

O PENSAR COMO ABISMO*

Luiz Costa Lima

Por mais que soubesse que certa comparação pareceria extravagante, ela se impôs às minhas restrições. Pois, além de originários da Europa Centro-Oriental, que poderia haver de procedente em aproximar Calin-Andrei Mihailescu de György Lukács!? Na verdade, seus países são outros, neles se falam línguas pertencentes a famílias bastante diversas e, o que mais importa, suas trajetórias intelectuais são quase antagônicas. Como se isso não bastasse, Lukács começara a se fazer conhecido por livros que escrevera em uma língua de adoção – [**Die Seele un die Formen** (1911) e **Die Theorie des Romans** (1920, mas já difundido desde 1916, pela importante **Zeitschrift für Ästhetik und Allgemeine Kunstwissenschaft**] – ao passo que Mihailescu, professor na Western Ontario University, se torna conhecido a partir de finais do século. A comparação, no entanto, não é arbitrária: é o espaço geocultural comum aliado à diferença temporal que a justificarão.

Entre o começo e o fim do século XX, os países da Europa Centro-Oriental testemunharam a expansão e a falência da utopia marxista. Assim, quando **Die Theorie des Romans** circula como livro, seu autor já optara pelo marxismo (1918) e podia repudiar **Die Theorie** – na verdade, sua última obra significativa – como “eine Verschmelzung von ‘linker’ Ethik und ‘rechter’ Erkenntnistheorie” (“uma

* Publicado originalmente com o título “Gîndirea ca abis”. Posfácio à coleção de ensaios de Calin-Andre Mihailescu: 16-17. **Renastere, Manierism, Baroc**. Bucarest: Curtea Veche, 2005.

mistura de ética de ‘esquerda’ com uma teoria do conhecimento de ‘direita’”) (LUKÁCS, 1962, p. 16). Ao contrário, em texto recente, não incluído nesta coletânea, quando Mihaiescu recorda sua experiência de mestre-escola em uma aldeia fora de Bucareste, ressalta que a dívida do Estado era “the most plentiful thing in Romania at the time”, pois “that was a time when that life after debt remained to us the sole expression of Trotsky’s ‘permanent revolution’” (MIHAELESCU, 2004, p. 305). Os qualificativos que os dois autores empregam para caracterizar suas experiências declaram a diferença dos tempos que os circundavam: a separação com que o “convertido” Lukács via o “pagão” que fora exprime o otimismo com que encarava sua virada ideológica; o gosto amargo de ruína que acompanha Mihaiescu ao acentuar a que se reduzira a “revolução permanente” evidencia o que logo sucedera. A dissipação da utopia cobrira o mapa de seus países de origem. E os mapas têm uma relação umbilical com aqueles que neles se inscrevem:

[...] Orientation on the map is a means of strengthening the position of the subject. The map stands and functions between the viewing subject and the represented territory. It stands not only as a sign, but also as something similar to the ground for understanding, that which lies beforehand (MIHAELESCU, 2004, p. 305-306).

No preciso neologismo criado por Gerard Manley Hopkins, um mapa é um *in-scape*. E o que profundamente separa os dois autores se enraíza no único ponto que os aproximava: o destino sofrido por seus *in-scapes*; a ruína da utopia que sobre eles se abate e que Lukács não pôde reconhecer.

Transformando Mihaiescu em membro da diáspora do centro-oriental europeu, a ruína poderia torná-lo, conforme a alternativa habitual, ou em um melancólico ou em alguém empenhado em apagar o passado sombrio. Mas não é o que sucede. Calin-Andrei Mihaiescu converte a ruína da utopia em objeto de reflexão ativa. Ela não é tratada metaforicamente, como algo que, biograficamente vivido, tivesse de ser desencavado para que só então se entendesse melhor a trajetória

intelectual do autor. Muito ao contrário, a utopia é pensada em sua codificação primeira: nas vicissitudes por que passa o livro famoso de Thomas More. Seu tratamento então se impõe como o ponto de partida dos ensaios aqui reunidos. Será a partir dele que veremos a lógica do rizoma que se estende pelo 16-17. **Renaissance, Mannerism, Baroque.**

Logo no parágrafo de abertura do ensaio sobre a **Utopia** (1516), escreve Mihaiescu sobre o próprio intitutivo: “Not yet real for the revolutionary taste, no longer real for the nostalgic, utopia is an island, a world, a name, a genre, and a drive that need to be read as resisting the temptation” (p. 8). Mas que significa supor uma ilha equidistante entre o não ainda e o não mais? Aparentemente, a afirmação apenas se repete quando se declara que “as such, **Utopia** cannot be appropriated” (p. 8). Mas a reiteração não é redundante. O que ambas as afirmações contêm é bastante virulento para que só um enunciado bastasse. É o que logo mostra sua comparação com a apropriação usual: “I contend that More’s **Utopia** is by no means similar to Columbus’ India, and that **Utopia** expresses the limit beyond which rationality fails to go” (p. 8-9). A negação antecipa um motivo recorrente: como os outros sobre os quais escreve, este primeiro motivo se recusa a ser entendido por sua absorção pelo mundo histórico. Assim tanto o livro de More, quanto o gênero, a **Utopia** e a utopia, são frágeis porcelanas cuja passagem para a atmosfera da história os trinca e os quebra; lugares em que a racionalidade não consegue penetrar, o livro e o gênero são os primeiros produtos culturais que concretizam o *Erhabenes* (sublime) kantiano. Mas, ao passo que o sublime, na **Terceira Crítica**, se define pelo impasse em que faz entrar a imaginação, agora incapaz tanto de servir quanto de jogar (*spielen*) com o entendimento (*Verstand*), a **Utopia**, pensada por More, se caracteriza por um dado mais brutal: a impossibilidade de a racionalidade conseguir integrá-la. É certo que se poderia pensar que imaginação em impasse e limites da racionalidade se equivaleriam, pois que ambas as experiências indicariam a impossibilidade de uma conjunção perfeita entre o pensável e o factível. Sem que se negue a aproximação, há de se admitir que acentuar o muro que separa a **Utopia** da falência da imaginação no

sublime permite apreender-se o quiasmo que é constitutivo do livro de More: a inevitável distância que se estabelece entre nós e a **Utopia** “would then entrust history with maintaining utopia alive” (p. 8). Que significa, no caso, o quiasmo? Que a história forneceria o suplemento a uma falta inerente à **Utopia**? Se esta fosse a leitura correta, poder-se-ia conjugar a leitura de Mihaiescu com a de um historiador da qualidade de Frank Manuel, em **Utopian thought in the Western world** (1979). E mesmo estranhar que, no ensaio de Mihaiescu, o livro de Manuel não seja discutido. Ao invés, a interpretação que Mihaiescu oferece antes coincide com o princípio que ele extrai do **Utopiques: jeux d’espaces** (1973), de Louis Marin: “The neutral place between two worlds, a neuter. **Utopia** is the figure of the horizon” (p. 9). Nas palavras do próprio Marin, em artigo de 1993: **Utopia** “is the monogram of the art of pure fiction [...]” (apud MIHAELESCU, ano? p. 9). O uso particularmente kantiano do termo “monograma” mostra a vizinhança do pensamento do filósofo com a problemática da **Utopia**. O mais importante, contudo, é a relação desintegrativa com a história. Monograma da pura ficção, a obra de More ocupa a posição de um ponto zero e equivale ao que Lévi-Strauss, noutro contexto argumentativo, chamava de *signifiant vide*. Com efeito, a **Utopia** só deixaria de ocupar esse ponto extremo se a racionalidade conseguisse integrá-la, i.e., oferecer o seu lado *signifié*. O fracasso da utopia vivido pelo próprio autor, o fracasso da utopia marxista, deixa, portanto, de ser singular, caso em que poderia ser explicado por algum erro de cálculo. Deste fracasso específico, enquanto falência de um regime, ainda se poderá dizer com o sociólogo Robert Kurz que decorreria de a alternativa socialista não haver se afastado das categorias básicas do capitalismo:

O “mercado planejado” do Leste, já por sua própria descrição, não suprime as categorias do mercado (*die Marktkategorien*). Em consequência, aparecem no socialismo real todas as categorias fundamentais do capitalismo: salário, preço e lucro (ganho empresarial). Também o princípio básico do trabalho abstrato não foi apenas adotado senão que levado ao extremo (KURZ, 1991, p. 20).

O que vale dizer, a explicação sócio-econômica do fracasso do bloco soviético se fundamenta em uma argumentação distinta da que Mihaiescu apresenta para caracterizar o gênero da utopia. De acordo com ele (e Marin), monograma da ficção pura, a obra de More não permite sequer sua interação com uma obra concreta de ficção. Uma obra concreta de ficção não é um puro horizonte, nem tampouco um “significante vazio” senão que uma ordenação fabular com *Leerstellungen* (vazios), que, pelas *Wirkungen* (efeitos) suplementadas pelo receptor, permite uma interpretação, se bem que esta tenha em seu limite a indecidibilidade (cf. ISER, 1991). Em resumo, a **Utopia** separa-se da viagem homérica porque não supõe alguma Ítaca, um ponto de retorno no mundo. Deste modo, More antecipadamente se contrapunha ao sentido hegeliano da história: “Hegel’s notion of history has such a power because it has already encompassed the utopian drive which will lead everything to the end of history and art to its own abstraction” (MIHAELESCU, 2005, p. 11).

Demoramo-nos no exame da **Utopia** porque ele nos servirá de base para o exame dos motivos fundamentais explorados pelo autor. Antes porém de fazê-lo, cumpre deixar bem claro o que se pretende acentuar no livro de Mihaiescu:

1. Que o rizoma textualmente constituído não tem um crescimento aleatório, semelhante ao que se processa na natureza, senão que sua dispersão é um verdadeiro *trompe l’oeil*; se assim não fosse, as dez abordagens aqui reunidas estariam apenas materialmente aproximadas;
2. Que seu primeiro traço é a disposição de denúncia e combate ao rizoma da modernidade. E isso porque o privilégio na modernidade da razão instrumental estabelece a ameaça, mais iminente com o estabelecimento do mundo como mercado global, de abolição do sentido de qualquer coisa que não esteja submetido ao planejamento econômico. Daí a freqüência, sob modulações diversas, do *topos* de “le monde renverse”, sob as quais se configuram mundos temáticos que escapam da voracidade pragmática. Daí ainda o diálogo particular que os textos de Mihaiescu estabelecem com o

pensamento de Heidegger: se, por um lado, ele é um dos pensadores contemporâneos mais citados, por outro, é a partir da crítica de ambos à *Neuzeit* (modernidade) que Mihaiescu escreve uma de suas passagens mais incisivas: “Heidegger’s view of the pre-modern man’s relation with the soil cannot not remind one of the **Blood and Soil (Blut und Boden)** ideology of German extreme modernity. [...] The past is a eu-topia for Heidegger, and one can hear the overtones of the thinker’s desire not to have this place displaced by historical understanding. By idyllizing it, Heidegger keeps the past at a distance from the technological appropriations of it. His desire to hang on to an untouched past [...] is a modern one, rather than the impersonation of a pre-modern desire which only clowns of time experience” (MIHAELESCU, 2005, p. 20).

Em síntese, é a desmontagem da modernidade a linha transversal que articula temas em si diversos – a emergência do sujeito, a questão da mística, do mágico, do corpo epocal (*epochal body*), do kitsch. Sem podermos tratar de todos, procuraremos mostrar a extrema articulação interna entre os três primeiros – o que não significa que a tarefa não pudesse se estender aos dois últimos.

Já a propósito do primeiro motivo note-se o traço expositivo que o liga aos nove outros ensaios: não se trata de descrevê-lo historicamente. Seu modelo aproximado – embora, por certo, o autor não haja nele pensado – são as duas séries de fragmentos, “Die Lyceums-Fragmente” (1797) e “Die Athenäum-Fragmente” (1798), de Friedrich Schlegel. A ausência de uma abordagem histórica não significa que Mihaiescu seja um praticante da destemporalização da *Toposforschung* de E. R. Curtius, mas sim alguém que rejeita a domesticação dos fenômenos, freqüente na abordagem historiográfica. Demonstra-o com nitidez o texto que dedica a *l’amor de lonb*, na poesia trovadoresca, mais especialmente em Jaufre Rudel.

O ensaio abre com a formulação do que se nega: “To be accomplished within the framework of bourgeois hermeneutics, the love from afar – *l’amor de lonb* – seeks resolution in a clash to which

the troubadoursque ‘I’ cannot survive” (p. 1). Acentue-se a expressão “hermenêutica burguesa” como o qualificativo cuja prática será recusada. E assim o fará porque a expressão supõe a prática de uma história linear, binária, desde Hegel considerada dialética, nascida de “the absence of passion”. Ora, muito antes da codificação moderna, que encontrara em *Les Passions de l’Âme* (1649) a sua mola mais conhecida, nos séculos XII e XIII, na poesia trovadoresca, a paixão estava longe de ser domada. Daí a indagação do poema, saturado de paixão, assumir uma inesperada atualidade: “If we are living in an era following the demise of the modern subject, we have to ascertain that the ‘miraculous’ happening called troubadour poetry is not without parallel in the present” (p. 2). Da combinação destas rupturas – a subjetividade abrasada pela paixão, em Rudel, a temporalidade domesticante da paixão que corresponde à linearidade moderna, e “the demise of the modern subject” – resulta uma precisa consequência: ao domínio da história linear ainda corresponde a domesticação da linguagem em texto, o que implica ressaltar a ruptura entre “the order of language and that of passions” (p. 4). Daí resultam duas pistas de extrema fecundidade:

“The emergence of a passion that does not imitate Christ’s, or that it doesn’t grow under the undelible sign of the original sin, is a sign of danger. The emergence of troubadour poetry [...] imposes a systematic difference between two models of love: Christian and troubadoursque” (p. 4); “To see *l’amor de lonh* means not only to see the object of the passion, but the passion as such” (p. 5).

Do estrito ponto de vista da Igreja institucionalizada, a primeira afirmação é incontestavelmente herética. E, do ponto de vista da legitimação da arte como arte, não menos surpreendente: muitos séculos antes de cogitar-se na autonomização da arte, a poesia trovadoresca propunha um modelo de vida que não se conformava à *imitatio Christi*. A segunda é ainda mais desafiadora para o intérprete contemporâneo do fenômeno poético: ela põe em questão a prática

hermenêutica habitual. [Neste sentido, Mihaiescu, por um caminho diverso, se encontra com o trajeto de Hans Ulrich Gumbrecht (cf. especialmente GUMBRECHT, 2004, p. 1-20)]. Daí podermos considerar “Eye – I – Aye. On the emergence of subjectivity in troubadour poetry” como um fragmento inédito de Nietzsche, pois à semelhança dos dele provoca nada menos que um terremoto na maneira como estamos habituados a entender a emergência do sujeito. Assim, em vez de assinalar um momento, que seria relativamente recuado, na história do sujeito como “I”, diz a conclusão: “This ‘I’ is caught between the initial impulse of visibility (*il est né dans la langue d’oeil*) and the concluding cry of textual passion. Between the ‘eye’ and the ‘aye’, the ‘I’ locates itself steadfastly, in the lyrical middle of a story to be epically missed” (p. 6). Em formulação que nos remete ao estudo sobre a **Utopia**, na coincidência entre expressão e manifestação da paixão, *l’amor de lonh* capta a subjetividade em pleno *état sauvage*. O que equivale a dizer: não se representa a paixão senão que ela é exposta em sua absoluta presença. A hermenêutica, tal como codificada desde Schleiermacher, supõe a paixão domada em texto – **Les Liaisons Dangereuses** (1782) não seria seu involuntário paradigma e, ao mesmo tempo, a paródia desta domesticação? – e, à medida que assim o reconhecemos, a hermenêutica se mostra necessitada de revisão.

Em termos especializados, poder-se-ia pensar que a hermenêutica codificada privilegia a *Vorstellung*, no sentido kantiano, sem se dar conta da retificação da **Terceira Crítica**, com sua ênfase, na análise da experiência estética, na *Darstellung* – realce do como o texto se apresenta.

Para que melhor se compreenda o resultado da identificação da poesia trovadoresca com o instante zero da emergência da subjetividade,¹ parece suficiente comparar a interpretação de Mihaiescu com a que propusera Leo Spitzer. O romanista alemão repudiava a interpretação positivista, banalizante de Rudel, em favor de uma posição de compromisso:

¹ Seria interessante diferenciar o que sucedera nos primórdios da poesia ocidental. De acordo com *Die Geburt der Tragödie* (1871), a épica homérica apresentava uma ingenuidade apolínea a que a tragédia acrescentaria a carga dionisíaca. Nada de semelhante poderia ser dito da poesia trovadoresca. Se alguma relação pudesse ser feita, seria a contrária: então dionisíaca, a poesia esperaria pelo apolíneo petrarquista.

Ce n'est pas, dans notre poésie, l'amour idéal et lointain qui est miné par une 'petite affaire' plus proche et plus sensuelle, mais c'est l'amour même qui s'est dédoublé en un instinct de contact charnel et un idéalisme plus distant – c'est la conscience de la cupidité, omniprésente dans toute passion amoureuse, qui a fait concevoir au troubadour le motif de la terre lointaine, la nostalgie du lointain, purifiante (SPITZER, 1944, p. 371).

Tal solução já não satisfaz Mihaiescu porque Spitzer ainda concordava com o italiano Casella em que “l'a priori chrétien [...] est à la base de la poésie et des troubadours en général et de Jaufré Rudel en particulier” (SPITZER, 1944, p. 399-401). A posição assumida por Spitzer punha sob suspeita a propriedade da alegorese cristã, sem simplesmente a afastar, ao passo que Mihaiescu reativa o gesto tenso e rebelde de Rudel. À semelhança pois do que vimos a propósito do livro de Thomas More, trata-se de descontaminar a emergência da subjetividade da maneira como se tem feito sua historicização. A tarefa é simultaneamente especializada e de implicações políticas: “History is a triangular affair, but not a dialectical one: the present is not the synthesis of a past thesis and antithesis. Rather, it is an erotic affair, a ménage à trois, that scorns those linear models of history which go hand in hand with monotheism, monogamy, and money” (MIHAELESCU, 2005, p. 1). O humor que preside a passagem não esconde sua virulência.

Digo-me a mim mesmo: este prefácio está adquirindo um ritmo que ameaça torná-lo demasiado extenso. Por isso opto por uma via mais curta. Privilegio então aquela em que se complementa a crítica a Heidegger, já atrás referida. Assim se mostra necessário porque, como se dissera, embora estando de acordo com sua crítica da *Neuzeit*, para Mihaiescu a crítica de Heidegger se fundava em uma idilização do pré-moderno. Para o autor romeno, a modernidade encontra seu verdadeiro adversário entre os *magi*, no Renascimento, enquanto os humanistas, que se lhes opunham, já encarnavam a visão do mundo-como-imagem (*Weltbild*). É a vitória dos humanistas que, portanto, assegura o triunfo da racionalidade própria da modernidade:

The opponents of the magi invoked rational, dogmatic, and commonsensical knowledge in order to dismiss their *bizarceries*. However, as what is missing from their arguments (and from Heidegger's too) is the tackling of love whether Neoplatonic or Christian, we must come to terms with the losses incurred by main trends of modern thought's having sided with the humanists. The modern world picture empowers the subject (the Faustian one, first) at the price of turning eros into a phantasm (MIHAELESCU, 2005, p. 25).

Porquanto os humanistas não só venceram, mas seus adversários chegaram a ser, como Giordano Bruno, literalmente exterminados, a reflexão de Mihaelescu se concentra em uma corrente que desapareceu do mapa do pensamento ocidental. E como à sua extinção correspondeu o apagamento do amor, em sua expressão neoplatônica ou cristã, melhor se explica que a dominância da história linear suponha o cancelamento da paixão. Além do mais, a conversão de eros em fantasma, ao passo que, segundo a fórmula de Ioan Culianescu, na mágica renascentista vigorava “a whole dialectic of Eros [with] phantasms”, explica melhor a diferença que a concepção do sujeito tinha na corrente exterminada. Nesta, o mago não era considerado o manipulador de sua magia, porquanto o “phantasmic space of the *sensus interior* – and of the magus himself – is a space of manipulation [...]” (p. 24). Entre o sujeito como manipulador (da razão) e ser o “espaço de manipulação” há uma diferença capital. Ao passo que o sujeito da modernidade solidificou progressivamente o pressuposto de um sujeito unitário, duro, afirmador de sua vontade consciente contra suas paixões, na ideiação de Bruno o sujeito se definiria como um espaço de interlocução. O *je est un autre*, de Rimbaud, viria a ser uma imagem simplificada do que seria mais exato formular como o eu é uma multiplicidade de fluxos.

Ora, poderíamos acrescentar que esse eu como manifestação de uma multiplicidade não harmônica de fluxos tornaria mais propícia a compreensão do ficcional, ao passo que a concepção vitoriosa, favorecendo o eu unitário, solar, pressupunha a reserva, a restrição, o controle da prática do ficcional. Mas o desenvolvimento deste ponto

nos levaria muito longe. Baste-nos assinalar que, além de Culianu, que, em **Eros and Magic in the Renaissance** (1987), relaciona o combate contra os fantasmas dos *magi* aos movimentos protestante e contra-reformista, haveríamos de notar que a hostilidade ao ficcional se confunde com a própria história do pensamento cristão – baste recordar o **De Mendacio**, de Agostinho. Não sendo o momento de fazê-lo, limitemonos a dizer: uma das conseqüências da relação entre a vitória dos humanistas e a concepção de um sujeito uno – que encontrará sua plena formulação no **Essay Concerning Human Understanding** (1690), de Locke – é previamente legitimada pelo próprio pensamento cristão.

Embora a tematização das implicações das concepções de sujeito ainda esteja por ser feita, ela aqui nos serve de elo para o passo seguinte: o exame da mística.

Nos ensaios dedicados ao tema, Mihaiescu ressalta tanto a resistência da mística à história – “the non-falsificatory history of mysticism could be but embodied scarcity, while a more ‘substantial’ history need to trade mysticism for its irrelevant aspects in order to make its own discouse possible” (p. 42) – como a luta desigual que a mística mantém com a Igreja comprometida com a ordem institucional. Ao passo que o místico abandona o mundo – “her/his story is woven around *Weltlosigkeit*” (p. 42), “the institutional alliance between the church and the secular corporations” (p. 41) não poderia senão rejeitá-lo. Mais do que isso: a aliança da Igreja com as instituições seculares assegura a vitória da unidade, seja a unidade do sujeito, seja a unidade da razão contra a paixão, seja a do discurso “sério” contra a multiplicidade figurável pelo ficcional, seja a unidade do signo pleno contra o *signifiant vide* da utopia, etc. Dizê-lo, contudo, ainda é muito pouco.

À semelhança do que se dera com os outros motivos, os capítulos dedicados à mística em Pascal, Santa Teresa, San Juan de la Cruz, Angelus Silesius procuram captá-la em estado nascente, sendo ela diferenciada mesmo do que lhe pareceria mais próximo: as experiências ficcional e erótica. (Lamento que o esforço de síntese a ser feito me obrigará a eliminar a notável análise textual do “Memorial” de Pascal, onde ressalta a figura do “estigma secreto”).

A mística se afasta da experiência ficcional porque, para seus autores, o texto místico é adverso ao uso da imaginação. Explicando a razão do termo “desimaginación”, que usa a propósito de San Juan, escreve Mihaiescu ser a tradução do “verbo eckhartiano ‘entbilden’”. Não podemos contudo prescindir da explicação que a acompanha:

El significado del verbo eckhartiano [...] procede del concepto clásico *apbairesis* filtrado por su inflamada interpretación neoplatónica. *Apbairero* (‘apartar’, ‘cortar’, ‘truncar’, ‘desechar’, ‘quitar [e.g., quitar la nieve]’ se emplea en Plotino con el sentido de ‘abstraer’. La abstracción plotiniana tiende siempre hacia la esencia situada en el ‘punto de fuga’ del proceso intelectual. La analogía metafórica de la *apbairesis* es la tradicional imagen de la escultura como arte que libera el ser dentro de la roca o madera por medio del apartar de los restos ‘caóticos’ que lo cercan y aprisionan (p. 70).

Processo que se aplica à “desimaginación” porque, nos escritos místicos, “la imagen [...] sobrepasa sus posibilidades interpretativas” (p. 74). Nos termos kantianos já aqui usados, seria o caso de dizer-se que a *Darstellung* mística põe a imaginação tanto mais em xeque porque, para o autor místico, seu texto não mantém nenhum resto de *Vorstellung*. Por isso mesmo a *Entleerung* (esvaziamento) da alma não provoca nenhuma possibilidade de encontro. Este traço, de sua parte, distingue a experiência mística da erótica. Como dirá Mihaiescu a propósito de Santa Teresa: “[...] The fullness of the embrace [with Christ] is obtained by a miraculous double negation” (p. 60). Ao passo que a experiência erótica supõe a fusão de dois corpos, o *ballarse con soledad* de Santa Teresa implica que o contato com Cristo é um ato de *con-sole*, um *estar sólo delante de Él*, ou, nas palavras da própria mística espanhola: um *ballarse con soledad*.

O modelo acima sintetizado por certo contraria todo o imaginário europeu (e ocidental). Em uma passagem excepcional escreve o autor: “[...] El amor europeo es generalmente teleológico y su *telos*, absoluto fin, puede llamarse orgasmo. El modelo orgásmico presupone una distribución de energías eróticas culminando en un final de triunfo y centellas” (p. 66). O único possível *analogon* da experiência mística é o

que Gregory Bateson encontrava na cultura de Bali, em que “some sort of continuing plateau of intensity is substituted for climax” (BATESON, 1949, p. 113). (Com apoio no próprio desenvolvimento de Bateson, Mihaelescu acrescenta “for (sexual) climax”).

É por efeito das distinções com o erótico e o ficcional que se compreendem as afirmações do autor a propósito, respectivamente, de santa Teresa e Angelus Silesius: “[...] Teresa’s spontaneity offers the model of a self which is not manageable by man” (p. 61); “there is no competition between the subject of mysticism and God but rather the attempt of the subject to cope with its own transcendence within God” (p. 86). Por isso mesmo a experiência mística não podia ser vista com bons olhos pela Igreja institucional, nem tampouco melhor entendida por intérpretes que não pusessem em questão o princípio do sujeito uno, que se difunde pela modernidade.

Nossa admiração pela coleção de ensaios que examinamos seria manchada se não reservássemos espaço para um reparo. Embora reconheça no estudo que se dedica a Gracián um dos melhores que conheço sobre o teórico da *agudeza*, pergunto-me se basta caracterizá-lo como pré-cartesiano ou pela oposição entre o *concepto* que Gracián exalta e o *Begriff* ou ainda por o *concepto* representar “the aesthetic condition of understanding” (p. 117). Parece-me que essas qualificações não dão conta de o *concepto* de Gracián ser parte integrante da busca contra-reformista de uma unidade que se opunha à unidade do *Begriff*, base da *Entzauberung* da modernidade. Neste sentido, *concepto* e *Begriff* oferecem visões de mundo que, embora opostas, supõem o mesmo privilégio do uno e, então, do mundo unificado. Por isso o que Mihaelescu escreve sobre um vale igualmente para o outro: “The nominalist *Begriff* is the nexus that links the end of knowledge to the beginning of power” (p. 119). (A única dúvida seria se ao *concepto* caberia a designação de nominalista.) Assim como o *Begriff* será o instrumento básico de legitimação do poder da burguesia, o *concepto* pretendia sê-lo da aristocracia teocêntrica. Se a observação estiver correta, ela equivale a dizer que Calin-André Mihaelescu ainda mantém algo da idilização

de que, com acerto, acusara Heidegger. Mas, posta nesta altura, a objeção não diminui o entusiasmo pelo livro que prefacio.

Rio de Janeiro, junho, 2004.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BATESON, G. “Bali: the value system of a steady state” (1949). In: _____. **Steps to an Ecology of Mind** (1972), ed. cit. Ballantine Books: New York, 1976.

GUMBRECHT, H. U. “Materialities/The Nonhermeneutic/Presence: An anecdotal account of epistemological shifts”. In: _____. **The Production of Presence**. What meaning cannot convey. Stanford University Press: Stanford, California, 2004.

ISER, W. **Das Fiktive und das Imaginäre**. Perspektiven literarischer Anthropologie, Suhrkamp Verlag: Frankfurt a.M., 1991.

KURZ, R. **Der Kollaps der Modernisierung**. Zum Zusammenbruch des Kasernensozialismus zur Krise der Welökonomie, Eichborn Verlag, Frankfurt A.M., 1991

LUKÁCS, G. “Vorwort” (1962) à reedição de **Die Theorie des Romans**, Hermann Luchterhand Verlag, Neuwied, 1968.

MIHAELESCU, C.-A. “Holes in the Map”. In: _____. **Die Lektüre der Welt**. Worlds of reading. Festschrift für Walter Veit, H. Heinze u. C. Weller (Hrsgb), Peter Lang – Europäischer Verlag der Wissenschaften, 2004.

MIHAILESCU, C.-A. 16-17. **Renastere, Manierism, Baroc**. Bucarest: Curtea Veche, 2005.

SPITZER, L. “L’Amour lointain de Jauffré Rudel”, (1944), traduz. do inglês. In: _____. **Romanische Literaturstudien** (1936-1956), Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1959.