"Com mais facilidade" porque essas filosofias, diferentemente do "naturalismo" cosmológico jônico, lidam mais explicitamente ou mais diretamente com objetos suprassensíveis (sobretudo Pitágoras, Parmênides e Platão). A cosmologia jônica – a discussão da *arche* – tem, no entanto, sua fonte na tradição teogônica e cosmogônica, cujo sentido místico de fundo nós veremos sobretudo no item 3.5.2.
[458]KINGSLEY, 1999, p. 207.

que devemos ter em mente, antes de mais, é que as escolas filosóficas surgem a partir da confluência, na Grécia arcaica, de um conjunto de tradições místicas, dos Mistérios Eleusinos ao misticismo órfico, às tradições religiosas vindas da Anatólia e à influência de yoguis indianos e magos da Ásia Central que passaram no sul da Europa nos séculos VI e VII a.C.[459] De modo geral, o que essas tradições tinham comum é que elas eram contraculturais em relação à representação mitológica pública (a religião positiva), que, como dito, estabelecia a intransponibilidade da separação entre o humano e o divino. Todas elas cultivavam e transmitiam esotericamente meios de acesso à esfera divina, com diferentes focos e representações. E desse acesso, dessa liberdade espiritual secreta, da liberdade ela mesma, aconteceu a filosofia.

Os filósofos não eram, portanto, lobos solitários. Tinham uma filiação cultural, não obstante a uma cultura mística, à qual as escolas filosóficas acrescentaram paulatinamente uma nova forma de teologia: a teologia do pensamento. Valeu para eles o mesmo que Hegel disse dos xamãs: eram parte de "um grupo seleto de indivíduos que vão aos anciãos em busca de instrução e que sentem dentro de si essa obscura interioridade."[460] Na antiguidade, tais anciãos pertenciam a comunidades esotéricas. Kingsley se esforçou para mostrar que filósofos como Pitágoras, Parmênides e Empédocles faziam parte do que "era claramente uma rede esotérica, abrangendo o sul da Itália e a Sicília, e baseada em práticas cúlticas e aspirações religiosas do mais alto tipo."[461] Além disso, para Kingsley, essas figuras, antes de serem "filósofos" no sentido clássico da expressão, eram curandeiros (*healers*). Mas, assim como os xamãs, "não eram curandeiros ordinários. Eles eram 'filhos' ou 'sacerdotes' de Apolo, curandeiros pertencendo a um mundo de figuras iatromantes preocupadas com incubação e sonhos e êxtase: um mundo de magos que falavam em [forma de] poesia e oráculos e charadas, que usavam encantamentos para entrar em outros estados de consciência."[462] De nossa parte, não precisamos afirmar, nem quanto aos xamãs nem quanto aos pensadores pré-socráticos, a precedência do aspecto medicinal em relação ao que concerne ao conhecimento; somente que os pré-socráticos, como

---

[459]Para essa discussão, cf. DODDS, 1951. KINGSLEY, 1999. KINGSLEY, Peter. *A story waiting to pierce you*: Mongolia, Tibet and the destiny of the western world. Point Reyes, CA: The Golden Sufi Center, 2010. WEST, M. L. *Early greek philosophy and the Orient.* Oxford: Oxford University Press, 1971. BURKERT, Walter. *The orientalizing revolution*: near eastern influence on Greek culture in the early archaic age. Trans. Margaret E. Pinder and Walter Burkert. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1992.

[460]HEGEL, *LPR*, pp. 226-7.

[461]KINGSLEY, Peter. *Ancient philosophy, mystery, and magic.* Empedocles and Pythagorean Tradition. Oxford: Clarendon Press, 1995, p. 277.

[462]KINGSLEY, 1999, p. 141. Neste caso, Kingsley está a se referir aos sacerdotes eleatas, mas para ele a afirmação se aplica à filosofia pré-socrática de maneira geral. Sobre "iatromantes", discutiremos em seguida.

os xamãs, eram simultaneamente sacerdotes, profetas, curandeiros, magos, poetas e, também, sábios. Assim como a filosofia não era só intelectual, teórica, mas igualmente medicinal, religiosa, poética e mágica. Ou, para colocar a questão no nosso enfoque: a filosofia nasceu do mesmo tipo de experiência mística (da "obscura interioridade") que estava à base dessas atividades, mas relacionando-se ao conteúdo experiencial sob o prisma do pensamento.

Na figura à qual se atribui a invenção da palavra "filosofia", Pitágoras – aquele que, na tentativa de apreender o universo como número, deu o primeiro passo para a metafísica[463] –, já se encontra notoriamente tanto o esoterismo (prática do segredo) quanto o misticismo (prática da experiência secreta). Quanto ao primeiro aspecto, o estrutural, já dissemos que as comunidades pitagóricas são, desde que a distinção entre "esotérico" e "exotérico" se fixou na linguagem religiosa e filosófica, o maior exemplo de comunidade esotérica e de um ensino discriminante entre os "de dentro" e os "de fora". Quanto ao aspecto místico experiencial, isto é, ao atravessamento interior dos limites da humanidade e mundo ordinários, lembremos que as comunidades pitagóricas eram, em sua vida esotérica, totalmente ritualizadas, rompendo internamente a divisão entre ritual e hábito (prática religiosa e vida cotidiana) a fim de viver em comunhão com o divino.[464] O próprio Pitágoras era visto como a encarnação de Apolo[465], ou um meio-termo entre homens e deuses[466], o que novamente reforça a travessia do interdito cultural. Sua casa, segundo relatos, "foi transformada num templo de Deméter; e ai dos não-iniciados que entraram nela! Em vários segmentos da tradição, temos relatos de câmaras subterrâneas nas quais Pitágoras encontrava seus discípulos; e acima de tudo, ficamos sabendo de uma catábase do próprio Pitágoras (…)."[467] Sem falar, também, na relação do filósofo com tipos xamânicos como Zalmoxis e Ábaris[468], e na intimidade do pitagorismo ao orfismo (sobretudo no âmbito do ritual, segundo Heródoto), ao ponto de ser difícil distinguir ambos, ou determinar com propriedade quem influenciou quem.[469] A efetividade da vida espiritualizada pitagóri-

[463]HEGEL, *ENC1*, p. 210 (§104, Adendo 3).
[464]MILLER, Patrick Lee. *Becoming god*: pure reason in early greek philosophy. London: Continuum, 2011, p. 1. Miller cita o relato de um dos estudantes de Aristóteles sobre os pitagóricos: "cada distinção que eles traçam sobre o que deveria ou não ser feito busca a comunhão com o divino." Segundo Burkert, o pitagórico vivia "cada dia da sua vida como se estivesse se preparando para a iniciação em Elêusis, para incubação no templo de Asclépio ou para a jornada a [o oráculo de] Trofônio." BURKERT, Walter. *Lore and science in ancient pythagoreanism*. Trans. Edwin L. Minar, Jr. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1972, p. 190.
[465]BURKERT, 1972, pp. 91, 141.
[466]Idem, p. 74.
[467]Idem, p. 74.
[468]Sobre Pitágoras e Zalmoxis, cf. DODDS, 1951, p. 144. Sobre Pitágoras e Ábaris, cf. KINGSLEY, 2010.
[469]BURKERT, 1972, pp. 39, 128 ss.

ca transparece não apenas em ideias como a metempsicose, a imortalidade da alma ou o misticismo numérico, mas também em detalhes como na fala de Aristóteles segundo a qual os pitagóricos consideravam "ver espíritos" (*daimones*) a coisa mais natural do mundo[470], ou o relato de que tinham visões (de natureza epóptica, como se nota) de cenas como "miríades de almas dançando feito partículas de poeira em um raio de sol."[471]

Afinado com os pitagóricos, Empédocles, notório articulador da teoria das quatro raízes, também estava – sem deixar de ser filósofo no sentido pré-socrático – mais próximo do xamanismo do que do conhecimento racional no sentido moderno tardio da palavra. Isso fica explícito no último fragmento do seu poema *Sobre a Natureza*:

> E quantos *pharmaka* existem, defesa contra males e velhice, aprenderás, pois só para ti cumprirei tudo isto. Cessarás de infatigáveis ventos a força, os quais sobre a terra irrompendo em lutadas aniquilam os campos; e de novo, se quiseres, de volta os sopros retrarás; tu farás de uma chuva sombria uma oportuna seca para os homens, mas também farás de uma seca de verão aguaceiros que alimentam árvores, e do éter fluem, e de volta trarás do Hades a força de um homem morto (Fr. 111).[472]

Empédocles já havia começado o poema, que é dirigido a seu discípulo Pausânias, explicando a este que o que ele estava prestes a receber não era visível, audível ou mentalmente apreensível pelos homens ordinários (fr. 2); uma proposição que, somada à reafirmação, no fragmento 111, da exclusividade da transmissão ("só para ti"), permite discernir tratar-se de um "poema esotérico"[473]. Pois essa frase, segundo Kingsley, "não tem nada a ver com suposições sobre apenas 'um público muito limitado' ser capaz de compreender seus complexos argumentos filosóficos [Kingsley faz referência aí à opinião de Hermann Diels[474]]. Por outro lado, tem tudo a ver com a tradição, estabelecida por todo o mundo antigo, de transmitir pode-

[470]Idem, p. 77.
[471]Idem, p. 73.
[472]EMPÉDOCLES. Sobre a Natureza e Purificações. In: *Os pré-socráticos*: fragmentos, doxografia e comentários. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda., 1996, p. 206. Modificamos a tradução substituindo "drogas" por *pharmaka*, o termo usado por Empédocles, para não perder a complexidade do sentido antigo dos fármacos, que de fato significavam, por um lado, "remédios mágicos extraídos de plantas" (KINGSLEY, 1995, p. 222), mas também tinham, como explicou Kingsley (idem), o sentido de encantamentos, relativos à liturgia da colheita de plantas mágicas e de sua preparação para consumo ritual. Cumpre também remeter, quanto aos *pharmaka*, ao epigrama de Diógenes Laércio segundo o qual Empédocles "bebeu fogo das crateras imortais" ou "esvaziou a taça da vida" (DIOGENES LAERTIUS. *Lives of eminent philosophers*. Trans. Pamela Mensch. London: Oxford University Press, 2018, p. 426), uma referência tanto à cratera no sentido do vaso de mistura de poções (aludindo, então, a uma "poção de fogo"), quanto à cratera do vulcão Etna, onde, de acordo com a lenda, Empédocles se atirou para consolidar seu status divino.
[473]KINGSLEY, Peter. *Reality*. California: The Golden Sufi Center, 2003, pp. 325, 425.
[474]Apesar de reconhecer que o frag. 111 remete ao campo da magia, Diels (popularizador da expressão "pré-socráticos"), será da opinião de que o fragmento como um todo "nada sugere além do que a ciência promete dar a seus adeptos hoje [na modernidade]: informação sobre as leis da natureza que permitirão que alguém se torne seu mestre." Citado em KINGSLEY, 1995, p. 219.

res esotéricos e mágicos na base do um-para-um, de 'pai' espiritual (assim como físico) para 'filho' [i.e. mistagogo e *mystes*]."[475] No fragmento 110, Empédocles declama o seguinte acerca de suas próprias palavras transmitidas a Pausânias:

> Pois se, sob entranhas cerradas tendo-as firmado, bem disposto as contemplares com puros cuidados, estas (coisas) serão todas para ti pela vida presentes, e outras muitas a partir delas terás; pois de si mesmas crescem estas, cada uma ao (seu) modo, por onde é natureza de cada. Mas se a (coisas) alheias aspirares, quais entre os homens aos milhares se encontram, misérias que embotam seus cuidados, bem logo elas te deixarão revolvendo-se o tempo, à sua própria amiga origem desejando voltar; pois todas, sabe, têm consciência e de pensamento partilham.[476]

Kingsley faz, quanto aos dois últimos fragmentos do poema, algumas observações significativas para a nossa argumentação. Primeiro, ao dizer para Pausânias "contemplar" (*epopteuein*) suas palavras com "puros" (*katharos*) cuidados, Empédocles estava aludindo, segundo o autor, aos graus da iniciação nos Mistérios de Deméter e Perséfone: *katharmos* ("purificação") e *epopteia* ("visão"). Logo, o próprio poema parece se localizar como *paradosis*, o estágio intermediário de ensino discursivo do Místico (*hieros logos*). Tais referências ajudam a explicar evidências de um culto de Deméter e Perséfone em Agrigento, a cidade natal de Empédocles.[477] Kingsley também nota o importante papel do pai dos deuses, Zeus, no poema, que o identifica ao elemento ar, o divino e brilhoso éter.[478] Se Deméter e Perséfone eram as deusas da agricultura, esta atividade também era sagrada para Zeus, o comandante do clima, o juntador de nuvens, cujas chuvas e ventos fertilizavam e davam vida aos plantios. Faz sentido, então, que Empédocles assegure Pausânias de que, "firmando em suas cerradas entranhas" as palavras do mestre ("firmando" como quem planta uma semente[479]), ele irá possuí-las (*ktesai*) por toda a vida "e muitas outras coisas boas crescerão" (*auxei*), ou, caberia dizer, "brotarão". Pois um dos títulos rituais de Zeus era *Ketsios*, e outro *Auxetes*, "Doador de Crescimento". E ele também era chamado de *Plousios*, "Doador de Riqueza", e *Georgos* e *Karpadotes*, "Fazendeiro" e "Doador de Frutos". Além disso, ainda sobre a alusão à *epopteia* e *katharmos* dos Mistérios Eleusinos, Kingsley lembra que outros dois títulos de Zeus eram *Katharsios*, "Puri-

[475]Idem, p. 221.
[476]EMPÉDOCLES, 1996, pp. 205-6.
[477]KINGSLEY, 1995, p. 225. BURKERT, Walter. *Structure and history in Greek mythology and ritual*. Berkeley, CA: University of California Press, 1979, p. 131.
[478]Kingsley, 1995, pp. 15 ss. A correta correlação entre deuses e raízes é um dos enigmas centrais do poema, de modo que a identificação entre Zeus e ar não é assunto pacífico nos estudos de Empédocles, assim como também não o é a própria identificação entre ar e éter. Contudo, este segundo "enigma" parece ser na verdade uma confusão interpretativa, conforme argumenta Kingsley (idem).
[479]KINGSLEY, 2003, p. 527.

ficador", e *Epoptes* ou *Epopsios*, "Supervisor".[480] A relevância dessas referências a Zeus fica mais clara no fragmento 111, quando Empédocles fala para Pausânias que, conhecendo os *pharmaka*, ele poderá, se quiser, controlar o clima. A expressão "se assim quiseres" é frequentemente usada por Homero e Hesíodo para se referir aos poderes especiais de deuses e deusas.[481] Ou seja, em outras palavras, Empédocles não parece estar simplesmente dizendo que o pupilo terá os favores de Zeus na sua plantação/educação espiritual, mas que, de outra forma, *ele se tornará como o próprio Zeus*, como uma divindade etérea. Por fim, Kingsley também ressalta a oposição subliminar entre os "fármacos contra males e velhice" de Empédocles e a representação grega tradicional sobre a intransponibilidade das esferas dos homens e dos deuses, encapsulada no *Hino a Apolo* homérico ao falar da humanidade como "sem sentido e desamparada, incapaz de encontrar uma cura para a morte ou defesa contra a velhice".[482] Também aí Empédocles assume uma posição radicalmente contracultural. Com tudo isso somado, faz sentido que ele tenha declarado, no início de *Purificações*, ter se tornado "um deus imortal, não mais um mortal" (fr. 112).[483] Um mago capaz de acessar a consciência e o pensamento partilhado de todas as coisas, de descer ao Hades em busca da alma de um homem, de controlar chuvas e ventos e de deter o envelhecimento e a morte (como quem achou a lendária "erva do rejuvenescimento" ou "planta da imortalidade" de Gilgamés[484]).

3.4.2 Parmênides místico

Com Parmênides, além da simples relação entre pensamento filosófico e misticismo/eso-

[480]Idem, p. 526.
[481]KINGSLEY, 1995, p. 224. Essa concepção do poder dos deuses, e em particular de Zeus, também pode ser vista, inclusive em sua oposição às possibilidades humanas (ordinárias), em um fragmento de Semônides de Samos (séc. VII a.C.): "Veja, rapaz, o trovejante Zeus tem controle sobre o resultado [*telos*] de todas as coisas existentes, e ele as organiza como quiser. [Ao passo que] Entre os homens não há inteligência [*nous*], mas dia a dia eles vivem como gado pastado, nada sabendo (*ouden eidotes*) sobre o fim para o qual Deus conduzirá todas as coisas, e todos nós." Citado em: SASSI, Maria Michela. *The beginnings of philosophy in Greece*. Princeton: Princeton University Press, 2018, pp. 144-145. Se, então, o homem iniciado, por oposição ao não-iniciado, é capaz de acessar o *nous* e alcançar o *telos*, como afirmarão os filósofos – ou se, como disse Empédocles, ele puder exercer, segundo sua própria vontade, controle sobre a natureza –, ele conquista algo que pertence a Zeus e às divindades em geral. Algo que, para a religião positiva grega, aqui bem representada no pessimismo antropológico de Semônides, era inaceitável.
[482]Idem, pp. 222-3.
[483]Idem.
[484]Idem, p. 223.

terismo – ou melhor, a partir dessa relação –, algo profundamente significativo tem lugar; algo que todos nós conhecemos, mas que, visto sob esse prisma da relação entre filosofia e misticismo, revela-se totalmente diferente da imagem que lhe atribuíamos: a saber, o surgimento da autoconsciência raciocinante, a invenção do entendimento lógico. Segundo Hegel,

> o começo da lógica é o mesmo que o começo de uma história propriamente dita da filosofia. Esse começo, nós o encontramos na filosofia eleática, e mais precisamente na filosofia de Parmênides, que compreende o absoluto como o ser, quando diz: "O ser somente é; e o nada não é". É isto o que se deve considerar como o verdadeiro começo da filosofia, pelo motivo que a filosofia, de modo geral, é [o] conhecer pensante; ora, foi aqui, pela primeira vez, que o puro pensar foi capturado e se tornou objetivo para si mesmo.[485]

Ou, mais precisamente, foi aqui que (aquilo que Aristóteles chamará posteriormente de) o *noesis noeseos* se descobriu enquanto entendimento, basicamente fundando a velha tradição metafísica. De nossa perspectiva, o que se trata de considerar é que 1) essa captura, embora seja a apreensão essencial da razão argumentativa, *não foi ela mesma originalmente um raciocínio/processo mental ordinário*, uma dádiva da reflexão, mas (a teorização de) *uma experiência mística* em um *contexto esotérico*; e 2) que, portanto, o "si mesmo" para o qual o puro pensar se revelou não foi a consciência ordinária, mas *a consciência alterada/extática*. *Ela* é a consciência pensante/noética, e nela nasceu o entendimento autoconsciente, a autoapreensão do raciocínio. A faculdade de raciocinar, o uso do entendimento, constitui o ser humano desde os primórdios, mas com Parmênides a razão inteligiu a si própria; e o que colocamos em questão, a pergunta que buscamos responder, é zelmaniana: em que estado de consciência aconteceu a apreensão da lógica do entendimento? Ora, no estado que Hegel chamou de "consciência religiosa", o êxtase místico.

Mas, antes de falarmos da filosofia de Parmênides, convém situar melhor a significação da sua descoberta, para já consideramos a coisa em uma perspectiva mais ampla, a ser desenvolvida na sequência. Se de fato Parmênides descobriu (ou recebeu) a lógica do entendimento abstrato em um estado alterado de consciência, por outro lado essa lógica, no fim das contas, *mostrou-se em casa apenas na consciência ordinária e no mundo finito.* Apesar de se originar no mundo do êxtase, a lógica parmenidiana provou-se uma *state-specific logic* (Zelman) *do estado desperto*, apta para conhecer somente a natureza, ou seja, inapta para o conhecimento metafísico – como, de modo geral, começamos a reconhecer desde a Revolução Científica do século XVII, e sobretudo desde Kant. Percorreu-se, sem dúvidas, um longo caminho até se

[485]HEGEL, *ENC1*, p. 177 (§86, Adendo 2).

chegar a essa conclusão, começando pela transposição operada pela filosofia clássica ao levar a lógica (o entendimento) dos estados alterados para a mente de vigília – primeiro com o "parricídio" platônico, e então com a racionalização ordinária e a instrumentalização da lógica por Aristóteles –, depois com todas as tentativas da tradição metafísica de *entender* abstratamente (pela mente ordinária, pela razão comum) a verdade divina (como pura transcendência), e finalmente com o êxito cognitivo que o entendimento começou a demonstrar no conhecimento da natureza, e que se consolidou com a Revolução Científica e a matematização da física. Mas o fracasso do *entendimento* no âmbito da metafísica não significou, como já sabemos, o fracasso do *conhecimento* metafísico enquanto tal. Na antiguidade tardia, após a quase demolição cética do pensamento clássico, o neoplatonismo, acentuando o misticismo platônico e antigo, deu início a uma outra forma de pensamento: a especulação. É esta a forma de pensar que Hegel tentará recompor após o reconhecimento kantiano do fracasso da velha metafísica do entendimento. Ambas as formas de conhecimento têm origem na experiência mística, mas, enquanto a identidade lógica parmenidiana recusa o não-ser, o negativo, a diferença – por isso ela é puramente abstrata, mesmo se originando no concreto –, a identidade lógica especulativa compreende em si sua própria diferença, é uma lógica propriamente concreta, aquela que chamamos de "verdadeiro entendimento".

Além dessa consideração acerca do alcance da descoberta de Parmênides, é crucial já ressaltar, também, de antemão, que a tradição metafísica, não obstante pensando nos termos do entendimento ordinário – ou seja, apesar de ser a tentativa de um conhecimento *sobre* (exterior a) o divino –, não deixou de ser mística em um sentido fundamental: seu objetivo era racionalizar (ordinariamente, de fora) o conteúdo da experiência mística ("dentro de si"). Essa tradição não é, portanto, apenas uma coleção de raciocínios e proposições sobre Deus (ou, como disse Hegel, não é um conjunto de meras abstrações verbais), mas um conjunto de tentativas de articular, pela razão ordinária, aquilo que se experienciou através da iniciação. A velha metafísica é, dessa forma, um "racionalismo com misticismo", se chamarmos genericamente de "racionalismo" a abordagem que tenta *entender* a natureza das coisas.

Pois bem. Tendo colocado preliminarmente em perspectiva o que nós vamos desenvolver, passemos enfim a Parmênides, aquele que extraiu o entendimento abstrato de dentro do próprio Mistério. Comecemos lembrando que o próprio filósofo apresentou a lógica como a revelação (*aletheia*) de uma deusa no interior de uma jornada espiritual para o mundo divino. O

logos é a própria fala da deusa. No proêmio (primeira parte) do poema, ele introduz o cenário mítico da viagem "pelo famoso caminho da divindade", reservada ao "homem que sabe" (*eidota phota*) – uma expressão que, na Grécia antiga, era um modo padrão de designar o iniciado.[486] Assim como *kouros* ("jovem"), que é como a deusa chama o viajante que vai ao seu encontro no Além – presumivelmente, o próprio Parmênides e seus pupilos –, também era uma designação tradicional do iniciado.[487] A cenografia e a iconografia do proêmio contêm paralelos com a materialidade da prática ritual de cultos iniciáticos: a jornada em si mesma, o som da siringe, a passagem pelo portal, a saudação à deusa, os caminhos que remetem a procissões etc.[488] Trata-se, assim, de uma jornada "distante dos homens mortais", aqueles que "nada sabem", porque limitados à ilusão habitual dos sentidos e opiniões (*doxa*) – os não-iniciados. Mas essa leitura não é, claro, a que predomina, na modernidade tardia, acerca de Parmênides e de seu poema. O eleata ainda hoje é visto – via de regra – como o pai da lógica e do puro racionalismo (sem misticismo), e toda a composição mitológica da revelação da lógica, especialmente o proêmio, é vista, no máximo, como apenas uma "criação literária" nos trilhos da tradição épica mitológica de Homero e Hesíodo (uma "tosca pomposidade"[489], como disseram Kirk, Raven e Schofield), atuando como mero recurso de autoridade ou como alegoria e inspiração poética para a pesquisa e a aquisição de um conhecimento completamente circunscrito no âmbito das faculdades cognitivas ordinárias (estado desperto). Dessa forma, a abordagem habitual do poema, em vez de começar pelo proêmio e tratá-lo como chave de compreensão para a leitura do resto, começa pela dissecação da parte central, extraindo dela uma mensagem tida como puramente argumentativa, e só então, quase como um adendo inconveniente, trata do proêmio.[490] É verdade, por um lado, que a própria abordagem de Parmênides como místico emergiu, no meio acadêmico tardio, por obra de um dos mais árduos defensores da leitura de Parmênides como puro lógico, Hermann Diels, que considerou e descartou a abordagem alternativa. Na sua edição de Parmênides publicada em 1897, ele, que conhecia o importante estu-

[486]Cf. KINGSLEY, 1999, pp. 62, 121. MILLER, 2011, p. 52. BERNABÉ, Alberto. Filosofia e mistérios: leitura do Proêmio de Parmênides. In: *Archai*, 10, 2013, p. 43.
[487]KINGSLEY, 1999, pp. 71 ss.
[488]Para uma discussão desses elementos, cf. MARCIANO, Laura Gemelli. Images and experience: at the roots of Parmenide's aletheia. In: *Ancient Philosophy*, 28, 2008, pp. 21-48. A materialidade das procissões em cultos de Mistério também aparece na citada passagem do *Fedro* de Platão: "Porém a Beleza era muito fácil de ver por causa do seu brilho peculiar quando, no séquito de Zeus, tomando parte no coro dos bem-aventurados e os demais no de outra divindade, gozávamos do espetáculo dessa visão admirável (…)."
[489]KIRK, G. S.; RAVEN, J. E.; SCHOFIELD, M. *Os filósofos pré-socráticos*. Uma história crítica com selecção de textos. Trad. Carlos Alberto Louro Fonseca. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010, p. 251.
[490]MARCIANO, 2008, p. 21.

do do antropólogo Wilhelm Radloff acerca do xamanismo siberiano (*Aus Sibirien*, de 1884), hipotetizou a conexão entre as jornadas extáticas dos xamãs siberianos e a jornada mental de Parmênides e outros filósofos e profetas gregos, como Pitágoras, Aristeas e Empédocles. Mas, por outro lado, não tardou, como dito, a rejeitá-la, afirmando que Parmênides definitivamente não teve experiência extática alguma, simplesmente imitou o simbolismo místico: "o único fator que o diferencia de todo este mundo órfico, pitagórico e extático é seu racionalismo, que só permitirá o misticismo a influenciar sua forma externa, jamais seu conteúdo interno."[491]

A abordagem que Diels excluiu é, no entanto, condizente com a identificação hegeliana de filósofos a *mystai*, e tem seus adeptos na academia contemporânea, tão minoritários quanto os adeptos da abordagem de Hegel como místico, por causa da mesma razão de fundo (exclusão do misticismo do debate intelectual tardio). Para Werner Jaeger, por exemplo, "ninguém que estuda essa abertura sobrenatural [o proêmio] poderia supor que o objetivo do filósofo nessa passagem é meramente fornecer uma ambientação efetiva [para a parte central, onde se apresenta a lógica]. Sua visão misteriosa no reino da luz é uma experiência religiosa genuína."[492] E mais, Jaeger associou essa experiência religiosa às experiências dos cultos de Mistério, distinguindo-os dos cultos públicos de Estado. A jornada do *kouros* é, dessarte, "uma experiência interior altamente individual do Divino."[493] Já Walter Burkert discutiu o proêmio à luz de tradições órfico-pitagóricas ligadas a práticas de incubação e catábase ("descida" para o mundo ctônico).[494] John Palmer, na mesma linha, disse que "a linguagem do proêmio o associa [Parmênides] a iniciados em cultos de Mistérios e às almas dos mortos viajando para o submundo [ctônico]".[495] Gregory Vlastos observou como Parmênides destoou da representação popular grega segundo a qual um mortal deveria pensar pensamentos mortais, exibindo um senso de certeza e segurança intelectual culturalmente atribuído à perspectiva dos deuses. Assim, escreveu Vlastos, a lógica "deve ter parecido, para ele, um caminho além dos limites da mortalidade".[496] Peter Kingsley, por seu turno, apresentou o estudo mais profundo acerca da relação de Parmênides com o misticismo, traçando um conjunto de elementos e evidências que permitem

[491](Citado em) Idem, 2008, p. 22.
[492]JAEGER, Werner. *The theology of early greek philosophers:* the Glifford Lectures. London: Oxford University Press, 1947, p. 96.
[493]Idem, p. 97.
[494]Cf. BURKERT, Walter. Das proömium des Parmenides und die Katabasis des Pythagoras. In: *Phronesis*, 14, 1969, pp. 1–30.
[495]PALMER, John. *Parmenides and presocratic philosophy*. London: Oxford University Press, 2009, p. 57.
[496]VLASTOS, Gregory. Studies in greek philosophy: the presocratics. Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1993, p. 161.

considerar a lógica parmenidiana como uma "lógica iniciática"[497], e Parmênides como um "especialista em invocar outros estados de consciência"[498], nele mesmo e nos outros. E Laura Gemelli Marciano, além de também esclarecer a conexão do poema com o misticismo órfico, apontou a proximidade do conteúdo com os estados mentais do sonho lúcido (estados hipnagógicos) e da meditação, tradicionalmente relacionados à incubação.[499]

Remetendo então a essa bibliografia para os detalhes da relação de Parmênides com o misticismo, consideraremos aqui apenas o elemento principal, particularmente a partir da sua ligação com o orfismo. O orfismo foi um amplo movimento religioso com ingredientes comuns não só ao pitagorismo, mas também, entre mais, aos Mistérios Eleusinos e Dionisíacos, e desempenhou junto à filosofia um papel chave na mais profunda renovação doutrinária da teologia grega: *a introdução da ideia do Um* (i.e. do Universal, do Deus Único). Apesar de muitos místicos modernos atribuírem à iniciação nos Mistérios Eleusinos a aprendizagem da doutrina do Um – como por exemplo Schelling, que, em seu diálogo *Bruno*, pôs o personagem Anselmo a dizer que nos Mistérios Eleusinos "os homens primeiro aprenderam que há algo imutável, uniforme e indivisível além das coisas que incessantemente mudam e passam de formato a formato"[500] –, o que se pode afirmar com base em evidências é que ela está presente na literatura órfica, e numa estreita relação com a filosofia. Isto é, o orfismo é a religião de Mistério que introduziu a ideia do Um na religião politeísta grega, no mesmo caldo cultural local em que surgiu a filosofia. Trata-se, claro, com a ideia do Um, de uma concepção sobre a divindade já presente anteriormente, de diferentes maneiras, em outras culturas e religiões, mas ela entra na Grécia através desse meio místico-filosófico que envolve o orfismo e a filosofia. O documento que melhor evidencia essa introdução é o *Papiro de Derveni* (século IV a.C., mas provavelmente de fontes mais antigas)[501], basicamente um comentário filosófico (com critérios e métodos da filosofia jônica) sobre um poema teogônico e cosmogônico atribuído a Orfeu, e expressamente se dirige com exclusividade aos iniciados (o proêmio inicia com um verso conhecido de outros textos órficos: "Eu falarei para aqueles intitulados, feche suas portas,

[497]KINGSLEY, 2003, p. 68.
[498]Idem, p. 8.
[499]MARCIANO, 2008.
[500]SCHELLING, F. W. J. *Bruno, or On the natural and divine principle of things.* Trans. Michael G. Vater. Albany: State University of New York Press, 1984, p. 134.
[501]KOUREMENOS, Theokritos; PARÁSSOGLOU, George M.; KYRIAKOS, Tsantsanoglou (Eds.). *The Derveni papyrus*. Firenze: Leo S. Olschki Editore, 2006.

profano"[502]). O papiro começa falando de elementos rituais (*psychai*, música, libações, *daimones*, *magoi*, *mystes…*) e daí parte para discutir o poema órfico, que versa sobre a jornada de Zeus para obter o poder real entre os deuses, tendo a ajuda oracular da deusa Noite. Como é detalhado em documentos posteriores (sobretudo nas *Rapsódias*, do século II a.C., e na *Teogonia de Jerônimo e Helânico*, do século I a.C.[503]), a questão central de Zeus é o problema filosófico fundamental da relação entre unidade e multiplicidade: "Como todas as coisas serão para mim uma [única coisa] e cada uma à parte?"[504] Sob conselho de Noite, Zeus engole o deus Fanes ("Manifesto") ou Protogonos ("Primogênito"), o falo de Urano, entidade andrógina que é a primeira constituição do mundo, surgida do caos original (da qual voltaremos a falar), e através desse ato "sintetiza" ("suprassume") em seu estômago tudo o que existia antes de si, para dar à luz uma nova e unificada Criação. "E sobre ele todos os imortais cresceram, benditos deuses e deusas, rios, lindas fontes e todas as outras coisas, (…) e ele próprio se tornou o único."[505] Após comer Fanes, Zeus alcançou, então, a unidade de todas as coisas em seu interior. O documento também traz, como dito, uma exegese filosófica dessa narrativa, conversando com os pré-socráticos e com a própria tradição órfica para introduzir uma doutrina que o próprio autor do papiro afirma ser ignorada tanto pelo homem ordinário (não-iniciado) quanto pelo homem iniciado nas religiões mistéricas tradicionais (ambos ainda mergulhados na representação politeísta): a ideia de que todos os deuses adorados são, na verdade, Um: Zeus, identificado com *nous* e com o elemento ar (*pneuma*, que, no sentido religioso, é o ar espiritual). "Todos os personagens divinos do poema são apenas os nomes de um único deus cósmico, e designam as distintas funções e ações desse único deus"[506].

Lendo o papiro na nossa chave de compreensão do conteúdo místico (i.e. como relativo

[502]Cf. BERNABÉ, Alberto. The Derveni theogony: many questions and some answers. In: *Harvard Studies in Classical Philology*, vol. 103, 2007, p. 100.
[503]Tais datações são, no entanto, incertas. Ver BERNABÉ, Alberto. *Textos órficos y filosofía presocratica*. Madrid: Editorial Trotta, 2004, pp. 13, 36, 44.
[504]Citado em PALMER, 2009 p. 60.
[505]KOUREMENOS et. al, 2006, p. 134.
[506]BETEGH, Gábor. Pythagoreans and the Derveni Papyrus. In: WARREN, James; SHEFFIELD, Frisbee (Eds). *The Routledge Companion to Ancient Philosophy*. New York: Routledge, 2014, p. 260. Mas a poesia órfica conteve, também, relações íntimas tanto com Dionísio quanto com Apolo. O primeiro, como Dionísio Zagreu, filho de Perséfone, deus mais ligado à questão da salvação individual do que à questão do poder, foi ignorado na teogonia de Hesíodo, e aparece no orfismo em uma configuração especial: a do deus que morre e ressuscita, é desmembrado e reconstituído, mortal e imortal. Cf. BERNABÉ, Alberto. The gods in later orphism. In: BREMMER, Jan. N.; ERSKINE, Andrew. *The gods of ancient Greece.* Identities and transformations. Edinbourgh: Leventis Studies 5, 2010, p. 436. Quanto a Apolo, ocorre que o mais antigo relato da catábase de Orfeu o aproxima de Apolo (Apolo Helios), e a tradição muitas vezes se referiu a ele como um sacerdote de Apolo ou mesmo um filho do deus. Ver KINGSLEY, 1999, p. 90.

aos estados alterados de consciência), o tornar-se uno de Zeus, ocasionado pela ingestão de Fanos (como, analogamente, acontece com a *yãkoana* yanomami, o *kykeon* eleusino e principalmente a eucaristia cristã, já situada na teologia da unidade), é, misticamente, *o tornar-se uno da consciência*, e ao mesmo tempo o atingimento de um estado *noético, intelectual*. Um estado intelectual unitário, portanto. Assim como em Empédocles, que, segundo Kingsley, era parte da mesma rede esotérica, o Zeus do poema não é, no fundo (sob a superfície da representação discursiva), uma mera personagem mítica, mas um estado alterado de consciência – como afirma uma lâmina de ouro órfica: "de mortal, serás um deus"[507] –, um Zeus da interioridade, uma experiência extática (compreendida agora como) teórica/noética e unitária. O que temos aí é justamente a passagem para um tipo de misticismo diferente do eleusino: um *misticismo pensante*, e cujo pensamento experienciado é o Um, o Universal, o único Ser. Isto é, *quando o Místico se desvela enquanto inteligência, é como (o estado de) a unidade absoluta, a Ideia universal, o Deus Único.* O que temos aí, em outros termos, é a articulação, na cultura religiosa e intelectual grega, de uma noção que se tornará, na tradição posterior, uma característica essencial associada à experiência mística (e, como é notório, presente também em Hegel): a ideia dessa experiência como uma "consciência unitária", uma vivência interior suprassensível da identidade que reúne todas as coisas, transcendendo a multiplicidade e a mudança sensível. Isso vai em linha com o que disse Julius Evola em relação ao princípio místico da unidade no seu livro sobre a tradição hermético-alquímica: que a ideia do Um (à base de todo monismo, monoteísmo e universalismo) não vem

> de uma teoria filosófica (hipótese da redução [raciocinante] de todas as coisas a um princípio único), mas de um estado concreto [extático, alterado] devido a uma certa supressão da lei de dualidade entre o Eu e o Não-Eu, e entre o 'dentro' e o 'fora', que salvo em raros instantes domina a comum e mais recente percepção da realidade.[508]

Voltando então a Parmênides, o elemento que visamos considerar na sua filosofia, e que o aproxima do orfismo, é a identificação do conteúdo místico como (a ideia do) Um (e, ao mesmo tempo, como pensamento/inteligência, aspecto este que já discutimos). Enquanto em Elêusis o Místico era tido como uma experiência inefável, Parmênides o toma sob o signo da unidade, como experiência intelectual unitária. Assim como a jornada de Zeus, *nous* personificado, levou-o a consumar interiormente a unidade de tudo, a jornada do *kouros* o leva ao sa-

[507]BERNABÉ, 2010, p. 433.
[508]EVOLA, 1995, p. 20. A "comum e mais recente percepção da realidade" é, na generalização de Evola, a experiência moderna, confinada à consciência ordinária e às oposições do entendimento.

ber noético da unidade de tudo.[509] Agora é que, efetivamente, para repetir a frase de Schelling, "os homens aprenderam que há algo imutável, uniforme e indivisível além das coisas que incessantemente mudam e passam de formato em formato". A ideia parmenidiana do Ser, dessa realidade intelectual absoluta desconhecida dos mortais, não é, então, um pensamento ordinário *sobre* o Ser, mas um pensamento imanente à experiência *do* Ser, i.e. de *ser* o Ser. Um pensamento extático, ou seja, que demandou um deslocamento em relação ao funcionamento ordinário da consciência, uma jornada para o Além. O Ser/Um é como ele concebeu o estado mental acessado através da iniciação, a experiência do todo único que "nem nunca era e nem será, pois é todo junto agora", idêntico a si mesmo. Apesar de a lógica eleata ser, afinal, a lógica do entendimento, tal como foi depois assentada com Aristóteles, ela não é resultante de uma pura dedução da mente raciocinante, a conclusão de um raciocínio, um *insight* comum. Ela surgiu para inteligir a iluminação religiosa como uma inteligência unitária. É precisamente o que Hegel diz na *Ciência da Lógica*, quando reconhece em Parmênides um "entusiasmo puro do pensar" que pela primeira vez se apreende a si em sua abstração absoluta, ao anunciar que "apenas o ser é, e o nada não é".[510] M. L. West, em seu estudo sobre a influência do pensamento asiático na filosofia pré-socrática, foi nessa direção:

> Como Parmênides trata o Ser abertamente como um correlato de apreensão mental, nós podemos suspeitar que seu relato das características do Ser – um *continuum* indivisível, imóvel e atemporal – não é derivado de uma fria dedução, mas sim de uma percepção direta, uma experiência mística. A consciência aguçada da unidade de todas as coisas é uma característica dessas experiências.[511]

A experiência mística esotericamente guardada pela tradição tem, então, as mesmas características que constituem a ontologia de Parmênides. A ideia de que o filósofo tenha chegado à lógica por meio de pensamentos ordinários, por um *insight* comum *sobre* o Ser (ou seja, no estado desperto), é, por sua vez, contrária a tudo o que ele escreveu. Se o pensar é da mesma natureza do ser (fr. 3), ele deve ter tido uma experiência de pensamento distinta do "errante pensamento" que via nos mortais. E o fato, repita-se, é que existe um outro tipo de experiência ao qual se atribui as características que ele viu no Ser. E isto dizemos em relação à parte central do poema, que assenta as bases da lógica. Se não bastar para nos convencer de que Parmênides encontrou no Místico a fonte da ontologia, ele nos deixou, antes, o proêmio,

[509]Walter Burkert apontou paralelos entre (o poema de) Parmênides e o Zeus órfico. Ver BURKERT, Walter. *De Homero a los magos.* La tradición oriental em la cultura griega. Trad. Xavier Riu. Barcelona: El Acantilado, 2002, pp. 113-4.
[510]HEGEL, *CL1*, p. 86.
[511]WEST, 1971, p. 222.

apontando o contexto que dá sentido à parte central: o mundo esotérico dos cultos de Mistério; onde, justamente, vivia-se o tipo de experiência cuja forma ele tentou exprimir, e que assim formulou: como uma experiência suprassensível de ser "todo inteiro, uno, contínuo", "tudo por tudo atravessando", "de todo lado, semelhante a volume de esfera bem redonda, do centro equilibrado em todo; pois ele nem algo maior e nem algo menor é necessário ser". Esse estado de consciência é ser "o que é, e portanto que não é não ser".[512] Eis o nascimento da autoconsciência do entendimento abstrato. O primeiro "argumento", no extremo do "delírio". A loucura divina pariu a lógica.

Às evidências textuais e teóricas do misticismo e esoterismo de Parmênides se soma, ainda, um segundo conjunto de evidências, que complementa a argumentação pelo outro flanco: as evidências *materiais* de que ele era, enquanto filósofo e poeta, um iatromante (*iatros*,"curandeiro", *mantis*, "vidente", "visionário") ligado a uma ordem iniciática de sacerdotes de Apolo, e provavelmente o fundador dessa sociedade secreta. Não se trata, nesse caso, de discernir as camadas mais profundas dos versos e ideias, mas, literalmente, do que estava embaixo da terra. Como Kingsley trouxe à discussão[513], uma série de estudos arqueológicos realizados em Eleia entre os anos 1950 e 1960, por Pellegrino Claudio Sestieri e Mario Napoli, escavaram as peças que faltavam para tornar incontornável a séria consideração de Parmênides como místico, senão mesmo para prová-la.

Em uma galeria escondida dentro de um dos edifícios de Eleia, os arqueólogos desenterraram, em 1958, uma estátua de um homem de toga, com uma inscrição na base: "Oulis, filho de Euxino, eleata, curandeiro (*Iatros*), folarco (*Pho1archos*) no ano 379"; e duas outras bases sem as estátuas, com as inscrições: "Oulis, filho de Aristão, curandeiro folarco no ano 280" e "Oulis, filho de Ierônimo, curandeiro folarco no ano 446." Os objetos e inscrições datam do tempo de Cristo. Um oulis era alguém dedicado a Apolo, que às vezes era chamado de Apolo Oulios. Tal título "originalmente significava 'mortífero', 'destrutivo', 'cruel': todo deus tem seu lado destrutivo. No entanto, os gregos também [o] explicaram de outra forma, como significando 'aquele que faz todo'. Isso, em uma palavra, é Apolo – o destruidor que cura, o curador quem destrói."[514] Os achados também permitem afirmar que esses homens "estavam co-

[512]Cf. fragmentos 1, 2 e 8. PARMÊNIDES. *Sobre a Natureza*. In: *Os pré-socráticos*: fragmentos, doxografia e comentários. Trad. José Cavalcante de Souza. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda., 1996, pp. 132 ss.
[513]KINGSLEY, 1999.
[514]KINGSLEY, 1999, p. 57.

nectados com Apolo não em uma base casual, mas sistematicamente, de geração em geração"[515], em uma linha sucessória compreendendo mais de 500 anos. Ou seja, havia um culto de Apolo em Eleia, uma ordem de curandeiros profetas, como havia mencionado Plutarco.[516] As outras duas expressões, *iatros* e *pholarchos*, só reforçam isso. Quanto à primeira, o próprio Apolo era conhecido como *Iatros*.[517] O sentido da saúde e da cura não estava, aí, relacionado só à saúde física, mas igualmente à mental, espiritual, filosófica: ao "fazer-se todo" – o que se dava pela divinização interior. E a principal ferramenta usada pelos eleatas para tal fim se deixa ver na última expressão, *pholarcos*, uma palavra que jamais tinha sido vista, a não ser por uma inscrição achada no século XIX na mesma Eleia.[518] *Pholarchos* (*archos*, "senhor", "chefe"; *pholeos*, "covil", "antro") significava "Senhor do Covil", isto é, dos esconderijos subterrâneos onde os animais fazem seus retiros de hibernação em absoluta quietude e imobilidade, em um estado de "animação suspensa"[519]. Então, colocando-se como folarcos, os sacerdotes eleatas estavam se referindo, a partir de seu próprio pano de fundo tradicional, a uma das principais práticas rituais que constituem o patrimônio medicinal da antiguidade, e vem literalmente do "tempo das cavernas": a incubação. A seguinte passagem de Estrabão, ainda que referindo-se a um templo da Cária, ajuda-nos a vislumbrar o que faziam, com a ajuda de Apolo, os folarcas de Eleia:

> Na estrada que vai de Tralle a Nisa, existe uma aldeia que pertence aos habitantes de Nisa. Lá, não muito longe da cidade de Acharaca, está o Plutônio [santuário de Hades], a entrada para o submundo. Dentro de um recinto sagrado, há um templo dedicado a Plutão [Hades] e a Donzela (= Perséfone). O Carônio é uma caverna localizada logo acima do recinto. O local desperta admiração, pois se diz que quem adoece e quer se submeter aos métodos de cura destas duas divindades, é levado para lá e passa algum tempo na vila, na companhia de sacerdotes muito experientes que se jazem e dormem na caverna para ele, e então prescreverem uma cura inspirada nos sonhos que tiveram. São esses mesmos homens que invocam os deuses para que deem a cura. Às vezes, porém, os enfermos são conduzidos às cavernas, e deixados a jazer em completa imobilidade [*hesychia*] e sem comida por muitos dias, como animais na toca [*pholeos*]. E às vezes aqueles que sofrem de uma doença têm sonhos que levam muito a sério. Mesmo neste caso, porém, eles se entregam aos sacerdotes para os guiar e aconselhar para serem introduzidos nos mistérios. Para qualquer outra pessoa, no entanto, a caverna é um lugar proibido e funesto.[520]

Em 1960, outra descoberta arqueológica reafirmou o sentido das anteriores. Dessa vez, um bloco de mármore, com indicações de ter sido usado para oferendas, contendo três pala-

[515]Idem.
[516]Cf. COSTA, Gabriele. *La sirena di Archimede*. Alessandria: Ed. Dell'Orso, 2008, p. 166.
[517]KINGSLEY, 1999, p. 58.
[518]KINGSLEY, 1999, p. 77.
[519]Idem, p. 79.
[520]Citado em COSTA, 2008, pp. 175-6.

vras: *Oulíade / Iatromante / Apolo.* "Oulíade" significa "filho de Apolo Oulios", enquanto a aparição da palavra "iatromante" reforça que o sentido de *iatros* nas outras inscrições não tinha apenas a ver com a "saúde física" no sentido moderno da expressão, mas igualmente com a alteração de consciência e o êxtase visionário. Foi então que, em 1962, finalmente, desenterrou-se o elo direto com Parmênides. Em outro bloco de mármore sem a estátua, que foi encontrado próximo a uma estátua de Asclépio, filho de Apolo, deus também relacionado à saúde, estava a seguinte inscrição: *Parmeneides, filho de Pireto / Oulíade físico.* Segundo a tradição, o pai de Parmênides realmente se chamava Pireto. "Parmeinedes" é, provavelmente, uma grafia mais autêntica do nome do filósofo, já citada em documento antigo.[521] Também a própria ausência de data aponta para ele: considerando a datação dos objetos (século I a.C. – século I d.C.), e o fato de que as inscrições, nesse período, remetem a mais ou menos 500 anos antes ("Oulis, filho de Ierônimo, curandeiro folarco no ano 446"), o Parmeneides referido é contemporâneo do homem que chamamos Parmênides, que viveu entre 530 a.C. e 460 a.C. É, portanto, o mesmo Parmênides de Eleia. E não só isso: pela ausência de ano, o filósofo é situado como o ano zero, ou seja, o próprio fundador da ordem de iatromantes eleatas, ativa por mais de meio milênio. Também foram descobertos, no mesmo lugar das estátuas e inscrições, imagens dele e de Zenão, de deuses (Apolo e Asclépio) e sacerdotisas, bem como dedicatórias a Hermes, Hades, Perséfone, Zeus e Atena.[522] Para selar as evidências, por fim, uma cabeça de

[521]Cf. KINGSLEY, 1999, p. 140.

[522]O acervo é descrito em: https://ancientassociations.ku.dk/assoc/viewing.php?view=resultassoc&id=1112&hi=. Acesso em: 25 de fevereiro de 2021. Como disse Evola, na Grécia antiga "a medicina era considerada uma ciência sagrada e secreta. (…) Galeno compara a medicina aos Mistérios de Elêusis e da Samotrácia. Asclépio, 'inventor' da medicina, dá seu nome a um dos livros do *Corpus Hermeticum*, e os asclepíades ['filhos de Asclépio', i.e. que estão para Asclépio como os oulíades estão para Apolo Oulios] que seguiram sua tradição constituíram uma espécie de casta sacerdotal. Na *Vita* com a qual começam as obras de Hipócrates, é dito que ele ensinou seus arcos apenas a homens consagrados e sob o selo do silêncio. Tudo isso nos leva a suspeitar de uma medicina diferente daquela que hoje é alardeada e apresentada como ciência." EVOLA, 1995, p. 183. De fato, Hipócrates era um asclepíade. Isso é relevante porque ele, na sua famosa escola na ilha de Cós, foi o responsável pela ruptura epistemológica definitiva com a concepção xamânica de medicina que vinha dos primórdios da humanidade, e ainda sobrevivia, em parte, na iatromancia eleata. Mas se a ruptura com o xamanismo se consolidou ali, a ruptura definitiva da medicina com o misticismo é apenas um fenômeno moderno, ao contrário do que muitas vezes se quer enxergar. Ou seja, a mudança de abordagem e de concepção operada por Hipócrates foi *interna à tradição mística*. O Juramento de Hipócrates é, antes de mais, em nome de Apolo Curandeiro (*Iatros*) e Asclépio. Trata-se de um juramento eminentemente esotérico, nos termos da tradicional relação iniciática de "pai" (mistagogo) para "filho" (*mystes*), como disse Kingsley (1999, pp. 152-3). Uma relação que, justamente, remete na origem a Asclépio, dado que asclepíades são "filhos" de Asclépio, e a Apolo, o pai de Asclépio. Kingsley ressaltou, inclusive, que a escola de Cós era rival da escola de Eleia (idem, pp. 142-3). Um choque de epistemologias – mas de epistemologias místicas. Ora, a historiografia moderna fez com Hipócrates o mesmo que com Parmênides: tomou aquilo que era uma ruptura interna ao misticismo como uma ruptura contra o misticismo. Veremos esse revisionismo ocorrer outras vezes (em especial, no contexto da Revolução Científica do século XVII, assunto da terceira parte da tese).

mármore foi desenterrada em 1968, e seu comprovado encaixe com a base mostrou tratar-se de uma representação de Parmênides. Ele era, portanto, o referido *ouliades* (um filho e representante de Apolo Oulios, o Curandeiro) e *physikos*, significando tanto "médico" quanto "filósofo natural". Seu poema sobre o Ser se chamou, afinal, *Peri physeos* ("Sobre a Natureza"), e sua lógica era tão intelectual quanto místico-medicinal.

3.4.3 Sócrates/Platão místico

Passemos agora a Sócrates/Platão, com quem se estabelece o modelo da metafísica tradicional: de um lado a experiência mística, de outro a reconstrução raciocinante. Se, em Parmênides, o entendimento é articulado dentro do Místico (pois é a própria deusa que o revela no seio da experiência iniciática do *kouros*), com a filosofia clássica ele se assenta enquanto razão ordinária e conhecimento exterior, ou seja, enquanto a inteligência do estado mental desperto, que busca agora conhecer o Místico partindo de fora, tomando-o, portanto, como identidade abstrata. Seja com as tentativas socrático-platônicas de definição das ideias suprassensíveis ou com a investigação aristotélica da causa primeira, trata-se de procurar conhecê-lo a partir da mente raciocinante separada dele. A oposição de Platão à ontologia eleata (no *Parmênides*, no *Sofista*) já começa por um deslocamento do estado de consciência teórico-filosófico: enquanto Parmênides narra uma cognição lógica interna à experiência, Platão parte da consciência ordinária numa busca de esclarecimento dialético. É por partir epistemologicamente do estado desperto que ele deve lidar com o não-ser, isto é, que ele precisa conferir alguma participação (ou imitação) do mundo sensível no ser, contrapondo, assim, a limitação do monismo parmenidiano e seu *logos* da pura transcendência.

O que, todavia, não significa, como já advertimos, que Platão seja um puro racionalista. O fim aonde ele quer conduzir é a experiência intelectual da transcendência, o que é também o verdadeiro começo. Isto é, a razão filosófica clássica procura chegar ao conteúdo religioso de onde ela mesma saiu em primeiro lugar, quer reconhecer a si própria no conteúdo dos Mistérios religiosos. Ou, colocando ainda em outros termos, o que ela quer entender, cogitar dialeticamente e conhecer racional-ordinariamente (a verdade essencial além da aparência, o mundo inteligível além do mundo ordinariamente visível) é o que o filósofo experienciou mis-

ticamente. Virtualmente todos os filósofos gregos eram iniciados em cultos místicos, conheciam a experiência secreta, de modo que não é preciso nenhum salto de fé para discernir a identidade de fundo entre o objeto da filosofia e o conteúdo dos Mistérios, entre a visão contemplativa ("teoria") do mundo das essências e a experiência mística visionária.

Deve-se ter sempre em mente que o *logos* filosófico platônico não é meramente *dianoia*, razão discursiva e matemática, preocupada com os objetos sensíveis enquanto tais (o conhecimento cabível às ciências particulares, o pensamento que não pensa a si mesmo). Ele inclui *dianoia* como sua modalidade inferior de conhecimento, mas ele é de natureza noética, e visa chegar a si mesmo, ao *nous*, à essência intelectual mística (da própria razão e do mundo), através da dialética e seu ritual metodológico de hipóteses, argumentações, refutações e determinações otimizadas. Com efeito, quando dizemos "ritual" não é metaforicamente, pois o *elenchos* socrático atua como uma espécie de purificação (*katharmos*). A purificação era o primeiro grau dos Mistérios, onde o iniciado passava por um expurgo físico, emocional e espiritual, o sacrifício da vida pregressa, a fim de limpar o terreno para a recepção da tradição oculta, o encontro com o divino e o renascimento pessoal. O termo *elenchos* significa não só o processo de demonstração da verdade sobre determinado assunto, mas também, ao mesmo tempo, a exposição (no sentido de denunciação) da ilusão. O desvelamento da verdade requer, antes, o desvelamento da ilusão, a remoção do (impeditivo) que está no caminho.[523] O renascimento requer a morte. Ou, como diz o jargão, "é preciso se perder para se achar".[524] Sócrates nunca está simplesmente "debatendo" ou "discursando" no sentido que hoje damos a estas palavras. De ideia em ideia, a cada ida e vinda das hipóteses e argumentos, a cada torção do raciocínio, ele opera algo no interlocutor, um encantamento negativo cujo resultado é a desorientação aporética e o reconhecimento da ignorância pregressa – "só sei que nada sei". E, cumpre observar, ele não faz essa operação "destrutiva" por motivos próprios, mas em obediência à "intimação divina"[525] proferida pela Pítia do Oráculo de Delfos, ao revelar que ele – que não se considerava "nem muito nem pouco sábio", que "não valia realmente nada no campo da sabedoria" – era o homem mais sábio de todos. Sócrates entendeu que Apolo – o único verdadeiro

[523]KINGSLEY, 2003, p. 154.
[524]O encantamento catártico operado pela dialética socrática se deixa apreender na letra de *Tô*, música de Tom Zé: "Eu tô te explicando / Pra te confundir / Eu tô te confundindo / Pra te esclarecer / Tô iluminado / Pra poder cegar / Tô ficando cego / Pra poder guiar."
[525]PLATÃO. *Diálogos*. Apologia de Sócrates, Critão, Menão, Hípias Maior e outros. Trad. Carlos Alberto Nunes. Curitiba: Editora da UFPA, 1980, p. 50 (23b).

sábio, segundo ele[526] – o escolheu justamente por essa qualidade negativa, atribuindo-lhe a missão purificadora de revelar a ignorância humana. A filosofia de Sócrates é, nesse sentido, uma missão apolínea, recebida misticamente do transe da pitonisa. E ele não apenas *sabia* que essa tarefa lhe tinha sido enviada de um estado de *mania*, como lhe atribuía legitimidade exatamente *por esse fato*, isto é, pela sacerdotisa operar em um estado alterado de consciência.[527] Mas a purificação, repita-se, era só o processo descondicionante que criava condições para o advento de algo mais elevado, um retorno à própria fonte, ao princípio de tudo. Da mesma maneira que, em toda iniciação, a morte é um momento necessário de transição para a experiência visionária, a dialética (e seu resultado, o "nada saber" do eu finito/mortal) era o meio, não o fim da missão socrático-apolínea.

O problema em Platão é, contudo, a *expectativa* de *entendimento* metafísico, isto é, a assunção de que a experiência intelectual metafísica será *de entendimento*, de identificação abstrata. Quando, na verdade, a concretude espiritual é inevitavelmente paradoxal e não-racionalizável. De um ponto de vista hegeliano, Platão prestou um grande serviço ao incluir o não-ser (mundo sensível) e a consciência ordinária na ontologia geral (pois em Hegel o não-ser será um momento do Ser, o finito será um momento do infinito, o entendimento será um momento da Razão especulativa etc.), superando a unilateralidade da lógica eleata; mas, mesmo que Platão parta da dialética para inteligir o Místico, ele ainda presume que o destino final é o entendimento abstrato, e nesse ponto não vai além de Parmênides. Mais precisamente, a dialética objetiva chegar ao "princípio de tudo" para, daí, descer dedutivamente a todas as conclusões, "passando das ideias umas às outras e terminando em ideias."[528] Mas estas últimas seguem sendo determinações unilaterais, produtos da reflexão. O *logos* da *noesis* platônica segue sendo o entendimento. A dialética socrático-platônica não chega ao extremo de dinamitar o entendimento, de se confrontar com seu fracasso, com o resultado necessariamente negativo das definições abstratas. Os céticos é que depois farão isso, no período helenístico, antes do neoplatonismo buscar novamente um conhecimento dentro do Mistério.

Mas deixemos de lado, por enquanto, a discussão do resultado problemático, para consi-

[526]Idem: "em verdade só o deus é sábio".
[527]Platão atribuía legitimidade à *mantike* (divinação) de modo geral, em razão da divinação dar-se em estado de *mania*. Cf. PLATÃO, 1975, pp. 53-4 (244a-c). Mas, apesar de atribuir essa legitimidade geral, ele menciona os "serviços inestimáveis" prestados à Hélade pela profetisa de Delfos, "tanto nos negócios públicos quanto privados" – o que obviamente inclui o seu caso.
[528]PLATÃO. *A República*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2007, p. 313 (511b).

derar a simples presença do misticismo na filosofia platônica. Comecemos, por exemplo, pela narrativa da caverna, a alegoria filosófica mais emblemática, com a qual Platão ilustra a passagem da condição de ignorância para o conhecimento da verdade. A chave da alegoria, como explica Sócrates a Glauco, é que a estada na prisão da caverna corresponde ao "mundo que apreendemos pela vista", a realidade sensível onde vive todo mundo (a multidão com suas crenças e opiniões), enquanto a saída da caverna, a "subida" e a "contemplação" do Sol do lado de fora, corresponde à "ascensão da alma para o mundo inteligível", reservada aos filósofos.[529] Como interpretar a explicação? Estamos de volta ao mesmo problema da leitura do proêmio de Parmênides. Na leitura não-mística atualmente convencional, a ascensão libertadora do filósofo, a mudança da condição de ignorância para o estado de conhecimento, é interna ao estado desperto, cumprindo-se no conhecimento raciocinante. Platão não poderia realmente estar a falar sobre uma jornada para o Outro mundo, simplesmente porque, de acordo com a premissa pós-iluminista, não existe Outro mundo. O "lugar inteligível" das essências, a realidade universal ideal que é causa de todas as manifestações particulares, é a dimensão do pensamento abstrato atingível na consciência ordinária. Na leitura de Platão como místico, contudo, a parábola é sobre a *iniciação* no saber filosófico da verdade divina, sobre o desvelamento iniciático da realidade das ideias como uma realidade visionária transcendente, que não se acessa pelas faculdades da mente de vigília imediatamente experienciada por todos os homens. A estada na prisão da caverna é a existência empírica no estado desperto, e a passagem ao saber, o objetivo do processo dialético, é concebida como um acontecimento exclusivo dos iniciados, envolvendo o tipo de mudança radical de estado mental que Aristóteles atribuiu à iniciação eleusina, embora em diferente perspectiva.

Abordada numa chave mística, a alegoria platônica da caverna se deixa compreender em toda a riqueza do pano de fundo cultural grego. Mais do que isso, no pano de fundo religioso humano num sentido geral. Cavernas eram, desde o paleolítico, espaços sagrados, templos naturais, pontes para o mundo dos deuses e espíritos.[530] Nelas, partia-se da total escuridão para a

[529]PLATÃO, 2007, p. 319 (517b).

[530]Isso se mostra, por exemplo, na arte rupestre. Por mais de um século, pesquisadores de paleoarte se perguntaram o porquê das pinturas e grafismos terem sido feitos preferencialmente no fundo de cavernas, na mais profunda escuridão, cortada apenas pela iluminação imprecisa de tochas tremeluzentes. Essa questão, por sua vez, somou-se a outra pergunta: como explicar a presença constante de temas e formas não-naturais, isto é, que não existem enquanto tais na natureza, como figuras matemáticas (linhas retas, gradeamentos, pontilhados, triângulos, zig-zags, espirais), seres teriantropos ou metamórficos (figuras parcialmente humanas, parcialmente bestiais) e seres de designs estranhos e configurações múltiplas (como os desenhos da Pedra do Ingá, na Paraíba)? Até que, nos anos 1980, o arqueólogo David Lewis-Williams introduziu uma teoria decisiva, etnograficamente e neu-

luz sobrenatural.

> As grutas e cavernas desempenhavam um papel religioso muito importante (...) em todas as culturas primitivas. A descida a uma caverna, gruta ou labirinto simboliza a morte ritual, do tipo iniciático. Nesse e em outros ritos da mesma espécie, passava-se por "uma série de experiências" que levavam o indivíduo aos começos do mundo e às origens do ser, donde "o saber iniciático é o saber das origens". Esta catábase é a materialização do *regressus ad uterum*, isto é, do retorno ao útero materno, donde se emerge de tal maneira transformado, que se troca até mesmo de nome. O iniciado torna-se outro.[531]

Quando consideramos o contexto grego antigo, essa importância se faz notar em diversas mitologias, ou, antes, na própria concepção do mundo dos mortos como subterrâneo, uma herança da religião pré-olímpica.[532] No mesmo sentido, ela também se nota pelo lado prático da mitologia, os cultos místicos. "Os cultos de Mistério praticados pelos gregos e seus vizinhos eram derivados do uso pré-histórico de cavernas como lugares para induzir estados alterados de consciência."[533] Em Creta, as "cavernas de Zeus" eram "locais das cerimônias iniciáticas de sociedades secretas, que são refletidas na mitologia como 'Dáctilos' ou 'Couretes'."[534] O próprio templo de Apolo em Delfos, cuja Pítia transmitiu a Sócrates sua missão catártica, deveu seu nome ao culto das cavernas.[535] E, como já vimos, a relação entre cavernas e misticismo também estava presente nos folarcos eleatas – os Senhores do Covil. A própria razão, a própria lógica filosófica, provavelmente foi desvelada numa câmara subterrânea, por meio da qual Parmênides partiu para o Hades na sua carruagem mágica. Bem como essa relação estava

---

ropsicologicamente argumentada, que tratou ao mesmo tempo de ambas as questões: as pinturas rupestres eram produções xamânicas associadas a estados alterados de consciência, transes alucinatórios onde os motivos e gráficos não-naturais eram internamente experienciados, e então materializados externamente. Para visões dessa (sobre)natureza, que não operam pelos olhos naturais, a escuridão é o cenário mais adequado. Embora haja críticas à teoria de Lewis-Williams, em termos gerais ela nos parece magnífica, pois permite enxergar um contínuo da paleoarte aos cultos neolíticos em cavernas. Ver LEWIS-WILLIAMS, David. *The mind in the cave*: consciousness and the origins of art. London: Thames & Hudson, 2002. LEWIS-WILLAMS, David; CLOTTES, Jean. *The shamans of prehistory*. Trance and magic in painted caves. New York: Harry N. Abrams, 1998.

[531]BRANDÃO, 1986, p. 54. Ou, como disse Eliade, no mesmo sentido: "O papel ritual das cavernas, provado na pré-história, poderia interpretar-se igualmente como um retorno místico ao seio da 'Mãe', o que explicaria tanto as sepulturas nas cavernas como os ritos de iniciação verificados nestes mesmos lugares." ELIADE, Mircea. *Ferreiros e alquimistas*. Trad. Roberto Cortes de Lacerda. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979, p. 23.

[532]Múltiplas divindades eram íntimas de cavernas, inclusive Zeus, deus celeste, que foi criado em uma. Numa caverna, também, Cronos dormiu um sono eterno onde recebeu sonhos proféticos. Em outra, Noite, filha de Fanes, de quem ela herdou o dom da profecia, ofereceu oráculos. Por outra, Hades levou Perséfone sequestrada. Em outra, Éolo guardou os ventos. Ainda em outras, Nereidas, Oceânidas e Náiades, divindades das águas claras, fontes e nascentes, geraram e criaram heróis. Além dos deuses, heróis também tinham, portanto, casa na escuridão do fundo de cavernas, assim como ninfas, ciclopes, *daimones* e uma miríade de criaturas míticas que atormentavam e maravilhavam a mente grega.

[533]RUCK, Carl A. P. The cave of Euripedes. In: *Time & Mind*, vol. 8, n. 3, 2015, p. 279.

[534]BURKERT, 1972, p. 151.

[535]O nome veio da simbolização da caverna como o "útero" (*delphys*) da Mãe-Terra. As pitonisas estavam ligadas, por isso, ao culto das cavernas. Cf. ELIADE, 1979, p. 23.

presente nos Mistérios Eleusinos:

> Uma das características mais evocativas da topografia do santuário de Elêusis era uma caverna sagrada presumivelmente para Plutão [Hades], não mencionada na tradição literária, mas identificada por várias dedicatórias. Esta caverna, com um pequeno templo construído em sua abertura, era o primeiro marco que os iniciados viam ao entrar no santuário. O templo foi estabelecido no século VI a.C. e reestruturado no século IV a.C.. O local foi obviamente escolhido como uma reminiscência do abismo na terra (*chasma ges*) através do qual Perséfone foi abduzida por Plutão. As pessoas que estavam no Caminho Sagrado para o Salão dos Mistérios (*telesterion*) podiam ver a parte superior da caverna e a fachada do templo. A caverna era composta por duas câmaras: a maior abrigava o templo e a menor possuía uma abertura pela qual era possível passar para o exterior. Este complexo provavelmente serviu de cenário para uma parte do drama sagrado do retorno anual de Perséfone.[536]

Em vista disso, isto é, de todo o imaginário ancestral atrelado às cavernas como abismos de passagem iniciática para o mundo divino, a imagem oferecida por Platão para falar parabolicamente da passagem intelectual para o mundo suprassensível das ideias não poderia senão ser percebida (e saber sê-lo), na audiência mais imediata do filósofo, como relativa a um saber iniciático. Levando em conta a importância dos Mistérios Eleusinos, em particular, para Platão,

> pode-se, igualmente, considerar as sombras da caverna como a projeção de um outro espetáculo, tão familiar aos atenienses: os quadros vivos, relativos à história de Deméter e Cora [Perséfone], que retratavam as iniciações eleusianas e cujo brilho ofuscava os *mystai*. (...) Platão teria descrito, portanto, um espetáculo que fazia 'provavelmente parte de cerimônias religiosas como as que se celebravam no momento de iniciação nos mistérios'.[537]

Então, o objetivo intelectual da filosofia platônica, aquilo para cujo evento a purificação dialética abriu os caminhos, equivaleria ao terceiro grau da iniciação eleusina, o *telos* visionário. Foi precisamente o que disse Walter Burkert: "o caminho filosófico [platônico] é concebido como uma iniciação, e a contemplação [*theoria*] da pura mente [*nous*] é comparada à *epopteia* dos Mistérios."[538] Platão também menciona os Mistérios Eleusinos no *Fedro*, ao falar do conhecimento – da passagem da multiplicidade sensível para a unidade intelectual mediante a reflexão – como reminiscência. Tal saber, diz ele, é

> a reminiscência do que nossa alma viu quando andava na companhia da divindade e, desdenhando de tudo a que atribuímos realidade na presente existência, alçava a vista para o verdadeiro ser. Daí justificar-se só ter asas o pensamento do filósofo, porque este se aplica com todo o empenho, por meio da reminiscência, às coisas que asseguram ao próprio deus a sua divindade. Só atinge a perfeição o indivíduo que sabe valer-se da reminiscência e foi devidamente iniciado nos mistérios. Indiferente às atividades humanas e ocupado só com as coisas divinas, ge-

[536]USTINOVA, Yulia. *Caves and the ancient Greek mind*: descending underground in the search for ultimate truth. Oxford: Oxford University Press, 2011, p. 233. Como ressaltou Ustinova (idem, p. 234), diversos recintos de Deméter em outros lugares apresentam cavernas naturais e artificiais.
[537]SCHUHL, Pierre-Maxime. *La fabulation platonicienne*. Paris: J. Vrin, 1968, pp. 46-7.
[538]BURKERT, 1983, p. 250.

> ralmente passa por louco, uma vez que a multidão não percebe que ele é inspirado.[539]

A "loucura filosófica" será compreendida, na sequência, dentro de uma discussão mais ampla sobre as diferentes formas de inspiração divina (*enthousiasmos*, *epipnoia*) ou loucura espiritual (*theia mania*) – ou seja, de consciência alterada – concedidas pelos deuses aos homens. Preliminarmente, Sócrates distingue a loucura patológica (ligada sobretudo à demência, i.e. ao esquecimento) e a loucura divina, e então discerne quatro tipos desta última:

> [H]á dois gêneros de loucura: a produzida por doenças humanas e a que por uma revulsão divina nos tira dos hábitos cotidianos. (…) Na loucura divina distinguimos quatro espécies, referentes a quatro divindades: a Apolo atribuímos a inspiração mântica; a Dionísio, a teléstica ou de iniciação nos mistérios; às Musas, a poética; e a quarta, a erótica, considerada a melhor de todas, a Afrodite e a Eros.[540]

Sócrates não deixa de reconhecer que, nesse terreno, toda taxonomia é limitada, mas seu esquema é efetivamente uma das primeiras propostas ocidentais de classificação dos estados alterados de consciência. Além disso, após a proposição, ele se declara apaixonado por tal "processo de divisões e aproximações", pois com isso, diz ele, "aprendo a falar e a pensar"[541] – o que reforça a concepção da filosofia como uma nova abordagem do (mesmo) conteúdo místico tradicional. Entre esses diferentes "delírios", o filosófico, que ele associa a Afrodite e Eros, é, para ele, "a melhor forma de possessão, a de mais nobre origem", e o indivíduo possuído é chamado de "amante".[542] A *philia* pela *sophia* envolve, nesse sentido, um tipo de transe extático, uma forma de divinização interior, a tal ponto possuída que o povo toma os filósofos como loucos. Mas, assim como Hegel fala que os filósofos são *mystai*, Platão fala que esse delírio é simplesmente daqueles que são marcados pela iniciação perfeita nos Mistérios, que são até mesmo semelhantes a deuses.

Para quem interpreta Platão como um puro racionalista, é profundamente desconcertante que ele se refira à filosofia como um delírio divino. Mas ele realmente diz que "a verdade é que os maiores bens nos vêm da *mania*, que é, sem a menor dúvida, uma dádiva dos deuses."[543] Ustinova chamou a atenção para o fato de que tal loucura se relaciona até mesmo etimologicamente com a reminiscência: *mania* e *mneme*, loucura e memória, são termos cogna-

---

[539]PLATÃO, 1975, p. 60 (249c-d).
[540]Idem, p. 80. Mas devemos ter em conta que, a despeito dessa distribuição terminológica, os quatro tipos de loucura divina são, no fundo, iniciáticos, ou "mânticos" e "telésticos" *lato sensu*.
[541]Idem, p. 81.
[542]Idem, p. 60.
[543]PLATÃO, 1975, p. 53 (244a).

tos.[544] Não a memória da percepção comum, que se dirige simplesmente ao passado, mas a memória da eternidade, "um escape do temporal e uma reunificação com o divino."[545] Dessarte, "a via para o conhecimento puro é a iniciação"[546], pois ela, ao abrir as portas da eternidade, faz possível o rememorar filosófico, a sabedoria mnemônica. O caráter iniciático da filosofia, em sua relação com a *mania* e a *philia* divina, também é aludido no *Banquete*, onde Platão utiliza novamente a linguagem das religiões mistéricas para falar sobre a filosofia. Primeiro, em uma passagem que já citamos, Alcebíades se refere aos presentes no evento como participantes de uma *mania* e *bakcheia* filosófica secreta, interditada aos ouvidos "incultos e profanos" (não-iniciados).[547] Além disso, no diálogo de Sócrates com a vidente Diotima de Mantineia (*Mantinike*), ela o sugere a iniciação (*myetheies*) nos Mistérios de Eros e do amor para atingir a perfeição visionária (*ta de telea kai epoptika*) da *philia* que constitui a filosofia.[548] Pois esse amor, Platão deixa claro através do diálogo, não é um estado humano, mas divino. O próprio nome "Diotima" significa, segundo Sócrates, "estimada por Zeus", ou seja, sábia, e sua proveniência da Mantineia indica a relação entre tal saber e a arte da divinação (*mantike*) e dos estados mentais visionários (*manike*). No *Timeu*, Platão esclarece que "ninguém participa da divinação [*mantike*] em consciência [ordinária], mas sim quando o seu pensamento é suspenso" pelo sono, pela doença ou "qualquer tipo de delírio [*enthousiasmos*]".[549] E não devemos deixar de ressaltar, claro, que a família terminológica de *mantis* ("vidente", "profeta") – da qual também descende, em parte, o termo *iatromantis*, a profissão de Parmênides – também se liga etimologicamente a *mania* e *mneme*.

Sendo assim, no tocante à contemplação da Beleza, o tema central do *Fedro*, Platão deixa claro que ela só está ao alcance dos iniciados. E mais: dos *recentemente* iniciados.[550] Daqueles, justamente, que se aplicam existencialmente às coisas divinas, que se ocupam apenas delas. Por isso, Sócrates, no *Fédon*, após reconhecer mérito aos fundadores de cultos de Mistério por guardarem há muito tempo a verdade oculta sob linguagem misteriosa, e reafirmar a tradição segundo a qual iniciados e não-iniciados têm destinos distintos ao morrerem (os primeiros

[544]USTINOVA, Yulia. Madness into memory: mania and mnēmē in Greek culture: In: *Scripta Classica Israelica*, vol. XXXI, 2012, p. 109.
[545]Idem, p. 122.
[546]Idem, p 123.
[547]PLATÃO, 1972, pp. 54-5 (218b).
[548]Idem, p. 47 (210a).
[549]PLATÃO. *Timeu-Crítias*. Trad. Rodolfo Lopes. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2011, p. 174 (71e).
[550]PLATÃO, 1975, p. 62 (251a).

vão morar com os deuses, os segundos vão vagar num lamaçal), cita uma conhecida máxima iniciática: "numerosos são os portadores de tirso, mas poucos os bacantes [*bakchoi*]"[551] (máxima que, associando *philosophia* e *bakcheia*, remete-nos de novo à afirmação hegeliana de que o Verdadeiro é um *bacchantischer Taumel*). O que Sócrates diz aí é que muitos são os *mystai*, mas poucos verdadeiramente inspirados; e, continua ele com grifos nossos, "*estes últimos não são outros senão os de quem a filosofia, no sentido correto do termo, constitui a ocupação*. E quanto a mim, durante toda a vida, e ao menos na medida do possível, nada deixei de fazer para pertencer ao número deles; nisso, pelo contrário, pus sem reservas todos os meus esforços."[552] A analogia platônica entre *philosophia* e *bakcheia* é geralmente interpretada como se apenas ilustrasse quão poucos são os verdadeiros filósofos, sem implicar, assim, que a filosofia também envolva ela mesma um tipo de iniciação mística, uma forma de misticismo. Mas, quando consideramos essa passagem no contexto maior dos elementos místicos presentes na obra de Platão, a afirmação de Sócrates sobre o "sentido correto" do termo filosofia parece dizer que os verdadeiros iniciados, por contraste ao grande número de meros "portadores de tirso", são os verdadeiros filósofos. Comparemos, por exemplo, com um comentário feito pelo autor do *Papiro de Derveni*, que em dado momento interrompe sua discussão do poema órfico para avaliar a presença e a disseminação do misticismo nas cidades (mais ou menos à mesma época de Sócrates):

> [No que diz respeito aos] homens que viram os rituais sagrados nas cidades após tê-los celebrado, me admira menos que não os compreendam (pois não lhes é possível ouvir e, ao mesmo tempo, entender o que se diz), mas quantos o fazem por obra de quem converteu os rituais sagrados em uma profissão, esses são dignos de admiração e de lástima. De admiração porque, convencidos, antes de serem iniciados, de que vão adquirir conhecimento, acabam a iniciação antes de adquiri-lo e sem ter proposto perguntas como fazem os que compreendem algo do que viram, ouviram ou aprenderam. De lástima, porque não lhes basta ter desembolsado de antemão o gasto, mas que também acabam privados do juízo. Eles que, antes de celebrar os rituais

[551]PLATÃO, 1972, p. 77 (69c). O tirso (ou *narthex*, como se chamava também a planta de cujo caule ele era feito), um dos principais arquétipos das "varinhas mágicas" do folclore europeu medieval, era o cetro de Dionísio. Seu uso era não só performático, mas também botânico: era usado para a coleta de plantas farmacológicas no meio selvagem. O material coletado era armazenado no caule oco. A própria etimologia de *narthex* já explicita isso: "recipiente" (*thex*) de "narcóticos". Cf. RUCK, Carl A. P. Entheogens in ancient times: wine and the rituals of Dionysus. In: WEXLER, Philip (Ed.). *Toxicology in antiquity*. London: Academic Press, 2019, p. 121. Teofrasto, pupilo de Aristóteles, deu testemunho desse uso. Em *Historia plantarum*, ao descrever um tipo de orégano medicinal (do qual um pequeno pedaço levado à boca já produzia "um efeito muito aquecedor"), ele disse que a planta era colocada no *narthex* para não "exalar sua virtude" (i.e. mantê-la fresca) e, assim, não se tornar "menos efetiva". THEOPHRASTUS. Enquiry into plants and minor works on odours and weather signs. Trans. Sir Arthur Hort. Vol. 2. London: William Heinemann, 1916, p. 297 (9.16.2). Vale ressaltar também que foi em um *narthex* que Prometeu escondeu o "fogo" roubado dos deuses. Eis o tipo de ferramenta que Sócrates associa aos verdadeiros filósofos.

[552]Idem.

> esperavam adquirir conhecimento, uma vez que os tenham celebrado, partem privados até mesmo de sua esperança.[553]

Alberto Bernabé pontuou que, não obstante alguns estudiosos acreditem que o autor poderia estar se referindo a Elêusis, a expressão "nas cidades" e a indicação de que tais sacerdotes são "profissionais" sugerem preferencialmente o tipo de mistagogo órfico itinerante mencionado e também criticado por Platão, que afirma que esses místicos mendicantes (os orfeutelestas) batiam às portas dos ricos para enganar-lhes e tirar-lhes dinheiro em troca de "falsas" iniciações privadas, e os compara a feiticeiros e vendedores de encantamentos.[554] Esse tipo de orfismo contribuiu, então, para um cenário que o comentador de Derveni entendeu como de trivialização do Místico, no mesmo sentido de Sócrates: muitos são os iniciados, porém poucos os verdadeiros. Poucos aqueles que se aprofundam, que se dedicam existencialmente à coisa, que não são meros turistas, senão teóricos do sagrado. Os filósofos, por sua parte, também eram vistos com desconfiança por atenienses mais conservadores. A comédia *As nuvens*, de Aristófanes, deu o tom da percepção ateniense sobre Sócrates e seu tipo, a nova onda de intelectuais consolidada em Atenas na "modernidade" clássica. Na peça, o filósofo é satirizado como uma espécie de mistagogo retórico, líder de uma escola de pensamento sediada num casebre chamado *Phrontisterion* (geralmente traduzido para o português como "Pensatório" ou "Frontistério") – um jogo de palavras com *phrontizo* ("pensar", "contemplar") e *telesterion* ("salão de iniciação") –, que, na verdade, muito diferentemente de um templo grande e suntuoso como o de Elêusis, era a própria morada mambembe de Sócrates. A tradução de *phrontisterion* por "pensatório" (ou, como também poderia ser, "contemplatório") tem o mérito de evocar a expressão "falatório", ou mesmo "sanatório", e, assim, ilustra o sentido de um Sócrates visto como um meditabundo falastrão. A trama gira em torno do velho Estrepsíades, camponês "esquecido e bronco", endividado até o pescoço, que, no desespero da situação, decide entrar para o Pensatório de Sócrates na esperança de ficar inteligente e conseguir ludibriar os credores, livrando-se das dívidas. Morando próximo ao local, ele vai até lá e bate à pequena porta. As primeiras palavras trocadas com o pupilo de Sócrates que então o atende já bastam

[553]Citado em BERNABÉ, Alberto. *Platão e o orfismo*. Diálogos entre religião e filosofia. São Paulo: Annablume Clássica, 2011, pp. 116-7.

[554]Idem, p. 119. Apoiando-se em Glenn Most, Bernabé observou (idem, p. 118) que "o autor distingue três tipos de participantes nos rituais: os que creem na doutrina órfica sem nenhuma análise, e participam das *teletai* com algum profissional pertencente a qualquer dos grupos seguintes; 2) os sacerdotes que celebram ritos públicos nas cidades ['O que, por cerco, indica que não se trata de ritos secretos. Privados, sim – não são da religião cívica e se participa *voluntariamente* deles –, mas não clandestinos'] e 3) os que transformaram os rituais em seu ofício, isto é, os que iniciam privadamente e a troco de dinheiro. A todos eles se opõe o próprio comentador."

para ilustrar a imagem que queremos apontar:

> DISCÍPULO (*Fala de dentro da casa.*) Vá para o inferno! Quem bateu à porta?
> ESTREPSÍADES (*Solene e apavorado*.) O filho de Fidão, Estrepsíades de Cicina!
> DISCÍPULO (*Abre-se o Pensatório e sai um discípulo, pálido e irritado, deixando a porta entreaberta*.) Por Zeus, só pode ser um ignorante, você que deu um pontapé na porta, assim tão estupidamente, e fez abortar um pensamento já encontrado...[555]
> ESTREPSIADES Desculpe-me, eu moro longe, nos campos. Mas fale-me desse negócio que está abortado...
> DISCÍPULO Não é lícito dizê-lo, só aos discípulos.
> ESTREPSIADES Então fale, coragem! Pois eu aqui vim ao Pensatório para ser um discípulo...
> DISCÍPULO Vou dizê-lo. Mas deve-se considerá-lo um mistério... Há pouco, Sócrates interrogava Querefonte sobre uma pulga. Indagava quantas vezes ela pode saltar o tamanho dos seus próprios pés, porque ela mordeu a sobrancelha de Querefonte e pulou para a cabeça de Sócrates...
> ESTREPSÍADES Então, como foi que ele mediu?
> DISCÍPULO Com a maior habilidade. Dissolveu cera; depois, tomou a pulga e mergulhou os seus pés na cera. A seguir, quando a pulga esfriou, ficou com umas botinhas à moda pérsica; ele descalçou-as e mediu a distância.
> ESTREPSÍADES Ó Zeus soberano, que sutileza de pensamento![556]

As expressões "Não é lícito dizê-lo, só aos discípulos" e "deve-se considerá-lo um mistério", relacionadas a um local chamado "*phrontisterion*", bastam para nos informar que Sócrates é retratado aí como um novo tipo de místico, com uma seita iniciática ou sociedade secreta à maneira dos Mistérios, mas voltada para o intelecto, de uma forma que se pretendia ao mesmo tempo religiosa e científica, como no pitagorismo/orfismo. Sócrates é, de fato, apresentado como um mestre pitagórico, e as divindades criadas por Aristófanes para construir a caricatura do filósofo, as Nuvens, são uma ferramenta que permite exprimir, dentre outras coisas (como, de modo geral, o novo conjunto de ideias sobre a *physis*, por oposição à visão religiosa tradicional do mundo; ou a ênfase no discurso argumentativo, por oposição ao discurso poético), a já mencionada doutrina, presente no orfismo e na filosofia pré-socrática, que identifica o *pensamento* ao *ar* espiritual e à ideia da divindade *única* ("de fato só elas é que são deusas, todo o resto são lorotas!"). Pois, diz o Sócrates aristofânico, "eu nunca teria encontrado, de modo exato, as coisas celestes se não tivesse suspendido a inteligência e não tivesse misturado o pensamento sutil com o ar, o seu semelhante."[557] Com tal sutileza etérea, as Nuvens "se transformam em tudo o que desejam"[558], o que não se traduz simplesmente numa mente exageradamente reflexiva, raciocinante, mas igualmente mística e alucinatória (no sentido da típica experiência da "conexão de todas as coisas"), e assim capaz de perscrutar desde a rabadilha

[555]Referência à maiêutica.
[556]ARISTÓFANES. *As nuvens.* Trad. Gilda Maria Reale Starzynski. São Paulo: Nova Cultural, 1987, pp. 191-2.
[557]Idem, p. 195.
[558]Idem, p. 201.

do mosquito até o nada debaixo do Tártaro, desde o salto da pulga às profundezas do Hades. Capaz até mesmo de controlar magicamente os ventos, algo que tradicionalmente era prerrogativa de Zeus, mas que, de acordo com o Sócrates aristofânico, é poder das Nuvens, as novas "portadoras do trovão e do raio" (como se dizia tradicionalmente de Zeus). Para ele, Zeus não existe: é um Turbilhão etéreo que governa o mundo.

Como ressaltou Ustinova sobre o misticismo da personagem Sócrates,

> [e]sses elementos deviam ser facilmente reconhecíveis [como caricaturas do Sócrates histórico], caso contrário, a peça não teria levado o público ateniense ao riso. Portanto, aos olhos do público do século V a.C., [coisas como] realização de ritos de mistério, reclusão, viagem da alma, revelações e habilidades mágicas eram consideradas típicas de pensadores iluminados, e sua busca por sabedoria ainda era relacionada à descida ao mundo dos mortos.[559]

É verdade que a personagem Sócrates de Platão se defendeu, na *Apologia*, da zombaria de Aristófanes, vendo nela uma calúnia que contribuiu decisivamente para a fixação, na mente dos atenienses, de uma reputação deturpada. *Mas o que Sócrates qualifica de "calúnia" é a caricaturização de sofista, não de místico*. Deixando de lado a discussão sobre a qualificação da comédia (se zombaria é calúnia ou não etc.), podemos dizer que Aristófanes realmente fez de Sócrates uma salada de frutas impossível, misturando-o com as preocupações dos filósofos naturalistas e os hábitos dos sofistas – quando, na realidade, ele se distinguiu dos primeiros por voltar-se às questões humanas, e distinguiu-se dos segundos por buscar a verdade. Mas, quanto ao misticismo, a história é outra. Sócrates não apenas não se queixa desse aspecto de sua personagem aristofânica (apesar de, naturalmente, ela estar permeada de exageros), como se defende da acusação de ser um sofista explicando que seu "palavrório" questionador era divinamente inspirado, era o exercício de uma missão dada por Apolo. Precisamente nesse sentido, Sócrates não era mero "portador de tirso", mas não por não portar o tirso, senão por portá-lo com uma entrega e dedicação de que só seria capaz uma minoria de verdadeiros inspirados: os filósofos. Dialética não era retórica, assim como a capacidade filosófica do pensamento aéreo/espiritual em assumir a forma que desejasse – de pensar todas as coisas – não era a capacidade retórica de discurso assumir a forma que interessasse.

Também é verdade que Sócrates foi caracterizado como "ateu", o que muitas vezes se interpreta como se significasse que ele era um puro racionalista: não acreditaria de verdade em nada de divino, estaria apenas falando de pensamentos abstratos ordinários. Mas a acusação de "ateísmo", por parte de Aristófanes – e da sociedade ateniense, no julgamento histórico –,

[559]USTINOVA, 2009, p. 244.

não implica isso. Era público e notório que Sócrates e os "pensadores" em geral mexiam com assuntos místicos, porque esse era o terreno da sabedoria tradicional. A acusação, resumida na substituição de Zeus pelo Turbilhão etéreo, foi por Sócrates ter abordado *o mesmo conteúdo místico* tradicional de outra maneira, enquanto conteúdo formal, conceitual, de pensamento, abandonando assim a representação narrativa que sustentava a civilização grega. Em vez de um Zeus-conteúdo, *a mesma coisa* é um Turbilhão-forma. Ao introduzir a ideia, o Sócrates de Aristófanes dá uma cômica explicação argumentativa e mecânica[560], mas o nosso ponto é que *o mecanismo é divino.* Isto deveria estar fora de questão. Se os filósofos estivessem apenas absortos em elucubrações verbais, negando a realidade sobrenatural, eles provavelmente seriam vistos simplesmente como uns ignorantes excêntricos. Mas eles estavam, com seu novo logos puramente formal, investigando as coisas santas e remodelando a compreensão da divindade. E, no mesmo gesto, ao reconheceram nela pensamentos, ideias formais (mente, consciência, razão), eles estavam remodelando a própria humanidade (para além do discurso estabelecido sobre a intransponibilidade da separação entre humanidade e divindade), na medida em que ela pode ter/ser esses pensamentos divinos. Desde então, com a filosofia, o Místico deixou de ser inefável. Assim, se Sócrates era "ateu" do ponto de vista dos antigos atenienses, por "substituir Zeus pelo Turbilhão", ele de modo algum era ateu *do nosso ponto de vista* moderno tardio.

Para encerrar nossa consideração de *As nuvens*, o único elemento consequente na caricaturização da doutrina de Sócrates, que mais uma vez remete ao seu misticismo, é sua proximidade com o pitagorismo/orfismo (ainda que restem diferenças essenciais entre o filósofo e seus precedentes). No *Fédon*, onde, como já vimos, Sócrates apresentou os filósofos como *mystai*

[560]Veja-se, por exemplo, o seguinte diálogo, que se dá após Sócrates dizer que Zeus não existe, mas sim um "turbilhão etéreo": "ESTREPSÍADES (*Assustado.*) Epa! E Zeus, em nome da Terra! Para vocês o Olímpio não é um deus? SÓCRATES: Que Zeus? Não diga tolices! Nem sequer existe um Zeus! ESTREPSÍADES: Que diz? Mas quem é que chove? Explique-me isto antes de mais nada. SÓCRATES: Elas [as Nuvens], é claro! Mas eu vou demonstrá-lo com sólidas provas. Vejamos, pois onde, alguma vez, você já viu Zeus chover sem Nuvens? E, no entanto, ele deveria chover num céu límpido, sem a presença das Nuvens… ESTREPSÍADES: (*Confuso.*) Sim, por Apolo, de fato você o comprovou muito bem com esse raciocínio. E, no entanto, antes eu acreditava verdadeiramente que era Zeus que urinava através de um crivo... Mas, diga-me, quem é que troveja, coisa que me faz estremecer? SÓCRATES: Elas é que trovejam, quando são roladas… ESTREPSÍADES: (*Muito espantado.*) De que jeito, homem de todas as audácias... SÓCRATES: Quando se enchem de muita água e são obrigadas a mover-se, cheias de chuva, forçosamente, ficam dependuradas para baixo, e, a seguir, pesadas, caem umas sobre as outras, arrebentam e estrondeiam. ESTREPSÍADES: Mas quem é que as obriga a mover-se; por acaso não é Zeus? SÓCRATES: Absolutamente. É o turbilhão etéreo. ESTREPSÍADES (*Estupefato.*) Turbilhão? Isso me tinha escapado... Zeus não existe, e no lugar dele agora reina o Turbilhão !…" (podemos ouvir o eco distante das gargalhadas do público...).

inspirados, ele explicitamente condicionou a filosofia à purificação da alma, entendida, de maneira próxima ao orfismo, como "apartar o mais possível a alma do corpo, (…) como se houvesse desatado os laços que a ele a prendiam". Isso equivale, segundo Platão, a um exercício de morte: "O exercício próprio dos filósofos não é precisamente libertar a alma e afastá-la do corpo?"[561] Os filósofos são aqueles que, "durante toda a vida", se esforçam para "se aproximar o máximo possível do estado em que ficamos quando estamos mortos".[562] Ora, não é justamente o objetivo de todos os cultos de Mistério ocasionar uma *imitatio mortis*, uma entrada, em vida, ao mundo espiritual dos mortos? Em particular, não é justamente o objetivo do orfismo suspender a vida da alma da sepultura do corpo? É difícil, claro, para um leitor atual dos diálogos platônicos, não interpretar essa afirmação metaforicamente, mas, à luz do que já consideramos, ela faz, enquanto afirmação esotérica, todo o sentido prático. Exercício de morte é alteração ritual da consciência.

> Dizem-nos repetidamente que Platão tomou emprestado muito de suas imagens dos Mistérios, mas não se trata do empréstimo externo de uma mera ilustração. Todo o esquema de educação e filosofia de Platão é só uma tentativa de racionalização do misticismo primitivo da iniciação, e, acima de tudo, daquele misticismo profundo e perene do rito de passagem central, a morte e o novo nascimento, social, moral, intelectual.[563]

A compreensão da filosofia clássica socrático-platônica como uma forma de mistagogia não é, em todo caso, uma novidade. Isto é tradicionalmente enfatizado desde os neoplatônicos – para quem Platão era um "líder e hierofante de verdadeiros mistérios"[564], como disse Proclo – até Kant, que designará expressamente Platão como um mistagogo, alguém que só se dirigia a iniciados[565], e, claro, Hegel. Isso significa que a filosofia de Platão tinha, assim como a do próprio Hegel, um lado oculto (o lado de fora da caverna/corpo/mundo sensível), cujo ensino partia do acesso ritual ao objeto, não obstante almejando desvelá-lo enquanto objeto de entendimento. O entendimento não encontra seu objeto a partir de si mesmo, ele busca entender um estado de loucura noética ou inteligência visionária que só é acessado pelo caminho da iniciação.

Para somar o último elemento nessa caracterização de Platão como místico, lembremos

[561]PLATÃO, 1972, p. 75 (67d-e).
[562]Idem.
[563]HARRISON, Jane. *Themis*: a study of the social origins of Greek religion. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, p. 513.
[564]Citado em SHAW, Gregory. Taking the shape of the gods. A theurgic reading of hermetic rebirth. In: *Aries – Journal for the Study of Western Esotericism*, 15, 2015, p. 138.
[565]Citado em AUBRY, Gwenaëlle. Plato, Plotinus and neoplatonism. In: MAGEE, Glenn A. *The Cambridge Handbook of western mysticism and esotericism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016, p. 38.

de duas passagens citadas: no *Fédon*, como acabamos de ver, Sócrates fala que os filósofos são aqueles que "durante toda a vida" se esforçam para se aproximar do estado em que ficamos quando mortos; e no *Fedro*, fala que, "durante toda a vida", jamais deixou de pertencer entre o número dos *bakchoi*, dedicando a isso todos os seus esforços, sem reservas. Sobrepondo essas afirmações, o "exercício de morte" do *Fédon* se relaciona intimamente ao pertencimento entre os *bakchoi*, no sentido dos iniciados verdadeiramente inspirados, divinizados, do *Fedro*. Pois não é possível se dedicar a duas coisas diferentes "durante toda a vida". Agora, sobreponhamos as passagens ainda a uma terceira, que não se encontra nos diálogos platônicos, mas na Sétima Carta. Ali, Platão diz que, sobre os assuntos que constituem o seu mais sério estudo, "não houve e nem haverá nenhum escrito [de sua autoria] sobre semelhante matéria", pois "não é possível encontrar a expressão adequada para problemas dessa natureza, como acontece com os outros conhecimentos."[566] É somente através de "*uma existência dedicada à meditação de tais problemas* que a verdade brota na alma como a luz nascida de uma faísca instantânea, para depois crescer sozinha."[567] Se fosse o caso de deixar tal matéria "ao alcance do povo", diz ele, "o que poderia haver de mais belo na vida do que divulgar doutrinas tão salutares, e esclarecer os homens sobre a natureza das coisas?"[568] Porém, essas explicações não seriam proveitosas para ninguém, "à exceção de uns poucos que, com indicações sumárias, sejam capazes de descobrir sozinhos a verdade. Quanto aos outros, ou eles se encheriam de um desprezo imerecido e fora de propósito, com relação à filosofia, ou de esperança exagerada e fátua"[569].

Platão fala, então, dessa vez biograficamente, sobre a atividade que demanda a entrega e a dedicação existencial do filósofo, a investigação a partir da qual se acende nele a luz filosófica, e que exige uma longa familiaridade com a coisa, a consagração de uma vida. Aqui, também, o objeto de dedicação se relaciona ao oculto, àquilo que não cabe a multidão saber (exceto "uns poucos" virtuosos), primeiro porque é um saber que não poderia absolutamente ser formulado com os outros, e segundo porque, ainda que pudesse, não deveria ser exposto por escrito, o que remete às reservas platônicas com a escrita em si, mas também à problemática mística e esotérica tradicional do silêncio e da comunicação, da pérola e dos porcos, do espíri-

[566]PLATÃO, 1975, p. 155 (341c).
[567]Idem.
[568]Idem, p. 156.
[569]Idem.

to e do cão. Não estaria tal assunto relacionado aos "exercícios de morte" do *Fédon* e à *bakcheia* do *Fedro*? Ou seja, Platão não estaria aí falando do cerne místico da sua filosofia? No campo do platonismo acadêmico tardio, a abordagem mais destacada que busca extrair consequências dessa passagem da Sétima Carta é a chamada "interpretação de Tübingen", proposta por Joachim Krämer em 1959.[570] Levando em conta uma série de passagens significativas dispersas pela obra platônica (como a crítica à escrita no *Fedro*), bem como testemunhos e referências ao ensino platônico feitas por seus discípulos contemporâneos e posteriores (como a emblemática alusão de Aristóteles às *agrapha dogmata*, as "doutrinas não-escritas" do mestre, ou o testemunho de Aristoxeno de que Platão proferiu uma palestra em que declarou que "o Bem é Um"), tal interpretação propõe que o que Platão esconde do público – o que não aparece nos diálogos – é uma *doutrina oral*, transmitida exclusivamente para os alunos da academia. Em última análise, segundo essa corrente, a doutrina não-escrita teria como fundamento a ideia do Um, que seria ontologicamente anterior às Formas ou ideias. Enquanto essa interpretação, por um lado, convém ao que queremos mostrar, já que embasa a noção de um elemento oculto no centro da filosofia platônica, ademais de relacioná-lo ao Um, por outro lado fica apenas no elemento oral, aquilo que, em um sentido mistérico, corresponderia apenas à *paradosis*, a transmissão oral, grau intermediário da iniciação eleusina. Nessa interpretação não há, portanto, uma *epopteia*, o elemento experiencial visionário, além do meramente discursivo. Um elemento que seria, claro, a real imersão, a real experiência visionária do mundo inteligível. A filosofia platônica ainda poderia, dessa forma (apenas como discurso oral), resumir-se a um exercício da razão ordinária, com a única diferença de que o núcleo mais básico desses raciocínios seria secreto.

Isso acarreta, contudo, o empobrecimento da própria razão do segredo: as ideias filosóficas seriam simplesmente concepções discursivas "complicadas demais" para a multidão desprovida de preparo intelectual e ético. Mais especificamente, a ideia do Um, do princípio fundamental que dá unidade e forma a todas as coisas, seria um pensamento (meramente) muito complexo para o povo. Se, contudo, abordamos Platão como um místico, a principal razão do segredo não é a simples complicação de um conteúdo cognitivo ordinário, mas o fato de que se trata aí de um conteúdo interditado para os não-iniciados, que envolve, além de uma doutrina discursiva, um fundamento experiencial. O filósofo reafirma, para o empreendimento filo-

[570]Cf. FRANCO, Irley; ANACHORETA, Maria. O problema da escrita e as teses que defendem a existência de uma filosofia esotérica em Platão. In: *O que nos faz pensar*, v. 19, n. 28, 2010, pp. 269 ss.

sófico, o mesmo interdito das religiões. Nessa perspectiva, a ideia do Um não é, na sua forma mais elevada e original, uma teoria raciocinante, mas sim, como em Parmênides, a concepção de um estado concreto experienciado na interioridade daimônica (alterada) do filósofo, que deve ter demandado não só uma prática habitual de "exercícios espirituais" (de alteração da consciência), mas um longo e intenso investimento mental e existencial para ser posto conceitual e determinadamente em palavras. E, então, ser transmitido oralmente, dentro da prática ritual.

3.4.4 Dialética cética e especulação neoplatônica

Com os exemplos de Parmênides e Platão, vimos o que pode significar a filosofia como um racionalismo com misticismo. Na nossa investigação sobre o antigo do Místico, esse é, então, o primeiro desenvolvimento consolidado após o misticismo eleusino puramente religioso de onde partimos, que foi de onde veio a palavra "místico". Nesse primeiro desdobramento, o Místico, que era abordado como inefável, é abordado como objeto de pensamento, de conhecimento e de discurso, bem como é pensado sob o signo da unidade. Porém, a inteligência articulada aí foi a do entendimento. O racionalismo clássico é, justamente, o proceder pela razão ordinária, modelo de abordagem do Místico que, como já vimos, estava destinado a fracassar (pois seu destino era conhecer a finitude, através da Revolução Científica etc.). Mas não foi preciso esperar a conclusão kantiana, moderna, desse fracasso: ele já tinha sido colocado pelo ceticismo antigo. Para passarmos, então, em seguida, ao último desenvolvimento que queremos circular no sentido antigo do Místico, nomeadamente a religião e filosofia cristã, vejamos brevemente em que termos se deu a transição, considerando o desdobramento interno da filosofia grega. Em Hegel, o curso da filosofia grega pode ser compreendido na forma da tríade entendimento-dialética-especulativo, (o que significa) uma alteração de consciência onde a filosofia clássica é o estado do entendimento, o ceticismo é o estado dialético e o neoplatonismo, a filosofia grega mais próxima do cristianismo, é o estado do especulativo.

Simplificando as coisas, pode-se dizer que, no primeiro momento, o do entendimento, i.e. da filosofia clássica, o pensamento filosófico procurou determinar abstratamente o Místico, discernindo propriedades fixas e isoladas e atribuindo-lhe predicados finitos; sem, no entanto,

questionar-se com a radicalidade necessária se a forma desse juízo poderia ser a forma mesma da verdade. Sócrates foi nessa direção, mas a dialética socrática ainda tinha uma expectativa de entendimento. Esse questionamento mais radical caberá precisamente ao ceticismo, cuja resposta é negativa: toda determinação abstrata e finita, toda tentativa de entendimento da verdade, é exposta em sua contradição limítrofe e, assim, dissolvida. Os céticos buscarão atingir dessa forma um estado mental de pura negatividade ansiado pelas filosofias helenísticas em geral, a ataraxia, isto é, a imperturbabilidade (tranquilidade, indiferença, repouso, equilíbrio) da alma. Se toda tentativa de fixação cognitiva objetiva está fadada a fracassar, uma vez que nada é fixo, a ataraxia se atinge pelo desapego, pela renúncia a determinar positivamente o objeto do pensamento. Quer seja esse objeto o Místico suprassensível (muito embora ele não seja negado pelo ceticismo antigo[571]), quer seja o mundo ordinário dos sentidos, a mente cética largará mão de alcançá-lo racional-ordinariamente, visto reconhecer as contradições inerentes a esse empreendimento. Isso não equivale a uma disciplina da dúvida, pois a dúvida é sempre entre dois ou mais pontos, e por isso a mente que duvida não está em repouso. Duvidar pressupõe ter que decidir entre um ponto ou outro, e, portanto, opera ainda na lógica abstrata do entendimento. Ceticismo não é nem um ponto e nem outro: eis a ataraxia, o repouso da consciência subjetiva junto a si mesma.

Para Hegel, no entanto, o ceticismo apenas tem valor em exibir as contradições internas à esfera do finito. Este é o seu verdadeiro feito, propriamente dialético. Mas essa filosofia quis mais do que negar as pretensões do entendimento positivo: quis estacionar na pura negatividade, chegando, também, a tentar negar o conhecimento da esfera do infinito (i.e. do Místico). Hegel, de sua parte, busca mostrar que as tentativas céticas de apontar contradições ordinárias no âmbito do pensamento infinito, especulativo, falham porque esperam dele uma coerência abstrata que, na verdade, pertence ao entendimento. O próprio ceticismo leva à Ideia mística/ especulativa as expectativas de uma lógica (finita, ordinária) que lhe é estranha. "O que quer que a Ideia especulativa ela mesma envolva, não é finitude unilateral, e contém o negativo, ou essa idealidade, dentro de si."[572] Já o ceticismo, que pretendia negar a lógica do entendimento,

[571]Hegel deixa claro que o ceticismo antigo, mesmo defendendo a ataraxia como resposta às insuficiências do entendimento abstrato, não se confunde com o ceticismo no sentido moderno, que nega "a verdade e a certeza do suprassensível". HEGEL, *ENC1*, p. 166 (§81, Adendo 2). O ceticismo antigo estava, segundo Hegel, "absolutamente certo de sua Coisa, isto é, da nulidade de todo o finito" (idem). Ele negava o finito, enquanto o moderno nega o infinito.

[572]HEGEL, *LHP2*, p. 315.

termina reafirmando-a por fixar-se no puro negativo. A superação do entendimento positivo não ocorre, então, pela pura negatividade (que é também) abstrata, mas numa lógica de outra natureza, que contém o positivo e o negativo e ao mesmo tempo os supera em uma forma única. A lógica (especulativa) em questão só vem à tona quando, depois de negar o pensamento objetivo abstrato, a consciência nega a si mesma enquanto subjetividade abstrata.

> *Ceticismo é dialética.* O conceito filosófico também é ele mesmo essa dialética, pois o conhecimento genuíno da ideia é a mesma negatividade que é inerente ao ceticismo. A única diferença é que o ceticismo termina com o negativo como resultado (...), dizendo que isso ou aquilo possui uma contradição interna; assim ele se dissolve e, então, ele não é. Então esse resultado é o negativo, mas esse negativo é ele próprio apenas outra determinidade unilateral em oposição ao positivo. Isto é, o ceticismo funciona somente como [um] entendimento. Ele falha para reconhecer que o negativo também é afirmativo, que ele possui determinação positiva dentro de si, porque ele é a negação da negação. A afirmação infinita [i.e. especulativa] é a negatividade autorrelacionada.[573]

Na história da filosofia grega, o resultado dessa negação da negação, o terceiro lado/momento dessa tríade lógica e ontológica aplicada, é o neoplatonismo, o nascimento da filosofia especulativa propriamente dita, do que Hegel chama de pensamento racional (*vernünftig*). Este não é um pensamento racional ordinário, o qual foi destruído em suas pretensões pela negatividade cética, e nem é um pensamento puramente negativo como o cético, que acabou preso à lógica abstrata do entendimento. É pensamento de outro tipo: uma *lógica espiritual*, uma *inteligência interna ao êxtase místico*, ao próprio Um divino, e que *só tem verdade dentro dele*, é intransponível para o estado desperto como o entendimento, a razão comum, a lógica clássica. Tal é o legado neoplatônico. Negando a negação cética, essa filosofia reinstitui, então, o objetivo/positivo, mas não o objetivo/positivo abstrato que a negação dialética cética dissolveu em contradição, e sim uma objetividade/positividade espiritual, concreta, que é unidade absoluta de determinações diferentes.

Para compreendermos melhor, de modo geral, a diferença trazida pela filosofia espiritual que começa no neoplatonismo, tomemos um momento para considerar a noção hegeliana do Espírito, ou melhor, da forma infinita do Espírito, a forma mesma do especulativo/místico. Na ontologia clássica, como visto, o Místico, o conteúdo secreto dos cultos de Mistério, tornou-se objeto para o pensamento, por ser ele mesmo apreendido enquanto pensamento. Mas a primeira articulação da *noesis* místico-filosófica foi na forma do entendimento, motivo pelo qual a Ideia mística é aí *apenas objeto*, isto é, um "Um-Isto", não um "Um-Eu". Apenas Deus *em si*, não Deus *para si*. O pensar que entende se abstrai da coisa, é um conhecimento formalmente

[573]Idem, p. 302. Grifo nosso.

exterior, ainda que essa forma cognitiva tenha vindo do interior da experiência mística (com Parmênides). De outro modo, a filosofia espiritual tem a forma de uma identidade absoluta que engloba os opostos, que identifica a identidade e a não-identidade, de maneira que a Ideia mística, pensada assim concretamente, não é apenas a coisa, o objeto ("isto"), mas *a Ideia que pensa a si mesma.* Se o sujeito é idêntico ao objeto (i.e. se os opostos são a mesma coisa)*, o conhecimento é autoconhecimento.* A forma infinita é então o Eu, mas este não é o eu ordinário (a subjetividade finita, a pessoa biográfica) da consciência de vigília, pois o Eu infinito só pode ter lugar, justamente, se o eu finito, cindido do divino, morrer. A forma infinita é a interioridade profunda (o lado oculto) da consciência, a autoconsciência do Absoluto. A forma infinita, em outras palavras, é o Homem, mas este não é o homem ordinário, e sim a Humanidade divina que é absolutamente idêntica ao próprio Deus, ao próprio Um. "Espírito" é o nome de Deus enquanto sujeito, mais do que simplesmente substância. Espírito é o nome da *auto*rrevelação de Deus. A forma infinita, finalmente, é circular.

> Requer-se uma especulação aprofundada para apreender correta e determinadamente no pensamento o que é Deus como Espírito. Aí se encontram contidas, antes de tudo, as proposições: Deus é somente Deus enquanto ele sabe a si mesmo; seu saber é, além disso, sua consciência-de-si no Homem, e o saber do Homem *sobre* Deus – saber que avança para o saber-se do Homem *em* Deus.[574]

Vemos, assim, como a ontologia espiritual presente no neoplatonismo se diferencia da ontologia abstrata clássica, ou seja, como se desenvolveu, mais uma vez, o sentido antigo do Místico (após o primeiro desenvolvimento que foi do misticismo eleusino ao filosófico clássico). A diferença entre o neoplatonismo e o velho platonismo não é, dessa forma, que aquele seja uma "deterioração mística" do racionalismo deste, como muitos ainda acreditam hoje. Em um sentido mais amplo, ambas as filosofias são místicas, pois têm como fonte de pesquisa a experiência mística. O que mudou das filosofias de Atenas para as de Alexandria foi a forma do misticismo filosófico: do entendimento (que só concebe o Místico em si, mas abstratamente) ao especulativo (onde o Místico é em si e para si, concretamente), passando pela alteração dialética através do trabalho cético negativo, que se opôs à ideia do conhecimento abstrato do em-si. O ceticismo preparou o terreno para o advento do especulativo, que fez da morte do pensamento abstrato uma ontologia negativa, e então da ontologia negativa fez uma diferente ontologia positiva: concreta. Mas é importante salientar que o "neoplatonismo", essa filosofia espiritual da antiguidade tardia, não constitui, para Hegel, uma particular escola de filosofia

[574]HEGEL, *ENC3*, p. 347 (§564).

em oposição a outras. Faria igualmente sentido chamá-lo de neopitagorismo ou de neoaristotelismo, porque "ele une todos os princípios [das filosofias anteriores] dentro de si mesmo, mas em uma maneira mais elevada, autêntica [a especulativa]."[575] O que se conserva e se eleva das filosofias anteriores na filosofia especulativa é a (busca pela) forma de conceber o conhecimento divino em si mesmo, isto é, de conceber em termos filosóficos, intelectuais, teóricos, a divindade acessível na interioridade oculta do homem. O especulativo neoplatônico alexandrino é, nesse sentido, a consumação da filosofia enquanto tal, o *telos* para onde apontavam, desde o começo, todas as investigações precedentes.

A partir da escola de Alexandria, fundada por Amônio Sacas (por volta do ano 200), a nova ênfase mística dada à filosofia se desdobrou em um conjunto de variações: Plotino, seu discípulo, fundou a escola de Roma, cujo principal expoente foi Porfírio. Na escola da Síria destacou-se Jâmblico, e na de Pérgamo, liderada por Edésio, discípulo de Jâmblico, os principais nomes foram Proclo, Damásio e Simplício. É desnecessário entrar em muitos detalhes sobre o misticismo e esoterismo neoplatônico, pois nesse caso seria chover no molhado. Não há surpresa aí. Embora Plotino, por exemplo, praticamente não use o termo *mystikos*, toda a sua filosofia gira em torno de noções que expressam, muitas vezes explicitamente, o modelo místico da purificação, da iniciação, do segredo, do êxtase e da visão epóptica. "Quem já viu, sabe o que estou falando"[576], disse ele sobre o mundo inteligível, usando uma fórmula sabidamente eleusina. A alteração mística de estado mental é a passagem da do nível da reflexão e da percepção ao da intuição intelectual e da contemplação. A efetiva possibilidade da elevação espiritual ao Um, da participação na divindade – da união divina ou *henosis* –, é a premissa mesma da ontologia de Plotino, gozada apenas na reclusão da vida ascética e beatífica. Precisamente por meio disso que "quem já viu sabe do que ele estava falando", por meio do acesso oculto ao conteúdo místico, Plotino chegou a conclusões de tipo especulativo, nas quais já podemos ver a filosofia soando como Hegel:

> Pois no momento [da união com o divino, i.e. da *unio mystica*], o eu que vê não vê nem discerne, nem imagina duas coisas, mas, de certa forma, tornou-se outra, e não a si mesmo, nem pertence a si mesmo no mundo inteligível. O indivíduo passou a pertencer ao Bem e tornou-se uno, como um centro tocando um ponto central. Também no mundo sensível, quando os círculos se unem, eles são um, mas quando se separam, são dois. Isso é o que queremos dizer agora quando dizemos 'diferente'. Por isso, a visão é difícil de decifrar [determinar, abstrair]. Pois

[575]HEGEL, *LHP2*, p. 231.
[576]PLOTINUS, 2018, p. 895 (Sexta Enéada). Ver também HADOT, Pierre. *Plotinus or Simplicity of vision*. Trans. Michael Chase. Chicago and London: University of Chicago Press, 1998.

> como pode alguém relatar que viu algo diferente, se ele não viu algo diferente no mundo inteligível quando teve sua visão, mas sim algo unido a si mesmo?[577]

Jâmblico, para citarmos outra vertente neoplatônica, deu mais ênfase ao aspecto ritual, prático, do misticismo, sustentando a legitimidade filosófica dos ritos de divinação, chamados pelos gregos de *mantike*, que ele compreendeu sob a alcunha de *teurgia* ("trabalho divino").[578] Enquanto Plotino se concentrou na ontologia intelectual platônica, Jâmblico desenvolveu uma disciplina hierática do delírio divino (*mania*), tomando por base a citada proposição socrática de que "os maiores bens nos vêm da *mania*, que é, sem a menor dúvida, uma dádiva dos deuses"[579], bem como a relação estabelecida por Sócrates entre *mania* e *mantike* (divinação).[580] Para Jâmblico, "só a *mantike* divina, juntamente com os deuses, (...) verdadeiramente nos concede uma partilha na vida divina, participando da presciência e inteligência dos deuses; e nos torna, na verdade, divinos. E isso realmente nos fornece o Bem, pois a mais abençoada inteligência dos deuses está repleta de todos os bens."[581] E, tal como a ontologia visionária de Plotino, a filosofia mântica de Jâmblico já soa como Hegel, ou seja, exprime-se em termos especulativos:

> Pois uma *gnosis* inata (*emphutos gnosis*) dos deuses coexiste com nossa própria natureza e é superior a todo julgamento e escolha, raciocínio e prova. Esta *gnosis* está unida desde o início com sua causa e está entrelaçada ao anseio essencial da alma pelo Bem. De fato, para dizer a verdade, o contato que temos com o divino não deve ser tomado como conhecimento (*gnosis*). Afinal, o conhecimento está separado (de seu objeto) por algum grau de alteridade. Mas antes do conhecimento que conhece o outro como sendo, ele mesmo, outro, possuímos uma conexão espontânea e unitária com os deuses.[582]

Notemos que, com o neoplatonismo, a filosofia voltou a filosofar dentro do êxtase, ou considerando a coisa tal como ela acontece nesse estado. A lógica do entendimento surgiu assim, na jornada heroica de Parmênides, assim como a *theoria*, de modo geral, surgiu do testemunho de festivais iniciáticos. Mas a filosofia clássica, começando com Sócrates perambulando no meio da cidade, havia estabelecido o modelo onde o filosofar tentava conhecer o conteúdo de fora para dentro, com a expectativa de, dissolvendo a ilusão dóxica, alcançar um en-

[577]Idem, p. 896.
[578]Ver SHAW, Bernard. *Theurgy and the soul.* The neoplatonism of Iamblichus. Kattering, OH: Angelico Press/ Sophia Perennis, 2014.
[579]PLATÃO, 1975, p. 53 (244a). Como disse Gregory Shaw (2014, pp. 259-60): "A interpretação teúrgica da divinação representa a tentativa de Jâmblico de concretizar as sugestões sobre a loucura divina (*theia mania*) no *Fedro*. Para os platônicos, a dramática mudança de consciência observada em adivinhos e rapsodistas em transe teria exemplificado vividamente o tipo de transformação buscada na alma. Plotino, por exemplo, referiu-se ao fenômeno do *mantis* para descrever o contato da alma com o Um."
[580]PLATÃO, 1975, p. 54 (244c).
[581]IAMBLICHUS, 2003, p. 347.
[582]Idem, pp. 12-13.

tendimento divino. Porém, veio então o ceticismo e deu um passo a mais na negatividade dialética, minando todo o campo do entendimento. E daí, isto é, do esclarecimento da impossibilidade de entendimento do divino – seja por dentro, como na ontologia de Parmênides, ou de fora para dentro, como em Platão –, surgiu o neoplatonismo, discernindo os contornos de um novo conhecimento no interior da divindade: aquele que conhece a identidade absoluta/concreta da diferença. Aquele para o qual o conhecimento do objeto é o autoconhecimento do sujeito.

3.5 O MISTÉRIO DE CRISTO

3.5.1 O Plano do Um: tudo em todos

Mas não é no neoplatonismo que o especulativo, a forma aperfeiçoada do Místico, terá sua expressão definitiva, sua efetiva consumação. É no cristianismo. Para introduzir o assunto, comecemos por uma consideração (cuja profunda relação com a questão do especulativo/místico ficará visível a seguir) sobre *a relação da filosofia com o mundo finito*. A filosofia helenística, como discutido, buscava, pela negação do conhecimento objetivo, atingir um estado de ataraxia, de interiorização mental enquanto pura negatividade. O repouso da consciência é o desligamento de toda fixação de objeto, a retirada para a pura subjetividade, pois, como o objeto é sempre movente e mutante, tentar identificá-lo é necessariamente entrar numa dinâmica de incontornável perturbação. Se reconhecermos essa filosofia no seu contexto histórico, social e político (isto é, se localizarmos a filosofia da história dentro da história em geral), vemos que ela se relaciona por completo à situação existencial do período helenístico. Ela é, como disse Hegel, "a forma da filosofia no mundo romano"[583]. De acordo com ele, Roma (o Estado romano, a sociedade romana) era o império da universalidade abstrata, aquela que não se confunde com o não-universal, que é diferente da sua diferença. Na prática, isso se traduziu em um "domínio impiedoso em que todas as individualidades particulares e diferentes povos foram suplantados."[584]. Isto é, se o universal não inclui em si a diversidade, sua afirmação é a destruição desta. O mundo romano se dividiu, então, em duas partes: de um lado os cidadãos

[583]HEGEL, *LHP2*, p. 317.
[584]Idem.

privados atomizados, externamente singularizados, e de outro, fora deles, o seu laço externo, o universal abstrato, como pura dominação e coerção autoritária.[585] Esse cenário de declínio da vida comunitária se correlaciona, assim, ao recolhimento na vida e interesses privados. Essa é, com efeito, a era do florescimento dos direitos privados e pertencentes à propriedade da pessoa individual. Mas também é, da mesma forma, a era do esfacelamento da substância ética da sociedade, bem como de um desencantamento da natureza, já que desfez a totalidade orgânica e natural do mundo grego, em que sociedade, natureza e divindade se encontravam harmonizadas. A consciência, isolada nessa relação com a universalidade abstrata positivada, perdeu o encanto tanto com a vida política e social quanto com o mundo natural, desintegrando-se, dessa forma, o elemento comunitário e panteísta da cultura helênica. A interiorização da mente helenística através da filosofia (a dissociação da objetividade, a autorretirada da pura subjetividade) foi, assim, expressão dessa situação empírica.

Agora, ponhamos a seguinte questão: se a filosofia helenística, consumada no pensamento cético, era a forma da filosofia no mundo romano, como a filosofia especulativa se relaciona com o mundo finito? Quer dizer, *a filosofia especulativa é a forma de que mundo?* Esta não é uma pergunta contingente. Na verdade, ela toca no conceito mesmo do Espírito, que, por sua própria forma infinita, implica intrínseca e necessariamente o mundo. O ponto é o seguinte. A filosofia espiritual que sucede o ceticismo, enquanto a negação da negação cética, é um reencontro da consciência com a objetividade. Mas essa objetividade, esse positivo/afirmativo, não é o simples retorno ao objeto puramente transcendente e abstrato da metafísica do entendimento, e sim o atingimento de uma positividade concreta, que contém os opostos numa totalidade única. Nas entranhas etéreas do Espírito se alcança, então, essa totalidade enquanto mundo inteligível, mas a questão fundamental é que essa totalidade espiritual engloba novamente, numa forma mais elevada, o mundo finito, social e natural, que havia se desintegrado sob a universalidade abstrata romana. Logo, Roma cumpriu a dissolução da relação orgânica imediata, presente na cultura grega, entre a divindade, a sociedade e o cosmos, mas isso serviu como a preparação do terreno para o advento da nova totalidade unitária, a qual, em vez de identificar imediatamente o divino com a natureza e com a sociedade – pois o localizou exclusivamente no Espírito –, estabeleceu a injunção de converter o mundo finito social e natural à esfera do Um, isto é, a missão de *transformá-lo em mundo inteligível, elevando a*

[585]Idem.

humanidade, a sociedade e a natureza à forma unidade divina. Essa elevação do sensível ao suprassensível (da imanência à transcendência, da física à metafísica), dá-se pela *objetivação do Espírito no mundo*. É justamente a formação histórica, social, política e cultural disso que Hegel chama de Espírito Objetivo, a comunidade universal concreta. Qual a forma deste mundo, então? Enquanto o universal abstrato romano era o domínio social que excluía as particularidades e singularidades de povos e indivíduos, o universal concreto do cristianismo proclama que "não há mais judeu nem grego, escravo ou livre, homem ou mulher, porque todos vós sóis um em Cristo Jesus" (Gl 3:28). O universalismo abstrato destrói toda diferença porque tal universal é o simples oposto do particular ou individual, é uma universalidade de oposição. Já o universalismo concreto nega a diferença de maneira tal que ao mesmo tempo a conserva e a dissolve num todo único. Mas o que é essencial enxergar, de momento, é que esse imperativo é, em primeiro lugar, conceitual. Deve-se ao fato de que, no especulativo, a diferença é interior à identidade. Do ponto de vista espiritual, o mundo não se resume a ser a diferença exterior de Deus, não é seu oposto lógico ordinário (onde Deus não é o mundo e o mundo não é Deus), mas sim uma autodiferenciação da própria divindade.

> Esse diferenciar dentro do próprio Deus é o ponto onde o que tem ser em si e para si conecta com o ser humano, com a dimensão mundana enquanto tal. Nós dizemos que Deus criou a humanidade e o mundo. Esta é uma diferenciação dentro de Deus mesmo, uma que é, antes de mais, uma autodeterminação interna própria de Deus, e este é o ponto de partida do finito. O ponto mesmo de diferenciação interna é o ponto de mediação do finito ou mundano com o próprio Deus. O que é finito e humano tem seu começo lá dentro de Deus. Sua raiz é a natureza concreta de Deus (…). Então assim as determinações ou particularizações são, por um lado, as determinações ou ideias de Deus dentro dele mesmo, (…) com o resultado de que o que subsequentemente parece finito está, ainda, dentro do próprio Deus – o mundo é dentro de Deus, então é um mundo divino, intelectual.[586]

A consequência é, então:

> Esse autêntico mundo no interior de Deus, essa autodeterminação por parte de Deus, agora constitui um ponto de interesse principal. A relação do ser humano a Deus é agora definida como a Ordem da Salvação [*Ordnung des Heils*], como culto, mas em particular também como filosofia, com a consciência expressa de que nosso objetivo é pertencer a esse mundo inteligível, que os indivíduos devem se ajustar e se conformar a ele.[587]

Essa observação inicial sobre o que a filosofia espiritual (mística, especulativa) implica do mundo e da humanidade é de suma importância para a compreensão do sentido do Místico no cristianismo. Quando falamos no Mistério cristão, estamos falando consequentemente dessa implicação da finitude, dessa necessidade racional (*vernünftig*) de transformá-la nos termos da

[586]Idem, p. 321.
[587]Idem, p. 322.

unidade divina. Na nossa chave de compreensão do misticismo, isso significa, em outros termos, que o Místico cristão envolve a *alteração de estado mental do próprio mundo*, a elevação do homem e da natureza ao estado absoluto unitário. Isto é, em linguagem hegeliana, a suprassunção do finito no infinito concreto, que contém então negados tanto o finito quanto o infinito abstrato, enquanto momentos de seu desenvolvimento. O Místico, nesse sentido, não diz respeito simplesmente à alteração do indivíduo, que apenas se apartaria do mundo finito ao penetrar na divindade, mas à alteração divinizadora do próprio mundo finito, a uma "transcendentização da imanência". *O Espírito enquanto tal não poderia ser simplesmente um estado dissociado do mundo, ou, do contrário, não seria absoluto. É sua necessidade interna, sua tarefa constitutiva, reconciliar o mundo com a mesma divindade da qual o mundo irrompeu no ato da Criação*. É essa a missão racional – a Razão especulativa propriamente dita – que, segundo Hegel, o cristianismo visa cumprir, e cujo cumprimento é o *telos* da História: a realização do reino de Deus *não só no Céu, mas também na Terra.*

Mas, antes de nos determos na discussão da agência cristã no mundo, isto é, desse cumprimento exterior do conceito do Espírito, temos outras discussões para fazer, a começar deste conceito mesmo na religião cristã – "espírito", *pneuma*, *Geist* –, tal como Hegel a pensa. Partamos da observação de que, em um sentido preciso, o que distingue o cristianismo da metafísica do entendimento é a mesma coisa que o distingue da religião judaica. No judaísmo ortodoxo, Deus é uma transcendência fixa, sem movimento, distante do acesso humano. É o universal sem particular, o infinito sem finito, isto é, uma identidade abstrata, unilateral, sem incluir a diferença. Sequer a Criação do mundo lhe retirou do Além estático. Já no cristianismo, Deus não se esgota enquanto a pura transcendência. "Deus Pai, por si mesmo, é o ser encerrado em si, o abstrato; assim não é ainda o Deus espiritual, ainda não é o verdadeiro Deus"[588]. Em tal estado de isolamento, ele é incompleto, imperfeito, não é verdadeiramente Deus por não ser verdadeiramente absoluto, não conter os opostos – é lá, mas não aqui. Nessa religião, a Criação do mundo não é, então, simplesmente um ato de graça ou de bondade de Deus, mas uma necessidade lógica interna de se autodiferenciar para, desde esse pôr-se como alteridade, ele voltar a si e se autocompletar circularmente, devindo concretamente absoluto como conceitualmente lhe cabe. A teologia cristã, afirma Hegel, "compreende Deus – isto é, a verdade – como Espírito; e considera o Espírito não como um ser em repouso, que permanece em uma

[588]HEGEL, *ENC3*, p. 28 (§384, Adendo).

vazia uniformidade; mas como um ser tal que se introduz necessariamente no processo do diferenciar-se de si mesmo, do pôr de seu Outro, e só chega a si mesmo mediante esse Outro."[589]

Para Hegel, Deus, nesse estado primário (o objeto da *Ciência da Lógica*), é, ao mesmo tempo, imediatamente, Ser e Nada. Pois é o puro vazio de relação e determinação, não está em oposição a nada a partir de que poderia determinar-se. "O ser, o imediato indeterminado, é de fato, *nada* e nem mais nem menos do que nada."[590] Mas essa vacuidade perfeita, justamente, não fica em repouso. Aí vemos o cristianismo de Hegel, o que diferencia esse cristianismo do judaísmo. Tal diferença se dá igualmente em relação ao budismo, religião centrada apenas nesse estado (que na religião cristã é o) inicial. No budismo, como Hegel o discute na *Filosofia da Religião*, a realidade superior é o Nada. Tudo vem do Nada e retorna ao Nada, que é o indeterminado, o ser negado de todo particular. Todas as existências particulares, todas as coisas atuais, diz Hegel sobre essa religião, "são apenas formas, e só o Nada tem independência genuína, enquanto em contraste toda outra atualidade não tem nenhuma; conta apenas como algo acidental, uma forma indiferente."[591] Nessa visão de Deus, que o resume a esse ser imediato, a esse nada, não há, portanto, uma relação de *necessidade* (i.e. uma relação formal, conceitual) entre Deus e o mundo, e este fica como algo acidental, indiferente, sem razão de ser. A experiência religiosa budista, o nirvana, é o atingimento do estado de puro Nada, dessa imediatidade plena, essencialmente desligada do mundo finito. Tornar-se o Buda, tornar-se idêntico ao próprio Deus, é desfazer-se de Tudo. Contudo, como dizíamos, o Nada, que é também o Ser genérico, não resta, para Hegel, estático, pois desse modo ele não está em sua verdade. Há, nesse estado mesmo, nessa imediatidade abstrata, *um princípio de inquietude*, que não é ainda coisa alguma, senão uma dinâmica mínima ou agitação primordial que relaciona interiormente o imediato consigo mesmo, antes de – ou, *como condição de* – vir a romper consigo mesmo. Um princípio de autorrelação imediata que é o princípio mesmo de toda "futura" relação e determinação.

> O que é a verdade não é nem o ser nem o nada, mas que o ser não passa, mas passou para o nada e o nada não passa, mas passou para o ser. Igualmente, porém, a verdade não é sua indiferencialidade, mas que eles não são o mesmo, que são absolutamente distintos, mas são igualmente inseparados e inseparáveis e cada um desaparece em seu oposto imediatamente. Sua verdade é, então, este *movimento* do desaparecer imediato de um no outro: *o devir*; um movimento no qual ambos são distintos, porém através de uma diferença que igualmente se dissol-

[589]Idem, p. 20.
[590]HEGEL, *CL1*, p. 85.
[591]HEGEL, *LPR*, p. 253.

veu imediatamente.[592]

O imediato, a identidade inicial, pré-diferenciada, já contém, então, o devir – o resto é história, a própria história de Deus, que, uma vez tendo se desenvolvido interiormente, chega até o ponto de extrusão e se põe para fora de si mesmo, enquanto (Criação do) mundo – nesse ponto, passamos, na obra hegeliana, da *Ciência da Lógica* à *Filosofia da Natureza*. A partir do discernimento do devir, apreende-se então a necessidade lógica interna da Criação: em vez da Ideia divina ser uma causa à parte do efeito (como é a transcendência estática do entendimento, para a qual o mundo é acidental, posto que Deus já seria perfeito, já estaria realizado em seu estado original), "a causa só é causa na medida em que tem um efeito, e portanto a causa também é mediada. Logo, quando definimos uma existência enquanto tal, que é um dos lados dentro de um relacionamento, como o efeito, então o que é sem relação, nomeadamente a causa, é reconhecido como algo mediado. Tudo o que é imediato é também mediado."[593] Ou seja, no fundo, a causa, para ser causa, necessita tanto do efeito quanto o efeito precisa dela para ser o que é.

A Criação da natureza (conceitualmente, a autonegação ou autodiferenciação extrusiva da Ideia) é, no entanto, apenas o primeiro passo no caminho de Deus para si mesmo, isto é, para o Espírito. É somente o movimento para fora, que pede ainda um elemento mediador para o movimento de retorno. Esse elemento é, justamente, o Filho de Deus, o Logos divino – Jesus Cristo. O Deus cristão possui então um Plano, tem uma Ideia para atingir o objetivo de se autocompletar, de se identificar absolutamente consigo próprio; um plano providencial escondido desde o início dos tempos ("É a sabedoria de Deus, oculta em mistério, a qual Deus ordenou antes dos séculos para nossa glória", 1 Co 2:7; cf. Rm 16:25; Cl 1:26; 1 Tm 3:9 etc.): enviar à Criação o Filho para que, pelo seu sacrifício, a humanidade possa ser salva e assim alcance, no Espírito, a natureza divina, realizando dessa forma a unidade/identidade absoluta, unindo os opostos em um único Ser – o Espírito. Pela mediação de Cristo, os cristãos são, então, "participantes da natureza divina" (*theias koinonoi physeos*; 2 Pe 1:4), ou, como pregou Hipólito de Roma, o homem "também será Deus"[594] no mundo espiritual partilhado por Cristo com seus seguidores, doutrina que Hegel atribui, de forma geral, aos Pais da Igreja ("Os Pais da Igreja sustentaram a unidade da natureza divina e humana, uma unidade que, neste indiví-

[592]HEGEL, *CL1*, p. 86.
[593]Idem, p. 158.
[594]KUCHAREK, 1976, p. 19.

duo [Cristo], adentrou a consciência da Igreja"[595]). Mas essa participação, reforcemos, não é simplesmente o gozo do divino na interioridade, senão também o estabelecimento do Espírito Santo no mundo exterior, a fim de fazer convergir este mundo ao mundo de Deus Pai, unificando todas as coisas do Céu e da Terra sob Cristo (Ef 1:10), "para que todos sejam um [*hina pantes hen osin*]" (Jo 17:21), "a fim de que Deus seja tudo em todos [*panta en pasin*]" (1 Co 15:28). Este é o objetivo do Plano de Deus, ou, em linguagem hegeliana, este é objetivo da Ideia absoluta: *fazer de tudo Um*; que o Um *seja tudo em todos.* A autorrealização do Absoluto na *unio mystica* da totalidade, a atualização de Deus enquanto Unidade absoluta (Espírito).

3.5.2 Na esfera eterna: a Trindade intradivina

Ora, com o Pai, o Filho e o Espírito, os três termos desse percurso de autorrealização de Deus, nós estamos falando da Santíssima Trindade, do caráter consubstancialmente Tri-Uno – não apenas Uno – do Deus cristão. A representação da tri-unidade divina é, segundo Hegel, "a mais santa", o conteúdo principal da própria fé, cujo movimento é, para ele, uma progressão silogística/conceitual (nos termos da tríade universal-particular-singular), mas que também relacionaremos à forma da tríade entendimento-dialética-especulativo, com o entendimento sendo o momento do Pai, a dialética sendo o momento do Filho e o especulativo, reunindo os anteriores, o momento do Espírito Santo (Cristo não é, certamente, "a dialética", senão uma particularização interior de Deus, mas ele opera dialeticamente). A Trindade, diz Hegel, "é chamada de o Mistério de Deus; seu conteúdo é místico, i.e. especulativo."[596] Esta é, com efeito, uma das passagens da obra hegeliana onde se reafirma a identidade entre o especulativo e o Místico, reiterando-se assim a nossa própria tese de que sua filosofia é mística. A Trindade é a arquitetura movente do plano de realização da unidade absoluta, uma triangulação necessária ao próprio Um para que seja concretamente Um, reconcilie-se consigo próprio. "Pois foi do agrado de Deus que nele habitasse toda a plenitude, e por meio dele reconciliasse consigo todas as coisas, tanto as que estão na terra quanto as que estão no céu, estabelecendo a paz pelo seu sangue derramado na cruz" (Cl 1:19-20). O Filho, o Logos ou Sofia de Deus, que é a sua

[595]HEGEL, *LHP3*, p. 35.
[596]HEGEL, *LPR3*, p. 192.

duplicação interior enviada ao mundo finito, é o elemento que faz a triangulação do Pai (que, em hegelês, é a identidade abstrata unilateral, em-si) ao Espírito (identidade concreta absoluta, para-si), de forma que todas as coisas são "a partir do Pai", "através do Filho" e "no Espírito". O Espírito, enquanto o grau final do processo de autodesenvolvimento de Deus, significa que "temos o Uno e um Outro, que é o Terceiro [i.e. a identidade da identidade e da diferença, o concreto, o Absoluto], estando o Uno no Outro junto de si mesmo e não fora de si mesmo."[597] "Deus só é reconhecido como Espírito por ser a Trindade."[598] Ou, como Hegel explica melhor:

> A relação entre pai e filho é derivada da vida orgânica e é usada de forma representativa. Essa relação natural é apenas figurativa e, portanto, nunca corresponde totalmente ao que deve ser expresso. Dizemos que Deus gera eternamente seu Filho, que Deus se distingue de si mesmo, e assim começamos a falar de Deus desta forma: Deus faz isso e está totalmente presente para si mesmo no outro que ele postulou (a forma de amor); mas ao mesmo tempo devemos saber muito bem que Deus é ele mesmo toda essa atividade. Deus é o começo, ele age assim; mas ele é simplesmente o fim, a totalidade, e é como totalidade que Deus é o Espírito. Meramente como Pai, Deus ainda não é a verdade (assim ele é conhecido, sem o Filho, na religião judaica). Em vez disso, ele é o começo e o fim; ele é seu próprio pressuposto, ele se constitui como pressuposto (esta é simplesmente outra forma de diferenciação); ele é o processo eterno. O fato de que esta é a verdade, e a verdade absoluta, pode ter a forma de algo dado. Mas que isso seja conhecido como a verdade em e por si mesma é tarefa da filosofia e de todo o conteúdo da filosofia. Nele é visto como todo o conteúdo da natureza e do espírito avança dialeticamente para este ponto central como sua verdade absoluta.[599]

É importante ter em consideração que a ideia da Trindade divina não está diretamente nas próprias Escrituras. Ela é uma construção teológica patrística a partir de fontes e preocupações mais antigas. Essa observação é importante porque a formação intelectual da filosofia cristã nos primeiros séculos se dá em um contexto marcado pela interinfluência de vários misticismos, do neoplatonismo (como já vimos) ao hermetismo, no ambiente do helenismo. E se a premissa do especulativo também estava presente nos neoplatônicos, a ideia da relação circular de Deus e da Criação também estava no misticismo hermético. Nessa outra religião filosófica, originalmente de Alexandria (como muitos neoplatônicos e patrísticos), centrada na figura de Hermes Trimegisto e expressa sobretudo no *Corpus Hermeticum* (uma coleção de tratados e diálogos escritos no início da era cristã, mas remontando a fontes anteriores[600]), a divinização do homem é necessária não apenas para ele mesmo, mas para a própria natureza de Deus, que é concebido como "um e único" (*heis kai monos*). Não só o homem pode conhecer

[597]HEGEL, *HF*, p. 65.
[598]HEGEL, *FH*, p. 271.
[599]HEGEL, *LPR*, p. 426.
[600]Cf. KINGSLEY, Peter. An introduction to the Hermetica: approaching ancient esoteric tradition. In: BROEK, Roelof van den; HEERTUM, Cis van. *From Poimandres to Jacob Böhme*: hermetism and the christian tradition. Amsterdam: In de Pelikaan, 2000.

misticamente o divino – na alteração ritual da consciência[601], que, segundo o *Corpos Hermeticum IV*, é alcançada através de uma bebida de *nous* enviada por Deus numa cratera[602] –, como essa teosofia é a via mesma para a realização perfeita e circular da divindade. "Deus, pois, não ignora a humanidade; ao contrário, ele se reconhece nela completamente e deseja ser reconhecido. Para a humanidade, esta é a única libertação: o conhecimento de Deus."[603] "Quem é mais visível do que Deus? Eis por que ele fez todas as coisas: para que, por meio delas, você possa olhar para ele. Esta é a bondade de Deus, esta é a sua excelência: ele é visível através de todas as coisas. Pois nada é invisível, nem mesmo entre os incorpóreos. A mente [*nous*] é vista no ato de compreender, Deus no ato de fazer."[604] Ernest Lee Tuveson, um estudioso do hermetismo, ofereceu uma excelente caracterização do Deus hermético, diferenciando-o tanto do Deus judaico-cristão (ortodoxo) quanto do Deus do panteísmo – mas atribuindo-lhe as características que discernimos no Deus cristão heterodoxo, ajudando então a nossa própria explicação do Místico cristão. O Deus judaico-cristão, tal como falamos do Deus judaico ortodoxo, transcende por completo a Criação, e é plenamente autossuficiente em si mesmo. Poderia perfeitamente não ter criado o mundo. Não o fez por necessidade, senão por pura abundância. De outro modo, o Deus panteísta é completamente imanente ou simplesmente idêntico ao mundo. O Deus hermético (e também o Deus cristão místico) é uma posição intermediária: afirma tanto a transcendência quanto o seu envolvimento no mundo. "Deus é metafisicamente distinto

[601]HANEGRAAFF, 2008.

[602]O seguinte diálogo entre Hermes e Tat no *Corpus Hermeticum IV* traz alguns elementos importantes da doutrina hermética. Hermes: Deus compartilhou a razão (*logos*) entre todas as pessoas, ó Tat, mas não a mente (*nous*) (...). Tat: Por que razão, então, Deus não compartilhou a mente com todos eles, meu pai? Hermes: Ele quis que isso fosse colocado entre as almas, meu filho, como um prêmio para eles competirem. Tat: E onde ele colocou? Hermes: Ele encheu uma grande cratera com ela e a enviou abaixo, nomeando um arauto a quem ele ordenou que fizesse a seguinte proclamação aos corações humanos: 'Mergulhe na cratera se o seu coração tiver força, se ele acredita que você se levantará novamente para aquele que enviou a cratera abaixo, se ele reconhece o propósito do seu vir-a-ser.' Todos aqueles que acataram a proclamação e mergulharam na mente participaram do conhecimento e se tornaram pessoas perfeitas porque eles receberam a mente. Mas aqueles que perderam o ponto da proclamação são pessoas de razão porque não receberam (a dádiva da) mente também e não conhecem o propósito ou os agentes do seu vir-a-ser. Essas pessoas têm sensações muito parecidas com as de animais irracionais e, como seu temperamento é obstinado e raivoso, não sentem reverência por coisas que merecem ser admiradas; eles desviam sua atenção para os prazeres e apetites de seus corpos; e eles acreditam que a humanidade veio-a-ser para tais propósitos. Mas aqueles que participam da dádiva que vem de Deus, ó Tat, são imortais ao invés de mortais se compararmos os seus feitos, pois em uma mente própria eles compreenderam tudo – coisas na terra, coisas no céu e até mesmo o que está além do Paraíso. (...) Esta, Tat, é a maneira de aprender sobre a mente (...) e entender Deus. Pois a cratera é divina. (…) Se a sua visão é nítida e você a entende com os olhos do seu coração, acredite em mim, criança, você descobrirá o caminho que conduz acima ou, melhor, a própria imagem irá lhe mostrar o caminho." COPENHAVER, Brian (trad.). *Hermetica*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, pp. 15-17.

[603]Idem, 1992, p. 33.

[604]Idem, p. 42.

do mundo, mas, ainda assim, Ele precisa do mundo para se completar."[605]

Glenn Magee, em *Hegel e a tradição hermética*, reconstruiu a identidade doutrinária de fundo entre o Deus de Hegel e o Deus hermético, assim como sua diferença em relação à ideia tradicional do Deus judaico-cristão, para afirmar a pertença do filósofo à tradição hermética. Magee propôs o seguinte paralelo entre o hermetismo e o idealismo de Hegel. Como doutrinas que se tornaram constantes na tradição hermética, ele identificou:

> 1) Deus requer a criação para poder ser Deus. 2) Deus é, em algum sentido, "completado" ou tem uma necessidade de ser realizado por sua contemplação pelo homem. 3) A iluminação envolve a captura do todo da realidade em um discurso completo e enciclopédico. 4) O homem pode se aperfeiçoar através da *gnosis*: ele ganha poder por meio da posse do discurso completo. 5) O homem pode conhecer aspectos ou "momentos" de Deus. 6) É necessário um estágio inicial de purificação para expurgar do iniciado falsos pontos de vista intelectuais antes de receber a verdadeira doutrina. 7) O Universo é um todo internamente relacionado impregnado de energias cósmicas.[606]

Já em Hegel, ele identifica estas características típicas do hermetismo:

> 1) Hegel afirma que o ser de Deus envolve a "criação", esse é o assunto da sua *Filosofia da Natureza*. A natureza é um momento do ser de Deus. 2) Hegel afirma que Deus de alguma maneira é "completo" ou atualizado pela atividade intelectual da humanidade: a "filosofia" é o estágio final na atualização do Espírito Absoluto. Hegel sustenta a concepção "circular" de Deus e do cosmos (...), que envolve Deus "retornando a Si mesmo" e verdadeiramente tornando-se Deus através do homem. 3) A filosofia de Hegel é *enciclopédica*: para todos os efeitos, ele busca finalizar a filosofia capturando o todo da realidade em um discurso completo e circular. 4) Hegel acredita que nós nos elevamos acima da natureza e nos tornamos mestres de nossos próprios destinos por meio da profunda *gnosis* provida por esse sistema. 5) A *Lógica* de Hegel é uma tentativa de descobrir os aspectos ou "momentos" de Deus como um sistema de ideias. Em uma famosa passagem da *Ciência da Lógica*, Hegel afirma que a lógica "deve ser entendida como um sistema de razão pura, como a esfera do puro pensamento. Essa esfera é a verdade como ela é, sem véus, em sua própria natureza absoluta. Pode-se dizer, portanto, que esse conteúdo é a exposição de Deus tal como Ele é em sua essência eterna, antes da criação da natureza e de um espírito finito." 6) A *Fenomenologia do Espírito* de Hegel representa, no sistema hegeliano, um estágio inicial de purificação onde aquele que quer ser filósofo é purificado dos falsos pontos de vista intelectuais para que possa receber a verdadeira doutrina do Saber Absoluto (lógica-natureza-espírito). 7) A abordagem da natureza por Hegel rejeita a filosofia mecanicista. Ele sustenta aquilo que os seguidores de Bradley mais tarde chamariam de doutrina de "relações internas", contra o entendimento tipicamente moderno mecanicista das coisas, que são tratadas em termos de "relações externas".[607]

O livro de Magee foi uma das principais influências da nossa própria tese, mas adotamos uma posição diferente. Hegel é, sim, um pensador hermético – nesse sentido, inclusive, Magee já evidencia suficientemente a relação de Hegel com o misticismo –, mas o problema é que ele é mais do que isso: ele é um místico *cristão*, ou melhor, um luterano ("eu sou lutera-

[605]Citado em MAGEE, 2001, p. 9.
[606]Idem, p. 31.
[607]Idem, pp. 13-4.

no"[608]). Isso seria irrelevante se, como o autor pensa, o cristianismo pudesse de alguma maneira ser reduzido teoricamente ao hermetismo, mas isso não é possível. Pois Cristo é conceitualmente único. Ele estaria contido no hermetismo se o próprio Deus hermético, em vez de enviar apenas um vaso com a bebida divina para que os homens chegassem até ele, tivesse encarnado como uma personagem histórica, digamos, um reles pregador ambulante do Egito, e tivesse oferecido seu próprio corpo e sangue como meios de acesso à divindade. O que é único nisso não é a teofagia, que na própria Grécia já era um elemento religioso tradicional, mas sim a representação do Deus cristão como *não só plenamente deus, mas também plenamente homem*. Em outras palavras, o cristianismo estaria contido no hermetismo se Cristo fosse representado como simplesmente um mestre espiritual, ou, de toda maneira, uma entidade que não fosse plenamente humana (comparando com o orfismo, Cristo, tal como sua representação se consolida, é como se Fanes tivesse encarnado como um pleno homem histórico). Magee tem razão nas influências herméticas que detecta em Hegel, uma vez que o filósofo remeteu seu luteranismo ao cristianismo dos primeiros séculos, particularmente dos Pais da Igreja[609], que por sua vez absorveram influências alexandrinas; mas o cristianismo, além das influências helenísticas, fez algo novo ao fundi-las com elementos vindos do pano de fundo do messianismo judaico, sobretudo dos dois séculos anteriores a Cristo, quando o judaísmo tardio adentrou um processo decisivo de transformação e diferenciação, e já era esperada a manifestação de um libertador divino entre os homens (i.e. um libertador histórico).[610]

O misticismo cristão tem, então, sua própria forma de conceber o Deus que necessita do mundo para se completar, uma forma ausente (ou pouco desenvolvida) no hermetismo: a Santíssima Trindade, pela qual Deus se faz Filho e depois Espírito. O Místico cristão *é* a Trindade divina, o Deus três-em-um. Nas palavras de Hegel:

---

[608]HEGEL, *HF*, p. 125. Além de ser "luterano", Hegel também era "eclético". Certamente não no sentido vulgar da expressão – já que no ecletismo não há movimento dialético e suprassunção –, mas no sentido que o próprio filósofo identifica no neoplatonismo: como um pensamento que reúne os anteriores numa forma mais elevada. Cf. HEGEL, *LHP2*, p. 330. O cristianismo de Hegel contém, assim, o hermetismo.

[609]HEGEL, *LHP3*, p. 28. "Todos nós sabemos que Lutero definiu o propósito de sua Reforma como [sendo o de] conduzir a igreja de volta à sua pureza inicial, de volta à forma do cristianismo nos primeiros séculos."

[610]BENZ, 1995, pp. 148 ss. Duas linhas de messianismo judaico se destacaram nos dois séculos antes de Cristo. De um lado, aqueles que enfatizaram uma noção já presente no judaísmo antigo, de que no final da história do povo judeu o Messias da Tribo de Davi viria instaurar um reino *terreno* de Deus, "onde o ungido do Senhor reunirá as tribos do povo eleito e, partindo de Jerusalém, estabelecerá um reino de paz universal a que também os outros povos serão incorporados, em parte por sujeição e em parte por adesão voluntária" (Idem, p. 148). De outro lado, aqueles que viram no fim dos tempos o estabelecimento de um reino *celestial*, fora deste mundo (terreno). Entre esses, a comunidade de Enoque, os essênios e a comunidade de Qumran (Idem, p. 149).

> Em primeiro lugar, ele [Deus] é o Pai, um poder que é universal, mas ainda encerrado em si mesmo. Em segundo lugar, ele é seu próprio objeto, outra versão de si mesmo, um ser em dualidade consigo mesmo, o Filho. Mas essa outra versão é uma expressão tão imediata dele quanto ele é ele mesmo; ele se conhece e se contempla nisso – e é esse autoconhecimento e autocontemplação que constitui o terceiro elemento, o Espírito como tal.[611]

Para ganharmos terreno no entendimento desse mistério (todavia, sem esquecer que, no limite, ele excede o entendimento), a fim relacioná-lo em seguida a Hegel, precisamos observar, primeiro, que tal doutrina, da mesma forma que a ideia do Um em si (como em Parmênides), não é uma invenção teórica abstrata. Como pontuou Ernst Benz, ela "tem como base a experiência religiosa particular dos cristãos das primeiras comunidades. Esta experiência é mais antiga que a doutrina da Trindade."[612] A experiência consiste, de acordo com ele, no fato de que

> Deus veio ao encontro dos cristãos de uma tríplice maneira: como o Criador, o Senhor da História, o Pai e Juiz que se revelou no Velho Testamento, como o Senhor que na figura de Jesus Cristo esteve entre eles e tornou-se presente no meio deles como o Ressuscitado, e como o Espírito Santo, que eles experimentaram como a força da nova vida, como o poder maravilhoso do Reino de Deus.[613]

Dando um passo a mais – um passo, notemos de antemão, com uma importância central na tese –, observemos a Trindade, agora, dentro do templo, no cerne do culto: é o culto do Pai, através do Filho (eucaristia), que se vive no Espírito. Isso, o foco no culto, é fundamental porque, para lidar com esse mistério, *nossa atenção não deve estar no Filho "histórico", o Jesus Cristo da narrativa bíblica. Deve estar no sacramento eucarístico*. Mas o culto que devemos ter em mente não é a cerimônia pública, e sim a secreta (voltaremos a isso no item 3.5.4), bem como o sacramento eucarístico que se trata de discutir não é o pão e vinho ordinário "transubstanciado" (que, de um ponto de vista materialista, age apenas como um placebo para o crente ordinário), mas uma comida e bebida *inerentemente divina*, ou melhor, que tem uma potência inerente, material, de levar a uma experiência direta (suprassensível, visionária) do divino. O pão (trigo e água) e o vinho tal como o conhecemos modernamente (álcool) não são capazes de fazê-lo, descontando o efeito placebo.[614] Diremos então que há uma *eucaristia ar-*

[611]HEGEL, *LPH*, p. 51.
[612]BENZ, 1995, p. 163.
[613]Idem.
[614]Não se trata de negar que, utilizado junto a outras técnicas rituais, o álcool seja capaz de atuar como um enteógeno, levar a alguma espécie de êxtase. Mas atribuir a experiência do Espírito Santo à embriaguez puramente alcoólica não é a explicação (materialista) mais natural do fenômeno. Não só porque o álcool é um psicoativo depressor, em vez de visionário (i.e. alucinógeno), mas também por uma questão de potência. Na sua reprimenda aos coríntios pela performance desrespeitosa da Eucaristia, Paulo menciona que muitos dos que abusaram da comida e bebida espiritual se "embebedaram" (*methyei*, 1 Co 11:21) ao ponto de acabarem fracos, doentes ou mesmo morrerem (Paulo usa a expressão *koimontai*, "dormiram") (11:30). Além do pão comum não ser psicoativo, a

cana, o real corpo de Cristo, guardado esotericamente no centro da religião cristã, e que corresponde à tradicional "planta da imortalidade" da mitologia euroasiática. E proporemos que, no texto bíblico, como na literatura teogônica pré-cristã, esse enteógeno é discernível como o "Primogênito da Criação".

O mistério de Cristo, desse "em quem estão escondidos todos os tesouros da sabedoria e da ciência" (Cl 2:3), desse que é a *única* via de acesso a Deus ("Ninguém vai ao Pai senão por mim", Jo 14:6; "Ninguém conhece o Filho senão o Pai, e ninguém conhece o Pai senão o Filho e aquele a quem o Filho quiser revelar", Mt 11:27), é, na sua elementaridade, no seu sentido mais profundo, o segredo de Cristo enquanto nascido *antes da Criação do mundo*: *o mistério do Primogênito ou Unigênito*, daquele que é "eternamente gerado".[615] Aquele que vem de-

---

fermentação do vinho tem, como já discutido, um limite de potência alcoólica, que, a nosso ver, torna suficientemente improvável ter sido o sacramento tal como o conhecemos a causa de tamanhas mazelas. A expressão que Paulo usou para o estado de embriaguez (*methyei*, cognato de *mania*) é derivada de *methu* ("hidromel"), bebida fermentada de mel que era o principal tipo alcoólico usado pelos indo-europeus antes de aprenderem a viniculturа na migração para o Mediterrâneo. Eventualmente, o vinho (*oinos*) substituiu o hidromel como bebida principal, mas "*methu*" continuou fornecendo a terminologia comum para a "embriaguez" – que colocamos em aspas, no entanto, porque também não significava uma pura embriaguez alcoólica. O hidromel, como o vinho e a cerveja, era um tipo de poção misteriosa, isto é, fortificada com aditivos para atingir uma potência extática (cf. RUCK, Carl A. P. Reorienting the shamanic axis: Apollo from wolf to light. In: *SexuS Journal*, 3 (8), 2018, p. 505). Em suas raízes culturais indo-europeias, a bebida sagrada de mel tinha uma relação íntima com a "planta da imortalidade" (que corresponde ao Primogênito). No *Rig Veda*, o hidromel (*madhu*) "tem o segredo de Soma como seu conteúdo." KRAMRISCH, Stella. The mahavira vessel and the plant Putika. In: WASSON et al. *Persephone's quest*: entheogens and the origins of religion. New Haven and London: Yale University Press, 1986, p. 99. Assim canta o hino 8.48: "Sabiamente eu tenho desfrutado da iguaria saborosa, de pensamento religioso, a melhor para encontrar o tesouro, o alimento para o qual todas as divindades e os mortais, chamando-o de hidromel, se reúnem. (...) Indu, desfrutando da amizade de Indra, leva-nos, como um corcel veloz o carro, para a riqueza. Nós bebemos Soma e nos tornamos imortais; nós alcançamos a luz, nós encontramos os Deuses." Na mitologia nórdica, por sua vez, "o dom da poesia é conferido por um hidromel feito de mel e [com o aditivo] do sangue de um sábio chamado Kvasir, que foi criado a partir da saliva dos deuses, e nos versos escáldicos a poesia é referida por termos como 'hidromel dos anões', 'hidromel de gigantes', 'hidromel de Odin', etc." WEST, M. L. *Indo-european poetry and myth.* Oxford: Oxford University Press, 2007, p. 90. Na Grécia, onde o hidromel também se relacionava intimamente com o imaginário e a linguagem da poesia, vemos transparecer em Platão o sentido extático profundo da bebida (bem como a natureza extática da atividade poética em si): "todos os poetas (...), os bons, não em virtude de técnica, mas estado entusiasmados e possuídos, é que dizem todos aqueles belos poemas (...). Pois os poetas nos dizem que, colhendo de fontes de mel corrente de certos jardins e vales das Musas, eles nos trazem as melodias; como as abelhas, também eles assim voam. E dizem a verdade. Pois coisa leve é o poeta, e alada e sacra, e incapaz de fazer poemas antes que se tenha tornado entusiasmado (...)." PLATÃO. *Íon.* Trad. Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011, p. 39 (534 a-b). Com isso, reforçamos, então, que a embriaguez eucarística mencionada por Paulo não é meramente alcoólica.

[615]No Novo Testamento, usa-se o termo *prototokos* ("primogênito") para falar de Cristo, enquanto Fílon de Alexandria, por exemplo, usa *protogonos* (outra formulação de "primogênito") para falar do Logos. De todo modo, a despeito de diferenças conceituais, ambos os termos significam aí, como discutiremos agora, o agente primário da Criação, a imagem de Deus. Ele é também o "unigênito" (*monogenes*), pois "nele foram criadas todas as coisas, nos céus e sobre a terra" (Cl 1:16); "dele, e por meio dele, e para ele são todas as coisas" (Rm 11:36). Ele é o "único de seu tipo", *sui generis*, mas também o "único nascido": não só o Alfa, mas também o Ômega; não só a *arche*, mas também o *eschaton*, e o meio do caminho: "aquele que é, que era e que há de vir" (Ap 1:8). Seu nascimento é o nascimento de tudo, e portanto o único verdadeiro nascimento. Paulo escreve que "dele, e por meio

pois, mas que é antes, porque foi primeiro (Jo 1:14). O verdadeiro alimento divino. O Jesus da narrativa ("Jesus histórico") viveu em determinado tempo e espaço, ao passo que esse Cristo ontológico, pré-existente, o Primogênito, é o agente trans-histórico de acesso cúltico ao conteúdo sobrenatural da fé, o caminho eterno, não historicamente localizado, pois localizável a qualquer tempo, para o reino interior do Espírito.[616] É por meio dele que, mais precisamente, tem lugar o já discutido universalismo concreto da comunidade espiritual cristã: "Pois todos nós fomos batizados em um Espírito, formando um corpo, quer judeus, quer gregos, quer servos, quer livres, e todos temos bebido de um Espírito" (1 Co 12:13; cf. Gl 3:28).

O Novo Testamento, além de representar a vida e os ensinamentos de Cristo como um ser humano histórico, também se referiu a esse "segundo Cristo", ou esse sentido mais profundo de Cristo, segundo o qual ele é, da mesma forma que se diz na cabala sobre Adão Kadmon, a "imagem do Deus invisível, o primogênito de toda a criação" (Cl 1:15). *Este é o Cristo que, mais profundamente, está em questão no Mistério da Trindade*.[617] Ele não nasce simplesmente em determinado momento dentro do mundo porque "é antes de todas as coisas, e nele tudo subsiste." (Cl 1:17). "João testifica a respeito dele, e exclama: Este é aquele de quem eu disse: O que vem depois de mim tem a primazia porque foi primeiro do que eu." (Jo 1:15). É uma autodiferenciação ou *quasi*-diferenciação primordial que brota em Deus na eternidade: seu Logos, sua *energeia*, a humanidade cósmica ou o cosmos humano.[618] Em Hegel, a atividade racional divina, o exercício arquetípico da Razão. O primeiro princípio de distinção, a primeira determinação, mas que sequer é uma distinção, uma vez que é absolutamente interior à divindade. É a forma divina da natureza e a forma divina da humanidade, mas ainda dentro de

dele, e para ele são todas as coisas" (Rm 11:36) Na carta aos colossenses, Paulo diz que "nele foram criadas todas as coisas, nos céus e sobre a terra…" (Cl 1:16) E o próprio Cristo afirma sua eternidade ao alegar que, "antes que Abraão nascesse, *eu sou*" (nome ontológico com qual Deus se apresenta a Moisés no Êxodo). (Jo 8:58).

[616]Insistamos que, justamente pelo Primogênito ser gerado na eternidade, antes da Criação do mundo temporal, esse "antes" é meramente representativo, já que é uma categoria temporal. A geração acontece eternamente, é de uma anterioridade perene, como a própria Lógica de Hegel.

[617]Na representação comum, naturalmente, não se fala em dois sentidos de Cristo. O Cristo-enquanto-primogênito é o mesmo ser que entra no mundo temporal através de Maria. Porém, para esclarecer a natureza do cristianismo, é preciso fazer um recorte: o Primogênito é, como veremos, um tema mitológico transcultural, enquanto Jesus, o filho de Maria (Jesus histórico), é uma narrativa exclusiva da religião cristã. Nossa proposição é que o Primogênito, aquele que nasce eternamente (e, portanto, não apenas "antes" do tempo, mas também "no" tempo), é o verdadeiro alimento divino, o sacramento eucarístico, enquanto o Jesus histórico é uma representação entre outras desse objeto.

[618]Gregório de Narek, teólogo cristão armênio do século X, deixou claro em uma de suas orações que Cristo é "o criador tornando-se um verdadeiro homem *tal como originalmente criado, não no estado decaído dos mortais.*" HOUDEN, Leslie. *Jesus in history, thought and culture*: an encyclopedia. Santa Barbara, CA: ABC-CLIO, 2003, p. 65. Grifo nosso. A verdadeira humanidade de Cristo, enquanto homem-Deus, é a humanidade original, universal do Primogênito, não a humanidade ordinária do homem histórico.

Deus. Sua geração é a "Criação do mundo" *antes da Criação do mundo finito* e a "Criação do homem" *antes da Criação do homem finito.* Uma "Criação prévia" que, ao invés de ser para "fora" de Deus, como a do mundo finito, é ainda mais para "dentro". É a *exteriorização interior* de Deus. G. E. Lessing, um dos grandes filósofos da maçonaria e uma importante referência em Hegel, assim expôs a questão em *Christentum der Vernunft* ("Cristianismo da Razão"):

> Deus pensou em si mesmo desde a eternidade em toda a sua perfeição; isto é, Deus criou desde a eternidade um ser ao qual não faltava a perfeição que ele mesmo possuía. Este ser é chamado pelas Escrituras de Filho de Deus; ou o que seria melhor ainda, o Filho Deus. Um Deus, porque não carece de nenhuma das qualidades pertencentes a Deus. Filho, porque aquilo que representa para si mesmo parece, a nosso modo de pensar, ter uma certa prioridade sobre a representação. Este ser é o próprio Deus e não pode ser distinguido de Deus, porque pensamos nele assim que pensamos em Deus e não o podemos pensar sem Deus. Isto é, porque não podemos pensar em Deus sem Deus, ou porque qualquer coisa que privássemos de sua representação de si mesma não seria um Deus. Esse ser pode ser chamado de imagem de Deus, mas uma imagem idêntica.[619]

Sendo assim, o Mistério da Trindade acontece pela primeira vez, portanto, dentro de Deus. Há uma trindade imanente ao Pai, *intradivina* (ou "intrapaterna"). Deus é ele mesmo, assim como é o Primogênito (sua imagem) e é a unidade de ambos. Ou, para já aproximar a questão de Hegel, colocando-a na sua linguagem: a Trindade não é somente a da Lógica (Deus em si mesmo), da Natureza (o mundo finito, que se desdobra na humanidade e culmina na figura de Cristo como salvador do mundo) e do Espírito (que vem a ser através da operação salvífica de Cristo); isto é, não é somente a "grande Trindade", digamos para diferenciar. Ela é, antes, uma tripartição interior ao primeiro momento, uma "pequena Trindade". Ou seja, *Deus é trino ainda em si mesmo*, eternamente, antes de fazer três junto ao Filho que opera no mundo temporal após a Queda e o Espírito final que compreende em si toda a história da salvação.

> [N]essa esfera eterna, [Deus] antes gera só a *si mesmo* como seu *Filho*, permanece em identidade originária com este diferente, enquanto essa determinação – de ser o diferenciado da essência universal – se suprassume eternamente, e por essa mediação da mediação, que se suprassume, a primeira substância é essencialmente como *singularidade concreta* e subjetividade: é *o espírito*.[620]

A "pequena Trindade" se consuma então na "reconciliação eterna"[621] entre Pai e Filho no Espírito intradivino – isto é, o próprio Deus Pai alcança o Espírito através da mediação do Filho –, mas tal reconciliação ainda é, por outro lado, uma não-reconciliação, já que Deus ainda não se separou de si mesmo, ainda não houve a extrusão da temporalidade a partir da eternida-

[619]LESSING, Gotthold Ephraim. *Philosophical and theological writings*. Trans. H. B. Nisbet. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, pp. 25-6.
[620]HEGEL, *ENC3*, p. 348 (§567). Grifos do autor.
[621]HEGEL, *LPR*, p. 435.

de. *Há, portanto, uma Trindade antes do início dos tempos, como a própria condição para o início dos tempos, e é nela que nasce o Filho enviado para mediar a salvação do mundo e o cumprimento do Plano divino* (a realização da "grande Trindade").

Segundo Teófilo de Antioquia – um dos primeiros teólogos da Trindade cristã –, "quando Deus desejou fazer o que ele planejou fazer, ele gerou esse Logos, fazendo-o externo (*prophorikos*), como o primogênito de toda a criação."[622] Em Hegel, o que está em questão com isso é a tripartição interna da Lógica em Ser (*Sein*), Essência (*Wesen*) e Conceito (*Begriff*), os dois primeiros sendo a Lógica Objetiva, e o terceiro a Lógica subjetiva. Deus é o Ser como primeiro momento de todo o sistema, mas também é o Ser dentro da Lógica, apenas um entre outros dois momentos dentro de si: o Cristo primogênito, que a tradição representa como o Filho, é a Essência (o Ser interiormente refletido, particularizado, a imagem) e o Espírito intradivino, isto é, a eterna reconciliação interna dos dois primeiros momentos em um Deus único, é o Conceito, a fusão elevada (ou suprassunção) de ambos, o lado subjetivo (para si) do duplo Deus objetivo (em si). A *Ciência da Lógica* é, dessa maneira, a contemplação teórica da Trindade intradivina, a (auto)teorização do movimento primordial e perpétuo em que Deus se duplica dentro de si mesmo na figura do Filho e então se reunifica consigo mesmo na forma do Deus único (sem que tenha saído de si mesmo, pois essa saída será a passagem da Lógica para a natureza). Um movimento que corresponde, assim, à própria formulação intradivina do Plano.

Antes, porém, de seguirmos com a discussão da Trindade cristã em geral e da Lógica hegeliana em particular, precisamos situá-las no pano de fundo ao qual elas pertencem. Pois essa questão, como já dissemos, antecede o cristianismo. Ela se encontra, em termos rudimentares, nas religiões antigas de modo geral, no cerne das teogonias e cosmogonias, tanto de proveniência indo-europeia quanto semita. Na *Filosofia da Religião*, Hegel apontou, por exemplo, que a ideia da Trindade, enquanto intradivina, já estava presente no hinduísmo:

> Essa totalidade, que é unidade ou um todo, é o que os hindus chamam de Trimurti (...). Este ser superior [é] diferenciado internamente de tal maneira que contém essas três determinações. Esta trindade na unidade é indiscutivelmente a característica mais notável e maior da mitologia hindu. Não podemos chamá-los de pessoas, pois carecem da subjetividade espiritual como uma determinação fundamental. Mas para os europeus deve ter tido a maior surpresa encontrar aqui esse elevado princípio da religião cristã.[623]

[622]Citado em HILDEBRAND, Stephen M. The Trinity in the ante-nicene fathers. In: EMERY, Gilles; LEVERING, Matthew. *The Oxford Handbook of the Trinity*. Oxford: Oxford University Press, 2011, p. 110.
[623]HEGEL, *LPR*, p. 275.

"Murti", segundo Hegel, significa "alma", "ou, em geral, toda emanação, tudo espiritual. O Trimurti são as três essências."[624] São elas: Brahma (pai ativo, gerador), Vishnu (manifestação, aparência, encarnação de Brahma) e Shiva (mutabilidade, criação e destruição).[625] Cada uma de tais essências "é, por sua vez, considerada sozinha, por si mesma, de modo que é em si mesma a totalidade, o deus inteiro."[626]

> Brahma é o que é apreendido como a substância da qual tudo precede ou é gerado. [Mas] Por ser apenas o Um ['o poder abstrato'], a substância única é sem forma, e esta é também uma maneira pela qual se torna aparente que a substancialidade não é satisfeita – a saber, porque a forma não está presente. Assim, Brahman, o Um, a mesma essência, aparece como algo inerte, na verdade aparece como gerador, mas ao mesmo tempo se comporta passivamente, como se fosse o princípio feminino. Vishnu diz: Brahman é meu útero, no qual semeio minha semente, para que tudo seja procriado. Tudo sai de Brahma: deuses, mundo, seres humanos.[627]

Em termos conceituais – que, para Hegel, é o que realmente importa –, Brahma significa o universal, a substância, o ponto de partida, "embora ao mesmo tempo seja simplesmente a unidade permanente e não um mero solo do qual brotam as distinções. Em vez disso, todas as distinções permanecem encerradas neste universal, (...) o útero absoluto ou a fonte infinita da qual tudo emerge, para a qual tudo retorna e na qual é eternamente mantido. Esta determinação básica é, portanto, a definição de Deus como substância."[628] Hegel fala que o que ocorre com Brahma, no processo interno à substância (que findará na Criação do mundo), é formalmente "de acordo com o desenvolvimento lógico: primeiro veio a multiplicidade das determinações, e o avanço consiste na retomada da determinação da unidade. Essa é a base."[629] Continua ele:

> Esta característica infinitamente profunda e verdadeira reaparece constantemente nas várias representações da Criação do mundo. O Código de Manu começa assim: "O Eterno com um único pensamento criou as águas", e assim por diante. Também descobrimos que essa atividade pura é chamada de "a Palavra" [i.e. Logos], assim como Deus é no Novo Testamento. Com os judeus de tempos posteriores, por ex. Fílon, Sofia é o primeiro [ser] criado que sai do Um. O "Verbo" é muito estimado pelos hindus, é a imagem da pura atividade, algo que tem ser externo, físico, finito, mas que não permanece. Em vez disso, é apenas ideal e desaparece imediatamente em sua externalidade. O Eterno criou as águas, o registro então diz, e depositou sementes frutificantes nelas; esta semente tornou-se um ovo resplandecente [Brahmanda, o "ovo do mundo"], e nela o próprio eterno nasceu de novo como Brahma [agora como Vishnu, sua manifestação/encarnação, segundo o *Bagavata Purana*]. (…). Nesse ovo, conta a história, a grande potência permaneceu inativa por um ano; ao final desse tempo, dividiu o ovo pelo pensamento e criou uma parte masculina e a outra feminina. A força masculina é ela mesma gerada, e torna-

[624]Idem.
[625]Brahma ou Brahman são, em Hegel, intercambiáveis.
[626]Idem, p. 280.
[627]Idem, p. 276.
[628]Idem, p. 122.
[629]Idem, p. 277.

> se novamente geradora e eficaz apenas quando praticou meditação estrita, ou seja, quando atingiu a concentração de abstração. O pensamento, portanto, é o que produz, e o que é produzido é apenas o que produz, a saber, a unidade do pensamento consigo mesmo. O retorno do pensamento a si mesmo também é encontrado em outros relatos. Em um dos Vedas (...), uma descrição semelhante do primeiro ato de criação pode ser encontrada: "Não havia ser nem nada, nem acima nem abaixo, mas apenas o Um envolto e escuro. Fora deste não existia nada, e o Um pairava por si mesmo na solidão; através da energia da contemplação, trouxe um mundo fora de si. O desejo ou impulso primeiro formou-se neste pensamento, e esta foi a semente original de todas as coisas."[630]

Vishnu também pode ser compreendido, na sua forma terrena desenvolvida, como a humanidade, seres humanos particulares: príncipes e reis poderosos, conquistadores e heróis que deram forma a novas condições de vida e foram deificados etc. Mas, para Hegel, a essência de Vishnu, a manifestação fundamental, dá-se com o ovo surgido dentro do Brahman.[631] No *Rig Veda* (10.121), ele é representado como o "embrião dourado", e chamado de Prajapati, "Único Senhor de todas as criaturas", o "Deus dos deuses, e nenhum além dele". Prajapati surgiu das "poderosas águas" que continham o "germe universal", e ele mesmo "inspecionou as enchentes contendo força produtiva e gerando adoração" e "trouxe as grandes e lúcidas águas." Enquanto embrião, ele é a unidade pré-diferenciada dos opostos, mas, uma vez que se desenvolveu e se diferenciou, criando o cosmos, "fixou e sustenta esta terra e o céu". No hino 10.129, que fala da Criação do mundo, diz-se que, no princípio, além das águas primordiais, havia escuridão, vazio sem forma, caos indiscriminado. Pelo poder do Calor, nasceu, no seio da escuridão, a Unidade (o Ovo, o Primogênito, Prajapati). Após isso, surgiu o Desejo, e então a Unidade foi separada no evento da Criação.

Voltando à tripartição de Hegel, depois de Brahma e Vishnu (Brahmanda, Prajapati) vem Shiva, o momento da mudança em geral, procriação e destruição. "O terceiro aspecto autêntico no conceito profundo é o espírito, o retorno do Um a si mesmo, seu vir a si [após audiferenciar-se em Vishnu]; não apenas mudança, mas mudança por meio da qual o [momento de] distinção é trazido à reconciliação com o primeiro [momento], e a dualidade é suprassumida"[632] – assim como, pois, o Conceito é a suprassunção do Ser e da Essência.

Na *História da Filosofia*, Hegel cita uma versão fenícia dessa mesma matriz mitológica:

> Os princípios das coisas são encontrados no Caos, em que os elementos existem subdesenvol-

[630]Idem, 278.

[631]"O ovo é tanto uma imagem feminina (aquela que é fecundada pela semente e que contém o embrião que é como a gema) quanto uma imagem masculina (os testículos contendo a semente). Assim, a gama de significados pode ser vista como um continuum de imagens andróginas do nascimento: semente (ovo masculino), útero (ovo feminino), embrião, criança." DONIGER, Wendy. *The Rig Veda*: an anthology. New York: Penguin Books, 1981, p. 27.

[632]Idem, p. 280.

> vidos e confusos, e em um Espírito do Ar. Este último permeou o caos, e com ele gerou uma matéria viscosa ou lama que continha dentro de si as forças vivas e os germes dos animais. Ao misturar-se essa lama com a matéria componente do caos e a fermentação resultante, os elementos se separaram. Os elementos fogo ascenderam às alturas e formaram as estrelas. Por meio de sua influência no ar, as nuvens foram formadas e a terra foi tornado frutífera. Da mistura de água e terra, através da lama convertida em matéria putrefata, os animais se originaram como imperfeitos e sem sentido. Eles novamente geraram outros animais perfeitos e dotados de sentidos. Foi o estrondo de um trovão em uma tempestade que causou os primeiros animais ainda dormindo em suas cascas para despertar para a vida.[633]

M.. L. West exibiu uma versão mais detalhada dessa mesma fonte de Hegel (Sanconíaton, via Filo de Biblos e Eusébio), acrescentando que da matéria lodosa ou lama surgiu algo em formato de ovo, contendo "toda a semente da criação e a gênese de todas as coisas"[634] (o Ovo do Mundo, novamente). Em outra versão fenícia, o demiurgo, em vez de ser gerado no ovo, é o próprio abridor do ovo, gerado da interação turbilhonante dos ares (*Aether*, *Air*).[635] Tal interação ou agitação dos ventos era, na versão creditada a Sanconíaton, o Desejo (o que Hegel chamou de *Luftgeist*, "Espírito do Ar").[636] No zoroastrismo iraniano, outra versão do mito aparece. A substância ventosa ou aérea, aqui, é dita "quente e úmida e tinha uma voz que movia a si mesma ou era inteligente"[637]. Tal voz, que no mito fenício citado por Hegel é o estouro do trovão, é a origem do Devir, princípio automovente análogo ao Desejo hindu e fenício. No seio do caos, ela interage então com o princípio da visibilidade para formar uma massa úmida e pastosa que, criando uma casca e gerando calor e gás interno (como o "ovo" inflando de ar, mas, no caso, como uma massa de pão), fermentou, inchou e se expandiu rapidamente emitindo um som sibilante[638], formando então Rás, o Primeiro Corpo, grande Roda com orbes de luz a partir da qual tudo então se desenvolveu. Também Mitra, no mitraísmo romano, nascerá de um ovo sagrado. Segundo a tradição persa, o deus era filho de uma virgem imaculada, Anahita, que, "antes da reforma monoteísta do zoroastrismo, era uma popular deusa da fertilidade, a fonte primal de águas fluindo da montanha cósmica."[639] Na religião egípcia, o deus Atum ou Atum-Rá, divindade solar hermafrodita e alada que formou o mundo, nasceu de um ovo milagroso flutuando na escuridão abismal do oceano primordial (análogo ao caos fenício). Segun-

---

[633]Esta passagem consta na tradução (das *Lições de História da Filosofia*) de E. S. Haldane, que levou em conta a seleção de Michelet. Disponível em: https://www.gutenberg.org/files/51635/51635-h/51635-h.htm. Acesso em: 07 de janeiro janeiro de 2021.
[634]WEST, 1994, pp. 296.
[635]Idem, p. 291.
[636]Idem pp. 295-6.
[637]CAMPBELL, Leroy A. *Mithraic iconography and ideology.* Leiden: Brill, 1968, p. 116.
[638]Idem, pp. 109-110.
[639]RUCK, 2011, p. 53.

do Mircea Eliade, “em Atum nós podemos reconhecer o Deus supremo e escondido, enquanto Rá, o Sol, é sobretudo o Deus manifesto.”[640] Um conjunto de textos funerários falam do Deus escondido como um análogo do Deus manifesto, descrevendo o “deus solar (bebê) saindo de seu ovo, brilhando em seu disco, iluminando seu horizonte e atravessando seu firmamento.”[641] O ovo também se liga ao elemento ar, bem como à respiração humana enquanto princípio vital. Um papiro do Novo Império, presente no *Livro dos Mortos*, preserva um encantamento litúrgico que remete à noção da identificação mística entre o iniciado e o Primogênito: “Oh Atum, dê-me a respiração doce, que está em seu nariz! (…) Eu zelei esse Ovo do Grande Tagarela. Se eu florescer, ele floresce; se eu vivo, ele vive; se eu respiro a brisa, ele respira a brisa!”[642] Na mitologia hindu, também, Brahmanda surge flutuando na superfície das águas primordiais[643]. Igualmente, a cosmologia mesopotâmica envolvia águas primordiais dotadas de uma voz da inteligência, similar ao mito iraniano.[644] O que faz todo o sentido em vista do fato de que a água simbolizava, para os antigos, o elemento básico de fertilização sem o qual nenhuma geração seria possível.[645] Finalmente, há o paralelo com a mitologia hebraica, como se vê no Livro do Gênesis: “No princípio, Deus criou os céus e a terra. Era a terra sem forma e vazia, havia trevas sobre a face do abismo e um vento (espírito) de Deus se movia sobre a face das águas. [Daí] Disse Deus [novamente, a voz]: ‘Haja luz’, e houve luz.” (Gn 1:1-2). Desse ponto em diante se desdobram os dias da Criação do mundo, até o sexto dia, quando acontece a antropogênese: “Então disse Deus: ‘Façamos o homem à nossa imagem, conforme a nossa semelhança.’” E “criou Deus o homem à sua imagem (...); homem e mulher os criou.” (Gn 1:26-7). Entretanto, essa antropogênese, no misticismo judaico, *não se confunde* com o evento de Gênesis 2:7, a criação do homem terreno, feito do pó da terra. Trata-se, na verdade, do “mundo secreto da Divindade manifestado no símbolo do homem”[646], ou “o Filho de Deus ou

[640]ELIADE, Mircea. *A history of religious ideas.* Vol. 1: From the Stone Age to the Eleusinian Mysteries. Trans. Willard R. Trask. Chicago: The University of Chicago Press, 1978, p. 88. Falando sobre as diferentes versões do Primogênito, Eliade não deixa de observar que “as divindades nascem da substância mesma do deus supremo.” (Idem, p. 89).
[641]MARAVELIA, Alicia. The conception of the cosmic egg in the ancient egyptian and in the orphic cosmovision. In: *Shodoznavstvo*, Vol. 83, 2019, p. 39.
[642]Idem, p. 34.
[643]BRANDÃO, 1987, p. 110. CAMPBELL, 1968, p. 123.
[644]Idem, p. 122.
[645]Em sumério, por exemplo, *a* significa “água”, mas também “esperma, concepção, geração”. ELIADE, Mircea. *Patterns in comparative religion.* Trans. Rosemary Sheed. London and New York: Sheed & Ward, 1958, p. 190.
[646]SCHOLEM, Gershom. *On the Kabbalah and its symbolism.* Trans. Ralph Manheim. New York: Schocken Books, 1965, p. 104. Na Cabala, Adão Kadmon é a realização ou consumação das sefirot, que é como são chamados nessa tradição os “reflexos” (emanações, irradiações) que compõem o processo intradivino primordial.

ser humano segundo a imagem divina"[647]: o primeiro Adão, Adão Kadmon.

Como mostrou West, uma versão grega derivada da versão fenícia do mito aparece no século VI a.C., na mitologia órfica, mais precisamente na teogonia órfica do Primogênito.[648] Essa teogonia não substitui, mas acrescenta algo à teogonia/cosmogonia grega tradicional, que já começava, como as outras religiões antigas, pelo caos primordial, o princípio indeterminado, sem forma. A saber, o orfismo introduz um deus inédito com sua narrativa mística: Fanes, também chamado de Protogonos ("Primogênito"), Eros ou Metis[649], "o primeiro a se tornar visível" no éter e no caos ilimitado, figura demiúrgica andrógina (bissexual, hermafrodita) que copulou consigo mesma para gerar os deuses e os mundos celeste e terrestre. Trata-se do mesmo Fanes que, como dito, Zeus ingeriu a fim de se tornar único, de unificar todas as coisas em si. Assim narra a tradição órfica:

> No início era um abismo, um "mar sem limites", um caos sem limites. Nele veio a existir, aos poucos, e sem nenhuma razão particular, uma "bolha", que começou a crescer e se tornar mais firme. Ela sugou o *pneuma* circundante, sua "pele" endureceu, e logo flutuou no mar da imensidão uma esfera cintilante: o ovo do mundo. Neste desenvolveu-se uma criatura viva, em forma de esfera, alada, bissexual. Ela quebrou o ovo e "apareceu" com brilho radiante: Fanes! Então, as duas metades da casca quebrada se encaixaram "harmoniosamente", enquanto Fanes assumiu posição nos mais altos Céus, uma luz espiritual secreta; e do conteúdo "procriativo" do ovo surgiram os reinos do mundo.[650]

Através do orfismo, a teogonia/cosmogonia do Primogênito chegou até a filosofia, e neste ponto podemos acrescentar um elemento fundamental à nossa compreensão da origem da filosofia, para o qual ainda não estávamos prontos anteriormente: a filosofia não surgiu simplesmente para pensar e conceituar o (estado de consciência místico como) Um, *mas também essa teogonia/cosmogonia enquanto formação processual de tudo a partir do Um*. A filosofia pré-socrática jônica, particularmente a cosmologia que começa com Tales de Mileto, tem sabidamente sua fonte precípua na teogonia de Hesíodo, que por sua vez é a versão grega mais tradicional dessa matriz teogônica antiga. A filosofia da Magna Grécia, que começa com o pitagorismo, bebeu especialmente do orfismo. Como disse Burkert, "o orfismo e o pitagorismo estavam quase inextrincavelmente entrelaçados no século V a.C., de modo que é compreensível que, no domínio pré-socrático, a doutrina pitagórica tenha se desenvolvido como uma versão

---

[647]HEGEL, *LPR1*, p. 382.
[648]WEST, M. L. *Ab ovo*: Orpheus, Sanchuniathon, and the origins of the ionian world model. In: *Classical Quartely*, 44, II, 1994, pp. 289-307.
[649]MARTIN-VELASCO, María José; BLANCO, María José García (Eds.). *Greek philosophy and Mystery Cults*. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2016, p. xi.
[650]Ver BURKERT, 1972, p. 39.

transposta da cosmogonia órfica."[651] Hegel também afirma tal transposição, apontando na tríade hinduísta (Brahman, Vishnu, Shiva) o modelo da tríade pitagórica (embora a fonte imediata do pitagorismo seja o orfismo, e a deste a mitologia fenícia). É, segundo ele, uma passagem da *imaginação* hindu para a *abstração* pitagórica de unidades numéricas (um, dois, três).[652] Já em Platão, Hegel diz que, apesar do empréstimo ao pitagorismo, a tríade é exposta em termos mais concretos (embora ainda abstratos): o Mesmo, o Outro e a unidade de ambos.[653] A filosofia hegeliana, por seu turno, opera da mesma forma, sobre essa mesma fonte/matriz mitológica pré-doutrinária (em Hegel, como já dissemos e desenvolveremos adiante, Brahman, Vishnu e Shiva correspondem formalmente a Ser, Essência e Conceito), embora Hegel absorva tudo a partir da teologia trinitária cristã. Platão ainda se refere ao mito do Primogênito no *Banquete*, onde põe Aristófanes a "iniciar" (Platão usa a palavra eleusina) os participantes na discussão do estado original da humanidade, quando os humanos eram seres circulares andróginos que se moviam em todas as direções.[654]

Repassando o que vimos até agora sobre os antecedentes da doutrina cristã da Trindade, a estrutura básica da ideia se subdivide em: 1) um primeiro momento de pura indeterminação, ausência de forma e de limite (Um, caos, oceano, útero, abismo, Mesmo, Brahman etc., o que corresponderá ao Pai na Trindade cristã, ou ao Ser/substância na filosofia de Hegel). Da autorrelação intelectual e reflexiva (desejo, ventos, devir, voz/Logos etc.) desse primeiro momento emerge 2) um duplo, uma imagem ou encarnação, o Primogênito ou Unigênito (Ovo, massa fermentante, Fanes, Vishnu, Outro, Logos, Adão Kadmon, Atum, Jesus Cristo enquanto primogênito etc., ou, em Hegel, a Essência), que, então, 3) unifica-se ou funde-se com o primeiro momento (o Espírito intradivino, Shiva, ou, no âmbito da *Ciência da Lógica*, o Conceito) para, expandindo-se, formar o mundo. Toda essa matriz teológica veio à expressão, de acordo com Hegel, "com o reconhecimento de que o Um não pode permanecer como um, que é o que deveria ser não como um, senão antes como movimento e distinção em geral, e como a rela-

[651]Idem, p. 39.
[652]HEGEL, *LPR*, p. 429.
[653]Idem. De acordo com Platão no *Timeu*, o deus estabeleceu que, entre o ser indivisível, que é imutável, e o ser divisível que é gerado nos corpos, misturou uma terceira forma de ser feita a partir daquelas duas. E quanto à natureza do Mesmo e do Outro, estabeleceu, de igual modo, uma outra natureza entre o indivisível e o divisível dos seus corpos. Tomando as três naturezas, misturou-as todas numa só forma e pela força harmonizou a natureza do Outro – que é difícil de misturar – com o Mesmo. Procedendo à mistura de acordo com o ser, formou uma unidade a partir das três, e depois distribuiu o todo por tantas partes quantas era conveniente distribuir, sendo cada uma delas uma mistura de Mesmo, de Outro e de ser. (PLATÃO, 2011, p. 105; 35a-b).
[654]PLATÃO, 1972, p. 95 (190a).

ção dessas distinções entre si."[655] E, como já dito, a distinção primordial, o modelo intradivino de toda distinção, é entre Deus e o Primogênito, o Homem no estado original (ou, como Hegel também chama, a "humanidade inicial"[656]), embrião de tudo o que depois se diferenciará e se oporá, de Céu e Terra a masculino e feminino.

Na religião cristã, a identidade autodiferencial de Deus e do Primogênito é repetidamente afirmada no Evangelho de João: "No princípio era o Logos, e o Logos estava com Deus, e o Logos era Deus" (1:1). "Eu e o pai somos um" (10:30). "Quem vê a mim, vê o Pai" (14:9). "Crede-me que estou no Pai, e o Pai em mim" (14:11). Segundo um outro teólogo de primeira hora da Trindade, Justino, Cristo – o "*Logos spermatikos*", palavra plantada ou semeada[657] – "é o primogênito de Deus, o Logos do qual todas as raças de homens e mulheres partilhavam", ou seja, novamente, não surgiu simplesmente em um dado tempo/espaço. Ele foi "gerado ou concebido como um início antes de todas as criaturas"[658], e assim permanece: é a concepção perpétua, o evento perpétuo, porquanto divino. Nas palavras de Hegel, Deus, "ser atual que é eternamente em si e para si, eternamente gera a si mesmo como seu Filho, se distingue de si mesmo na divisão primária absoluta. O que Deus assim distingue de si mesmo não assume a forma de um outro ser, mas o que é assim distinguido é imediatamente apenas aquilo de que foi distinguido."[659] O Logos "é o simples ato de se deixar ouvir, que nem faz nem se torna uma distinção rígida, mas é imediatamente escutado"[660]. Com efeito, "por ser tão imediato, é igualmente retomado na interioridade e devolvido à origem."[661] É, enfim, como a palavra (a manifestação material vocal) dita, que já retornou ao silêncio.

Esse segundo momento, como ressaltou Hegel, também pode ser designado por "Sofia, sabedoria, o ser humano original e totalmente puro"[662]. Hegel insiste que "não é algo contingente, mas sim uma atividade eterna, que não acontece apenas uma vez. Em Deus existe ape-

[655]HEGEL, *LPR*, p. 428.
[656]HEGEL, *LHP3*, p. 90: "Assim, o aspecto determinado de Deus é compreendido como a humanidade inicial, o Filho Primogênito. Essa unidade [de Deus e da humanidade] é uma unidade implícita; é a ideia concreta, mas a ideia concreta apenas implicitamente."
[657]Cf. HILDEBRAND, 2011, p. 108.
[658](Citado em) Idem, p. 108. Paulo, em 1 Co 10:1-4, também alude à anterioridade do Cristo sacramental, falando sobre os antigos hebreus: "Ora, irmãos, não quero que ignoreis que nossos pais estiveram todos debaixo da nuvem, e todos passaram pelo mar. / E todos foram batizados em Moisés, na nuvem e no mar, / E todos comeram de uma mesma comida espiritual, / E beberam todos de uma mesma bebida espiritual, porque bebiam da pedra espiritual que os seguia; *e a pedra era Cristo*." (Grifo nosso).
[659]HEGEL, *LPR*, p. 426.
[660]Idem, p. 430.
[661]Idem.
[662]Idem, p. 426.

nas um nascimento, o ato como atividade eterna, uma determinação que pertence essencialmente ao universal. O essencial é que esta Sofia, a unigênita, permanece igualmente no seio de Deus; de modo que a distinção não é distinção."[663] Seja então abordado como Cristo, Adão Kadmon, Logos ou Sofia, o mistério do Filho é o mistério da auto-objetificação interior de Deus, da cópia idêntica que Deus fez de si mesmo em si mesmo. "Essas são as formas [Cristo, Adão Kadmon, Sofia etc.] em que essa verdade, essa ideia, fermentou. O ponto principal é saber que tais aparências, por mais selvagens que sejam, são racionais – saber que elas têm fundamento na Razão, e saber que tipo de Razão há nelas."[664] Inclusive, a referência ao "fermentar" da ideia não é gratuita: uma dessas formas, como sabia Hegel, é a massa fermentante.[665]

Na Trindade intradivina de Hegel, como dissemos, Deus e o Primogênito correspondem tecnicamente ao Ser e à Essência. Para compreendermos, em linhas gerais, como o filósofo expressou teoricamente a questão, convém começar por relembrar o Gênesis (1:1): "No princípio, Deus criou os céus e a terra. Era a terra sem forma e vazia, havia trevas sobre a face do abismo e um vento de Deus se movia sobre a face das águas. Disse Deus: 'Haja luz', e houve luz." Segundo o *Livro dos XXIV Filósofos*, um texto hermético do século XII, a luz acendeu, e então o duplo de Deus se formou pelo calor crescente gerado da autorreflexão ou autocontemplação de Deus sobre o espelho das águas primordiais (em uma espécie de inseminação pelo relâmpago): "Deus é a mônada, gerando uma mônada, no calor do reflexo da unidade."[666] De nossa parte, propomos que o mesmo pode ser dito, no âmbito da *Ciência da Lógica* hegeliana, sobre a passagem reflexiva Ser à sua imagem, a Essência. A saber, que a passagem do Ser à Essência é a forma intelectual da geração luminosa da mônada pela mônada.

---

[663]Idem.

[664]Idem.

[665]Idem. Lembremos também da parábola do fermento (Mt 13:33; Lc 13:20-21), segundo a qual o Reino dos Céus é como a massa fermentante. Segundo Manly P. Hall (2003, pp. 299-300), era reconhecido na antiguidade que "a fermentação era uma evidência certa da presença do fogo solar." Ele atribui a esse reconhecimento a aceitação, no cristianismo e diversas religiões pagãs, do vinho como um "símbolo próprio do Espírito solar – o ofertador do entusiasmo." (Idem). As referências a fermentação (*Gärung*) aparecem em vários momentos da obra de Hegel, em sentidos geralmente metafóricos, mas sempre indicando algo além da metáfora. Na *Filosofia do Espírito*, por exemplo, ao discutir a linguagem e os nomes, Hegel adverte que, "embora se pense que o inexprimível seja justamente o mais excelente, essa suposição, nutrida pela vaidade, não tem o mínimo fundamento; porque *o inexprimível, na verdade, é somente algo turvo, fermentante, que só ganha clareza quando consegue chegar à palavra*. A palavra, portanto, dá ao pensamento seu mais digno e mais verdadeiro ser-aí." (HEGEL, *ENC3*, p. 256 (§462, Adendo)). Como se vê, até mesmo a sequência dos termos na frase em itálico é significativa, tem um sabor teogônico/cosmogônico: algo turvo, fermentante > palavra, logos > clareza (luz) > ser-aí.

[666]THE BOOK OF THE TWENTY-FOUR PHILOSOPHERS (*Liber XXIV philosophorum*). Editio minima. The Matheson Trust for the Study of Comparative Religion, 2015. Disponível em: https://www.thematheson trust.org/papers/metaphysics/XXIV-A4.pdf. Acesso em: 12 de fevereiro de 2021.

Primeiro, reforcemos, relativamente à Lógica hegeliana, a ideia geral da nossa tese: não se trata, de forma alguma, de uma lógica racional ordinária (ainda que não-clássica), pois não se trata de um conhecimento acessível ao estado desperto. A Lógica "é o reino das sombras [*Reich der Schatten*], o mundo das essencialidades simples, libertado de toda concreção sensível."[667] É, no mesmo sentido,

> o sistema da razão pura [*das System der reinen Vernunft*], como o reino do pensamento puro [*Reich des reinen Gedankens*]. Esse reino é a verdade, como ela é sem invólucro [*Hülle*] e em e para si mesma. Por causa disso se pode expressar que esse conteúdo é a apresentação de Deus, tal como Ele é em sua essência eterna antes da criação da natureza e de um espírito finito.[668]

O pensamento puro é *noesis noeseos*, o pensamento que pensa a si mesmo, que tem a si mesmo como objeto. Demanda, portanto, uma suspensão da experiência sensível e intelectual ordinária, estruturada em todo tipo de cisão. Citando novamente esta importante passagem, "a pura ciência pressupõe (...) a libertação da oposição da consciência. Ela contém o pensamento, na medida em que ele é igualmente a Coisa em si mesma, ou seja, a Coisa em si mesma, na medida em que ela é igualmente o pensamento puro."[669] Ela demanda, em outras palavras, uma alteração da consciência, uma via de acesso interior, que corresponde à retirada do invólucro (*Hülle*) que oculta no fundo da interioridade o pensamento universal concreto, a inteligência espiritual. Para Hegel, fazer ciência é "descobrir [*enthüllen*, 'descascar', 'desvelar'] a natureza interna do Espírito e do mundo"[670]. Uma vez que a consciência pensante tenha retirado o véu místico e imergido em si mesma, isto é, tenha alcançado a "visão intelectual" (*intellektualansicht*)[671], ela poderá, então, conhecer a verdade na forma de determinações-de-pensamento (*Denkbestimmungen*), categorias teóricas, conceituais, que são, como o filósofo exprimiu em termos incontornáveis, "puros espíritos"[672]. O que acontece aí, em outras palavras, é o pensamento em estado puro, a consciência pensante que fica quando tudo de finito é aniquilado na passagem para o êxtase do outro lado do véu.

Pois bem. Os espíritos ou pensamentos da Lógica (espíritos categoriais, ideias) são os elementos processuais do desenvolvimento intradivino. A tradição mitológica/religiosa das civilizações antigas construiu a doutrina teológica experiencialmente informada de uma divindade triádica, que não se resume ao Um, à realidade espiritual "paterna", mas inclui também a coi-

[667]HEGEL, *CL1*, pp. 61-2.
[668]Idem, p. 52.
[669]Idem.
[670]Idem, p. 60.
[671]Idem, p. 53.
[672]HEGEL, *ENC1*, p. 81 (§24, Adendo 2).

sa que dá acesso a essa realidade (Filho) e a experiência dessa realidade (Espírito), bem como inclui estas duas outras faces na realidade espiritual "paterna" em si mesma, antes da Criação do mundo. E Hegel, por seu turno, buscou apreender e expor essa doutrina na forma do conceito, na *forma* intelectual enquanto tal, que ele, enquanto filósofo, acreditava ser a verdadeira linguagem do conteúdo (enquanto *nous*). Isto é, a Lógica de Hegel concebe em termos de categorias conceituais ou espíritos categoriais *o mesmo* que a tradição teogônica/cosmogônica representou em imagens míticas. E, assim como a tradição entendeu a geração do Primogênito como culminando na geração de todas as coisas, em Hegel a explicação da Lógica divina, da geração categorial da Essência e de sua eterna reunião conceitual com o Ser, é ao mesmo tempo a explicação da lógica de todas as coisas.

O principal ponto da *Ciência da Lógica* que queremos circular, com o propósito de explicitá-la como uma expressão conceitual da teogonia/cosmogonia do Primogênito e do processo trinitário intradivino – e, no mesmo gesto, para discernir o sentido propriamente místico (cúltico, iniciático) da Trindade cristã –, é a passagem do Ser para a Essência, ou a Essência mesma. O que estamos fazendo com isso é simplesmente apontar para o paralelo entre a discussão hegeliana sobre Cristo, Logos, Sofia, Adão Kadmon etc. na *Filosofia da Religião* e a teorização da Essência na *Ciência da Lógica*. Ou, de maneira mais ampla, *a relação entre teogonia e lógica* (no sentido de Hegel). Também teceremos adiante algumas considerações sobre a Doutrina do Conceito pertinentes à nossa discussão geral, mas a sequência argumentativa do texto precisará apenas do florescimento da Essência.

A Doutrina do Ser tem o ponto de vista do imediato, e suas categorias vazias (qualidade, quantidade e medida) formam a imediatez enquanto tal, a superfície das coisas, o genérico, por contraste com a essência interior e a forma conceitual. Mas, visto que o imediato é instável, por ser ao mesmo tempo o ser e o nada/vazio, ou seja, devir; e visto que é fundamentalmente unilateral, cada categoria tenta apreender o todo, mas apenas para falhar e ser suprassumida em uma nova modalidade, passando de uma para outra. Percorrendo uma complexa e estonteante dinâmica evolucional de interações categoriais e suprassunções de qualidades, quantidades e medidas, a Doutrina do Ser alcança ao final uma "matéria autossubsistente", "uma e mesma Coisa que está posta como base em suas diferenciações e como perene", um "terreno da unidade": o "Substrato", ou "Substrato perene" (*das perennirende Substrat*).[673] Um termo

[673]HEGEL, *CL1*, pp. 400-1.

que, de fato, denota algo que serve de base para outra coisa, mas que também é empregado na biologia para designar o terreno ou matéria fértil onde algo pode ser cultivado. Esse substrato do Ser, análogo ao que, na teogonia, é o *locus* do surgimento do Ovo, é, segundo Hegel, a indiferença absoluta, "a totalidade na qual todas as determinações do ser estão suprassumidas e contidas; assim, ela é a base, mas é apenas na *determinação unilateral* do *ser em si*", e, por isso, é "a totalidade negativa, (…) relação negativa simples e infinita consigo, sua incompatibilidade consigo mesma, seu repelir de si mesma".[674] Essa matéria indiferente é, em Hegel, a derradeira determinação do Ser, antes dele então repelir-se de si mesmo para se particularizar como Essência.

Passando ao âmbito da Essência, a primeira coisa a notar é que, tanto no alemão quanto no português, o verbo "ser" contém variações de duas famílias terminológicas distintas. Na língua alemã, *wesen* e *sein*, em português *esse* e *sedere*.[675] Trata-se de dois casos diferentes de misturas terminológicas, mas a duplicidade compositiva basta para situar o ponto principal: primeiro, *que há essa duplicidade*, ou seja, que o ser tem duas "raízes" (*sein* e *wesen*; *sedere* e *esse*); segundo, que, não obstante, ser e essência são *o mesmo*, são *consubstanciais* – como, na representação, Deus Pai e Deus Filho são o mesmo Deus. No caso do alemão, Hegel celebra ainda o fato de *wesen* ter sobrevivido no particípio, pois para ele existe aí uma "intuição correta da relação do ser para com a essência": a essência é "o ser que passou"[676], o "ser suprassumido"[677]. O que ocorre então nessa passagem? Qual é a sua natureza?

Hegel esclarece que "o ponto de vista da essência é, em geral, o ponto de vista da reflexão."[678] Ele ressalta que o termo "reflexão" é empregado em princípio para o fenômeno da luz, que, propagando-se em linha reta, é relançada para trás ao encontrar uma superfície espelhante. "Temos pois aqui um duplo [elemento]: primeiro, um imediato, um essente; e, segundo, o mesmo enquanto mediatizado ou posto."[679] Já relacionamos a "reflexão" lógica com a

[674]Idem, p. 412. Grifos do autor.
[675]HEGEL, *ENC1*, pp. 223-4 (§112, Adendo). *Wesen* era utilizado na Idade Média para "ser", porém no tempo de Hegel *sein* já havia ocupado esse lugar, e *wesen* sobreviveu em algumas conjugações, como o particípio *gewesen* ("sido"). No português, "ser" vem do latim *sedere*, "assentar-se", mas mantém aplicações de *esse*, que era a palavra latina para "ser", como em "é", "és" etc. O substantivo "essência", por sua vez, também é derivado de *esse*: foi uma tradução latina para *ousia*, termo filosófico grego criado igualmente a partir de uma forma pretérita de "ser" (*einai*), e empregado para significar aquilo que subsiste por si mesmo, que não tem seu ser em um outro.
[676]Idem, p. 223. HEGEL, *CL2*, p. 31. "[M]as ser que passou atemporalmente", complementa Hegel para reforçar que é uma passagem lógica, não cronológica.
[677]HEGEL, *CL2*, p. 34.
[678]Idem.
[679]Idem.

"reflexão" teogônica: a superfície espelhante é, figurativamente, a face do oceano primordial sobre a qual Deus contemplou a si mesmo, e onde, em seguida – seja porque Deus plantou nas águas a semente, seja pela luz que acende do calor da autorreflexão –, manifestou-se o Ovo do Mundo, o Filho.[680] Após observar o emprego primário de "reflexão" como a dobra para trás do feixe de luz, Hegel pontua que fazemos a mesma coisa quando "refletimos" sobre um objeto; pois a reflexão, neste sentido, é um "repensar", que "volta" ao objeto a fim de encontrar uma verdade mais profunda, e assim já não se trata mais da mesma coisa (imediata). Esse retorno do Ser sobre si é o que Hegel chama de Essência, por oposição ao Ser imediato, ao "ser que passou". Relacionando essa noção de reflexão à de essência, e mais especificamente à oposição tradicional entre aparência e essência, Hegel considera o Ser imediato, então, como a aparência, e a Essência como a verdade mais profunda vinda da reflexão. Com efeito, a essência é, para ele, "a verdade do ser"[681], "enquanto é o ser que foi para dentro-de-si, ou essente dentro-de-si. Aquela reflexão, seu aparecer dentro de si mesmo, constitui sua diferença em relação ao ser imediato, e é a determinação própria da essência."[682] A noção hegeliana de essência tem, por conseguinte, duas características peculiares: ela não vem "antes" do ser, mas "depois"; ela não constitui uma diferença para fora (não é ainda a Criação do mundo), mas para dentro de Deus, essência interior. O reflexo é, portanto, interiorização.

> O ser é o imediato. Na medida em que o saber quer conhecer o verdadeiro, o que o ser é *em si e para si*, ele não se detém no imediato e em suas determinações, mas o penetra com a pressuposição de que *atrás* desse ser ainda está algo diferente do próprio ser, de que esse pano de fundo constitui a verdade do ser. Esse conhecimento é um saber mediado, pois ele não se encontra imediatamente junto e dentro da essência, mas começa a partir de um outro, a partir do próprio ser, e tem de fazer um caminho prévio, o caminho do ir além do ser ou, antes, de entrar no mesmo. Somente enquanto o saber se *interioriza* a partir do ser imediato, encontra, através dessa mediação, a essência.[683]

Não tentaremos reconstruir em detalhes aqui o desenvolvimento da Doutrina da Essência, mas apenas destacar um dos elementos que, a nosso ver, permitem, outra vez, apreciar o gênio filosófico de Hegel. Vimos, pois, a natureza da passagem do Ser à Essência: a reflexão. A Essência é a imagem do Ser. E o que acontece nesse espelhamento, como em todo espelhamento, é a *inversão* parcial da imagem.[684] Disso decorre que:

---

[680]Mas, além do "oceano ou águas", a tradição também utiliza, para o lugar de nascimento da divindade, o símbolo da "terra úmida" (lama, matéria viscosa, terra sem forma e vazia etc.); o que, por seu turno, é formalizado por Hegel como o "Substrato perene" produzido pela Doutrina do Ser.
[681]HEGEL, *CL2*, p. 31.
[682]HEGEL, *ENC1*, p. 223 (§112).
[683]HEGEL, *CL2*, p. 31.
[684]Espelhos invertem a imagem no eixo z, de profundidade, embora não verticalmente ou horizontalmente.

> No desenvolvimento da essência, porque o conceito, [que é] um só, é em tudo o substancial, apresentam-se as mesmas determinações que no desenvolvimento do ser [encontramos]; porém em uma forma *refletida*. Assim, em vez do ser e do nada, aparecem [agora] as formas do positivo e do negativo; o primeiro, correspondendo antes de tudo ao ser carente-de-oposição, enquanto *identidade*, e o segundo, desenvolvido (aparecendo dentro de si) como a *diferença*. Além disso, o vir-a-ser enquanto ele mesmo é *fundamento* do ser-aí, o qual, enquanto refletido sobre o fundamento, é *existência* etc.[685]

Para ficarmos apenas no primeiro exemplo: o *ser* e o *nada*, com a reflexão, tornam-se o positivo e o negativo, ou *identidade* e *diferença*. Ou seja, aparece aí nesse desenvolvimento a forma mesma da reflexão, (que é) *a forma do entendimento*. Isso significa que, como Parmênides, Hegel *também descobre o entendimento abstrato dentro do Místico*. Através da reflexão, o Ser devém identidade, e dela deriva-se, no lugar do nada, a diferença. Assim, enquanto na Doutrina do Ser cada categoria é superada por outra totalmente distinta, na Doutrina da Essência cada momento contém uma oposição de categorias. As determinações da Essência, tornadas predicados, são, assim, as proposições da lógica clássica, as leis do pensamento abstrato: "Tudo é idêntico consigo; A=A; e, negativamente, A não pode, ao mesmo tempo, ser A e não-A."[686] Contudo, diferenciando-se de Parmênides, Hegel deriva o entendimento de um sistema divino mais amplo, assim como, digamos por analogia, pode-se derivar equações de Newton no interior do sistema matemático de Einstein. Assim diz o próprio Hegel: "Na Lógica especulativa, a simples Lógica de entendimento está contida e pode ser construída a partir dela; para isso não é preciso senão deixar de lado o dialético e racional; torna-se assim o que é a Lógica ordinária, uma história de variadas determinações de pensamento reunidas, que em sua finitude valem por algo infinito."[687] Para Hegel, no entanto, as leis do entendimento enquanto tal não são as verdadeiras leis do pensamento, mas apenas do pensamento meramente abstrato, isto é, que abstrai a identidade da diferença, separando o que é concreto. As verdadeiras leis do pensar, as leis especulativas – o entendimento concreto, isto é, que unifica absolutamente as diferenças separadas pela abstração meramente formal –, decorrerão do desenvolvimento interno de Deus, primeiro ainda no âmbito da Essência, e então propriamente na Doutrina do Conceito, a partir de onde o pensamento passará ao seu oposto na Criação do mundo (com o fim de reconciliar-se mais tarde na "grande Trindade" do fim dos tempos, realizada no Espírito Absoluto).

Para completar a consideração direta da *Ciência da Lógica* e coletar nosso resultado es-

[685]HEGEL, *ENC1*, p. 226 (§114).
[686]Idem, p. 228 (§115).
[687]Idem, p. 167 (§82).

pecífico, reconheçamos a ideia geral do desenvolvimento da Essência, tendo sempre em mente a tradição teogônica, e em seguida ressaltemos brevemente alguns pontos sobre a Doutrina do Conceito, em especial sobre o silogismo. O princípio metodológico desse desenvolvimento (como ficará claro, no final, para a Ideia absoluta) é dialético-especulativo, o que significa que ele se dará em uma espiral de abstrações (gerações de diferenças, oposições) e suprassunções (reconciliações, reunificações). Ao surgir luminosamente da autorreflexão do Ser, a Essência se opõe ao primeiro momento (como seu reflexo), sendo este, enquanto imediato, a aparência, o superficial; então, a oposição de aparência e essência é transposta para *dentro da essência*. As categorias da Essência *aparecem*, *brilham* (*scheinen*, ao mesmo tempo "brilham" e "aparecem") entre si, relacionando-se e movimentando-se dentro dela em divisões e oposições categoriais que mutuamente se refletem e se iluminam (enquanto no Ser as categorias unilaterais puramente *passavam* entre si, de uma para outra). E essa interrelação de contradições brilhantes, enquanto na verdade uma *intra*relação, sempre acaba por unificar os opostos. Esse aparecimento, de maneira geral, corresponde, na tradição, ao de Fanes, que quebrou seu Ovo e "apareceu com brilho radiante". No processo de aparecimento, primeiro surgem da irradiação luminosa as determinações da reflexão (identidade, diferença, contradição), como já vimos, e então o fundamento (*Grund*), que se desenvolve para uma condição, um *sine qua non*. Quando a totalidade de condições é satisfeita, a coisa ou matéria (*Sache*) emerge para a existência, que tem em si o próprio fundamento suprassumido. É então que a Essência (o Primogênito) chega categoricamente ao aparecimento. De sua relação essencial com o Ser imediato (Deus Pai) – relação onde ambos são autossubsistentes e relacionados fundamentalmente a si mesmos por efeito da relação mesma –, nascerão os espíritos categoriais do "todo" e das "partes" (cuja relação é tal forma que ambos se condicionam e se pressupõem reciprocamente), da "força" e da "externação" (quando ambos se tornam momentos um do outro, embora permanecendo autossubsistentes em relação ao próprio fundamento), e do "interior" e do "exterior" (quando, pela dinâmica de determinações recíprocas e intrarrelacionais do interior e do exterior, o Ser imediato efetivamente se exterioriza na Essência). "É o revelar de sua essência, de modo que essa essência consiste justamente no fato de ser aquilo que se revela. Dentro dessa identidade do aparecimento com o interior ou a essência, a relação essencial se determinou até tornar-se a *efetividade*"[688], isto é, devir a essência efetiva.

[688]HEGEL, *CL2*, p. 167. Grifo do autor.

Resumamos agora esse reconhecimento genérico do percurso da Doutrina da Essência por meio dos conceitos de essência e aparência. Primeiro, enquanto essência simples, a essência é pura reflexão, puro brilho interior. Esta é, inicialmente, toda a sua aparência. Segundo, a essência devém aparecimento (*erscheint*), devém algo existente. Terceiro, ela *se* unifica com esse aparecimento, tornando-se algo efetivo, efetividade. Em Hegel, portanto, diferentemente dos metafísicos do entendimento, a essência não está para a aparência como a verdade está para a falsidade: *a aparência é verdadeira como aparência da essência*. A verdade da essência é que *ela aparece*, consiste em seu aparecer. Todo desenvolvimento, na filosofia hegeliana, atualiza e realiza a verdade. Como notou Michael Inwood, é apenas mostrando a si mesma externamente, "projetando uma aparência (brilhando para fora) – por exemplo, como bolhas em um líquido fervente – e então retirando [*withdrawing*] essa aparência (brilhando para dentro), que a essência constitui a si mesma como essência."[689] (um mostrar-se/retirar-se que, digamos outra vez, é como a palavra dita, que sempre retorna ao silêncio).

A partir disso, com a Lógica objetiva formada, o sistema intradivino hegeliano passa para a Doutrina do Conceito, a Lógica subjetiva, a unificação absoluta do Ser e da Essência (ou, na linguagem da Trindade, a unificação do Pai e do Filho dentro do Pai). O conceito é, em Hegel, a unidade dos momentos da universalidade, da particularidade e da singularidade. Ou, colocando de outro modo, ele é a identidade entre o "ser posto" – que significa as diferenças e determinações internas que o conceito se dá enquanto se autodiferencia nos momentos da universalidade, da particularidade e da singularidade – e o ser em si e para si – aquele que é relativamente apenas a si mesmo, não a um outro –, de forma que cada momento, como as hipóstases da Trindade, "é tanto o conceito inteiro quanto o conceito determinado, e enquanto uma determinação do conceito."[690] No automovimento da Lógica, o conceito se desdobrará no juízo (*Urteil*), o determinar proposicional desses momentos enquanto diferenças, aquilo que destrincha a unidade conceitual imediata. Hegel assume a etimologia de *Urteil* como "divisão originária" (de *ur*, "original", e *teilen*, "dividir")[691], popularizada em seu tempo por Hölderlin, que argumentou que se trata da "separação original de objeto e sujeito que são mais profundamente unidos na intuição intelectual (…). 'Eu sou Eu' é o melhor exemplo desse conceito."[692]

[689]INWOOD, 1992, p. 39.
[690]HEGEL, *CL3*, p. 65.
[691]Idem, p. 89.
[692]INWOOD, 1992, p. 152.

Em Hegel, o juízo divide, como dissemos, os momentos do conceito. Ele tem a forma da proposição, que cinde o sujeito e o predicado, determinando, com a predicação, um sujeito anteriormente vazio, que era meramente o conceito em si, sem passagem para um outro de si. Ou, em outras palavras, o juízo é a particularização da universalidade imediata. Para seguirmos com o paralelo com a tradição teogônica, o juízo é quando o conceito reacessa intelectualmente o que se representa religiosamente como o nascimento do Primogênito, a divisão primordial de Deus e sua imagem, a passagem do primeiro para o segundo momento intradivino. A geração do Primogênito é a predicação primeira e perene. Mas o juízo é, no entanto, unilateral: ele pode dizer somente, por exemplo, "ser é nada" ou "ser não é nada", uma coisa de cada vez, porém não pode expressar a identidade-na-diferença entre o ser e o nada, é incapaz de identificar com propriedade os opostos no mesmo dizer propositivo.[693] Na separação estrutural feita pelo juízo, os extremos (sujeito e predicado, ou, em termos religiosos, Deus e o Primogênito) são autossubsistentes, relacionando-se a si mesmos como ao próprio fundamento, mas ainda falta relacioná-los e identificá-los entre si numa unidade concreta determinada.

Isso ficará, pois, a cargo do silogismo (*Schluss*), o terceiro capítulo da primeira seção da Doutrina do Conceito (após os capítulos do conceito e do juízo), ao qual a Lógica chega depois do destrinchamento das diferentes formas de juízo. Com efeito, o silogismo é o momento da unidade e da verdade do conceito e do juízo. Ele é o conceito completamente posto, e assim "é, portanto, o *racional*."[694] Tal esclarecimento é importante para a presente tese de forma geral. Continua Hegel: "O entendimento é tomado como a faculdade do conceito *determinado*, que é fixado *por si* através da abstração e da forma da universalidade. Mas na Razão os conceitos determinados estão postos na sua *totalidade* e *unidade*. O silogismo não é, portanto, apenas racional, mas *todo racional é um silogismo*."[695] Ora, já vimos que para Hegel o Místico é o conceito mesmo, o elemento racional-especulativo, mas podemos dizer, também, que o Místico é o silogismo, na medida em que ele é a unidade verdadeira dos diferentes momentos, isto é, que não está presente apenas na universalidade, mas, enquanto universalidade concreta, está igualmente na particularidade e na singularidade. Misticamente, o particular e o singular são o próprio universal enquanto totalidade em cada momento, não só em si mesmo enquanto diferente do particular e singular. A concepção hegeliana do silogismo se diferencia, como se

[693]Idem.
[694]HEGEL, *CL3*, p. 135. Grifo do autor.
[695]Idem. Grifos do autor.

percebe, da noção tradicional do silogismo, que Hegel chama de "silogismo do entendimento" (*Verstandesschluss*). O principal problema do silogismo do entendimento é que, por seu caráter abstrativo, ele isola os termos, a premissa maior, a premissa menor ou média e a conclusão, de forma que o universal é diferente do particular e do singular. O silogismo de entendimento jamais poderia apreender a unidade paradoxal triádica de Deus. Apenas a Razão pode conceber a unidade dos momentos; ela é essa unidade mesma, em que o particular e singular é concretamente universal.

Sendo assim, a noção hegeliana do silogismo é uma herança mais platônica do que aristotélica, precisamente pela importância do termo médio em Hegel, enquanto termo unificador dos extremos. O filósofo deixa isso claro na *História da Filosofia*, ao discutir o *Timeu* e particularmente o que Platão chamou de "o mais belo dos elos". Citemos Platão:

> O mais belo dos elos [*desmon kallistos*] será aquele que faça a melhor união entre si mesmo e aquilo a que se liga, o que é, por natureza, alcançado da forma mais bela através da proporção [*analogia*]. Sempre que de três números, sejam eles inteiros ou em potência, o do meio tenha um carácter tal que o primeiro está para ele como ele está para o último, e, em sentido inverso, o último está para o do meio como o do meio está para o primeiro; o do meio torna-se primeiro e último e o último e o primeiro passam ambos a estar no meio, sendo deste modo obrigatório que se ajustem entre si e, tendo-se assim ajustado uns aos outros entre si, serão todos um só.[696]

Hegel diz, sobre essa passagem, que nela "a identidade absoluta é estabelecida"[697]. Esta é, segundo ele, a conclusão silogística alcançada na Lógica especulativa.[698] E, como não poderia deixar de ser, ele relaciona o elo silogístico-especulativo à teogonia do Primogênito e à doutrina da Trindade de modo mais amplo, explicitando o paralelismo da questão teogônica e trinitária com a questão lógica, e ao mesmo tempo mostrando o que, mais profundamente, estava em questão naquela consideração platônica:

> Esta [o "mais belo dos elos" enquanto silogismo racional/especulativo] é a natureza de Deus. Se Deus é o sujeito, isto significa que Deus gera seu Filho, o mundo, [e] que Deus realiza a si mesmo nessa realidade, que aparece como um outro, mas fazendo isso Deus permanece idêntico a si mesmo, anula a queda, e está apenas unindo a si mesmo consigo mesmo no outro; dessa maneira Deus é pela primeira vez espírito, o silogismo absoluto.[699]

O que discernimos, então, na *Ciência da Lógica*, é que a teorização hegeliana da Trindade intradivina consiste em considerá-la como um silogismo intradivino em que o Pai, o Filho e o Espírito são o universal, o particular e o singular, mas de forma que cada termo é a totalidade universal. Na verdade, como está claro, é do próprio autodesenvolvimento trinitário intradivi-

[696]PLATÃO, 2011, p. 100 (31c-32a).
[697]HEGEL, *LHP2*, p. 210.
[698]Idem.
[699]Idem.

no que, na autocognição metodológica que rememora esse autodesenvolvimento, surge originalmente a ideia do "silogismo", ou que a Ideia divina concebe a si mesma enquanto silogismo. Uma vez que, como diz Hegel, "tudo é um silogismo"[700], pois tudo é conceito e tudo vem do conceito, contendo em si a diferença de seus momentos, "a natureza *universal* de tudo, mediante a *particularidade*, se confere realidade exterior, e assim, enquanto reflexão-sobre-si negativa, se faz algo *singular*."[701] Ao retirar sua concepção do silogismo da Trindade intradivina, dessa unidade original que permanece em si mesma na diversidade, Hegel ganha com isso o que ele chama de "silogismo-de-Razão", um pensamento que vai além do "silogismo formal de entendimento" em que o universal, enquanto universal abstrato, é exterior ao não-universal. Hegel ganha, em outras palavras, sua noção básica de *universalidade concreta*, pois o universal e o singular, como a Trindade intradivina, são, na verdade, pela mediação da particularidade, o mesmo. O universal, precisamente enquanto universal, "tem dentro dele mesmo o padrão de medida pelo qual essa forma da sua identidade consigo mesmo, ao compenetrar e compreender em si todos os momentos, determina-se igualmente de modo imediato para ser *apenas* o universal frente à diferencialidade dos momentos."[702] Assim sendo, é o próprio universal que se particulariza e se singulariza; e o singular, enquanto efetivo, é o que, pelo particular, eleva-se ao universal como a si mesmo.

Na segunda parte da Doutrina do Conceito, o processo lógico-categorial se desdobra objetivamente no "mecanismo", no "quimismo" e na "teleologia", e então, na terceira parte, ele alcança propriamente a "Ideia" (vida, conhecimento), realizando-se na Ideia absoluta, a unificadora do conceito e da realidade (ou na qual o conceito tem a si mesmo como sua realidade), assim como do conceito e da objetividade (ou na qual o conceito tem a si mesmo como objeto). A Ideia absoluta é, digamos, o momento em que o Ser tem a Ideia total de si mesmo, compreendendo em definitivo, perante seu próprio autodesenvolvimento, que seu conceito é o diferenciar-se e o retornar para si mesmo desde a diferença. É precisamente em função dessa Ideia, para realizar esse conceito daquilo que se põe para fora na diferença e então retorna a si mesmo, que ele, agora se colocando como primeiro momento da "grande Trindade", se exterioriza enquanto natureza e providencia astutamente a formação temporal efetiva do Espírito. Isto é, a Ideia absoluta, em seu princípio teleológico de autoformação e autoconsumação, é

[700]HEGEL, EN*C1*, p. 316 (§181).
[701]Idem.
[702]HEGEL, *CL3*, pp. 65-6.

conceitualmente o mesmo que o Plano divino do Deus tudo-em-todos é representativamente. Tendo então, por fim, o sistema lógico intradivino de Hegel atingido interiormente o estado de automediação absoluta em que não resta mais "nenhum passar, nenhum pressupor e, de modo geral, nenhuma determinidade que não seja fluida e translúcida"[703], a Ideia decide sair livremente de si mesma, exteriorizando-se enquanto mundo espaço-temporal ou natureza. De forma análoga à maneira em que, para a tradição, os elementos da matéria primordial se expandiram e se separaram para formar o mundo, ela engendra, assim, a natureza.

Pois bem, o que precisamos apenas, como nosso resultado suficiente (dessa consideração da *Lógica*) neste momento, é a essência efetiva, a imagem (aparência verdadeira) de Deus, o segundo momento da Lógica intradivina. O que o próprio Deus Pai usou para alcançar seu Espírito. O que faremos agora é saltar diretamente para os parágrafos 721 e 722 da *Fenomenologia do Espírito*, e, para encaixar nosso quebra-cabeça, relacioná-los ao que viemos de discutir.

> Neste ponto, essa essência [já] tem percorrido o movimento de sua efetivação. Descendo de sua pura essencialidade até uma objetiva força-da-natureza e a suas exteriorizações, é um ser-aí para o Outro: para o Si pelo qual é consumida. A silenciosa essência da natureza carente-de-si atinge em seu fruto o patamar em que, preparando a si mesma para ser servida e digerida, se oferece à vida que-tem-forma-de-Si. Na utilidade de poder ser comida e bebida, atinge sua mais alta perfeição, pois aí ela é a possibilidade de uma existência superior, e entra em contato com o ser-aí espiritual. De uma parte, o espírito da terra, em sua metamorfose, desenvolveu-se até a substância silenciosamente poderosa, e por outra parte, até a fermentação espiritual; [ou seja] ali se desenvolveu no princípio feminino da nutrição, e aqui no espírito masculino da força automotiva do ser-aí consciente-de-si. Assim, aquela luminosidade nascente revela nesse gozo o que ela é: o gozo é o seu mistério. Pois o místico não é o ocultamento de um segredo ou ignorância, mas consiste em que o Si se sabe um só com a essência; e esta é, assim, revelada. Só o Si é manifesto a si mesmo, ou seja, o que é manifesto, só é tal na certeza imediata de si. Nessa certeza, porém, a essência simples é posta mediante o culto. E como coisa que se pode usar não tem somente o ser-aí, que é visto, cheirado, saboreado; mas é também objeto do desejo, e pelo gozo efetivo torna-se uma só Coisa com o Si; e desse modo, perfeitamente desvelada nele e para ele manifesta.[704]

Hegel está, neste ponto da *Fenomenologia*, discutindo o *culto* (no âmbito da "religião da arte" grega). Mais especificamente, está discutindo os cultos de Mistério de Deméter e Dionísio, "o mistério do pão e do vinho", mas tendo em vista também o culto de Cristo, "o mistério da carne e do sangue". Ora, a partir do que já vimos, fica clara aí a significação teogônica, propriamente lógica, do culto: que *em seu centro está o mistério do Primogênito da Criação*, da imagem de Deus, do Logos ou Essência.[705] Bem como, ao mesmo tempo, fica clara a signi-

[703]HEGEL, *ENC1*, p. 367 (§237). HEGEL, *CL3*, pp. 237 ss.
[704]HEGEL, *FE2*, p. 168 (§721).
[705]A relação entre teogonia e culto se deixa ver no sentido de rituais como o batismo (em especial a imersão em águas) ou a incubação. Ao imergir na água ou entrar na caverna ou câmara escura de um templo, o iniciado acessa o estado originário do "oceano primordial" ou da "escuridão vazia e sem forma", o que significa sua dissolu-

ficação cúltica da teogonia/Lógica: que *o Logos/Essência é comida e bebida ritual*, isto é, *um enteógeno*. "No culto, o Si se proporciona a consciência da descida da essência divina desde o seu além até ele; desse modo, a essência divina que anteriormente é o inefetivo e somente objetivo, adquire a efetividade própria da consciência-de-si."[706] "Esse gozo [da efetividade] é a potência negativa que suprassume tanto a essência quanto a singularidade; e ao mesmo tempo, é a efetividade positiva, na qual o ser-aí objetivo da essência é transformado no ser-aí consciente-de-si; e o Si tem a consciência de sua unidade com a essência."[707] Hegel nos diz, então, que a Essência, o duplo do Ser que brota luminosamente em seu substrato perene, como vimos na *Ciência da Lógica*, cumpre-se como comida/bebida vinda do Além, e através da ação cúltica do (seu) sacrifício ela se unifica com a consciência (o Si) do sacrificante, culminando assim na experiência mística. Ela é o próprio "cálice do reino dos espíritos" que se oferece espumando na conclusão da *Fenomenologia*.[708]

Por isso, precisamente, dissemos que, para compreender a Santíssima Trindade, é necessário focar não no Jesus histórico da narrativa, tampouco no sacramento eucarístico ordinário, mas na verdadeira eucaristia, a comida/bebida que o Deus cristão enviou aos homens. Ele não

---

ção interior. A partir daí o iniciado, como o Ovo cósmico, passa por sua formação e seu desabrochar iluminado, refaz o caminho da pré-existência à existência, até emergir de volta ao mundo como um ser regenerado, cujo renascimento repete a Criação do mundo. Cf. ELIADE, 1958, p. 196. Fulcanelli explicou com clareza o sentido da imersão na escuridão primordial para a alquimia: "Olha aqui, dizemos, vocês que trabalharam tanto, o que pretendem fazer com suas fornalhas acesas, seus muitos, variados e inúteis utensílios? Você espera realizar uma verdadeira criação a partir de todas as peças? Certamente que não, pois a faculdade da criação pertence apenas a Deus, o único Criador. Então, deve ser um processo gerador que você espera realizar dentro de seus materiais. Mas, nesse caso, você deve ter a ajuda da natureza e pode ter certeza de que essa ajuda será recusada a você, se, por azar ou por ignorância, você não colocar a natureza em uma posição onde suas leis possam ser aplicadas. Qual é, então, essa condição primordial, essencial para que haja alguma geração? Responderei em seu nome: a ausência total de qualquer luz solar, mesmo difusa ou filtrada. Olhe ao seu redor, consulte sua própria natureza. Não vês que com o homem e com os animais se dá a fecundação e a geração, graças a uma certa disposição dos órgãos, em completa obscuridade, mantida até o momento do nascimento? É na superfície da terra – em plena luz – ou dentro da própria terra – na escuridão – que as sementes de vegetais podem germinar e ser reproduzidas? É de dia ou de noite que cai o orvalho vivificante que os alimenta e vitaliza? Considere o cogumelo, não é à noite que ele cresce e se desenvolve? E quanto a você, não é também durante a noite, no sono, que seu organismo repara suas perdas, elimina seus resíduos, constrói novas células, novos tecidos, no lugar daqueles queimados e destruídos pela luz do dia? Não há processo, mesmo que seja o trabalho de digestão, a assimilação dos alimentos e sua transformação em sangue e substância orgânica, que não ocorra no escuro. Você gostaria de fazer uma experiência? Pegue alguns ovos férteis e choque-os em uma sala bem iluminada. No final da incubação, todos os seus ovos conterão embriões mortos, mais ou menos em estado de decomposição. Qualquer pintinho que nasce é cego, doente e não vai sobreviver." FULCANELLI, 1990, pp. 134-5.

[706]Idem, p. 164 (§714).

[707]Idem, p. 166 (§718).

[708]Idem, p. 220 (§808): "do cálice desse reino dos espíritos / espuma até ele sua infinitude" (Schiller). Em outro poema, Schiller fala novamente do "cálice": "Cada estrela rolante, pela sede atormentada / Bebe com alegria sua chuva brilhante e dourada / Bebe refresco de seu cálice de fogo / Como os membros são nutridos pelo cérebro." SCHILLER, J. C. F. von. *The poems of Schiller.* Trad. E. A. Bowring. Gloucester, Dodo Press, 2007, p. 5.

enviou um homem (ordinário) para ser comido, mas uma substância comestível que é a essência da humanidade (tal como o Deus hermético enviou a cratera com a poção de *nous*). A verdadeira eucaristia é a "carne" e "sangue" do Primogênito. A doutrina do duplo caráter da eucaristia foi exposta, por exemplo, por Anselmo de Laon (século XII), que, mesmo assumindo o pão e o vinho como sendo verdadeiramente a "carne" e o "sangue" de Cristo, considerou-os como signos do *panis celestis*, o maná escondido, recebido somente pelos bons.[709-710] Em tempos recentes, René Guénon ressaltou que o vinho é, em muitas tradições, um sacramento substitutivo da lendária "bebida da imortalidade", "considerado como um símbolo da doutrina escondida ou guardada, isto é, conhecimento esotérico e iniciático."[711] A uva fermenta, assim como a massa da hóstia, e aí reside sua legitimidade como símbolo do verdadeiro alimento sagrado – ela tem, nesse fermentar, a mesma natureza essencial da coisa –, mas ela não é a coisa. O Mistério da Trindade, o que a tradição buscou "explicar" com o dogma, é o mistério do ser que é o "pão dos céus" e a "bebida da imortalidade", a imagem refletida que Deus gerou em seu próprio interior antes da Criação do mundo (quer dizer, que gera eternamente, em anterioridade lógica), e que faz no mundo, na consciência (religiosa, alterada, extática) do próprio ser humano – no Si que será Um com esse duplo, que se reunirá com a Essência –, a mediação entre Pai e Espírito, a reconciliação de Deus consigo mesmo (seu devir absoluto, *panta en pasin*). Cristo, Logos ou Essência, entre outros de outras tradições, são nomes públicos do alimento divino oculto, disso que "é visto, cheirado, saboreado" pelos *mystai*. Um enigmático objeto – enigma dos enigmas, *secretum secretorum* – tradicionalmente tido ao mesmo tempo como a imagem de Deus, a forma original da humanidade e o modelo do cosmos. "O Protóti-

[709]MACY, Gary. *The theologies of the Eucharist in the early scholastic period:* a study of the salvific function of the sacrament according to the theologians c. 1090 – c. 1220. Oxford: Clarendon Press, 1984, p. 76.

[710]Sobre o maná, trata-se da comida misteriosa que Deus enviou aos hebreus no deserto. "E quando o orvalho se levantou, eis que sobre a face do deserto estava uma coisa miúda, redonda, miúda como a geada sobre a terra. / E, vendo-a os filhos de Israel, disseram uns aos outros: Que é isto? Porque não sabiam o que era. Disse-lhes pois Moisés: Este é o pão que o Senhor vos deu para comer." (Ex 16:14, 15). O surgimento da comida celestial no orvalho nos remete diretamente ao simbolismo do orvalho presente em várias tradições místicas, como no hermetismo e na cabala, e relacionado à chuva e à dádiva da vida. Cf. GUÉNON, 1995, p. 246. A tradição rosacruz, por exemplo, "associa orvalho e luz de um modo muito especial, estabelecendo um paralelo por assonância entre *Ros-Lux* [Orvalho-Luz] e *Rosa-Crux*." Também na tradição alquímica se atribui um papel fundamental ao *ros philosophorum* no Grande Mistério, conectado com a fase alquímica do embranquecimento (discutiremos a doutrina alquímica da pigmentação no item 4.2) (idem). É interessante relacionar essa discussão com o seguinte comentário de Plínio, o Velho, no contexto de uma consideração sobre tipos de mel (*mellis*). Segundo ele, em certas circunstâncias astrológicas, "quando o orvalho é aquecido pelos raios do sol, não mel, mas drogas [*medicamenta*] são produzidas, dádivas celestiais (...)" de potência e doçura igual à do Néctar dos deuses. PLINY. *Natural history.* Vol. III. Libri VIII-XI. Trans. H. Rackham. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1967, p. 455.

[711]GUÉNON, René. *Studies in Freemasonry and the Compagnonnage*. Trans. Henry D. Fohr, Cecil Bethell and Michael Allen. Hillsdale, NY: Sophia Perennis, 2004, p. 21.

po, a Primeira Luz"[712], que nasceu de um ovo fermentado, filho das águas fertilizantes da tempestade com a terra virgem, no sublime e "milagroso" evento primordial. Evento esse que ocorre perpetuamente, num ciclo incessante de nascimento, morte e renascimento (razão pela qual ele é também o "primogênito dentre os mortos" (Cl 1:18), o "Cordeiro que foi morto desde a fundação do mundo" (Ap 13:18)), do qual os iniciados de todas as eras participam performando seu sacrifício para acessar o mundo espiritual, o estado de unidade absoluta – como fizera Zeus comendo Fanes, como fizera o próprio Deus em seu interior antes da Criação.

3.5.3 Do Filho e do Espírito

Com o mundo criado e a divisão com os homens estabelecida a partir da Queda, Deus designou, então, ao Logos sua missão (Jo 6:38) de atuar como o mediador da reconciliação, o que se compre na terceira "Pessoa" de Deus, o Espírito. Mas como é que o Logos, a "segunda" Pessoa, faz a triangulação entre a primeira e a terceira? Ela acontece através da identificação do homem a Cristo no culto. Para esse fim, então, o Logos "se faz carne" (Jo 1:14), ou "pão" (Jo 6). Mas a identificação profunda não é, reforcemos ainda outra vez, com o Jesus histórico ou a hóstia ordinária, que têm, ambos, valor representativo. Trata-se de um *evento místico*, espiritual, vivido interiormente após o crente comer a carne noética enviada misteriosamente dos Céus, i.e. a eucaristia propriamente dita.[713] "A verdade do Evangelho, da doutrina cristã, existe apenas em uma atitude autêntica para com ele. E isto é simplesmente o que é dito: que a alma reconstitui a si mesma interiormente, santifica a si mesma interiormente, e que o critério para o conteúdo reside somente nessa santificação [*Heiligung*]."[714] Pois "o que é válido para mim deve ter confirmação em meu próprio espírito. O ímpeto pode certamente vir de fora [narrativa, doutrina, dogmática], mas a origem externa não é importante. Que eu creio

[712]The teachings of Silvanus. In: THE NAG HAMMADI LIBRARY IN ENGLISH. Ed. James M. Robinson. Trans. Members of the coptic gnostic library project of the Institude for Antiquity and Christianity. San Francisco: Harper Collins, 1990, p. 393.
[713]O "inefável mistério da geração" (ou da "eterna geração"), o milagre da Encarnação do unigênito ou primogênito, é um tema particularmente sensível em João Crisóstomo. Cf. JOHN CHRYSOSTOM. *On the incomprehensible nature of God.* Trans. Paul W. Harkins. Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 1982, pp. 15, 62, 77. Depois de observar, acompanhando Paulo, que a ressurreição de Cristo é um mistério, ponderou que "se a razão comum [*reasoning processes*] não pode descobrir sua ressurreição, é muito menos possível para ela descobrir sua geração a partir do alto." (p. 90). Em termos representativos, esse é o milagre da imaculada concepção do Filho de Deus na Mãe Virgem.
[714]HEGEL, *LHP3*, p. 100.

se deve ao testemunho de meu próprio espírito."[715] Isso é o que pregou Paulo: que não é com tinta, mas no coração humano, que Cristo deixa sua assinatura: "Ele nos habilitou para sermos ministros de uma nova aliança, não da letra, mas do Espírito – porque a letra mata, mas o Espírito vivifica" (2 Co 3:3, 6). Hegel diz explicitamente que "não devemos tomar as palavras [da Bíblia] tal como elas se apresentam, pois o que se entende pela 'Palavra bíblica' [o Logos divino] não são palavras ou letras enquanto tais, mas o espírito com o qual elas são apreendidas."[716] O texto bíblico apenas anuncia o único meio verdadeiro de se identificar com o Filho de Deus e se santificar/divinizar interiormente, isto é, de tornar-se Um com Deus, como Jesus (Jo 10:30): pelo "segredo de comer o corpo e beber o sangue", diria Hegel.[717] É essa comida e bebida que conduz ao Espírito, e é esse ato que constitui fundamentalmente a missa.[718] Cristo determinou a seus apóstolos "*fazei isto*" (*touto poieite*) "em minha memória" (*emen anamnesin*) quando consagrou o pão e vinho na Última Ceia (Mt 26:26; 1 Co 11:25) – "*peguem e comam*" (*labete phagete*). Segundo Hegel, sua confissão luterana segue o mandamento de Cristo à risca, e o filósofo associa diretamente o ritual eucarístico à iniciação eleusina: o luteranismo "começa comendo e bebendo, como nos Mistérios de Elêusis; o ponto de partida é o consumo de Deus objetivamente presente. O avanço é que o indivíduo adorador assume esse consumo

[715]HEGEL *LPR*1, p. 161.

[716]Idem, p. 167. A superioridade ou anterioridade do espírito em relação à letra (afirmada pela própria letra) na determinação do sentido das Escrituras (novamente: da letra) é levada ao limite no testemunho da mística alemã medieval Hildegarda de Bingen: "O céu foi aberto e uma luz ígnea de brilho intenso veio e permeou todo o meu cérebro, e inflamou todo o meu coração e todo o meu peito, não como uma queimadura, mas como uma chama que aquece, como o sol aquece qualquer coisa que seus raios tocam. E imediatamente soube o significado da exposição das Escrituras, ou seja, o Saltério, o Evangelho e os outros volumes católicos do Antigo e do Novo Testamento, embora não tivesse a interpretação das palavras de seus textos ou a divisão das sílabas ou o conhecimento de casos ou tempos." HILDEGARD OF BINGEN. *Scivias*. Mahwah, New Jersey: Paulist Press, 1990, p. 59. Além disso, em Hildegarda, uma monja beneditina, vê-se a continuidade da teogonia mística do Primogênito no seio da Igreja católica. Em uma experiência visionária sobre "o universo e seu simbolismo", a chamada "terceira visão" de Hildegarda (idem, pp. 93 ss), ela relata a visão cosmogônica de um objeto em "formato de ovo" cercado de fogo divino em um cenário etéreo e turbulento de tempestade, redemoinhos e trovões. E, em seguida, esclarece que tal objeto é o Unigênito, "o verdadeiro Filho de Deus que encarna através da Virgem" (idem, p. 95), que também significa "a humanidade".

[717]Ele se refere ao "mistério da carne e do sangue (*Mysterium des Fleisches und Blutes*)". HEGEL, *FE2*, p. 169 (§724).

[718]Tanto que os primeiros cristãos chamavam a "missa" de "a quebra do pão". A palavra "eucaristia" (*eukharistia*), "ação de graças", que no primeiro século passou a ser associada a uma refeição, estabeleceu-se na virada para o século II. Cf. WANDEL, Lee Palmer (Ed.). *A Companion to the Eucharist in the Reformation*. Leiden/ Boston: Brill, 2014, p. 2. Na chamada Oração de Graças da coleção de Nag Hammadi, fica explícito (em relação a) o que os cristãos gnósticos eram gratos: "Damos graças a ti! Cada alma e coração se elevam a ti (…). Regozijamo-nos porque, *enquanto estávamos no corpo, Tu nos fizeste divinos através do teu conhecimento."* RUCK, Carl A. P.; STAPLES, Blaise Daniel; HEINRICH, Clark, 2001, p. 187. Ou seja, porque a consagração eucarística ocasionou uma travessia, em vida, ao mundo espiritual – uma alteração de consciência, o "morrer antes de morrer".

interiormente, e o sensível é primeiro espiritualizado no sujeito."[719]

A Eucaristia, como disse Ernst Benz, "é o sacrifício incruento em que misticamente se renova o sacrifício de Cristo na cruz; ela é, além disso, uma representação de toda a história da salvação, da Encarnação do Logos divino assim como de sua Paixão e Morte, de sua Ressurreição e de sua volta."[720] Identificar-se a Cristo é, então, em primeiro lugar, comer seu "corpo" e beber seu "sangue", ingerir o Logos, o "pão de Deus" ou "pão da vida" (Jo 6:33, 35). "Bem-aventurado o que comer pão no reino de Deus" (Lc 14:15). Com essa nova "comida espiritual" (*pneumatikos broma*, 1 Co 10:3) ou "novo maná" ("Vossos pais comeram o maná no deserto, e morreram. Este é o pão que desce do céu, para que o que dele comer não morra." Jo 6:49, 50), o cristianismo renova, no interior da tradição judaica (embora com influência helenística), o próprio sentido do lendário alimento através do qual os humanos acessam à divindade (i.e. o enteógeno), que a religião judaica representa de maneira fóbica e proibitiva (negativa), mas que no cristianismo é "o caminho, a verdade e a vida" (Jo 14:6). O chamado *Evangelho da Verdade*, texto cristão gnóstico valentiniano do século II, traçou o paralelo de Cristo com o fruto proibido do Gênesis: "Eles o pregaram a uma árvore, e ele se tornou o fruto do conhecimento do Pai. No entanto, ele [Jesus-fruto] não causou destruição quando foi comido, mas aqueles que o comeram tiveram alegria na descoberta. Ele os descobriu em si mesmo e eles o descobriram em si mesmos."[721] Assim, enquanto a comida do fruto da Árvore do Conhecimento levou à Queda na condição humana e terrena, perdida do Deus puramente transcendente, a comida do "novo fruto" leva à reconciliação.

No ato cúltico, o sacrifício ritual de Cristo passa a ter lugar *na interioridade* do comungante, que experiencia a paixão e a ressurreição (a morte e o renascimento) *enquanto jornada da consciência*, assim como, nos cultos gregos, as iniciações eram homólogas às jornadas míticas dos deuses e heróis. Assim, o caráter uno e trino de Deus localiza sua forma perfeita não em um Paraíso distante, mas na consciência crística, igualmente humana e divina, que advém do aniquilamento da consciência ordinária, quer dizer, vem da elevação da consciência ao Espírito, através da ingestão do Salvador que é a verdadeira comida e bebida. Disse Paulo,

[719]HEGEL, *LPR3*, p. 236.
[720]BENZ, 1995, p. 218.
[721]THE NAG HAMMADI LIBRARY IN ENGLISH. 1990, p. 41. O também apócrifo *Evangelho de Filipe*, da mesma forma, diz que, no cristianismo, a Árvore do Conhecimento faz os homens viverem, ao invés de morrerem, como ocorreu com a Árvore do Gênesis. Idem, p. 153. Já em *Os ensinamentos de Silvano*, diz-se que "a Árvore da Vida é Cristo." Idem, p. 390.

nesse sentido: "Quero conhecer Cristo, o poder de sua ressurreição e a participação em seus sofrimentos, tornando-me como ele em sua morte" (Fp 3:10). Ou: "O que tu semeias não é vivificado, se primeiro não morrer" (1 Co 15:36). Ou: "Já estou crucificado com Cristo; e vivo, não mais eu, mas Cristo vive em mim" (Gl 2:20). Hegel foi na mesma direção, como notou Fredrick Beiser: "Devemos interpretar a morte e ressurreição de Cristo não como um evento histórico, sugere Hegel, mas como uma metáfora para a vida do espírito."[722] E essa experiência, repitamos, somente se dá pela via ritual teofágico (ou "logofágico", Hegel poderia dizer):

> Jesus, pois, lhes disse: Na verdade, na verdade vos digo que, se não comerdes a carne do Filho do homem, e não beberdes o seu sangue, não tereis vida em vós mesmos. Quem come a minha carne e bebe o meu sangue tem a vida eterna, e eu o ressuscitarei no último dia. Porque a minha carne verdadeiramente é comida, e o meu sangue verdadeiramente é bebida. Quem come a minha carne e bebe o meu sangue permanece em mim e eu nele. Assim como o Pai, que vive, me enviou, e eu vivo pelo Pai, assim, quem de mim se alimenta, também viverá por mim. Este é o pão que desceu do céu; não é o caso de vossos pais, que comeram o maná e morreram; quem comer este pão viverá para sempre (Jo 6:53-58).

Reforcemos que não se deve tomar a Ceia como meramente simbólica, mas uma verdadeira ação: nesse trecho, João emprega não só o termo *phagete* ("comer") no versículo 53, mas também *trogon* nos versículos 54 e 58, geralmente traduzido de novo por "comer", mas significando, com maior precisão, "mastigar". "Quem *mastiga* a minha carne (…) permanece em mim e eu nele"; "quem *mastigar* este pão viverá para sempre". Uma forma gráfica e direta de expressão que denota o sentido absolutamente prático do gesto. O caminho para a verdade espiritual é *realmente* comer e beber o corpo do deus, assim como essa verdade é uma experiência real, induzida efetivamente por meio desse ato.

Para compreendermos a função dialética de Cristo no evento cúltico, podemos recorrer a uma concepção de Fredric Jameson, teórico no espectro do hegelianismo de esquerda: o "mediador evanescente" (*vanishing mediator*).[723] Jameson utilizou essa categoria (derivada de Hegel via Marx) como uma noção de teoria política para se referir a um agente transitório, seja instituição, força, comunidade etc., que cria condições para uma nova sociedade ou novo padrão civilizacional.[724] Essa figura conceitual opera formalmente como um elo de passagem en-

[722]BEISER, Frederick C. *Hegel*. New York and London: Routledge, 2005, p. 138.
[723]Jameson introduziu o termo em JAMESON, Fredric. The vanishing mediator: narrative structure in Max Weber. In: *New German Critique*, 1, Winter 1973, pp. 52-89. A ideia dele é que, no capitalismo tardio, "o protestantismo assume sua função de 'mediador evanescente'. Pois o que acontece aqui é essencialmente que, uma vez que o protestantismo cumpriu a tarefa de permitir que uma racionalização da vida mundana ocorra, ele não tem mais razão de ser e desaparece do cenário histórico. É, portanto, no sentido mais estrito da palavra, um agente catalítico que permite uma troca de energias entre dois termos, de outra forma mutuamente exclusivos." (p. 78).
[724]BALIBAR, Etienne. Europe: vanishing mediator. In: *Constellations*, 10(3), 2003, p. 312.

tre dois estados, mas *de tal modo que desaparece como resultado e condição mesma dessa passagem*. Outro dialético de esquerda, o filósofo Alain Badiou, falou em "termo evanescente" (*terme évanouissant*), que definiu como uma operação básica de dialética estrutural onde uma totalidade é constituída como o efeito de uma causa que desaparece.[725] Esses autores tendem a pensar o conceito em sua aplicação política e social, mas ele também se deixa facilmente apreender, por exemplo, em alimentos ou fármacos, que fazem, precisamente através do seu desaparecer, do seu consumo, a mediação entre diferentes estados do organismo – ou, no caso dos fármacos psicoativos ou enteógenos, entre diferentes estados de consciência. Focando no aspecto formal da noção, *podemos discernir em sua operação a de Cristo*, o papel do Filho na dinâmica da Trindade. Inácio de Antioquia, bispo do século I, discípulo de João, explicitamente se referiu à hóstia como uma "droga da imortalidade" (*pharmakon athanasias*)[726], expressão com que Carl Gustav Jung, seguindo uma linha de analogias comum na tradição mística[727], também associou Cristo à Pedra Filosofal e ao *elixir vitae* alquímico.[728] Cristo é, com efeito, o mediador evanescente arquetípico.[729]

---

[725]Cf. BADIOU, Alain. *Theory of the subject*. London: Continuum, 2009, p. xxxi.

[726]RORDORF, Willy. *The eucharist of the early christians.* Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press, 1978, p. 61.

[727]Jung é, com efeito, um ponto fora da curva no recorte da nossa tese. Nós nos detemos, aqui, na tradição mística até o tempo de Hegel, quando ela perdeu a centralidade no debate intelectual, mas isso não significa que Hegel tenha sido realmente o último místico. Jung, como mostrou Peter Kingsley (KINGSLEY, Peter. *Catafalque*: Carl Jung and the end of humanity. London: Catafalque Press, 2018) baseando-se principalmente no obscuro *Liber Novus* (o chamado Livro Vermelho), foi efetivamente um místico, isto é, iniciado no mistério divino. O trabalho de Kingsley com Jung (e antes com Parmênides, Empédocles e a tradição pitagórica) é, na verdade, análogo aos estudos do misticismo de Hegel (como o presente trabalho).

[728]JUNG, 1968, p. 98. Segundo essa tradição (da qual voltaremos a falar), enquanto a Pedra Filosofal é análoga ao "pão vivo" (*artos ho zon*) ou, ainda mais claramente, à "pedra espiritual" (*pneumatikes petras*) de 1 Co 10:1-4, o elixir alquímico pode ser relacionado não só ao "sangue" ou "vinho", mas também à "água viva" (*hydor zon*) que Cristo igualmente diz ser (Jo 4:7-14). O cálice da consagração, por seu turno, é esotericamente análogo à cratera de *nous* hermética, ao Graal da mitologia templária ou mesmo ao "cálice do reino dos espíritos" citado por Hegel no fim da *Fenomenologia do Espírito*. O principal ponto a ser discernido sobre o símbolo do cálice é que ele mesmo é o objeto sagrado. Isto é, o "cálice" é tão simbolizante do enteógeno secreto quanto o "sangue" que porta, em vez de ser um símbolo sagrado simplesmente por portar a bebida. Tal "cálice" tem a mesma natureza que seu conteúdo.

[729]A relação entre Cristo e drogas (para além do culto do vinho, que é um dado) começa no próprio nome *Christos*, tradução grega do hebraico "Messias", que significa o "Ungido", do verbo *chriein*, "esfregar" (o óleo da unção). A unção ou crisma, o ritual de aplicação de óleo consagrado, "é uma forma de administrar uma droga" (RUCK, et al, 2001, p. 147). Uma "ingestão tópica", que pode ser fão eficiente quanto comer, beber ou inalar. Segundo Êxodo 27:9, o azeite psicoativo é derramado sobre o topo da cabeça. Na tradição judaica, o ritual iniciava reis, sacerdotes e profetas em seus ofícios. No cristianismo, João (1 Jo 2:20, 27) relaciona diretamente o ritual da unção a "conhecer todas as coisas" (*oidate pantes*, *peri panton*), i.e. ao conhecimento espiritual. Sobre a psicoatividade do Santo Óleo, Provérbios (27:9) diz que "óleo e incenso trazem alegria ao coração", e a palavra para "alegria" aí (*samach*) também descreve o efeito do vinho em deuses e homens (Jz 9:13). Cf. NEMU, Danny. Getting high with the most high: entheogens in the Old Testament. In: *Journal of Psychedelic Studies*, 3 (2), 2019, p. 120. A receita mínima do Santo Óleo se encontra em Êxodo 30:23-24: um galão de azeite e seis quilos

Tecnicamente, no limite ele não coincide com o Espírito: o seu papel formal é justamente desaparecer para que o Espírito Santo venha, ou seja, ele faz o elo entre o Deus exterior (bem como entre o estado ordinário de consciência, em relação ao qual Deus é o objeto exterior) e o Espírito. "Todavia digo-vos a verdade, que vos convém que eu vá; porque, se eu não for, o Consolador não virá para vós; mas, quando eu for, vo-lo enviarei" (Jo 16 7). Hegel observou, em um manuscrito da *Filosofia da Religião*, que até mesmo na Trindade intradivina o Filho assim opera: "Deus é espírito no sentido de que Deus gera seu Filho ou seu próprio outro, põe o que é diferente de si mesmo; – mas neste outro, Deus está presente para si mesmo. Aí, a negação também é algo evanescente e, portanto, a negação em Deus é esse momento determinado e essencial."[730] Tanto na representação narrativa bíblica (pois os apóstolos só conhecem a sua glória após sua morte, no dia de Pentecostes) quanto na ação do culto, Cristo deve morrer, ser sacrificado, para a chegada do Espírito; e, junto a ele, no culto, morre interiormente a própria pessoa que consumou o sacrifício (i.e. que ingeriu a eucaristia), e que com ele assim se identificou. Esse indivíduo, fazendo-se então Filho de Deus pelo ato teofágico, experiencia a morte mística do eu finito (morte que, na tríade hegeliana, é o momento negativo, a alteração

---

de mirra pura, três quilos de canela, seis quilos de cássia e três quilos de "cana aromática". Mirra, canela e cássia são por si mesmas psicoativas (idem, pp. 121 ss). Quanto à "cana aromática" (*kaneh bosm*, posteriormente tornada uma única palavra, *kannabus*), que também se acha junto a outras árvores e especiarias no "jardim fechado" de Cânticos 4:14, a filóloga Sula Benet propôs em 1967 que seria maconha (*Cannabis*). BENET, Sula. Early diffusion and folk uses of hemp. In: RUBIN, Vera; COMITAS, Lambros (Eds.). *Cannabis and culture*. Paris: Mouton, 1975. A identificação de Benet é aceita por parte dos especialistas. Uma descoberta arqueológica recente evidenciou que a maconha era de fato usada pela tradição, ao menos como incenso (e se era como incenso, era provavelmente como óleo, uma vez que o mesmo ingrediente farmacológico podia ser preparado de maneiras diferentes: em Mc 15:23, por exemplo, fala-se numa poção de vinho com mirra, *esmyrnismenon oinon*, e já vimos que também existia vinho com maconha). Sobre dois altares de pedra situados na entrada do Santíssimo de um templo judaíta do século VIII a.C. escavado ao sul de Jerusalém (uma versão menor do Primeiro Templo), foram achados restos de materiais orgânicos queimados (como incenso) cuja análise química mostrou serem *Cannabis sativa* (com presença de THC e CBD) e olíbano (franquincenso, que também é psicoativo). Ver ERAN, Arie et al. Cannabis and frankincense at the judahite shrine of Arad. In: *Journal of the Institute of Archaeology of Tel Aviv University*, 47 (1), 2020. Ver, nesse sentido, Lv 16:12-13, onde Deus orienta a Arão: "Tomará também o incensário cheio de brasas de fogo do altar, de diante do Senhor, e os seus punhos cheios de incenso aromático moído, e o levará para dentro do véu. E porá o incenso sobre o fogo perante o Senhor, e a nuvem do incenso cobrirá o propiciatório, que está sobre o Testemunho, para que não morra." O uso do incensário dentro do espaço velado do templo remete ao ritual de fumigação (ou "banho de vapor") dos citas descrito por Heródoto, técnica de administração farmacológica em que, dentro de uma tenda fechada, sacerdotes colocavam grandes quantidades de maconha sobre brasas, criando um ambiente de sauna ou "nuvem de incenso". No judaísmo e no cristianismo, fumaças e "nuvens" no interior do templo revelam a glória de Deus (ver p.ex. Is 6:4; 2 Cr 5:13-14; Ap 15:8). Pode-se presumir que a sauna na câmara secreta atrás do véu não era mera perfumaria ou "gelo seco". Por fim, voltando a Cristo, recordemos, ademais, que ele se refere a si mesmo como um *iatros* (Mc 2:17), "médico", palavra que já vimos conter a raiz para "veneno ou droga" (*ia*). Jesus tinha o poder de *iasthai*, "curar" (Lc 5:17), mas também "medicar". Pontuemos, também, que, no cristianismo, a receita do Santo Óleo deve incluir entre seus ingredientes o próprio Primogênito.

[730]HEGEL, *LPR*, p. 311.

de estado propriamente dita), mas apenas para, a partir dessa morte, ser possuído pelo Espírito de Deus e chegar à verdadeira vida, à positividade concreta do Espírito (o momento positivo especulativo/místico, a negação da negação, o Absoluto). Assim, o culto cristão contém, segundo Hegel, "não apenas os sacramentos, atos e deveres eclesiásticos, mas também a chamada Ordem da Salvação [*Heilsordnung*], enquanto uma história absolutamente interior e uma sequência de etapas do coração [*eine Stufenfolge von Handlungen des Gemüts*], (…) um movimento que procede e deve proceder na alma"[731]. A palavra *Gëmut*, geralmente traduzida na obra hegeliana como "coração" ou "mente", é, na linguagem do misticismo alemão, "o termo místico habitual para [expressar] a atividade mais alta da mente"[732].

> O que é representado no sacramento é que Cristo é eternamente sacrificado e nasce de novo no coração (…). O sacrifício eterno é o processo pelo qual os indivíduos se tornam seus próprios, (...) seu ser implícito morre. Mas visto que eles pertencem à graça e são reconciliados, a ressurreição de Cristo também ocorre dentro deles.[733]

Essa ressurreição interior em Cristo é, para Hegel (em um manuscrito da *Filosofia da Religião*), a experiência da *unio mystica*:

> Os sacramentos – eles de fato se ligam à certeza interior da verdade; a certeza imediata do reino, de ser recebido nele, de ser [seus] cidadãos, [é] uma *união mística*. [Eles atestam] a unidade implícita da natureza divina e humana. A partilha [do sacramento] aqui [nesta vida] é a certeza dessa unidade. O Espírito enche sua comunidade; ele [é trazido] à consciência (sensível) de que cada (subjetividade singular), este [indivíduo particular], é um membro da comunidade, i.e., que Deus está nela e que ela está em Deus.[734]

É importante reforçar, antes de voltarmos a esse ponto mais tarde, que, no cristianismo, a salvação não é só individual, o Espírito não é apenas subjetivo (no sentido de uma objetividade vivida só interiormente), senão também objetivo, salvação coletiva (Espírito Santo como comunidade, não só indivíduo; elevação da humanidade e da natureza à forma da unidade divina). Por enquanto, vejamos um pouco melhor, ainda, a lógica interna do espiritual. O Espírito é o *locus* onde Deus reencontra a si mesmo, onde ele se completa e se consuma. Enquanto Espírito, Deus é verdadeiramente Deus, então, nas profundezas da consciência, na "experiên-

---

[731]HEGEL, *LPR1*, p. 190. A expressão "Ordem da Salvação" (*Ordo Salutis*; *Heilsordnung*) vem da teologia luterana do começo do século XVIII, e designa os estágios da espiritualização do sujeito na doutrina da salvação individual – como o chamado, o arrependimento, a iluminação, a regeneração, a justificação, a santificação etc. –, vividos no coração e na vida da pessoa através da assimilação ou imitação, no culto, do sacrifício de Cristo.
[732]INWOOD, 1992, p. 9.
[733]HEGEL, *LPR3*, p. 236. Ver também HEGEL, *FH*, p. 278: "Cristo, o homem como homem, no qual se manifestou a unidade de Deus e do homem, mostrou com a sua morte, com a sua própria história, a verdadeira história eterna do espírito – uma história que todo homem tem que realizar nele mesmo, para ser espírito ou filho de Deus, para tornar-se cidadão do seu reino."
[734]Idem, p. 153. Grifo nosso.

cia unitária" em que a mente o conhece de forma concreta, (e que é) a experiência pela qual ele conhece a si mesmo. O Deus cristão não é somente o Deus do Céu, Deus Pai, mas a divindade interior absoluta, a unidade de tudo vivida na interioridade recôndita – i.e. alterada, extática – do ser humano. É nessa vivência, na *unio mystica* do Espírito, que Deus é o Absoluto, ou seja, que Deus é Deus. Como discutimos, é certo que Parmênides já havia tentado expressar teoricamente essa mesma experiência como a unidade de tudo, porém a lógica ensinada pela deusa – ou o Um, nos termos dessa lógica – não abarca os opostos, não possui devir, é uma unidade na qual o não-ser, o mundo finito, transitório e diverso, não tem lugar. No cristianismo, de outro modo, Deus é movimento: tem a necessidade de passar ao seu oposto, de fazer-se finito, isto é, de criar o mundo, pois é a partir daí que retornará a si mesmo enquanto Espírito, conhecendo a si mesmo através da elevação espiritual do homem, por sua vez efetuada pela operação sacrificial e salvífica de Cristo, ou seja, mediada pelo Logos divino. O finito (não-ser) é um momento no caminho de Deus para si mesmo, uma etapa por cuja superação o infinito abstrato se torna o infinito concreto, unificando todas as coisas, todas as antíteses em si: a transcendência e a imanência, a unidade e a diversidade, a identidade e a diferença, a substância e o sujeito etc. A verdadeira lógica do conhecimento divino é, desse modo, a lógica do autoconhecimento divino, o saber do próprio Deus sobre si mesmo, inconfundível com seu entendimento abstrato *qua* puro objeto. É o conhecimento autorrevelatório de Deus pelo seu (estado de) Espírito, pelo Deus concreto, através da operação de Cristo. O cristianismo incorpora, então, uma nova concepção do Místico, da mesma experiência que é o centro do pensamento de Parmênides, bem como o centro de todos os Mistérios. Ele agora não é mais inefável, nem é conhecido simplesmente como o Um abstrato, mas como o Espírito autoconsciente do Um.

O Espírito unifica o Saber de Deus (*Gottes Wissen*) com o Ser de Deus (*Gottes Sein*): conhecer Deus é conhecer-se Deus. O *speculum* do especulativo é esse ver-se, em imagem e semelhança, de Deus no Homem e do Homem em Deus. É o espelho que manifesta o Absoluto a si próprio, o em-si para si. Esse ponto de vista ou estado espiritual se diferencia então do ponto de vista da consciência ordinária e raciocinante porque, para ele, o objeto não é exterior, e o sujeito, por conseguinte, não está em condição de observador, mas de "entrelaçado à coisa" (*in die Sache hineinverflochten*)[735]. No Espírito, o conhecedor é o próprio conhecido: ele sabe

[735]HEGEL, *LPR1*, pp. 284.

a identidade da coisa ao *tornar-se essa identidade e saber experiencialmente o que é sê-la*. Nas palavras de Hegel, "se o saber da ideia (…) for especulativo, essa ideia mesma como tal é a efetividade dos homens: portanto, não é a ideia que eles *têm*, mas a ideia que eles *são*."[736] Esse saber é, então, autodeterminação absoluta. Em tal estado, diz Mestre Eckhart de acordo com Hegel, "o olho pelo qual Deus me vê é o mesmo pelo qual eu o vejo, meu olho e seu olho são o mesmo. (…) Se Deus não existisse nem eu existiria; se eu não existisse nem ele existiria."[737] O que temos aí, insistamos, é o verdadeiro não só como substância, simples verdade divina objetiva, mas igualmente como sujeito, a verdade que sabe a si mesma. Deus não se resume à verdade em si, não é simplesmente a substância infinita contendo todos os atributos e modos, à maneira panteísta. De outra forma, é a substância em si *e* para si, a coisa que pensa a si própria, a objetividade consciente de si mesma, o sujeito que é o objeto e o objeto que é o sujeito. Tanto um quanto outro são de ambos os lados da diferença, o sujeito absoluto é idêntico ao objeto absoluto, e assim a única coisa é igual a si própria e tem a ideia consciente de si mesma. A subjetividade absoluta, que é igualmente a objetividade absoluta, é "a infinita elasticidade da substância que permite que ela se dirija para dentro e faça de si mesma seu próprio objeto."[738] O Espírito é, então, automediação absoluta: tudo se relaciona com tudo exatamente no ponto em que ele se relaciona consigo próprio.

O elemento especulativo do cristianismo se acha perfeitamente encapsulado em Paulo (1 Co 2:4, 14), que afirma que, no lugar da argumentação, firmou-se no Espírito, discernindo as coisas espirituais de modo espiritual. A sabedoria de Deus (*Theou sophian*) é interna ao (estado do) Espírito, é um pensamento espiritual, inacessível àquele que Paulo chama de "homem natural" (*psychikos de anthropos*, o homem ordinário que conhece apenas o mundo do estado desperto, o mundo sensível). A racionalidade argumentativa (a lógica do entendimento, articulável pela consciência ordinária), por mais que noética na origem, é incapaz de conhecer Deus, porque é pensamento exterior, abstrato, não-espiritual. Um pensamento que conhece dividindo e separando não pode, por definição, conhecer a unidade absoluta. O entendimento separa o que Deus une. Que as coisas espirituais só se discernam espiritualmente, significa que o místico/especulativo só é apreendido misticamente, especulativamente, e não racional-

[736]HEGEL, *ENC3*, pp. 275-6 (§482).
[737]Idem, pp. 347-8. INWOOD, 1992, p. 9: "O objetivo de Eckhart, assim como o de outros místicos, era a unificação da alma com Deus, a visão de Deus nas profundezas da própria alma."
[738]HEGEL, *LPR3*, p. 169.

ordinariamente, exteriormente, pelo entendimento. No cristianismo, então, como diz Paulo, "o Espírito alcança as profundezas de tudo [*panta*], até mesmo as de Deus" (1 Co 2:10). Por isso Hegel considera o cristianismo como o ápice do desenvolvimento religioso, a religião propriamente filosófica: pois ela revelou espiritualmente aos homens (cristãos) a essência unitária da divindade. "O conteúdo da religião cristã é dar a conhecer Deus como Espírito."[739] Antes do cristianismo, segundo o filósofo, Deus era desconhecido. O que estava oculto tornou-se manifesto.[740] Lembremos de uma afirmação já citada: "a natureza de Deus não é um segredo em sentido ordinário, menos ainda na religião cristã. Nela, Deus fez conhecido o que Ele é."[741] Logo, Deus ainda não se havia feito conhecer verdadeiramente em sua natureza nem nos inefáveis Mistérios e nem na metafísica do entendimento, mas só agora, na religião espiritual (i.e. revelada). Será tarefa da filosofia apenas apreender e exprimir a revelação divina no seu elemento próprio, que é a forma conceitual.

3.5.4 Disciplina arcana

Mas que o cristianismo seja a religião em que "Deus fez conhecido o que ele é", em que "Deus não é um segredo" e "o que estava oculto tornou-se manifesto", *isso não quer dizer* que a sabedoria cristã tenha deixado de ser secreta para os não-cristãos (i.e. não-iniciados nos Mistérios cristãos), ou seja, que Deus tenha se manifestado indiscriminadamente para todo mundo. A mensagem cristã de fato se dirige a todos os seres humanos enquanto co-herdeiros de uma mesma promessa de salvação, mas, por outro lado, essa mensagem não se confunde com a revelação interna para os iniciados dessa religião. É *para estes* que Deus não é um segredo na religião cristã. Quanto aos de fora, e mesmo quanto à massa de fiéis que conhece apenas o culto público, o segredo permanece, é tão proibido de ser divulgado quanto eram os Mistérios Eleusinos. A sabedoria divina que Hegel atribui à religião cristã é *iniciática*, é um

[739]HEGEL, *ENC3*, p. 26 (§384).
[740]HEGEL, *LHP3*, p. 258. Hegel relaciona o "Deus desconhecido" dos atenienses ao discurso de Paulo no Areópago, onde o apóstolo proclamou aos atenienses que o Deus cristão seria o deus referido em altares gregos como "*Agnosto theo*" (Atos 17:22-23). "Os gregos, aliás tão altamente cultivados, não souberam, na sua verdadeira universalidade, nem a Deus nem tampouco ao homem. Os deuses dos gregos eram apenas as forças particulares do espírito, e o Deus universal, o Deus das nações, era para os atenienses ainda o Deus escondido." HEGEL, *ENC1*, p. 297 (§163, Adendo 1).
[741]HEGEL, *LPR3*, p. 280.

conhecimento espiritual de natureza oculta: como já expusemos, "todos os cristãos estão no segredo [*sind im Geheimnis*]" (*História da Filosofia*). Eles "são iniciados nos Mistérios de Deus [*sind in die Mysterien Gottes eingeweiht*]" (*Filosofia da História*). Como toda tradição mística (sentido amplo), o cristianismo é uma tradição secreta. Se restar alguma dúvida de que Hegel entende *eingeweiht* como "iniciados" no sentido místico tradicional do termo, ou seja, implicando o segredo, reforcemos que ele identifica *eingeweiht* a *myeisthai*, palavra grega eleusina para "ser iniciado". Ele usa *o mesmo termo*, portanto, para a iniciação eleusina e a cristã, deixando claro que esta tem a mesma natureza daquela (lembremos também que ele já tinha comparado o ritual eucarístico ao ritual eleusino). Assim, mesmo se dirigindo a todo ser humano, a religião cristã é tão fechada aos de fora (i.e. *aporrheta*, na linguagem da religião grega) quanto o misticismo pagão. Não há contradição da parte de Hegel em afirmar que Deus não é segredo na religião cristã e afirmar, ao mesmo tempo, que os cristãos "são em segredo", pois o mistério divino *é revelado*, mas *aos de dentro* (os iniciados).

A contradição se encontra, na realidade, entre a posição de Hegel, que subscrevemos, e a posição ortodoxa sobre o tema, que é a posição pública da Igreja e a posição hegemônica na academia, segundo a qual é completamente incabível falar em "esoterismo cristão", em uma dimensão ritual oculta na base dessa religião, isto é, uma *disciplina arcani* sob a superfície do Evangelho e da dogmática. *Disciplina arcani* ("disciplina arcana", "disciplina do segredo") é um termo moderno (século XVII) usado para designar a existência de tradições secretas, de uma lei do silêncio, no cristianismo primitivo.[742] Em nosso próprio uso da expressão, ela dirá respeito não só ao cristianismo historicamente localizado no início, mas, com isso, à natureza mística/esotérica mesma dessa religião. Segundo a visão hoje predominante, como dizíamos, é incabível falar nisso. Para Burkert, por exemplo, não obstante o Novo Testamento utilize o termo *mysterion*, o sentido da palavra aí é só metafórico, não comporta mais a conotação grega de culto secreto (apenas os gnósticos, entre os cristãos, seguiriam praticando o segredamento).[743] Como o próprio Jesus disse aos seus captores (após ser delatado por Judas), quando

[742]Cf. STROUMSA, 2005, pp. 30 ss.

[743]BURKERT, 1987, p. 3. Segredamento esse que, como lembrou Stroumsa (idem, p. 31), era tradicional em seitas místicas judaicas como a dos essênios ("a importância do segredo (*raz, sod*) entre os essênios é conhecida, como indicado nos textos de Qumran"), assim como no esoterismo judaico dos períodos mishnaico e talmúdico. Fílon de Alexandria, por exemplo, era herdeiro dessa tradição: "Não é lícito divulgar os mistérios sagrados para o não-iniciado até que ele seja purificado por uma perfeita purificação; pois o homem que não é iniciado, ou que é de capacidade moderada, sendo incapaz tanto de ouvir ou de ver aquela natureza que é incorpórea e apreciável apenas pelo intelecto, (...) culpará o que não deve ser culpado. Divulgar os mistérios para gente não-iniciada é o ato de uma pessoa que viola as leis dos privilégios pertencendo ao sacerdotado." PHILO OF ALEXANDRIA.

questionado sobre a natureza de sua doutrina: "Eu falei abertamente [*parresiai*] para o mundo. Sempre ensinei em sinagogas e no templo, onde os judeus se ajuntam, e nada disse no oculto [*en kryptoi*]" (Jo 18:20). Para Pierre Battifol, que "encerrou" o assunto no começo do século XX, "não há dúvida de que a Grande Igreja, até o século III, não sabia de nenhuma lei que pudesse ser chamada de *disciplina arcani.*"[744] Ou, como ele argumentou sobre a doutrina da Igreja, Irineu jamais poderia ter composto a sua implacável condenação dos hereges se a própria Igreja se baseasse em mistérios e segredos (em outras palavras, Irineu jamais teria condenado a heterodoxia se a ortodoxia fosse em si mesma "heterodoxa", i.e. mística).[745] Uma leitura esotérica dos Evangelhos, do cristianismo enquanto misticismo, seria, portanto, contrária à letra e à doutrina.

Há, porém, exceções. O léxico grego-inglês do Novo Testamento de Joseph Henry Thayer, publicado originalmente em 1889, definiu *mysterion*/*mysteria* como "segredos religiosos, confiados unicamente aos iniciados, e que não devem ser comunicados por estes aos mortais ordinários."*[746]* E esta é, repitamos, a chave de leitura de Hegel – reafirmá-la serve, então, não só para expor o sentido do Místico cristão, mas também para reafirmar o misticismo/esoterismo cristão do próprio filósofo. Na religião cristã, escreve ele, "os dogmas são chamados de mistérios; eles são o que o homem conhece sobre a natureza de Deus."[747] Uma vez que ele entende "mistérios" no sentido propriamente místico/esotérico do termo, isto equivale a dizer que os dogmas são de uma natureza mística/esotérica, não meras imposições arbitrárias, como parecem para os de fora. Precisamente no sentido em que dissemos, sobre as religiões tradicionais em geral, que a base da ortodoxia é secretamente heterodoxa. Apesar dessa ser uma posição minoritária, Hegel de forma alguma está sozinho nisso, vai longe de ser um caso raro. Testemunhos e sopros sobre a dimensão esotérica do cristianismo já estavam presentes, justamente, na origem dessa religião, em várias passagens dos Evangelhos e vários doutrinadores da Igreja antiga, como Clemente de Alexandria, Orígenes, Tertuliano, Cirilo de Jerusalém, Basílio de Cesareia, Gregório de Nissa e João Crisóstomo, entre outros. Neles, contrariamente ao discurso que se tornou convencional, a existência e posse do segredo religioso é abertamente decla-

The works of Philo Judaeus. Vol. 3. Trans. Charles Duke Yonge. Woodstock, Ontario: Devoted Publishing, 2017, p. 288.

[744] STROUMSA, 2005, p. 30.

[745]Idem.

[746]A definição se encontra em: https://biblehub.com/greek/3466.htm. Acesso em: 2 de junho de 2021.

[747]HEGEL, *HF*, p. 133.

rada, da maneira tradicional.

Na abordagem do cristianismo como misticismo, o sentido do acontecimento de Cristo é espiritual, não histórico. A substância do Evangelho não está nos fatos narrados da vida de Jesus, nos relatos de um tempo distante, mas, espiritualmente, no presente, através da ingestão do Cristo que é alimento divino (o Primogênito). Como Hegel diz na *Filosofia da Religião*, é verdade, por um lado, que a história de Jesus difere de um mito por não se dar no modo de imagens, mas sim de ocorrências sensíveis (como o nascimento, a paixão, a morte e a ressurreição), isto é, tidas por históricas.[748] Mas, por outro lado, diz ele, essa narrativa histórica é, como as narrativas imagéticas da mitologia, apenas um invólucro, uma representação externa que contém um sentido mais profundo, seu verdadeiro significado. A representação é então diferente em cada caso, uma é mítico-imagética e outra mítico-histórica, mas a lógica básica é a mesma, a simbolização de um conteúdo espiritual recôndito. Na *História da Filosofia*, Hegel interpreta o citado versículo de João (16:7) sobre a diacronia de Cristo e do Espírito ("Todavia digo-vos a verdade, que vos convém que eu vá; porque, se eu não for, o Consolador não virá para vós; mas, quando eu for, vo-lo enviarei") como uma "doutrina sobre o que o texto significa"[749], uma chave para a verdadeira significação da narrativa da jornada de Jesus:

> De acordo com o próprio texto, é somente depois de Cristo e seu ensino que o Espírito virá sobre os apóstolos, que eles primeiro se encherão do Espírito. Quase se pode dizer que se nossa intenção é levar o Cristianismo de volta para a sua primeira aparição, então nós estamos voltando ao ponto de vista da ausência de espírito, pois o próprio Cristo disse: "O Espírito só virá após mim, quando eu tiver partido." Portanto, a narrativa da primeira aparição contém de fato apenas o primeiro indício do que é o espírito e do que ele saberá como verdadeiro, visto que o Espírito só virá mais tarde.[750]

Ou seja, novamente: o Espírito não está na letra (assim como não estava imediatamente no objeto sensível da eucaristia, vindo apenas através do seu sacrifício). Logo, quanto à duplicidade esotérico/exotérico, secreto/público, o cristianismo segue o modelo tradicional ("dois Cristos pelo preço de um"). Hegel:

> A história de Jesus é algo de um caráter duplo, uma história divina. Não só há essa história exterior, que deve ser tomada como a história ordinária de um ser humano, mas ela possui também o divino como seu conteúdo: um acontecimento divino, um feito divino, uma ação absolutamente divina. Esta ação é a dimensão substancial, genuína, interior dessa história, e somente este é o objeto da Razão. Tal como um mito tem um significado ou uma alegoria nele, há um

[748]HEGEL, *LPR1*, p. 399.
[749]HEGEL, *LHP3*, p. 31.
[750]Idem. Hegel é mesmo um exemplo interessantíssimo da maneira com que os místicos cristãos conseguem legitimar sua compreensão espiritual (experiencial) extra-textual a partir do próprio texto, encontrando todas as deixas em que a letra mesma explica que a divindade não é da letra, mas do espírito.

> caráter duplo geralmente em todas as histórias [divinas].[751]

Nosso filósofo nos diz, então, que os mitos sobre os deuses têm um caráter duplo, de um conteúdo divino interior e uma representação exterior, e que a história de Jesus, a narrativa desse homem divino enviado por Deus, que andou pelo mundo operando milagres, segue o mesmo padrão tradicional: há esse Cristo e há um segundo Cristo oculto, ou um sentido mais profundo de Cristo (que é, como já dissemos, o mistério do Primogênito). Hegel geralmente usa a palavra "Cristo" (*Christus*) como nome próprio de "Jesus de Nazaré", enquanto reserva "o Cristo" (*der Christ*) para o Messias, o Filho de Deus, a manifestação da unidade do divino e do humano.[752] E distingue duas considerações ou contemplações de sua Pessoa: 1) a consideração irreligiosa (*irreligiöse Betrachtung*) para a qual Cristo é um ser humano ordinário, de acordo com suas circunstâncias externas (históricas), de modo que o acesso a ele depende de relatos históricos do seu ministério e ensino (assim ele é comparável a Sócrates, como um mensageiro do Deus, que não é absolutamente o mesmo que Deus).[753] 2) A consideração religiosa (*das Religiöse*), para a qual *o* Cristo é o Homem-Deus, o misterioso ser igualmente divino e humano, cujo verdadeiro ministério é o testemunho espiritual direto e atemporal (e que identificamos como o Primogênito).[754] Com efeito, "Jesus de Nazaré", o homem histórico, não precisa sequer ter existido, pode ser puramente o mito de um homem histórico, modelado sobre a figura do Primogênito.[755] Obviamente, enquanto um adepto da religião cristã, Hegel não nega diretamente a existência histórica de Jesus, que tem seu papel como "história exterior"; e muito menos nega o valor de seus ensinamentos narrativos. Essa é, para ele, uma representação que deve ser aceita. Porém, justamente, é somente a representação da verdade, não a verdade ela mesma. É a consideração irreligiosa da religião. O núcleo ou lado secreto da história, o conteúdo propriamente religioso, é de conhecimento exclusivo dos iniciados.

De nossa perspectiva, tal núcleo iniciático, tal disciplina arcana, consiste em ser o cristianismo uma tradição visionária, que tem em Cristo, entendido como o sacramento eucarístico secreto (o Primogênito), seu meio de acesso ao êxtase. Também há no Mistério cristão um ele-

---

[751]Idem.
[752]Cf. HODGSON, Peter. *Hegel and christian theology*: a reading of the Lectures on the History of Philosophy. Oxford: Oxford University Press, 2005, p. 163.
[753]HODGSON, 2005, p. 163. HEGEL, *LPR*, p. 458.
[754]Idem. Idem.
[755]Sobre teorias que negam a historicidade de Jesus, ver CARRIER, Richard. *On the historicity of Jesus.* Why we might have reason for doubt. Shefield: Shefield Phoenix Press, 2014. Outros autores, como Robert M. Price, assumem a posição "agnóstica" de que não é possível determinar se Jesus existiu ou não. PRICE, Robert M. *Deconstructing Jesus*. New York: Prometheus, 2000.

mento escatológico fundamental (o que chamamos de Plano do Um, o estabelecimento do reino espiritual de Deus na Terra) que o distingue dos Mistérios pagãos, mas o que queremos enfatizar agora é o que o cristianismo tem em comum com toda religião tradicional: um núcleo cúltico oculto.

Para fortalecer essa ideia, consideremos, primeiro, o próprio texto bíblico, e em seguida consultemos os Pais da Igreja. A exclusividade (i.e. o esoterismo) do conteúdo religioso é o tema da parábola do semeador, presente nos Evangelhos sinóticos, e que é a chave de todas as outras parábolas ("E disse-lhes [Jesus]: Não percebeis esta parábola? Como, pois, compreendereis todas as outras?", Mc 4:13). Citemos a versão de Marcos (4:3-9):

> Ouvi. O semeador saiu a semear; / quando semeava, uma parte da semente caiu à beira do caminho, e vieram as aves e a comeram. / Outra parte caiu sobre pedragais, onde não havia muita terra; / logo nasceu, porque a terra não era profunda, e tendo saído o sol, queimou-se; e porque não tinha raiz, secou-se. / Outra caiu entre os espinhos; e os espinhos cresceram e a sufocaram, e não deu fruto algum. / Mas outras caíram na boa terra e, brotando e crescendo, davam fruto, um grão produzia trinta, outro sessenta e outro cem. / Disse Jesus: quem tem ouvidos para ouvir, ouça.

O cenário onde Jesus profere a parábola já é, por si só, alusivo, com Jesus em um barco sobre as águas e a multidão lhe assistindo da praia. A divisão entre a praia e o mar é a divisão mesma do segredo. Quando, após o episódio, Jesus foi perguntado em privado, pelos apóstolos, sobre o significado da parábola, ele respondeu com uma significativa escolha de termos: "a vós é dado saber o mistério [*to mysterion*] do reino de Deus, mas aos de fora [*tois exo*] tudo se lhes diz em parábolas" (Mc 4:11). Ou seja: aqueles poucos nos quais a semeadura encontra a "boa terra" para enraizar e frutificar, os verdadeiramente preparados, estes conhecerão o Mistério divino, porém a multidão, terra rasa e espinhosa, continuará tateando no escuro, dispondo apenas de um discurso exotérico parabólico. Mas o que seria esse *mysterion* divino que Jesus apresenta privadamente aos apóstolos em sua casa, e que aos de fora ele somente representa? Tratar-se-ia mesmo, como a etimologia sugere, e como Hegel pensa, de uma referência ao conteúdo místico? Estaria preservada a conexão linguística e cultural tradicional entre mistério religioso e segredo iniciático? Estaríamos certos em pensar que o *mysterion* apresentado pelo Jesus da narrativa envolve o fato dele mesmo ser apenas uma representação do verdadeiro Cristo? Ou esse *mysterion* dos cristãos nada teria a ver com misticismo/esoterismo, como dizem aqueles segundo os quais a religião cristã é essencialmente pública?

Muitos estudiosos já propuseram que essa escolha terminológica sinalizaria a influência do misticismo pagão na religião cristã, ou até mesmo significaria que ela não passa de "mais

um" culto de Mistério. Contudo, a corrente majoritária, que nega qualquer misticismo no fundamento da tradição apostólica, desvincula o termo da sua significação original:

> No Novo Testamento, *mysterion* possui sempre um referente escatológico, jamais é uma disciplina secreta que deva ser protegida da profanação, e não traz quaisquer conexões expressas com os cultos de Mistério. (…) O contexto mostra qual é o mistério que é geralmente insinuado nas parábolas. É o fato da vinda do reino, o que apenas a fé pode apreender. Os olhos dos discípulos estão abertos para a aurora da era messiânica.[756]

A questão da influência (ou não) dos Mistérios pagãos no sentido do Mistério cristão é certamente muito mais profunda e nuançada do que o que podemos discutir aqui, mas assumiremos uma posição intermediária: por um lado, defendemos que, como sugeriu Hegel, há um elemento iniciático no cerne do cristianismo; assim como é verdade que ele foi influenciado, no contexto do helenismo, pela religião e filosofia pagã (vide a identificação, no Evangelho de João, entre Cristo e Logos). Mas, por outro lado, já vimos que o cristianismo tem um ponto fundamental completamente estranho à cultura da era helenística, que é derivado do seu pano de fundo místico-judaico: a descoberta, justamente, de que o Logos se fez carne e habitou "historicamente" entre nós. De que, como exprimiu Agostinho (em consideração a Fp 2:7), ele "aniquilou-se a si mesmo assumindo a condição de escravo, tornando-se solidário com os homens e apresentando-se como um simples homem."[757] O Mistério cristão, nascido das expectativas messiânicas judaicas, tem, como dito há pouco, um sentido escatológico elementar que não estava nos cultos de Mistério anteriores, sobretudo se tomarmos como parâmetro a tradição eleusina. O Mistério cristão difere do eleusino não só por ser monoteísta, fundar-se doutrinariamente sobre a ideia do Deus-Um, mas porque tal *mysterion*, que é também o próprio Cristo, tem o sentido do Plano divino, de uma sábia vontade secretamente presente em Deus desde o princípio dos tempos (1 Co 2:7), em razão da qual seu Filho "se manifestou na carne, foi justificado no Espírito, visto dos anjos, pregado aos gentios, crido no mundo e recebido acima na glória" (1 Tm 3:16). Um Plano escatológico cujo conhecimento é o próprio conhecimento de Deus, e que objetiva estabelecer soteriologicamente o reino de Deus entre os homens, trazendo unidade, sob Cristo, a todas as coisas do Céu e da Terra, para trazer unidade ao próprio Deus. Mas se nisso, na observação da idiossincrasia do *mysterion* cristão, a corrente majoritária (que dissocia o cristianismo do misticismo pagão) está certa, isso não apaga a influência da cultura helenística, assim como não significa que o *mysterion* cristão não tenha

[756]KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard. *Theological dictionary of the New Testament*. Abridged in one volume. Exeter, Devon, UK: The Paternoster Press, 1985, p. 551.
[757]Citado em BENZ, 1995, p. 71.

também um sentido místico/esotérico. O sentido de um culto onde "uns poucos", à diferença dos "muitos" da multidão e dos crentes ordinários, entram, de forma desconhecida para os de fora, em relação direta com o mundo divino.

Se sobrepusermos o *mysterion* paulino ao sinótico, veremos que os discípulos de Jesus, aqueles que Marcos, Mateus e Lucas dizem ter acesso exclusivo ao Mistério (os de dentro), são os "perfeitos" ou "maduros", os *teleiois* (1 Co 2:6), outro termo técnico proveniente do vocabulário grego de rituais religiosos secretos (significando "os iniciados", "os que completaram a iniciação", alcançaram o *telos*), e que Paulo identifica aos *pneumatikoi* (os "espirituais"), os detentores da sabedoria divina, e distingue tanto dos *nepioi* ("crianças", "imaturos"), membros recém-convertidos ao cristianismo, quanto dos *psychikoi* ("naturais"), os homens ordinários do povo (os de fora), que quando muito só possuem a sabedoria mundana e não podem entender as coisas espirituais, tomando-as, então, como loucura. Em outro momento, em 2 Co 4:16, ele distingue um homem interior (*eso*) e um homem exterior (*exo*). Não seria essa linguagem, sobretudo o emprego de *teleiois* nesse esquema de oposições, mais uma evidência do caráter místico/esotérico do Mistério cristão? Na verdade, Paulo deixa claro na epístola aos colossenses que os *teleiois* são aqueles que conhecem o mistério *do Primogênito* (Cl 1:15-17); é nele, com ele e através dele que, morrendo e ressuscitando (ainda em vida, ou seja, misticamente), encontram a perfeição (Cl 2:6, 12). Escrevendo pelo menos duas décadas depois da morte do Jesus histórico, ele fala de um Cristo *atual* que fora recebido pelos irmãos de Colossas, no qual "habita corporalmente toda a plenitude da divindade" (Cl 2:9) – não o homem histórico, portanto, mas sim o sacramento eucarístico. Questionemos de novo, então: não estaria Paulo usando a linguagem dos Mistérios num sentido propriamente mistérico?

Embora – como veremos – vários Pais da Igreja tenham interpretado Paulo e o cristianismo de modo geral em um sentido místico tradicional, a resposta, para a hermenêutica majoritária, é um redondo "não": independentemente da procedência de *teleiois*, considera-se improvável que o uso da palavra por Paulo possa ser equacionado aos usos técnicos encontrados nas religiões mistéricas. Em geral, o termo bíblico é entendido como significando apenas "maduro" ou "perfeito" de forma mais vaga e metafórica, sem compromisso com a significação tradicional relativa a graus de iniciação e à consumação do processo iniciático. De fato, cabe notar em prol da corrente majoritária que, talvez já na época de Platão, no contexto de uma transformação mais ampla na cultura grega, a terminologia religiosa tradicional já era usada

em sentidos figurativos e conotações alheias ao universo do segredo religioso, a exemplo do sentido de qualquer coisa escondida ou desconhecida (o que veio a ser o sentido moderno da palavra)[758], ou *teleios* se referindo genericamente a "maduro". Essa frouxidão na linguagem tornaria ainda mais fácil o caso da terminologia bíblica não ter relação com a prática tradicional do segredo místico. Em Filipenses 4:12-13, por exemplo ("Sei o que é passar necessidade e o que é ter fartura. Aprendi o segredo [*memyemai*, lit. 'fui iniciado no segredo'] de viver contente em toda e qualquer situação, seja bem alimentado, seja com fome, tendo muito ou passando necessidade. Tudo posso naquele que me fortalece" –, o uso de *memyemai* pode ter sido metafórico. Mas isso, voltemos a dizer, não significa automaticamente que o significado originário esteja fora de questão, como se o termo em Paulo não passasse de "um eco irônico dos Mistérios [pagãos]"[759]. Pois é típico dos cultos de Mistério esse componente de revitalização espiritual e contentamento existencial, e Paulo também pode muito bem estar a dizer que atingiu esse estado de suficiência interior através da iniciação nos Mistérios de Cristo entendidos como cultos iniciáticos propriamente ditos. Algo similar pode ser dito a respeito da epístola de Pedro (2 Pe 1:16), onde se lê que os seguidores de Cristo foram *epoptai* da sua majestade. Considera-se convencionalmente que "não existe relação com o uso [do termo] dos Mistérios [Eleusinos], pois o sentido de 'espectador' ou 'observador' é adequado o suficiente para o contexto."[760] Mas, mais que um testemunho exterior de milagres, a visão de Cristo não poderia significar uma visão apoteótica suprassensível (*visio beatifica*; *visio dei*)? Não é esta a própria promessa de Cristo, se nós interpretarmos Mateus 5:8 em chave mística? Cristo disse ali: "bem-aventurados os puros de coração, pois eles verão Deus." E também disse Paulo, na mesma direção: "As coisas que o olho não viu, e o ouvido não ouviu, e não subiram ao coração do homem, são as que Deus preparou para os que o amam." (1 Co 2:9).

Insistindo na sobreposição do *mysterion* paulino ao sinótico, observemos que a sabedoria divina dos *teleiois* ou *pneumatikoi*, o "conhecer [d]os mistérios do reino dos céus" (Mt 13:10), envolve certa *escuta* e certa *visão* – "bem-aventurados os vossos olhos, porque veem, e os vossos ouvidos, porque ouvem" (Mt 13:16) –, tal como era o caso nos principais estágios da iniciação eleusina, *paradosis* (doutrina secreta oral, narrativa sagrada), momento intermediário, e *epopteia* (evento visionário; visão sagrada), o cume da iniciação, a experiência direta do

[758]STROUMSA, 2005, pp. 13 ss.
[759]KITTEL; FRIEDRICH, 1985, p. 553.
[760]Idem, p. 641.

divino. Uma escuta e visão que, segundo Mateus, a multidão não pode acessar, e que até mesmo muitos profetas desejaram experienciar, sem sucesso. Aquilo mesmo que, para o homem natural (*psychikos de anthropos*) ou "exterior" (*exo*) paulino, soa como loucura. Bem, não seria intencional tal paralelo, por parte dos autores de Mateus? Não se trataria, com esse conteúdo misterioso, de uma doutrina verbal secreta e uma experiência visionária suprassensível, como ocorria, com outra roupagem e compreensão, nos Mistérios pagãos? O que Paulo designou como uma busca nas profundezas de Deus e da totalidade (1 Co 2:10), ou Pedro chamou de uma participação na natureza divina (2 Pe 1:4), ou os textos sinóticos chamaram de um conhecer dos mistérios do reino dos céus, não seria apenas uma diferente abordagem e concepção do mesmo conteúdo experiencial, extático, de todas as religiões antigas? É o próprio Paulo quem o declara em seu discurso no Areópago: o Deus que se revelou aos cristãos é o mesmo que os gregos cultuavam como um Deus Desconhecido, é o Mistério de todos os tempos finalmente revelado. Decerto, há versículos, como João 1:18 ("Deus nunca foi visto por alguém"), que parecem à primeira vista se opor à ideia de uma visão de Deus, mas o mesmo versículo declara em seguida que essa revelação é feita pelo Primogênito: "O Filho unigênito, que está no seio do Pai, esse o revelou".

Então é verdade que os Evangelhos sinóticos relatam as explicações fornecidas por Jesus (exclusivamente) aos apóstolos sobre o que está por trás das parábolas ditas à multidão, mas tais explicações, acessadas pelo leitor da Bíblia, porém não pelos ouvintes presenciais da pregação, não são completas. Elas versam sobre a razão profética das parábolas e sobre o Plano divino, representam o *mysterion* como a grande narrativa do mundo, mas, além disso, remetem a um conteúdo oral e visionário que não está dado nelas mesmas, um referente extra-textual, experiencial: aquilo, justamente, que "muitos profetas e justos desejaram ver (…), e não o viram; e ouvir (…), e não o ouviram" (Mt 13:17). Aquilo que, segundo Paulo ou João, é revelado pelo Primogênito. Pois, de que adiantaria esconder a verdade de uma ínfima "multidão" de ouvintes na praia, e depois revelá-la a todos os leitores do futuro? Como esperar que todos os tesouros da sabedoria e da ciência contidos no mistério de Cristo fossem simplesmente divulgados em um mapa ao alcance de qualquer um, que o caminho para o Espírito fosse exposto a quem não é, na acepção paulina, do Espírito? Ora, "a sabedoria é demasiadamente alta para o tolo" (Pv 24:7). Como disse Jesus, o reino dos céus não é um bem a ser oferecido indiscriminadamente, uma dádiva aberta (ainda que o chamado e a sujeição seja universal),

mas algo "semelhante a um tesouro escondido em um campo, que um homem achou e escondeu; e, pelo gozo dele, vai, vende tudo o que tem, e compra aquele campo" (Mt 13:44).

Mas não é apenas na consideração do texto bíblico que podemos embasar a compreensão do cristianismo como um misticismo/esoterismo (isto é, como contendo uma dimensão cúltica secreta), senão também nos próprios Pais da Igreja, os teólogos cristãos dos primeiros séculos, cujos trabalhos acadêmicos serviram de fonte para a formação posterior da dogmática católica. Tendo sempre em mente que essa argumentação do cristianismo como misticismo/esoterismo nos serve não só para esclarecê-lo enquanto uma nova interpretação do Místico após o misticismo religioso e filosófico grego, mas igualmente para corroborar o misticismo/esoterismo cristão de Hegel, deixemos a discussão dos Evangelhos e vejamos quão *comum* era essa concepção do cristianismo no período formativo dessa religião.

Comecemos por Clemente de Alexandria, no século II. O próprio significado de "teologia", segundo ele, relaciona-se ao segredamento. Em *Miscelâneas* (*Stromateis*), um escrito ao qual Hegel se refere na *História da Filosofia*, e que é dirigido explicitamente "àquele que foi atingido pelo tirso"[761] – bastão utilizado em rituais báquicos, que já vimos mencionado por Platão –, Clemente se refere ao filósofo estoico Cleantes como um "verdadeiro teólogo" pelo fato dele esconder prudentemente as suas ideias sobre Deus.[762] Em palavras que lembram as de Plutarco, ele afirma que todos os que "falaram de coisas divinas, tanto os bárbaros quanto os gregos, ocultaram os primeiros princípios das coisas, e entregaram a verdade em enigmas, símbolos, alegorias, metáforas e tropos dessa sorte."[763] O que faz os sábios serem sábios, diz ele citando Orfeu, Lino, Museu, Homero e Hesíodo, é que eles, por serem ensinados em teologia, "filosofam muito por meio do sentido oculto."[764] A respeito dos antigos hebreus, afirma que eles tinham enigmas (*ainigmata*) e um "método de ocultação" (*kata ge ten apokrupsin*) similar ao de outros povos, como os egípcios.[765] E segue essa mesma linha na caracterização da sua religião cristã. Ele diz, por exemplo, a respeito de Marcos 4:22 (onde se diz que "nada há de oculto que não venha a ser revelado, e nada em segredo que não seja trazido à luz do dia"),

---

[761]CLEMENT OF ALEXANDRIA. *Stromateis*. Book 1 to 3. Trans. John Ferguson. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1991, p. 32.
[762]Citado em ITTER, Andrew C. *Esoteric teachings in the Stromateis of Clement of Alexandria*. Leiden/Boston: Brill, 2009, p. 165.
[763]Citado em STROUMSA, 2005, p. 98.
[764]Citado em ITTER, 2009, p. 165.
[765]STROUMSA, 1995, p. 97.

que

> nesse pronunciamento ele previu que o segredo [só] deve ser revelado àquele que escuta em segredo, e tudo o que é velado, como a verdade, deve ser mostrado àquele que é capaz de receber as tradições sob um véu; e que isso que é escondido da maioria deve se tornar claro à minoria. (…) [E]sses mistérios são transmitidos misteriosamente, de maneira que possam estar nos lábios de falantes e ouvintes – ou melhor, não em suas vozes, mas suas mentes.[766]

Acerca de 1 Co 2:10 (onde Paulo escreve que "o Espírito alcança as profundezas de tudo, até mesmo de Deus"), Clemente diz que essa imersão nas profundezas divinas é o mesmo que "alcançar os segredos ao redor da profecia"[767], e que tais são as "coisas santas" que não devem ser dadas aos cães (Mt 7:6). Apenas "aqueles que são capazes de receber" devem "partilhar dos mistérios de Deus e da sagrada luz"[768], o que nos remete a outra passagem em que ele afirma que o conhecimento revelado advém da "contemplação visionária [lit. 'epóptica']"[769], de acordo com a "gloriosa e santa regra da tradição"[770]. Clemente declara literalmente, em uma carta (cuja autenticidade é objeto de controvérsia[771]), a existência de um Evangelho secreto de Marcos, composto para "aqueles que estavam sendo iniciados [*teleioumenon*]"[772] – expressão esta que associa os *teleiois* de Paulo ao conhecimento de um segredo, de um conteúdo privilegiado. Em seguida, diz, no entanto, que Marcos "não divulgou as coisas a não serem proferidas, nem escreveu o ensinamento hierofântico do Senhor, mas às histórias já escritas acrescentou outras e, além disso, trouxe certos ditos dos quais sabia que a interpretação iria, como um mistagogo (*mistagogisein*), conduzir os ouvintes ao santuário mais íntimo (*adyton*) daquela verdade (*alitheías*) escondida por sete véus."[773] O cristianismo de Clemente era, portanto, uma religião propriamente mística, incompatível com a ideia hoje convencional de uma religião de fundamento público. Em *Miscelâneas*, ele cita uma passagem de Mateus (10:27) que parece uma insuspeita defesa da publicidade ("anunciai dos telhados aquilo que foi sussurrado

[766]CLEMENT OF ALEXANDRIA, 1991, p. 31.
[767]Idem, p. 161.
[768]Idem, p. 31.
[769]Idem, p. 33.
[770]Idem.
[771]Sobre isso, cf. ITTER, pp. 43 ss. Para Stroumsa, no entanto, desde a descoberta da carta de Clemente "não se pode mais duvidar que escritos esotéricos existiram na Igreja durante os primeiros séculos, nem que Clemente estava familiarizado com eles. Nesta carta, Clemente insiste no segredo que deve envolver o Evangelho secreto de Marcos: sua própria existência deve ser negada na presença dos hereges carpocratas, que farão mau uso dele." STROUMSA, 2005, pp. 40-1.
[772]Citado em ITTER, 2009, p. 44.
[773]Idem. O ádito (*adyton*) era, nos templos da Grécia antiga, a área secreta onde só podiam entrar sacerdotes. A frase de Clemente lembra aquela de Hegel segundo a qual os filósofos "são os *mystai* que estiveram presentes no evento estremecedor no santuário interior profundo."

em vosso ouvido") para observar, na verdade, que

> [e]le está dizendo para recebermos as tradições secretas do conhecimento revelado, interpretadas com altíssima altivez, a fim de passá-las como as ouvimos para pessoas apropriadas, não para oferecê-las a todos sem reservas, já que para eles [todos, o povo] ele só pronunciava pensamentos em parábolas.[774]

Novamente: a religião é revelada, mas para os de dentro, os iniciados (*teleiois*). Orígenes, que foi discípulo de Clemente em Alexandria, também relacionou o cristianismo a um esoterismo, uma religião iniciática. De especial interesse aqui é o seu tratado *Contra Celso*, escrito no século III em defesa da religião cristã contra os ataques do filósofo grego Celso, elaborados em torno de 170 d.C. na Roma de Marco Aurélio.[775] O primeiro ponto da crítica feita por Celso aos cristãos basta para situar a problemática. Ele acusa que, "desprezando as leis estabelecidas [do império romano], os cristãos formam entre si convenções secretas."[776] Em resposta, Orígenes não nega a acusação do filósofo, limitando-se a argumentar que "não é errado formar associações contra as leis, [sendo] em defesa da verdade"[777]; defesa que, nas entrelinhas, confirma a acusação. E mesmo que Orígenes a negasse frontalmente, a mera existência de um debate, na infância do cristianismo, sobre um segredo religioso no núcleo da fé cristã, já mostra que a questão do esoterismo cristão é tão antiga quanto a tradição apostólica. Num outro momento, Celso é citado fazendo uma crítica quase invertida: os mitos judaico-cristãos seriam, segundo ele, carentes de significados mais profundos, e só os judeus e cristãos mais sensatos, por vergonha do caráter ultrajante de suas narrativas sagradas (como a criação de Eva a partir da costela de Adão), tomavam elas como alegorias.[778] Orígenes contra-ataca, dessa vez, pontuando que, se todo mito ou lenda fosse julgado vergonhoso com base no seu sentido literal, nenhuma mitologia mereceria mais reprovação que a grega[779], ainda que ela deva ser interpretada alegoricamente. Ele então complementa:

> Uma leitura leal das Escrituras teria impedido Celso de dizer que nossos livros não admitem alegoria. Com efeito, partindo das profecias em que são relatados os fatos históricos e não a partir da história, podemos nos convencer de que mesmo os fatos históricos foram relatados em vista de uma interpretação alegórica, e muito sabiamente adaptados às necessidades do povo de fé simples, e da elite que quer e pode examinar as questões com inteligência. Se aqueles que, conforme Celso, são hoje considerados judeus e cristãos sensatos fossem os únicos a alegorizar

[774]CLEMENT OF ALEXANDRIA, 1991, p. 64.
[775]ORÍGENES. *Contra Celso*. São Paulo: Paulus, 2004.
[776]Idem, p. 30.
[777]Idem.
[778]Idem, p. 181.
[779]Idem.

> as Escrituras, poderíamos supor que Celso disse uma coisa plausível. Mas, como os autores de nossas doutrinas e os escritores recorrem eles mesmos a estas interpretações alegóricas, o que se há de supor senão que eles escreveram de modo que estes fatos sejam interpretados alegoricamente conforme sua intuição principal?[780]

Orígenes escreve, então, que "há um véu de ignorância cobrindo o coração daqueles que leem e não compreendem o sentido alegórico"[781] – véu cuja retirada permite a "contemplação das maravilhas"[782] que vêm da lei divina. E protesta com veemência contra Celso quando o filósofo exclui a tradição judaico-cristã do conjunto das religiões/mitologias que comunicam suas doutrinas por meio de alegorias e sentidos ocultos:

> [então] apenas aos gregos se permitirá encontrar verdades filosóficas sob significados ocultos, como também aos egípcios e a todos os bárbaros que levam a sério a verdade de seus mistérios? E você [Celso] pensa que os judeus, seu legislador e seus escritores são os mais estúpidos de todos os homens, que somente esta nação não tem parte alguma do poder divino, ela que foi instruída a elevar-se tão magnificamente até à natureza incriada de Deus, a fixar os olhos somente nele, a depositar somente nele suas esperanças?[783]

Segundo Orígenes, os profetas, Jesus Cristo e os apóstolos propuseram um "método de pregação que não contém apenas as verdades, mas também o poder de arrastar os espíritos da multidão: então, convertidos e iniciados, eles se elevariam, cada um segundo as suas forças, às verdades escondidas sob expressões aparentemente simples."[784] Esse método é a semeadura referida na parábola, a semente é a palavra que encontra o terreno, mesmo que nele não germine. Orígenes compara então o estilo simples do exoterismo judaico-cristão com o estilo refinado e elegante dos textos de Platão e de seus imitadores filósofos, cuja utilidade serve apenas a um pequeno número de leitores que passam por eruditos; "[a]o passo que Epiteto é admirado mesmo pelas pessoas simples, inclinadas a receber esta influência benfazeja, pois elas têm consciência de que seus discursos as tornam melhores."[785] Os autores dos textos bíblicos não só comunicaram com uma efetiva simplicidade, mas, diz Orígenes, de maneira geral fizeram melhores discursos exotéricos que os filósofos. Eles viam melhor que Platão "o que se devia escrever e como escrevê-lo e o que não se devia absolutamente escrever para o grande público, o que se devia dizer e o que era de uma outra ordem"[786], i.e. de ordem esotérica, secreta. A narrativa e a doutrina transmitidas ao público não são, por conseguinte, a verdade es-

[780]Idem, p. 189.
[781]Idem, p. 190.
[782]Idem.
[783]Idem, p. 183.
[784]Idem, p. 256.
[785]Idem.
[786]Idem, p. 259.

piritual em si, mas, como exprimiu Orígenes alhures, "pode-se dizer, uma falsidade material"[787] com valor edificante, onde a verdade se acha silenciosamente preservada. Enquanto os de fora só conhecem essa narrativa exterior, os mestres da narrativa "procuram elevar a alma por todos os modos ao Criador do universo, provando que é preciso desprezar todas estas coisas sensíveis, passageiras e visíveis, e fazer tudo para obter a comunhão com Deus, a contemplação das realidades inteligíveis e invisíveis."[788]

Orígenes não foi o único Pai da Igreja a deixar registrado que a tradição apostólica era reputada, já desde o início, como contendo um núcleo escondido do público. Como igualmente não foi o único a defender com ambiguidade o cristianismo dessa reputação. Tertuliano, na sua *Prescrição contra os hereges*, obra escrita por volta do ano 200, responde aos segmentos gnósticos que diziam que os apóstolos haviam guardado segredos (*arcana*) da multidão. Diferentemente de Orígenes, ele nega explicitamente que exista qualquer doutrina secreta no seio do cristianismo, mas, já na sequência, ataca os gnósticos por celebrarem seus rituais "sem seriedade, sem autoridade, sem disciplina", apagando as diferenças hierárquicas entre os crentes batizados e os catecúmenos – "todos têm igualmente acesso [ao ritual], ouvem a mesma coisa, rezam da mesma maneira"[789]) –, admitindo até mesmo a presença de pagãos. Aberturas que, para Tertuliano, são justamente lançar pérolas aos porcos. Na *Apologia*, ao rebater uma série de calúnias e difamações contra o cristianismo (de que os cristãos seriam os maiores criminosos, cometeriam assassinatos sacramentais de bebês, seriam adeptos de orgias incestuosas etc.), ele afirma que "em todos os mistérios [incluindo o cristão], o fato mesmo de que são mistérios requer a lei do silêncio (*silentii fides*)", e que iniciações (*initiationes*) "sempre afastam o profano e se protegem de observadores"[790]; afirmações que ele toma como premissas para argumentar que as mentiras só podem ter origem externa, em rumores infundados ("se os cristãos não são os próprios traidores, segue-se que..."[791]). A ambiguidade de Tertuliano é relevante, além do mais, pela problemática que ela exprime: o modo com que a Igreja se construiu, em termos de doutrina, organização e prática, num contraste dinâmico com os cristianismos declaradamente místicos, ou em outras palavras, a maneira com a qual a oposição aos he-

[787]Citado em CARRIER, 2014, p. 120.
[788]ORÍGENES, 2004, p. 147.
[789]STROUMSA, 2005, p. 32.
[790]TERTULLIAN. *Apologetical works*. Trans. Rudolph Arbesmann. Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 2008, p. 26.
[791]Idem.

reges contribuiu para o refinamento da própria identidade da tradição apostólica, na determinação do que é aceitável no cristianismo que se estabeleceu como o "oficial". Essa dialética, a necessidade de se distinguir dos hereges, pode explicar, ao menos em parte, o porquê de, na tradição da Igreja, contrariamente às outras escolas místicas da religião cristã, a posse do segredo haver sido segredada; o segredo ter, com o passar do tempo, deixado de ser público (i.e. anunciado).

No século IV, ainda vemos os Pais da Igreja sinalizando a natureza esotérica da sua religião. Como, por exemplo, Cirilo de Jerusalém, cuja catequese mistagógica presume, como fizeram antes Clemente e Orígenes, o valor da formação hierarquizada e os graus de acesso à verdade, advertindo aqueles no caminho da formação sacerdotal ("candidatos à iluminação") sobre a importância de não revelar os mistérios a catecúmenos:

> Se depois da aula um catecúmeno perguntar a você o que os instrutores disseram, não diga nada aos estranhos. Pois é um segredo divino que entregamos a você, a esperança da vida por vir. Guarde o segredo para o Recompensador. Se alguém disser: "Que mal é feito se eu também souber disso?", não dê ouvidos a ele. Assim também o doente pede vinho, mas, dado a ele na hora errada, só produz delírio, e dois males se seguem: o efeito sobre o doente é desastroso, e o médico é caluniado. O mesmo acontece com o catecúmeno, se um dos fieis lhe conta os Mistérios: não entendendo o que lhe foi dito, o catecúmeno delira, atacando a doutrina e ridicularizando a declaração, enquanto o crente é condenado como traidor. Você agora é um homem parado em uma fronteira: então, nada de conversa descuidada, por favor. Não que esses não sejam assuntos adequados para discussão, mas que seu interlocutor não está em condições de ouvi-los. Você mesmo já foi um catecúmeno; Não lhe descrevi então o país que há adiante. Quando você compreender por experiência a sublimidade das doutrinas, compreenderá que os catecúmenos não são dignos de ouvi-las.[792]

Vele ressaltar que essa advertência não é uma idiossincrasia de Cirilo, mas algo internalizado na própria liturgia da Igreja primitiva. Os catecúmenos, ouvintes etc. eram retirados do culto antes do real sacrifício eucarístico iniciar, pois

> ouvir o Evangelho não é permitido a todos, mas a glória do Evangelho é reservada somente aos verdadeiros filhos de Cristo. Por isso, o Senhor falou em parábolas àqueles que não podiam ouvir, mas aos discípulos explicou as parábolas em particular; porque o brilho da glória é para os que foram iluminados, e a cegueira é para os que não creem. Esses mistérios, que a Igreja agora explica a vós que estais passando da classe dos catecúmenos, não é de costume explicar a pagãos. A um pagão nós não explicamos os mistérios concernentes ao Pai, Filho e Espírito Santo, nem diante dos catecúmenos falamos claramente dos mistérios; mas muitas coisas nós frequentemente falamos de maneira velada, para que os crentes que sabem possam entender, e aqueles que não sabem, não se machuquem.[793]

Entre os padres capadócios, Gregório de Nazianzo diferencia objetivamente o conhecimento para aqueles de dentro e aqueles de fora, ademais associando a divisão do segredo com

[792]CYRIL OF JERUSALEM, 1969, pp. 79-80.
[793]Citado em STROUMSA, 2005, p. 153-4.

1 Co 2:6-7 e 1 Co 3:1 (sobre *teleiois* e *nepiois*), ao falar de uma "sabedoria que é partilhada entre os maduros e é secreta e escondida."[794] Basílio de Cesareia, por sua vez, reconhece que "os apóstolos e padres que estabeleceram leis para a Igreja guardaram em segredo e silêncio, desde o princípio, a terrível dignidade dos mistérios"[795]. Assim, "das crenças e práticas, geralmente aceitas ou publicamente ordenadas, que são conservadas na Igreja, algumas possuímos derivadas do ensino escrito; e outras nos transmitiram 'em mistério', pela tradição dos apóstolos."[796] Há, então, nesses termos, além da doutrina escrita, das proclamações públicas e do discurso exotérico como um todo, uma certa "tradição de preceitos e práticas não-escritas"[797] que descende diretamente dos apóstolos, um núcleo conceitual e ritual transmitido secretamente a cada adepto num processo gradual de educação e aperfeiçoamento para a piedade cristã. A razão do segredo, justifica Basílio, é que "o que os não-iniciados não podem sequer olhar, dificilmente seria exibido publicamente em documentos escritos."[798] E aquilo que os não-iniciados não podem nem mesmo ver é, como já vimos, um conteúdo divino visionário, epóptico:

> E quando, por meio do poder que nos ilumina, fixamos nossos olhos na beleza da imagem [o Logos, Jesus Cristo] do Deus invisível, e através da imagem somos nós conduzidos para a suprema beleza do espetáculo do arquétipo, então está conosco inseparavelmente o Espírito do conhecimento, em Si mesmo concedendo àqueles que amam a visão da verdade o poder de contemplar a Imagem, não fazendo a exposição a partir de fora, mas em Si mesmo conduzindo ao pleno conhecimento.[799]

Ainda entre os capadócios, no século IV, Gregório de Nissa, em seu *A vida de Moisés*, reafirma a diferença entre a interpretação bíblica literal e uma abordagem alegórica que apreende sob a narrativa, de modo subliminar, a temática da jornada mística e do encontro unitivo com Deus.[800] O tratado, centrado na figura de Moisés e voltado à questão da "vida perfeita" (*teleios bios*) cristã, desenvolve-se em torno dos símbolos da luz e da escuridão, para conceber com eles o progresso espiritual até o Mistério divino. Com duas partes, a obra aborda, na primeira (*historia*), a interpretação literal (exotérica) da narrativa da vida de Moisés, assim como consta nos livros do Êxodo e de Números. Já na segunda (*theoria*), Gregório discute

---

[794]GREGORY OF NAZIANZUS. *Select orations*. Trans. Martha Vinson. Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 2003, p. 200.
[795]SCHAFF, Philip (Ed.). *Basil*: letters and select works. Edinburgh: T&T Clark, 1895, p. 166.
[796]Idem, pp. 164-5.
[797]Idem, p. 166.
[798]Idem.
[799]Idem, pp. 46-7.
[800]GREGORY OF NYSSA. *The life of Moses*. Trans. A. J. Malherbe and E. Ferguson. New York: Paulist Press, 1978.

três visões experienciadas por Moisés (a teofania do arbusto em chamas no monte Horebe, em Ex 3:2; a teofania no topo nublado do monte Sinai, em Ex 19:18; e o subsequente encontro de Deus na escuridão, em Ex 20:21), e a partir delas identifica três momentos/estágios da elevação progressiva até Deus, chamados por ele de "luz", "nuvem" e "escuridão". É interessante notar que Gregório escapa ao padrão que identifica a pura luminosidade como a qualidade última e mais profunda da visão divina, identificando ao invés disso a escuridão nesse lugar (embora uma complexa e deslumbrante "escuridão" que envolve luzes e sombras), todavia, para os nossos propósitos, importa apenas observar que todo esse processo, que constitui a essência da formação cristã e resulta numa obscura visão da glória de Deus, está para além do que pode ser conhecido na superfície do texto bíblico, além do que é dito exotericamente a todo mundo. A escuridão divina, onde se perfaz misticamente o vir-a-ser cristão, é, para o teólogo, o símbolo da absoluta transcendência, do que excede os limites do mundo, da experiência e do entendimento ordinários, sendo assim inalcançável pelo "homem natural". O que significa que, como os *mystai* dos cultos mistéricos, o *teleios* cristão também possui meios ocultos de acesso ao mundo espiritual.

Finalmente, podemos, apenas para ilustrar a ubiquidade dessa compreensão do cristianismo nos primeiros séculos da era cristã, lembrar outros teólogos como Ambrósio, João Crisóstomo e Pseudo-Dionísio. Ambrósio, comentando o Cântico dos Cânticos (4:12) – "Jardim fechado és tu, minha irmã, minha noiva, manancial fechado, fonte selada" –, escreveu que "isso significa que o mistério deve ser selado por ti; (…) que não deve ser divulgado àqueles a quem não é apropriado; que não deve ser espalhado entre os não-crentes por fofoca vã."[801] Agostinho, que usa o termo latino *mystikus* no sentido original de algo "escondido" ou "secreto" para se referir a qualquer coisa relacionada ao mistério da salvação[802], escreve em suas *Confissões* que Ambrósio, a cujos sermões ele assistiu, foi quem lhe "levantou o véu místico" e lhe ensinou os significados espirituais daquelas coisas que, "à letra, pareciam ensinar o erro"[803]. Essa levantada do véu ele discerniu, portanto, como a passagem mesma da letra para o Espírito. Já Pseudo-Dionísio, que com sua *mystike theologia* influenciará fortemente o misticismo cristão da Idade Média, assim alertou seus pares: "Não seja um tagarela a respeito das

[801]Citado em STROUMSA, 2005, p. 34.
[802]Idem, p. 165. Ver também McGINN, 1992, p. 252.
[803]AGOSTINHO. *Confissões*. Trad. J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 112.

coisas mais sagradas. Guarde os mistérios do Deus escondido para que nenhum dos não-iniciados participe; e, para certificar-se disso, em suas iluminações sagradas, fale do que é santo apenas com pessoas santas."[804] Recomendação presente, também, em João Crisóstomo, que em uma de suas homilias diz que a presença de não-iniciados na audiência o prevenia de falar claramente e explicar com precisão o sentido das Escrituras.[805] Crisóstomo também atesta "ao fato de que antes da celebração da Eucaristia as portas da Igreja eram fechadas para o não-batizado [não-iniciado], catecúmenos inclusos"[806], referindo-se aos sacramentos eucarísticos como os "mistérios divinos" que não se devem dar aos cães[807]; como o objeto mesmo do segredo, portanto. Assim, até João Crisóstomo (início do século V), tempo em que a Igreja consolidou seu poder no mundo, uma disciplina do segredo ainda existia no seio da tradição apostólica. Interessantemente, nele já vemos se consolidar novamente o acento místico na inefabilidade de Deus (a abordagem do Mistério cristão como *aporrheton*), tendência que, já se distanciando do cristianismo filosófico dos Pais da Igreja, tornar-se-á convencional no misticismo cristão medieval.

Como se vê, a consulta aos padres da nascente Igreja cristã dá razão à afirmação de Hegel, subscrita nesta tese, de que os cristãos, como os adeptos de todas as culturas religiosas antigas, construíram sua religião "no segredo", sendo "iniciados nos Mistérios de Deus", promovendo uma "história dupla" de Jesus Cristo (expressões do próprio Hegel), com uma face manifesta e outra escondida. E o que está nessas sombras, nessa história secreta ou lado secreto da história, é o caminho cristão para a experiência da realidade espiritual, o testemunho do Espírito pelo Espírito. Enquanto é verdade, de um lado, que o discurso católico posterior se afastou da explicitude dos primeiros padres (sobre a existência e posse do segredo), e que o misticismo cristão só se desenvolveu explicitamente nas especulações aventureiras de padres iluminados ou em tradições às margens do discurso apostólico estabelecido, por outro lado é lícito pensar que há uma disciplina do segredo na origem e na natureza mesma desse discurso. Como vamos entender isso, esta já é uma segunda questão. A posição majoritária (segundo a qual o cristianismo é de fundamento público) costuma considerar que qualquer elemento de segredo no início da religião cristã foi apenas um meio protetivo em relação à perseguição

[804]Citado em RAHNE, Hugo. *Greek myths and christian mystery*. New York: Biblo and Tannen, 1971, p. 39.
[805]STROUMSA, 2005, p. 33.
[806]Idem, p. 3.
[807]JOHN CHRYSOSTOM, 1982, p. 181.

promovida pelo Estado romano, de modo que depois as práticas nesse sentido teriam sido abandonadas, e não fariam parte da natureza da religião cristã. Mas a leitura dos padres daquele período mostra que a questão é muito mais profunda, relacionando-se com os motivos tradicionais do segredo místico e tocando no âmago da piedade cristã.

3.5.5 O Plano do Um (II)

Tendo levado a cabo em diferentes aspectos a discussão do misticismo cristão (bem como, antes, do misticismo em geral) no sentido da *experiência* secreta, é hora de começarmos a refletir mais a fundo sobre o outro aspecto desse misticismo, a *escatologia*, onde o Místico ganha uma inaudita dimensão *objetiva*. Esta discussão tomará a última parte da tese. Pois o Mistério que só os iniciados cristãos conhecem não diz respeito apenas ao advento do Espírito na interioridade, *mas também no mundo exterior, cumprindo o caráter absoluto do seu conceito*. Com efeito, a filosofia só se realiza de verdade após essa objetivação/efetivação espiritual no mundo finito (ou seja, o Espírito Absoluto vem depois do Espírito Objetivo, ou, como ilustrou Hegel, a coruja de minerva só alça voo no crepúsculo), contemplando e completando o processo de desenvolvimento da Ideia divina.

Voltamos então à questão da agência cristã no mundo. O Místico cristão envolve, como dissemos, uma alteração de estado mental da finitude como um todo, a elevação espiritual do mundo humano e natural ao estado de unidade divina. Em termos hegelianos, à universalidade concreta. Mas a questão da alteração do mundo em conformação ao Um divino é, na verdade, anterior ao cristianismo, remontando ao próprio surgimento do monoteísmo entre as elites sacerdotais da antiguidade, particularmente desde as religiões fundadas em torno de Aquenáton, Zoroastro e Moisés, cerca de um milênio e meio antes de Cristo. O problema fundamental é *a relação do Um e do múltiplo.* Podemos dizê-lo da seguinte forma. Quando a ideia do Um, do Deus Único, emergiu na elite das religiões antigas, ela o fez em oposição a um mundo múltiplo, a uma multiplicidade dada – a sociedade politeísta e a natureza heterogênea (transitória, multiforme, finita etc.) –, onde o Bem e o Mal estão misturados. É, então, uma questão de lógica a necessidade de *unificar a multiplicidade*, alterar o status ontológico da humanidade ordinária e da realidade terrena *para que tudo seja uno de verdade*. Não só no Céu, mas também

Terra. Um Deus-Um face a (oposto a) um mundo-múltiplo não é realmente Um, mas Dois – de um lado ele, de outro o múltiplo. Desde os primeiros suspiros do monoteísmo, a obrigação de reformar e mesmo refundar a civilização se tornou um corolário virtual, uma demanda conceitual da própria ideia de Deus, o berçário original de todas as utopias. A reforma monoteísta do zoroastrismo, por exemplo, engendrou uma escatologia onde (segundo Plutarco, em linha com o historiador grego Teopompo), no evento do fim dos tempos, Areimânios, adversário do Deus-Um Ahura Mazda, seria destruído e desapareceria (i.e. o Bem venceria o Mal), e então "a terra se transformaria em um nível plano, com uma única forma de vida e de governo e um povo falante de uma única língua."[808] No Egito antigo, o faraó Aquenáton chegou a impor o monoteísmo como religião oficial no século XV a.C., embora a tentativa não tenha sobrevivido à sua morte. E quanto à religião judaica, lembremos do episódio do bezerro de ouro, quando Deus expressa o desejo de acabar com o povo politeísta para substituí-lo por uma nação de descendentes de Moisés (i.e. um povo obediente à lei do Deus Único).

As origens do monoteísmo são um tema nebuloso e contencioso, mas a exigência de uma correção unificadora da humanidade e do mundo, seja como for concebida, aparentemente estava lá desde o começo. Isto é, o surgimento da ideia do Um (disso que deve ter sido originalmente uma interpretação da experiência mística, como já discutimos) pediu a formação de um Homem universal, distinto do homem que a natureza fez. Fichte disse, como também já discutimos, que "sempre houve", nas sociedades civilizadas, instituições universalistas secretas dedicadas à correção da unilateralidade e parcialidade – da não-universalidade – do juízo vulgar. Instituições dessa natureza seriam uma "necessária consequência" da civilização. Na antiguidade clássica, a problemática do universalismo, i.e. da necessidade de superação da pluralidade mundana pela unidade divina, estará de fato presente em tradições místicas, concernindo tanto a formação interna à sociedade secreta (a formação espiritual, subjetiva) quanto a atuação dos *mystai* no mundo. Circulará nesse período um ideal místico – uma antropologia teleológica – da educabilidade e perfectibilidade do ser humano, da formação de um homem que, fora disso, na crueza do vulgo, não estaria dado (o dado é o múltiplo). Um homem fundado em um princípio de unidade, e não entregue às ilusões da multiplicidade. Que conhece a sua própria essência divina, em vez de ser apenas homem "por fora", alienado de si mesmo, trancado fora de si. Um homem, enfim, que se assemelha a Deus (ao Um, ao Universal). Podemos

[808]PLUTARCH, 1999, p. 115.

reconhecê-lo, por exemplo, no sábio de Parmênides, todavia não só por esse sábio, diferentemente do homem exterior do povo (perdido na empiria sensível, desprovido de discernimento), conhecer a verdade divina unitária, senão também por sua atuação na sociedade a partir desse conhecimento. Parmênides foi, além de filósofo (ou enquanto filósofo, entre outras coisas) um legislador de Eleia, e o próprio poema se apresenta, na parte central (*Aletheia*), com elementos de discurso jurídico.[809] Peter Kinsgley, em particular, discutiu a atuação do filósofo como um "semeador de civilização".[810] Além de Parmênides, as comunidades pitagóricas já "governavam cidades inteiras no sul da Itália de acordo com seus princípios."[811] Segundo Kingsley, "eles conseguiram reunir o interior e o exterior, a política e o amor pela sabedoria, a teoria e a prática"[812]. Em Platão, esse ideal formativo se encontra na noção de *homoiosis theoi* ("assimilação a deus"), o devir divino do humano, ou tornar-se semelhante a um deus, que envolve não apenas a contemplação individual da ideia do Bem (a saída da caverna), mas também, a partir do imperativo ético de retorno à caverna/cidade para a educação moral da sociedade, uma "assimilação coletiva", isto é, a elevação de toda a humanidade à comunhão com o divino, propósito que podemos reconhecer no próprio ideal da República. No *Teeteto*, Sócrates declara o seguinte, enquanto refletia acerca da impossibilidade de eliminar o mal do mundo:

> Mas não é possível destruir os males, Teodoro – pois é preciso que haja sempre algo oposto ao bem –, nem instalá-los entre os deuses, já que, por necessidade, pairam sobre a natureza humana e este lugar. Por isso é preciso tentar fugir de cá para lá, do modo mais rápido. E a fuga consiste em ser *o mais possível semelhante a um deus*, (...) tornar-se justo e piedoso com inteligência.[813]

Embora abra esse caminho (ou possibilidade) da divindade para o ser humano, Sócrates diz, então, que não é possível expurgar totalmente o mal do mundo, e por isso mesmo a *homoiosis* é somente uma aproximação ("o mais possível"). Mas o cristianismo foi além da filosofia grega. Cristo é o Homem idêntico a Deus, e veio para fazer convergir o Céu e a Terra na dispensação da plenitude dos tempos (Ef 1:10). No cristianismo, por meio de Cristo, o Bem

[809]KINGSLEY, 1999, p. 205: "A parte central e mais importante do seu poema é formalmente apresentada como o registro de um processo jurídico, fraseada em terminologia jurídica padrão." Kingsley lembra que vários escritores do mundo antigo disseram que Parmênides "deu leis aos cidadãos" (p. 204), e também mencionaram que todo ano os líderes de Eleia costumavam fazer os cidadãos jurarem que permaneceriam fieis às suas leis originais. O próprio Zenão foi, segundo a tradição, um governante de Eleia.
[810]KINGSLEY, 1999, 2003.
[811]Idem, p. 208.
[812]Idem.
[813]PLATÃO, 2015, p. 251 (176b).

vence o Mal no próprio mundo, na própria imanência, alterando seu status. A *homoiosis* cristã não é uma fuga, mas um chamado à vitória. Os seres humanos são *capaces Dei*, não em seu próprio potencial natural, mas enquanto capazes de imitar Cristo e assim participar da divindade, "refletindo como um espelho a glória do Senhor, (…) transformados de glória em glória na mesma imagem" (2 Co 3:18). Para lembrar Hegel: o cristianismo está para a filosofia pagã como o *saber efetivo* está para o *amor à* sabedoria.

E essa efetividade se fez sentir: o cristianismo de fato dominou o mundo e acabou com a velha civilização politeísta, reformando inteiramente a sociedade e a própria ideia do ser humano sob o princípio do Deus universal. Temos que lembrar, claro, que, a despeito da citada fala de Sócrates, a constituição e a vida política da Politeia platônica "seriam fundadas mais profundamente na Ideia, sobre os princípios em si e por si universais e verdadeiros da justiça eterna."[814] Para Platão, conhecer esses princípios era a tarefa mesma da filosofia, e os filósofos deveriam governar a nova forma universalista de sociedade, fundindo filosofia e poder de Estado.[815] Porém, o cristianismo afirmou o valor do indivíduo humano enquanto tal, na forma da subjetividade espiritual que reside em todos os homens, e que é a essência mesma da ideia de liberdade, ausente em Platão.[816] Hegel sugeriu que ele sabia, mas foi interditado de dizer, que "enquanto a verdadeira religião não surgisse no mundo e não se tornasse dominante nos Estados, o princípio verdadeiro do Estado não chegaria à efetividade."[817] Mas, disse Hegel,

> enquanto esse princípio não pôde chegar ao pensamento, não podia a ideia verdadeira do Estado ser apreendida pelo pensamento – a ideia da eticidade substancial, com a qual é idêntica a liberdade da consciência de si, essente para si. Só no princípio do espírito sabedor de sua essência, do espírito em si absolutamente livre, e tendo sua efetividade na atividade de sua libertação, é que está presente a absoluta possibilidade e necessidade de que coincidam em um só, o poder do Estado, religião e os princípios da filosofia, e de que se cumpra a reconciliação da efetividade, em geral, com o espírito; do Estado com a consciência religiosa e, igualmente, com o saber filosófico.[818]

Foi o cristianismo, então, que estabeleceu as condições da objetivação do Um no mundo exterior, operando a reconciliação da efetividade com a unidade, na unidade espiritual. A par-

[814]HEGEL, *ENC3*, p. 332 (§552).
[815]PLATÃO, 2007, p. 251 (473d).
[816]Sobre a ideia de liberdade, Hegel ressaltou que "Continentes inteiros, a África e o Oriente, não tiveram e ainda não têm essa ideia; os gregos e os romanos, Platão e Aristóteles, e também os estoicos não a tiveram; ao contrário, sabiam som ente que o homem é efetivamente livre por nascença (como cidadão ateniense, espartano etc.), ou pela força-de-caráter, pela cultura, pela filosofia (o sábio é livre mesmo com o escravo e em grilhões). Essa ideia veio ao mundo pelo cristianismo, segundo o qual tem um valor infinito o indivíduo com o tal, enquanto objeto e alvo do amor de Deus, [e] destinado a ter com Deus enquanto espírito sua relação absoluta, habitar esse espírito nele; isto é, que o homem é em-si destinado à suprema liberdade." HEGEL, *ENC3*, p. 275 (§482).
[817]Idem, p. 334 (§552).
[818]Idem.

tir daqui, no entanto, devemos discernir *duas* interpretações fundamentais do cristianismo (ou dois momentos de efetivação do cristianismo), uma "ortodoxa" e a outra "heterodoxa", que retoma o ideal grego da *homoiosis theoi*. A primeira é a doutrina oficial da Igreja católica, e estruturou a *sociedade cristã medieval.* A segunda é um cristianismo místico, com forte herança pagã, cultivado entre místicos e sociedades secretas, e construiu a *sociedade cristã moderna* (uma expressão certamente estranha à primeira vista, mas cujo sentido logo ficará claro).

No catolicismo, a instituição positiva da Igreja é o corpo unitário de Cristo, a humanidade perfeita. É essa instituição que opera a mediação da Terra com o Céu, e somente pela representação eclesiástica o homem ordinário pode se relacionar (indiretamente) com Deus. Mas ele continuará sendo, na vida profana, uma miserável criatura terrena, separada da divindade, exilada no mundo natural enquanto mundo do erro e do pecado. Nesse entendimento do cristianismo, o Plano escatológico da salvação dos homens e da unificação do Céu e da Terra, a missão mesma em razão da qual o Logos se fez carne e atravessou a paixão e a morte, teria se consumado com o estabelecimento da Igreja católica apostólica. Com o desfecho da Encarnação na instituição católica do corpo de Cristo, a história humana posterior não teria nenhuma significação teológica, só cronológica. Significaria apenas dispersão e decadência, não restando aos homens alternativa de salvação fora da Igreja, ou seja, em seu próprio mundo antropológico ou na relação à natureza. Na prática, uma vez que a ordem temporal/imanente foi subsumida à ordem divina/transcendente representada pela autoridade eclesiástica, essa visão negativa do mundo terreno se traduziu no caráter fundamentalmente constrito, em termos econômicos e políticos, da sociedade feudal.

A segunda interpretação é, como dito, de um cristianismo místico. A própria doutrina oficial da Igreja tem, como já dissemos, um fundamento místico (como o têm tradicionalmente toda religião e toda filosofia), mas o misticismo cristão de que falaremos é, relativamente ao catolicismo, heterodoxo. Contudo, não se trata do gnosticismo, uma heterodoxia que, quanto ao que visamos ressaltar (a relação com a sociedade e o mundo terreno), estava alinhada com a doutrina ortodoxa: a realidade ordinária só é vista negativamente, como uma esfera necessariamente ruim (má, pecaminosa, ilusória). A corrente mística que destacaremos agora vem dos Pais da Igreja alexandrinos, sobretudo Clemente e Orígenes, e se baseia essencialmente sobre o já citado Gn 1:26 (onde o homem é feito à "imagem e semelhança" de Deus). Os padres alexandrinos, que, consonantes com a tradição sincretista alexandrina, buscaram conceber a sa-

bedoria cristã em sinergia com o misticismo pagão, compreenderam a "imagem" como algo dado, a cópia do Logos divino (ou imagem da imagem) que já residiria no homem desde sua criação (isto é, a natureza que o ser humano, segundo a tradição, partilha com o Primogênito, do qual ele "descende"), e relacionaram a "semelhança" à *homoiosis theoi* aludida por Platão; em vez de algo dado, algo a ser alcançado, um *telos*. Nas palavras de Gerhart Ladner,

> *homoiosis* [semelhança] de todo modo difere de *eikon* [imagem]. Este último é o estado ou condição da integridade primitiva da Criação, o primeiro foi dado ao homem no tempo da criação como uma disposição ainda por ser realizada. Após a queda e através da redenção *homoiosis* se tornou um 'processo' que começa com o renascimento no batismo e finda na reforma do homem terreno em um homem divino – só então consumando a criação do homem de acordo com a imagem e semelhança.[819]

O próprio termo *homoiosis* foi empregado na Septuaginta para traduzir a palavra hebraica "semelhança". A implicação é que, nessa interpretação da passagem do Gênesis, o homem não é resumido àquela criatura desgraçada, irremediavelmente distante da divindade, e cuja salvação seria assunto unicamente para depois da morte física. Pelo contrário, o homem, que por meio de Cristo acessa Deus na interioridade, *tem por obrigação fazer-se semelhante a Deus na existência mundana, através de um esforço contínuo pela perfeição ético-social.* Através, em outros termos, da *vontade de autocultivo, de autodeterminação e autorrealização*, que, ao mobilizar a superação dos vícios e instintos naturais, é o mesmo que a realização livre e engajada do reino de Deus, do Plano divino, ou, na linguagem conceitual de Hegel, da Ideia racional. Ainda em hegelês: o homem, além de ser Deus em si mesmo, precisa torna-se Deus *para* si mesmo, purificando-se tanto interiormente quanto na vida terrena em geral. E isso, a convocação ao assemelhamento divino, o chamado à *reformatio* ou *renovatio ad imaginem Dei*, ainda de acordo com Gn 1:26, significa também uma nova concepção do lugar do homem na natureza, que deve agora ser seu objeto de domínio, sua propriedade, seu lar ("Domine ele...").

A semelhança a Deus significa um ideal ou *telos*, um imperativo teosófico: *tornar-se* (semelhante a Deus, ou o próprio Deus). Ao mesmo tempo, trata-se sempre, fundamentalmente, de reconstruir o estado de divindade original, daí a ideia de re-forma (*reformatio*, *renovatio*), que implica não menos o passado do que o porvir.[820] E a semelhança significa, ademais, fazê-lo não só enquanto indivíduo na contemplação visionária interior (extramundana) de Deus, mas, assim como em Platão, também na sociedade, atuando para o cultivo e a educação moral do povo a fim de elevar a humanidade, coletivamente, pelo seu próprio querer, ou seja, efeti-

[819]LADNER, 1959, p. 86.
[820]Idem, p. 40.

vamente, à semelhança com o divino. Sem dúvidas, há diversas variações doutrinárias ao redor dessa proposição, como Ladner mostrou ao percorrer a discussão desde a era patrística ao século VI.[821] O que buscamos extrair é, no entanto, apenas a noção geral. Como disse Laurence Dickey, especialmente os padres alexandrinos "viram o homem como responsável por suas ações neste mundo, e esperavam que ele desse forma às condições de sua existência, tanto quanto possível, em consonância com o imperativo religioso da *homoiosis.*"[822] O ponto mais consequente da interpretação alexandrina, aquilo que efetivamente lançou as sementes de um novo cristianismo no futuro, para além do mundo católico, é que, concebendo a formação dessas condições de existência (nos termos da semelhança com o divino) como um processo social amplo a ser desenrolado gradualmente no tempo, eles deram à luz "uma teologia da história formada de considerações pedagógicas"[823], escatologia evolucionária ligando a educabilidade e perfectibilidade do homem à sua redenção e salvação na História. Não apenas no Céu, mas também na própria Terra, na dimensão espaço-temporal. Em outras palavras, eles plantaram a semente teológica da filosofia da História, do que será mais tarde a ideia moderna de História.

Além da patrística alexandrina, cabe mencionar também, nas raízes dessa interpretação heterodoxa do cristianismo, escatologias milenaristas de ordens consideradas heréticas como o montanismo, cujas profecias sobre a materialização terrena da Jerusalém celeste se motivaram no livro do Apocalipse (sobretudo na alusão à Segunda Vinda de Cristo e ao estabelecimento do reino de mil anos), mas também em versículos relevantes como 1 Co 13:10: "quando, porém, vier o que é perfeito, o que é imperfeito desaparecerá." Montano relacionava o reino messiânico do Apocalipse à "Terceira Dispensação", uma era do Espírito Santo sucedendo as eras do Pai e do Filho. Tertuliano, que, embora tenha perseguido hereges, na velhice virou um montanista, também identificou o Espírito Santo com uma era por vir (o Paracleto, tempo da maturidade), atualizando o Velho Testamento (tempo da infância) e o Novo (tempo da adolescência).[824] Mas o milenarismo, assim como a teologia alexandrina da História, foi suplantado pela dogmática da Baixa Idade Média, alinhada a posições como a de Agostinho, de acordo com a qual não haveria saída ao homem senão partilhar do sacramentalismo eclesiástico enquanto mediação entre o que já teria acontecido no tempo (Encarnação) e o que só teria lugar

[821]Idem.
[822]DICKEY, 1987, p. 13.
[823]Idem, p. 15.
[824]TERTULLIAN, 2008, pp. 170 ss.

além do tempo, da morte física. "De um jeito ou de outro, a salvação tinha pouco a ver com a história como processo (i.e. escatologia evolucionária) ou com a teleologia autorrealizadora do *homo religiosus* (i.e. *homoiosis*). Agostinho simplesmente fez da escatologia uma função da religião organizada."[825] Durante o milênio que se seguiu, tal interpretação a-histórica exerceu a mais pesada influência sobre o pensamento e a sociedade, porém ideias heterodoxas como a escatologia evolucionária dos padres alexandrinos ou a identificação entre Trindade e História dos montanistas não desapareceram por completo. Elas ressurgiram na Alta Idade Média, no século XII, em grupos religiosos e teólogos místicos como o abade Joaquim de Fiore e seus seguidores, que as puseram a serviço do movimento religioso medieval tardio que buscava a reforma da Igreja. Partindo da ideia de que a Santíssima Trindade informa a própria estrutura da História – resultando disso uma História dividida em três eras ou estados (*status*), as Idades do Pai (o período do Velho Testamento), do Filho (Novo Testamento, mas compreendendo até o século XIII) e do Espírito (ainda por vir) –, ou seja, pensando a História como uma realização progressiva de Deus, Joaquim viu no florescimento da vida monástica de sua época o prenúncio da Idade do Espírito (ou "Terceiro Reino"). Tendo cada idade um Evangelho, o da terceira Pessoa de Deus (ou terceira etapa da História) seria desprovido de letra, pois teria lugar unicamente no interior dos homens, como *intellectus spiritualis*, via inspiração divina. Seria a consumação viva, espiritual, do Velho e do Novo Testamento, e por meio disso a humanidade alcançaria o amor universal e a igualdade de todos os cristãos, não havendo mais necessidade de uma organização institucional da fé.

Embora as expectativas de Joaquim não tenham se cumprido em seus termos, o ponto relevante à nossa discussão é, como observou Eric Voegelin, que seu simbolismo histórico-escatológico foi um passo decisivo na autointerpretação da sociedade ocidental, porque criou "um novo padrão de expectativas: a era de perfeição, o *teleion*, [que] seria uma era do Espírito além da era de Cristo; produziria a associação livre de espiritualistas, homens do novo tipo monástico, livre de instituições; e seria, portanto, uma era para além do estabelecimento de Igreja e império."[826] O legado joaquimita está na forma com que ele conseguiu exprimir, numa teologia da História gradual e progressiva, o pressentimento de uma nova era, uma nova Idade de Ouro, cuja antecipação estava a mudar o próprio eixo de articulação da experiência do tem-

[825]Idem, pp. 51-2.
[826]VOEGELIN, Eric. *Ordem e história.* Vol. IV: A era ecumênica. Trad. Edson Bini. São Paulo: Edições Loyola, 2010, pp. 340-1.

po no Ocidente: não mais uma vivência histórica centrada no passado, como era nos antigos (sempre referenciada no passado mítico) e medievais (em referência ao tempo de Cristo), mas agora no futuro, em um grande tempo de perfeição prestes a chegar: o sentido (*eschaton*, *telos*) da História, o horizonte ao qual ela teria rumado silenciosamente desde o começo, em que o homem se reencontraria com sua essência divina e seria salvo.[827] O potencial do novo esquema, com uma História progressiva/evolutiva subdividida em três estágios sucessivos de realização de Deus e do Homem, "tornaram-se visíveis no século XIV, quando Petrarca, um precursor do Renascimento, concebeu a era que iniciou com Cristo como as *tenebrae*, a Idade das Trevas, que agora seria sucedida por uma renovação da *lux* da antiguidade pagã"[828], convencionando dessarte o modelo resultante na divisão historiográfica entre Idade Antiga, Idade Média e Idade Moderna. É da ideia da Trindade cristã, em outros termos, que vem a convencional tripartição moderna da História, bem como a ideia mesma da História universal, o percurso da efetivação do Um no mundo, do atingimento de um estado universal no seio da imanência. Esse percurso trinitário, enquanto caminho que se completa teleologicamente no Homem espiritual, assemelhado a Deus, deixa-nos ressaltar a influência da tradição cristã heterodoxa de modo geral, para além simplesmente do paganismo, na filosofia renascentista, mais precisa-

[827]Com isso remetemos ao estudo de François Hartog sobre os "regimes de historicidade", não obstante desde outra perspectiva. Ver HARTOG, François. *Regimes de historicidade*: presentismo e experiências do tempo. Trad. Andréa S. de Menezes, Bruna Breffart, Camila R. Moraes, Maria Cristina de A. Silva e Maria Helena Martins. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.

[828]VOEGELIN, 2010, p. 341. Após o Renascimento e a Reforma, Voegelin então estende essa tradição até Hegel (idem): "O monge como a figura prometendo uma nova era foi sucedido pelo intelectual humanista. Hegel, finalmente, conduziu o potencial à realização ao identificar revelação com um processo dialético de consciência na história, um processo que atingiu o *teleion* em seu próprio 'sistema de ciência'. O Logos de Cristo alcançara sua encarnação plena no Logos do 'conhecimento absoluto' de Hegel. A transfiguração que iniciara com a teofania na visão de Paulo do Ressuscitado era agora completada na egofania do pensador especulativo. A Parusia, finalmente, ocorrera." Além disso, nesse mesmo escrito, Voegelin, citando Hegel, oferece um dos poucos resumos da filosofia da História de Hegel completamente conscientes do seu significado místico (pp. 396-7): "A 'época absoluta' de Hegel é marcada pela epifania de Cristo. O aparecimento do Filho de Deus é 'o gonzo em torno do qual gira a história do mundo', porque por intermédio da Encarnação Deus revelou-se como o Espírito (*Geist*). 'E isso significa: a autoconsciência [*das Selbstbewusstsein*] se elevara aos momentos que pertencem ao conceito do Espírito, bem como à necessidade de apreender esses momentos absolutamente.' O plano da Providência na história do mundo se torna cognoscível quando Deus revela sua natureza como *Geist* ao *Geist* pensante no ser humano, isto é, 'ao órgão apropriado, em que Deus está presente ao ser humano'. 'Os cristãos foram iniciados [*eingeweiht*] nos mistérios de Deus, e assim é dada a nós a chave da história do mundo.' Como 'a história expõe a natureza de Deus', e a natureza de Deus tornou-se conhecida a nós pelo Cristo, é agora incumbência de Hegel como pensador cristão penetrar conceitualmente 'essa fecunda produção de Razão criativa que é a história do mundo'. Como o Deus três-em-um revelou-se como *Geist* no Cristo, a religião cristã enquanto distinta de todas as outras dá continuidade ao 'elemento especulativo' que 'capacita à filosofia nele descobrir também a ideia de Razão'. As reflexões sobre a história do mundo que partem do discernimento dessa época absoluta serão, portanto, 'uma teodiceia, uma justificação de Deus' mais eficiente do que a teodiceia que Leibniz tentou em 'categorias abstratas, indeterminadas'."

mente no humanismo. A chegada à Idade do Homem não é meramente o retorno da cultura clássica, do humanismo e da ciência pagã, senão também, ao mesmo tempo, e mais profundamente, a realização do humanismo e da ciência do cristianismo heterodoxo.

O joaquimismo também foi uma das influências da Reforma protestante. Como observou Max Weber, o objetivo de Martinho Lutero, como o de Joaquim, era transformar todo cidadão em monge.[829] Ele repudiou a autoridade externa da Igreja católica e introduziu em seu lugar a Bíblia, assim como, mais profundamente, o testemunho espiritual humano, a relação direta ao divino. Pois a própria letra do Novo Testamento afirma que a "nova aliança" não é da letra, e sim do Espírito ("porque a letra mata, mas o Espírito vivifica"; 2 Co 3:3, 6). Segundo Hegel, como já dissemos, Lutero também concebeu o propósito da Reforma como um retorno do cristianismo à sua pureza inicial, mais especificamente aos Pais da Igreja e sua concepção da partilha de natureza entre o Homem e Deus. A Reforma foi, na verdade, a liberação desse cristianismo que, com o estabelecimento da ortodoxia católica, havia se tornado heterodoxo e marginal. Um cristianismo místico que construiu, tornemos a dizer, uma compreensão distinta (relativamente ao cristianismo católico) do ser humano e seu papel na ordem do todo.[830] Este homem não é um ser miserável afastado de Deus e dependente da mediação da igreja para se relacionar indiretamente com o divino. Tampouco ele é o místico contemplativo afastado do mundo finito, imerso numa divindade puramente transcendente. De outro modo, ele é um ser tal que é capaz de realizar a divindade no seio do mundo terreno, um ser por meio do qual a transcendência pode – e deve, nos termos do Plano – se realizar na imanência, convertendo o profano em místico-religioso e fazendo de tudo uma única coisa, um único e total Ser, o Absoluto. Essa antropologia cristã alternativa desembocou, então, no *homo religiosus* do protestantismo e seu engajamento missionário na esfera terrena. A disciplina ascética do monge contemplativo católico foi transportada para a prática cotidiana e para a produção da vida social. Enquanto antes não trabalhar era santificado – já que Deus se encontrava na contemplação do Além, não na relação com o terreno –, agora o trabalho foi santificado, considerado como dotado de um valor religioso intrínseco, que elevaria (santificaria, divinizaria) tanto o indivíduo quanto a sociedade. A produção material e a geração de riqueza viraram, no mesmo sentido,

[829]WEBER, Max. *A ética protestante e o "espírito" do capitalismo*. Trad. José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
[830]Sobre a relação entre a Reforma Protestante e a tradição mística, ver MCGINN, Bernard. Mysticism and the reformation: a brief survey. In: *Acta theol.* Vol 35, n. 2, 2015, pp. 50-65.

valores religiosos de primeira ordem, divinos em si mesmos. A disposição geral do Homem protestante diante do mundo é afirmativa (em vez de negativa como no catolicismo), embora essa afirmação não seja do mundo terreno como tal, mas como espaço para a realização da comunidade do Espírito, do reino imanente de Deus. Como escreveu Hegel, "[o] desenvolvimento e o progresso do espírito a partir da Reforma consistem em que, procedendo a sua liberdade da intermediação entre o homem e Deus, o espírito está consciente da certeza do processo objetivo, como o próprio ser divino, compreendendo-o agora e realizando-o na formação do temporal."[831]

Pois bem, recolhamos o percurso que acabamos de fazer. Primeiro, vimos que o Místico cristão exige a objetivação do Espírito Santo, a elevação do mundo finito (humano, terreno) à unidade do mundo divino. Não é meramente um conteúdo transcendente acessado fora do mundo, mas uma transcendência que desceu ao mundo para se absolutizar. Em seguida, situamos esse objetivo na problemática antiga da subsunção do múltiplo ao Um, que se manifesta nas próprias origens do monoteísmo (na imposição do monoteísmo no Egito do faraó Aquenáton; na escatologia do zoroastrismo que previa a planificação da Terra, nos termos de uma única forma de vida, governo e linguagem; nos planos do Deus judaico de aniquilar o povo israelita politeísta e estabelecer o povo judeu monoteísta). Depois, localizamos nessa problemática o ideal ético da *homoiosis theoi*, a busca pela assimilação do indivíduo e da sociedade ao divino. Então, chegando de novo ao cristianismo, mostramos o elo estabelecido pelos padres alexandrinos entre a *homoiosis* pagã e Gênesis 1:26, resultando disso a base para o cristianismo místico que, enxergando no homem a missão de fazer-se semelhante a Deus na Terra, para alcançar assim sua salvação, produziu a filosofia futurista da História enquanto filosofia da vinda do reino do Espírito Santo, ou do reino de Deus na Terra. Onde chegamos com isso?

No mundo moderno. O sentido antigo do Místico, depois das mutações que descrevemos (cultos místicos > filosofia > cristianismo), e dando um desfecho para o velho sonho teológico monoteísta de converter o múltiplo ao Um, é o sentido da modernidade. Voegelin viu no milenarismo joaquimita, na expectativa escatológica do Terceiro Reino (enquanto reino do Espírito Santo), o início de um contínuo que passou pela Reforma protestante e se concretizou com a consciência de época do século XVIII, e então chegou até Hegel. De nossa parte, no entanto, embora sigamos Voegelin até esse ponto, já sugerimos que esse contínuo envolve um passado

[831]HEGEL, *FH*, pp. 349-350.

mais profundo, mais velho inclusive que o cristianismo, embora a religião cristã tenha levado a coisa a um outro patamar. Não se trata de dizer, com isso, que a modernidade é o resultado de um projeto unívoco. Todo esse percurso de formação foi marcado pelo experimentalismo e pela divergência de compreensões e caracterizações. Mas existe um ideal genérico partilhado, uma convergência de questões, temas e orientações que permitem discernir um pano de fundo comum, remontando às origens da ideia do Um. Depois de uma série de tentativas de forçar no mundo uma universalidade abstrata, é no cristianismo, contudo, que encontramos a ramificação teológica que desembocará na modernidade. Mais especificamente, é no cristianismo heterodoxo. Paralelamente à doutrina oficial que se estabeleceu na Igreja católica, gestou-se já desde o início um cristianismo alternativo animado por uma antropologia otimista, que não via o homem como uma criatura diminuta em um mundo (terreno, finito) condenado, relacionando-se com o divino exclusivamente por meio da autoridade positiva da Igreja; e sim como, no limite, um ser predestinado e vocacionado a encontrar Deus em si mesmo e a fazer-se divino na Terra, em um processo cuja consumação seria o atingimento da Idade do Espírito, e assim a verdadeira realização do Plano de unificação absoluta que Deus teria guardado desde os primórdios. Enquanto a doutrina da Igreja informou, como dito, as bases da sociedade medieval, esse cristianismo alternativo, essencialmente "especulativo" (pois nele Deus não é abstrato, separado do humano, como acaba sendo, novamente, o Deus católico), cozinhou lentamente na sombra seu ideal de mundo, até emergir com força crescente na Baixa Idade Média, influenciar o Renascimento, desdobrar-se na Reforma e, inclusive, motivar a Revolução Científica do século XVII (veremos), para então concretizar-se com as revoluções burguesas.

Quando perguntamos, então, ao começar o presente item, sobre o mundo do qual o especulativo seria a forma, a resposta que buscávamos era esta: a modernidade, o mundo do Homem universal, que superou soteriologicamente a Queda e se assemelhou ao Deus-Um na Terra. Essa é a ideia motriz da modernização, esse é o sentido teológico do mundo (ainda) atual. Nas palavras do poeta romântico Friedrich Schlegel, "[o] desejo revolucionário de realizar o reino de Deus é o ponto elástico da formação [*Bildung*] progressiva e o início da História moderna. O que não tem relação alguma ao reino de Deus é apenas acessório."[832]

[832]SCHLEGEL, Friedrich von. *O dialeto dos fragmentos*. Trad. Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 1997, p. 85.

4 O SENTIDO MODERNO DO MÍSTICO

4.1 DO AUTOENGANO PÓS-ILUMINISTA

Para compreender o sentido do especulativo hegeliano (ou o sentido especulativo da filosofia de Hegel), partimos, então, sob orientação do próprio Hegel, para a consideração do sentido antigo do Místico. Propusemos discerni-lo em dois aspectos: de um lado, como (a experiência suprassensível de) um estado alterado de consciência acessado dentro de um contexto cúltico; e de outro, como um conteúdo cuja interpretação se desenvolveu: primeiro, foi considerado inefável, no âmbito dos Mistérios tradicionais; depois, revelou-se objeto teórico, como unidade ontológica abstrata, a Ideia divina em si, no âmbito da filosofia; e então, no cristianismo, revelou-se como unidade ontológica concreta, o Espírito Santo, a Ideia divina em si e para si, a identidade absoluta entre Deus e o Homem, ou Deus e Eu/autoconsciência (mas não o homem ordinário ou o eu/consciência finito, que devem morrer, tal como Cristo, para que a *unio mystica* espiritual aconteça). Quando chegamos nesse ponto do caminho da significação do Místico, vimos que a noção do Espírito se inscreveu numa problemática mais ampla, que deu seus primeiros sinais já na emergência da teologia monista/monoteísta: a necessidade de unificação da multiplicidade, isto é, de alterar o (estado mental do) mundo elevando-o a um estado global unitário, a fim de que o Um seja efetivamente Um, que a única coisa seja mesmo a única coisa, sem dividir-se entre ela mesma e a sua diversidade. Essa elevação unificadora significa, em outras palavras, a realização do Universal na Terra, no mundo humano. Na abordagem cristã heterodoxa iniciada com os padres alexandrinos, essa alteração elevadora do mundo e salvadora da humanidade foi concebida como uma demanda pela divinização progressiva do homem através de um esforço em direção à perfeição ético-social, em prol do estabelecimento escatológico da comunidade do Espírito Santo. Essa escatologia e soteriologia, por sua vez, desembocou na concepção da filosofia trinitária da História, que originou uma nova experiência do tempo no Ocidente: a expectativa do futuro escatológico e teleológico, em vez da repetição do passado mitológico, como era a "experiência histórica" dos antigos. Uma mitologia do futuro. Um futuro que, enquanto Idade do Espírito Santo, realizaria na própria Terra, no mundo finito/imanente, a divindade universal transcendente. E, por fim, concluímos esse caminho da significação do Místico dizendo que a formação e o estabelecimento da

sociedade moderna têm nesse pano de fundo ideológico sua grande narrativa fundante conceptiva e motivacional. Ela é fruto desse processo teológico voltado para o social, para a modelagem da sociedade universal, isto é, da sociedade sob o modelo do êxtase unitário. *O sentido antigo do Místico resulta, então, no sentido moderno/contemporâneo do Místico.* O Místico é o sentido esotérico da modernidade. A civilização moderna, enquanto realização da História, enquanto mundo social que exprime e objetifica a Ideia divina universal na esfera terrena (o Espírito Objetivo, na terminologia hegeliana), é, segundo seu próprio conceito, o atingimento de um estado místico coletivo: a comunidade espiritual, a sociedade universal, o estado onde "todos são um" e Deus é "tudo em todos".

Desenvolveremos nesta seção 4 da tese a compreensão do Místico como a civilização moderna; uma compreensão que, em nossa leitura, é hegeliana. Nosso movimento será duplo: ao mesmo tempo em que Hegel é a nossa principal referência de fundo para compreender a modernidade e a História em sua significação mística, discutiremos diretamente elementos do processo histórico, social e intelectual formativo da modernidade para compreender o sentido místico da filosofia hegeliana da História e do Espírito Objetivo. Esperamos mostrar que a filosofia hegeliana, também nesse campo, dialoga íntima e permanentemente com o misticismo. Fazendo isso, somaremos o último conjunto de argumentos, no âmbito desta tese, para afirmar o misticismo de Hegel.

Antes, porém, de seguirmos com isso, é necessário fazer, neste item, um duplo esclarecimento. Primeiro acerca de algo que dissemos na presente tese, segundo sobre algo que, via de regra, pensa-se hoje na academia. O que dissemos foi que o Iluminismo iniciou a exclusão do misticismo do debate intelectual; e o que se pensa hoje no universo acadêmico (moderno tardio, pós-iluminista) é que a modernidade, o Homem moderno, significa todo o contrário do que propusemos aqui: ao invés de um projeto místico, seria a negação do misticismo. Ao invés de uma realização teológica, seria a própria superação dos sistemas sociais teologicamente baseados e motivados. Ao invés de um assemelhamento com o Deus transcendente, significaria o afastamento desse Deus. Apesar das duas afirmações, a nossa e a deste senso comum recente, soarem coerentes entre si, elas não são. O que falamos é de um ponto de vista diferente.

O Iluminismo rejeitou, realmente, o misticismo como forma de conhecimento, *mas o Iluminismo era um movimento cultural e intelectual místico*. Não há contradição aqui. O ponto da questão é que aquilo que foi negado pelos iluministas, aquilo que foi condenado como erro

e superstição, foi, digamos de novo, o misticismo como gnose, forma de *conhecimento*, o que não equivale ao misticismo em si. Pois *essa posição mesma é interna à tradição mística*, foi um legítimo desdobramento da tradição, como discutiremos. O antimisticismo do Iluminismo era, na verdade, um "antignosticismo" (ou, no mesmo sentido, uma "antifilosofia"), e não um antimisticismo em si. Era antimístico no âmbito do conhecimento, da ciência, porque concluiu que somente a razão ordinária seria capaz de conhecer, excluindo, dessa forma, a ideia de um saber suprassensível; mas, além de não negar o suprassensível (a experiência mística religiosa) em si, e além de ser místico no âmbito moral, cultural e social, ele era, mesmo nisso, nesse antignosticismo, nesse fechamento na razão ordinária, uma particular ideologia mística, cujas raízes são antigas, mas que floresce a partir do século XVII na Inglaterra e na França.

De momento, questionemos o seguinte: como foi que nós, os modernos tardios, viemos a não apenas ignorar a verdadeira natureza da modernidade, mas virar seu significado do avesso, concluindo que ela é a sociedade do afastamento de Deus, quando ela é, na verdade, a sociedade da aproximação de Deus e da divinização do Homem? Como foi que caímos em tamanho autoengano? Consideremos, por exemplo, as seguintes palavras de Mircea Eliade, que encapsulam a ilusória autointerpretação do Homem moderno tardio:

> [O] mundo profano *em sua totalidade*, o Cosmos totalmente dessacralizado, é uma descoberta recente na história do espírito humano. (…) [O] homem moderno dessacralizou o seu mundo e assumiu uma existência profana. (…) [A] dessacralização caracteriza a experiência total do homem não-religioso das sociedades modernas, o qual, por essa razão, sente uma dificuldade cada vez maior em reencontrar as dimensões existenciais do homem religioso das sociedades arcaicas. (…) O homem moderno a-religioso assume uma nova situação existencial: reconhece-se como único sujeito e agente da História e rejeita todo apelo à transcendência. Em outras palavras, ele não aceita nenhum modelo de humanidade fora da condição humana, tal como ela se revela nas diversas situações históricas. O homem *faz-se* a si próprio, e somente consegue fazer-se completamente na medida em que se dessacraliza e dessacraliza o mundo. O sagrado é o obstáculo por excelência à sua liberdade. O homem só se tornará ele próprio quando estiver radicalmente desmistificado. Ele só será verdadeiramente livre quando tiver matado o último Deus.[833]

Eliade é um exímio pesquisador das tradições antigas, mas sua compreensão da modernidade é equivocada. Difícil achar um melhor resumo do oposto de tudo o que estamos a dizer sobre o mundo/homem moderno, e tudo o que Hegel, nosso objeto de estudo, para cuja compreensão (do seu misticismo) fizemos o percurso que resultou na discussão acerca da modernidade, afirmou sobre sua significação. O que Eliade (e, como ele, o pensamento moderno tardio em geral) não compreende é que, se rejeitarmos a transcendência, se assassinarmos o últi-

[833]ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. Trad. Rogério Fernandes. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013, p. 165. Grifo do autor.

mo Deus, neste mesmo ato cometeremos *suicídio* antropológico e intelectual. A cena se pareceria com a morte de Dorian Gray, a personagem de Oscar Wilde, que apunhalou seu diabólico retrato e, numa surpresa horrível, sentiu a faca cravar no próprio peito. Pois o ponto todo é que, se não há esse Deus isolado no Céu, é porque a transcendência desceu à Terra, a fim de elevá-la ao divino, isto é, realizar o Além aqui, construindo uma sociedade/humanidade assemelhada ao reino de Deus. O que costumamos chamar de "secularização" é essa descida ou imanentização da transcendência, não o abandono da transcendência. O Homem moderno não tem, de fato, que buscar o Deus transcendente no Céu, mas no espelho. O mundo do Homem, a sociedade autorreferente, era o objetivo mesmo do projeto teológico cristão heterodoxo. Que ele tenha reconhecido a si próprio como único sujeito e agente da História, trata-se do *telos* da grande narrativa escatológica onde Deus forma a si próprio – porque se completa, vem a ser "tudo em todos", em vez de se limitar à eternidade abstrata, longe do mundo temporal – através do processo histórico-pedagógico de autocultivo livre e divinizante *do Homem*, culminando ambos no Espírito enquanto propriamente único sujeito e agente da sua própria História. A "descoberta recente na história do espírito humano" não é o cosmos "totalmente dessacralizado", mas, ao contrário, o cosmos "totalmente sacralizado". Não no sentido da totalidade orgânica grega, pré-cristã, da religião da natureza (que, do ponto de vista da religião monoteísta, não era a verdadeira totalidade, pois não tinha consciência de Deus, do Um), mas no sentido cristão heterodoxo da apropriação divinizadora e unitária do mundo terreno, pela qual toda a realidade imanente, através do Homem, alcança ou se aproxima da transcendência, torna-se o templo onde vive o Deus absoluto. Antes da modernidade é que, no Ocidente, o mundo estava dessacralizado, uma vez que o sagrado estava no Além; mas, como tanto insistiu Hegel, a civilização moderna foi concebida justamente para superar a cisão e promover a reconciliação entre os mundos terreno e divino. Voltemos então à pergunta: por que razão essa compreensão é, hoje, tão fora de lugar? O que houve com a nossa autointerpretação?

O grande problema foi, como nós vimos no item 2.1, a exclusão do misticismo do debate intelectual, no contexto do fechamento da cultura ocidental no entendimento e no mundo finito (que compreende igualmente a exclusão da velha metafísica). Não o fato dessa exclusão em si, mas sim as suas consequências: *a maneira com que ela alterou retroativamente o passado*. No item 2.1, nosso foco estava em considerar o dano que essa exclusão provocou na interpretação da filosofia de Hegel, ao ponto de sua abordagem como um tipo de misticismo se tornar

excêntrica e marginal nos estudos hegelianos. Mas o dano não foi apenas à filosofia de Hegel. Quando o pensamento pós-iluminista idealizou a si mesmo contra tudo de místico, ele revisou por completo, anacronicamente, sua autoconcepção, projetando sobre o passado o que fabulou posteriormente, e erroneamente, sobre si mesmo. Acreditando definir-se ontologicamente por oposição ao misticismo, passou a acreditar que, na realidade, jamais foi místico, em vez de pensar que deixou de ser, mas que até aquele momento era; ou então, simplesmente, que deixou de pensar que era, mas antes, sim, pensava que era. Concluiu, assim, que o processo de modernização, o deslocamento histórico, social e intelectual conjuntural formativo da modernidade, foi um processo de exclusão do misticismo (eis o que resumiu Eliade). E isso se, em um anacronismo ainda mais delirante, ele não concluiu que toda a tradição intelectual do Ocidente, desde a filosofia antiga, foi um processo de exclusão do misticismo. Quando o misticismo foi definitivamente apagado da cena dos saberes nos últimos dois séculos, ele foi apagado também do passado.

No caso mais extremo de anacronismo, a oposição da razão ordinária (como a razão em si, única forma de saber) e do mundo ordinário (como mundo em si) ao misticismo (como irracionalismo) é localizada como o próprio gesto fundador da filosofia, manifesto na oposição desta à mitologia. Os filósofos gregos são abordados como "proto-cientistas naturais" ou "pré-racionalistas modernos" contra a mistificação mitológica da *physis.* Eles teriam descoberto, originalmente, que apenas o pensamento raciocinante, entendido em termos não-teológicos, tem acesso à verdade, e que o mundo narrado nos mitos não existe. Cumpre lembrar, claro, que, sobretudo desde a segunda parte do século XX, essa narrativa vem sendo desarticulada. Muito se sabe atualmente sobre a religiosidade da filosofia grega. Mas o problema todavia é mais sutil. Tenhamos em mente que a a-religiosidade afirmada por Eliade (e presumida pelo pós-Iluminismo) no trecho citado é dupla, relativa tanto à humanidade (homem a-religioso) quanto à realidade (mundo desmistificado). Notemos, então, que mesmo a maioria dos que, hoje, não negam a presença de um elemento místico-religioso na filosofia grega, nega invariavelmente a religiosidade (o elemento místico-religioso) *do próprio mundo em face dos antigos*. Isto é, consente que os filósofos gregos eram, da sua própria forma, religiosos, defensores da divindade do pensamento, mas de modo algum aceita que exista ou tenha existido qualquer coisa como a "divindade" do pensamento. Portanto, nessa posição se acredita que só o moderno é a-religioso, ou seja, os antigos são reconhecidos em sua relação ao "irracional" e deixa-

dos em paz com suas ideias míticas e especulações sobre deuses, ideias e mundos suprassensíveis; mas, por outro lado, *a noção de que o próprio ser (ou mundo, realidade, objeto) é não-religioso é inegociável.* Um caso ilustrativo é o de Alberto Bernabé, que fez importantes estudos sobre o misticismo na poesia de Parmênides, mas buscou se distanciar de autores como os já mencionados Peter Kingsley e Laura Gemelli Marciano, que assumem a realidade de uma experiência mística à base do poema. Assim se colocou Bernabé:

> Ambos, os autores, rastrearam no poema fórmulas mágicas, experiências místicas e abduções. Minha relutância para com estas posições se deve a que eu não creio em abduções de nenhuma espécie, místicas ou não, nem creio nas viagens da alma xamânicas, de tal forma que eu considero que todas as experiências desse jaez, que se descrevem, derivem, exclusivamente, da imaginação do narrador, isto é, são produtos literários.[834]

Bernabé segue, como se presume, a ideia tardia de que a consciência ordinária é a consciência em si. Sendo assim, os deuses não deixaram de existir – eles nunca existiram. Logo, ainda que se admita que os antigos eram religiosos e acreditavam piamente que a sabedoria os tornava divinos, não se admite, sob hipótese alguma, que eles tenham realmente acessado algo de divino. Justamente, eles apenas "acreditavam" nisso. À diferença do anacronismo mais extremo, para o qual eles já não creriam de verdade em tais coisas, esse aprofundamento da discussão reconheceu esse fato, mas com um grande "porém": eles eram, sim, "místicos", mas ilusoriamente, pois nada de místico existe. Eles tinham ideias sobre o suprassensível, mas essas ideias mesmas não eram suprassensíveis. Eles apenas pensavam, com o pensamento ordinário (a inteligência no sentido comum; no estado desperto), sobre uma coisa como o *nous*, em vez de acessar o *nous* e pensar diretamente a partir dele. Assim, Parmênides, por mais que tenha dito, no seu poema sobre o Ser, ter recebido os ensinamentos originais da lógica em um encontro no Além com uma deusa da verdade, não pode realmente ter vivido isso, assim como Platão jamais entrou num mundo suprassensível de ideias e jamais contemplou o Bem. Sequer sacerdotes, magos e poetas, antes dos filósofos, viveram qualquer coisa dessa (sobre)natureza, como tampouco o fizeram xamãs primitivos antes de sacerdotes, magos e poetas: suas narrativas mitológicas sobre seres sobrenaturais se baseiam na simples faculdade imaginativa ordinária, na imaginação do estado desperto (ou, no máximo, em sonhos), assim como as ideias filosóficas têm toda a sua realidade possível no pensamento do estado desperto. Jamais houve de verdade um acontecimento sobrenatural, uma travessia dos limites da finitude, um encontro com uma divindade além do tempo e do espaço, a consecução de uma sabedoria divina...

[834]BERNABÉ, 2013, p. 39.

Simplesmente porque, para o pensamento moderno tardio, isso não existe. Então, não obstante se reconheça, hoje, o misticismo filosófico antigo, segue-se pensando que, quando eles pensavam, faziam em suas cabeças a mesma coisa que nós, modernos tardios, fazemos quando pensamos (ainda que pensassem fazer outra coisa).

O caso "moderado" de anacronismo, expresso na passagem de Eliade, incide na origem histórica e intelectual da modernidade, do século XV ao XVIII, no que nós podemos chamar de pré-Iluminismo ou modernidade tenra. A pré-modernidade sim se caracterizaria pela mistificação do mundo, mas haveria um corte claro: o pré-moderno é místico, e o moderno, já desde o pré-Iluminismo, é não-místico, a-religioso. A modernidade significaria, desde os primeiros séculos, o desencantamento ou dessacralização racional da totalidade do mundo, e, assim, a desqualificação do misticismo como irracionalismo. O Renascimento teria dado o primeiro golpe, diz-se, ao substituir o teocentrismo pelo humanismo, mas o gesto definitivo seria a Revolução Científica do século XVII, quando, de acordo com essa narrativa pós-iluminista que forma o senso comum intelectual contemporâneo, a razão triunfou sobre as trevas da pseudociência: a mecânica desbancou a magia natural, a matemática a numerologia, a química a alquimia, a astronomia a astrologia etc. Mas tal narrativa, como veremos no item 4.4, é completamente estranha ao discurso e aos motivos da revolução do conhecimento no século XVII.

Por último, existe ainda o caso "leve" de anacronismo, também incluído na narrativa de Eliade, onde o passado revisado pelo pensamento pós-iluminista desde o século XIX é o próprio Iluminismo do século XVIII: os iluministas são vistos como materialistas ontológicos (ou materialistas ateus), quando, na verdade, como discutiremos em especial no último item (4.4) da tese, não era assim que eles pensavam e abordavam o mundo, não foi esse o sentido da sociedade que eles construíram. Admite-se, então, nesse anacronismo "leve", que ainda existiria um resquício de religião no pré-Iluminismo, mas isso teria chegado ao fim com o Iluminismo, que pensaria, de maneira geral, como pensa o pós-Iluminismo. Mas a única coisa que ocorre é que, no pós-Iluminismo, Deus se torna inconsciente de si mesmo.

Certamente temos que levar em conta, para pensar a perda de autoconsciência na passagem do Iluminismo ao pós-Iluminismo, um fator decisivo. Se os iluministas fecharam o conhecimento no campo do entendimento e do pensamento finito, mas, enquanto iniciados – veremos –, ainda cultuavam o Deus suprassensível, os pós-iluministas, por seu turno, enquanto não-iniciados, enquanto desconhecedores da experiência suprassensível, mas que absorveram

os avanços do conhecimento matematizado e empírico, começaram a fazer ontologia e rejeitaram a existência do Além suprassensível. O pós-Iluminismo é, do ponto de vista do misticismo, uma ontologia popular, produto daqueles que ignoram o segredo místico. É a ocupação da cultura intelectual ocidental pelo homem do povo. O que, no entanto, não desfaz a natureza mística, teoantroposófica, da cultura ocidental moderna. Na verdade, na medida em que o pós-Iluminismo se projeta e vê a si próprio no Iluminismo, ele inadvertidamente *reproduz o Místico através de si*. Para usar a expressão de Hegel, na medida em que o homem ordinário realiza o (mundo, tempo) presente, realiza a rosa na cruz do presente. Além do Esclarecimento científico-natural, ele herdou do Iluminismo o misticismo político-cultural, a milenar antropologia teleológica e missionária, o sentido projetado da Humanidade. Portanto, no fim das contas*, o pós-iluminista sequer nega o misticismo efetivamente, assumindo-o para si próprio sem perceber.* A modernidade continua sendo um "fato divino", o Místico continua constituindo a ordem do dia, a substância do cotidiano, o mundo mental partilhado, independentemente de sua "inconscientização", de sua exclusão do debate consciente.

4.2 ALEMANHA MÍSTICA

Se, no fim da seção 3, nós vimos os elementos básicos e o desenvolvimento da ideologia mística teoantropológica que gestou o mundo moderno, buscaremos agora mostrar o papel central do misticismo no estabelecimento da modernidade, isto é, do século XVII ao XIX. Há dois caminhos distintos, porém complementares, para se fazer essa exposição: de um lado, o caminho inglês e francês, ou europeu em sentido amplo, que pariu a ciência, a economia e a política modernas (culminando nas revoluções iluministas do século XVIII e na revolução industrial do século XIX), e de outro o caminho relativamente peculiar alemão, que pariu a religião e a filosofia da modernidade (culminando com o idealismo alemão e, por fim, a filosofia de Hegel). Um se destacou mais pela Reforma protestante, o outro mais pela Revolução Científica. Um tem em Jacob Böhme uma figura axial, o outro tem em Francis Bacon na Inglaterra e em Descartes na França. Essas duas faces da modernidade devem ser consideradas na sua complementaridade: os alemães fizeram a teoria do *mesmo* que os franceses e ingleses fizeram a prática. Essa diferença se explica pela conhecida diacronia alemã em relação à França e

à Inglaterra no contexto maior da modernização europeia. Quando, nos séculos XVIII e XIX, estes dois países puseram em marcha a todo vapor a modernidade política, jurídica, econômica e científico-tecnológica, instrumentalizando o entendimento racional esclarecido pela Revolução Científica do século XVII, industrializando-se e revolucionando suas instituições sociais em torno de um princípio objetivo de unidade (o Estado universalista burguês), a Alemanha era uma sociedade altamente fragmentada e econômica, política e tecnologicamente "atrasada".[835] Porém, o atraso na objetivação estrutural da modernidade se deveu a que, subjetivamente/internamente, no âmbito da religiosidade, dos valores morais e do pensamento – na interioridade e na vida ética –, o espírito alemão já vinha se modernizando pelo menos desde a Reforma, conscientizando-se interiormente do mesmo conteúdo de valores e ideias universais que os povos vizinhos, revolucionando a estrutura positiva da sociedade, alcançaram antes exteriormente. O que na França se concretizou no Estado objetivo, concretizou-se primeiro no coração alemão. O retardo exterior, a demora no trabalho apenas interior de edificação dos novos tempos, foi, portanto, por outro lado, um precoce ativismo do espírito (em oposição ao ativismo exterior dos franceses e ingleses), um avanço no âmbito mental, na modernização interior, na formação da subjetividade moderna, em relação aos outros dois povos da Europa central. Foi por tal "avanço" interior que, como observou Daniel Bensaid, da revolução política na França seguiu-se uma revolução filosófica na Alemanha.[836] A mesma coisa que se estabeleceu de modo prático na França e na Inglaterra se estabeleceu de modo teórico na Alemanha, com os idealistas alemães e sobretudo Hegel, enquanto herdeiros dessa ruminação prévia sobre os novos tempos.

> A França possui o senso de atualidade, de prontidão; porque naquele país a concepção passa mais imediatamente à ação, os homens ali se aplicaram de forma mais prática aos assuntos da realidade. Mas por mais que a liberdade possa ser em si concreta, ela foi tão pouco desenvolvida e em sua abstração que foi aplicada à realidade; e tornar as abstrações válidas na realidade significa destruir a realidade. O fanatismo que caracterizou a liberdade que foi posta nas mãos do povo era assustador. Na Alemanha, o mesmo princípio afirmava os direitos da consciência por conta própria, mas foi elaborado de forma meramente teórica. Temos comoções de todo tipo dentro de nós e ao nosso redor, mas através delas a cabeça alemã mantém calmamente sua touca de dormir e silenciosamente realiza suas operações por baixo dela.[837]

Começaremos discutindo a face alemã da modernização, porque com essa discussão complementaremos a seção 3. Ali o objetivo era distinguir o desenvolvimento do sentido do Místi-

[835]Cf. BENSAID, 2002, pp. 207-8, para uma discussão dessa diacronia cultural.
[836]Idem, p. 206.
[837]HEGEL, *VGP3*, pp. 531-2.

co nos seus três momentos principais – cultos de Mistério, filosofia e cristianismo –, relacionando-os com a filosofia hegeliana. O que faremos agora é discernir a presença dessa tradição no interior da Alemanha pós-Reforma, de maneira que mostramos a influência do misticismo na modernização alemã e, ao mesmo tempo, relacionamos tal tradição e tal influência à filosofia de Hegel. Esse esforço, por seu turno, acrescenta um argumento de peso à nossa tese, pois nos permite mostrar o misticismo do pensamento de Hegel através de suas raízes culturais e intelectuais, assim como nos deixa, antes, colocar esta questão mesma: quais são as verdadeiras raízes da filosofia hegeliana? Faremos então, como em outros momentos da tese, uma discussão em mais de uma camada: veremos como o espírito do cristianismo heterodoxo se desdobrou na Alemanha após a Reforma e, com isso, veremos também de onde partem temas, aspectos e preocupações elementares do pensamento hegeliano, para que, a partir disso, enxerguemos o sentido místico da filosofia hegeliana da História e da sociedade.

Pode-se dizer, generalizando, que, através da Reforma, a Alemanha deu lugar à formação da subjetividade moderna, ao componente interior do Homem moderno. Essa subjetividade nasce da reconciliação interior (vivida no Espírito) do humano e do divino (do homem e do Um) promovida pela Reforma. Ou seja, ela nasce do assemelhamento ou identificação da interioridade com a forma do Universal. O sujeito protestante não é o homem medieval ordinário, que só se relacionava com Deus (*qua* pura transcendência) pela autoridade externa da Igreja, enquanto vivia num mundo fadado a ser dessemelhante ao Um, irremediavelmente caracterizado pela finitude, pela multiplicidade e pela transitoriedade. Como disse Hegel, "para os luteranos, a verdade não é um objeto fabricado; é o próprio sujeito que deve se tornar verdadeiro, ao desistir de seu conteúdo particular em troca da verdade substancial e apropriar-se dessa verdade."[838] Mas essa subjetividade universal, o tornar-se divino/uno na interioridade, não é só individual. É também coletivo: a comunidade cristã, com seus valores e vontades orientados pela universalidade, pela implementação da unidade no seio da sociedade.

Na esfera da economia, por exemplo, a Alemanha se atrasou na prática, mas se o capitalismo se desenvolveu com maior pujança primeiro nos outros países europeus, que passaram por revoluções na ciência, no direito e na política, a *cultura* capitalista – o "espírito" do capitalismo, na expressão de Weber – se desenvolveu profundamente na Alemanha, ainda que com reservas morais. O sujeito protestante de modo geral não é o homem da economia medie-

[838]HEGEL, *FH*, pp. 346.

val, cujo desenvolvimento seria, segundo aquela concepção do cristianismo, o aprofundamento na dimensão do pecado, que deveria ser evitada. O sujeito protestante, que é o resultado da busca cristã heterodoxa pelo assemelhamento do homem a Deus e pelo domínio da natureza (Gen. 1 26), viu o desenvolvimento econômico individual e social como o movimento mesmo do assemelhamento, no solo da vontade livre; bem como viu a técnica como o instrumento para tal domínio. A atividade profissional, o engajamento técnico e produtivo no mundo finito, que Lutero identificou como a ideia religiosa de vocação, ganhou o sentido de uma missão divina, fazendo da ética do trabalho a própria via ativa da elevação à divindade, da santificação e da salvação, demandando do sujeito a mesma sagrada disciplina com a qual o monge ascético se dedicava à contemplação do mundo suprassensível.[839] A indústria e os negócios, antes impedidos pela Igreja, ganharam o status da mais alta moralidade e dignidade.[840] É verdade que, comparado com o calvinismo e o puritanismo, o luteranismo ainda sustentava uma relação mais tradicional com as ambições terrenas, o sucesso profissional e o enriquecimento; mas, de maneira geral, a mudança de mentalidade efetivada pelo luteranismo, identificando a "vontade livre" dos homens à vontade de Deus (nos termos do Plano providencial), criou as condições subjetivas e culturais necessárias à emergência do capitalismo. A estrutura mesma da economia capitalista alemã demorou a alcançar a da França e a da Inglaterra, já que dependia de mudanças objetivas fundamentais no direito, na política e na ciência/tecnologia, mas, subjetivamente, tanto individual quanto coletivamente, a Alemanha já estava mergulhando de ponta cabeça nos novos tempos.

Devemos, porém, ser mais específicos em relação à Alemanha, posto que, no período em questão, o país ainda não tinha se unificado objetivamente, ou seja, não havia positivado o Universal nas instituições, na constituição, no governo, na economia etc. (como já faziam a França e a Inglaterra). Cada região integrou culturalmente o protestantismo a seu próprio modo. Para compreendermos o desdobramento cultural e intelectual que culminou em Hegel, quer dizer, na teoria da modernidade, precisamos ter o nosso foco voltado para uma região em específico, precisamente aquela que mais abertamente professou o protestantismo como misticismo: a Suábia – e, ainda mais especificamente, o ducado da Velha-Württemberg, que vem a

[839]WEBER, 2004, pp. 39-50.
[840]HEGEL, *FH*, p. 350.

ser... a terra natal de Hegel.[841]

Para delinearmos a influência do misticismo na terra do filósofo, comecemos pelo final, isto é, por Hegel, para daí introduzir seu pano de fundo cultural local e, em seguida, mostrar as relações desse pano de fundo com seu pensamento. Ponhamos então aquela pergunta: quais são as verdadeiras raízes do pensamento hegeliano? De onde saiu Hegel, afinal, e quem são os seus verdadeiros antecedentes? Deveria o seu pensamento ser entendido – tal como virou costumeiro – como a última expressão de uma orientação filosófica – o idealismo alemão – cuja definição mais precisa seria a de constituir-se como uma resposta/reação a Kant, no contexto mais amplo da filosofia alemã ou ocidental em sentido genérico? Não são poucos os comentadores da obra hegeliana que creem satisfatório resumi-lo a um pensador pós-kantiano. "Para apreciar o pano de fundo do pensamento de Hegel, é preciso começar essa história com Kant, e esboçar o que aconteceu a partir daí."[842] "O ponto de partida de todos eles [os idealistas] é a filosofia kantiana"[843]. O objetivo do idealismo alemão era "completar o projeto da filosofia crítica"[844]. Contudo, da nossa perspectiva, seguido os passos de intérpretes como Glenn Magee e Laurence Dickey, a resposta é negativa. Hegel deve ser lido, em primeiro lugar, no contexto cultural, religioso, político, social e intelectual de sua região natal, a Suábia, e mais especificamente do ducado de Württemberg, onde ele cresceu e estudou (em Tübingen e Stuttgart). É a partir desse *background* local, caracterizado pelo que Magee chamou de "pietismo especulativo" e Dickey de "piedade civil protestante" – um conjunto de tradições de entusiasmo religioso, questões político-religiosas específicas e linhas de pensamento teosófico e esotérico que contrastava com o luteranismo ortodoxo do resto da Alemanha, pondo-se basicamente como a face mais radical, ou mais acentuada, da Reforma –, que ele entrará para o debate mais amplo da filosofia alemã e ocidental. Certamente não se trata de negar que Hegel, depois de Fichte e Schelling, tenha reagido ao criticismo kantiano, porém o "lugar mental" de

[841]A centralidade teológica da Suábia (e, em particular, do Seminário de Tübingen, instituição onde Hegel estudou) na cultura protestante alemã foi reconhecida por Nietzsche (naturalmente, à maneira nietzscheana): "Entre os alemães compreende-se de imediato, quando digo que a filosofia está corrompida por sangue de teólogo. O pastor protestante é o avô da filosofia alemã, o protestantismo mesmo ´d o seu *peccatum originale*. Definição do protestantismo: a hemiplegia do cristianismo – *e* da razão... Basta falar a expressão 'Seminário de Tübingen' para compreender *o que* é a filosofia alemã no fundo – uma teologia *insidiosa*.... Os suábios são os melhores mentirosos da Alemanha, eles mentem inocentemente..." NIETZSCHE, Friedrich. *O anticristo.* Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 16.

[842]SINGER, Peter. *Hegel*: a very short introduction. Oxford: Oxford University Press, 2001, p. 4.

[843]HARTMANN, Nicolai. *A filosofia do idealismo alemão*. Trad. José Gonçalves Belo Lisboa. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983, p. 9.

[844]DUDLEY, Will. *Unideerstanding german idealism*. London and New York: Routledge, 2014, p. 46.

onde ele partiu para essa reação – a raiz da solução, e não do problema a ser solucionado – não poderia ser mais distante da filosofia de Kant. O projeto que ele se lançou a completar, seu ponto de partida, não foi o da filosofia crítica, mas o da tradição mística que ele herdou da sua cultura natal: a realização histórica e escatológica do reino espiritual de Deus na Terra. Para Hegel, a verdadeira reconciliação do divino com o homem e com o mundo. Esse objetivo, esse *telos*, que na verdade é, antes de suábio, o grande motor ideológico da tradição mística desde tempos antigos, foi o que demandou a superação idealista da crítica kantiana da metafísica. Pois, na prática, o próprio estabelecimento do mundo moderno já significava essa superação (da cisão entre o humano e o divino, expressa cabalmente pelo pensamento kantiano), faltando apenas explicitar sua filosofia.

De partida, ressaltemos o fato de que Hegel, nascido de uma família protestante, entrou no Seminário de Tübingen para ser teólogo, não filósofo. Muitos pesquisadores notaram que seus documentos da época de estudante não deixam entrever o filósofo que ele viria a ser mais tarde.[845] Suas preocupações, inclinações e propósitos originais, antes de serem propriamente intelectuais, de se verem na história da filosofia enquanto disciplina isolada, eram parte do universo mitológico, discursivo e axiológico da cultura pietista da Velha-Württemberg. O despertar filosófico ocorrido mais tarde não significou o abandono dessas raízes, mas a reconstrução delas em termos conceituais. E estudar no *Tübingen Stift* não significava estudar uma teologia abstrata do entendimento, mas um luteranismo atravessado de pietismo. O pietismo, movimento religioso reformista surgido no século XVII, acentuou a verve anti-institucional do protestantismo luterano, enfatizando a fé pessoal e o cristianismo vivo, bem como a sensibilidade ético-social e a preocupação educacional.[846] E o fez a partir da mesma tradição cristã heterodoxa, assumindo três coisas sobre o novo *homo religiosus*: (1) que ele deve ter uma capacidade para a *homoiosis*, para o assemelhamento a Deus após a Queda, isto é, na Terra; (2) que ele deve ser ativamente comprometido com a busca de uma "perfeição relativa" no tem-

[845]MAGEE, 2001, pp. 64 ss. DICKEY, 1987, p. 6: "Reconhecidamente, muito pode ser aprendido sobre Hegel com um estudo da sequência filosófica de Kant-Fichte-Schelling. Mas Hegel não nasceu idealista. Nem nasceu kantiano, nem mesmo filósofo. Embora fosse um estudioso cauteloso e cuidadoso, o pensamento filosófico e sistemático foi algo que aprendeu ao longo dos anos. Na verdade, quando jovem, ele dificilmente possuía algo como um método claramente delineado de pensamento e exposição. Na verdade, durante esses anos, Hegel estava ecleticamente empenhado em descobrir e estabelecer sua própria identidade intelectual. Nessa busca, no entanto, foi a cultura da Velha-Wiirttemberg, não os princípios do idealismo alemão, que forneceram o que Lucien Febvre teria chamado de o 'equipamento mental' da sua mente."

[846]Cf. SHANTZ, Douglas. *An introduction to german pietism*: protestant renewal at the dawn of modern Europe. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2013.

po; (3) e que deve conceber o fim dessa perfeição em termos do cumprimento escatológico e soteriológico do reino de Deus na Terra.[847] Em muitos lugares da Alemanha, o pietismo foi combatido de maneira ferrenha pela ortodoxia luterana – uma vez que o movimento mesmo afastava-se do que, no luteranismo, ainda era institucional –, mas no Seminário sempre encontrou espaço, ainda que clandestinamente. O *Stift* foi, efetivamente, o centro teológico do movimento pietista de Württemberg.[848] O lugar era marcado por um conflito interno ou ambiguidade importante: administrado nos termos da ortodoxia luterana, tinha, por outro lado, um histórico, senão mesmo uma tradição, de abrigar entre alunos e professores a influência de protestantismos místicos mais radicais, de cunho religioso e político.[849]

Hegel, como seus companheiros Schelling, Hölderlin e muitos colegas seminaristas, fez parte desse histórico de "dissidência intelectual", absorvendo vivas influências da maçonaria e do pensamento revolucionário francês.[850] Isso era mesmo normal no contexto cultural local, caracterizado por um interesse subterrâneo difuso em sabedorias esotéricas, filosofias místicas, ideias proibidas e sociedades secretas.[851] Hegel, por exemplo, já era, desde novo, um ávido leitor de revistas de caráter maçônico, como a *Revista Mensal de Berlim* (*Berlinische Monatschrift*), liderada por ex-*illuminati*, que publicou textos de Fichte e de Kant, e a revista *Minerva*, de conteúdo histórico e político, fundada e dirigida pelo maçom J. W. von Archenholtz.[852] *Minerva*, de cujo círculo Hegel se aproximou pessoalmente, dedicava-se a transmitir ideias e notícias da revolução francesa, involucrando uma significação esotérica de fundo. A capa da primeira edição, trazendo um emblema com várias alegorias significativas, deixa-nos apreciar o pano de fundo místico de sua mensagem. No centro da imagem há uma coluna grega na qual se lê a inscrição "*Aos sacerdotes da sabedoria de todos as eras*", uma alusão ao tema místico tradicional da *philosophia perennis*.[853] Ao lado, uma criança finaliza a alvenaria desta coluna utilizando uma espátula, um símbolo maçônico, como também o trabalho mesmo da construção é parte central dessa simbologia. À sombra de uma árvore, há uma mulher cercada de crianças, e perto dela jaz um escudo decorado com a cabeça da górgona Medusa e a

[847]DICKEY, 1987, p. 14.
[848]STOEFFLER, F. Ernest. *German pietism in the eighteenth century*. Leiden/Boston: Brill, 1973, p. 92.
[849]Idem, pp. 91 ss. "A faculdade de Tübingen [da qual o Seminário era o núcleo teológico] era conscientemente leal às confissões luteranas. Inconscientemente, no entanto, (…) Tübingen estava aberta a *insights* transconfessionais. (Idem, p. 97)"
[850]Sobre isso, *Hegel secret*, de Jacques D'Hondt (1968), permanece a maior referência.
[851]MAGEE, 2001, p. 254.
[852]Idem.
[853]D'HONDT, 1968, pp. 23-4: "*Aux prêtres de la sagesse de tous les temps*".

conhecida expressão "A era atual está prenhe de futuro".[854] Acima da coluna central, saindo de uma cesta, alçando voo, está a coruja de Minerva, que dá nome à revista (e que, como todos sabem, será um símbolo explorado por Hegel no prefácio da *Filosofia do Direito*). Toda uma carta de intenções. Em *Hegel Secret*, Jacques D'Hondt diz que, apesar de ter sido influenciado por *Minerva*, lendo inclusive livros sugeridos em suas páginas e se relacionando a alguns autores, Hegel procurou ser muito discreto sobre os personagens do ambiente de esoterismo político em que ele escolheu os seus amigos franceses, e que, segundo D'Hondt, "correspondia ao ambiente ao qual ele pertencia na Alemanha."[855] Mas essa influência foi decisiva na formação intelectual do jovem filósofo.

É preciso ter em mente, contudo, que, como apontou David Walsh, a influência do Iluminismo europeu, até onde se fez sentir na Velha-Württemberg, "foi integrada a uma filosofia teosófica da natureza e um pietismo especulativo preocupado com a progressiva revelação da estrutura divina da História."[856] Nos séculos XVI e XVII, a Alemanha de modo geral "foi o grande ponto focal de ideias milenaristas e messiânicas na Europa. Os pensadores alemães haviam retomado a tradição esotérica revivida por estudiosos italianos e criado um esoterismo alemão de força especial, com base nas raízes místicas nativas que existiam antes que a influência italiana fosse sentida."[857] E se isso era verdade para a Alemanha em geral, era ainda mais para a Suábia. Ou seja, a cultura natal de Hegel tinha a sua própria linguagem para reconhecer e participar da significação dos novos tempos, todo um arcabouço de ideias e especulações prévias sobre o sentido dos eventos históricos desde a modernidade mais tenra, principalmente desde a Reforma. Antes ainda de estudar em Tübigen, quando estudava no ginásio em Stuttgart, é sabido que lhe foi ensinado o *Catecismo* de J. W. Jager, que era baseado nos pensamentos de um ex-aluno também "dissidente" de Tübingen, Johann A. Bengel, e de Johannes Coccejus.[858] Bengel, a figura mais importante do pietismo especulativo suábio, proclamava a iminência da "era final" do homem, momento "no qual Deus alcançaria a perfeita autoatualização no mundo, a história acabaria e toda a realidade seria absorvida em Deus."[859] Ele interpretava o conhecimento teológico como um conhecimento da história, crendo na existência de

[854]Idem, p. 24: "*L'époque présente est grosse de l'avenir*".
[855]Idem, pp. 26-7.
[856]WALSH, 1978, p. 296.
[857]McINTOSH, Christopher. *The Rosicrucians*. Wellingborough, UK: Crucible, 1987, p. 36.
[858]MAGEE, 2001, p. 70.
[859]Idem, p. 64.

uma conexão interna que, em função do Plano providencial de Deus, uniria a Bíblia e a história do mundo.

> Pare ele, as Santas Escrituras englobam o conjunto dos processos da história providencial do começo até o fim do mundo, a origem, o curso e o objetivo final da história da comunidade de Deus. História e Escrituras estão assim intimamente ligadas, a História realiza o plano providencial divino. Porém, os seus caminhos são inacessíveis ao homem natural, que não pode senão ser assaltado pelos acontecimentos de sua própria época, aparentemente desordenados e contraditórios, e cuja coerência interna ele não entende.[860]

Coccejus também interpretava a História biblicamente como a "progressiva realização do plano divino."[861] E outro teósofo importante na tradição mística pietista württemberguiana, F. C. Oetinger, também ex-seminarista de Tübingen e profundamente influenciado por Böhme, defendia, nesse mesmo sentido, que "Deus é um eterno desejo de autorrevelação".[862] "Os antigos", afirmou ele, "viram Deus como um eterno processo no qual Ele emerge desde Si mesmo e retorna para Si mesmo. Esta é a verdadeira concepção de Deus e de Sua Glória; esta é a verdadeira concepção da Sua vida e de Seu poder infinitos que residem na Santíssima Trindade."[863] Um conjunto de ideias místicas sobre a História que, ligado à busca pietista pelo reino imanente de Deus, compôs a interpretação mística alemã acerca dos processos e eventos que formaram a modernidade europeia, e nutriu a tal ponto a mente do jovem Hegel que é quase desnecessário mostrar o elo. Podemos reconhecer facilmente de onde ele tirou as ideias que viria a desenvolver. A teologia mística da História, que fez o seu caminho desde a patrística alexandrina à Württemberg de Hegel, será apreendida conceitualmente por ele como a filosofia da História, além de informar toda a concepção movente, desenvolvimental e teleológica do seu sistema. A filosofia do Espírito é a filosofia do Espírito Santo, a *Bildung* subjetiva e objetiva do Espírito é a *Bildung* do reino de Deus na Terra, no coração pensante do Homem e no mundo social. O atingimento do conhecimento filosófico é o cumprimento final do ideal de assemelhamento a Deus: a filosofia, para Hegel, "é conhecer, e só pelo conhecer é que se realizou a vocação original do homem: ser uma imagem [*Bild*] de Deus."[864]

---

[860]BENZ, 1987, p. 37.

[861]WALSH, 1978, p. 296.

[862]MAGEE, 2001, p. 65. Oetinger também distinguia, como depois fará Hegel, duas formas de conhecimento, *Vernunft* e *Verstand*. Mas, segundo Stoeffler (1973, p. 111), a razão meramente humana, que só procede partindo-se em pedaços e só atinge um conhecimento superficial, era, para Oetinger, *Vernunft*, enquanto a razão capaz de chegar até as camadas mais profundas do auto-desvelamento divino ele chamou de *Verstand*, associada com o renascimento do ser em Cristo.

[863]Idem.

[864]HEGEL, *ENC1*, p. 85 (§24, Adendo 3).

> Hegel nasceu e foi criado na Velha-Württemberg, e ele foi nutrido de suas tradições; o que, no século XVIII, queria dizer muito em termos de visão intelectual. No século XVIII, reivindicar as "origens" da Velha Württemberg era afirmar muito mais do que um local de nascimento. Como Rürup observou, a Velha Württemberg conotava mais do que um *Heimat* (terra natal): significava uma tradição, assim como um modo de vida. Em termos simples, a Velha Württemberg era uma cultura tanto quanto era uma expressão geopolítica, e ser criado lá significava nascer em um clima de opinião que sustentava e tornava inteligíveis atitudes, valores e preconceitos de um grupo de protestantes que, por razões tanto políticas quanto religiosas, pensou sobre a vida pública de um modo muito diferente dos protestantes das outras partes da Alemanha.[865]

Convertida ao protestantismo em 1534 (ano da publicação da tradução da Bíblia completa por Lutero), Württemberg foi um solo fértil para uma variedade de místicos e sociedades secretas herdeiras do misticismo antigo e medieval, infiltrados no centro da ordem social – na igreja, no governo, na academia –, mesmo que em conflito com a ortodoxia luterana. Johann Valentim Andreae, teólogo e pastor luterano apontado por muitos como o principal autor dos Manifestos Rosacruzes, era, por exemplo, württemberguiano (não esqueçamos que na *Filosofia do Direito* Hegel lançará uma referência velada para os rosacruzes, ao dizer que a Razão é a "rosa na cruz do presente"[866]). Havia acesso fácil à literatura esotérica na região, com grande circulação de obras de Paracelso, Böhme e livros de alquimia, misticismo cristão, magia, hermetismo e cabala.[867] Até mesmo revistas de peso na cultura literária suábia, como a *Schwäbischen Magazine*, publicavam escritos de teosofia e *naturphilosophie* alquímica.[868]

Mas é fundamental observar que essas influências esotéricas foram reunidas, na Velha-Württemberg, a partir de um referencial específico. Não, como no Renascimento, a literatura clássica e helenística recuperada, mas – justamente – a Bíblia cristã traduzida por Lutero, retirada da sua abstração latina e entregue à gente alemã. Compreende-se, em vista disso, a importância dada ao cristianismo místico-filosófico de Jacob Böhme na cultura que será nativa de Hegel. Böhme guarda, no seu cristianismo, a herança da tradição mística (hermética, alquímica, cabalística), mas a partir do seu registro local, que se comunica com a alma do pietismo württemberguiano. Diferentemente do platonismo renascentista e sua celebração de um universo belo, harmonioso e hierárquico, a visão de mundo de Böhme é profundamente tormentosa, uma teologia "essencialmente alquímica, focada em processos árduos de transmutação,

---

[865]DICKEY, 1987, p. 7.
[866]HEGEL, *FD*, p. 43. Para a discussão da frase como uma referência aos rosacruzes, ver MAGEE, 2001, pp. 252 ss.
[867]MAGEE, 2001, p. 70.
[868]Idem, p. 64.

uma luta ‘da escuridão para a luz’”.[869]

*

Tomemos um momento para apreciar a filosofia böhmeana, e então prosseguiremos com o desenvolvimento do texto. Comecemos dizendo que Böhme se alinhou à ideia alquímica paracelsiana do Livro da Natureza, “de que o mundo natural, bem como as Escrituras, é um meio [*medium*] de revelação divina.”[870] John Dee, místico inglês que tinha proximidade com o misticismo alemão, distinguiu, nesse mesmo sentido, uma “Cabala da Palavra” e uma “Cabala do Real”, a primeira relativa à Bíblia e a segunda relativa ao Livro da Natureza. Ora, o que se encontra aí, nessa ideia paracelsiana, é a tradição mística cristã do duplo caráter de Cristo como personagem histórica (i.e. Livro escrito) e como objeto secreto (Livro da Natureza). Andreas Orthelius, alquimista alemão contemporâneo de Böhme, ainda relacionou isso à versão alquímica da teogonia/cosmogonia do Primogênito.

> Diz-se que há dois tesouros: um é o verbo escrito e o outro é o verbo tornado fato (*verbum factum*). No *verbum scriptum*, Cristo ainda está envolto em faixas no seu berço (*in cunis suis involutu*s); mas no *verbum dictum et factum* o verbo se encarna nas criaturas de Deus, e aí, por assim dizer, podemos tocá-lo com as mãos. Delas devemos retirar o nosso tesouro, pois a palavra nada mais é do que o fogo, a vida e o espírito que a Santíssima Trindade espalhou desde o início da Criação, e que pairou (*incubavit*) na face das águas, e que foi insuflado (*inspiratus*) e incorporado em todas as coisas pelo verbo de Deus, como está escrito: “O espírito de Deus encheu o mundo inteiro.” Alguns expressaram a opinião de que esse espírito do mundo (*spiritus mundi*) era a terceira pessoa da Trindade; mas eles não consideraram a palavra “Elohim”, que, sendo plural, estende-se a todas as pessoas da Trindade. Dizem que este espírito procedeu daí e foi por ela criado, que se tornou corpóreo, e é o conteúdo principal do Salvador (*salvatoris*) ou Pedra Filosofal, o verdadeiro meio pelo qual corpo e alma são mantidos unidos durante nossa vida. O *spiritus mundi* que pairava sobre as águas primordiais fecundou-as e incubou uma semente nelas, como uma galinha choca seu ovo. Este ovo é a virtude que reside no interior da terra e especialmente nos metais. A tarefa da Arte [alquímica] é separar o *Archaeus*, o *spiritus mundi*, [a partir] da matéria, e produzir uma Quintessência cuja ação pode ser comparada com a de Cristo sobre a humanidade.[871]

Na alquimia, diz Jung, “o ovo é o caos apreendido pelo *artifex* [o alquimista], a *prima materia* onde está aprisionada a alma do mundo. A partir do ovo, elevar-se-á a águia ou fênix,

---

[869]HANEGRAAFF, 2015, p. 120.

[870]STOEFFLER, 1973, p. 110. Cf. também HANEGRAAFF, Wouter J. Jacob Böhme and christian theosophy. In: PARTRIDGE, Christopher (Ed.). *The occult world*. London and New York: Routledge, 2015, p. 120. “Inspirado por modelos alquímicos e particularmente pelo legado de Paracelso, o ‘Livro da Natureza’ passou a ser visto como uma importante fonte de conhecimento ao lado de outro livro, a Bíblia. Deus se revelou não apenas por meio das Escrituras do Antigo e do Novo Testamento, mas também por meio de uma linguagem misteriosa de ‘assinaturas’ inscritas no mundo natural. Isso significa que a ciência natural ou a filosofia podem ser vistas como uma busca piedosa em harmonia com a religião ou teologia: a Bíblia deve ser lida pela 'luz da fé', enquanto a 'luz da natureza' guia os alunos do mundo natural. Nesse contexto, as tradições alquímicas tornaram-se particularmente importantes.” O Livro da Natureza de Paracelso não é, portanto, o de Galileu.

[871]JUNG, 1968, pp. 428-30.

a alma liberada"[872]. A Pedra Filosofal é, portanto, outra representação do Primogênito da Criação: como dá testemunho toda a tradição alquímica, a Pedra também é uma figura hermafrodita nascida de um ovo, o Ovo dos Filósofos, gerado de matéria fermentante no útero da terra putrefata. A obra alquímica é, basicamente, a obra teogônica (bem como cosmogônica e antropogônica[873]), assim como é a obra cúltica (já vimos a relação entre teogonia e culto): o alquimista faz de si mesmo o frasco onde é preparado o elixir, e a partir de onde se eleva o seu espírito. Böhme de fato considerou a lendária Pedra dos Sábios como uma metáfora para Cristo[874], assim como ambos são representações análogas ao Livro da Natureza de Paracelso e à Cabala do real de Dee.

O desenho alquímico adiante (Figura 6), de autoria de Böhme, é uma interpretação de João 15 ("Eu sou a videira verdadeira"[875-876]). Ele representa o duplo caráter de Cristo, sua verdadeira identidade como o Primogênito "sob" a (simbolizado pela) videira ordinária. Na parte superior esquerda, um documento intitulado *Christi Testamenta* ("Testamentos de Cristo"), re-

[872]Idem, p. 202. Ver FULCANELLI, 1990, p. 142: "Este recipiente essencial e muito secreto recebeu vários nomes, escolhidos de maneira a enganar os não-iniciados não apenas quanto ao seu verdadeiro propósito, mas também quanto à sua composição. Os Iniciados me compreenderão e saberão de que vaso estou falando. Geralmente é chamado de Ovo dos Filósofos e Leão Verde. Pelo termo ovo, os Sábios entendem seu composto, preparado em seu próprio recipiente e pronto para sofrer as transformações que a ação do fogo nele produzirá. Nesse sentido, é realmente um ovo, pois sua cobertura, ou casca, envolve o *rebis* dos filósofos, composto de branco e vermelho na mesma proporção que no ovo de um pássaro."

[873]Segundo o *Liber de Arte Chemica*, texto alquímico publicado em 1702 na *Bibliotheca Chemica Curiosa*, e atribuído a Marsílio Ficino, "alguns Filósofos [alquimistas] compararam a obra da Pedra [Filosofal] com a criação do mundo e com a geração do homem." Texto disponível em: https://www.alchemywebsite.com/ficino.html. Acesso em: 10 de fevereiro de 2021. Sobre a relação de Ficino com a alquimia, ver FORSHAW, Peter J. Marsilio Ficino and the chemical art. In: CLUCAS, Stephen; FORSHAW, Peter J.; REED, Valery (Eds.). *Laus Palatonici philosophi:* Marsilio Ficino and his influence. Leiden, Boston: 2011, pp. 198-249.

[874]JUNG, 1968, p. 357. Böhme não estava sozinho. Jung (pp. 345-431) discute diversos exemplos do paralelo entre Cristo e a Pedra na literatura alquímica. Vale mencionar que ela também é chamada repetidas vezes, pelos alquimistas, de "imagem do cosmos" ou "microcosmo" (EVOLA, 1995, p. 25); assim como o próprio Cristo é "identificado com o *homo philosophicus*, o microcosmo." (JUNG, 1968, p. 392).

[875]"Eu sou a videira verdadeira, e meu Pai é o agricultor. / Todo ramo que, estando em mim, não dá fruto, ele corta; e todo que dá fruto ele poda, para que dê mais fruto ainda. / Vocês já estão limpos, pela palavra que tenho falado. / Permaneçam em mim, e eu permanecerei em vocês. Nenhum ramo pode dar fruto por si mesmo se não permanecer na videira. Vocês também não podem dar fruto se não permanecerem em mim. / Eu sou a videira; vocês são os ramos. Se alguém permanecer em mim e eu nele, esse dará muito fruto; pois sem mim vocês não podem fazer coisa alguma. / **S**e alguém não permanecer em mim, será como o ramo que é jogado fora e seca. Tais ramos são apanhados, lançados ao fogo e queimados. / Se vocês permanecerem em mim, e as minhas palavras permanecerem em vocês, pedirão o que quiserem, e será concedido. / Meu Pai é glorificado pelo fato de vocês darem muito fruto; e assim serão meus discípulos." (Jo 15:1-8).

[876]Hegel alude a João 15 em *O Espírito do Cristianismo*, para falar sobre a Trindade: "Uma árvore que tem três ramos forma junto com eles uma árvore; mas cada filho da árvore, cada ramo (também seus outros filhos, folhas e flores) é em si uma árvore; as fibras que trazem a seiva do tronco para o ramo são da mesma natureza das raízes; uma árvore fincada de cabeça para baixo na terra lançará folhas das raízes espalhadas no ar, e os galhos se enraizarão na terra – e é tão verdade que há apenas uma árvore aqui, como que existem três árvores." HEGEL, *SC*, p, 261.

metendo à imagem como um todo, está trancado por dois selos: à esquerda um triângulo invertido ("água") e à direita o cálice eucarístico (como o Graal templário, ou o "cálice do reino dos espíritos" que Hegel mencionará na *Fenomenologia*). Böhme configura Cristo/eucaristia (ou Pedra Filosofal) nessa imagem como uma "Árvore Cósmica" (ou "Árvore do Mundo"), a mítica árvore que se estende entre a Terra e o Céu, conectando com seu centro vertical o mundo humano e o mundo divino. Mais especificamente, Böhme desenha uma versão alquímico-cristã da Árvore cabalística das sefirot, que corresponde a Adão Kadmon. Para analisar o desenho, precisamos começar de baixo para cima, acompanhando seu movimento, sua transformação, como cumpre fazer com um trabalho alquímico[877] – sem perder de vista que o que é retratado aí, como em todo símbolo ou emblema místico/esotérico, é, também, o que se passa na alma do iniciado, uma alteração de estado de consciência. Para enxergá-lo melhor, vamos colori-lo, isto é, relacioná-lo à doutrina alquímica da pigmentação, herdada da metalurgia. Tal doutrina, a principal contribuição da alquimia para a tradição teogônica/cosmogônica, relaciona as fases da Obra às três ou quatro cores principais resultantes do contato do "metal base" com o fogo mágico da Pedra: preto (*nigredo*, *melanosis*), branco (*albedo*, *leukosis*) e vermelho (*rubedo*, *iosis*), com o amarelamento (*citrinitas*, *xanthosis*) – o momento do despertar da divindade – às vezes incluído entre o *albedo* e o *rubedo*. Há diferentes versões sobre os estágios relacionados às cores, mas pode-se relacionar a calcinação, a solução e a putrefação ao *nigredo*, a redução e a sublimação ao *albedo*, e a coagulação ou fixação, a multiplicação e a projeção ao *rubedo*.[878] Segundo Paracelso, "o preto é a raiz e origem das outras cores; pois toda matéria negra pode reverberar pelo tempo que lhe for necessário, de maneira que as outras três cores apareçam sucessivamente, uma por vez... Branco sucede preto, amarelo sucede branco e vermelho sucede amarelo"[879]. Fulcanelli relacionou, ainda, as quatro cores alquímicas com a tradicional teoria raízes ou "elementos": "[a] terra é negra; a água é branca; o ar fica mais amarelo quanto mais perto fica do Sol; o éter é completamente vermelho. Da mesma

[877]Como disse Matilde Battistini, "as qualidades transformistas e multiformes dessa substância [a Pedra Filosofal] são um dos fundamentos da alquimia." BATTISTINI, Matilde. *Astrology, magic and alchemy in art*. Trad. Rosanna M. Giammanco Frongia. Los Angeles: The J. Paul Getty Museum, 2007, p. 311.

[878]HANEGRAAFF, 2006, p. 17. Segundo J. E. Cirlot, "As três fases principais da 'Grande Obra' (um símbolo de evolução espiritual) eram: (1) matéria-prima (correspondente ao preto), (2) mercúrio (branco) e (3) enxofre (vermelho), culminando na produção da 'pedra' (ouro). O preto pertence ao de fermentação, putrefação, ocultação e penitência; branco ao estado de iluminação, ascensão, revelação e perdão; vermelho ao de sofrimento, sublimação e amor. E ouro é o estado de glória. De forma que a série preto – branco – vermelho – ouro denota o caminho de ascensão espiritual." CIRLOT, J. E. *A dictionary of symbols*. Trans. Jack Sage. London: Routledge, 2001, pp. 55-6.

[879]Citado em FULCANELLI 1990, p. 86.

forma, diz-se que a morte é negra, a vida é cheia de luz; quanto mais pura a luz, mais perto ela fica da natureza dos anjos, que são puros espíritos de fogo."[880]

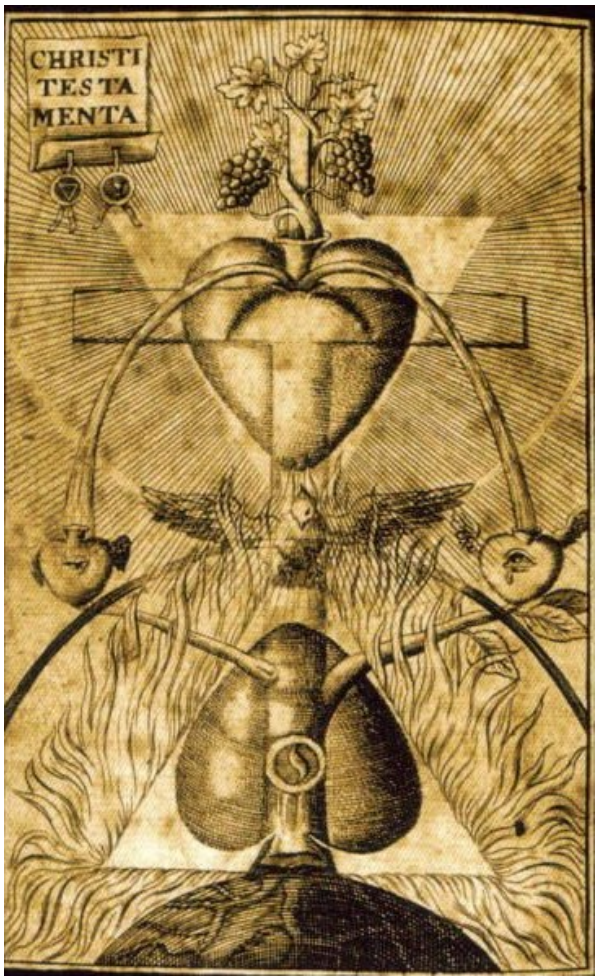

Figura 6 – *Christi Testamenta* (Jacob Böhme, *Theosofia revelata*, publicado postumamente em 1730).[881]

Pois bem. A terra escura – a parte de baixo do desenho – é o substrato de nascimento do Primogênito, no qual, a partir do poder fertilizante das águas primordiais, surge o Ovo. Esta é, na alquimia, a fase do *nigredo*. Segundo Jung, o *nigredo* é o "estado inicial, sempre presente no início como uma qualidade da *prima materia*, do caos ou *massa confusa*."[882] Segundo Carl Ruck e Mark Hoffman, relaciona-se a

> putrefação e decomposição, essencial para a digestão, a dissolução, a fermentação e o cozinhamento da matéria preta para o seu estado primal. O propósito disso era prepará-la para o seu rearranjo, [de modo] não muito diferente do processo digestivo do estômago. [O estágio do *ni-*

[880]Idem, p. 89.
[881]RUCK et al, 2001, p. 182.
[882]JUNG, 1968, p. 230

> *gredo*] Foi comparado a morte e decapitação (...). Como experiência psicológica, era a melancolia, ou 'bile negra', em cujas profundezas se começaria a ascensão.[883]

Julius Evola, fazendo a conexão entre o processo externo e interno, escreveu que

> todo o segredo da primeira fase da *Opus* hermética consiste nisto: em trabalhar de tal forma que a consciência não seja reduzida e depois suspensa no limiar do sono, mas em vez disso possa acompanhar este processo em todas as suas fases, em completa ciência [*awareness*], até uma condição equivalente à morte. A "dissolução" é então transformada em uma experiência viva, intensa e indelével, e esta é a "morte" alquímica, a "mais negra que o preto", a entrada para a "tumba de Osíris", o conhecimento da terra escura, o reino de Saturno, de que falam os textos.[884]

Comecemos a subir a imagem. Pela dinâmica que já vimos, o Ovo, que continha os opostos (masculino e feminino, Céu e Terra), agora se dividiu, e o princípio masculino se lançou para cima, movido pelo fogo elementar. Primeiro, ele é o coração escuro, sofrendo a melancolia profunda, e então, passando desse estágio, é como a fênix abrindo as asas, ou, uma vez que a Obra passou aí para a fase do *albedo*, é como a pomba branca do Espírito Santo, ardendo nas chamas de Pentecostes (o *albedo* também é, de fato, chamado de "pomba branca"[885]). Para alcançar essa fase, é necessário que a "mortificação" (*nigredo*) tenha sido rigorosa.

> Por essa razão, os alquimistas nos exortam a ter cuidado com as cores rosadas e douradas que podem aparecer depois do preto, mas antes do branco: indicam um resíduo da qualidade do ego (no sentido negativo, como ego humano no corpo animal), isso pode alterar a experiência a seguir; a verdadeira cor vermelha (reafirmação ativa) deve aparecer depois do branco, pois somente no branco a nova condição de existência pode ser alcançada.[886]

Segundo Evola,

> [q]uando o "preto" atingiu seu limite, quando a imobilidade é completa, e quando tudo parece privado de vida e som como no caos ou em "Tártaro", então a Terra é conhecida. Mas neste deserto de morte e escuridão um esplendor se anuncia. É o início do segundo Reino, o de Júpiter, que destrona Saturno Negro e é o prelúdio da Lua Branca. O amanhecer ("A Luz da Natureza") rompe. A água da morte se torna a Água da Ressurreição.[887]

Assim, "só depois que os céus voltarem à calma, a terra sairá da noite, verde e florida: e a Criança simbólica (...) assumirá um traje branco puro, 'símbolo da pureza celestial' – *o albedo*".[888] Jung explica que

> a "matéria" sofre até o desaparecimento final da escuridão; em termos psicológicos, a alma se encontra na agonia da melancolia, presa a uma luta contra a "sombra". O mistério da *coniunctio*, o mistério central da alquimia, visa precisamente a síntese dos opostos, a assimilação da

[883]RUCK, Carl A. P.; HOFFMAN, Mark A. *The effluents of deity*: alchemy and psychoactive sacraments in medieval and Renaissance art. Durham, North Carolina: Carolina Academic Press, 2012, p. 132.
[884]EVOLA, 1995, p. 105.
[885]HANEGRAAFF, 2006, p. 17.
[886]EVOLA, 1995, pp. 129-30.
[887]Idem, p. 114.
[888]Idem, p. 130.

> escuridão, a integração do diabo. Na linguagem dos alquimistas, a matéria sofre até o *nigredo* desaparecer, quando a "aurora" será anunciada pela "cauda do pavão" (*cauda pavonis*) e um novo dia raiará, a *leukosis* ou *albedo*. Mas nesse estado de "branquidão" não se está vivo no sentido verdadeiro da palavra, é um tipo de estado abstrato, ideal. Para trazê-lo à vida ele precisa de "sangue", ele precisa ter o que os alquimistas chamam de o *rubedo*, a "vermelhidão" da vida. Somente a experiência total do ser pode transformar esse estado ideal do *albedo* em um modo completamente humano de existência. Somente o sangue pode reanimar um glorioso estado de consciência em que o último traço de "pretidão" é dissolvido, em que o diabo não tem mais uma existência autônoma, mas reúne-se à profunda unidade da psiquê.[889]

No desenho de Böhme, o *albedo* corresponde ao centro da imagem, cortado horizontalmente por um arco. É o limiar onde alça voo a fênix/pomba, para além do coração preto invertido, sobreposto ao símbolo do fogo. O *albedo* é "o estado lunar ou de prata, que ainda deve alçar-se ao estado solar. O *albedo* é, por assim dizer, a aurora; mas só o *rubedo* é o nascer do sol."[890] Chegamos então ao *rubedo*, a fase alcançada na parte de cima do desenho, onde a estrutura se revela uma cruz Tau, sobreposta ao coração (naturalmente) vermelho e ao mesmo símbolo de água que aparece no selo do documento, representando aqui o líquido sacramental. A entrada nesse estado, após o amarelar (i.e. esquentar) do branco, significa que "o espírito divino se encarnou" na matéria da Obra.[891] A matéria (i.e. o metal, o Primogênito, o próprio alquimista) completou o movimento masculino de elevação, de autopropulsão para cima, e irradia como o Sol (muito embora permaneça esotericamente escondida nas sombras). "O branco e o vermelho – Rainha e Rei – podem então celebrar suas *nuptiae chymicae* [núpcias químicas]."[892] Como se diz no *Turba Philosophorum*, "saibam, todos vocês que buscam esta Arte, que a menos que embranqueçam, não podem fazer vermelho, porque as duas naturezas nada mais são do que vermelho e branco."[893] Às características que já destacamos do Primogênito, somemos, então, que na sua fase final ele é branco e sobretudo vermelho.

A obra alquímica e teogônica retratada por Böhme chega ao seu clímax no jorrar de sangue a partir da mesma aorta de onde cresce a videira, entrelaçada na letra *iota* do nome grego de Jesus (*Iesous*). "Se o *telos*, o objetivo final, é o sentido que colore esse desenvolvimento em sua integralidade, não há nada melhor que a natureza e a dignidade da Obra Vermelha para nos ajudar a penetrar o espírito da Obra hermética [alquímica]."[894] Dessa veia aberta, do ponto

---

[889]JUNG, Carl Gustav. *Jung speaking*: interviews and encounters. Edited by William McGuire and R.F.C. Hull. Princeton: Princeton University Press, 1977, pp. 228-9.
[890]JUNG, 1968, p. 232.
[891]RUCK; HOFFMAN, 2012, p. 132.
[892]JUNG, 1968, p. 232.
[893]WAITE, 1896, pp. 59-9.
[894]EVOLA, 1995, p. 185.

em que o Primogênito se conecta com a videira, duas correntes da fonte de sangue sacramental caem para os lados, formando um segundo arco. Cada corrente preenche um pequeno coração de cada lado do desenho, e esses corações são os frutos saídos dos dois galhos opostos da parte inferior da Árvore. Cada coração que recebe o sangue tem asas e um olho visionário, mas um, à nossa esquerda, tem o olho quase fechado de tristeza e as asas recolhidas, enquanto o outro, de cujo galho brotam folhas vivas, tem as asas e o olho abertos, com o olhar emocionado, dirigido à fonte do elixir. O coração à direita remete a Jo 15:5 ("Eu sou a videira; vocês são os ramos. Se alguém permanecer em mim e eu nele, esse dará muito fruto; pois sem mim vocês não podem fazer coisa alguma"), e o da esquerda a Jo 15:6 ("Se alguém não permanecer em mim, será como o ramo que é jogado fora e seca"). Tudo considerado, vê-se que o desenho esotérico de Böhme segue à risca o credo alquímico de "transmitir a obra obscuramente e escondê-la tanto quanto possível."[895] A videira é somente a "ponta do *iceberg*", a pequena parte visível (exotérica) do enteógeno cristão, que, no desenho, nasce no solo escuro da fermentação perene e atinge a maturação no coração vermelho à altura da barra horizontal da cruz, no centro da metade superior da estrutura, que corresponde interiormente (culticamente) ao estado espiritual último.

Para apreciar um último elemento importante no desenho, lembremos que, na alquimia, o Primogênito (i.e. Pedra Filosofal) é uma substância capaz de transmutar qualquer "metal inferior" em "ouro", que é um símbolo para o elixir. Após a fase do *rubedo*, pela própria iluminação, a Obra se perfaz na fabricação de "ouro líquido, potável"[896] (pois esse Ouro, diferentemente do ordinário, não se descobre – se fabrica[897]). Segundo Michael Maier, o Ouro resulta da fusão de dois líquidos: "De duas águas, faça uma só: esta será a água da santidade. (…) Existem duas fontes de onde fluem jatos separados. A água de uma delas, a da criança, é morna, mas a água da outra é fria: chama-se Fonte da Virgem. Dê a elas o mesmo curso reunindo suas águas: Esta corrente reunirá as virtudes das duas Fontes".[898] Uma água, a da criança, é, então, ligada ao elemento fogo ("morna") e, por consequência, ao masculino.[899] É a água que tem o poder de fertilização, o próprio "sangue" da Pedra, o Primogênito enquanto bebida, uma

[895]RUCK; HOFFMAN, 2012, p. 181.
[896]EVOLA, p. 159.
[897]Idem, pp. xvii, 65.
[898]MAIER, 2007, p. 247.
[899]Para os alquimistas, "enquanto o frio e a umidade da Lua estão presentes, eles chamam seu sujeito de mulher, e quando o calor e a secura do Sol estão presentes, eles chamam de homem." (Idem, p. 221).

vez que ele alcança sua maturação no desenvolvimento do princípio masculino e solar, e também é, além de comida, uma bebida. Esse líquido se une, então, à outra água, a água fria, ligada ao princípio feminino e terreno, para, a partir de dentro do alquimista iluminado, produzir extrusivamente o elixir. A matéria sagrada da alquimia, dessa forma, "é concebida nos banhos, nasce no ar e, tendo se tornado vermelha, caminha sobre as águas."[900] Um texto alquímico intitulado *Um trato magnífico e seleto sobre água filosófica*, de autor anônimo, datado, no mais tardar, do século XVII, diz o seguinte:

> A Natureza desfruta de sua Natureza, a Natureza contém a Natureza, melhora a Natureza, reduz a Natureza, a Natureza é superior à Natureza. É assim que podemos reconhecer esta água benta e a sua preparação: é um *spiritus* aquecido, ígneo, penetrante, a água filosófica e a chave oculta desta arte. Pois sem ela todos os trabalhos alquímicos são inúteis e em vão. Portanto, meu filho, você deve entender e lembrar que toda a base da pedra filosofal é esta: que podemos fazer renascer o *corpus solis* perfeito e completo, por meio da *prima materia metallorum*, ou água de mercúrio, para que renasça pela água e pelo espírito, assim como Cristo diz: A menos que um homem renasça pela água e pelo espírito, ele nunca poderá ver o Reino de Deus. E assim é com esta arte. Digo-te, meu filho, a menos que o *corpus solis* seja semeado, ele é inútil e infrutífero, tal como diz Cristo. (...) Desta forma, o *corpus solis* renasce através da água e do espírito, e imediatamente um corpo mais claro, mais astral, eterno e imortal nasce dele, que dá frutos e se multiplica como a *vegetabilia*. (...) *Aceitamos este corpo tal como a natureza o criou. Mas é preciso torná-lo ainda mais perfeito com esta arte*; que deve, ainda, seguir as regras da natureza (...).[901]

A tarefa não se completa, portanto, com a chegada da Pedra Filosofal até a maturação solar, e nem com seu homólogo na interioridade do alquimista, o atingimento da iluminação. Ou melhor, a iluminação, seguindo as próprias regras da natureza, dá a si mesma um passo a mais, materializando-se (multiplicando-se, semeando-se) como a Água Filosófica. Fazendo a ponte com o cristianismo (sugerida pelo próprio autor anônimo), na linguagem cristã o mistério de Cristo culmina na fonte de "água viva" (*hydor zon*) que jorra de dentro de quem o bebe: "Quem beber desta água terá sede outra vez, mas quem beber da água que eu lhe der nunca mais terá sede. Ao contrário, a água que eu lhe der se tornará nele uma fonte de água a jorrar para a vida eterna" (Jo 4:13-14).[902] "Se alguém tem sede, venha a mim e beba. Quem crer em mim, como diz a Escritura, do seu interior fluirão rios de água viva" (Jo 7:37-38). Ou seja, as-

[900]Idem, p. 223.
[901]A magnificent and select tract on philosophical water (Anonymous). Produced by Restorers of Alchemical Manuscripts Society (1986). Disponível em: https://www.alchemywebsite.com/philosophical_water.html. Acesso em: 10 de abril de 2021. Grifo nosso.
[902]Sobre a natureza esotérica da "água viva", disse Clemente, ligando-a aos "segredos escondidos da profecia": "é proibido compartilhar coisas sagradas com cães, enquanto eles permanecerem como bestas. Nunca é apropriado diluir a corrente pura da divindade, a água viva, para figuras que estão cheias de malícia, perturbadas, ainda sem fé ou desavergonhadas em latir para a caça." CLEMENT OF ALEXANDRIA, 1991, p. 161.

sim como a Pedra Filosofal produz o "ouro líquido", Cristo produz a "água viva".[903] No Apocalipse (21:6), também, os sedentos conhecerão a "fonte da água da vida" (*peges tou hydatos tes zoes*) e verão o "rio puro da água da vida (*potamon hydatos zoes*) que procede do trono de Deus e do Cordeiro." (22:1).

Figuras 7 e 8 – O hermafrodita divino (esq.) e O cavaleiro da fonte dupla (dir.).[904]

Um outro alquimista alemão do tempo de Böhme, o lendário Salomon Trismosin (séculos XV e XVI), deixou em seu tratado alquímico *Splendor Solis* uma série de emblemas representando o Primogênito e a obra alquímica, os mesmos temas de Böhme. A figura 7 simboliza o Primogênito na forma do hermafrodita alado, com duas cabeças (masculina e feminina), uma túnica preta, a asa direita vermelha e a asa esquerda branca. Na mão direta segura um espelho convexo refletindo a paisagem natural onde se encontra a *prima materia* (o ambiente é retratado como uma floresta de bétulas), e na esquerda o próprio Ovo dos Filósofos. Em termos gerais, a pintura representa a "conjunção". Já a figura 8 simboliza a Obra completa, a produção do "ouro líquido". Um cavaleiro coroado de estrelas, com espada e escudo em mãos, repre-

[903]"Essa água é graça e luz, e ela jorra na alma, surgindo por dentro e se projetando para cima, 'saltando para a eternidade'". ECKHART, 2009, p. 187.
[904]SALOMON TRISMOSIN. *Splendor Solis.* London: Forgotten Books, 2014 (emblemas 3 e 9). A tratado é do século XVI (1532-35).

sentando o próprio alquimista, posa em cima de uma fonte dupla. Seu peitoral tem uma sequência de cores, preto, branco, amarelo e vermelho, que já vimos corresponder ao desenvolvimento do Primogênito. As estrelas representam os sete planetas. No cume de cada fonte, como a própria origem das misteriosas águas, estão homúnculos urinando: o da direita (do observador) projeta um líquido prateado (a "fonte da Virgem"), o da esquerda um líquido dourado ou avermelhado. As duas águas se unem para formar o rio que fertiliza a paisagem, na qual se vê ao fundo uma vila. No escudo do cavaleiro se lê a seguinte inscrição: "A partir de duas águas, faça uma, você, que procura fazer o Sol e a Lua. Dê-lhes o *inimicum vinum* ['vinho repulsivo', i.e. o elixir alquímico] para beber. (...) Então, a partir da água, a terra é feita. E a pedra é multiplicada." Orientação que nos remete à conclusão de *A Seita da Fênix*, conto de Jorge Luís Borges, em que o narrador alude ao caráter "frívolo, penoso e vulgar" do segredo tradicional:

> Mereci em três continentes a amizade de muitos devotos da Fênix; consta-me que o Segredo, a princípio, lhes pareceu frívolo, penoso, vulgar e (o que é ainda mais estranho) incrível. Não se conformavam em admitir que seus pais houvessem se rebaixado a tais práticas. O raro é que o Segredo não se tenha perdido há tempos; a despeito das vicissitudes do mundo, a despeito das guerras e dos êxodos, chega, tremendamente, a todos os fiéis. Alguém não vacilou em afirmar que já é instintivo.[905]

A tradição dos heróis também se consuma nessa ação final. Segundo Joseph Campbell, se o herói ganha a benção do deus/deusa ao triunfar em sua jornada, é então "explicitamente comissionado a retornar ao mundo com algum elixir para a restauração da sociedade", contando com o apoio de "todos os poderes de seu patrono sobrenatural."[906] Explicando esse estágio final, Campbell explicita ainda a significação cosmogônica do ato, a relação entre o fim da jornada e o "ciclo cosmogônico" pelo qual ela volta ao início: tal restauração não é apenas de ordem social, mas igualmente individual e cósmica.

> Os dois – o herói e seu deus supremo, o buscador e o encontrado – são assim entendidos como o exterior e o interior de um único mistério autoespelhado, que é idêntico ao mistério do mundo manifesto. O grande feito do herói supremo é chegar ao conhecimento desta unidade na multiplicidade e então torná-la conhecida. O efeito da aventura bem-sucedida do herói é desbloquear e liberar novamente o fluxo da vida no corpo do mundo. O milagre desse fluxo pode ser representado em termos físicos como uma circulação de substância alimentar, dinamicamente como um fluxo de energia ou espiritualmente como uma manifestação de graça. Essas variedades de imagens se alternam facilmente, representando três graus de condensação de uma única força vital. Uma colheita abundante é o sinal da graça de Deus; a graça de Deus é o alimento da alma; o raio é o prenúncio da chuva fertilizante e, ao mesmo tempo, a manifesta-

[905]BORGES, Jorge Luís. A Seita da Fênix. In: *Obras completas.* Buenos Aires: Emecé Editores, 1974, p. 524. "O Segredo é sagrado, mas não deixa de ser um pouco ridículo." (p. 523).
[906]CAMPBELL, 2004, p. 182.

> ção da energia liberada por Deus. Graça, substância alimentar, energia: tudo isso se derrama no mundo dos vivos e, onde quer que falhe, a vida se decompõe na morte. A torrente jorra de uma fonte invisível, sendo o ponto de entrada o centro do círculo simbólico do universo, o Ponto Imóvel da lenda do Buda, em torno do qual se pode dizer que o mundo gira. Abaixo deste local está a cabeça da serpente cósmica, o dragão, que sustenta a terra, símbolo das águas do abismo, que são a energia criativa da vida divina e a substância do demiurgo, o aspecto gerador de mundo do ser imortal. A Árvore da Vida, ou seja, o próprio universo, cresce a partir deste ponto. Ele está enraizado na escuridão que o sustenta; o pássaro dourado do sol pousa em seu pico; uma fonte, o poço inesgotável, borbulha a seu pé. Ou a figura pode ser a de uma montanha cósmica, com a cidade dos deuses, como um lótus de luz, em seu cume, e em seu oco as cidades dos demônios, iluminadas por pedras preciosas. Novamente, a figura pode ser a do homem ou mulher cósmica (por exemplo, o próprio Buda, ou a deusa hindu dançarina Kali) sentado ou de pé neste local, ou mesmo fixado na árvore (Attis, Jesus, Wotan); pois o herói, como a encarnação de Deus, é ele próprio o umbigo do mundo, o ponto umbilical através do qual as energias da eternidade irrompem no tempo.[907]

É possível traçar a relação geral entre essa passagem de Campbell e o desenho de Böhme, mas nos limitemos a dizer que o ponto universal de onde jorra o fluxo de água fertilizante mencionado por Campbell (o "centro do círculo simbólico do universo", símbolo do Ouro alquímico; Figura 9), abaixo do qual está a cabeça da serpente cósmica, é o ponto de onde jorram as cascatas de sangue no desenho; agora, porém, não como "sangue", mas como "ouro". A significação cosmogônica consiste em que esse fluxo liberado pelo herói, pelo alquimista e pelo cristão após se identificar com o deus no fim da jornada (tanto no sentido da experiência divina, quanto no sentido de ingerir a substância) é, ao mesmo tempo, a própria água primordial que dá início ao processo, de modo que o fim é o começo. O herói/alquimista/cristão é o deus no sentido de que, ao iluminar-se e, nesse estado último, chegar à extrusão da substância, ele é (homólogo a) o próprio fertilizador original da Criação.[908]

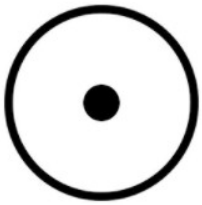

Figura 9 – Símbolo do Ouro alquímico.[909]

[907]Idem, pp. 37-8.

[908]Também no hinduísmo, como já vimos, Prajapati, o Primogênito, tanto surgiu das "poderosas águas" quanto "inspecionou as enchentes contendo força produtiva e gerando adoração" e trouxe "grandes e lúcidas águas."

[909]GUENON, René. *Fundamental symbols*: the universal language of sacred science. Cambridge: Quinta Essentia, 1995, p. 112. O mesmo símbolo é, antes, na linguagem astrológica, o Sol. Notemos que ele está presente no "Diagrama do Triângulo" de Hegel (Figura 1), entre o triângulo central e o superior. Sobre o ponto central no círculo, diz Guénon (p. 46): "O centro é. acima de tudo, a origem, o ponto de partida de todas as coisas; é o ponto principal, sem forma e sem dimensões, portanto indivisível e, portanto, a única imagem que pode ser dada à Unidade primordial. A partir dele, por sua irradiação, todas as coisas são produzidas (...). Simbolicamente, o ponto central é o Princípio, é puro Ser; e o espaço que ele preenche por sua irradiação e que só existe por essa mesma

A base da filosofia böhmeana é, como se percebe, intradivina, relativa à teogonia/cosmogonia tradicional. Segundo Ernest Stoeffler, "para Böhme, Deus é o Mistério que se move deliberadamente e constantemente em direção ao autoentendimento através da autoatualização progressiva. A filosofia, então, torna-se com ele a história do Mistério último esforçando-se para conhecer a si mesmo."[910] De acordo com Magee, a filosofia böhmeana afirma "a concepção de Deus não como transcendente e estático, existindo 'fora' do mundo, impassivo e completo, mas como um *processo* ativo desdobrando-se no mundo, na história."[911] Mais do que isso, Böhme concebe Deus como sendo movido, nesse processo, pelo desejo de autorrevelação, mas não deixou de pontuar que isso é impossível a não ser que um *outro* se determine em oposição a ele.[912] Aí entra em ação a operação trinitária (da "grande Trindade"), na qual Deus se autoexterioriza como natureza, essa exteriorização ou extrusão alcança seu ponto de transformação na realização da missão de Cristo, e então ele logra voltar a si mesmo e contemplar a si mesmo perfeitamente.

Consideremos o processo intradivino böhmeano em seu próprio vocabulário (já que antes, na consideração do desenho, vimos em termos particularmente alquímicos). Assim como são sete os dias da Criação, Böhme também discerniu, em *A aurora nascente* (*Die Morgenroete im Aufgang*)[913], seu primeiro livro, sete "espíritos mananciais" (*Quellgeister*), que são, segundo ele, as "formas" ("propriedades", "qualidades") que compõem o processo de autodesenvolvimento interior de Deus, ou seja, da formação do Primogênito: Adstringência, Amargor, Angústia, Calor (Relâmpago, Fogo), Amor, Som (ou Tom) e Corpo (ou Tangibilidade). Por uma complexa dialética que não será o caso de reconstruir, todas as sete qualidades "engendram continuamente umas às outras"[914], e seu autodesenvolvimento resulta no nascimento da Divindade no que Böhme chama enfaticamente de "um pequeno círculo redondo" (*einem kurzen runden Zirkel*)[915]: o microcosmo, a forma divina da natureza. O Primogênito de Böhme também é, como o de Aristófanes no *Banquete* de Platão, um ser em formato esférico, capaz de se

irradiação (o *fiat lux* do Gênesis) sem o qual seria apenas 'privação' e nada, é o mundo no sentido mais amplo da palavra, a totalidade de todos os seres e todos os estados de existência que constituem a manifestação universal."
[910]STOEFFLER, 1973, p. 110.
[911]MAGEE, 2001, p. 38.
[912]Idem.
[913]BÖHME, Jacob. *Aurora nascente*. São Paulo: Paulus, 1998.
[914]Idem, p. 138.
[915]Idem, p. 202.

mover em todas as direções.[916] E, assim como o Logos discutido por Hegel, que tem uma corporalidade especial, ao mesmo tempo espiritual e natural (relembremos: "por ser tão imediato, é igualmente retomado na interioridade e devolvido à origem"[917]; "é a imagem da pura atividade, algo que tem ser externo, físico, finito, mas que não permanece, (...) é apenas ideal e desaparece"[918]), o Primogênito böhmeano é gerado quando o autodesenvolvimento dos "espíritos mananciais" alcança *Leib*, um "corpo" que, diferentemente de *Körper* (o outro termo alemão que também se traduz por "corpo"), não é meramente material, pois se manifesta no (ordinariamente) visível e invisível.[919] Tal é o corpo do Primogênito, o Coração de Deus. Böhme dá sequência, assim, à tradição segundo a qual Deus se autodiferencia internamente, gera uma imagem corporificada de si mesmo, que não se confunde com a Criação do mundo "extradivino". Na realidade, é *a partir* dessa corporalidade especial (transeunte entre o espiritual e o finito, o ideal e o material) que, como notou Magee, "a natureza ou extensão será projetada"[920], isto é, que o mundo será criado. Bem como é esse corpo, o Pequeno Círculo Divino, em sua forma antropocósmica original, que Deus envia ao mundo criado para a salvação dos homens – daqueles que são iluminados pela "fonte de Jesus Cristo", ou "foram contados entre os convivas desse festim", i.e. os iniciados –, e no qual o próprio Deus tem sua "alegria transbordante":

> [O] Filho é o Coração ou núcleo nas forças do inteiro Pai e é a causa da transbordante alegria em todas as forças do inteiro Pai. É do Filho, que é o Coração do Pai em todas as Suas forças, que se eleva a eterna alegria celeste em todas as forças do Pai, e ela é tamanha que nenhum olho pode vê-la, nenhum ouvido ouvi-la, e nunca [alegria] semelhante elevou-se no coração do homem, como disse são Paulo (1 Cor 2:9). Mas se aqui na terra um homem é iluminado pelo Espírito Santo e vivificado pela fonte de Jesus Cristo, de modo que os espíritos [forças ou formas] da Natureza, que representam o Pai, sejam inflamados, eleva-se em seu coração e suas veias uma alegria tão penetrante que todo seu corpo treme e seu espírito astral triunfa como se estivesse na Trindade; o que só é compreendido por aqueles que foram contados entre os convivas desse festim.[921]

[916]Idem. Böhme descreve assim essa Divindade circular, composta pelos sete espíritos mananciais: "Supõe que houvesse diante de ti uma roda composta de sete rodas, uma imbricada na outra, de modo que ela pudesse ir para todos os lados: para frente, para trás e obliquamente, sem precisar voltar-se; que uma roda em sua rotação sempre engendrasse as outras, sem que nenhuma delas deixasse de ser visível; e que as sete rodas, em suas rotações, sempre engendrassem o eixo no centro, que permaneceria sempre livre e sem alteração, quer as rodas fossem para frente, para trás, obliquamente, para cima ou para baixo; o eixo sempre engrendrasse os raios, de modo que em sua rotação eles se dirigissem do eixo para o aro da roda, e contudo nenhum raio desaparecesse, mas continuassem rodando assim uns com os outros; e elas [as rodas] fossem para onde o vento as impelisse, sem precisar se virar."
[917]HEGEL, *LPR*, p. 430.
[918]Idem, p. 278.
[919]BENZ, 1987, p. 57. Assim, até mesmo espíritos e anjos têm *Leib*.
[920]MAGEE, 2001, p. 162.
[921]BÖHME, 1998, pp. 63-4.

A ideia böhmeana dos "espíritos mananciais" possui uma forte influência da cabala e sua doutrina das sefirot, as emanações ou reflexos do processo de autodesenvolvimento intradivino, que resulta na formação da Árvore da Vida, Adão Kadmon. Em particular, vê-se em Böhme a influência da cabala cristã, tradição que relacionou doutrinariamente o misticismo judaico aos dogmas da Trindade e da cristologia, e assim viu em Cristo (no Cristo ontológico, o Primogênito) o resultado do autodesenvolvimento das sefirot.[922] A cabala cristã foi desenvolvida na Idade Média por Raimundo Lúlio e no Renascimento por Pico della Mirandola, enquanto na Alemanha, um século antes de Böhme, a tradição se estabeleceu com J. Reuchlin, professor da Universidade de Tübingen, e foi conservada nos séculos seguintes nos círculos teosóficos suábios.[923] Vinda tanto de Böhme quanto do pano de fundo cultural suábio, essa influência chega, então, em Hegel. Comparando Böhme e Hegel, tem-se que os "espíritos mananciais" de Böhme são análogos aos "espíritos categorias" ("espíritos determinações-de-pensamento") da Lógica hegeliana (ou, Hegel diria, os espíritos categoriais são a verdadeira forma daquilo que os espíritos mananciais apenas representam). Da mesma forma que Böhme diz que "nenhum é o primeiro nem o último, pois tanto o último engendra o primeiro quanto o primeiro engendra o segundo, o terceiro, o quarto e assim por diante até o último"[924], Hegel diz que "o essencial para a Ciência não é tanto que algo puramente imediato seja o início, mas que o Todo da mesma seja um ciclo dentro de si mesmo, onde o primeiro também é o último e o último também é o primeiro"[925]. Da mesma forma que esses espíritos geram a si mesmos no interior de Deus Pai e resultam no Círculo divino, as categorias de Hegel resultam na Essência. E, além disso, a tradição cabalística que chega até Hegel por meio de Böhme e da teosofia suábia não é apenas intradivina, pois se concretiza cabalmente através da história do mundo e da salvação da humanidade (na "grande Trindade"). Assim resumiu Ernst Benz a doutrina cabalística:

> A doutrina das sefirot descreve o processo segundo o qual Deus manifesta e realiza e revela seu ser ainda incircunscrito nos diversos reflexos ou emanações [*rayonnements*] ou irradiações (…) No fundo ela descreve o processo teogônico, a teogonia entendida no sentido desse processo teogônico não consiste em um ato intelectual da consciência de Deus, mas de uma realização corporal sucessiva, de uma incorporação (*Verleiblichung*) contínua. O fim será a manifestação total das formas e potências ocultas no abismo do ser divino, a autorrealização no pleno esplendor e emanação do seu ser que deveio manifesto, corporal, corpo espiritual, corpo celeste. Esse

[922]BENZ, 1987, pp. 55 ss.
[923]Idem, p. 55.
[924]BÖHME, 1998, p. 138.
[925]HEGEL, *CL1*, pp. 73-4.

> processo de automanifestação de Deus implica e compreende também a sua manifestação no universo, na natureza e na história. É um processo tanto criador e conservador quanto soteriológico. A evolução do universo através dos diferentes reinos da matéria inorgânica, das plantas, dos animais e dos homens pertence tanto ao processo teogônico quanto à soteriologia, que forma uma espécie de prolongamento ou continuação da evolução criativa no reino da história.[926]

Hegel viu Böhme como nada menos que "o primeiro filósofo alemão"[927] – "a esse poderoso espírito foi dado, com razão, o nome de *philosophus teutonicus*"[928]. É certo que ele considerou a filosofia böhmeana um pensamento imaturo – ainda excessivamente bárbaro, mítico-imagético, representativo, em suma, pouco esclarecido na forma do conceito –, mas ele pensava teoricamente isso, afinal, de todo e qualquer *começo*, inclusive de Deus. O fato mesmo de classificar Böhme como filósofo é o que é mais revelador, menos sobre Böhme do que sobre o que Hegel pensa da filosofia (incluindo a sua). Hegel identifica a Ideia filosófica ao conteúdo teosófico visionário böhmeano, onde enxerga, primeiro, Cristo e a Trindade, e logo "as formas químicas do mercúrio, salitre, enxofre, o acre, o azedo e assim por diante"[929], que são, antes, formas *al*químicas. Hegel reconheceu em Böhme um pensador que "lutou para conceber ou compreender o negativo, o mal, o diabo *dentro de Deus* [grifo nosso]"[930], e não deixou de observar que ele se dirigia ao diabo dizendo: "Venha aqui, seu canalha!" Uma descrição que, novamente, diz muito sobre a filosofia, não só porque a flagramos na língua de um homem em êxtase enfrentando o diabo dentro de Deus, senão porque significa, mais profundamente, que o trato filosófico do negativo é basicamente um trato, dentro do que se representa como Deus, com o que se representa como diabo. O que Hegel reprova como o "barbarismo" de Böhme, assim como fez em sua abordagem do xamanismo, não é a imersão nos "delírios" espirituais, mas o fato de que ele ainda não teria ido longe o suficiente nessa imersão, até o ponto do esclarecimento lógico-conceitual, até a forma de determinações de pensamento conceitualmente autoesclarecidas. Essa imersão no interior da mente divina é o exercício mesmo do que Hegel define como o princípio protestante de situar o mundo intelectual no coração, de testemunhá-lo espiritualmente. Além disso, por meio desse princípio Böhme chegou, ainda que em termos brutos, a ideias que tocaram no cerne das tradições místicas do hermetismo e do cristianismo, e deixaram marcas no misticismo alemão desde então, em particular no pietismo suábio.

---

[926]BENZ, 1987, p.p. 57-8.
[927]HEGEL, *LHP1*, p. 203. Pode-se dizer que, da mesma forma que os Pais da Igreja começaram a filosofia da religião cristã católica, Böhme, "provavelmente o pensador mais poderoso e criativo de todos os teósofos luteranos" (HANEGRAAFF. 2015, p. 120), é um dos pais filosóficos do cristianismo protestante.
[928]HEGEL, *ENC1*, p. 29 (Prefácio à Segunda Edição).
[929]HEGEL, *LHP3*, p. 120.
[930]Idem.

*

Nessas ideias se reconhece não só a herança da tradição hermético-alquímica e do misticismo cristão heterodoxo, mas também, como disse Hegel, a raiz, o começo da filosofia alemã posterior, que desembocará no próprio Hegel. Robert Schneider definiu como uma "situação embaraçosa (*Zwangslage*)"[931] a disseminada ignorância dos estudiosos tardios de Hegel sobre a influência exercida pela cultura mística suábia – a filosofia de Böhme, a *Geschichtstheologie* de Coccejus, o panteísmo místico, o paracelcismo, a *naturphilosophie* alquímica etc. – no idealismo filosófico de Schelling e Hegel, e no romantismo de maneira geral. O "mundo conceitual" (*Begriffswelt*) à raiz do idealismo alemão, segundo Schneider, distinguia-se do acento racionalista, naturalista e mecanicista do Iluminismo europeu. Ele era o lar das "antigas categorias da filosofia da natureza química (i.e. alquímica)-biológica" [*die uralten Kategorien der chemisch (alchimistisch)-biologischen Naturphilosophie*], advinda de Oetinger, Böhme, van Helmont, Boyle, Fludd, Paracelso, Agrippa, Telésio e outros.[932] Já Heinrich Schneider, como já mencionamos, apontou para essa mesma diferença (de mundos conceituais) ao observar que os suábios "sempre buscam pela totalidade do ser por trás da realidade e sua confusão multiforme, e por trás da racionalidade com sua antítese afiada entre verdade e essência"[933]. Mas, além disso, ou de maneira entrelaçada com isso, o cerne do pietismo suábio – o norte desse mundo conceitual desde onde brotou o idealismo alemão – estava, como dito, no ideal da realização histórico-escatológica do reino de Deus na Terra, que seria alcançada através de uma transformação ética da sociedade. Essa era, segundo Schneider, "a ideia consumada do pietis-

[931]MAGEE, p. 62.
[932]Citado em MAGEE, p. 70.
[933]SCHNEIDER, 1947, pp. 62-3. Uma anedota biográfica contada por Jung (1968, p. 412) dá uma noção da mentalidade panteísta suábia, presente não primeiramente no intelecto, mas na cultura: "Tínhamos naquela época uma cozinheira originária da Floresta Negra, na Suábia, cuja incumbência era a de executar as vítimas do galinheiro destinadas à nossa cozinha. Tratava-se de galinhas anãs, cujos galos se caracterizavam por uma especial agressividade e crueldade. Um deles ultrapassava todos os outros sob esse aspecto e minha mãe encarregou a cozinheira de despachar o malfeitor para o almoço domingueiro. Cheguei no momento exato em que ela trazia para casa o galo decapitado, dizendo à minha mãe: 'Apesar de ter sido tão ruim ele teve uma morte cristã. Antes que eu lhe cortasse a cabeça gritou: 'Perdoa-me, perdoa-me!' Agora, apesar de tudo, ele vai para o céu!' Minha mãe respondeu, indignada: 'Que bobagem! Só as pessoas humanas vão para o céu', ao que a cozinheira retrucou: 'Ora, as galinhas têm seu próprio céu, assim como as pessoas têm o delas' - 'Mas só os seres humanos têm uma alma imortal e uma religião', disse surpresa minha mãe. 'Não, não é assim', respondeu a cozinheira; 'os animais também têm almas e cada um tem seu próprio céu: os cachorros, gatos e cavalos, porque no tempo em que o Salvador dos homens veio para a terra, o Salvador das galinhas também veio para as galinhas e por isso elas também têm que se arrepender de seus pecados antes de morrer, se quiserem ir para o céu.' O modo de ver as coisas de nossa cozinheira era um vestígio folclórico daquele espírito que conseguia ver o drama da salvação em todos os níveis do ser."

mo suábio"[934]. Associando intimamente as ideias de *praxis pietatis* e da realização escatológica da História, a religiosidade pietista visou transformar a sociedade na comunidade do Espírito Santo, e fazer do mundo seu templo, no cumprimento do ideal teoantropológico do assemelhamento a Deus. O misticismo pietista não era, portanto, um "escape do mundo" (como muitas vezes é entendido), a pura relação à transcendência desconectada dos assuntos profanos, ainda que, como todo misticismo, tivesse sua base espiritual em imersões extáticas.[935] Na Alemanha, "os pastores pietistas da Suábia foram os primeiros a combater enérgica e corajosamente, em nome da liberdade do cristão, o governo absolutista corporificado por seus príncipes absolutos dos séculos XVII e XVIII."[936] Mas o pietismo também não era um protestantismo reacionário, um revivalismo resistente à novidade moderna. Era um misticismo engajado no mundo, possuidor de um projeto social, religioso, ético, cultural, ou, numa única palavra, espiritual. Um misticismo perfeitamente moderno, tão íntimo e partícipe da nova era quanto a filosofia francesa das Luzes, a despeito das diferenças culturais e intelectuais.

A realização essencialmente histórica – ou seja, não simplesmente intra-histórica, mas da História mesma – do reino de Deus, enquanto transformação sociedade, significou a modernização religiosa e cultural colocada em andamento com a Reforma protestante, e desenvolvida de forma capilarizada no pietismo às margens do luteranismo ortodoxo, formando assim a religiosidade civil protestante característica da cultura suábia dos séculos XVII e XVIII. Embora essa transformação à maneira alemã não tenha se dado primeiramente, como no caso da francesa, no âmbito da estrutura positiva da sociedade, mas na subjetividade, ela não deixou, porém, de ser um fenômeno coletivo, ético e comunitário, envolvendo a religião e a cultura.

---

[934]Citado em MAGEE, 2001, p. 62.

[935]A materialidade do êxtase pietista transparece nas polêmicas em torno do chamado "pó Quaker" na última parte do século XVII, sobretudo no norte da Alemanha. O "pó Quaker" era "um suposto remédio ou veneno dado àqueles que deveriam ser quimicamente convertidos ao fanatismo religioso, recebendo uma mistura que induzia tremores, inconsciência e visões." MIDELFORT, Erik H. C. Medicine, theology, and the problem of Germany's pietist ecstatics. In: BULMAN, William J.; INGRAM, Robert G. *God in the Enlightenment.* Oxford: Oxford University Press, 2016, p. 250. Ou seja, um pó alucinógeno, geralmente dissolvido em vinho, que seria utilizado por alguns grupos pietistas como estratégia de arrebatamento de adeptos. Certamente esta não é uma prática atribuível a todas as expressões do pietismo, mas aparentemente ela existia em certas linhas. Um luterano ortodoxo da época disse que, empregando drogas alucinógenas, tais grupos forçavam os novos membros "a terem revelações e êxtases, e quando eles bebem, eles começam a tiritar e tremer, torcendo as mãos horrivelmente, berrando, gritando e cantando alto, caindo no chão e deitando (como parece pelas aparências externas) como alguém que sofre de epilepsia, espumando pela boca até o efeito do pó passar; e então começam a descrever o que viram no céu e que tipo de comando receberam do anjo ou de Deus." (Idem, p. 251). Uma das plantas psicoativas usadas no pó parece ter sido a trombeta (*Datura stramonium*) (idem), conhecida do xamanismo e da bruxaria.

[936]BENZ, 1987, p. 51.

Na Alemanha reformada, particularmente na terra de Hegel, a religião não dizia respeito somente à salvação do indivíduo, mas igualmente à melhoria espiritual da vida civil como um todo. "A participação na política tinha um aspecto soteriológico", isto é, "era tida como um veículo importante tanto na transcendência do homem em relação a si mesmo quanto na salvação da humanidade."[937] O caráter interiorizado da modernização alemã tinha, portanto, uma dimensão exteriorizada, não obstante essa exterioridade não fosse positiva, e sim uma mentalidade civil, uma religiosidade moral ou substancialidade cultural. Essa religiosidade não é aquela religiosidade católica da sociedade medieval, carente de espírito e se relacionando com um Deus distante apenas pela mediação da Igreja. De outra maneira, trata-se da religiosidade possibilitada pela Reforma (sobretudo com sua radicalização pietista), que conectou os homens cristãos ao (testemunho do) Mistério espiritual, permitindo assim a espiritualização (santificação, divinização) da sociedade. Mas essa espiritualização não é um puro evento desprovido de narrativa, ela se dá sob os termos da tradição cristã heterodoxa que visa realizar o reino imanente de Deus, adentrar a Idade do Espírito Santo, no cumprimento do Plano de atualização e absolutização divina.

Para deixar mais claro o sentido dessa religiosidade ética da sociedade, pode-se recorrer ao símbolo místico da "Igreja invisível", aludido pelo jovem Hegel em carta a Schelling ("Razão e Liberdade seguem sendo nosso lema [*Losung*], e a Igreja invisível nosso ponto de encontro"[938]). A expressão é um tema perene da tradição mística alemã, tendo sido empregado, antes de Hegel e Schelling, por Bengel, Lessing, P. M. Hahn e Herder, entre outros.[939] De acordo com H. S. Harris, parece "virtualmente certo que para Hegel, de qualquer modo, a Igreja invisível originalmente se referia ao ideal cosmopolita da maçonaria tal como vislumbrado por Lessing em *Ernst und Falk*."[940] Porém, uma forma mais simples e primária de exprimir o símbolo, ou o sentido dele que visamos ressaltar, é como o laço ético que une secretamente, no seio da sociedade, os iniciados no Mistério cristão. A Igreja invisível é a fraternidade ou simpatia (o *pathos* compartilhado) vivente no coração dos eleitos de Deus, que é diferente da relação externa e abstrata mediada pela Igreja visível, a instituição posta. Ou seja, é a comunidade humana, social – e não eclesiástica no sentido católico do termo –, do Espírito

[937]DICKEY, 1987, p. 10.
[938]HEGEL, *HL*, p. 32.
[939]STOEFFLER, 1973, p. 119.
[940]HARRIS, 1972, p. 105.

Santo. Em outras palavras ainda, enquanto a Igreja visível é a religião no sentido específico da palavra, como a particular esfera social distinta de um todo social profano, a Igreja invisível, de outro modo, é a religião silente, mística, da própria sociedade, de um todo social sagrado, essencialmente uno em seus valores e costumes. O que Harris interpretou como o elemento cosmopolita maçônico no símbolo diz respeito, então, ao universalismo de natureza especulativa, concreta, que ele implica, onde as diferenças, em vez de abstratamente negadas, como no catolicismo, são absorvidas, congregadas no Um. A maçonaria, como veremos melhor adiante, admite como *mystai*, sob o signo dessa unidade espiritual, homens vindos de todas as contingências mundanas, de diferentes contextos políticos e sociais, tradições religiosas e visões de mundo (dentro de um espectro tradicional). E essa unidade substancial, onde se veem as raízes religiosas dos valores da laicidade e da tolerância iluminista, é a Igreja invisível.

Pois bem, com a ideia da Igreja invisível em mente, digamos que a modernidade inicial alemã, antes da unificação objetiva que só terá lugar na última parte do século XIX, foi uma "modernidade invisível", isto é, uma comunidade de valores ou subjetividade coletiva partilhada pelos indivíduos enquanto instâncias de uma totalidade religiosa unitária. O mundo moderno se tornou "visível" na França, na objetividade do Estado e das instituições, no desenvolvimento tecnológico do capitalismo, mas na Alemanha do século XVI ao XIX ele formou seu elemento subjetivo imaterial, a metafísica dos seus valores, concepções e princípios universais. Por isso, o Iluminismo alemão (*Aufklärung*) não precisou, diferentemente do francês (*Lumières*), opor-se exteriormente à religião (Hegel pontuou que, na Alemanha o Iluminismo estava ao lado da teologia; na França, ao contrário, ele se voltou contra a Igreja[941]): pois, por causa da Reforma, pelo fato mesmo de um movimento religioso fazer a transposição do acesso à espiritualidade para a sociedade, abolindo no caminho um conjunto de instituições e valores católicos, a religião ali não estava mais particularizada na instituição externa, na representação positiva, mas disseminada no tecido social. Disso resulta o caráter "especulativo" da cultura alemã, particularmente da cultura suábia: como já disse Heirinch Schneider, era uma terra do "isso *e* aquilo", não do "isso *ou* aquilo", como era o caso, ao menos em um sentido mais superficial, na cultura francesa do entendimento, onde a religião, predominantemente católica, não reformada, aparecia enquanto uma esfera social particular, separada do mundo civil. Já na cultura alemã, através do protestantismo e do ideal pietista, cristão heterodoxo, da

[941]HEGEL, *FH*, p. 364.

realização do reino de Deus na sociedade humana, o civil se tornou o religioso. A religião se tornou a ética e a moral.

Mas o mesmo processo que, na Alemanha, foi primeiramente a modernização subjetiva, cultural, religiosa, ética e filosófica (em todo caso, social, civil), foi a modernização política, jurídica, econômica e científico-tecnológica na Inglaterra e na França, a construção do mundo burguês. Esses outros países foram o outro caminho, a outra face do mesmo desenvolvimento histórico e social da tradição mística cristã heterodoxa. Enquanto o caminho alemão culminou em Hegel (na teoria da modernidade), nessa outra via a formação do mundo terreno de Deus culminou nas revoluções burguesas dos séculos XVIII e XIX, ou seja, na prática da modernidade). Aí, a Igreja invisível do misticismo protestante, cristão heterodoxo, tornou-se "visível", mas essa nova Igreja visibilizada não é a volta da Igreja católica, e sim a estrutura objetiva do mundo moderno. A "Igreja visível" é a estrutura econômica, o Estado constitucional, as instituições e o conhecimento científico-natural e tecnológico aplicado da sociedade burguesa. É o mundo prático e positivo da burguesia.

4.3 BURGUESIA MÍSTICA

Façamos agora, finalmente, a transição para esse outro caminho da modernização europeia, que se consuma através da Revolução Francesa. E o façamos, primeiro, a partir do próprio Hegel, que assim se referiu a essa consumação:

> Nunca, desde que o Sol começou a brilhar no firmamento e os planetas começaram a girar ao seu redor, se havia percebido que a existência do homem está centrada em sua cabeça, isto é, no pensamento, a partir do qual ele constroi o mundo real. Anaxágoras foi o primeiro a dizer que o *nous* rege o mundo; mas apenas agora o homem percebeu que o pensamento deve governar a realidade espiritual. Assim se deu um glorioso amanhecer. Todos os seres vivos pensantes comemoram essa época. Naquele período, reinou uma sublime emoção, um entusiasmo do espírito [*Enthusiasmus des Geistes*], que estremeceu o mundo como se só agora houvesse acontecido a verdadeira reconciliação do divino com o mundo.[942]

A palavra *Enthusiasmus*, como já vimos, vem do grego *enthousiasmos*, significando literalmente estar preenchido, possuído do divino. Com a Revolução Francesa, a divindade (que para Hegel é, na sua apreensão mais profunda, pensamento, *nous*), o Deus universal, estremeceu a Terra e se tornou o princípio do governo dos homens. Não poderíamos esperar uma

[942]Idem, p. 366.

exaltação menor da parte de Hegel, ainda que dizendo tais palavras décadas após a revolução, quando já tinha testemunhado e assimilado os excessos do terror e do fanatismo. Ele sabia que o que estava se realizando ali era algo buscado há muito tempo, o mais antigo sonho da teologia universalista (monoteísta, monista), que, com o cristianismo heterodoxo, desde o começo da era cristã, ganhou sua articulação mais efetiva. Esse sonho, como discutimos, era a resolução de um problema lógico: o Um se revelou aos teólogos, mas o mundo exterior (dos homens e natureza), que para essa teologia tinha sido gerado a partir dele mesmo, era múltiplo. Precisava ser apropriado, alterado, educado, formado, a fim de que a Unidade divina fosse logicamente onipresente, coerente consigo mesma. A fim de que tudo fosse Um, de que o Universal realmente se universalizasse, em vez de ficar separado do mundo e, portanto, ser parcial, não universal. Em diversas ocasiões do passado, esse ideal teológico da unidade foi forçado "de cima para baixo" sobre os povos pelas religiões monoteístas, mas uma parte da tradição mística concebeu uma outra abordagem, atribuindo ao homem o papel central e ativo de elevar a si mesmo até essa unidade, de assemelhar-se a Deus por sua própria vocação, esforço e vontade, pelo exercício mesmo da sua liberdade, e assim superar a Queda do Paraíso. Essa tradição "de baixo para cima" convocou o próprio homem a querer experienciar a transformação no divino, em vez de impor a divindade/unidade desde fora, abstratamente. Convocou-o a aprender o *querer* enquanto tal, e desenvolver-se livremente. Pois nela, a vontade divina de se absolutizar, de se atualizar para ser "tudo em todos", necessita da vontade de autorrealização e autodeterminação) dos homens, de que eles queiram se alterar e se aperfeiçoar, sair de sua condição natural, ordinária, finita. E tal alteração, que é o sentido da História universal, o processo mesmo do aperfeiçoamento divino humano, concretizou-se finalmente com a Revolução Francesa e a nova ordem mundial que se seguiu.

O *Enthusiasmus* lembrado por Hegel nos oportuniza, ainda, discernir no sentido da modernidade a questão dos estados de consciência, essencial em toda essa discussão. Tal discernimento é, em nossa leitura, a apreensão última desse sentido. Que o mundo terreno tenha sido estremecido e possuído pelo Espírito de Deus, quer dizer que o próprio mundo terreno alterou a consciência, sofreu uma *diatethenai* e atingiu um estado de unidade que anteriormente não era deste mundo, mas apenas do Céu. *A civilização moderna – o mundo contemporâneo, em sua plena realização – se pretende, conceitualmente, como um estado alterado de consciência*, uma experiência mística/especulativa, e *a dialética da História que levou até esse es-*

tado místico, a Razão negativa que engendrou um acesso gradativo ao Universal através da dinâmica mortal da contradição e da autossuperação humana, é concebida como um grande ritual místico de alteração de consciência, uma cerimônia iniciática trans-epocal cujo palco, o *Telesterion*, é a Terra. Esta é a ideia da tradição, colocada em outras palavras. A modernidade é o *telos* da História no sentido tradicional da expressão, o ápice da iniciação. Ela é o Místico na forma desenvolvida do termo (cristã heterodoxa), que objetiva a ideia do êxtase unitário na dimensão da finitude, alterando-a. É a sociedade vertida em imagem imanente do estado de unidade transcendente, o triunfo pedagógico da mistagogia missionária em nome do Um.

Por isso mesmo que Hegel, enquanto filósofo, não buscou meramente conhecer a verdade, senão "expor o seu próprio tempo apreendido em pensamento"[943], pintar cinza sobre cinza. A verdade espiritual resulta da História, e por meio dela possui o homem. Hegel "nada estabelece[u] de novo", senão "o que é já prejulgamento imediato de cada um"[944], de cada pessoa culturalmente/socialmente formada pelos novos tempos. Dessa forma, mesmo o homem ordinário moderno, diferentemente do antigo e medieval, "acessa" algo da verdade divina por meio de sua integração à cultura, na medida em que a integração à cultura pela socialização e individuação é a integração à própria verdade. Ser integrado ao Mistério de Deus, ao Universal imanente, é a condição mesma de ser parte de um povo moderno, de ser uma pessoa moderna; a condição de socialização e individuação. Mas essa integração, essa participação no Universal, no caso do homem ordinário, é, ainda, uma "iniciação abstrata". Isto é, pela sua simples agência histórica, por sua voluntariosa participação na construção diária do mundo social e sua própria busca pessoal de "ser alguém" nesse mundo, tal homem participa do Místico, mas desconhece seu interior, a câmara secreta do Espírito, onde reside a sua própria essência. Esse lugar, o lado oculto do Homem moderno, pertence em exclusivo aos *iniciados* no sentido tradicional da palavra, aos herdeiros do misticismo cristão heterodoxo, aos ideólogos do mundo presente. Generalizando, eles são: na Alemanha, a burguesia protestante, na França a burguesia iluminista maçônica.

Mas o fato de Hegel reconhecer no mundo burguês estabelecido por meio da Revolução Francesa a entrada no reino do Espírito Santo não significa que ele não tenha apontado problemas e lacunas nessa via do processo de modernização. O problema central, que já discutimos, foi a centralização da cultura iluminista na razão ordinária do entendimento, rejeitando-

[943]HEGEL, *FD*, p. 43 (Prefácio).
[944]HEGEL, *ENC1*, p. 76 (§22, Adendo).

se todo tipo de gnose mística, negando-se a ideia mesma de que existe um conhecimento suprassensível, uma outra forma de sabedoria além da ciência racional ordinária. Hegel não deixou de reconhecer que o impulso original da revolução foi filosófico (místico/gnóstico), e é verdade que muitos iluministas, a exemplo de Alessandro Cagliostro e Louis Claude de Saint-Martin, eram místicos gnósticos; mas o que predominou no Iluminismo foi a crítica deslegitimadora de todo conhecimento que não fosse racional ordinário, que não pertencesse ao que Kant e Hegel chamaram de *Verstand.* O discurso intelectual iluminista acabou limitado a um racionalismo cético, assim como a cultura iluminista de modo geral, em razão do fechamento no entendimento, acabou individualista, formalista e utilitarista; carente, em alguma medida, do elemento ético-comunitário que abundou na Alemanha.

O problema de Hegel com a via francesa se instancia centralmente no sentido mesmo da divindade terrena: para os *philosophes* iluministas, "a sociedade civil é [que seria], por assim dizer, uma divindade na Terra"[945], enquanto para Hegel, desde seu pano de fundo alemão, de caráter comunitário, "o Estado [é que] é a Ideia divina como ela existe sobre a Terra"[946]. Ambas as posições buscam discernir o elemento de realização (o fim último) do Plano divino nos termos do cristianismo heterodoxo, mas Hegel dá um passo a mais. Também para ele a sociedade civil é a divindade terrena, mas a sociedade civil, o domínio dos indivíduos, da liberdade subjetiva, da propriedade privada, não é, em Hegel, o momento final da efetivação do reino divino imanente, não se esgota em si mesma: tem sua verdade na universalidade ética, concreta, do Estado, a liberdade objetiva, a unidade substancial mesma que consuma o conceito de indivíduos livres e singulares. Hegel explica que,

> se o Estado é confundido com a sociedade civil-burguesa e se sua determinação é posta na segurança e na proteção da propriedade e da liberdade pessoal, então o interesse dos singulares enquanto tais é o fim último, em vista do qual eles estão unidos, e disso se segue, igualmente, que é algo do bel-prazer ser membro do Estado. – Mas ele tem uma relação inteiramente outra com o indivíduo; visto que ele é o espírito objetivo, assim o indivíduo mesmo tem apenas objetividade, verdade e eticidade enquanto é um membro dele. A união enquanto tal é, ela mesma, o conteúdo verdadeiro e o fim, e a determinação dos indivíduos é levar uma vida universal; sua satisfação particular ulterior, sua atividade, seu modo de comportamento têm por seu ponto de partida e resultado esse substancial e válido universalmente. A racionalidade, considerada abstratamente, consiste, em geral, na unidade em que se compenetram a universalidade e a singularidade e aqui, concretamente, segundo o conteúdo, consiste na unidade da liberdade objetiva, isto é da vontade substancial universal e da liberdade subjetiva, enquanto saber individual e da vontade buscando seus fins particulares, e por causa disso, segundo a forma, num agir determi-

[945]DU MARSAIS, César Chesneau. "Philosopher". In: *The Encyclopedia of Diderot & d'Alembert Collaborative Translation Project.* Ann Arbor: Michigan Publishing, University of Michigan Library, 2002. Disponível em: http://hdl.handle.net/2027/spo.did2222.0000.001.
[946]HEGEL, *RN*, p. 90.

> nando-se segundo leis e princípios pensados, isto é, universais.[947]

O Estado universalista é, para Hegel, a "efetividade da ideia ética"[948], a "efetividade da vontade substancial"[949]. É a comunidade propriamente dita do Espírito, a união (mística) propriamente dita da sociedade e da humanidade, o ponto em que a liberdade/vontade individual, exercendo-se, realizando-se, é idêntica à vontade universal de Deus segundo seu Plano, e nesse sentido é propriamente racional (*vernünftig*). Digamos mais: sendo o último momento da eticidade (que contém os momentos da família, da sociedade civil e do Estado), o Estado é a unidade suprassumida da substancialidade ética da família com a universalidade abstrata da sociedade civil – é a "família universal" que une eticamente os indivíduos, para além deles mesmos enquanto sujeitos singulares. Quando, porém, o Estado é confundido com a sociedade civil, resta apenas como um universal abstrato, um Estado exterior, do entendimento; um "contrato" entre indivíduos separados entre si, voltados para seus fins particulares enquanto tais. Uma obra incompleta. A relação social perde o elemento ético, propriamente religioso, propriamente espiritual. Hegel fala que a eticidade – "a ideia da liberdade"[950], "a plena realização do espírito objetivo, a verdade do espírito subjetivo e do espírito objetivo mesmos"[951] –, da qual o Estado unificador da sociedade é a efetivação objetiva final, é

> o espírito divino como habitando na consciência-de-si em sua presença efetiva, enquanto presença de um povo e dos seus indivíduos: essa consciência-de-si indo de sua efetividade empírica para dentro de si, e levando sua verdade à consciência, tem em sua crença e em sua consciência moral somente o que tem na certeza de si mesma, em sua efetividade espiritual. Os dois [lados] são inseparáveis: não pode haver dupla consciência moral, uma religiosa, e uma ética, diferente dela pelo teor e conteúdo. Mas segundo a forma, isto é, para o pensar e saber – religião e eticidade pertencem â inteligência e são um pensar e saber –, compete ao conteúdo religioso, enquanto é a verdade pura essente para si, portanto suprema, a sanção da eticidade que tem lugar na efetividade empírica; assim a religião é, para a consciência-de-si, a base da eticidade e do Estado.[952]

Pertence ao conteúdo religioso – ao Místico, portanto – a sanção da eticidade empírica. Ele é a base da substância ética da sociedade e do Estado. Do ponto de vista do espírito social protestante de Hegel, o pensamento social iluminista, separando no entendimento a religião e o Estado, acabou, então, carente de ética, como uma nova Igreja visível (mas) sem Igreja invisível. Pois os indivíduos, tendo a religião apenas no âmbito privado, esvaziaram o sentido do

---

[947]HEGEL, *FD*, p. 230 (§258).
[948]Idem, p. 229 (§257).
[949]Idem, p. 230 (§258).
[950]Idem, p. 167 (§142).
[951]HEGEL, *ENC3*, p. 294 (§513).
[952]Idem, p. 327.

laço unitário da sociedade, que ficou apenas como um Estado abstrato, um esqueleto contratual.

O problema de Hegel com o Iluminismo francês também se deixa ver na sua crítica à maçonaria. E, da mesma forma, não se trata de uma crítica externa, mas de uma briga de família, ou mesmo, no limite, de uma autocrítica. Não necessariamente no sentido que implica Hegel como maçom, mas no sentido de que ele pertence à mesma tradição mística de fundo. Ele distinguiu entre o "templo que a Razão autoconsciente erigiu para si" e o Templo de Salomão maçônico, acusando uma carência de racionalidade (*Vernunft*) neste.[953] E afirmou que, por trás do segredo maçônico, só haveria senso comum.[954] Domenico Losurdo enxergou nesta afirmação a já mencionada "batalha geral de Hegel contra o elitismo esotérico" (e contra a "misteriosofística", como ele diz)[955], porém o que o filósofo via como problemático na maçonaria não era o esoterismo, e sim a superficialidade filosófica, que encontramos encapsulada, por exemplo, logo no primeiro artigo da Constituição do Grande Oriente da França: "[a ordem maçônica,] considerando que ideias metafísicas pertencem exclusivamente ao domínio do julgamento individual dos seus membros, recusa-se a fazer quaisquer asserções dogmáticas."[956] O problema para Hegel não está na recusa ao dogmatismo, mas na premissa cética de que toda é metafísica é dogmática, entregando uma filosofia já sem vida ao julgamento finito dos indivíduos, e deixando em seu lugar apenas representações. Em outras palavras, está na recusa *do próprio racional* (*vernünftig*), de um conhecimento gnóstico-metafísico, místico-especulativo, intrínseco ao divino. E isso significa, ao mesmo tempo, a rejeição da própria essência universal do Templo da Modernidade, já que a forma verdadeira dessa essência é, em Hegel, *pensamento* (especulativo; *nous*, *intellectus*). Da perspectiva do filósofo, trata-se de uma negação do autoconhecimento, que desagrega a comunidade do Espírito e coroa a razão errada, a forma inferior da Razão: *Verstand,* em vez de *Vernunft.*

*

Para dar sentido a essas colocações iniciais acerca do misticismo do Iluminismo e da sociedade civil-burguesa, precisamos agora reconstruir essa outra face da tradição mística, que

[953]HEGEL, *LHP1*, p. 57.
[954]Idem, p. 194.
[955]LOSURDO, 2004, pp. 16-22. Segundo Losurdo, a posição de Hegel, contrariamente à de Fichte (e sua afirmação da cultura secreta), é que "por trás dos mistérios da maçonaria não existe coisa alguma, assim como não existe nada fora ou além da cultura e do conhecimento acessível a todo mundo" (1992, p. 21). Isto equivale a dizer que, para Hegel, não existe nada fora ou além da cultura do entendimento.
[956]GUÉNON, 2004, p. 1.

chamaremos de *misticismo civil* (ou misticismo civil-burguês), e que não se confunde com o misticismo religioso e filosófico de cuja reconstrução já tratamos. Pois foi a sociedade civil-burguesa, justamente, o seminal agente histórico revolucionário que promoveu a modernização prática e estabeleceu o mundo atual.

Vimos, na Alemanha, que, com a Reforma protestante, a religião, antes centralizada sob a Igreja, disseminou-se na sociedade, ligando a vocação missionária do indivíduo à sua atividade profissional. O engajamento produtivo no mundo virou uma atividade espiritual. O protestantismo realmente era um cristianismo da interioridade, do testemunho íntimo e individual, mas, por outro lado, significava igualmente a imersão no mundo exterior, que se dava primeiramente através do ofício. Essa relação do religioso (no sentido místico) e do civil, mais especificamente do religioso e do profissional, também se mostrou na França: a maçonaria, que foi a principal fonte de penetração da religião heterodoxa naquele país, era originalmente uma corporação de ofício. Mas essa relação religioso–civil, eis onde queríamos chegar, foi apenas um reencontro. Ela já estava presente no mundo antigo. O misticismo da antiguidade não se resumia especificamente a um fenômeno religioso e filosófico, era um fenômeno social total, integral à sociedade. Ou melhor, a religião mesma não era só uma parte da sociedade, essa esfera particular dos sacerdotes e ordens religiosas, mas o todo, permeando todas as esferas sociais (não obstante como religião ainda natural, o que configura um misticismo social pré-cristão). O Místico era, também, a essência da sociedade civil, fundamentalmente ligado ao mundo da técnica, do trabalho e do mercado (incluindo nesse mercado a própria religião como *techne* específica[957]). Ou seja, *o mundo profissional também era um mundo místico.* As profissões funcionavam como ordens místicas (i.e. sociedades secretas, comunidades esotéricas iniciáticas), de modo que cada ofício (comércio, metalurgia, navegação, medicina, agricultura, pintura, guerra, construção etc.) possuía os seus próprios mitos fundadores, cultos particulares e narrativas tradicionais acerca da antiguidade e da importância da arte, relacionados não apenas a princípios técnicos, mas igualmente a valores religiosos, éticos, antropológicos. O misti-

[957]Todas as profissões eram religiosas, mas a religião, mais especificamente a mistagogia, também era parte do mundo da técnica. O *Papiro de Derveni* menciona "aquele que faz do sagrado a sua técnica". BURKERT, 1992, 41 (já discutimos a crítica que o autor do papiro fez aos mistagogos profissionais de seu tempo). A família dos Eumólpidas, que administrava e conduzia os Mistérios eleusinos, e com a qual Hegel comparou os filósofos alemães modernos, é um exemplo tradicional disso. Burkert lembra que Homero, ao enumerar artesãos migrantes (do período arcaico) na *Odisseia*, menciona primeiro "videntes e médicos" (ou, poderíamos dizer, místicos curandeiros, tipos iatromantes), e só então carpinteiros (idem, p. 6). Esses "médicos e videntes" estão entre os primeiros profissionais internacionais do mundo antigo, pois eram figuras que toda comunidade tinha interesse em atrair.

cismo de mineiros, ferreiros e metalúrgicos, por exemplo, guardava profundas semelhanças com a alquimia (e provavelmente se relaciona, inclusive, com a origem desta tradição):

> todos eles reivindicam uma experiência mágico-religiosa particular em suas relações com a substância; esta experiência é seu monopólio, e seu segredo se transmite mediante os ritos de iniciação dos ofícios; todos eles trabalham com uma matéria que têm ao mesmo tempo por viva e sagrada, e seus trabalhos vão encaminhados à transformação da Matéria, seu "aperfeiçoamento", sua "transmutação".[958]

De acordo com Julius Evola, os saberes técnicos sobre a natureza, por mais que desenvolvidos e sedimentados pela razão ordinária, eram, em seus primórdios, "dados por inspirações, intuições e visões, e transmitiam-se 'iniciaticamente' como 'mistérios' vivos, referindo-se a coisas que, atualmente, quando já se perdeu o sentido, podem parecer triviais, do domínio comum, como por exemplo a arte da construção, a medicina, o cultivo da terra etc."[959] Essa transmissão iniciática era na forma de "pai" (iniciador) para "filho" (iniciado) – geralmente, embora não necessariamente, da mesma família biológica –, e por essa razão os grupos profissionais eram costumeiramente designados pela expressão "filhos de...": "filhos de Asclépio", "filhos de Apolo", "filhos de pintores", "filhos de videntes" etc.[960] Na Roma antiga, associações dessa natureza ao mesmo tempo profissional e mística eram chamadas de *collegia opificum*, e incluíam guildas de tecelões, médicos, padeiros, professores, pintores, sapateiros e outras, associadas na origem ao culto de Minerva, deusa (também) do trabalho manual.

A principal característica desse misticismo da sociedade civil (ou proto-burguesia) antiga, quanto ao que vamos discutir, é que, contrariamente à conhecida atitude, da parte dos pensadores clássicos, de valorizar mais o conhecimento à medida que mais se distanciasse do trabalho manual, ele é a religião do artesão e do produtor, da técnica e do trabalho. Um misticismo próprio dos processos de produção da subsistência humana no meio natural e através dele, e para o qual, consequentemente, o domínio da natureza é uma questão elementar, desde um ângulo igualmente prático e cognitivo. O valor do conhecimento é, aí, proporcional à sua aplicabilidade na dimensão sensível, à sua capacidade de envolvimento manipulativo nas dinâmicas da matéria.

Com o declínio do império romano e a feudalização da sociedade sob o poder da Igreja católica, a proto-burguesia antiga se esfacelou, sobrevivendo parcamente e se convertendo ao

[958]ELIADE, 1979, pp. 5-6.
[959]EVOLA, 1995, p. 15.
[960]BURKERT, 1992, p. 46. KINGSLEY, 1999, pp. 150 ss. Já vimos que Parmênides, por exemplo, era, enquanto profissional (na sua associação médico-mística em Eleia), um "filho de Apolo Curandeiro".

cristianismo. Mas essa conversão não foi propriamente para o cristianismo católico, centrado no valor da pura contemplação e no afastamento da realidade terrena. O misticismo civil, centrado no trabalho manual, já se opusera ao misticismo religioso e filosófico por seu intelectualismo, de maneira que não poderia se representar nos termos da doutrina católica. Mas ele pôde efetivamente se compreender nos termos do cristianismo que dissemos heterodoxo, não apenas pelo caráter sincrético – pela origem alexandrina – deste, que também abarca elementos pagãos, mas também por encontrar nessa outra interpretação do cristianismo uma chave de abordagem da natureza, que atribui um papel fundamental, no próprio Plano do Deus, para o domínio e controle do mundo finito.

O cristianismo heterodoxo não deu apenas uma filosofia/teologia da História, mas também o obverso: uma filosofia da natureza. Relembremos o versículo do Gênesis que inspirou a associação feita pelos padres alexandrinos com o ideal ético-social da *homoiosis theoi*, formando a base da filosofia escatológica e pedagógica da História: "Então disse Deus: Façamos o homem à nossa imagem, conforme a nossa semelhança. Domine ele sobre os peixes do mar, sobre as aves do céu, sobre os animais grandes de toda a terra e sobre todos os pequenos animais que se movem rente ao chão" (1:26). Se se lê nesse versículo um chamado à assemelhação do homem a Deus na Terra, então tal propósito deve ser atingido pela dominação da natureza. Da mesma forma que se espera, nessa linha, uma imersão salvífica na vida prática, ao invés de uma simples rejeição condenadora da esfera profana, a atitude esperada do ser humano em face do mundo natural não é o distanciamento ascético ou a evitação exorcizante, mas a perscrutação dominadora e a transformação domesticadora a partir do trabalho e da produção, convertendo o natural em social, em objeto do mundo humano, para o fim da elevação da natureza à divindade. Assim como o homem, segundo essa visão cristã, não nasce pronto, necessitando ser educado – educação que é a finalidade pedagógica da História –, a natureza também precisa ser alterada, retirada de sua condição selvagem e dessemelhante a Deus, para que o próprio Deus, segundo seu Plano, possa se absolutizar. Estabelece-se assim a correlação reflexiva, dialética, entre História e natureza: a História é ao mesmo tempo a *separação* e a *superação* englobante da natureza (ou suprassunção, na linguagem hegeliana). É separação porque por meio dela o ser humano cinde com sua condição natural, mas é superação englobante porque, após cindir-se, ele retorna para dominá-la e fazê-la sua propriedade, trazendo-a à unidade divina absoluta. Considerando, então, os dois períodos do versículo de Gênesis, o pri-

meiro, lido a partir do ideal da *homoiosis theoi*, é a semente teológica da filosofia da História, e se relaciona, como num espelho, com o segundo período: o assemelhar-se do homem a Deus se dá através da dominação da natureza. Assemelhar-se a Deus na Terra é, enfim, tornar-se Dono e Senhor da Terra, tomar para si o mundo terreno como a infraestrutura mesma do reino do Espírito. Tal apropriação é o direito divino do Homem universal.[961]

A conversão do misticismo civil ao cristianismo (heterodoxamente interpretado), em vez de liquidá-lo, acabou por lhe incumbir de uma tarefa profética, além de preservar sua herança pagã inalienável. A escatologia do reino terreno de Deus e da restauração da divindade do Homem (perdida na expulsão do Paraíso) apenas pôs em outros termos o velho tema pagão do advir de uma nova Idade de Ouro, que viria restaurar um estado prístino de harmonia e felicidade divina entre os homens. No mesmo sentido, a convergência operada, através do poder unificador de Cristo, "entre as coisas do céu e da terra" (Ef 1 10), pôs em outras palavras, outra linguagem, a correlação hermético-alquímica entre "o que está em cima" e "o que está embaixo". É verdade que, na Alta Idade Média, a tradição mística civil praticamente sucumbiu junto com a sociedade antiga; porém, a partir da Baixa Idade Média, com a burguesia nascente, no contexto da paulatina reurbanização e do crescimento do comércio, ela ressurgirá com as guildas (ou corporações de ofício). Essas sociedades privadas, de uma natureza igualmente mística e técnica, tiveram um papel fundamental na formação da consciência de classe da burguesia moderna, sobretudo considerando seu desenvolvimento desde grupos familiares, como era a estrutura das associações profissionais antigas ("filhos de"), para grupos sociais mais amplos, envolvendo profissionais de diferentes raízes familiares e locais. Em Hegel, as corporações (associações profissionais) são uma "segunda família"[962] – propriamente, a fraternidade –, que une os fins particulares do indivíduo burguês (a indústria, a ocupação própria, o interesse próprio) a um fim comunitário. Ao regulamentarem o exercício profissional, normatizando a relação da sociedade civil com autoridades políticas, eclesiásticas e clientes de diferentes contextos sociais e culturais, elas articularam, com o tempo, um discurso de direitos e uma identidade social para si mesmas. Isto é, elas contribuíram para a autoafirmação do lugar da burguesia no mundo. Mas as corporações, na medida em que, ao menos no período formativo da modernidade, não diziam respeito apenas a saberes escondidos de ordem técnica, mas também de natureza mística – isto é, uma vez que não eram simplesmente associações profis-

[961]HEGEL, *FD*, p. 85 (§44).
[962]Idem, p. 226 (§252).

sionais no sentido que hoje entendemos estrito, mas também fraternidades esotéricas, comunidades de valores de fundo místico/iniciático –, contribuíram igualmente para a construção da ideologia burguesa e seu projeto de mundo. Uma delas, em particular – onde todos os elementos místico-ideológicos discutidos aqui acabarão incorporados –, deu a contribuição mais decisiva: a maçonaria.

De acordo com Lessing, "a maçonaria é, segundo a sua natureza, tão antiga quanto a sociedade civil. Ambas só poderiam nascer juntas. Isto se a sociedade burguesa não for um produto da maçonaria."[963] A afirmação nos remete outra vez à fala de Fichte sobre "sempre" ter havido, na civilização (e como consequência dela), uma cultura secreta em paralelo à cultura pública, trabalhando para educá-la. Bem como remete ao fato sociológico de que o mundo civil antigo era formado por ordens profissionais enquanto sociedades secretas. A própria maçonaria atribui mitologicamente a si mesma a mais prístina filiação: seria a guardiã de um saber transmitido diretamente por Deus – representado como o Grande Arquiteto do Universo – aos primeiros homens. Mas o que se sabe com base em evidências históricas é que a ordem que se tornará a maçonaria moderna era, em princípio, uma guilda de construtores (arquitetos, engenheiros, escultores, mestres de obras, ou, simplesmente, pedreiros, trabalhadores da pedra) da Baixa Idade Média, presente na Escócia e na Inglaterra. Como as corporações antigas, era ao mesmo tempo uma organização profissional e mística, dividindo-se internamente numa hierarquia de três graus – Aprendiz, Companheiro, Mestre – que significavam tanto a aprendizagem técnica e ideológica (de valores, símbolos, códigos) quanto a iniciação mística na mitologia do ofício. Porém, a partir do final do século XVI, uma mudança significativa começará a acontecer com a ordem maçônica, pela qual ela deixará de ser uma guilda propriamente dita, uma organização ligada a uma classe profissional específica, para se tornar uma sociedade secreta da burguesia de modo mais amplo. Trata-se aí da passagem da "maçonaria operativa" medieval para a "maçonaria especulativa" moderna.[964] Essa passagem se caracterizará, de um lado, pela preponderância crescente do caráter místico sobre o técnico, movimento onde a ordem absorverá a influência de outras tradições místicas, como a tradição hermético-alquímica vinda do Renascimento, com sua busca da perfeição humana, ou o rosacruzismo originado na Alemanha reformada, com seu chamado por uma reforma universal da ciência e da humanida-

[963]Citado em KOSELLECK, 1999, p. 64.
[964]JACOB, Margaret C. *Living the Enlightenment*: freemasonry and politics in eighteenth-century europe. Oxford: Oxford University Press, 1991, pp. 36-7.

de[965]; e, de maneira mais ampla, a influência da tradição cristã heterodoxa que faz ao fundo do Renascimento e da Reforma. De outro lado, a passagem se caracterizará pela admissão (iniciação) de membros sem relação direta com o ofício da construção, burgueses em geral, comerciantes e intelectuais. Da velha guilda medieval nasce, desse modo, a principal irmandade secreta da burguesia moderna.

Desde então, os maçons se viram como agentes históricos de uma sociedade por vir. Não mais uma corporação de ofício tradicional, a maçonaria se tornou uma organização voltada a um objetivo teológico maior, expresso por um grão-mestre do século XVIII, e no qual reconhecemos com transparência a escatologia do cristianismo heterodoxo: "formar homens, bons cidadãos, bons sujeitos (…), para construir no curso do tempo uma nação inteiramente espiritual, onde, sem negar os vários deveres requeridos pelos diferentes Estados, cria-se mesmo assim um povo novo."[966] A ordem começou, então, a formar no interior das lojas esse povo universal, essa humanidade espiritualizada, tendo por marco pedagógico uma antropologia cívica e moral fundada na promessa teosófica da História (a doutrina maçônica do martinismo, por exemplo, "explicava a queda do homem e a necessidade de sua 'reconciliação' com seu Criador como um prelúdio para o fim dos tempos, quando todo o universo poderia ser 'reintegrado' na unidade divina."[967]). Essa antropologia, essa ideia do Homem universal burguês e seu lugar no mundo terreno, envolveu um conjunto de valores civilizatórios conflitantes com a ordem social então estabelecida, do âmbito ético-moral (liberdade e igualitarismo formal) ao político-jurídico (princípios constitucionais, governo representativo, eleições, consenso, oposição, regra de maioria) e econômico (indústria, trabalho, mercado), bem como na relação com a natureza, que a burguesia entendeu ser, por chamado divino, sua propriedade, seu objeto de domínio (em vez de simplesmente rejeitá-la). Construir essa nação espiritual – a nação do Es-

[965]JACOB, 1991, p. 36. "Correntes filosóficas herméticas aparecem em textos escoceses do século XVII que relacionam a Palavra Maçônica, a senha secreta dos membros de loja, a práticas dos Irmãos da Rosa Cruz, ou rosa-cruzes. Alguns escritos maçônicos também fazem referência ao sol em linguagem que é hermética e mística."
[966](Citado em) Idem, p. 101.
[967]HANEGRAAFF, 2006, p. 386. "Este sistema (…) começou com o modelo maçônico universal dos três graus de Aprendiz, Companheiro e Mestre, mas perseguia o objetivo específico da teurgia. Baseando-se em fontes ainda parcialmente desconhecidas, Martinez de Pasqualis ofereceu tanto uma doutrina (mais tarde resumida em seu *Traité de la Réintégration* [Tratado sobre a Reintegração]) quanto uma prática, destinada a causar a manifestação de espíritos superiores por meio das complicadas cerimônias da ordem. De acordo com Martinez, as duas abordagens estavam conectadas. A doutrina explicava a queda do homem e a necessidade de sua 'reconciliação' com seu Criador como um prelúdio para o fim dos tempos, quando todo o universo poderia ser 'reintegrado' na unidade divina. No decorrer dos rituais (chamados de 'operações'), os espíritos eram convocados, e sua presença atestava que o candidato havia sido aprovado por eles. O mais alto grau do Réau-Croix deveria colocar o candidato no estado virtual de 'reconciliação'."

pírito Santo, o reino de Deus na Terra – significava, então, integrar tais valores.

Na linguagem do misticismo maçônico, essa construção integrativa, essa obra sagrada, é o completamento da edificação do Templo de Salomão, da morada terrena do Deus-Um, um dos principais símbolos da maçonaria. A tarefa da construção foi deixada inacabada pela figura heróica da mitologia maçônica, Hiram Abiff, arquiteto do templo, que, de acordo com a tradição, foi assassinado antes de completá-lo. Antes de falarmos sobre o significado da consumação da obra no mundo histórico, exterior, consideremos seu elemento interior. Na iniciação ao grau de Mestre Maçom, em uma versão própria da tradicional homologia entre a jornada da consciência e a jornada do herói, o iniciado se identifica interiormente a Hiram Abiff, experienciando subjetivamente sua morte (a "morte do eu", momento de negação da subjetividade finita) e, através dela, sua divindade. "Os rituais do século XVIII deixaram claro que Hiram era de fato Deus, de modo que o candidato experienciava uma *unio mystica.*"[968] Louis-Claude de Saint Martin dizia ser necessário voltar-se "ao total sacrifício e morte da mente" para daí "restaurar seu status como uma emanação do divino" e ser uma "testemunha da vinda do espírito".[969] Segundo o notório maçom Albert Mackey, quando um maçom exclama "meu nome é Acácia", isso é equivalente a dizer: "Eu estive no túmulo – triunfei sobre ele ao reviver dos mortos – e, sendo regenerado no processo, tenho direito à vida eterna."[970] Esclarecendo que "em todas as iniciações antigas e mistérios religiosos havia alguma planta, peculiar a cada, que era consagrada por seu próprio significado esotérico e ocupava uma importante posição na celebração dos ritos"[971], identificou a árvore acácia como um símbolo da iniciação ligada a Hiram Abiff e seu mito.[972] Outro maçom, Albert Pike, falou de um ritual onde se declarava que a "Árvore da Vida" é representada pelo ramo de acácia.[973] E, em um ritual estabelecido pelo místico maçom Cagliostro no século XVIII, o mistagogo fazia a seguinte declaração:

> Minha criança, você está recebendo a matéria primordial, entenda a cegueira e a tristeza de sua primeira condição. Você então não conhecia a si mesmo, tudo era escuridão dentro e fora de você. Agora que tomou alguns passos no conhecimento de si, aprenda que o Grande Deus criou antes do homem essa matéria primordial e que ele então criou o homem para possuí-la e ser

[968]SNOEK, Jan A. M. Freemasonry. In: MAGEE, Glenn A. *The Cambridge Handbook of western mysticism and esotericism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016, p. 208.
[969]Citado em COLEMAN, Charly. Enlightenment in the shadows: mysticism, materialism, and the dream state in eighteenth-century France. In: MATYSIN, Anton M.; EDELSTEIN, Dan. *Let there be Enlightenment*: the religious and mystical sources of rationality. Baltimore: John Hopkins University Press, 2018, p. 248.
[970]MACKEY, Albert G. *The symbolism of freemasonry*. Luton: Andrews UK Ltd., 2010, p. 178.
[971]Idem, p. 180.
[972]Idem, p. 141.
[973]PIKE, 2004, p. 511.

> imortal. O homem abusou dela e a perdeu, mas ela ainda existe nas mãos dos eleitos de Deus, e a partir de um único grão dessa matéria preciosa ele se torna uma projeção para o infinito. A acácia que foi dada a vocês no grau de Mestre da Maçonaria ordinária é esta preciosa matéria.[974]

Segundo a lenda de Hiram Abiff, um raminho de acácia cresceu no lugar onde o seu corpo foi enterrado, para que fosse encontrado pelos homens que o rei Salomão enviara à sua procura. Quando a acácia foi localizada, o próprio Salomão foi até o lugar para desenterrá-lo, e, enfiando a mão na terra sob a planta, encontrou a mão do seu arquiteto. Para conseguir puxar o corpo, primeiro tentou o Aperto de Mão (i.e. o gesto maçônico) do grau de Aprendiz, mas falhou. Tentou o do Companheiro, mas sentiu a mão de Hiram Abiff escorregar. Com o Aperto de Mão do Mestre, finalmente, conseguiu desenterrá-lo de debaixo da acácia.[975] Temos então que o *mystes*, na iniciação ao grau de Mestre Maçom, ao menos no contexto desses rituais, vivia interiormente a morte de Hiram Abiff como uma via de acesso ao divino, e se identificava não só ao herói, mas também à acácia, a "matéria primordial" que oferecia uma "projeção para o infinito", assim como no cristianismo o iniciado não se identifica só à "pessoa" do Cristo, mas também ao sacramento eucarístico (pelo gesto mesmo de ingeri-lo). A acácia se configura aí, então, como um sacramento, um enteógeno. Ora, como destacaram Carl Ruck e Mark Hoffman[976], hoje sabemos que diversas espécies de acácia contém, em suas raízes subterrâneas (lembremos que, no mito de Abiff, ele estava enterrado debaixo da árvore, isto é, junto às raízes subterrâneas), dimetiltriptamina (DMT), a mesma substância psicoativa visionária presente na *yãkoana* do xamanismo yanomami, no chá de ayahuasca e no vinho de jurema. Com uma técnica rudimentar, é possível extrair o alucinógeno da planta e, de fato, "um único grão dessa matéria preciosa" proporciona uma "projeção para o infinito"! Uma dosagem considerada forte (leia-se: absolutamente assombrosa) de DMT pura inalada, por exemplo, é entre em torno de 60 *miligramas.* O significado esotérico e iniciático da acácia maçônica consiste em que ela é de fato um portal para a experiência extática da *unio mystica*.

Mas a identificação a Hiram Abiff, como falávamos, não era, para os maçons dos séculos XVII e XVIII, apenas um evento interior. Era também uma tarefa objetiva, que implicava uma missão de vida: completar a obra arquitetônica. Por um lado, a obra, o ofício místico do ma-

---

[974]FAULKS, Philipa. *The masonic magician*: the life and death of Count Cagliostro and his Egyptian Rite. London: Watkins, 2008, p. 225.
[975]RUCK, Carl A. P.; HOFFMAN, Mark. Freemasonry and the survival of the eucharistic brotherhoods. In: RUCK et al, 2011, p. 225.
[976]Idem.

çom, fazia-se subjetivamente, enquanto edificação interior, o aperfeiçoamento do indivíduo. Mas ela simbolizava, por outro lado, a edificação histórica da humanidade/sociedade universal, a elevação escatológica e soteriológica de toda a dimensão da imanência (não só do indivíduo) à forma unitária do Deus transcendente. Esse templo social espiritual, o edifício da História universal, será finalmente concretizado através da Revolução Francesa, da qual emergirá não só um "povo novo", uma sociedade nova, mas um Estado novo – o Estado universalista constitucional burguês. Antes, porém, de discutirmos a relação da maçonaria com a revolução política do fim do século XVIII, isto é, com o cumprimento efetivo da filosofia/teologia da História, devemos discutir o papel dessa ordem esotérica, e da tradição cristã heterodoxa de modo mais amplo, na Revolução Científica do século XVII, o cumprimento efetivo da filosofia da natureza. Considerando o papel do misticismo nesse capítulo fundamental do estabelecimento da modernidade burguesa – na consecução do domínio técnico e intelectual da natureza, sem o qual as revoluções político-econômicas posteriores não seriam possíveis –, veremos sua motivação de fundo; e, além disso, localizaremos a origem do misticismo de tipo antignosticista que desembocará no pensamento iluminista do século seguinte.

4.4 O REINO DE DEUS NA TERRA

4.4.1 A revolução científica

Pois bem. Eis outra das surpresas que nos propusemos a explorar nesta tese: não só o entendimento racional ordinário tem, como já vimos, origem mística (com Parmênides, ou até mesmo com Hegel, se pensarmos essa "origem" em um sentido não-localizado, transtemporal), mas o esclarecimento matemático e experimental desse entendimento – a Revolução Científica – *também.* Ainda que a razão/ciência natural esclarecida tenha se tornado independente de uma base mística direta, sua conquista foi essencialmente um objetivo místico, o ideal do controle antropológico da natureza pela técnica, que é parte do objetivo mais amplo da realização da História, isto é, do assemelhamento do Homem a Deus na Terra, na comunidade do Espírito. As artes mágicas e ocultas faziam parte da mesma visão de mundo pansófica que pariu os princípios naturalistas e racionalistas da natureza mecânica e da razão calculatória, e ti-

veram, para os seus próprios fins, um papel essencial na origem histórica e intelectual do entendimento matematizante e mecanicista da natureza. Para que isso se torne inteligível, façamos a seguinte pergunta: como explicar que místicos como Elias Ashmole e Robert Moray, alguns dos primeiros membros documentados da maçonaria (nos anos 1640[977]), tidos como figuras fundadoras da versão moderna da ordem, *também* tenham sido, na sequência (em 1660), membros fundadores da *The Royal Society for the Improvement of Natural Knowledge*, a instituição mais importante para a estruturação básica e o desenvolvimento inicial das ciências da natureza (da qual Boyle e Newton, também eles alquimistas e cientistas naturais, foram posteriormente presidentes)? Isto é, o que faziam *místicos* promovendo a aprendizagem experimental físico-matemática, impulsionando a *ciência natural* em sua própria *origem*? Não foi por acaso e tampouco por inconsistência de quem "deveria saber" que o naturalismo exige intrinsecamente a negação do misticismo. Eles estavam ali, ao contrário, para proteger o misticismo e seus avanços no conhecimento científico-natural, condenados como heresias pela Igreja católica; mas, principalmente, estavam ali pelo que visavam a partir de tal misticismo e com tal conhecimento: a maestria técnica do mundo natural, o domínio da natureza, antiga busca do misticismo civil que ganhou um papel novo, profético, na escatologia da tradição cristã heterodoxa. Eles estavam ali, enfim, *cultivando a revolução industrial por vir*, criando condições intelectuais para a construção da infraestrutura do reino do Espírito.

Dentro da busca do misticismo civil pelo domínio técnico do mundo natural, sempre esteve em questão a busca mais específica de uma linguagem secreta da natureza, de uma decifração dos nomes (fórmulas, palavras, sílabas) escondidos dos seres, por meio dos quais poder-se-ia tê-los sob controle, intervindo e influenciando o curso do mundo. A ideia de uma linguagem essencial oculta cujo conhecimento permitiria controlar os objetos por ela acessados não é exclusiva da tradição mística, estando presente desde as culturas primitivas, por exemplo na negociação xamânica com os fenômenos naturais, ou na pesquisa botânica medicinal, que pede algum tipo de comunicação secreta com os espíritos das plantas, a fim de prevenir ou reduzir os riscos da experimentação. No misticismo, essa ideia está presente na magia, na cabala e na alquimia. Quando, então, a Revolução Científica chegou à descoberta epistêmica de que "o Livro da Natureza está escrito em caracteres matemáticos", como declarou Galileu, o êxito foi de toda essa busca ancestral – particularmente da tradição mística ocidental antiga e medieval,

[977]Quanto a Ashmole, cf. JACOB, 1991, p. 37. Quando a Moray, cf. HANEGRAAFF, 2006, p. 384.

por seus próprios motivos antropológicos e teológicos – pela linguagem escondida do mundo. A linguagem matemática, segundo descobriu a geração de Galileu e Descartes, pode entender o mundo sensível abstratamente em sua constituição ou elementaridade puramente quantitativa, ou seja, para além das próprias qualidades sensíveis, relacionais, da matéria, como cor, cheiro, textura, sabor etc., chegando a determinações sujeitas a provas geométricas, como tamanho, largura, comprimento, movimento, profundidade etc.; e tal descoberta, que deu fim ao domínio milenar da física aristotélica, foi a coroa do misticismo civil.

Com isso não estamos a dizer que a ciência esclarecida (i.e. matematizada, geometrizada) é em si mesma mística. O Esclarecimento científico – a matematização da (ciência e realidade) física – consistiu de fato na total autonomização epistemológica e metodológica da razão ordinária e das ciências naturais, assim como da natureza mesma, em relação à jurisdição imediata do pensamento filosófico e religioso tradicional. Não se trata de negar tal fato. Lembremos, por exemplo, da emblemática oposição de Johannes Kepler e Robert Fludd: enquanto Fludd defendeu uma teoria hermética numerológica (místico-matemática) da harmonia cósmica, representada em complexos diagramas esotéricos, e acusou Kepler de só se ocupar de "sombras quantitativas", este chamou ironicamente de "hieróglifos" os diagramas de Fludd e propôs um uso diferente da linguagem matemática no conhecimento da natureza, desespiritualizando completamente o simbolismo matemático na observação empírica e na intelecção dos astros, filtrando todo o elemento qualitativo (ou em uma única palavra: numerológico) da linguagem calculatória para inteligi-los com sucesso por meio de puras operações e raciocínios numéricos desprovidos de sentidos espirituais imediatos, determinados unicamente por si mesmos, por sua necessidade lógica interna. Sabemos que Kepler venceu o debate, porém o que queremos mostrar é que o debate mesmo, com seus vencedores e perdedores, era interno à tradição mística (assim como a discussão de Goethe e Newton sobre a teoria das cores, ou a de Hegel com os *philosophes* iluministas). Kepler era, afinal, tão ligado ao misticismo quanto Fludd[978], assim como virtualmente todos os cientistas ou filósofos naturais do século XVII eram, além de cientistas, místicos, envolvidos com práticas e assuntos esotéricos, e compreendiam o conhecimento científico da natureza enquanto parte de uma sabedoria mística maior.[979]

[978]HANEGRAAFF, 2006, pp. 131 ss. Vale lembrar que Kepler era um suábio, e reivindicou a herança de Platão e Pitágoras. Hegel escreverá sua dissertação sobre as órbitas planetárias (HEGEL, OP), em parte, para defender a visão de ciência de Kepler, dissociando-o da ênfase na ciência puramente matemática.

[979]Como disse Hanegraaff (HANEGRAAFF, Wouter J.. Forbidden knowledge: anti-esoteric polemics and academic research. In: *Aries*, Vol. 5, no. 2, 2005, p. 244, "os séculos XVI e XVII *não* são caracterizados por nada que

Esse debate se deu, naturalmente, em oposição à filosofia escolástica da Igreja católica. Ele vem do pano de fundo do misticismo civil, que àquela altura (séculos XVI e XVII) estava em plena efervescência cultural, religiosa e intelectual. Um dos debatedores foi, por exemplo, o inglês John Dee, matemático, comerciante, astrônomo, cartógrafo e especialista em navegação, além de mago, alquimista e astrólogo pessoal da rainha Isabel I. Se, por um lado, ele treinava condutores de viagens marítimas de exploração e comércio (as chamadas "viagens de descobrimento" inglesas), por outro lado era um adepto das artes ocultas, comunicando-se secretamente com seres angelicais para aprender a "linguagem universal da Criação", que ele acreditava ter relação à matemática, e com isso obter uma sabedoria divina. Com efeito, Dee se situou no meio do caminho do Renascimento à Revolução Científica: tinha fortes traços do neoplatonismo italiano (Marsílio Ficino, Pico della Mirandola) e do misticismo alemão (Paracelso, Agrippa), mas o seu esoterismo, não obstante baseado no sobrenatural, tinha uma dimensão marcadamente empírica e aplicada, e motivava a busca pela decifração matemática do mundo sensível. Em termos doutrinários, ele se apoiou em um princípio que imediatamente reconhecemos como hermético e cristão heterodoxo: "Procedemos a um [único] Deus, um conhecimento, uma Operação"[980]. Na prática, isso significou a procura pelo "reestabelecimento da fé", que se daria quando o reino de Deus se tornasse efetivamente Um, com uma única fé e uma única verdade cultivada no coração da humanidade. Nesse estado, a corrupção advinda da Queda seria superada, e o Homem conheceria, aqui na Terra, a sua essência divina. Dee seguiu, assim, a tradição escatológica do cristianismo heterodoxo, valorizando o ser humano como essa criatura que deve realizar dentro da Criação a divindade universal criadora, bem

se assemelhe à oposição nítida de 'ciência contra superstição' ou 'razão contra irracionalidade' tão familiar da historiografia tradicional na esteira do Iluminismo. Simplesmente não era típico dos cientistas opor 'ciência' à 'religião' e rejeitar a última; em vez disso, os cientistas geralmente se viam como defensores da verdade, o que naturalmente incluía a religião verdadeira, contra tudo o que considerassem erro." Hanegraaff (2005, pp. 244-5) cita então outro autor, Stuart Clark, que assim caracterizou as mentes da Revolução Científica: "(...) homens que foram, sem dúvida, expoentes dos novos estilos de filosofia natural, que defenderam [*championed*] a *Royal Society*, e foram, alguns deles, membros dela, se esforçaram [*went out of their way*] para insistir na realidade da feitiçaria e na importância da atividade demoníaca no mundo natural. Por outro lado, nenhum dos principais críticos das crenças da bruxaria que publicaram nesse período – John Webster e John Wagstaffe – eram 'novos cientistas'... Indiscutivelmente, o mais poderoso de todos os tratamentos céticos da bruxaria ainda era o de Reginald Scot, (...) e mergulhado em ortodoxias científicas teológicas, em vez de naturais." Para a consideração de diferentes aspectos da relação entre a Revolução Científica e a tradição mística, cf. BONELLI, Richini M. L.; SHEA, William R (Eds.). *Reason, experiment and mysticism in the Scientific Revolution*. New York: Science History Publications, 1975. DEBUS, Allen G.; WALTON, Michael Thompson (Eds.). *Reading the Book of Nature*: the other side of the Scientific Revolution. Kirksville, Missouri: Truman State University Press, 1998.

[980]CLUCAS, Stephen. John Dee's angelic conversantions and the *Ars Notoria*: Renaissance magic and mediaeval theurgy. In: CLUCAS, Stephen (Ed.). *John Dee*: Interdisciplinary Studies in English Renaissance Thought.. Dordrecht: Springer, 2006, pp. 255 ss.

como valorizando o conhecimento técnico das mecânicas da natureza em prol dessa realização. Por isso, justamente, ele foi um especialista em navegação: as "viagens de descobrimento" foram o gesto mesmo dessa tomada do mundo, da apropriação da natureza, que, através da técnica, atendeu ao chamado do Gênesis para o domínio humano da Terra.

A influência de Dee possivelmente se fez sentir em outro místico relevante desse período, que teve um papel ainda mais determinante no debate místico civil, embora desde a Alemanha: o já mencionado suábio J. V. Andreae, reformista radical e provável autor dos Manifestos Rosacruzes (o primeiro deles, o *Fama Fraternitatis*, apareceu em 1614[981]). Os manifestos, direcionados abertamente a "todos os instruídos da Europa", chacoalharam a cultura intelectual do período declarando existir uma sociedade secreta de sábios alquimistas – a Fraternidade Rosacruz, que teria sido fundada pelo "herói" Christian Rosenkreuz – articulando uma grande transformação na ciência, na religião, na política, na arte, na cultura e na sociedade europeia como um todo. Uma "reforma universal da humanidade". Tal sociedade secreta, de acordo com Fludd, que foi um de seus apologistas, usaria apenas "tipos bons de magia, a [magia] matemática e mecânica, e a magia da Cabala que ensina como invocar os nomes sagrados de anjos."[982] Associar matemática e mecânica à magia não era, de fato, uma ideia estranha no meio e intelectual místico civil que dá à luz a Revolução Científica. No Renascimento, a magia não se resumia à atividade espiritual (operando "contra" a natureza), compreendendo também um tipo de magia natural, que buscava decifrar os segredos da natureza a fim de produzir experimentalmente efeitos naturais, não sobrenaturais, para o regozijo e serventia dos homens. John Wilkins, outro co-fundador da *Royal Society* junto aos mencionados Elias Ashmole e Robert Moray, chamará de *mathematical magick* (expressão tirada do mago alemão Cornelius Agrippa) o ramo da ciência que lida com a invenção mecânica.[983] Como dissemos, a busca pela linguagem da natureza, que permitiria o acesso manipulativo das dinâmicas da matéria, é um velho questionamento humano, e o caráter matemático dessa linguagem foi um *insight* crescente no debate místico. O rosacruzismo, então, como parte nesse debate, alimentou a ideia, com a finalidade de executar a transformação profética do mundo, ou seja, de cumprir a filosofia da História e da natureza, em termos análogos aos da maçonaria. Os Manifestos Rosacruzes vi-

[981]YATES, Frances. The Rosicrucian Enlightenment. London and New York: Routledge, 1972, pp. 58 ss.
[982]Idem, p. 104.
[983]Ver DYCK, Marteen Van; VERMIR, Koen. Varieties of wonder: John Wilkins' mathematical magic and the perpetuity of invention. In: *Historia Mathematica,* Vol. 41, Issue 4, 2014, pp. 463-489.

ram a matemática e a física como partes da sabedoria esotérica, atribuindo à linguagem matemática um papel-chave em todas as ciências e o poder de explicar as forças da natureza.

Apesar da ordem rosacruz "propriamente dita", diferentemente da maçonaria, ter sido provavelmente uma criação mítico-literária de Andreae, nós sabemos ele de fato tentou fundar uma ordem mística chamada *Societas Christiana*, cujo objetivo, semelhante ao da vindoura *Royal Society* inglesa, seria desenvolver o conhecimento de uma maneira sincrética nas diferentes áreas da religião, da ciência e do mundo social, culminando na publicação de uma enciclopédia vernácula. Em outros escritos, como as sátiras *Menippus* e *Institutio magica pro curiosis* ("Instituto mágico do curioso"), ele insistiu no apelo por uma renovação religiosa, social e científica conjunta. No primeiro escrito, critica a Reforma por ela ainda permanecer, à sua vista, carente de espiritualidade, apregoando externamente a doutrina de Cristo sem, no entanto, realizar sua verdadeira imitação no cultivo de uma forma de vida verdadeiramente pia. No segundo, um diálogo no tradicional formato mestre–aprendiz (iniciador–iniciado), ele conta sobre um discípulo chamado Curioso, que esperava ser iniciado nos segredos da magia; até que seu mestre, Cristiano, revela-o que a magia reside no Templo da Natureza iluminado por três tochas: a Providência divina, a sociedade e a anatomia do mundo. A sátira se voltava contra os eruditos da época e suas teologias abstratas, e valorizava aqueles que trabalhavam com a matéria, como arquitetos, astrônomos, geógrafos. Finalmente, em *Reipublicae Christianopolitanae descriptio* ("Descrição da República de Cristianópolis"), publicado em 1619, Andreae descreve uma sociedade cristã utópica chamada Caphar Salama ("Vila de paz", em hebraico), fundada por um grupo de religiosos exilados, situada em uma ilha triangular simbolizando a Santíssima Trindade, e que fora descoberta por acaso após o naufrágio da embarcação onde viajava o narrador ficcional (o motivo da viagem, que reproduz, como sempre, a jornada mítica do herói, teria sido o estado de tirania, sofística e hipocrisia em que estaria mergulhado o mundo). Nessa sociedade, em que a teosofia mística converge plenamente com os empreendimentos na ciência prática do artesão, Deus é o Supremo Arquiteto e a natureza é um poderoso mecanismo.[984] A economia é autossuficiente, a educação é da mais alta prioridade e o governo é eticamente orientado. De modo geral, a obra exibe um otimismo essencial sobre o homem e o estado unificado onde ele poderia desabrochar e resplandecer. Ela é, como esses elementos mostram, uma alegoria, um emblema cristão heterodoxo do reino do Espírito Santo.

[984]YATES, 1972, p. 190.

A utopia de Andreae pode ter servido de inspiração a outra utopia, idealizada por um pensador que também se opôs, pelas suas próprias razões, ao intelectualismo teológico e metafísico, e também sonhou com uma renovação conjunta do conhecimento, da religião e da sociedade: Francis Bacon, e sua *Nova Atlântida*.[985] Bacon, diferentemente de Andreae e de seu conterrâneo John Dee, deu uma contribuição decisiva para a Revolução Científica ao inaugurar uma posição radicalmente empirista e racionalista no debate, o outro pilar além da matematização do conhecimento e da realidade: o método experimental. Ele rejeitou a capacidade do misticismo gnóstico (em sentido amplo) de desvendar os segredos do funcionamento da natureza, apostando, em vez disso, no entendimento empírico. Neste ponto, a partir de Bacon, a ciência inglesa, como em seguida fará o racionalismo francês, entrou em um rumo distinto da *Wissenschaft* alemã, que, apesar de participar do mesmo debate, ainda seguiu predominantemente centrada nos saberes imediatamente místicos, enquanto os outros povos priorizaram o entendimento, ao ponto de autonomizá-lo totalmente da metafísica. Começou aí o antignosticismo que desemboca no racionalismo iluminista. Para colocar a questão em nossa perspectiva, o que se estabelece aí, no fundo, é a diferença de compreensão sobre qual seria o estado de consciência primário do conhecimento, se a consciência alterada contemplativa ou a consciência ordinária da observação empírica e do raciocínio (i.e. do entendimento). Mas o posicionamento de Bacon, eis o ponto aqui, não deixou de ter uma base mística.

É o que lemos em *New Atlantis.* O enredo da utopia baconiana é, até certo ponto, o mesmo de *Christianopolis*: ilha desconhecida habitada por sociedade cristã perfeita é descoberta após naufrágio de navio (do narrador). Bacon descreve a ilha de Bensalém como o lar de uma sociedade profundamente religiosa e altamente avançada em ciência e tecnologia (como se vê em seus laboratórios, fábricas, fornos, represas, câmaras, galerias, lagos artificiais, parques etc.), governada pelos sacerdotes cientistas de uma instituição chamada Casa de Salomão, na qual o conhecimento é desenvolvido para o controle da natureza e o bem-estar da humanidade. Esse exitoso saber da Casa de Salomão, adquirido pelos misteriosos "mercadores da luz", mostra uma concepção inaudita do conhecimento, caracterizado pela estruturação e administração disciplinada e cooperativa das múltiplas especializações, funções e tarefas da pesquisa científica, baseada, como dito, no método indutivo experimental. Através dessa nova ciência, a elite de Bensalém dispõe do poder de, por exemplo, criar artificialmente fenômenos atmos-

[985]BACON, Francis. *The New Atlantis*. Auckland, New Zealand: The Floating Press, 2009.

féricos como chuva, vento, neve e granizo, representando emblematicamente, com esse gesto de poder, o assemelhamento do homem a Deus através do controle e domínio do mundo natural. Com efeito, quando, após naufragarem e enfrentarem a noite e a morte, os viajantes são salvos e acolhidos pelos virtuosos ilhéus em sua sociedade – em mais uma versão da jornada mítica e mística do herói –, declaram que o lugar (*terreno*, enfatizemos) parece um retrato da "salvação no Céu"[986], uma "ilha de anjos".[987] Em outras palavras, o reino de Deus na Terra.

A ampla maioria dos intérpretes modernos tardios de Bacon quer enxergar nos feitos dos habitantes de Bensalém uma vitória do engenho puramente humano (no sentido do homem ordinário, que não se confunde com o divino) para fins puramente humanos, como se a ciência baconiana se opusesse à religião em si. Um desses intérpretes afirmou, por exemplo, que o propósito de Bacon seria transformar a busca humana pela "cidade celeste" na busca pela criação do país bem governado, e mudar da busca pelo conhecimento de Deus para a busca pelo que os homens podem fazer para si mesmos.[988] O que abordagens dessa natureza não levam em consideração é que, para a tradição mística cristã heterodoxa que informa Bacon e sua caracterização da religião de Bensalém, o país bem governado *é* a cidade divina que deve ser buscada pelos homens, assim como a busca pelo conhecimento de Deus *é* a busca pelo conhecimento do que os homens podem fazer para si mesmos. O aperfeiçoamento da humanidade *é* o assemelhamento a Deus na imanência, a sociedade aperfeiçoada *é* o reino do Espírito Santo, e o Homem universal, na medida em que é a realização do Universal na esfera terrena, erguendo seu mundo em torno de um princípio de unidade, *é* o cumprimento do Plano divino de absolutização. O que os intérpretes modernos tardios enxergam como um abandono da transcendência é, na verdade, um voltar-se para uma transcendência que passou para a imanência (com Cristo) a fim de se absolutizar (através de sua incorporação no Homem e no mundo). Se a estruturação da vida social bensalemita não faz referência a uma ordem transcendente – se não há uma transcendência no Céu –, não é por ser a-religiosa, mas porque a própria vida social é a ordem transcendente que se fez na Terra, bem como é a ordem imanente que subiu ao Céu. O caráter mistico cristão heterodoxo da religião de Bensalém se revela na sua própria fundação: a conversão ao cristianismo ocorre quando, vinte anos após a ascensão de Cristo, os

[986]Idem, p. 17.
[987]Idem, p. 18.
[988]McKNIGHT, Stephen A. *The religious foundations of Francis Bacon's Thought*. Columbia and London: University of Missouri Press, 2006, p. 10.

bensalemitas têm uma experiência visionária, uma hierofania na qual Deus, manifestando-se como um pilar de luz sobre o mar, oferece-lhes uma arca onde eles encontram uma versão da Bíblia contendo, além dos livros canônicos, alguns evangelhos desconhecidos do cristianismo que se desenvolveu (para eles, se corrompeu) na Europa. Esse outro cristianismo surgiu, portanto, a partir de um evento místico, estabeleceu-se à revelia da Igreja católica, e suas características são afins a tudo o que expusemos sobre a tradição heterodoxa.

Chegamos então, mais uma vez, à *Royal Society*, fundada em 1660 para concretizar a visão baconiana da ciência experimental, mas também sob a influência de Dee, do rosacruzismo e de Robert Boyle, alquimista e químico pioneiro, ele mesmo o líder de um "Colégio Invisível" que serviu de modelo para a *Royal Society*.[989] Esta instituição contribuiu decisivamente para fixar o *modus operandi* do que chamamos hoje de ciência moderna: assentou a base experimental do método científico; inventou a publicação científica e a revisão por pares; tornou o inglês o idioma primário do discurso científico, em vez do latim; promoveu o valor da clareza em oposição ao floreio retórico e à ambiguidade especulativa; convergiu pesquisadores e patrocinou pesquisas diversas no âmbito da técnica, da matemática e das ciências naturais; e, em termos gerais, ensejou a invenção científica e a inovação tecnológica, oferecendo conferências, distribuindo prêmios e honrarias. Ela buscou, basicamente, um conhecimento total da natureza. No ano de 1646, por exemplo, Ashmole fez parte de um comitê encarregado de "coletar todos os fenômenos da Natureza até então observados, bem como todos os experimentos efetuados e registrados."[990] Mas a que se destinava isso, afinal? Não se tratou de ciência pela ciência, assim como a ciência de Bensalém não o era. O motivo fundante da *Royal Society* era a aplicação desses conhecimentos na nascente economia capitalista, que, por sua vez, era a grande financiadora da instituição, através de bancos de capital de risco. Em 1800, cerca 140 anos após a fundação da instituição, haverá na Grã-Bretanha 370 bancos para incentivos e investimentos desse tipo.[991] A produção institucional do conhecimento científico-natural possuía, assim, uma relação íntima com a produção econômica da sociedade civil. A *Royal Society* objetivava alcançar o objetivo da filosofia da natureza, o domínio intelectual e técnico da matéria, e criar com tal domínio as condições físicas para a realização profética da História. A re-

[989]YATES, 1972, pp. 220 ss.
[990]CHURTON, Tobias. *O mago da franco-maçonaria*. A vida misteriosa de Elias Ashmole – cientista, alquimista e fundador da Royal Society. Trad. Silvia Spada. São Paulo: Madras, 2008, p. 197.
[991]MARKS, Steven G. *The information nexus:* global capitalism from the Renaissance to the present. Cambridge: Cambridge University Press, 2016, p. 111.

lação dessa instituição com o sistema econômico burguês era a relação mesma entre as filosofias da natureza e da História. Voltando, então, à questão que colocamos para começar a discussão sobre a Revolução Científica – por que místicos maçons fundaram a *Royal Society*? –, a resposta é que, enquanto místicos, enquanto "Portadores da Tocha de uma Era Iluminada"[992], eles trabalhavam para a construção do reino espiritual *qua* mundo industrial. Eles estavam a serviço da atualização histórica da utopia teológica. Eram sacerdotes restaurando a humanidade da Queda, alquimistas da nova Idade de Ouro, engenheiros do retorno de Saturno.

Além de Dee, Bacon e Boyle, os precursores da *Royal Society*, e de Ashmole, Moray e Wilkins, os membros fundadores que citamos, outros membros ilustres da instituição também eram (além de cientistas e filósofos) místicos e alquimistas, tais como Isaac Newton[993] e John Locke[994]. E por mais que as equações de Newton sobre a natureza e as teorizações de Locke sobre o governo civil pareçam desconectadas, elas são, na verdade, desenvolvimentos daquela mesma filosofia da natureza e da História, dois lados de uma mesma moeda mística. A mecânica de Newton serviu à indústria da mesma coisa para cuja política serviu o liberalismo de Locke: em uma palavra, Deus. O que dizemos com isso é algo mais, então, do que o reconhecimento de que Newton era, além de físico matemático (no sentido que hoje damos à palavra), um alquimista extremamente dedicado, ao longo de décadas, à caça da Pedra Filosofal e à produção do Grande Elixir, segredos esotéricos que ele ligava a um obscuro *enthusiasm*.[995] Nesse caso, Newton ainda poderia ser apenas um homem dividido entre dois campos de interesse distintos, duas buscas sem relação entre si, o conhecimento matemático da natureza de um lado e o misticismo esotérico do outro. O que estamos dizendo, de outro modo, é que suas descobertas matemáticas e científico-naturais foram *motivadas* por ideais místicos de um tipo que, em vez de visar escapar do mundo, queria, em nome de Deus, decifrá-lo e controlá-lo.

Todos esses intelectuais atuantes na Inglaterra e praticamente todos os intelectuais europeus que fizeram a Revolução Científica também eram místicos porque, de modo geral, toda a cultura intelectual daquele período era mística. Insistamos que, se o êxito epistêmico da Revolução Científica consistiu na verdadeira autonomização do entendimento e do conhecimento natural, bem como da natureza, em relação ao misticismo, o entendimento científico-natural

[992]HOTSON, Howard. Via Lucis in tenebras. Comenius as prophet of the Age of Light. In: MATYSIN; EDELSTEIN, 2018, p. 29.
[993]Sobre Newton, cf. NEWMAN, 2019.
[994]"Locke foi um membro da *Royal Society* e um alquimista praticante." HANEGRAAFF, 2006, p. 467.
[995]NEWMAN, 2019, p. 20.

esclarecido ainda era parte de uma visão de mundo mística maior. Se o naturalismo matematizado se realizou autonomizando-se epistemológica e metodologicamente do sobrenaturalismo místico (gnóstico, em sentido amplo) tradicional, a realidade primeira e última continuou sendo, aos olhos dessa cultura intelectual que pariu a Revolução Científica, de uma (sobre)natureza suprassensível, transcendente. Mas, como dissemos repetidas vezes, tal mundo transcendente não é aquele de um misticismo puramente extramundano, não se bastou em ser abstratamente idêntico a si mesmo, ou seja, em permanecer separado no Céu. É uma transcendência que saiu desde si mesma para a imanência, uma dimensão suprassensível cujo destino era se perfazer no mundo sensível, alterando a natureza deste, ou melhor, levando-o à sua verdadeira natureza. Foi precisamente para esse fim que a cultura intelectual do século XVII alcançou sua decifração com a ciência matematizada.

4.4.2 A revolução social

Agora que discutimos o pano de fundo místico da Revolução Científica, reconhecendo nela o êxito da filosofia da natureza voltada à realização da História – ao estabelecimento do reino espiritual terreno –, passemos à consideração do pano de fundo místico da Revolução Francesa, através da qual a História efetivamente se realiza. No decorrer do século XVIII, a maçonaria, que contribuiu para a Revolução Científica na Inglaterra, disseminou-se em território francês. Ali, a burguesia eudemonista enxergava nas sociedades secretas uma instituição "na qual encontraria tudo que pudesse desejar para si".[996] Não era apenas na Alemanha que havia um interesse difuso pelo universo esotérico; também na França havia "um ímpeto indescritivelmente difundido".[997] Após a iniciação, como observou Reinhart Koselleck, "o segredo criava uma comunidade de gênero novo. (...) [O] *arcanum* era o 'cimento' da fraternidade. A participação comum no mesmo *arcanum* garantia de antemão a igualdade dos irmãos e conciliava as diferenças entre os estados. O segredo ligava todos os seus cúmplices numa nova esfera, independentemente do lugar onde tivessem sido iniciados e de sua posição na hierarquia existente"[998]; e assim se desenvolveu, no lado oculto da sociedade, uma nova elite que se en-

[996]KOSELLECK, 1999, p. 68.
[997]Idem.
[998]Idem, pp. 68-9.

tendia como "a humanidade"[999]: o Homem universal iluminista. Enquanto no mundo exterior, na sociedade pública, esse homem – a burguesia, a sociedade civil – ainda era um súdito, sujeito à autoridade do monarca, dentro das lojas era um igual entre iguais, um homem entre homens, livre para pensar, planejar e agir pela obra da loja. Formava-se aí, entre iniciados, o novo mundo civil burguês, com seus princípios, valores e lógica estrutural própria. Jürgen Habermas notou, em *Mudança estrutural da esfera pública*, que "a igualdade social foi possível primeiro apenas como igualdade fora do Estado. A reunião de pessoas privadas enquanto um público foi, portanto, antecipada em segredo, como uma esfera pública existindo ainda amplamente detrás de portas fechadas."[1000] O segredamento, separando os de dentro (iniciados) e os de fora (não-iniciados), permitiu que o Templo de Salomão, esse novo mundo, fosse arquitetado fora da vista do poder situado, que o homem pudesse silenciosamente se educar/civilizar para o Universal, perseguir sua ideia de perfeição moral e espiritual e fundar a si próprio livre, autônoma e soberanamente desde sua tradição alternativa.

> A burguesia moderna certamente nasce do foro interior secreto de uma moral de convicção privada e se consolida nas sociedades privadas; estas, porém, permanecem cercadas pelo segredo. Os maçons burgueses não renunciam ao segredo do interior moral, pois nele encontram a garantia de sua existência independente do Estado. O fato espiritual, "ser livre em segredo" [referido por Thomas Hobbes no *Leviatã*], tem a sua concreção social nas lojas. Aparentemente sem afetar o Estado, os burgueses criaram nas lojas, nesse foro interior secreto dentro do Estado, um lugar em que já se realiza – sob a proteção do segredo – a liberdade civil. A liberdade em segredo tornou-se o segredo da liberdade.[1001]

De um lado, então, a maçonaria, assim como outras ideologias esotéricas vindas do misticismo civil, contribuiu decisivamente para a revolução da ciência da natureza; e de outro, que é o que discutimos agora, ela foi a incubadora da nova antropologia moderna e a semeadora da civilização burguesa. As lojas eram espaços de "humanização", de formação antropológica, de iniciação no sentido de uma humanidade que transcendia sua condição natural e seu lugar na sociedade posta (sob o Absolutismo e a Igreja católica), e que – no mundo interno da loja – a nada se submetia senão às leis e princípios que descobria em si mesma, a partir do acúmulo da tradição cristã heterodoxa. Segundo Margaret C. Jacobs, tais espaços funcionavam como "escolas de governo" dedicadas ao aumento da ordem e harmonia na sociedade civil, onde "os homens aprendiam a falar por si mesmos, fazer discursos, votar, contribuir com fundos (eram

[999]Idem, p. 69.
[1000]HABERMAS, Jürgen. *The structural transformation of the public sphere*: an inquiry into a category of bourgeois society. Trans. Thomas Burger and Frederick Lawrence. Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1991, p. 35.
[1001]KOSELLECK, 1999, pp. 67-8.

tributados regularmente) para abrir contas de caridade, para se autogovernar"[1002]. Os homens também aprendiam, com essa mesma autonomia, a julgar a si mesmos, a serem seus próprios juízes[1003], não se medindo, novamente, pela autoridade situada. A maçonaria moderna estava, sob todos os aspectos, efetivamente formando internamente uma sociedade independente do sistema social patente, um "povo novo" composto de gente que, como no protestantismo, seria capaz de discernir, desde sua própria interioridade, desde sua consulta direta da mente divina, o moralmente certo e o errado, a virtude e o vício, a justiça e a injustiça.

Dito isso, essa iluminação moral não tinha, contudo, poder executivo algum na existência mundana, na política da sociedade externa. Se os burgueses eram, da porta do segredo para dentro, Homens (i.e. livres e iguais etc.), do lado de fora, a despeito de todo o poderio técnico e econômico desenvolvido desde a Baixa Idade Média, continuavam súditos. Ainda havia uma contradição fundamental entre o mundo interno e o externo, o moral e o político, o subjetivo e o objetivo, o secreto e o público – o místico e o positivo. Essa contradição precisava ser resolvida, e essa necessidade de resolução não era outra coisa que o princípio evolucionário e teleológico da filosofia profética da História, por fim compreendida nos termos da ideologia do progresso. Moralmente livres, os maçons se submetiam politicamente à autoridade do rei, porém criam que, sob os auspícios da Providência divina, e através da oposição moral aos males do Estado, o progresso favoreceria a causa do Homem contra a tirania. Contudo, pelo fato de que a maçonaria era, em princípio, uma ordem de natureza moral, essa oposição (novamente: em princípio) não era um confronto político aberto, não buscava diretamente a tomada política do poder. Ela operava especialmente pela *influência* e pela *crítica* moralista e racionalista do poder, e seu objetivo primário era tornar o Estado supérfluo, desnecessário.[1004] Quanto à influência, a estratégia maçônica consistiu em iniciar membros do poder em seu espaço puramente burguês, criando uma plataforma social alternativa onde até mesmo os príncipes eram homens entre homens, em vez de príncipes entre súditos. Nas lojas, todas as diferenciações de status operantes no mundo externo eram niveladas sob o princípio da igualdade formal, não obstante a ordem se estruturasse internamente em uma forte hierarquia de graus iniciáticos.[1005]

[1002]JACOB, Margaret C. *The freemasons*: prosocial groups of the Enlighenment Era. A conversation with Margaret C. Jacob. Disponível em: https://thisviewoflife.com/the-freemasons-prosocial-groups-of-the-enlightenment-era-a-conversation-with-margaret-c-jacob/. Acesso em 07 de janeiro de 2021.
[1003]KOSELLECK, 1999, p. 73
[1004]Idem, p. 78.
[1005]Idem, p. 65.

Nobres, cavalheiros e burgueses se uniam como irmãos a serviço de uma mesma obra que, no fim das contas, era um projeto apenas da burguesia, a construção do mundo civil burguês. Assim, apesar de ser inicialmente impotente na política objetiva, a maçonaria tentou absorver os poderosos à moralidade subjetiva, ganhando terreno e exercendo influência "na direção certa" sob o manto do segredo. Para efeitos comparativos, considere-se a estratégia de outra sociedade da mesma rede esotérica civil-burguesa, a ordem dos *illuminati*: em vez de iniciar os membros do poder em seu espaço, eles objetivavam se infiltrar secretamente no poder para conquistá-lo "sem os príncipes e contra eles"[1006].

No que diz respeito à crítica, a palavra "*critique*" se consolidou na língua francesa ao longo do século XVII, como a arte de avaliar e julgar com erudição uma determinada matéria.[1007] A expressão foi usada inicialmente pelos humanistas em relação à abordagem de textos antigos, obras artísticas e costumes, mas tão logo o método filológico foi aplicado ao estudo da Bíblia, no contexto dos conflitos religiosos da modernidade nascente, este procedimento também foi chamado de "crítica".[1008] O que ocorre então, nessa entrada em cena da crítica, é que, ao ser exigida para uma correta interpretação das Sagradas Escrituras, *ela contradiz o próprio espírito da revelação*, que é de uma natureza mística e dogmaticamente representada. A ruptura da crítica com o princípio da revelação oportunizou então que, já na sequência, Pierre Bayle, em seu *Dictionnaire historique et critique*, de 1695, deslocasse o método crítico da religião (institucional) e o estendesse a todos os ramos do saber e da história humana, identificando a crítica à atividade mesma da razão, do entendimento.[1009] O *Dictionnaire* de Bayle antecipou, nesse gesto, a *Encyclopédie* de Diderot, bem como seu ideal da República das Letras, de uma comunidade intelectual civil – uma rede cosmopolita de diálogo dos homens de letras, voltada ao exame público moral e racional de questões de religião, política e direito, em nome de valores igualitários –, foi precursor da cultura intelectual iluminista do século seguinte. O próprio racionalismo de Bayle já foi um herdeiro intelectual do ceticismo empirista inglês, da linha de misticismo antignosticista oriunda da tradição mística civil e inaugurada no contexto inglês da Revolução Científica e da remodelação moderna da maçonaria, de modo que nele, isto é, nessa sinonímia entre razão (entendimento) e crítica, temos um importante elo no enca-

[1006]Idem, p. 83.
[1007]Idem, p. 93.
[1008]Idem, p. 94.
[1009]Idem.

deamento do desenvolvimento dessa tradição que culmina no Iluminismo. Vemos, em outras palavras, como se formou o antimisticismo iluminista. Nesse momento (fim do século XVII), quando a razão ordinária se identificou à crítica, ela parou de sugerir, como era o caso em Hobbes, que o melhor a fazer diante de injustiças é se submeter e se recolher.[1010] É certo que Bayle dirigiu sua crítica sobretudo ao fanatismo religioso, sendo muito mais cauteloso com a crítica política (do Estado), por receio do potencial de deflagração de uma guerra civil. Porém, ao declarar a independência absoluta do juízo crítico, ele separou o reino da crítica e a soberania do Estado, estabelecendo o pressuposto da crítica política.[1011] Voltaire, por exemplo, desdobrará tal caminho, protegendo-se no caráter "a-político" da crítica de arte para atacar abertamente o Estado e a Igreja. Dessa forma, a crítica iluminista se colocou na disputa política do mundo, mas, ao mesmo tempo, continuou julgando de fora, como a consciência a-política da política. Isso se vê no que disse Voltaire em 1771: "não há um só crítico que não creia ser juiz do universo e ouvidor do universo."[1012]

Ao que parece, desde meados do século XVIII o segredo das lojas maçônicas já inspirava nas autoridades o medo de uma conspiração revolucionária. Em 1799, último ano da revolução, o abade Augustin de Barruel "confirmou" esses temores em suas *Mémoires pour servir à l'histoire du jacobinisme*, obra de cinco volumes onde alegou que a revolução seria resultado de uma conspiração política arquitetada pelos "inimigos do trono e do altar" – os *philosophes*, os maçons e os *illuminati*. Dessa conspiração teria emergido a busca sanguinária dos jacobinos pela liberdade, igualdade e fraternidade. Desde então, essa narrativa, a mãe de todas as teorias da conspiração modernas, ganhou vida própria. Mas, não obstante seja verdade, como disse Eric Hobsbawm, que, entre os séculos XVIII e XIX, "a irmandade revolucionária secreta foi de longe a mais importante forma de organização para mudar a sociedade na Europa ocidental"[1013], essa teoria não se sustenta. O objetivo primordial da maçonaria, o que para ela significava a realização do reino espiritual terreno, era a formação de uma sociedade moralmente perfeita que, por essa razão mesma, tornasse o Estado supérfluo. Maçons importantes, como Lessing, sequer acreditavam que seria possível eliminar o Estado, considerando-o como um mal inevitável. Anne-Robert-Jacques Turgot defendia um "Absolutismo esclarecido", ten-

[1010]Idem, p. 99.
[1011]Idem, p. 100.
[1012]Idem, p. 105.
[1013]HOBSBAWM, Eric. *Primitive rebels*. London: Abacus, 1959, p. 162.

tando convencer o rei a acatar as reivindicações da burguesia a fim de evitar a guerra civil. Exceto pelos devaneios mais acalorados dos *illuminati*, não havia na irmandade secreta uma diretriz política unificada ou um programa revolucionário fixado, ou mesmo um entendimento pacificado sobre se a almejada transformação civilizatória da sociedade seria revolucionária, no sentido de dever tomar o poder político do Estado. O erro não reside, portanto, em afirmar que a maçonaria tinha um projeto de sociedade, pois ela de fato queria formar, no curso do tempo, tendo por base a ideologia universalista/monista mística da perfectibilidade do homem, uma nova civilização, que se estabeleceria no lugar da velha ordem. Tampouco o erro se encontra em afirmar que, *dentro das lojas*, esse novo mundo social, o mundo burguês, efetivamente se formou e se constituiu, com seus princípios, valores e lógica organizacional autônoma. Assim como também não é incorreto dizer que a maçonaria rompeu internamente com a autoridade do mundo patente: antes de ocorrer qualquer evento político, o rei já tinha sido julgado e condenado moralmente. Era só um homem como qualquer outro, e portanto um usurpador, um homem inimigo da Humanidade. Por fim, não é incorreto dizer, inclusive, que lojas maçônicas eminentes, como a *Les Neuf Soeurs* (à qual eram ligados revolucionários americanos), tinham de fato intenções conspiratórias. O que é errado é afirmar que o objetivo da maçonaria em si era a revolução, que havia alguma espécie de programa institucional para a tomada do poder. Durante décadas, não existia senão uma orientação difusa pela transformação moral e pelo fim moral, um Plano genérico, que ao longo da história já havia resultado em uma diversidade de interpretações e previsões. Foi só no último terço do século XVIII que um ideal político revolucionário começou a se consolidar, e ainda assim, as consequências especificamente políticas eram, para a maioria dos maçons, consideradas imprevisíveis.[1014] Era preciso contar com o favorecimento da Providência divina, com a astúcia do implacável progresso, para que o *eschaton* achasse seu caminho histórico. Melhor seria se o Estado, enquanto estrutura de poder separada dos homens, desaparecesse por si mesmo.

A oportunidade do desfecho surgiu da crise do Absolutismo, porém alimentada e agravada espiritualmente pela própria crítica iluminista. “A filosofia da História faz com que os cidadãos tenham elã e segurança para provocar a crise como um tribunal moral.”[1015] À medida que o século foi se aproximando do final, a expectativa escatológica de um Grande Evento, da emergência de novos tempos, misturada com o temor de uma guerra civil, pesou cada vez

[1014]KOSELLECK, 1999, p. 160.
[1015]Idem, p. 152.

mais o ar. As fileiras da maçonaria, enquanto isso, cresciam por toda a França. Em 1773, com a introdução de uma constituição republicana no Grande Oriente da França, o número de lojas subiu drasticamente. Em 1772, havia "apenas" 164 no país; porém, por volta de 1789, às vésperas da tomada da Bastilha, esse número chegou a 629, 65 somente em Paris.[1016] Se, em um primeiro momento, a maçonaria reivindicava apenas um meio livre da Igreja e do Estado absolutista, um ambiente autônomo de educação moral civil, parecendo se conformar com o poder indireto, nesse momento, em 1789, ela estará diante de um sistema já minado e enfraquecido por crises e convulsões sociais. A batalha moral já estava vencida, e a autoridade real já não tinha mais legitimidade. Ao contrário, o rei era essencialmente um criminoso, um homem escravizando imoralmente seus iguais. Mas a estrutura social objetiva seguia suspensa sobre o nada. Turgot, atuando como ministro de Estado entre 1774 e 1776, fez a única real tentativa de conciliar o regime com o progresso, de satisfazer indiretamente as demandas da sociedade civil. E quando esse caminho fracassou, o desejo dos maçons de terem sua "constituição" exteriorizada, objetivada à luz do dia – em hegelês, o desejo do Espírito Subjetivo de passar para o Espírito Objetivo – virou hegemônico. A decisão política foi tomada subjetivamente. Faltava só a Providência acender o pavio para que o processo revolucionário estourasse, o que por fim ocorreu com a convocação da Assembleia dos Estados Gerais.

Quando o rei foi julgado e condenado politicamente pela burguesia no poder, ele se defendeu como um homem. O Estado tinha efetivamente passado de mãos. A burguesia francesa então inverteu os polos: se o Estado antes subjugava a sociedade civil, agora ele é subordinado à sociedade, existindo "para os homens"[1017], baseado no entendimento moral, que, por sua vez, remete a um fundamento místico, iniciático – a natureza divina da Humanidade, guardada pela sociedade secreta. Do ponto de vista da nossa tese, o que importa realmente observar na relação entre a maçonaria e a Revolução Francesa não é a atuação precisa da irmandade da revolução, mas o fato de que a nova forma de sociedade, o mundo burguês, nascido do parto revolucionário, é a concretização do seu ideal teoantropológico, que atualizou e enfim deu um desfecho à tradição cristã heterodoxa, ao Místico cristão. É certo que, mesmo com esse desfecho, um conflito interpretativo persistiu no interior da tradição, no qual podemos, novamente, distinguir a oposição entre Hegel e os *philosophes* iluministas. Primeiro, como já expusemos, para estes últimos a sociedade civil é a divindade na Terra, enquanto em Hegel é o Estado éti-

[1016]Idem, pp. 71-2.
[1017]Idem, p. 78.

co. Uma corrente desenvolveu uma tendência individualista e focada diretamente na sociedade civil como a encarnação do Universal, de maneira que o Estado deveria ser mínimo, atuando somente para garantir a liberdade individual e os direitos da burguesia. A outra, consumada no idealismo hegeliano, viu no Estado constitucional a unidade divinizante da sociedade, a expressão mesma do Homem. Ambas as posições exprimem, todavia, a mesma tradição mística. Na França, esse misticismo se exibiu de modo mais direto na religião civil, que tomou as igrejas católicas para transformá-las em templos da razão. O Culto da Razão, a principal versão dessa religião, teve como objetivo celebrar o aperfeiçoamento do Homem, o triunfo da Verdade e da Liberdade por meio da razão. Aos olhos do pensamento pós-iluminista, por razões que já mencionamos, a natureza antropocêntrica do culto faria dele uma doutrina ateia concebida para substituir o cristianismo. Parte dos próprios iluministas, como Robespierre, também viu o culto como ateu, mas naquela época o ateísmo era geralmente uma acusação, não uma posição realmente defendida. O Culto da Razão, como o do Culto do Ser Supremo criado por Robespierre, manifestava, na verdade, o cristianismo heterodoxo como substituto do cristianismo católico.

No fim de 1793, organizou-se na Catedral de Notre-Dame de Paris uma grande cerimônia, o Festival da Razão. Oficiais municipais, guardas nacionais, bailarinas carregando "tochas da verdade" e até mesmo o arcebispo de Paris participaram da procissão até o local, na vanguarda da qual foi a "deusa da Razão" (uma atriz) carregada em sua liteira, escoltada por "música, toucas vermelhas e a loucura do mundo."[1018] O altar do templo foi desmontado e trocado por um altar dedicado à Liberdade. Sobre a porta principal, gravada na pedra, lia-se a inscrição: "*Pour la Philosophie*". O sentimento geral partilhado entre os presentes era o de que, a partir daquele momento, haveria "somente um Deus, *Le Peuple*". No ápice da cerimônia, encenou-se o entronamento da "deusa da Razão". Antoine-François Momoro, um dos organizadores do evento, assim explicou a escolha de uma mulher, em vez de uma estátua, para representar a deusa:

> Queria-se desde o primeiro momento quebrar o hábito de todas as espécies de idolatria; nós evitamos colocar no lugar de um santo sacramento uma imagem inanimada da liberdade porque mentes vulgares poderiam ter entendido mal e substituído o deus do pão pelo deus de pedra. (…) Algo que nós nunca devemos nos cansar de dizer para o povo é que liberdade, razão e verdade são apenas seres abstratos. Esses não são deuses, pois, dizendo propriamente, eles são

[1018]CARLYLE, Thomas. *The french revolution*: a history. Pennsylvania: The Pennsylvania State University, 2001, p. 493.

> partes de nós mesmos.[1019]

As “mentes vulgares” do presente (os pós-iluministas) veem nessa proposição uma prova do ateísmo iluminista. A liberdade, a razão e a verdade “não são apenas seres abstratos, não são deuses”, mas “partes de nós”. De um ponto de vista esotérico, contudo, Momoro não poderia ser mais explícito quanto ao ideal cristão heterodoxo do culto. A mensagem era que não se deve ficar somente na relação exterior, inanimada, com o divino, onde a religião (institucional) está separada do povo, e o povo separado da religião. Deve-se, através do deus do pão, encontrar a divindade dentro de si próprio, isto é, do indivíduo e da sociedade – no Homem. A mensagem, em outras palavras, era mística, do tipo cristão alternativo. “A razão é para o filósofo o que a graça é para o cristão (…). Ele anda na noite, mas é precedido de uma tocha.”[1020] É verdade que a cerimônia do Festival da Razão teve caráter público, porém, segundo Thomas Carlyle, isso não era tudo: “Outros mistérios, aparentemente de caráter cabírico ou mesmo páfio, colocamos sob o Véu, (...) para não ser afastado pela mão da História.”[1021]

Podemos, ainda hoje, ver ilustrada essa ideologia. Há uma imagem perfeita: o quadro da *Déclaration des droits de l’homme et du citoyen*, de 1789, pintado por Jean-Jacques François Le Barbier e cujo texto, aprovado pela Assembleia Nacional francesa, é sobretudo do Marquês de Lafayette (Figura 10 a seguir). Afirmando no proêmio a presença e a inspiração do Ser Supremo, a Declaração fixou os contornos jurídicos e políticos fundamentais da civilização burguesa moderna: a ideia dos direitos naturais do Homem, o Estado de Direito, a soberania nacional, a igualdade jurídica, a liberdade individual, a propriedade privada, a separação dos poderes etc. No célebre quadro de Le Barbier, assim como nas outras versões originais ilustradas da Declaração, o texto é envolvido em uma composição simbólica esotérica tipicamente maçônica, mas herdeira da tradição mística de modo mais amplo. Escrito em tinta dourada sobre um imenso pedestal de pedra, ele se distribui em duas partes que, pelo formato, remetem às tábuas dos mandamentos dados por Deus a Moisés no episódio do Monte Sinai. Acima do pedestal, na parte central superior, suspenso no céu, está o Olho da Providência, triângulo irradiante com um olho no centro, ligado em especial à maçonaria. As deusas da Liberdade e da Fama estão sentadas em cima desse pedestal, respectivamente à esquerda e à direita do observador. A primeira, um símbolo da república francesa, tem em suas mãos as correntes partidas

[1019]KENNEDY, Emmet. *A cultural history of the French Revolucion*. New Haven and London: Yale University Press, 1989, p. 343.
[1020]DU MARSAIS, 2002.
[1021]CARLYLE, 2001, p. 493.

da libertação do Absolutismo enquanto olha na direção do Olho da Providência, traçando o elo entre sua libertação – o ato originário da república – e o símbolo visionário, a visão divina. Já a segunda faz contato visual com o observador ao mesmo tempo em que uma de suas mãos aponta, com um cetro, para o Olho divino, e a outra aponta para o centro da imagem, onde se encontra o texto; de modo que ela traça, por sua vez, o elo entre a ordem jurídico-política do homem liberto e o símbolo esotérico. No centro vertical entre as duas colunas do texto há uma lança fincada de pé, composta de um *fasces* (feixe de varas amarradas que representa poder, autoridade, unidade) e, repousando sobre seu topo, no centro focal da pintura, o chapéu vermelho da liberdade, chamado de "barrete frígio", vestido por revolucionários franceses e americanos, que tem velha relação com ordens místicas: "era um sinal distintivo dos iniciados"[1022]. O chapéu, cuja cor deve ser associada à doutrina alquímica da pigmentação, encontra-se sobreposto ao *ouroboros*, a cobra que engole a própria cauda, símbolo hermético e alquímico da circularidade eternal – "a mandala da alquimia"[1023] –, e entre eles passam ramos verdes para os dois lados, fazendo o contorno superior do texto e dando a ele o formato alusivo às tábuas da revelação mosaica, isto é, da revelação da Lei do Deus-Um.

O quadro de Le Barbier foi, na época, amplamente difundido no público por meio de diversas estampas, gravuras e mesmo papéis de parede, o que nos deixa crer que contempla legitimamente o imaginário revolucionário. Além disso, a consistência da iconografia nas diferentes versões originais ilustradas da Declaração, iconografia essa que era ubíqua na simbologia dos movimentos revolucionários burgueses, deixa-nos concluir que o desígnio foi calculado, não meramente decorativo. O fato é, então, que, quando os ideais do novo mundo burguês foram representados imageticamente, o que se pôde ver foi um emblema esotérico de um conteúdo místico. Apesar de, como todo emblema, a pintura preservar o seu fundo de sentido oculto, o que ela mostra já é esclarecedor o bastante, a partir do que discutimos nesta tese: justamente, que há um significado oculto nos novos tempos, articulando motivos aparentemente tão desconexos como a origem revelatória do monoteísmo, a obra alquímica e a fundação da república constitucional moderna. Que o mundo burguês, a sociedade contemporânea, enquanto fruto da "História universal", é a objetivação terrena do Místico. Que estamos, como vimos em Hegel, afundados no misticismo.

[1022]FULCANELLI, 1990, p. 70. RUCK; HOFFMAN, 2011, pp. 220-1.
[1023]JUNG, 1968, p. 136.

Figura 10 – *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, 1789 (Jean-Jacques François Le Barbier).

5 **CONSIDERAÇÕES FINAIS:** FANTASMAGORIA LÓGICO-METAFÍSICA

"Posição religiosa: (…) Fiel, por motivos que mais adiante estão implícitos, à Tradição secreta do Christianismo, que tem íntimas relações com a Tradição Secreta em Israel (a Santa Kabbalah) e com a essência oculta da Maçonaria. Posição iniciática: Iniciado, por comunicação directa de Mestre a Discípulo, nos três graus menores da (aparentemente extinta) Ordem Templária de Portugal."[1024] Esta declaração foi encontrada entre os documentos pessoais do poeta Fernando Pessoa. No caso de Hegel, não temos uma declaração desse tipo. A verdade, no entanto, é que não precisamos. Enquanto Pessoa negava em público ser iniciado e construía, com seus principais heterônimos, homens ordinários diante de uma existência vazia e sem metafísica, Hegel afirmou diretamente em suas obras o caráter místico e esotérico da sua filosofia metafísica.

Com o exposto, esperamos ter demonstrado, em primeiro lugar, (o fato de) *que* Hegel é místico, *como* a filosofia hegeliana é mística (a dinâmica formal concreta da Razão especulativa e conceitual), e, em certa medida, *o que* é o conteúdo místico no centro dessa filosofia, o conteúdo especulativo propriamente discernido: é o estado alterado de consciência do Absoluto, bem como é o mundo moderno enquanto concretização histórica do Universal, enquanto *telos* que moveu o sentido do Místico para revolucionar o mundo público. Ao concluirmos o nosso percurso aqui, a expectativa da tese é que o leitor, sobretudo aquele ou aquela que tenha estranhado, à primeira vista, a proposição de Hegel como místico, questione-se como foi possível ter um dia pensado outra coisa, isto é, que não fazia nenhum sentido relacionar Hegel ao misticismo.

Em *Aparições fantasmagóricas*, Stefan Andriopoulos mostrou que Hegel fez, em mais de uma ocasião, referências indiretas aos espetáculos cinemáticos de "fantasmagoria", que se tornaram populares no fim do século XVIII junto à literatura gótica.[1025] A "fantasmagoria" era, basicamente, uma técnica de simulação de aparição de "fantasmas" (isto é, de "alucinações físicas" por ilusão de ótica), inventada a partir de aperfeiçoamentos da lanterna mágica. Um dos primeiros espetáculos, criado por Etienne-Gaspard Robertson na Paris pós-revolucionária,

[1024]GEBRA, Fernando de Moraes. Cartas de um sincero fingidor: o discurso esotérico na correspondência de Fernando Pessoa. In: *Revista Digital do Programa de Pós-Graduação em Letras da PUC-RS*. Vol. 8, n. 1, 2015, p. 216.
[1025]ANDRIOPOULOS, Stefan. *Ghostly apparitions*: german idealism, the gothic novel, and optical media. New York: Zone Books, 2013.

aconteceu em uma câmara subterrânea de um monastério capuchinho. "A escuridão do teatro, o fundo negro dos slides da lanterna mágica, a projeção traseira em telas ocultas e fumaça permitiam o efeito especial de ampliações que eram percebidas como uma abordagem aterrorizante da figura projetada."[1026] (Figura 11). Freiras sangrentas, caveiras aladas e cabeças decapitadas emergiam da escuridão entre jogos de luzes e fumaça, suspendendo o senso de distinção entre o mundo dos sentidos e o Além. Uma referência a essas apresentações espectrais se encontra na conhecida passagem da *Realphilosophie* de Jena sobre o "puro Eu" e "a noite do mundo":

> O ser humano é esta noite, este nada vazio que contém tudo em sua simplicidade, uma riqueza interminável de representações, de imagens infinitamente múltiplas (…). É esta noite, o interior da natureza, que existe aqui – o puro Eu – em apresentações fantasmagóricas („„). Aqui irrompe uma cabeça sangrenta, ali outra forma branca, de repente aqui, e logo desaparece. Descobrimos esta noite quando olhamos um homem nos olhos, uma noite que se torna terrível, é a noite do mundo que avança diante de nós.[1027]

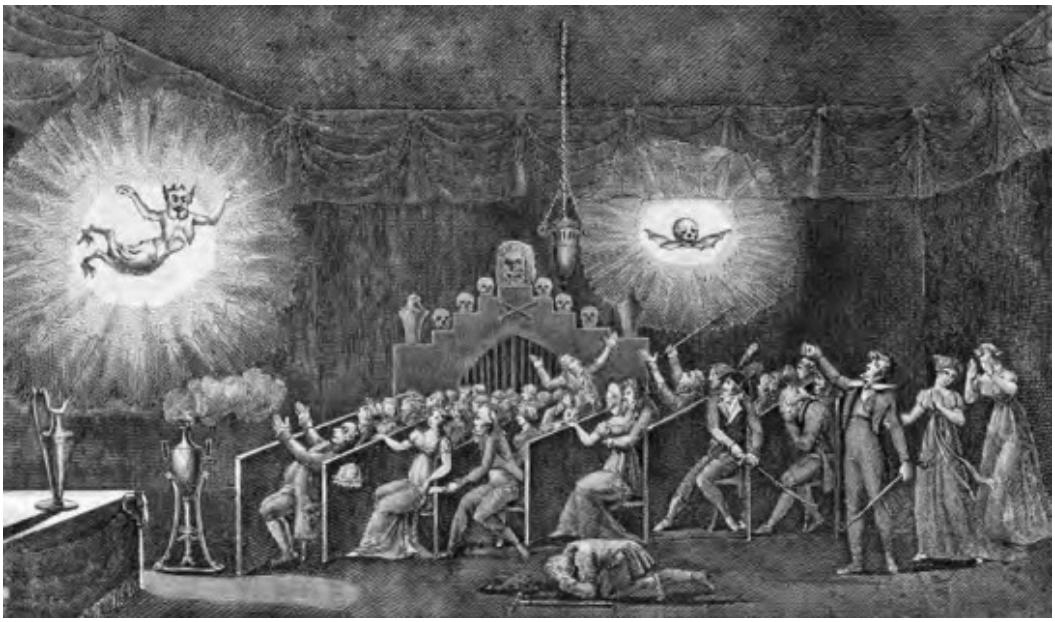

Figura 11 – "*Fantasmagorie de Robertson dans la Cour des Capucines*", frontispício de Etienne-Gaspard Robertson, *Mémoires récréatifs, scientifiques et anecdotiques* (Paris, 1834).[1028]

Da mesma forma, as páginas finais da *Fenomenologia do Espírito* "invocam a sucessão de imagens em movimento em uma fantasmagoria e o tropo do herói do romance gótico contemplando uma galeria de retratos ancestrais em um castelo medieval"[1029]. Nesse ponto, o Es-

[1026]Idem, p. 8.
[1027]Citado em MAGEE, 2001, p. 86..
[1028]ANDRIOPOULOS, 2013, p. 8.
[1029]Idem, p. 68.

pírito Absoluto contempla os momentos de seu desenvolvimento, de sua história de formas da consciência: "Esse vir-a-ser apresenta um movimento lento e um suceder-se de espíritos, um ao outro; uma galeria de imagens, cada uma das quais, dotada com a riqueza total do espírito, desfila com tal lentidão justamente porque o Si tem de penetrar e de digerir toda essa riqueza de sua substância."[1030] Para transmitir sensivelmente ao leitor o sentido da obra, da jornada fenomenológica da consciência, Hegel usa como referência, portanto, uma tecnologia de efeitos especiais que produzia experiências artificiais, embora aterrorizantes, de "visões espirituais". Trata-se, claro, apenas de uma analogia. A questão, porém, é o que está sendo posto em analogia. Hegel apela a efeitos especiais de visões espirituais cinemáticas para falar, justamente, sobre *visões espirituais reais*, não de meros pensamentos ordinários. Ele não apela à experiência de horror sobrenatural do espectador de fantasmagoria simplesmente para sugerir performaticamente um clima, uma atmosfera de deslumbramento para a leitura do texto, como se precisasse emprestar às suas ideias filosóficas um ar de assombração que lhes seria estranho; mas para enfatizar que o que está em questão com sua obra é propriamente da ordem (da experiência) do sobrenatural. Da porta para dentro, no reino das sombras (*Reich der Schatten*) do pensamento puro, no santuário lógico libertado de toda concreção sensível, o idealismo absoluto é, para Hegel, uma fantasmagoria metafísica, um show interior de espíritos conceituais (categoriais, determinações-de-pensamento) em devir enciclopédico, uma procissão noética eternal que se move livre e ordenadamente desde si mesma para si mesma de acordo com a necessidade lógica da Ideia. Um evento que, segundo ele, tem sua forma exterior e efetiva na própria História do mundo – que se consuma, assim, como a fantasmagoria objetiva do cotidiano moderno, no Espírito Objetivo –, mas cuja essência e substância somente pode ser encontrada na travessia noturna, iniciática, da consciência-de-si, que começa pela imersão no Desconhecido e deve, pela necessidade mesma da coisa, terminar por conhecê-la, no mesmo ato em que ela – tanto a consciência quanto a coisa – conhece a si mesma.

Para fundamentar argumentativamente a tese, percorremos não só a obra hegeliana, seus livros, cursos e manuscritos, mas também consideramos suas relações pessoais e sociais, seu berço cultural e religioso e suas cartas e representações artísticas (o desenho do "Diagrama do Triângulo" e a poesia *Elêusis*). Mais do que isso, discutimos o sentido esotérico da própria civilização moderna, da História e do Homem moderno, para jogar mais luz sobre o misticismo

[1030]HEGEL, *FE2*, 219 (§808).

hegeliano e ganhar também autoesclarecimento cultural. Com tudo considerado, o misticismo de Hegel é escancarado, especialmente quando levamos em conta que ele sabia estar sob clima de censura. O fato de que o núcleo do pensamento hegeliano é secreto não deveria ser um segredo para ninguém, pois o próprio filósofo o repetiu suficientes vezes. Insistimos nisto já no começo (item 2.1): o mistério de Hegel não é essa obscuridade da confusão hermenêutica que parte da ignorância do seu misticismo, mas um Mistério no sentido técnico da palavra: um conteúdo iniciático. Não deveria haver um mistério em torno do fato de que há um mistério. O próprio mistério já é misterioso e interpretativo o bastante. É evidente que esse esclarecimento interpretativo preliminar não necessariamente invalida outras abordagens de Hegel, e sequer necessariamente as confronta. Há tantas interpretações conflitantes de Hegel que algumas delas podem descobrir no esclarecimento preliminar do misticismo hegeliano algo que dê ainda mais sentido à sua leitura e intuição prévias. Mas é necessário, de toda maneira, que algumas outras, a despeito de quão bem-sucedidas sejam na academia, estejam profundamente equivocadas: aquelas que precisam atender às exigências da cultura intelectual da modernidade tardia.

A relevância técnica mais elementar de se entender que a consciência especulativa (a autoconsciência intelectual divina) é uma consciência alterada/extática está em que ela nos livra de um patente *erro de categoria* na interpretação da filosofia de Hegel. Todo intérprete que presume o paradigma de estado único – que ignora a existência de outros estados de consciência, de uma interioridade mais profunda do que a interioridade subjetiva e pessoal ordinária – comete esse erro categórico ao *tomar como relativo à consciência ordinária o que não lhe diz respeito, pois é de outro padrão de funcionamento da consciência*. Podemos literalmente ilustrar esse erro com a figura apresentada do estudo sobre conectividade neural no item sobre a matéria do êxtase (item 3.2; figura 5): os intérpretes tomam como relativo a (a) o que é de (b). Esta é a principal contribuição que esperamos ter dado com esta tese, avançando um pouco no caminho aberto por James, Zelman e Magee: mostrar, a partir da consideração da relação de Hegel com o misticismo, e particularmente com o culto, sua relação com os estados alterados de consciência, sobretudo no que diz respeito à consciência religiosa e filosófica última.[1031] Tal

[1031]A expressão mais pueril do erro categórico interpretativo se encontra, por exemplo, na espirituosa consideração do poeta Heinrich Heine sobre a influência hegeliana em sua juventude: "Eu era jovem e orgulhoso, e minha vaidade agradou-se quando aprendi com Hegel que não era o querido Deus do paraíso que era Deus, como minha avó supunha, mas eu mesmo aqui na terra. Esse orgulho tolo de forma alguma teve uma influência corruptora sobre meus sentimentos; ao contrário, elevou-os ao nível do heroísmo. Naquele tempo, esforçava-me tanto pela ge-

compreensão pode, como vimos, ter lugar nos termos do entendimento acadêmico, na forma da racionalidade ordinária. Mas, como também vimos, isso exige em contrapartida uma radical mudança de mentalidade: o abandono do paradigma de estado único. Exige, em outras palavras, uma intelectualidade que abarque – no mínimo, desde um ponto de vista materialista – todos os estados de consciência, o que significa, em primeiro lugar, o reconhecimento dos estados alterados enquanto estados propriamente de consciência. Só assim é possível entender o que Hegel chamou de "Razão", enquanto atividade inteligente distinta do entendimento abstrato e, portanto, inalcançável pela introspecção intelectual ordinária. A Razão e todas as categorias correlacionadas (espírito, especulativo, conceito, verdade, absoluto, ideia, pensamento puro, lógica metafísica etc.) têm sua verdadeira natureza em estados de consciência que funcionam para além das faculdades do estado desperto, disso que costumamos chamar de "razão". Ou seja, no domínio obscuro do que costumamos chamar de "o irracional", acessível por meio do culto iniciático.

Mas não se trata só de Hegel. O que esperamos ter demonstrado também é que, quando começamos a encaixar as peças do quebra-cabeça hegeliano, a imagem que vai se manifestando, o que descobrimos no fundo do idealismo absoluto, não compreende apenas o filósofo individualmente, mas toda a tradição religiosa e filosófica, a história da civilização ocidental e o próprio mundo presente, sob uma nova luz – bem entendido, "nova" apenas para nós, modernos tardios. Com efeito, a tese que acabamos de percorrer é atravessada por uma aposta subliminar: está em curso uma grande e assustadora redescoberta do passado. Nosso estudo é apenas um entre muitos outros concorrendo e confluindo para esse fim, em diversas áreas de pesquisa. Não se trata, porém, de revisionismo, mas do desfazimento da "revisão" operada desde

---

nerosidade e pelo autossacrifício que certamente superava as façanhas mais brilhantes daqueles bons filisteus da virtude que agiam meramente a partir de um senso de dever e obedeciam as leis morais. Afinal, eu mesmo era então a lei moral vivente e a fonte de todo direito e de toda sanção. Eu era a eticidade primordial, imune contra o pecado, a pureza encarnada. As mais notórias Madalenas foram purificadas pelo poder expiatório das chamas do meu amor, e inoxidáveis como lírios e corando como rosas castas elas emergiram do abraço de Deus com uma virgindade toda nova. Essas restaurações de donzelas danificadas, eu confesso, ocasionalmente esgotaram as minhas forças..." Citado em KAUFMANN, Walter. Hegel: a reinterpretation. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1978, p. 367. O que é pueril aí não é o humor de Heine, mas a ideia – reproduzida em muitas considerações sérias da filosofia hegeliana – de que o Eu divino, o solo do conhecimento e da eticidade, equivaleria ao eu finito enquanto tal. Ou, no mesmo sentido, de que o Homem divino de Hegel seria o homem ordinário enquanto tal, ou algo por ele projetado (como no "antropoteísmo" de Ludwig Feuerbach). O Eu divino é, no entanto, fundamentalmente, a autorreferência da consciência extática, que o eu finito só conhece verdadeiramente por meio de sua morte interior iniciática. Ele apenas participa da divindade na medida em que, assemelhando-se a Deus através de seu livre autodesenvolvimento vocacionado, instancia e efetiva na imanência esse Eu divino, o Universal.

os séculos XVIII e XIX, no contexto da exclusão do misticismo do debate intelectual. Para o que estamos em vias de descobrir, podemos fazer uma analogia com a redescoberta da policromia das estátuas gregas antigas: assim como reconhecemos, diante de evidências científicas, que as estátuas de mármore eram pintadas, policromáticas, não monocromáticas (como se pensava erroneamente na História da arte[1032]), reconheceremos que a civilização antiga como um todo era, em relação à consciência, polifásica, não monofásica. Isto é, baseava-se em diferentes estados de consciência, não só no estado desperto. Isso vale não menos para a filosofia e para o cristianismo do que para as religiões de Mistério.

Quanto às religiões de Mistério, Hegel mesmo apontou para elas para esclarecer o sentido do especulativo. Essa foi a brecha pela qual penetrarmos no sistema hegeliano desde um referencial exterior – o que antigamente costumava-se chamar de Místico –, usando nada mais que o entendimento abstrato. Considerando sobretudo os Mistérios Eleusinos, discernimos o sentido iniciático da mitologia: nos cultos secretos, a jornada dos deuses e heróis nos mitos era vivida na interioridade do iniciado, enquanto jornada extática da consciência. O Místico era tal experiência. No caso dos Mistérios Eleusinos, que giravam em torno da mitologia de Deméter, a deusa da agricultura, o ritual proporcionava a experiência mística através do cíceon, cerveja feita com o fungo alucinógeno presente nos cereais da deusa. Mas o Místico, embora tenha sido, de um modo mais imediato, algo próprio das religiões de Mistério, que não se confundiam com a religião positiva dos cultos de Estado, dizia respeito à natureza da religião em si, àquilo que já estava no centro do xamanismo primitivo: o êxtase. Toda religião no sentido tradicional funda-se no acesso extático ao mundo divino através da alteração ritual da consciência; e esta, por sua vez, desde os primórdios da espécie humana, dá-se sobretudo através de fármacos psicoativos.

Quanto à filosofia, Hegel nos disse explicitamente que os filósofos são os *mystai.* E *mystai* de fato eles eram, como vimos dos pré-socráticos aos neoplatônicos. Com isso, buscamos contrapor, de um lado, o anacronismo – hoje em dia já bastante problematizado – que consiste em interpretar a filosofia antiga em oposição ao sobrenaturalismo místico, como se ela fosse

[1032]Um erro do classicismo renascentista reproduzido, aliás, pelo próprio Hegel: "A escultura não deve adotar materiais desnecessários para o estágio específico em que se encontra. Consequentemente, não se vale das cores de um pintor, mas apenas das formas espaciais do corpo humano. No geral, uma escultura é uniformemente colorida, talhada em mármore branco e não em algo de várias cores; também tem como matéria-prima os metais, essa matéria original, idêntica a si mesma, indiferenciada, uma luz, digamos, congelada sem oposição e sem a harmonia de cores diferentes." HEGEL, *AE*, p. 706.

uma forma rudimentar do pensamento moderno tardio; e, de outro lado, a versão atenuada, mas persistente, desse mesmo anacronismo, que consiste em admitir que a filosofia antiga tinha relações essenciais com assuntos místicos e sobrenaturais, mas negar que algo de tal natureza realmente exista. Disso só pode resultar uma inocente "correção" do passado – eles meramente acreditavam naquilo – que continua gerando distorções interpretativas. Quando, no entanto, abandonamos o paradigma de estado único em razão do que já sabemos hoje sobre a relação tradicional entre misticismo e estados alterados de consciência, e sobre a realidade empírica desses estados, entendemos que nós mesmos é que somos aqueles que meramente acreditam. Para repetir o vocabulário, a filosofia era polifásica. A diferença para com os Mistérios foi, todavia, que, enquanto nestes o Místico, o conteúdo extático, era considerado inefável, na filosofia ele é pensado como o Um, ou melhor, como pensamento unitário.

Quanto ao cristianismo, devemos enfatizar que a experiência do divino era alcançada através da ingestão ritual de uma substância mediadora capaz de alterar o estado de consciência. Tal é o "mistério da carne e do sangue" (Hegel), o mistério mesmo de Jesus Cristo, da segunda Pessoa da Santíssima Trindade. Não exatamente da personagem histórica dos Evangelhos, mas da carne que é verdadeiramente comida e do sangue que é verdadeiramente bebida: do sacramento eucarístico, que dissemos ser, na sua real identidade, o Cristo tradicionalmente referido como o Primogênito da Criação. Deus tinha, pois, um Plano para o Filho, a ser cumprido após (ou melhor, através de) a Criação, a Queda e o estabelecimento da cisão entre o divino e o humano: o Plano de unificação absoluta, a Ideia de ser "tudo em todos" (1 Co 15:28), que "todos sejam um" (Jo 17:21). Isto é, a reconciliação entre o divino e o humano, que se realiza no Espírito Santo – tanto na subjetividade, através do culto, na *unio mystica* em que o indivíduo vive interiormente a jornada de morte e renascimento de Cristo, quanto no mundo exterior, através da reforma geral da sociedade/humanidade, com a objetivação social do êxtase unitário, o advento da comunidade espiritual universal. Deus envia, então, o seu Filho, a "droga da imortalidade" (*pharmakon athanasias*), para atuar como o mediador do reino espiritual, o catalisador da alteração de consciência do mundo e do estado místico (individual e coletivo) de unidade absoluta.

A primeira reforma cristã efetiva do mundo foi operada pela Igreja católica e formou a sociedade medieval. A segunda foi operada pela tradição que chamamos de cristianismo heterodoxo, iniciada por um conjunto de Pais da Igreja, em especial os alexandrinos. Ela formou a

sociedade moderna. Ora, assim como redescobriremos o passado, redescobriremos o presente. Algo arcaico mora no coração do mundo atual, algo em torno de quê a "História universal" se desenvolveu: a divindade esotérica do Homem. O Homem moderno é, pois, a realização do Plano místico divino. Esse Plano responde, como discutimos, a anseios que vêm da antiguidade profunda, já desde as origens da ideia do Deus-Um (ideia essa que interpretamos, como já se fez antes, como tendo surgido entre elites sacerdotais como uma nova interpretação da experiência extática). O Um exigiu a refundação da sociedade sob seus termos. No cristianismo, a forma dessa sociedade convertida que efetiva o Plano providencial do Deus absoluto – seja no cristianismo católico medieval, seja no cristianismo protestante moderno –, é representada especialmente por Paulo como a comunidade espiritual sistêmica e unitária do "corpo de Cristo": "Ora, vós sois o corpo de Cristo, e cada um, individualmente, é um membro desse corpo" (1 Co 12:27). "Há diversidade de operações, mas é o mesmo Deus que opera tudo em todos" (1 Co 12:6). "Há um só corpo e um só Espírito, assim como fostes chamados pela vossa vocação a uma só esperança" (Ef 4:4).[1033] E Paulo apresenta Cristo, a *cabeça do corpo*, o catalisador do cumprimento do Plano, como sendo o *Primogênito*, aquele que propusemos ser a eucaristia arcana:

> Dando graças ao Pai que nos fez idôneos para participar da herança dos santos na luz; / O qual nos tirou da potestade das trevas, e nos transportou para o reino do Filho do seu amor; / Em quem temos a redenção pelo seu sangue, a saber, a remissão dos pecados; / O qual é imagem do Deus invisível, o primogênito de toda a criação; / Porque nele foram criadas todas as coisas que há nos céus e na terra, visíveis e invisíveis, sejam tronos, sejam dominações, sejam principados, sejam potestades. Tudo foi criado por ele e para ele. / E ele é antes de todas as coisas, e todas as coisas subsistem por ele. / Ele é a cabeça do corpo, que é a Igreja; é o princípio e o primgênito dentre os mortos, para que em tudo tenha a preeminência. / Porque foi do agrado do Pai que toda a plenitude nele habitasse, / E que, havendo por ele feito a paz pelo sangue da sua cruz, por meio dele reconciliasse consigo mesmo todas as coisas, tanto as que estão na terra, como as que estão nos céus. / A vós também, que noutro tempo éreis estranhos, e inimigos no entendimento pelas vossas obras más, agora contudo vos reconciliou. (Cl 1:12-21).

O Primogênito, o Logos divino, a palavra ou inteligência essencial de Deus, é, pois, a "rosa na cruz do presente" à qual Hegel se refere no prefácio da *Filosofia do Direito*. Estamos de acordo com Glenn Magee de que se trata, com essa expressão por parte de Hegel, de uma referência ao ideal da sociedade secreta dos rosacruzes, ou, deslocando um termo da política contemporânea, um "*dog whistle*", enquanto uma forma de comunicação velada com os *mys-*

[1033]Outros versículos de Paulo no mesmo sentido: "Assim como o corpo é uma unidade, embora tenha muitos membros, e todos os membros, mesmo sendo muitos, formam um só corpo, assim também com respeito a Cristo" (1 Co 12:12); "Assim como cada um de nós tem um corpo com muitos membros e esses membros não exercem todos a mesma função, assim também em Cristo nós, que somos muitos, formamos um corpo, e cada membro está ligado a todos os outros" (Rm 12:4-5).

tai conscientes do sentido esotérico dos novos tempos. Apesar de conversar sua independência intelectual, Hegel foi, como vimos, um pensador místico alinhado a ideais partilhados por rosacruzes, maçons e *illuminati*. Porém, mais do que uma alusão à Ordem Rosa-Cruz, o que Hegel faz aí é apontar, no centro do mundo presente, para o mesmo referente primário dessa sociedade. Como expôs Manly P. Hall, "a Rosa Cruz é também uma figura hieroglífica representando a fórmula da Medicina Universal."[1034]

No centro do sistema-corpo do presente, como o modelo mesmo desse corpo, está, então, esse objeto sagrado, ao mesmo tempo o mais famoso e venerado e o mais oculto e desconhecido. "Porque nós, sendo muitos, somos um só pão e um só corpo, porque todos participamos do mesmo pão." (1 Co 10:17). Para concluir a tese, apontemos que, pelo estado de coisas, a redescoberta desse lado oculto da História e da sociedade será traumática. O mundo vai virar de cabeça para baixo. Pois nós, homens ordinários, não-iniciados, estamos, na realidade, por descobrir tudo *pela primeira vez*: a verdade por trás da representação construída pelas elites místicas da civilização. A saber, que o Mistério do Filho de Deus, do pão ontológico, é sobre um alucinógeno natural. A rosa, o Logos, Fanes, Cristo, a Pedra Filosofal, Sofia, Adão Kadmon e a Essência nomeiam a substância psicoativa secreta que, ingerida, dá acesso, em vida biológica, mas através da morte subjetiva, ao mundo espiritual. Em primeiro lugar, tem-se aí um choque de matéria e antimatéria semântico, que já ressaltamos: isso que os antigos chamavam de "comida espiritual" e noções similares era materialmente o mesmo que hoje chamamos de "drogas"; e o que chamavam de "teofania", "epopteia" e "contemplação", da mesma forma, equivalia ao que hoje chamamos de "alucinações". O mais sagrado e amado é, secretamente, a coisa tida publicamente como mais profana e odiada. Mas, sendo assim, o choque é, mais profundamente, psicológico, vital, existencial. Em razão disso, não discutimos aqui a identidade do Primogênito, pois o tratamento adequado da questão exige um volume de tempo e espaço de que não dispusemos. Este é o único ponto do Mistério que, no âmbito da presente tese, deixamos intocado, aguardando um desenvolvimento posterior, tanto no que diz respeito à sua identificação na tradição em geral (apesar de já se desenvolver há décadas um debate acadêmico marginal a respeito da questão), quanto no tocante à sua identificação no interior da obra de Hegel. Mas, além de restar claro que não se trata de nenhuma das drogas já especificamente citadas (embora elas também sejam cultuadas em múltiplas tradições), apresenta-

[1034]HALL, 2009, p. 466.

mos ao longo da tese uma série de características que apontam objetivamente para essa identidade.

O problema não é apenas que não estejamos preparados para essa conversa, mas sim que tudo está preparado para o escândalo. A verdade, por si mesma, é simples: algo da mesma natureza do que os xamãs paleolíticos já faziam (e os xamãs fazem até hoje) nunca desapareceu por completo no interior da civilização, apenas foi ocultado da multidão – numa ocultação que cria, na verdade, a condição de multidão, da humanidade que ignora o seu próprio lado interior divino. Mas se a verdade é simples assim, sua revelação é assustadoramente complexa. Por um lado, o problema reside – para falar como Nietzsche – na grande mentira milenar da representação da realidade imposta às massas: narrativas que mobilizam sentimentos profundamente arraigados em bilhões de pessoas, que são a própria base de sentido da nossa forma de vida, nunca tiveram verdade alguma em si mesmas, mas apenas simbolizam uma verdade experiencial e botânica oculta. Por outro lado, reside na identidade mesma da coisa secreta: que ela está no campo do tabu, daquilo que hoje ainda se considera o "inimigo número 1 da sociedade": o uso de drogas. Difícil saber o que é mais perturbador nesse caso, se a mentira ou a verdade. Mas, para a tradição mística, a necessidade de sustentar o segredo (a divisão social, a estrutura mesma da civilização), de ocultar as pérolas dos porcos e as espadas das crianças, é da mais alta delicadeza sociocosmológica: desobedecida, leva à destruição do mundo. Do nosso ponto de vista, de fato, a civilização não se sustenta sem o segredo religioso, mas resta saber se há mundo para além da civilização. O que já podemos saber, de todo modo, é que haverá muito conflito existencial e muita terapia coletiva antes de reconhecermos a ubiquidade da relação não só dos seres humanos ao longo de toda a sua trajetória biológica e cultural, mas dos animais em geral, com as substâncias psicoativas e os planos de experiência que elas desvelam.[1035]

[1035]Giorgio Samorini mostrou a presença do uso de botânicos psicoativos entre os animais. SAMORINI, Giorgio. *Animals and psychedelics*: the natural world and the instinct to alter consciousness. Trans. Tami Calliope. Rochester, Vermont: Park Street Press, 2002.

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO. *Confissões*. Trad. J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

ADELSTEIN, J. S. et al. Personality is reflected in the brain's intrinsic functional architecture. In: *PloS One*, 6(11), 2011.

ALBERT, Bruce. *O ouro canibal e a queda do céu*: uma crítica xamânica da economia política da natureza. Brasília: Série Antropologia, 1995.

ARAÚJO, Draulio B. de. et al. Seeing with the eyes shut: neural basis of enhanced imagery following Ayahuasca ingestion. In: *Hum Brain Mapp.*, 33, 2012.

ARISTÓFANES. *As nuvens.* Trad. Gilda Maria Reale Starzynski. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

AUBRY, Gwenaëlle. Plato, Plotinus and neoplatonism. In: MAGEE, Glenn A. *The Cambridge Handbook of western mysticism and esotericism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.

BACON, Francis. *The New Atlantis*. Auckland, New Zealand: The Floating Press, 2009.

BAK, Per. *How nature works*. Oxford: Oxford University Press, 1996.

BALIBAR, Etienne. Europe: vanishing mediator. In: *Constellations*, 10(3), 2003.

BATTISTINI, Matilde. *Astrology, magic and alchemy in art*. Trans. Rosanna M. Giammanco Frongia. Los Angeles: The J. Paul Getty Museum, 2007.

BEISER, Frederick C. *Weltschmerz*: pessimism in german philosophy, 1860–1900. London: Oxford University Press, 2016.

_____. *Hegel.* New York and London: Routledge, 2005.

BENET, Sula. Early diffusion and folk uses of hemp. In: RUBIN, Vera; COMITAS, Lambros (Eds.). *Cannabis and culture*. Paris: Mouton, 1975.

BENSAID, Daniel. *Marx for our times.* Adventures and misadventures of a critique. Trans. Gregory Elliot. London: Verso, 2002.

BENZ, Ernst. *Les sources mystiques de la philosophie romantique allemande.* Paris: Vrin, 1987.

_____. *Descrição do cristianismo*. Trad. Carlos Alberto Pereira. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

BÉRESNIAK, Daniel. *Symbols of freemasonry*. New York: Barnes & Noble, 2003.

BERNABÉ, Alberto. Filosofia e mistérios: leitura do Proêmio de Parmênides. In: *Archai*, 10, 2013.

_____. The Derveni theogony: many questions and some answers. In: *Harvard Studies in Classical Philology*, vol. 103, 2007.

_____. *Textos órficos y filosofía presocratica*. Madrid: Editorial Trotta, 2004.

_____. *Platão e o orfismo*. Diálogos entre religião e filosofia. São Paulo: Annablume Clássica, 2011.

_____. The gods in later orphism. In: BREMMER, Jan. N.; ERSKINE, Andrew. *The gods of ancient Greece.* Identities and transformations. Edinbourgh: Leventis Studies 5, 2010.

BETEGH, Gábor. Pythagoreans and the Derveni Papyrus. In: WARREN, James; SHEFFIELD, Frisbee (Eds). *The Routledge Companion to Ancient Philosophy*. New York: Routledge, 2014.

BETZ, Hans Dieter. *The "Mithras Liturgy".* Text, translation, and commentary. Tübingen: Mohr Siebeck, 2003.

BIZZOTTO, Jacopo. The hypothesis on the presence of entheogens in the Eleusinian Mysteries. In: *Medicina Historica*, Vol. 2, N. 2, 2018.

BLAKELY, Sandra. Toward an archaeology of secrecy: power, paradox, and the great gods of Samothrace. In: *Archaeological Papers of the American Anthropological Association*, 2012.

BLAVATSKY, Helena. *A doutrina secreta*. Vol. 1. Trad. Raymundo Mendes Sobral. São Paulo: Editora Pensamento, 1980.

BÖHME, Jacob. *Aurora nascente*. São Paulo: Paulus, 1998.

BONARDEL, Françoise. Esoterismo alquímico e hermenéutica de la cultura. In: FAIVRE, Antoine.; NEEDLEMAN, Jacob (Eds.). *Espiritualidad de los movimientos esotéricos modernos*. Barcelona: Paidós, 2000.

BONELLI, Richini M. L.; SHEA, William R (Eds.). *Reason, experiment and mysticism in the Scientific Revolution*. New York: Science History Publications, 1975.

BORGES, Jorge Luís. A Seita da Fênix. In: *Obras completas.* Buenos Aires: Emecé Editores, 1974.

BOURGEOIS, Bernard. A Enciclopédia das Ciências Filosóficas de Hegel. In: HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas*. Vol. 1. São Paulo: Loyola, 1995.

BOURGUIGNON, Erika. *Religion, altered states of consciousness and social change*. Colombus: Ohio State University Press, 1973.

BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia grega*. Vol. 1. Petrópolis: Vozes, 1986.

_____. *Mitologia grega*. Vol. 2. Petrópolis: Vozes, 1987.

BURKERT, Walter. *Homo necans*: the anthropology of ancient greek sacrificial ritual and myth. Trans. Peter Bing. Berkeley, CA: University of California Press, 1983.

_____. *Lore and science in ancient pythagoreanism*. Trans. Edwin L. Minar, Jr. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1972.

_____. *Structure and history in Greek mythology and ritual*. Berkeley, CA: University of California Press, 1979.

_____. *The orientalizing revolution*: near eastern influence on Greek culture in the early archaic age. Trans. Margaret E. Pinder and Walter Burkert. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1992.

_____. *Ancient mystery cults*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1987.

_____. *De Homero a los magos.* La tradición oriental em la cultura griega. Trad. Xavier Riu. Barcelona: El Acantilado, 2002.

_____. Das proömium des Parmenides und die Katabasis des Pythagoras. In: *Phronesis*, 14, 1969.

CAMPBELL, Joseph. *The hero with a thousand faces.* Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2004.

CAMPBELL, Leroy A. *Mithraic iconography and ideology.* Leiden: Brill, 1968.

CARDEÑA, Etzel; WINKELMAN, Michael (Eds.). *Altering consciousness*: multidisciplinary perspectives. Vol. 1. Santa Barbara, CA: ABC-CLIO, LCC, 2011.

CARHART-HARRIS, Robin et al. The entropic brain: a theory of conscious states informed by neuroimaging research with psychedelic drugs. In: *Frontiers in Human Neuroscience*, 8, 20, 2014.

_____. Neural correlates of the LSD experience revealed by multimodal neuroimaging. In: *PNAS*, 113, 17, 2016.

_____. Psilocybin with psychological support for treatment-resistant depression: an open-label feasibility study. In: *The Lancet Psychiatry*, vol. 3, n. 7, 2016.

CARLYLE, Thomas. *The french revolution*: a history. Pennsylvania: The Pennsylvania State University, 2001.

CARRIER, Richard. *On the historicity of Jesus.* Why we might have reason for doubt. Shefield: Shefield Phoenix Press, 2014.

CELDRÁN, José Alfredo González. *Hombres, dioses y hongos*: hacia una visión etnobotánica del mito. Madrid: EDAF, 2002.

CHAPELLE, Albert. *Hegel et la religion*. 3 vols. Paris: Éditions Universitaires, 1964-71.

CHIALVO, Dante. Emergent complex neural dynamics: the brain at the edge. In: *Nature Physics*, 6, 2010.

CHIALVO, Dante; TAGLIAZUCCHI, Enzo. Brain complexity born out of criticality. In: *Physics, Computation, and the Mind:* Advances and Challenges at Interfaces AIP Conf. Proc. 1510, 2013.

CHURTON, Tobias. *O mago da franco-maçonaria*. A vida misteriosa de Elias Ashmole – cientista, alquimista e fundador da Royal Society. Trad. Silvia Spada. São Paulo: Madras, 2008.

CIARALDI, Marina. Drug preparation in evidence? An unusual plant and bone assemblage from the Pompeian countryside, Italy. In: *Vegetation History and Archaeobotany*, vol. 9, n. 2, 2000.

CICERO. *On divination*. Book 1. Trans. David Wardle. Oxford: Clarendon Press, 2006.

CIRLOT, J. E. *A dictionary of symbols*. Trans. Jack Sage. London: Routledge, 2001.

CLEMENT OF ALEXANDRIA. *The writings of Clement of Alexandria.* Trans. W. Wilson. Edinburgh: T. and T. Clark, 1867.

_____. *Stromateis*. Book 1 to 3. Trans. John Ferguson. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1991.

CLUCAS, Stephen. John Dee's angelic conversantions and the *Ars Notoria*: Renaissance magic and mediaeval theurgy. In: CLUCAS, Stephen (Ed.). *John Dee*: Interdisciplinary Studies in English Renaissance Thought.. Dordrecht: Springer, 2006.

COLEMAN, Charly. Enlightenment in the shadows: mysticism, materialism, and the dream state in eighteenth-century France. In: MATYSIN, Anton M.; EDELSTEIN, Dan. *Let there be Enlightenment*: the religious and mystical sources of rationality. Baltimore: John Hopkins University Press, 2018.

COLLINS, Derek. *Magic in the ancient Greek world*. Oxford: Blackwell Publishing, 2008.

COPENHAVER, Brian (Trad.). *Hermetica*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

COPLESTON, Frederick. C. Hegel and the rationalisation of mysticism. In: *Talk of God.* Royal Institute of Philosophy, Vol. 2; London: MacMillan, 1967.

COSMOPOULOS, Micharl B. *Bronze Age Eleusis and the origins of the Eleusinian Mysteries*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

COSTA, Gabriele. *La sirena di Archimede*. Alessandria: Ed. Dell'Orso, 2008.

CYRIL OF JERUSALEM. *The works of Cyril of Jerusalem*. Trans. Leo P. McCauley and Anthony A. Stephenson. Vol. 1. Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 1969.

DEBUS, Allen G.; WALTON, Michael Thompson (Eds.). *Reading the Book of Nature*: the other side of the Scientific Revolution. Kirksville, Missouri: Truman State University Press, 1998.

D'HONDT, Jacques. *Hegel secret*: recherches sur les sources cachées de la pensée de Hegel. Paris: Presses Universitaires de France, 1968.

_____. *Hegel.* Trad. Carlos Pujol. Buenos Aires: Tusquets Editores, 2013.

DICKEY, Laurence. *Hegel*: religion, economics, and the politics of Spirit (1770-1807). Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

DIOGENES LAERTIUS. *Lives of eminent philosophers*. Trans. Pamela Mensch. London: Oxford University Press, 2018.

DOBKIN DE RIOS, Marlene. Twenty-five years of hallucinogenic studies in cross-cultural perspective. In: *Anthropology of consciousness*, 4, 1, 1993.

DOBLIN, Rick. Pahnke's "Good Friday Experiment": a long-term follow-up and methodological critique. In: The Journal of Transpersonal Psychology, vol. 23, n. 1, 1991.

DODDS, E. R. *The Greeks and the irrational*. Berkeley, CA: The University of California Press, 1951.

DONIGER, Wendy. *The Rig Veda*: an anthology. New York: Penguin Books, 1981.

DUDLEY, Will. *Uniderstanding german idealism*. London and New York: Routledge, 2014.

DU MARSAIS, César Chesneau. "Philosopher". In: *The Encyclopedia of Diderot & d'Alembert Collaborative Translation Project.* Ann Arbor: Michigan Publishing, University of Michigan Library, 2002. Disponível em: http://hdl.handle.net/2027/spo.did2222.0000.001.

DYCK, Marteen Van; VERMIR, Koen. Varieties of wonder: John Wilkins' mathematical magic and the perpetuity of invention. In: *Historia Mathematica*, Vol. 41, Issue 4, 2014.

ECKHART, Meister. *The complete mystical works of Meister Eckhart*. Trans. Maurice O'C Walshe. New York: Herder & Herder, 2009.

ELIADE, Mircea. *O xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase*. Trad. Beatriz Perrone-Moise e Ivone Castilho. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *O sagrado e o profano*. Trad. Rogério Fernandes. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013.

_____. *Rites and symbols of initiation*: the mysteries of death and rebirth. Trans. Willard R. Trask. New York: Harper Colophon Books, 1975.

_____. *Ferreiros e alquimistas*. Trad. Roberto Cortes de Lacerda. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.

_____. *Patterns in comparative religion.* Trans. Rosemary Sheed. London and New York: Sheed & Ward, 1958.

_____. *A history of religious ideas.* Vol. 1: From the Stone Age to the Eleusinian Mysteries. Trans. Translated by Willard R. Trask. Chicago: The University of Chicago Press, 1978.

EMPÉDOCLES. Sobre a Natureza e Purificações. In: *Os pré-socráticos*: fragmentos, doxografia e comentários. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda., 1996.

ENGELS, Friedrich. *Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã.* Marxists.org. Disponível em: https://www.marxists.org/portugues/marx/1886/mes/fim.htm. Acesso em: 17 de março de 2021.

ERAN, Arie et al. Cannabis and frankincense at the judahite shrine of Arad. In: *Journal of the Institute of Archaeology of Tel Aviv University*, 47 (1), 2020.

ESCOHOTADO, Antonio. Historia general de las drogas. Madrid: Alianza Editorial, 1998.

ESTRADA, Álvaro. *A vida de María Sabina*: a sábia dos cogumelos. Trad. Beatriz Perrone Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 1984.

EVOLA, Julius. *The hermetic tradition*. Symbols and teachings of the royal art. Trans. E. E. Rehmus. Rochester, Vermont: Inner Traditions International, 1995.

FAIVRE, Antoine. *O esoterismo*. Trad. Marina Appenzeller. Campinas, SP: Papirus, 1994.

FAULKS, Philipa. *The masonic magician*: the life and death of Count Cagliostro and his Egyptian Rite. London: Watkins, 2008.

FICHTE, J. G. *Filosofía de la masonería*. Cartas a Constant. Edición de Faustino Oncina Coves. Madrid: Ediciones ISTMO, 1997.

FINDLAY, J. N. *Hegel:* a re-examination. London: Allen and Unwin, 1958.

FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. Trad. Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

FORSHAW, Peter J. Marsilio Ficino and the chemical art. In: CLUCAS, Stephen; REED, Valery; FORSHAW, Peter J. (Eds.). *Laus Palatonici philosophi:* Marsilio Ficino and his influence. Leiden, Boston: 2011.

FULCANELLI. *Le mystére des cathedrales.* Las Vegas, Nevada: Brotherhood of Life, 1990.

_____. *The dwelling of the philosophers*. Trans. Brigitte Donvez and Lionel Perrin. Boulder, CO: Archive Press, 1999.

FRANCO, Irley; ANACHORETA, Maria. O problema da escrita e as teses que defendem a existência de uma filosofia esotérica em Platão. In: *O que nos faz pensar*, v. 19, 2010, n. 28.

FROESE, Tom. The ritualised mind alteration hypothesis of the origins and evolution of the symbolic human mind. In: *Rock Art Research*, 32, 2015.

GEBRA, Fernando de Moraes. Cartas de um sincero fingidor: o discurso esotérico na correspondência de Fernando Pessoa. In: *Revista Digital do Programa de Pós-Graduação em Letras da PUC-RS*. Vol. 8, n. 1, 2015.

GRAVES, Robert. *Food for centaurs.* New York: Doubleday, 1960.

GREGORY OF NYSSA. *The life of Moses*. Trans. A. J. Malherbe and E. Ferguson. New York: Paulist Press, 1978.

GREGORY OF NAZIANZUS. *Select orations*. Trans. Martha Vinson. Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 2003.

GRIFFITHS, Roland R. et al. Psilocybin produces substantial and sustained decreases in depression and anxiety in patients with life-threatening cancer: A randomized double-blind trial. In: *J Psychopharmacol.*, 30(12), 2016.

_____. Psilocybin can occasion mystical-type experiences having substantial and sustained personal meaning and spiritual significance. In: Psychopharmacology (Berl), 187(3), 2006.

GUÉNON, René. *The crisis of the modern world*. Trans. Marco Pallis, Arthur Osborne and Richard C. Nicholson. Hillsdale, NY: Sophia Perennis, 2001.

_____. *Studies in Freemasonry and the Compagnonnage*. Trans. Henry D. Fohr, Cecil Bethell and Michael Allen. Hillsdale, NY: Sophia Perennis, 2004.

_____. *Fundamental symbols.* The universal language of sacred science. Trans. Alvin Moore. Cambridge: Quinta Essentia, 1995.

_____. *The lord of the world*. Trans. Anthony Cheke. North Yorkshire: Coombe Springs Press, 1983.

GUERRA-DOCE, Elisa. The origins of inebriation: archaeological evidence of the consumption of fermented beverages and drugs in prehistoric Eurasia. *J Archaeol Method Theory*, 22, 2015.

HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*: 12 lições. Trad. Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. *The structural transformation of the public sphere*: an inquiry into a category of bourgeois society. Trans. Thomas Burger and Frederick Lawrence. Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1991.

HADOT, Pierre. *Plotinus or Simplicity of vision*. Trans. Michael Chase. Chicago and London: University of Chicago Press, 1998.

HALDANE, Elizabeth S. Jacob Böhme and his relation to Hegel. In: *The Philosophical Review.* Vol. 6, Issue 2, March 1897.

HALL, Manly P. *The secret teachings of all ages*. An encyclopedic outline of masonic, hermetic, qabbalistic and rosicrucian symbolical philosophy. New York: Tarcher/Penguin, 2003.

HANEGRAAFF, Wouter J. (Ed.). *Dictionary of gnosis and western esotericism*. Leiden, Boston: Brill, 2006.

_____. Forbidden knowledge: anti-esoteric polemics and academic research. In: *Aries*, Vol. 5, no. 2, 2005.

_____. Altered states of knowledge: the attainment of gnōsis in the Hermetica. In: *The International Journal of the Platonic Tradition*, 2, 2008.

_____. Jacob Böhme and christian theosophy. In: PARTRIDGE, Christopher (Ed.). *The occult world*. London and New York: Routledge, 2015.

HANRATTY, Gerald. Hegel and the gnostic tradition. In: *Philosophical Studies* (Dublin), 30, 1984.

HARRIS, H. S. *Hegel's development*: toward the sunlight. London: Oxford University Press, 1972.

_____. *Hegel's development:* night thoughts (Jena 1801-1806). London: Oxford University Press, 1983.

HARRISON, Jane. *Themis*: a study of the social origins of Greek religion. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

HARTMANN, Nicolai. *A filosofia do idealismo alemão*. Trad. José Gonçalves Belo Lisboa. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983.

HARTOG, François. *Regimes de historicidade*: presentismo e experiências do tempo. Trad. Andréa S. de Menezes, Bruna Breffart, Camila R. Moraes, Maria Cristina de A. Silva e Maria Helena Martins. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.

HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*. Trad. Paulo Meneses e Karl Heinz-Efken. Parte 1. Petrópolis: Vozes, 1992.

_____. *Fenomenologia do espírito*. Trad. Paulo Meneses e José Nogueira Machado. Parte 2. Petrópolis: Vozes, 1992.

_____. *Ciência da lógica*. Vol. 1. A doutrina do ser. Trad. Christian G. Iber, Marloren L. Miranda e Federico Orsini. Petrópolis, RJ; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2016.

_____. *Ciência da lógica.* Vol. 2. A doutrina da essência. Trad. Christian G. Iber e Federico Orsini. Petrópolis, RJ; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2017.

_____. *Ciência da lógica.* Vol. 3. A doutrina do conceito. Trad. Christian G. Iber e Federico Orsini. Petrópolis, RJ; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2018.

_____. *Hegel's philosophy of nature*. Vol. 1. Trans. M. J. Petry. New York: Humanities Press, 1970.

_____. *Hegel's philosophy of nature*. Vol. 2. Trans. M. J. Petry. New York: Humanities Press, 1970.

_____. *Enciclopédia das ciências filosóficas*. Vol. 1. Trad. Paulo Meneses e José Machado. São Paulo: Loyola, 1995.

_____. *Enciclopédia das ciências filosóficas*. Vol. 3. Trad. Paulo Meneses e José Machado. São Paulo: Loyola, 1995.

_____. *Introdução à história da filosofia.* Trad. Antônio Pinto de Carvalho. Coimbra: Arménio Amado, 1980.

_____. *Lectures on the history of philosophy*. Vol 1. Trans. R. F. Brown and J. M. Stewart. London: Oxford University Press, 2009.

_____. *Lectures on the history of philosophy*. Vol. 2. Trans. R. F. Brown and J. M. Stewart. Harris. London: Oxford University Press, 2006.

_____. *Lectures on the history of philosophy*. Vol. 3. Trans. R. F. Brown and J. M. Stewart. Berkeley: University of California Press, 1990.

_____. *Lectures on the philosophy of religion*. Vol. 1. Trans. R. F. Brown, J. M. Stewart and P. C. Hodgson. Berkeley, CA: The University of California Press, 1984.

_____. *Lectures on the philosophy of religion*. Vol. 3. Trans. R. F. Brown, J. M. Stewart and P. C. Hodgson. London: Clarendon Press, 2007.

_____. *Lectures on the philosophy of religion.* One-volume edition. Trans. R. F. Brown, J. M. Stewart and P. C. Hodgson. Berkeley: University of California Press, 1988.

_____. *Filosofia da história*. Trad. Maria Rodrigues e Hans Harden. Brasília: Editora UNB, 2008.

_____. *A Razão na História*: uma introdução geral à filosofia da História. Trad. Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro, 2001.

_____. *Lectures on the philosophy of world history*. Trans. H. B. Nisbet. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

_____. *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio.* Trad. Paulo Meneses, Agemir Bavaresco, Alfredo Moraes, Danilo Vaz-Curado R. M. Costa, Greice Ane Barbieri e Paulo Roberto Konzen. São Leopoldo, RS: Ed. UNISINOS, 2010.

_____. *Aesthetics*. Lectures on fine art. Vol. 2. Trans. T. M. Knox. Oxford: Clarendon Press, 1975.

_____. *As órbitas dos planetas*. Trad. Paulo Meneses e Danilo Vaz-Curado R. M. Costa. Rio de Janeiro: Confraria do Vento, 2012.

_____. *HEGEL:* The letters. Trans. Clark Butler and Christiane Seiler. Bloomington: Indiana University Press, 1984.

_____. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

_____. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

_____. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse I*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986

_____. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion II*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

_____. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

_____. The spirit of christianity and its fate. In: *Early theological writings*. Trans. T. M. Knox. Chicago: University of Chicago, 1961.

_____. *The earliest system-programme of german idealism* (Berne, 1796). In: HARRIS, H. S. *Hegel's development*: toward the sunlight. London: Oxford University Press, 1972.

HEGEL, G. W. F.; SCHELLING, F. W. J. *The critical journal of philosophy*. Trans. H. S. Harris. Disponivel em: https://www.marxists.org/reference/archive/hegel/works/cj/introduction.htm. Acesso em: 15 de outubro de 2020.

HILDEBRAND, Stephen M. The Trinity in the ante-nicene fathers. In: EMERY, Gilles; LEVERING, Matthew. *The Oxford Handbook of the Trinity*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

HILDEGARD OF BINGEN. *Scivias*. Mahwah, New Jersey: Paulist Press, 1990.

HILLMAN, David. *The chemical muse*: drug use and the roots of western civilization. New

York: Thomas Dunne Books, 2008.

HOBSBAWM, Eric. *Primitive rebels*. London: Abacus, 1959.

HODGSON, Peter. *Hegel and christian theology*: a reading of the Lectures on the History of Philosophy. Oxford: Oxford University Press, 2005.

HOFFMAN, Mark A. Entheogens (psychedelic drugs) and the ancient mystery religions. In: WEXLER, Philip. Toxicology in Antiquity, London: Academic Press, 2019.

HOFMANN, Albert. LSD: my problem child. Disponível em: https://maps.org/images/pdf/books/lsdmyproblemchild.pdf. Acesso em: 11 de abril de 2021.

HOFMANN, Albert; SCHULTES, Richard E.; RÄTSCH, Christian. *Plants of the gods*: their sacred, healing and hallucinogeic powers. Rochester, VT: Healing Art Press, 1992.

HOTSON, Howard. Via Lucis in tenebras. Comenius as prophet of the Age of Light. In: MATYSIN, Anton M.; EDELSTEIN, Dan. *Let there be Enlightenment*: the religious and mystical sources of rationality. Baltimore: John Hopkins University Press, 2018.

HOUDEN, Leslie. *Jesus in history, thought, and culture*: an encyclopedia. Santa Barbara, CA: ABC-CLIO, 2003.

HUGGINS, Ronald V. The sign of the pelican on the cross of Christ. In: *Midwestern Journal of Theology,* 8.2/9.1, 2010.

IAMBLICHUS. *De mysteriis*. Trans. Emma C. Clarke John M. Dillon and Jackson P. Hershbell. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003.

INWOOD, Michael. *A Hegel dictionary*. Oxford: Blackwell, 1992.

ITTER, Andrew C. *Esoteric teachings in the Stromateis of Clement of Alexandria*. Leiden/Boston: Brill, 2009.

JACOB, Margaret C. *Living the Enlightenment*: freemasonry and politics in eighteenth-century europe. Oxford: Oxford University Press, 1991.

_____. *The freemasons*: prosocial groups of the Enlighenment Era. A conversation with Margaret C. Jacob. Disponível em: https://thisviewoflife.com/the-freemasons-prosocial-groups-of-the-enlightenment-era-a-conversation-with-margaret-c-jacob/. Acesso em 07 de janeiro de 2021.

JAEGER, Werner. *The theology of early greek philosophers:* the Glifford Lectures. London: Oxford University Press, 1947.

JAMES, William. *The varieties of religious experience*: a study in human nature. London and New York: Routledge, 2002.

JAMESON, Fredric. The vanishing mediator: narrative structure in Max Weber. In: *New*

German Critique, 1, Winter 1973.

JOHN CHRYSOSTOM. *On the incomprehensible nature of God.* Trans. Paul W. Harkins. Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 1982.

JOHNSON, Matthew W. et al. Pilot study of the 5-HT2AR agonist psilocybin in the treatment of tobacco addiction. In: *J Psychopharmacol*., 28(11), 2014.

JUAN-TRESSERRAS, Jordi. La arqueología de las drogas en la Península Ibérica: una síntesis de las recientes investigaciones arqueobotánicas. In: *Complutum*, 11, 2000.

JUNG, Carl Gustav. *The collected works of C. G. Jung.* Vol. 12. *Psychology and Alchemy*. Trans. R. F. C. Hull. Princeton: Princeton University Press, 1968.

_____. *Jung speaking*: interviews and encounters. Edited by William McGuire and R.F.C. Hull. Princeton: Princeton University Press, 1977.

KANT, Immanuel *Crítica da razão pura*. Trad. Fernando Costa Mattos. São Paulo: Vozes, 2012.

_____. Sonhos de um visionário explicados por sonhos da metafísica. Trad. Joãosinho Beckenkamp. In: KANT, Immanuel. *Escritos pré-críticos.* São Paulo: Editora da UNESP, 2005.

KENNEDY, Emmet. *A cultural history of the French Revolucion*. New Haven and London: Yale University Press, 1989.

KINGSLEY, Peter. *Ancient philosophy, mystery, and magic.* Empedocles and Pythagorean Tradition. Oxford: Clarendon Press, 1995.

_____. *In the dark places of wisdom*. California: The Golden Sufi Center, 1999.

_____. *Reality*. California: The Golden Sufi Center, 2003.

_____. *A story waiting to pierce you*: Mongolia, Tibet and the destiny of the western world. Point Reyes, CA: The Golden Sufi Center, 2010.

_____. *Catafalque*: Carl Jung and the end of humanity. London: Catafalque Press, 2018.

_____. An introduction to the Hermetica: approaching ancient esoteric tradition. In: BROEK, Roelof van den; HEERTUM, Cis van. *From Poimandres to Jacob Böhme*: hermetism and the christian tradition. Amsterdam: In de Pelikaan, 2000.

KIRK, G. S.; RAVEN, J. E.; SCHOFIELD, M. *Os filósofos pré-socráticos*. Uma história crítica com selecção de textos. Trad. Carlos Alberto Louro Fonseca. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard. *Theological dictionary of the New Testament*. Abridged in one volume. Exeter, Devon, UK: The Paternoster Press, 1985.

KOSELLECK, Reinhart. *Crítica e crise.* Trad. Luciana Villas-Boas Castelo-Branco. Rio de Janeiro: EDUERJ; Contraponto, 1999.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu*: palavras de um xamã yanomami. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KOUREMENOS, Theokritos; PARÁSSOGLOU, George M.; KYRIAKOS, Tsantsanoglou (Eds.). *The Derveni papyrus*. Firenze: Leo S. Olschki Editore, 2006.

KOYRÉ, Alexandre. Nota sobre a língua e a terminologia hegelianas. In: KOYRÉ, Alexandre. *Estudos de história do pensamento filosófico*. Trad. Márcio Ramalho. Rio de Janeiro: Forense, 2011.

KRAMRISCH, Stella. The mahavira vessel and the plant Putika. In: WASSON et al. *Persephone's quest*: entheogens and the origins of religion. New Haven and London: Yale University Press, 1986.

KUCHAREK, Casimir A. *The sacramental mysteries*: a byzantine approach. Allendale, N.J.: Alleluia Press, 1976.

LADNER, Gerhart B. *The idea of reform*: it's impact on christian thought and action in the age of the Fathers. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1959.

LAUGHLIN, Charles. D. *Communing with the gods*: dream cultures and the dreaming brain. Brisbane, Australia: Daily Grail, 2011.

LESSING, Gotthold Ephraim. *Philosophical and theological writings*. Trans. H. B. Nisbet. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

LEWIS-WILLIAMS, David. *The mind in the cave*: consciousness and the origins of art. London: Thames & Hudson, 2002.

LEWIS-WILLAMS, David; CLOTTES, Jean. *The shamans of prehistory*. Trance and magic in painted caves. New York: Harry N. Abrams, 1998.

LOSURDO, Domenico. *Hegel and the freedom of moderns*. Trans. Marella and Jon Morris. Durham and London: Duke University Press, 2004.

LUDWIG, Arnold M. Altered states of consciousness. In: TART, Chales T. (Ed.). *Altered states of consciousness*. New York: John Wiley & Sons, 1969.

MACKEY, Albert G. *The symbolism of freemasonry*. Luton: Andrews UK Ltd., 2010.

MACLEAN, Katherine A. et al. Mystical experiences occasioned by the hallucinogen psilocybin lead to increases in the personality domain of openness. In: *J Psychopharmacol*, 25(11), 2011.

MACOR, Laura Anna. Friedrich Hölderlin and the clandestine society of the bavarian illuminati. A plaidoyer. In: *Philosophica*, 88, 2013.

MACY, Gary. *The theologies of the Eucharist in the early scholastic period:* a study of the salvific function of the sacrament according to the theologians c. 1090 – c. 1220. Oxford: Clarendon Press, 1984.

MAGEE, Glenn A. *Hegel and the hermetic tradition*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2001.

_____. Hegel on the paranormal: altered states of consciousness in the philosophy of subjective spirit. In: *Aries* 8, 2008a.

_____. *The Hegel dictionary*. London: Continuum, 2010.

_____. Hegel and mysticism. In: BEISER, Frederick C. (Ed.) *The Cambridge Companion to Hegel and Nineteenth-Century Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008b.

_____. "The Speculative is the Mystical". Hegel's marriage of Reason and Unreason in the Age of Enlightenment. In: NEUGEBAUER-WÖLK, M.; GEFFARTH, R.; MEUMANN, M. (Eds.) *Aufklärung und esoterik*: wege in die moderne. Berlin: De Gruyter, 2013.

MAIER, Michael. *La fuga de Atalanta (Atalanta fugiens)*. Trad. María Tabuyo y Agustín López. Girona: Atalanta, 2007.

MARAVELIA, Alicia. The conception of the cosmic egg in the ancient egyptian and in the orphic cosmovision. In: *Shodoznavstvo*, Vol. 83, 2019.

MARCIANO, Laura Gemelli. Images and experience: at the roots of Parmenide's aletheia. In: *Ancient Philosophy*, 28, 2008.

MARKS, Steven G. *The information nexus:* global capitalism from the Renaissance to the present. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.

MARTIN-VELASCO, María José; BLANCO, María José García (Eds.). *Greek philosophy and Mystery Cults*. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2016.

MARX, Karl. *O capital*: crítica da economia política. Livro 1. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.

_____. *A sagrada família*. Trad. Marcelo Backes. São Paulo: Boitempo, 2011.

MCDERMOTT, Robert A. Esoteric philosophy. In: SOLOMON, Robert C.; HIGGINS, Kathleen M. *From Africa to Zen:* an invitation to world philosophy. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 1993.

MCGINN, Bernard. *The foundations of mysticism*. New York: Continuum, 1992.

_____. Mysticism and the reformation: a brief survey. In: *Acta theol.* Vol 35, n. 2, 2015.

MCGOVERN, Patrick. E. *Uncorking the past:* the quest for wine, beer, and other alcoholic beverages. Oakland, CA: University of California Press, 2009.

MCINTOSH, Christopher. *The Rosicrucians*. Wellingborough, UK: Crucible, 1987.

MCKNIGHT, Stephen A. *The religious foundations of Francis Bacon's thought*. Columbia and London: University of Missouri Press, 2006.

MERLEAU-PONTY, Maurice. Hegel's existencialism. In: *Sense and non-Sense*. Trans. Hubert Dreyfus and Patricia Allen Dreyfus. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1964.

MIDELFORT, Erik H. C. Medicine, theology, and the problem of Germany's pietist ecstatics. In: BULMAN, William J.; INGRAM, Robert G. *God in the Enlightenment.* Oxford: Oxford University Press, 2016.

MILLER, Patrick Lee. *Becoming god*: pure reason in early greek philosophy. London: Continuum, 2011.

MORAES, Alfredo de Oliveira. *A metafísica do conceito*: sobre o problema do conhecimento de Deus na Enciclopédia das Ciências Filosóficas de Hegel. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

MORGAN, Kathryn A. *Myth and philosophy from the presocratics to Plato*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

MURARESKU Brian C. *The immortality key*: the secret history of the religion with no name. New York: Saint Martin's Press, 2020.

MURE, G. R. G. *The Philosophy of Hegel.* London: Oxford University Press, 1965.

MYLONAS, George E. *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*. Princeton: Princeton University Press, 1961.

NEMU, Danny. Getting high with the most high: entheogens in the Old Testament. In: *Journal of Psychedelic Studies*, 3 (2), 2019.

NEWMAN, William R. *Newton the Alchemist*. Science, enigma and the quest for nature's "secret fire". Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2019.

NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia, Ou helenismo e pessimismo*. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. *O anticristo*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

NIGHTINGALE, Andrea W. *Spectacles of truth in classical Greek philosophy*: *theoria* in its cultural context. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

O'REGAN, Cyril. *The heterodox Hegel.* Albany: State University of New York Press, 1994.

ORÍGENES. *Contra Celso*. Trad. Orlando dos Reis. São Paulo: Paulus, 2004.

OTT, Jonathan. *Pharmacotheon*: entheogenic drugs, their plant sources and history. Kennewick: The Natural Products, 1993.

PARMÊNIDES. *Sobre a Natureza*. In: *Os pré-socráticos*: fragmentos, doxografia e comentários. Trad. José Cavalcante de Souza. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda., 1996.

PENROSE, Roger; HAMEROFF, Stuart. Consciousness in the universe: neuroscience, quantum space-time geometry and Orch OR theory. In: *Journal of Cosmology*, vol. 14, 2011.

PETRI, G. et al. Homological scaffolds of brain functional networks. In: *Journal of the Royal Society Interface*, vol. 11, n. 101, 2014.

PHILO OF ALEXANDRIA. *The works of Philo Judaeus*. Vol. 3. Trans. Charles Duke Yonge. Woodstock, Ontario: Devoted Publishing, 2017.

PINDAR. *Pindar's Victory Songs.* Trans. Frank J. Nisetich. Baltimore: Johns Hopkins University Press. 1980.

PIKE, Albert. *Morals and Dogma of the Ancient and Accepted Scottish Rite Freemasonry.* Montana: Kessinger Publishing, LLC, 2004.

PINKARD, Terry. *Hegel:* a biography. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

PLATÃO, *Diálogos*. *O Banquete, Fédon, Sofista, Político*. Trad. José Cavalcante de Souza (O Banquete) e João Cruz Costa (Fédon, Sofista, Político). São Paulo: Editora Abril, 1972.

_____. *Fedro – Cartas – O primeiro Alcebíades*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora da UFPA, 1975.

_____. *Diálogos*. Apologia de Sócrates, Critão, Menão, Hípias Maior e outros. Trad. Carlos Alberto Nunes. Curitiba: Editora da UFPA, 1980.

_____. *A República*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2007.

_____. *Timeu-Crítias*. Trad. Rodolfo Lopes. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2011.

_____. *Teeteto*. Trad. Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2015.

_____. *Íon.* Trad. Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.

PLINY. *Natural history.* Vol. III. Libri VIII-XI. Trans. H. Rackham. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1967.

PLOTINUS. *The Enneads*. Trans. Lloyd P. Gerson, George Boy-Stones, John M. Dillon, R. A. H. King, Andrew Smith and James Wilberding. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.

PLUTARCH. *Moralia*. Vol. V. Trans. Frank Cole Babbitt. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999.

PONS, Enriqueta et al. Mas Castellar de Pontós (Alt Empordà). Un complex arqueològic d'època ibèrica (Excavacions 1990–1998). Girona, Spain: Museu d'Arqueologia de Catalunya, 2002.

PRICE, Robert M. *Deconstructing Jesus*. New York: Prometheus, 2000.

RAICHLE, M. E. et al. A default mode of brain function. In: *Proc Natl Acad Sc*i USA, 98, 2001.

RAHNE, Hugo. *Greek myths and christian mystery*. New York: Biblo and Tannen, 1971.

RENBERG, Gil H. *Where dreams come*: incubation sanctuaries in the greco-roman world. London/Boston: Brill, 2017.

RORDORF, Willy. *The eucharist of the early christians.* Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press, 1978.

RUCK, Carl A. P.; HOFMANN, Albert; WASSON, Gordon. *The road to Eleusis:* unveiling the secret of the mysteries. Berkeley: Atlantic Books, 1978.

RUCK, Carl A. P.; STAPLES, Blaise Daniel; HEINRICH, Clark. *The apples of Apollo.* Pagan and Christian Mysteries of the Eucharist. Durham, North Carolina: Carolina Academic Press, 2001.

RUCK, Carl A. P.; BIGWOOD, Jeremy; STAPLES, Danny. OTT, Jonathan; WASSON, Gordon. Entheogens. In: *Journal of Psychedelic Drugs*, 11, 1-2, 1979.

RUCK, Carl A. P.; HOFFMAN, Mark A. *The effluents of deity*: alchemy and psychoactive sacraments in medieval and Renaissance art. Durham, North Carolina: Carolina Academic Press, 2012.

_____. Freemasonry and the survival of the eucharistic brotherhoods. In: RUCK, Carl A. P.; HOFFMAN, Mark; CELDRÁN, Jose Alfredo González. *Mushrooms, myth and Mithras*. San Francisco: City Light Books, 2011.

_____. *Entheogens, myth and human consciousness*. Oakland, CA: Ronin Publishing, 2013.

RUCK, Carl A. P. The cave of Euripedes. In: *Time & Mind*, vol. 8, n. 3, 2015.

_____. Entheogens in ancient times: wine and the rituals of Dionysus. In: WEXLER, Philip (Ed.). *Toxicology in antiquity*. London: Academic Press, 2019.

_____. Reorienting the shamanic axis: Apollo from wolf to light. In: *SexuS Journal*, 3 (8), 2018.

_____. The Greek hero and herbal fantasies: entheogenic theriomorphism and the hero myth. In: ELLENS, J. Harold (Ed.). *Seeking the sacred with psychoactive substances*: chemical paths to spirituality and to God. Vol. 1. History and practices. Santa Barbara, CA: PRARGER, 2014.

_____. *The son conceived in drunkenness*: magical plants in the world of the Greek hero. Berkeley: Regent Press, 2017.

_____. Soma and the Greek Mysteries. In: *Kronos: Philosophical Journal*, vol. 8, 2016.

SAMORINI, Giorgio. *Animals and psychedelics*: the natural world and the instinct to alter consciousness. Trans. Tami Calliope. Rochester, Vermont: Park Street Press, 2002.

_____. *Funghi allucinogeni*: Studi Etnomicologici. Dozza, BO: Telesterion, 2001.

_____. Un contributo alla discussione dell'etnobotanica dei Misteri Eleusini. In: *Eleusis*, 4, 2000.

SASSI, Maria Michela. *The beginnings of philosophy in Greece*. Princeton: Princeton University Press, 2018.

SCHAFF, Philip (Ed.). *Basil*: letters and select works. Edinburgh: T&T Clark, 1895.

SCHELLING, F. W. J. *Ideas for a philosophy of nature*. Trans. Errol E. Harris and Peter Heath. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

_____. *Bruno, or On the natural and divine principle of things.* Trans. Michael G. Vater. Albany: State University of New York Press, 1984.

SCHILLER, J. C. F. von. *The poems of Schiller.* Trans. E. A. Bowring. Gloucester: Dodo Press, 2007.

SCHLEGEL, Friedrich von. *O dialeto dos fragmentos*. Trad. Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 1997.

SCHNEIDER, Heinrich. *Quest for mysteries*: the masonic background for literature in eighteenth-century Germany. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1947.

SCHOLEM, Gershom. *On the Kabbalah and its symbolism*. Trans. Ralph Manheim. New York: Schocken Books, 1965.

SCHUHL, Pierre-Maxime. *La fabulation platonicienne*. Paris: J. Vrin, 1968.

SEDGWICK, Mark. René Guénon and Traditionalism. In: MAGEE, Glenn A. *The Cambridge Handbook of western mysticism and esotericism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.

SESSA, Ben. *The psychedelic renaissance*: reassessing the role of psychedelic drugs in 21st century psychiatry and society. London: Muswell Hill Press, 2012.

_____. Can psychedelics have a role in psychiatry once again? In: *Br J Psychiatry; J Mental Sci*, 2005.

SHANON, Benny. *The antipodes of the mind*. Charting the phenomenology of the ayahuasca experience. Oxford: Oxford University Press, 2002.

SHANTZ, Douglas. *An introduction to german pietism*: protestant renewal at the dawn of modern Europe. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2013.

SHAW, Bernard. *Theurgy and the soul.* The neoplatonism of Iamblichus. Kattering, OH: Angelico Press/Sophia Perennis, 2014.

SHAW, Gregory. Taking the shape of the gods. A theurgic reading of hermetic rebirth. In: *Aries – Journal for the Study of Western Esotericism*, 15, 2015.

SINGER, Peter. *Hegel*: a very short introduction. Oxford: Oxford University Press, 2001.

SMITH, Huston. *Cleasing the doors of perception*: the religious significance of entheogenic plants and chemicals. New York: Putnam Inc, 2000.

SNOEK, Jan A. M. Freemasonry. In: MAGEE, Glenn A. *The Cambridge Handbook of western mysticism and esotericism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.

SALOMON TRISMOSIN. *Splendor Solis.* London: Forgotten Books, 2014.

STACE, Walter. *Philosophy and mysticism*. London: Macmillan & Co Ltd., 1961.

STAFFORD, peter. *Psychedelics Encyclopedia*. Bekeley, CA: Ronin Publishing Inc., 1992.

STEIN, Charles. *Persephone unveiled*: seeing the goddess and freeing your soul. Berkeley, CA: North Atlantic Books, 2006.

STOEFFLER, F. Ernest. *German pietism in the eighteenth century*. Leiden/Boston: Brill, 1973.

STRASSMAN, Richard. *DMT*: the spirit molecule. A doctor's revolutionary research into the biology of near-death and mystical experiences. Rochester, Vermont: Park Street Press, 2001.

STROUMSA, Guy G. *Hidden wisdom*: esoteric traditions and the roots of christian mysticism. Leiden, Boston: Brill, 2005.

SULLIVAN, R. J., HAGEN, E. H. Psychotropic substance-seeling: evolutionary pathology or adaptation? In: *Addiction*, 97, 2002.

TAYLOR, Charles. *Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

TAYLOR, Eugene I. *William James on exceptional mental states*: reconstruction of the 1896 Lowell Lectures. New York: Charles Scribner's Sons, 1982.

TAYLOR, Thomas. *The eleusinian and bacchic mysteries*: a dissertation. New York: J. W. Bouton, 1891.

TART, Chales T. (Ed.). *Altered states of consciousness*. New York: John Wiley & Sons, 1969.

TERTULLIAN. *Apologetical works*. Trans. Rudolph Arbesmann. Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 2008.

THE BOOK OF THE TWENTY-FOUR PHILOSOPHERS (*Liber XXIV philosophorum*). Editio minima. The Matheson Trust for the Study of Comparative Religion, 2015. Disponível em: https://www.themathesontrust.org/papers/metaphysics/XXIV-A4.pdf. Acesso em: 12 de fevereiro de 2021.

THE NAG HAMMADI LIBRARY IN ENGLISH. Ed. James M. Robinson. Trans. Members of the coptic gnostic library project of the Institude for Antiquity and Christianity. San Francisco: Harper Collins, 1990.

THEOPHRASTUS. Enquiry into plants and minor works on odours and weather signs. Trans. Sir Arthur Hort. Vol. 2. London: William Heinemann, 1916.

TIMMERMANN, C.; ROSEMAN, L.; SCHARTNER, M. et al. Neural correlates of the DMT experience assessed with miltivariate EEG. In: *Sci Rep*, 9, 16324, 2019.

TURKEN, Alper. The mystical content of Hegel's concept of the speculative. *De Gruyter Akademie Forschung*, 2015. Disponível em: https://doi.org/10.1515/hgjb-2015-0171. Acesso em 11 de outubro de 2020.

TURTON, S. et al. A qualitative report on the subjective experience of intravenous psilocybin administered in an FMRI environment. In: *Current Drug Research Abuse Review*, 7(2), 2014.

USTINOVA, Yulia. *Divine mania*: alteration of consciousness in Ancient Greece. London and New York: Routledge, 2018.

_____. To live in joy and die with hope: experiencial aspects of ancient greek mystery rites. In: *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 56, vol. 2, 2013.

_____. *Caves and the ancient Greek mind*: descending underground in the search for ultimate truth. Oxford: Oxford University Press, 2011.

_____. Madness into memory: mania and mnēmē in Greek culture: In: *Scripta Classica Israelica*, vol. XXXI, 2012.

VLASTOS, Gregory. Studies in greek philosophy: the presocratics. Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1993.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos. In: *Cadernos de campo*, São Paulo, n. 14/15, 2006.

VOEGELIN, Eric. Hegel: un estudio en brujería. Trad. Vicente Serrano Marín. In: *Foro Interno*, 10, 2010.

_____. *Ordem e história.* Vol. IV: A era ecumênica. Trad. Edson Bini. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

_____. Response to professor Altizer's 'A new history and a new but ancient god. In: *The collected works of Eric Voegelin*. Vol. 12. Published Essays, 1966-1985. Ed. Ellis Sandoz. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1990.

WAANDERS, F. M. J. *The history of* telos *and* teleo in Ancient Greek. Amsterdam: B. R. Grüner Publishing Co, 1983.

WAITE, Arthur Edward (Trad.). *Turba philosophorum, or Assembly of the sages*. London: George Redway, 1896.

WALSH, David. *The esoterical origins of modern ideological thought*: Hegel and Boehme. Phd Dissertation, University of Virginia, 1978.

WANDEL, Lee Palmer (Ed.). *A Companion to the Eucharist in the Reformation*. Leiden/Boston: Brill, 2014.

WASSON, Gordon; RUCK, Carl. A. P.; OTT, Jonathan; KRAMRISCH, J. *Persephone's quest*: entheogens and the origins of religion. New Haven and London: Yale University Press, 1986.

WEBER, Max. *A ética protestante e o "espírito" do capitalismo*. Trad. José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WEBSTER, Peter; PERRINE, Daniel; RUCK, Carl A. P. Mixing the kykeon. In: *Eleusis*: Journal of Psychoactive Plants and Compounds, New Series 4, 2000.

WEST, M. L. *Early greek philosophy and the Orient.* Oxford: Oxford University Press, 1971.

_____. *Indo-european poetry and myth.* Oxford: Oxford University Press, 2007.

_____. *Ab ovo*: Orpheus, Sanchuniathon, and the origins of the ionian world model. In: *Classical Quartely,* 44, II, 1994.

WRIGHT, Dudley. *The eleusinian mysteries and rites*. London: The Theosophical Publishing House, 2016.

YATES, Frances. The Rosicrucian Enlightenment. London and New York: Routledge, 1972.

ZELMAN, Robert P. Experiential philosophy: metaphysics and altered states of consciousness. Dissertação. Saybrook Graduate School and Research, 1978.

_____. Experiential philosophy: philosophy and altered states of consciousness. *CEA Critic*, vol. 44, n. 1, 1981.

ŽIŽEK, Slavoj. *The plague of fantasies.* London & New York: Verso, 2008.