

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP**

Ceci Maria Costa Baptista Mariani

Marguerite Porete, teóloga do século XIII

Experiência mística e teologia dogmática em
O Espelho das Almas Simples de Marguerite Porete

DOUTORADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

São Paulo

2008

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP

Ceci Maria Costa Baptista Mariani

Marguerite Porete, teóloga do século XIII

Experiência mística e teologia dogmática em
O Espelho das Almas Simples de Marguerite Porete

Tese apresentada à Banca Examinadora
como exigência parcial para obtenção do
título de Doutora em Ciências da Religião
pela Pontifícia Universidade Católica de
São Paulo, sob a orientação do
Prof. Dr. Luiz Felipe Pondé.

São Paulo

2008

BANCA EXAMINADORA

Dedico essa tese aos meus filhos,
Samuel, Raquel e Ana Clara,
eles que são para mim, as maiores
provas de que Deus é Delicadeza.

Dedico também ao meu marido,
Antonio Luís Mariani, pelo carinho,
cuidado e apoio tão necessários à
realização desse trabalho.

AGRADECIMENTOS

Meus agradecimentos ao Programa de Estudos Pós Graduated em Ciências da Religião da PUC de São Paulo, ao coordenador Prof. Dr. João Edênio Reis Valle, e aos professores que me acolheram e me apoiaram ao longo do itinerário acadêmico que deu como fruto essa tese.

Ao Prof. Dr. Luiz Felipe Pondé, orientador sério e atento. Obrigada por sua postura generosa e acolhedora, pelos bons debates e pelas boas idéias.

Ao Prof. Dr. Ênio da Costa Brito, grande mestre, a quem sempre tenho recorrido desde os tempos da graduação. Obrigada por sua orientação nos momentos cruciais de discernimento que enfrentei na vida profissional e acadêmica.

Ao Prof. Dr. Alexandre Otten, teólogo de grande profundidade, com quem tive oportunidade de partilhar idéias e intuições importantes para o desenvolvimento desse trabalho. Obrigada pelo apoio e pelas contribuições na banca de qualificação.

Ao Prof. Dr. João Décio Passos, pelo interesse e apoio nessa tarefa tão delicada que implica a normalização da redação de uma tese.

Ao Prof. Dr. Luis Alberto De Boni, pelas preciosas contribuições na banca de qualificação.

À Capes, pela bolsa de subsídio à pesquisa.

Ao NEMES – núcleo de pesquisa de mística e santidade, espaço de debates, de troca de idéias e de intuições, condição imprescindível à pesquisa acadêmica.

Às pesquisadoras Maria José Caldeira do Amaral, Lílian Wurzba, Ana Cláudia Patitucci e Maria Cristina Guarnieri, amigas e parceiras, companheiras de alegrias e tensões nesse caminho para o doutorado.

Ao Prof. Dr. Faustino Teixeira, pelas boas conversas e grandes debates nos Seminários de Mística Comparada de Juiz de Fora.

Ao Pe. Paulo Pedreira de Freitas, S.J. que me incentivou a dar os primeiros passos no caminho da espiritualidade inaciana, onde aprendi sobre o valor do silêncio e descobri a discreta caridade do Espírito.

Ao Prof. Dr. Fr. Oscar Lustosa, que me ajudou a descobrir as riquezas bibliográficas contidas na Biblioteca Padre Lebrecht da Escola Dominicana de Teologia.

Ao Prof. Dr. Antonio Elias Silveira Leite, pela ajuda na tarefa de entendimento e tradução do *Mirouer*. Obrigada por me ajudar a perder o medo de enfrentar o idioma francês.

Ao Prof. Dr. Antonio Bogaz, querido amigo, sempre disposto a ajudar.

Aos meus alunos e alunas da Escola Dominicana de Teologia, do Instituto São Paulo de Estudos Superiores e da PUC de Campinas com quem tive oportunidade de falar sobre o Espírito Santo e a mística cristã. Obrigada pelos questionamentos que me obrigaram a estudar mais!

Finalmente, agradeço a Deus de delicadeza, presença imprescindível, sem a qual esse trabalho perde todo o sentido!

RESUMO

O ponto de partida dessa pesquisa foi a obra *Le Mirouer des Simples Ames* de Marguerite Porete, uma beguina cleriga, da região do Reno e que, segundo consta, viveu entre a segunda metade do século XIII e início do século XIV. Uma obra instigante que traz uma contribuição importante para o pensamento filosófico-teológico e literário. Nosso objetivo, com esse estudo, foi sondar a mística cristã que atinge seu ápice na alta idade média, aprofundar a percepção dessa dinâmica, que se expressa como experiência de aniquilamento, e perceber como ela se desdobra em teologia. O objetivo mais específico foi aprofundar o significado do pensamento teológico de Marguerite Porete, fundamentalmente místico, e sua contribuição para teologia sistemática hoje que pretende ser mais que reunião de conceitos, teologia teórica, mas teologia que está atenta para a experiência histórica, lugar objetivo de presença de Deus, mas que, apesar disso, tem enfrentado o risco de perder sua dimensão contemplativa, lugar subjetivo do encontro místico com Deus, transcendência livre do espaço e do tempo, portanto da história. Nossa leitura teológica do *Mirouer* levou-nos a perceber que a grande contribuição da obra reside na explicitação da relação entre despojamento de si e liberdade por um lado e por outro, na ousada afirmação de que Deus é Cortesia, Deus de delicadeza, doçura e bondade, num mundo cuja imagem privilegiada de Deus é o Pai poderoso, a um tempo diretor e protetor, fonte de autoridade, Deus de grande majestade que permanece no céu e que eventualmente mostra sua mão através das nuvens. Ao Deus que está à frente de um exército constituído de santos e anjos que exercem a função de intermediários e que manifestam sua onipresença protetora e julgadora, Marguerite anuncia o *Loin-près*, aquele que desde a sua absoluta transcendência, por cortesia, vem a nós e nos transforma para a comunhão com Ele.

Palavras-chave: Mística Medieval, Teologia Feminina, Marguerite Porete, Aniquilamento, Cortesia, Teologia do Espírito.

ABSTRACT

The point of departure for this study was the work *Le Mirouer des Simples Ames* by Marguerite Porete, who belonged to a religious order in the region of The Rhine and who, according to history, lived between the second half of the XIII century and the beginning of the XIV century. It is a stimulating work which makes an important contribution to philosophical, theological and literary thinking. Our aim in this study was to explore the Christian mystic, which reached its peak in the late Middle Ages, to deepen the perception of this dynamic which is expressed as an experience of annihilation and to perceive how it unfolds in the theology. The more specific objective was to go deeper into the meaning of Marguerite Porete's theological thinking, fundamentally mystical, and her contribution to systematic theology today, which intends not only to unite concepts and theological theory, but also to be a theology attentive to historical experience, the objective site of God's presence, but which in spite of this, has confronted the risk of losing its contemplative dimension, the subjective site of a mystic encounter with God, thus freely transcending historical time and space. Our theological reading of *Mirouer* led us to perceive that the great contribution from this work lies in the explicitness of the relation between self-deprivation and liberty on the one hand and on the other, the bold affirmation that God is Graciousness, a God of delicacy, sweetness and goodness, in a world whose favored image of God is that of the almighty Father, at one time director, protector and fount of authority, a God of great majesty who remains in heaven and occasionally extends his hand across the clouds. To the God who leads an army constituted of angels and saints who exercise an intermediary function and manifest his protective and judging omnipresence, Marguerite announces the Loin-près, He who from his absolute transcendence, through graciousness, comes to us and transforms us for communion with Him.

Keywords: Medieval Mystic, Feminine Theology, Marguerite Porete, Annihilation, Graciousness, Theology of the Spirit.

*Invoquei o Santo Espírito,
Ele me disse: sofre,
come na paciência
esta amargura,
porque tens boca
e eu não.*

*Toma o pequeno cálice,
massa de cinza e fel
não transmutados.
É pão de mirra,
come.*

Adélia Prado

SUMÁRIO

PREFÁCIO	1
INTRODUÇÃO	5
Capítulo I	15
<i>O ESPELHO DAS ALMAS SIMPLES EM FOCO: HISTÓRIA, FILOSOFIA E TEOLOGIA</i>	
1. Sobre as fontes e os estudos mais fundamentais	16
2. Sobre o itinerário percorrido, as diversas abordagens	19
2.1. O <i>Mirouer</i> em foco na história das mentalidades	19
2.2. O <i>Mirouer</i> em foco entre as discussões filosóficas	20
2.3. O <i>Mirouer</i> em foco entre as discussões feministas	23
3. Sobre o itinerário que se pretende empreender	24
3.1. A influência da teologia negativa	25
3.2. O <i>Mirouer</i> e as fórmulas dogmáticas	26
3.3. Marguerite e Guillaume de Saint-Tierry	28
4. Sobre o referencial teológico	31
4.1. O Dogma Trinitário, fundamento da experiência cristã	31
4.2. A teologia e o esquecimento do Espírito	32
Capítulo II	39
<i>O ESPELHO DAS ALMAS SIMPLES, UM ESPELHO HERÉTICO?</i>	
1. O Movimento Beguinal	41
1.1. O Concílio de Viena e a reprovação de Begardos e Beguinas	44
1.2. Os Irmãos do Livre Espírito	48
2. O Processo de inquisição contra Marguerite Porete e Guiard de Cressonessart	49
2.1. Uma beguina erudita e um begardo visionário	53
3. Marguerite Porete: Uma mulher que se fez espelho de Deus	57
3.1. A metáfora do espelho	59

3.2. A simbólica do espelho na tradição cristã antiga e medieval	60
3.3. O <i>Mirouer</i> entre a instrução religiosa e o romance de amor	62
3.4. O Amor Cortês	63
3.5. Um espelho para falar do Amor	66

Capítulo III 69

TEOLOGIA, MÍSTICA E HERESIA

1. Pneumatologia: teologia nas bordas da tradição	70
2. O Espírito Santo, uma ameaça!	75
2.1. O Espírito Santo como ameaça à autoridade da Escritura	76
2.2. O Espírito Santo como ameaça ao dogma	78
2.3. O Espírito Santo como ameaça à instituição eclesiástica	88
2.4. O Espírito Santo como ameaça ao espírito humano	93
3. Mística cristã e Teologia do Espírito	98
3.1. Referências gregas e originalidade cristã	102
3.2. Mística e Teologia em Pseudo-Dionísio o Areopagita	106
3.3. Mística e Teologia entre os medievais: aniquilamento e divinização	114
4. Teologia, mística e heresia	120

Capítulo IV 125

RUMO AO PAÍS DA LIBERDADE PERFEITA

1. O aniquilamento no <i>Mirouer</i>	126
1.1. Da conversão da vontade ao aniquilamento	127
1.2. Jesus, o Verbo que nasce na alma	130
1.3. A trinitária natureza da alma segundo Marguerite Porete	133
2. A alma aniquilada não tem nada de vontade própria	134
2.1. Pobreza e aniquilamento	134
2.2. A alma aniquilada recebe de Deus a justa liberdade do Puro Amor	138
2.3. A alma que não tem vontade é nobre	139
3. O processo do aniquilamento	141
3.1. Dinâmicas binárias	143

3.2. Os sete estados da alma	145
3.2.1 A primeira morte: morte ao pecado e vida na graça	147
3.2.2. A segunda morte: morte à natureza e vida no espírito	148
3.2.3. A terceira morte: morte ao espírito e vida livre	156
4. Da liberdade perfeita aos desdobramentos arriscados	161

Capítulo V	165
-------------------------	------------

DEUS É CORTESIA: OUSADA AFIRMAÇÃO POÉTICA DE UMA TEOLOGIA NEGATIVA

1. Teologia negativa e poesia trovadoresca	166
1.1. As origens religiosas do Amor Cortês	167
1.1.1. Filosofia Grega, religião celta e crença maniqueísta	167
1.1.2. A tradição cristã: o amor e a santificação do mundo	169
1.1.3. O amor cortês e a heresia cátara	171
1.1.4. A influência da mística árabe	173
2. O amor cortês, canção ao amor infinito	174
2.1. O amor cortês e a crítica do casamento	175
2.2. Um novo lugar da mulher em uma nova relação entre os sexos	176
2.3. A descoberta do amor sem fim	178
3. Mística e paixão	180
4. A Canção da Alma Aniquilada	181

CONCLUSÃO	195
------------------------	------------

MARGUERITE PORETE, TEÓLOGA DO SÉCULO XIII

BIBLIOGRAFIA	201
---------------------------	------------

PREFÁCIO

A motivação para esse estudo faz parte de um itinerário acadêmico que se iniciou com o curso de graduação em filosofia. Passando do interior à capital, no início dos anos 80, deparei-me por um lado com o desafio de encarar os mestres da suspeita (Marx, Nietzsche e Freud eram os grandes interlocutores de uma reflexão que se propunha a ser moderna e crítica) e, por outro, com a convocação para a militância, não apenas para uma militância política, mas, fundamentalmente, uma militância religiosa, inspirada num jeito novo de ser Igreja, fruto de uma experiência eclesial que tinha lugar na Arquidiocese de São Paulo conduzida por Dom Paulo Evaristo Arns. Da filosofia passei à teologia que nesses anos 80 firmava sua identidade latino-americana como Teologia da Libertação, uma teologia que se constituía como reflexão nova, em crítica à perspectiva tradicional neo-escolástica e, também, à moderna teologia européia.

Querendo aprofundar os estudos teológicos, optei por fazer mestrado na área de teologia sistemática. A dissertação de mestrado resultou na sistematização de uma antropologia teológica a partir da obra de Rubem Alves, teólogo protestante, pensador que, fazendo a crítica do pensamento racional, procura construir saber “sobre as asas do desejo” segundo a dinâmica da digressão. “Digressão é justamente não ter método”, ele afirma, citando Barthes, em entrevista por ocasião da finalização da pesquisa, “o interesse não é chegar lá,

mas estar indo...”¹. Foi um grande exercício, o de sistematizar um referencial antropológico a partir de um pensamento assistemático.

Ao longo dessa pesquisa fui trabalhando o problema do dualismo e a preocupação da teologia com sua superação para o melhor entendimento da espiritualidade². A dissertação intitulou-se “A espiritualidade como experiência do corpo” e girou em torno das duas preocupações que me inquietaram e que continuam me inquietando nesse ofício de teóloga: a preocupação com a experiência de Deus e a preocupação com a corporeidade. Na verdade, o que me inquieta ainda é a preocupação com as marcas que a experiência de Deus deixa no corpo. É nesse ponto que me deparei com a mística. Ghislain Lafont, monge beneditino, esboça essa relação entre corpo e experiência de Deus de um modo interessante. No sentido de poder estabelecer alguns pontos de referência para a compreensão da experiência espiritual que é, segundo ele, saber que não está ao alcance da racionalidade mas no nível das percepções primeiras nas quais se desenvolve a linguagem e para as quais não há linguagem, esse autor vai afirmar que a experiência espiritual, o encontro com o numinoso, deixa marcas no corpo e que é, a partir da observação dessas marcas, que se pode dizer algo sobre mística. Nesta perspectiva fui percebendo que o estudo da mística implicaria na observação de corpos marcados por cicatrizes “risonhas e corrosivas”, sinais de experiências paradoxalmente vividas como prazer e dor. Corpos de gente que chegou a experimentar o Transcendente como presença amorosa, que sentiu em si o Amor que o coração humano mal pode suportar, amor com o qual o próprio Deus ama.

Em busca de um aprofundamento em torno do tema da mística cheguei à Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC), Departamento de

¹ Ceci MARIANI, *A Espiritualidade como experiência do corpo*, anexo, p.X.

² A antropologia de R. Alves, ao nosso ver, contém elementos que contribuem sobremaneira, para a superação do dualismo. Isso porque, ao longo de suas obras, vai recolocando o lugar fundamental do corpo no processo de humanização. Para ele, antes de tudo, o ser humano é corpo que, mergulhado no mundo, constrói história segundo o movimento de suas emoções. As mesmas emoções que o mundo moderno considerou como empecilhos ao desenvolvimento humano e que a ciência propôs neutralizar constituem, para ele, o centro do processo de humanização. Com isso, propõe uma concepção positiva do inconsciente, lugar das emoções mais profundas e usa do instrumental psicanalítico, porém, em oposição à psicanálise ortodoxa, para dizer que a manutenção da vida humana não se apóia sobre a necessidade da repressão das emoções, mas que o desabrochar da vida supõe o encontro com o desejo, emoção mais profunda.

Ciências da Religião. Na PUC, como ouvinte por dois anos, conheci a doutrina gnóstica, a mística renana e a teologia ortodoxa, alarguei meu sentido de Tradição. Foi no contexto dessa reflexão que entrei em contato com textos místicos de mulheres medievais e, entre eles, o livro de Marguerite Porete, *Le Mirouer des Simples Ames*, livro que desde o início me provocou pelo seu estilo original e pela discussão teológica ousada que apresenta.

Descobri, na leitura dessa obra, que a mística é uma experiência do pensamento que coloca questões importantes tanto para a Teologia quanto para as Ciências da Religião. O texto de Marguerite Porete não é fala sobre Deus, ou sobre o humano aberto para Deus, mas é fala da alma com Deus e em Deus. No Espelho das Almas Simples, segundo Luisa Muraro, é possível ouvir as palavras de uma conversação, não apenas nova, mas “inaudita”, entre uma mulher e Deus.

Uma mulher estava com certeza, ela diz, Deus não sei, mas com certeza ela não era só, estava um outro ou outra cuja voz não chegava até mim, mas que ouvia o mesmo porque fazia uma interrupção nas palavras dela, ou melhor, uma cavidade que transformava a leitura, a tornava semelhante ao gesto de quem bebe lentamente de uma taça.³

Na escritura de Marguerite Porete e de outras mulheres desse mesmo período, o absoluto não é o objeto de uma procura, mas uma vez que é buscado, é experimentado como uma presença que desfaz aquele que o está buscando, não só uma, mas muitas vezes. De posse da pergunta pelo absoluto, reflete ainda Luisa Muraro:

Elas começam da própria experiência e trabalham a tirar do meio e abrir passagens, desfazem sem substituir o mundo desfeito com produtos de pensamento e a escritura delas é um desfazer-se de si (...). Não são construtivas. A pergunta que não desfaz, a procura construtiva, visa a embaraçar assim tanto a mente com os seus objetos e os seus métodos, que não aparece mais uma verdadeira pergunta. Como verdadeira pergunta entendo: uma pergunta cuja resposta não depende de nada que eu tenho e que sou. Uma verdadeira pergunta chama a existência de outra coisa.⁴

A experiência religiosa relatada fala de um amor sem objeto, sempre disposto a perder e nunca seguro de possuir, amor a nada do que se pode imaginar, no

³ Luisa MURARO. *Il Dio delle donne*, p. 14.

⁴ *Ibidem*, p. 19-20.

entanto, algo real e dotado de poder. Deus que se faz reconhecer sem nunca se deixar pegar. Essa experiência é descrita por essas mulheres como experiência de liberdade, liberdade religiosa que não é entendida à maneira moderna como liberdade garantida a partir de um sistema de direitos, mas liberdade conquistada na relação com Deus. Liberdade de tudo e de todos e até de Deus, como ousaria dizer Mestre Eckhart. Liberdade que quebra todas as medidas com amor excessivo e ensina como ser livre na insuperável assimetria da condição criatural.⁵

Com essas referências, estou me aventurando no estudo do relato místico de Marguerite Porete que, a meu ver, encontra-se no limiar, entre a Teologia e as Ciências da Religião, como portador da crítica que a mística representa para as duas maneiras de vivenciar o estudo da religião. Como observa ainda Luisa Muraro, nos escritos dessas mulheres:

Nem a religião nem a teologia resultavam erradas ou falsas para quem gozava desta liberdade religiosa, mas falsa e errada tornava-se, à sua luz, a pretensão de dizer a verdade sobre Deus.⁶

⁵ Cf. *Ibidem*, p. 23-24.

⁶ *Ibidem*, p.25.

INTRODUÇÃO

O objeto dessa pesquisa é a obra de Marguerite Porete, mística medieval, procedente do Condado de Hainaut, cidade de Valenciennes, região do Reno e que, segundo consta, viveu entre a segunda metade do século XIII e início do século XIV. Marguerite teria sido uma beguina clériga, isto é, teria feito parte do Movimento Beguinal.

Esse Movimento foi um movimento espiritual que se desenvolveu como alternativa de vida religiosa leiga na Renania e Países Baixos. As beguinagens começam aparecer no final do século XII e foram formadas por pequenas casas agrupadas. Eram comunidades de homens ou de mulheres que, conservando-se como leigos ou leigas, assumiam como promessa (e não voto) a pobreza, a obediência e a castidade. Essas comunidades estavam inseridas num contexto social urbano.

As beguinas, como eram chamadas as mulheres que faziam parte dessas comunidades, viviam do próprio trabalho: tecelagem, bordado, costura, ensinamento de crianças e serviços de damas idosas. Do ponto de vista da espiritualidade, eram adeptas do evangelismo, perspectiva que se constitui a partir da emergência dos movimentos mendicantes no seio da experiência religiosa cristã e implica na vontade de conhecer textos bíblicos na sua literalidade, na liberdade de pregação, no amor à pobreza, na contestação do

mundo e na valorização do estilo de vida mais que a doutrina. Essas mulheres eram também adeptas de práticas ascéticas.

O movimento espiritual das beguinhas permaneceu marginal, pois não obedecia a uma regra aprovada. As beguinhas, que constituíam essas comunidades fora do controle institucional, passaram a despertar desconfiança e foram perseguidas pela Igreja oficial. A instituição das beguinhas foi reprovada pelo Concílio de Viena (1311) que afirma, entre outras coisas, que essas mulheres se perdem em especulações loucas sobre a Trindade, a essência divina e outros dogmas e pontos da doutrina sobre os sacramentos.

O livro de Marguerite Porete, *Le Mirouer des Simples Ames*, é um “espelho medieval”, uma instrução religiosa que, como outros “espelhos”, ilumina a vida moral ou espiritual. Mas não é só isso, é também, por outro lado, e isso torna o livro especialmente interessante, um romance de amor, um romance alegórico cortês depositário de uma cultura laica veiculada pela linguagem vulgar; um romance como outros que mistura os gêneros épico, cortês, alegórico e é escrito tanto em versos quanto em prosa⁷.

A obra constitui-se numa alegoria mística sobre o caminho que conduz essa alma à união perfeita com seu Criador e Senhor. O aniquilamento é seu grande tema e é descrito como o estado em que as almas simples adquirem a mais plena liberdade e o saber mais alto. A alma aniquilada, amorosa de Deus, Marguerite sempre reafirma, recebe mais saber do que o contido nas escrituras, mais compreensão do que a que está no alcance ou capacidade do trabalho humano de alguma criatura. A alma, sendo nada, possui tudo e não possui nada, vê tudo e não vê nada, sabe tudo e não sabe nada⁸. Essa alma aniquilada é a que se torna capaz de experimentar a “paz de caridade”.

⁷ Cf. Mari BERTHO, *Le Miroir des Ames Simples et anéanties de Marguerite Porete, Un vie blesée d' d'amour, Découvrir*, p. 47.

⁸ Cf. Marguerite PORETE, *Le miroir des âmes simples et anéanties*, p.58. Usaremos para as citações do texto de Marguerite a edição em Francês moderno, tradução e notas de Max Huot de Longchamp. Quando necessário conferir algum elemento mais específico recorreremos à edição da coleção *Corpus Christianorum – continuatio Medievalis LXIX*, que traz a edição de Romana Guarnieri a partir do manuscrito em francês medieval ao lado da edição de Paul Verdeyen, S.J. cuja fonte foram os manuscritos em latim e também à edição espanhola editada por Blanca Gari. Quando nos referirmos à obra usaremos a palavra *Mirouer*, como no está no título em francês medieval.

Para Marguerite Porete a alma aniquilada é livre justamente porque não possui vontade própria. Não é a alma que mora no amor, mas o amor que mora nela, faz sua vontade por ela, opera nela e sem ela.

A alma não compete. Aniquilando-se, entrega-se... experimenta uma indiferença radical. Já não pode mais falar de Deus. Se fala é por costume, bom hábito, ou por mandamento da Igreja. Se anuncia algo, faz sem paixão. Aquilo que pensa, fala ou faz é exclusivamente obra de Deus, o amor operando nela. Seu saber e seu fazer de alma aniquilada têm, paradoxalmente, autoridade divina. Da experiência de maior humilhação, emerge uma radical liberdade.

Marguerite Porete foi acusada de heresia e queimada em Paris, em 1310. Afirmam alguns comentadores que sua condenação aconteceu antes de tudo em razão da ameaça que representava um discurso sobre Deus proferido por uma mulher leiga que se fazia entender na língua do povo.⁹ Discurso perigoso porque subverte a dinâmica da submissão, descrevendo o ultrapassamento, através da maior humilhação (o aniquilamento do eu é humilhação ontológica), de toda a mediação para chegar à união direta com o Transcendente. O saber e o fazer da alma aniquilada são incontornáveis porque é saber e fazer do Amor que moram nela.

A obra de Marguerite Porete está apoiada na tradição do neoplatonismo cristão cuja referência é Agostinho. Para esse autor, na interioridade do sujeito consciente está a Verdade, o objeto da sua filosofia é "a consciência, cujas profundidades e mistérios compete à inteligência desvendar..."¹⁰. Marguerite se coloca nesse lugar, entre os que buscam o mistério pelo caminho da interioridade, relata sua experiência mística pessoal e, a partir dela, traça o caminho místico que fundamenta sua teologia.

A palavra teológica de Marguerite Porete, no entanto, atravessa Agostinho e se aprofunda no sentido de insistir na impossibilidade do conhecimento de si e do conhecimento da Deus. Nesse sentido, ela se insere dentro da tradição da mística renana. Por esse seu caminho, há que se aplicar todos os recursos disponíveis pela instituição, pela razão e pelo amor, dando tudo de si e mesmo

⁹ André VAUCHEZ, *A espiritualidade na Idade Média*, p.157.

¹⁰ Cf. Introdução à obra *O Mestre de Santo Agostinho* por Antônio Soares Pinheiro, p. 25.

assim continuando, angustiadamente, no mistério de si e de Deus. É só pelo atravessamento dessa escravidão - institucional, racional e amorosa - que a alma chega ao reconhecimento de que não sabe nada de si e nada de Deus e, então, entregando-se, deixa que Deus opere sua obra. É pelo *Fino Amor*, o Amor Cortês, o Espírito Santo, aquele que não tem mãe, que vem do Pai e nos é dado pelo Filho, Amor de Deus em nós, que Deus atua na alma. O Amor que ela persegue é o Amor que encontra dentro dela. Amor que vai nomear com palavras tomadas da poesia provençal.

Marguerite Porete, para se fazer entender, é filósofa, teóloga e poeta. Mulher erudita que escreve em língua vulgar, utilizando elementos da literatura profana numa obra que, pelo seu título *Mirouer...*, espelho, *speculum*, poderia estar incluída num gênero literário que o caracterizaria como um livro de instrução religiosa, se não fosse julgada herética.

A obra de Marguerite Porete é, em nossa opinião, um relato místico que se desdobra em discussões teológicas dogmáticas. Essa mulher teria sido teóloga? Esse é o problema que orienta nossa busca.

Nossa hipótese é que além de ser teóloga, Marguerite Porete produziu uma teologia original, desdobramento incontável de experiências religiosas profundas e contundentes, que se expressa na maneira como articulam os conceitos de Deus, amor, moral, alma, intelecto, êxtase.

No livro de Marguerite Porete, encontra-se, ao nosso ver, uma teologia alternativa na medida em que explicita e acentua a experiência mística como fundamento do saber sobre Deus. No seu relato, a autora se contrapõe, de certa maneira, à tendência presente na história do cristianismo de entender teologia como articulação entre dogma e razão ou entendimento racional da tradição dogmática independente da experiência mística.

O que observamos é que nessa obra existe de fato uma teologia incontável que tem o critério de verdade colocado aquém e além de toda doutrina, aquém e além de toda palavra, aquém e além de toda realidade, mal suportada pela instituição por esta característica, e pelo agravante de ser produzida por mulheres leigas não casadas e não pertencentes a nenhuma família religiosa.

Mulheres livres, urbanas, que vivem em pequenas comunidades e sobrevivem do próprio trabalho.

Esta pesquisa procurou olhar para esse texto sob a inspiração da hipótese da existência, nesse lugar e nesse tempo, de um saber teológico que não é discurso sobre Deus em si, fundamentado na tradição, nem discurso sobre Deus em nós fundamentado na ciência, mas discurso a partir de Deus. Conhecimento que não se constitui como teologia mística paralela, independente e de certa maneira periférica, mas como teologia dogmática com fundamento místico, verdade sobre Deus não passível de ser dominada, absolutamente transcendente, absolutamente inesperada.

A questão da relação entre fé e experiência foi elemento importante de discussão na teologia do século XX, trabalhada por todas as teologias que se confrontaram com a redescoberta da subjetividade realizada pelo pensamento moderno¹¹. No campo católico, esse problema está presente em Blondel, De Lubac e Rahner, todavia é particularmente abordado, de forma ampla e original, na obra do teólogo belga Edward Schillebeeckx. A questão da experiência se coloca, no entanto, como preocupação com a relevância da experiência humana histórica e com a maneira como essa experiência pode ser iluminada pela Revelação. Desenvolve-se na teologia católica, especialmente através da reflexão de Schillebeeckx, a convicção da necessidade de substituir uma teoria da evolução do dogma por uma teoria hermenêutica segundo a qual “compreender uma tradição significa reinterpretá-la mediante uma interpretação dos textos do passado, nos quais a tradição se fixou, mas a partir do presente de uma situação cultural nova, que, no mundo de hoje, pode ser definida em termos de secularização e de pluralismo”¹².

A teologia aqui vai então estar concentrada em enfatizar a experiência como experiência humana histórica, lugar de onde se articula a pergunta radical pelo sentido, pergunta que encontra sua resposta definitiva na Revelação.

Todavia, esse movimento tão importante para a renovação da teologia dogmática, acaba sentindo falta da força da mística que, sendo também

¹¹ Rosino GIBELLINI, *A teologia do século XX*, p.324.

¹² *Ibidem*, p.327.

experiência de Deus, não se identifica necessariamente com o que a teologia moderna chama de “experiência histórica”.

A mística, como experiência direta de Deus, no entanto, é objeto de desconfiança da cultura moderna que, mesmo considerando a importância da história, ainda comunga com Kant da idéia de que a verdadeira doutrina religiosa é a fundada na crítica da razão prática e na disposição humana para “cumprir o dever”¹³.

Neste sentido, aprofundar e explicitar a mística cristã, percebê-la como fundamento de um saber sobre Deus e de uma prática a partir de Deus, representa, ao nosso ver, esforço atual de pensar a experiência religiosa e seus desdobramentos teológicos e/ou éticos em resposta aos desafios novos colocados pela crise da modernidade cujos sintomas são a falência do racionalismo e do humanismo enquanto referências para o conhecimento; a destruição do equilíbrio ecológico e o avanço da exclusão social provocados pela hegemonia do neoliberalismo e globalização; e a crise religiosa, explosão de uma religiosidade demasiadamente “liberada” de toda a tradição com condições de servir ao individualismo mais radical.

Quando nos propusemos sondar a mística cristã, que atinge seu ápice na alta idade média, aprofundar a percepção dessa dinâmica, que se expressa como experiência de aniquilamento, e perceber como ela se desdobra em teologia, visualizamos como objetivo a recuperação de um passado no qual consideramos poder encontrar elementos para o enfrentamento de novos desafios presentes e futuros.

O objetivo mais específico deste trabalho é aprofundar o significado do pensamento teológico de Marguerite Porete - fundamentalmente místico - para a teologia sistemática hoje que pretende ser mais que reunião de conceitos, teologia teórica, mas teologia que está atenta para a experiência histórica, lugar objetivo de presença de Deus, mas corre o risco de perder sua dimensão contemplativa, lugar subjetivo do encontro místico com Deus, transcendência livre do espaço e do tempo, portanto da história. O que se quer é dar um passo atrás para uma possibilidade à frente, isto é, buscar no reconhecimento da

¹³ Cf. Immanuel KANT, *O conflito das faculdades*, p. 72.

teologia, na obra dessa mística, o “aniquilamento místico” como fundamento de uma Teologia do Espírito que, na medida da sua crítica, alarga os limites da razão, do afeto e da ação.

Pensamos, portanto, que esse trabalho pode contribuir como um elemento na tarefa de ajudar a teologia cristã católica a resgatar, de dentro de si mesma, a mística como momento primeiro, fundante. O intuito é recolher a mística, que foi relegada a um lugar paralelo (denominada teologia mística) num primeiro momento e depois, com a vitória do racionalismo que acaba por imperar, a um lugar marginal, e repensar o seu lugar central dentro do processo de elaboração da teologia. Resgatar, para o momento atual, marcado por um secularismo agonizante e pelo oportunismo religioso, o paroxismo do pensamento transcendente que atravessa o Iluminismo moderno e recompõe os nexos da reflexão sobre a inteligência da experiência religiosa.

Nosso referencial teórico se encontra no campo da teologia e da filosofia da religião: Em primeiro lugar, contamos, nesse movimento de resgate do pensamento teológico de Marguerite Porete, com a referência de estudos fundamentais publicados no campo da Teologia do Espírito. Entre os tratados importantes temos o de Ives Congar, *Je Crois en L'Esprit Saint*, recentemente traduzido em língua portuguesa com o título *Creio no Espírito Santo*, os vários trabalhos publicados de José Comblin, o tratado de Jürgen Moltmann, *O Espírito da Vida - uma pneumatologia integral*, a obra de Hermann Brandt, *O risco do Espírito*, entre outros. Uma melhor explicitação do referencial teológico encontra-se desenvolvido no Capítulo I “O Espelho das Almas Simples em foco: história, filosofia e teologia” da pesquisa, p. 23-31.

Em segundo lugar, contamos, para trabalhar a relação entre teologia e mística com a importante obra de Bernard McGinn, *The Foundations of Mysticism : The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism* e a grande obra de Hans Urs Von Balthazar, *La Gloire e la Croix: les aspects esthétiques de la Révélation* e de autores clássicos na área da espiritualidade como L. Bouyer e Leclercq.

No campo da filosofia da religião, tomamos, como referência, Alain de Libera, medievalista francês e que tem estudos específicos sobre mística renana. Esse autor procura destacar a experiência dessas mulheres, em especial de

Marguerite Porete, no sentido de entendê-las como filósofas, portanto pensadoras que articulam um saber acadêmico adquirido de maneira marginal, já que a mulher está fora da universidade (filosofia, que sendo medieval, não deixa de ser, em certo sentido, teologia), e um saber da vida.

Desenvolvemos essa pesquisa, em primeiro lugar, apresentando os estudos realizados em torno da obra de Marguerite Porete, o itinerário empreendido no âmbito da história que levou ao reencontro entre autora e obra, alguns estudos realizados no âmbito da filosofia e questionamentos que vem sendo colocados no âmbito da teologia.

Em segundo lugar, procuramos levantar alguns elementos que ajudam a reconstituir o contexto em que teria sido produzida a obra, destacamos o Movimento Beguinal do qual provavelmente fez parte a autora e o processo inquisitorial que a levou à condenação.

Em terceiro lugar, já que o nosso objetivo é compreender a obra de Marguerite Porete como uma obra teológica, buscamos estabelecer a relação entre teologia e mística, relação que foi rompida na passagem da Idade Média para a Modernidade. Focamos aqui a Teologia do Espírito que, observamos, é aquela que essa autora procura enfatizar. Procuramos mostrar também a relação entre a pneumatologia e a heresia, já que a primeira pode ser considerada por vários autores, como teologia nas bordas da tradição.

Em quarto lugar, passamos a tratar da pneumatologia em *O Espelho das Almas Simples (Le Mirouer des Simples Ames)*. Para Marguerite a obra do Espírito implica em dois momentos importantes, o momento do aniquilamento e o momento da descoberta da verdadeira nobreza. A abertura à operação do Espírito, para essa autora, conduz a alma à liberdade perfeita.

Finalmente, no quinto capítulo, apresentamos a ousada teologia de Marguerite Porete, teologia que se expressa através de uma interessante síntese entre teologia negativa e poesia trovadoresca. À diferença da imagem de Deus Pai poderoso, diretor e protetor, fonte de autoridade, Marguerite anuncia com sua poesia que Deus é cortesia, delicadeza, doçura, beleza, bondade...

Usamos como referência para os nossos trabalhos a versão de *O Espelho das Almas Simples* na edição em Francês moderno, *Le Miroir des Âmes Simples et Anéanties*, tradução e notas de Max Huot de Longchamp, acrescentando em nossas notas, além da página, o capítulo onde se encontra a citação para que o leitor possa conferir em outra edição. Quando necessário, recorremos à edição da coleção *Corpus Christianorum – Continuatio Medievalis LXIX*, que traz a edição de Romana Guarnieri a partir do manuscrito em francês medieval ao lado da edição de Paul Verdeyen, S.J. cuja fonte foram os manuscritos em latim e à tradução espanhola editada por Blanca Garí. Queremos observar que não existe da obra de Marguerite, ainda, nenhuma tradução em língua portuguesa, por isso as citações necessárias para fundamentação da argumentação tiveram tradução própria, realizada com a ajuda de trechos traduzidos por Leda Maria Perillo Seixas que se encontram em parte publicadas na Revista Último Andar do Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências da Religião da PUC de São Paulo¹⁴.

¹⁴ Leda M. P. SEIXAS, *Onde a alma começa sua canção*, Rev. Último Andar, São Paulo, (6), 11-208, 2002, p.201-208.

CAPÍTULO I

O ESPELHO DAS ALMAS SIMPLES EM FOCO: HISTÓRIA, FILOSOFIA E TEOLOGIA

A obra *Le Mirouer des Simples Ames*, de Marguerite Porete, datada provavelmente do final do século XIII, tem sido, desde meados do século XX, objeto de estudo de historiadores que a tem considerado como fonte importante para a compreensão dos movimentos espirituais heréticos na Idade Média tardia.

No entanto, desde os primeiros estudos se constata que essa é uma obra de grande sutileza intelectual, profundamente marcada por uma atitude filosófica especulativa própria da mística renana e que, sendo uma obra de grande alcance espiritual (um Espelho medieval é uma instrução religiosa), é extremamente original por seu estilo literário profano, elaborado como canção inflamada e paradoxal ao estilo dos trovadores que cantavam o fino amor, isto é, o amor cortês.

Ao nosso ver o *Mirouer* é, além disso, uma obra de teologia que, apesar de ter sido considerada herética, revela através de sua escritura sutil, consonância e continuidade com a tradição teológica cristã. O que nos parece é que Marguerite, com sua capacidade de integrar mística e dogma, ousou comentar,

discutir, atravessar e ultrapassar os limites que a instituição impõe à reflexão teológica, ousadia que acarretou como consequência para ela, a morte; e para o livro, vida para além do seu tempo, vida que talvez ainda possa iluminar a teologia em tempos atuais.

1. Sobre as fontes e os estudos mais fundamentais

O estudo mais importante sobre essa obra é sem dúvida o de Romana Guarnieri. Essa autora, em sua pesquisa sobre o Movimento do Livre Espírito¹⁵, movimento condenado como herético pelo Concílio de Viena, foi capaz de identificar o tratado de Marguerite Porete que, após sua dupla condenação e o fim trágico, foi preservado em diferentes mosteiros como um tratado anônimo, considerado como um livro de devoção e como um testemunho de uma fé esclarecida e ortodoxa:

Durante séculos se tem considerado o *Mirouer* como um tratado anônimo. Nem o texto em médio-francês, nem os textos em latim mencionam um nome de autor. Constatase que os manuscritos preservados provêm de diferentes mosteiros. O *Mirouer* tem então sido considerado como um livro de devoção e como o testemunho de uma fé esclarecida e ortodoxa. Se os leitores se inquietam de qualquer passagem duvidosa, seus escrúpulos têm sido apaziguados pela aprovação do capítulo final. O esquecimento do nome do autor tem contribuído para a propagação e para a influência da obra.¹⁶

Romana Guarnieri, confrontando o conteúdo dos artigos condenados de que se tem notícia através das atas do processo de Marguerite Porete, foi capaz de localizá-los nesse tratado e constata então que a obra *Le Mirouer des Simples Ames* é de autoria dessa beguina clériga, procedente do Condado de Hainaut, cidade de Valenciennes, de cuja existência se tem notícia devido a um processo da inquisição datado de 1309 a 1310. Essa estudiosa anuncia sua

¹⁵ Os estudos de Romana Guarnieri sobre o Livre Espírito encontram-se publicados com o título *Il movimento del Libero Spirito. Testi e documenti*, no periódico intitulado *Archivio Italiano per la storia della pietà*, editado pela Edizioni di Storia e letteratura, Volume IV, Roma, 1964. Sobre o Movimento do Livre Espírito temos em francês o verbete “Frères du Libre Esprit”, dessa mesma autora no *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique, Doctrine et Histoire*, BEAUCHESNE, Paris, 1964.

¹⁶ Cf. Introdução dos editores à edição bilíngue intitulada *Marguerite Porete: Le mirouer des simples âmes. Margaretae Porete Speculum animarum*, edição de Romana Guarnieri e Paul Verdeyen, Corpus Christianorum, Continuatio Medievalis LXIX, Turnhout, Brepols, p.V.

descoberta no periódico *Obssevatore Romano* de 16 de junho de 1946 num artigo intitulado *Lo specchio delle anime semplici e Margherita Porette*.

A primeira edição da obra de Marguerite a partir do único manuscrito acessível contendo a versão original em médio-francês, o de Chantilly, Musée Condé, XIV F 26 (Catalogue, no. 157), é, portanto, de responsabilidade de Romana Guarnieri. Essa edição encontra-se publicada juntamente com a pesquisa histórica sobre o Movimento do Livre Espírito no periódico intitulado *Archivio Italiano per la storia della pietá, Edizioni di Storia e letteratura*, Volume IV, Roma, 1964. O texto original tem como título: “*Le Mirouer des simples ames aneanties e que seulement demourent em voloir et desir d’amour*”.

Tempos depois, Romana Guarnieri publicou uma edição bilíngüe com a versão original em médio-francês ao lado da edição em latim organizada por Paul Verdeyen, na coleção *Corpus Christianorum, Continuatio Medievalis LXIX*, Turnhout, Brepols, 1986.

O manuscrito francês¹⁷ composto de 119 fólhos, conforme podemos ler na introdução dos editores à edição bilíngüe da coleção *Corpus Christianorum*, deve ter sido proveniente da região de Órleans, produzido entre 1450 e 1530.

O livro teria pertencido à priora do convento de Madalena de Órleans¹⁸. Segundo esses autores, a Comunidade das Damas Religiosas de Madalena foi um centro de vida religiosa intensa entre 1475 e 1510. O manuscrito contém unicamente o texto do *Mirouer*, escrito por uma só mão à exceção do índice de capítulos e do poema inicial do fólho 6 que não seria de Marguerite.

Esse manuscrito se aproxima sem dúvida do original autógrafo perdido, no entanto não se sabe, conforme observam os editores da edição bilíngüe, em que medida esse manuscrito é de fato uma reprodução fiel. Desse modo torna-se importante o confronto com a versão latina que teria sido feita, supõe-se, durante a vida de Marguerite em vista do processo de Inquisição. Na versão latina encontra-se o texto de aprovação do *Mirouer* por três clérigos. Segundo

¹⁷ CHANTILLY, Musée Condé, F XIV 26 (ancien 986). Catalogue 157.

¹⁸ Na primeira página pode-se ler a inscrição: “*De conventu Magdalenes prope Aurellianis*”. “*Ce presente livre est a Jehanne Bontemps, et le donne et delaisse apres mon trespas a ma fille Claudine Bontemps, religieuse au dessus dit couvent de la Magdeleine*”. Cf. Introdução edição bilíngüe, *Marguerite Porete: Le mirouer des simples âmes. Margaretae Porete Speculum*

ainda os editores da edição bilíngüe, a versão latina contribui para uma melhor compreensão da versão francesa¹⁹. A versão latina, de responsabilidade de Paul Verdeyen, S.J., tem como referência quatro manuscritos completos conservados na Biblioteca Apostólica Vaticana. Além desses quatro, os editores fazem referência ao manuscrito de Oxford, que contém apenas fragmentos do tratado “*De simplice anima*”. Levanta-se a hipótese de que esse manuscrito mutilado seria o pertencente à cartuxa de Strasbourg no tempo de Nicolau de Cusa. O sexto manuscrito latino é o realizado a partir da tradução do médio-inglês por Richard Methley, morto em 1528. A versão feita a partir dos manuscritos em médio-inglês é glossada pelo tradutor que procura indicar a influência de Dionísio, dos Vitorinos e também observa no prólogo a sutileza das idéias que são incompreensíveis para muitos²⁰.

Do *Mirouer* existem hoje, portanto, além do manuscrito de Chantilly em médio-francês e dos seis manuscritos latinos, mais três manuscritos em médio inglês e quatro manuscritos em italiano.²¹

Segundo Romana Guarnieri em seus estudos sobre a difusão do *Mirouer*, nos séculos posteriores à sua condenação, a obra teria chegado muito cedo à Inglaterra. Em 1327 teria sido introduzida na cartuxa de Londres por alguém do séquito da rainha Philippe d’Anjou, esposa de Eduardo III. Aí teria sido feita uma tradução para o inglês na segunda metade do século XIV. Supõe-se que, em razão das críticas, o tradutor teria refeito essa tradução, comentando o texto de uma maneira mais ortodoxa. Segundo Romana Guarnieri, existem três manuscritos dessa segunda tradução, todas do século XV, e, supõem-se também que a partir desses manuscritos é que foi elaborada a edição em inglês moderno, editada por C. Kirchberger com o título *The Mirror of simple Souls, by an unknown French mystic of the thirteenth century*, (Londres, 1927),

animarum, edição de Romana Guarnieri e Paul Verdeyen, Corpus Christianorum, Continuatio Medievalis LXIX, Turnhout, Brepols, p.VIII.

¹⁹ Cf. Introdução edição bilíngües, p. VII.

²⁰ Cf. Vitória CIRLOT & Blanca GARÍ, *La mirada interior – Escritoras mística y visionárias en la Edad Media*, Barcelon, Ediciones Martinez Roca, p. 249 que tem como referência a obra: E. COLLEDGE, R. GUARNIERI, *The glosses by M.N. and Richard Methley to “The Mirror of simple souls”*, Archivio Italiano per la storia della pietá, editado pela Edizioni di Storia e letteratura, v. V, 1968 (p.357-382).

²¹ Cf. Marie BERTHO, *Le Miroir des âmes simples et anéanties de Marguerite Porete – Une vie blessée d’amour*, p.8.

única edição acessível até a descoberta de Romana Guarnieri²². Essa edição era atribuída a um espiritual francês anônimo.

Sobre os manuscritos em tradução italiana, um encontra-se na biblioteca municipal de Nápoles e dois outros exemplares da mesma tradução do século XIV, em Viena e Budapest. Esses três exemplares são atribuídos à bem-aventurada Marguerite de Hungria. Outra tradução sem autoria encontra-se em Florença²³.

2. Sobre o itinerário percorrido, as diversas abordagens

A obra como vimos foi, inicialmente, alvo das pesquisas de autores interessados em desvendar o significado histórico do fenômeno da inquisição e das heresias. Além desses trabalhos mais fundamentais, fazem também referências ao texto que tomamos como objeto de pesquisa, os estudos sobre história da espiritualidade cristã que destacam e/ou discutem a experiência espiritual dos leigos na Idade Média. Citamos aqui as clássicas obras de Dom Jean Leclercq, Dom François Vandenbroucke, Luis Bouyer, *La spiritualité du Moyen Age*, publicada em 1961; e de André Vauchez, *A Espiritualidade na Idade Média Ocidental*.

2.1. O *Mirouer* em foco na história das mentalidades

Há que se notar o cuidado especial desse último em destacar os cristãos, leigos e leigas, que, contribuíram de maneira significativa no aprofundamento da experiência religiosa medieval, mulheres que, “estranhas ao mundo das escolas e menos impregnadas de cultura bíblica do que os monges”, afirma ele, “falaram de Deus por referência ao modelo literário profano do amor cortês.”²⁴

²² Romana GUARNIÉRI, Frères du Libre Esprit, *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique, Doctrine et Histoire*, p.1257.

²³ *Ibidem*, p.1259.

²⁴ André VAUCHEZ, *A espiritualidade na Idade Média Ocidental, séculos VIII a XIII*, p.157.

Vauchez tem razão no que diz, porém, não percebe a sutileza que marca as obras de algumas dessas mulheres, e aqui nos reportamos à própria Marguerite Porete, que não faz simplesmente uma poesia de amor sobre a própria experiência de Deus, mas articula, de maneira original, filosofia, teologia e literatura profana. Estranha ao mundo das escolas (talvez!), mas não alienada da experiência do pensamento, essa mulher certamente perfurou espaços para elaborar pensamento não isolado, mas fundado no quadro de referências teóricas de sua época.

É, todavia, sob a orientação de André Vauchez que Marie Bertho empreende uma pesquisa que busca reconstituir o universo mental de Marguerite, exumando as condições concretas que lhe deram suporte e que emolduram sua obra. Bertho debruça-se, portanto, sobre a obra para analisar em profundidade o universo mental de sua produção e de sua recepção. O trabalho de Marie Bertho está publicado com o título *Le Miroir des âmes simples et anéanties de Marguerite Porete, Une vie blessée d'amour*, Paris, Découvrir, 1993.

2.2. O *Mirouer* em foco entre as discussões filosóficas

Extrapolando o âmbito da abordagem histórica, constatamos também que o *Mirouer* tem tido lugar entre discussões filosóficas, em especial entre autores como Alain de Libera que trabalha, sobretudo no sentido de uma compreensão filosófica da mística.

Segundo Michela Pereira, Alain de Libera recorda Marguerite em seu livro *Pensar na Idade Média*, São Paulo, Editora 34, 1999, num contexto amplo da difusão do ideal de vida filosófica fora do ambiente universitário averroista. Nesse estudo, Alain de Libera aponta Eckhart como o mais significativo representante dessa postura filosófica. Em Eckhart, essa postura é constituída, no seu confronto com beguinas, cujas idéias encontram-se formalizadas nos oito erros apontados pelo Concílio de Viena, a partir da condenação do

*Mirouer*²⁵. Alain de Libera acentua que os erros são teológicos e não simples desvios de conduta e de linguagem, reconhecendo assim, o significado teológico do livro de Marguerite.

Para esse autor, a noção de mística medieval como um conjunto de comportamentos ou um tipo particular de indivíduos é uma categoria da historiografia e não um objeto da história. Para esse autor, a mística renana, também chamada mística especulativa, é experiência ousada do pensamento que, caminhando pela negatividade, operando superações sucessivas de todas as afirmações, despojando-se de todas as imagens, chegando à extenuação do pensável e do dizível, chega à união com o transcendente, isto é, experimenta o desconhecido que se instala na alma, no lugar daquilo que nela é percepção²⁶. Para ele, a mística renana nasceu do encontro entre Eckhart (com sua cultura de Mestre Parisiense) e a doutrina professada pelas beguinhas que buscava uma expressão intelectual superior a seu equipamento de origem e que não conseguiria, na opinião desse autor, obter por si mesma. Essa tese de que com Eckhart o pensamento das beguinhas, e entre elas o de Marguerite Porete, ganha uma elaboração filosófica estará presente em outros autores como no texto de Amy Hollywood intitulado *The Soul as Virgin Wife. Mechtild of Magdeburg, Marguerite Porete and Meister Eckhart*, Notre Dame and London, University of Notre Dame Press, 1995.

No âmbito filosófico, Michela Pereira vai também destacar os estudos de Christian Trottman e o de Camille Bérubé. No trabalho sobre visão beatífica, *La vision béatifique. Des disputes scolastiques à définition par Benoît XII*, Rome, École Française de Rome, 1995, afirma ela, Trottman dedica um parágrafo ao *Mirouer* entendendo que essa obra seria o único exemplo de elaboração da posição beguinal, e que representaria uma contraposição a São Tomás no que diz respeito à visão beatífica. O *Mirouer* estaria em oposição à doutrina tomista que afirma que a visão da essência de Deus não é possível ao ser humano

²⁵ Cf. Michela PEREIRA. *Margherita Porete nella discussione filosofica*, Texto apresentado no IV Seminário di teologia e storia della mística Certosa del Galluzzo – Firenze, 1997. Nesse artigo Michela Pereira busca estabelecer pontos de contato entre o *Mirouer* e a discussão filosófica-teológica escolástica do século XII. Esse Seminário teve como tema *Una rete d'amore. Lo "Specchio desse anime semplici" di Margherita Porete* e incluiu dois nomes importantes para o estudo da obra: Luisa Muraro e Romana Guarnieri. (<http://www.sismelfirenze.it/mistica/ita/studiArticoli/margheritaPereira.htm>), acessado em 07/07/2004 .

senão através da concessão de um *habitus sopranaturale*, a *lumen glorie*, que permitisse superar a limitação do intelecto humano para poder torná-lo receptivo do objeto infinito que é Deus. O *Mirouer*, segundo ele, considera o sétimo estado como pretensão de viver desde essa vida um estado de vida eterna que é paradoxal e será julgada herética. Trotman, comenta Michela Pereira, interpreta erroneamente o sétimo estado do percurso místico descrito por Marguerite. O que parece a Michela Pereira é que para o *Mirouer* a luz divina não é uma mediação gnosiológica *sui generis* que permite ver um objeto infinito, mas uma substituição do ver da alma pelo ver de Deus, que vê no caso mesmo através desta – portanto uma identidade paradoxal de sujeito e objeto.²⁷ Ainda que Trotman interprete erroneamente o sétimo estado do percurso místico descrito por Marguerite, observa Michela Pereira, ele insere o *Mirouer* no contexto de um debate doutrinal central para a Escolástica, uma obra que tem sido considerada historicamente como um texto devocional.

Quanto a Camille Bérubé, cabe aqui destacar sua obra *L'Amour de Dieu selon Jean Duns Scot, Porète, Eckhart, Benoît de Canfield e les Capucins*, Roma, Instituto dei Cappuccini, 1997, que traz um primeiro capítulo dedicado ao Amor de Deus em Marguerite Porete. Aí Bérubé faz um estudo do *Mirouer* iniciando pelos últimos capítulos do texto, a autobiografia da beguina e passa depois a um segundo item onde destaca nove traços característicos do *Mirouer*. Num terceiro item, o autor vai considerar as fontes do *Mirouer* salientando a presença no texto da teologia cisterciense através da referência a Guillaume de Saint-Thierry. Para Michela Pereira, a contribuição do estudo desse autor, no que diz respeito à relação do *Mirouer* com as discussões filosóficas, se faz quando ele introduz o pensamento de Marguerite no círculo do debate filosófico-teológico dos primeiros anos do século XIII, sem limitar a priori a relevância do pensamento dessa beguina à relação com Eckhart²⁸.

²⁶ Alain de LIBERA, *Pensar na Idade Média*, p. 288-289.

²⁷ Michela PEREIRA, *op. cit.*.

²⁸ *Ibidem*.

2.3. O *Mirouer* em foco entre as discussões feministas

E, finalmente, temos estudos como o de Victoria Cirlot e Blanca Gari, interessados em recuperar a memória de mulheres e suas contribuições para a história do pensamento. Pesquisadoras de inspiração feminista, no entanto de um feminismo que ultrapassa a tentação de uma interpretação rasa que opõe de maneira absoluta, feminino e masculino. Feminismo crítico, mas também profundamente respeitoso da importância da Tradição. O livro *La mirada interior, escritoras místicas y visionarias en la Edad Media* das autoras acima citadas é um trabalho que retoma escritos de mulheres medievais (por elas mesmas), na busca de compreender o fenômeno da escritura mística feminina na Idade Média. As autoras articulam texto e contexto de forma a evitar uma apropriação contemporânea dessas escrituras que, conferindo nomes modernos para as experiências próprias de outros tempos, repetem sempre o movimento de conquista. Vão alertar já na introdução:

Nas cavernas onde essa experiência mora há que aproximar-se com temor e tremor. Não se pode chegar com os nomes de nosso século e tratar sem mais de conquistá-la nomeando: histeria, depressão, anorexia.²⁹

De Blanca Garí, com a parceria de Alicia Padrós Wolff, é a tradução do *Mirouer* para língua espanhola, edição que leva o título *Margarita Porete El espejo de las almas simples/Anónimo: Hermana Katrei*, Icaria, Barcelona, 1995. É de se notar também a presença de dois artigos de Blanca Garí em número da revista DUODA, revista de estudos feministas, dedicado à Marguerite Porete 9 (1995).

Citamos ainda os estudos de Luisa Muraro, *Lingua Materna Scienza Divina. Scritti sulla filosofia mistica da Margherita Porete*, M. D'Auria Editore, Nápoles, 1995. E o mais recente *El Dio delle donne*, Milano, Mondadori, 2003. Essa autora, grande leitora de Marguerite Porete, vai trazer à luz vários aspectos do *Mirouer* que ela insiste em caracterizar como teologia em língua materna:

(...) dizendo teologia a entendo no sentido mais elementar da palavra, como um falar de Deus e um fazê-lo falar, prestando a escuta àqueles que dizem ou

²⁹ Victoria Cirlot e Blanca Gari. *La mirada interior, escritoras místicas y visionarias en la Edad Media*, p.12.

diziam Deus para conseguir dizer de si e do mundo tendo aberto o horizonte a alguma coisa de melhor, e o céu alto sobre as cabeças deles.³⁰

Luisa Muraro reconhece no movimento religioso das mulheres no Medievo, cujas pegadas estão em alguns documentos, uma luta que pode ser considerada política, uma luta, entretanto, que não teria sido questão de poder e justiça, mas sim luta para um sentido maior e mais livre do estar no mundo.

3. Sobre o itinerário que se pretende empreender

Segundo J. Orcibal, em artigo intitulado *Les "Miroir des simples âmes" e la "secte" du Libre Esprit*, não se tem ainda do *Mirouer* um estudo que o compreenda em relação às fontes ditas "ortodoxas". Embora J. Orcibal reconheça a grande contribuição de Romana Guarnieri em tornar conhecida a autoria da obra e estabelecê-la como uma das principais fontes para o estudo do Movimento do Livre Espírito, esse autor vai levantar um questionamento interessante sobre a necessidade de alargar a pesquisa em torno do *Mirouer*, "primeiro texto místico que conhecemos em francês".³¹ Ele faz notar nesse artigo a teologia de Marguerite que é certamente ousada, porém, também, profundamente articulada com a tradição eclesial. Vai dizer que, embora o livro, em seu estilo literário, elaborado como canção inflamada e paradoxal ao estilo dos trovadores que cantavam o fino amor, não favoreça a precisão e a exatidão teológica (de uma teologia entendida como ciência), esse mesmo livro apresenta claramente sinais de continuidade em relação à mais ortodoxa tradição teológica.

³⁰ Luisa MURARO, *Il Dio delle donne*, p.9.

³¹ J. ORCIBAL, "Le Miroir des simples âmes" et la "secte" du Libre Esprit; *Revue de l'histoire des religions* 88, 1969 (vol. 176), p. 35-60.

3.1. A influência da teologia negativa

Não se pode deixar de ver no *Mirouer*, afirma Orcibal, a influência da teologia negativa de Pseudo-Dionísio, tradição que deixou profundas marcas na teologia mais ortodoxa como, por exemplo, na de Tomás de Aquino³². A teologia no caminho da negatividade é aquela que pede despojamento, renúncia dos sentidos, das operações intelectuais, de todo o sensível e do inteligível, pede que deixe de lado o entender no esforço de subir o mais possível até a união com aquele que está além de todo ser e de todo o saber. Os mistérios da Palavra de Deus, simples, absolutos, imutáveis, nas trevas mais que luminosas do silêncio, mostram seus segredos. Em meio às mais negras trevas, fulgurantes de luz eles desbordam³³. A alma abismada, sem palavras, encantada, exclama: Nada! Dionísio fala sobre a negação em seu pequeno tratado:

Mas, penso, para celebrar as negações, convém proceder de maneira inversa daquela que se usa para celebrar as afirmações. Para estas, com efeito, partindo das mais primitivas como princípios, passamos pelas médias, depois às últimas. Aqui partimos necessariamente das últimas para nos elevar para as mais primitivas, por um total despojamento, a fim de conhecer sem véu este desconhecimento que se pode ter deste ser, para que deste modo esta Treva supra essencial que dissimula toda luz continue nos seres.³⁴

É com clareza que podemos notar no *Mirouer* a presença dessa tradição. No capítulo 11, o Amor é convocado pela Razão a explicar o incompreensível itinerário da alma aniquilada para Deus. No final do capítulo a alma se dirige ao Amor e fala de Deus que a socorre do alto de sua icognocibilidade e funda nela a possibilidade de amá-lo para além de todo o conhecimento, de todo o amor, de todo o louvor:

A Alma ao Amor: Mas certamente, caro Amor, eu não esperaria mesmo o menor ponto sem o socorro desse que ultrapassa meu amor, porque Deus não é outro que este do qual não se pode absolutamente nada conhecer. Com efeito, somente ele é meu Deus, do qual não se pode dizer palavra e do qual todos os

³² “Está merecendo hoje especial atenção a insistência de santo Tomás, já no limiar de sua Suma teológica: de Deus conhecemos “o que Ele não é”, “como Ele não é”. Seu ser infinito e transcendente escapa à nossa compreensão e supera todas as formas de linguagem.” (Cf. Carlos JOSAPHAT, *Evangelho e diálogo inter-religioso*, p.154).

³³ Cf. PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA, A Teologia Mística, Em: *Obra Completa*, p. 129.

³⁴ *Ibidem*, p.132-133.

habitantes do paraíso não podem atingir sequer um ponto, qualquer que seja o conhecimento que eles tenham dele. E no que assim o ultrapassa reside a maior mortificação do amor do meu espírito; e é aí, agora e para sempre toda a glória do amor de minha alma, e a de todos aqueles que jamais se compreenderam a si mesmos. (...)

(...) E, portanto, Senhora Amor, meu amor é de tal qualidade, que amo melhor entender maldizer de você em qualquer coisa, antes que se não diga nada do todo. E isto é bem o que eu faço: eu maldigo de vós, porque tudo o que eu digo não é mais que maldizer de sua bondade; mas vós deveis perdoar minha maledicência, pois, Senhora, aquele que maldiz bem de vós, aquele que sempre fala de vós, mesmo que não diga jamais nada de sua bondade!³⁵

Além dessa referência, temos muitas outras. Por exemplo, no final do Capítulo 43, o Amor descreve a alma, aquela cuja memória, entendimento e vontade são abismados (destruídos) inteiramente em Deus. Na percepção da inconsistência da identidade humana, ela se liberta. A ascese negativa está ligada à percepção de que se é Nada:

Essa alma tem sua memória, seu entendimento e sua vontade abismadas inteiramente em um estado único, abismadas em Deus; e esse estado lhe dá o ser sem saber, nem sentir nem querer nenhum estado, senão somente aquele que Deus tem disposto.³⁶

3.2. O *Mirouer* e as fórmulas dogmáticas

Há que se destacar também, continua J. Orcibal, o lugar que tem no *Mirouer* as fórmulas dogmáticas. Ele cita o capítulo 14 e reconhece ali uma paráfrase do símbolo de Nicéia e de Constantinopla, fórmula dogmática que explicita a fé trinitária e define a relação entre o Pai e o Filho, exprimindo com clareza sobre a unidade de substância ou natureza entre Pai, Filho e Espírito³⁷:

Amor: Esta alma sabe, pela virtude da fé, que Deus é todo-poderoso, que ele é toda sabedoria e bondade perfeita, e que Deus o Pai tem operado a encarnação, assim como o Filho e o Santo Espírito. Ela sabe assim que Deus o Pai tem unido a natureza humana à pessoa de Deus o Filho, e que Deus o Filho a tem unido à sua própria pessoa, e que o Santo Espírito a tem unido à pessoa de Deus o Filho, se bem que o Pai possui nele uma só natureza, à saber a natureza divina, que a pessoa do Filho possui nela três naturezas, à saber a mesma natureza

³⁵ Marguerite PORETE, *Le Miroir des âmes simples et anéanties*, cap.11, p. 66-67.

³⁶ *Ibidem*, cap.43, p.108.

³⁷ Pode-se conferir o texto dogmático do Concílio Ecumênico de Constantinopla (381) em DS 150. Um estudo sobre as fórmulas dogmáticas encontramos no capítulo 4 do livro *A Trindade e a Sociedade* de Leonardo Boff, p.88-101.

que a do Pai, a natureza da alma e a natureza do corpo, embora sendo uma só pessoa na Trindade, e que o Santo Espírito possui nele esta mesma natureza divina que possui Pai e o Filho. Crer, dizer, pensar nisso, eis a verdadeira contemplação: uma só pobreza, um só saber, uma só vontade, um só Deus em três pessoas e três pessoas em um só Deus. Esse Deus é para todos senão sua natureza divina, mas sua humanidade é somente no paraíso na glória, unida à pessoa do Filho, assim como ao sacramento do altar.³⁸

Todavia, mais interessante é a “feliz transposição”, observa Orcibal, do dogma em mística trinitária. Nesse capítulo onde autora se propõe a falar da substância eterna, ou de como Amor, engendra a Trindade na alma, a alma invadida pela bondade divina proclama:

Sim, Unidade, vós engendrais unidade: Unidade reflete seu ardor em unidade; e esse divino amor de Unidade engendra em alma aniquilada, em alma libertada, em alma glorificada, a substância eterna, a fruição comunicável, a conjunção íntima. Desta substância eterna, a memória recebe o poder do Pai; desta fruição comunicável, o entendimento recebe a sabedoria do Filho; e da conjunção íntima, a vontade recebe a bondade do Santo Espírito, bondade que a une no amor do Pai e do Filho. Esta conjunção estabelece a alma em ser sem ser que é Ser, e esse Ser é o Santo Espírito mesmo que é amor do Pai e do Filho. Este amor do Santo Espírito se escoia na alma e se derrama em abundância de delícias, pelo Dom único e eminente que o Bem-Amado soberano fez em uma conjunção muito escolhida e magistral, quando se deu em sua simplicidade e se fez simples.³⁹

A alma aniquilada, esvaziada de ser, descreve a presença da conjunção Trinitária, da substância eterna que frui em seu não ser. No *Mirouer*, o credo niceno-constantinopolitano é mais que o fundamento de uma crença, ele é a referência da experiência mística. Nisso Marguerite se mostra, em sua teologia, irmanada com a perspectiva cistersiense, expressa nos escritos de Guilherme de Saint-Thierry, teólogo para quem a teologia deve servir a espiritualidade, e o dogma deve ser matéria de contemplação e não de especulação. Sobre Guillaume, afirma Jean-Marie Déchanet, podemos dizer que:

(...) seu poder de dedução, sua lógica, seu senso crítico, estão a serviço de um pensamento que é pleno de Deus ou que tende logicamente a se expandir em Deus (...) ele sabe desenvolver um raciocínio, aprofundar ou iluminar os aspectos do dogma, discute quando necessário e recorre ao silogismo, mas antes de tudo ele vive sua fé até o extremo.⁴⁰

³⁸ Marguerite PORETE, *op. cit.*, p.73.

³⁹ *Ibidem*, p.190.

⁴⁰ Jean-Marie DÉCHANET, Guillaume de Saint-Thierry, *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique, Doctrine et Histoire*, p. 1246.

3.3. Marguerite e Guilherme de Saint-Tierry

Para Orcibal é da influência da obra de Guilherme sobre o *Mirouer*, especialmente da obra intitulada “Lettre aux Frères du Mont-Dieu”, que viria uma das maiores audácias de Marguerite: a glorificação da liberdade do espírito que consiste em uma verdadeira unidade que impede de querer outra coisa que não seja o que Deus queira. O estado de “impecabilidade” e a deificação da alma é, no entanto, uma consequência que não só Marguerite retira da influência da *Epistola Aurea*, como foi conhecida a obra de Guilherme, mas também essas mesmas consequências, julgadas perigosas no *Mirouer*, se encontram presentes nos escritos de outros místicos canonizados⁴¹.

Marguerite, como Guilherme, produz uma teologia aberta às influências dos escritos de São Bernardo, de Santo Agostinho, dos Padres da Igreja, e dos mestres profanos. Segundo Déchanet:

Guilherme aprecia de Platão a teoria das “idéias” e empresta de Plotino muitos de seus pensamentos fundamentais. Ele cita Horácio, Virgílio, Ovídio e recupera de Sêneca um grande número de máximas⁴².

No *Mirouer* nota-se também a referência ao exemplarismo neo-platônico que preconiza o retorno da alma ao seu primeiro ser. Segundo Macróbio (séc IV-V), um dos personagens que se destacaram na transmissão da doutrina de Plotino, citado por Ullmann:

Deus, o Uno-Bem, o Ser supremo, causa e princípio último de todos os demais seres, engendra necessariamente os seres, em virtude de sua superabundante fecundidade. Do Uno nasce o Noûs que contém exemplares de todas as coisas ou idéias. O Noûs, voltando-se ao Uno, produz a Alma do mundo, na qual estão contidas as almas humanas.⁴³

Essa doutrina vai ser acolhida na tradição e expressa, por exemplo, de maneira admirável por Boécio (480-524) no hino da nona poesia do terceiro livro da *Consolatio philosophiae*. Nesse hino, continua Ullmann:

⁴¹ J. ORCIBAL, *op. cit.*, p.56-58.

⁴² Jean-Marie DÉCHANET, *op. cit.*, p.1246.

⁴³ Reinholdo Aloysio ULLMANN, Plotino e sua influência na história, Em: Oscar Federico BAUCHWITZ, *O Neoplatonismo*, p. 297.

Boécio emprega três anáforas – Tu, tu, tu -, acentuando o caráter de exclusividade do Uno no comando do universo. Conclui com uma invocação a Deus *pater* -, o qual é descanso tranqüilo para as almas pias, que, num esforço pessoal, se auto-superam pela contemplação precedida da abstração radical de tudo que é estranho ao Uno. É mister espancar as nuvens da opinião (*nubes terrenas*) e livrar-se dos pesos de chumbo que prendem a alma à terra. Desimpedida de tudo, a alma fixa os olhos no Uno-Bem e liberta-se da caverna platônica, sem olhar para trás.⁴⁴

Assim como Boécio, os Santos Padres capadócijs, Eusébio de Cesaréia, Basílio, o Grande, Gregório de Nissa, Gregório de Nazianzeno, e no ocidente, Ambrósio e Agostinho, liam e citavam Plotino. Certamente, é a esse neoplatonismo cristão que nos remete o *Mirouer* quando no capítulo 138, a autora, já falando em primeira pessoa, em nome de sua própria experiência, explica como a alma retorna a seu primeiro estado:

Assim, o estado desta alma agora é aquele de seu primeiro estado, que é seu estado próprio; assim ela deixou três e reuniu dois em um só. Mas quando este estado único existe? Este estado único existe quando a alma é redimida na simples divindade: é um estado simples de fruição transbordante, em um saber total, sem sentimento, e acima do pensamento. Este estado simples opera na alma por caridade, tudo aquilo que ela opera, porque seu querer tornou-se simples, e esse querer simples não tem ato em si mesmo; e isto depois que ele venceu a necessidade das duas naturezas, quando o querer foi dado à alma por esse estado simples. E este querer simples – que é querer divino – coloca a alma no estado divino: nada a pode elevar mais alto, nem descer mais baixo, nem ser mais nadificada em humanidade.⁴⁵

Para Marguerite Porete, a alma nadificada, tomada pelo Espírito, deificada, já não faz nada, nem por causa de Deus, está livre das amarras da causalidade. Não busca a salvação de si pelas obras porque já não existe em si, sua missão resume-se em espelhar o Amor, o Fino Amor, o Espírito Santo a quem ela pertence.

Enfim, constatamos, em consonância com o questionamento de J. Orcibal, que sobre a obra a autora que elegemos como objeto de estudo, ainda não se dedicou um estudo teológico contemporâneo, mesmo que em vários estudos sobre a obra seja citada a sutileza da discussão teológica de Marguerite.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 297-298.

⁴⁵ Marguerite PORETE, *op. cit.*, cap.138, p.233.

Consideramos que o *Mirouer des Simples Ames*, contém uma contribuição em termos de teologia que ainda não foi explorada.

Marguerite, em nossa opinião, ao discutir teologia dogmática a partir da experiência mística, produz uma teologia que traz de fato problemas. Embora instigante, ela provoca especialmente a hierarquia e os teólogos por sua livre redação em língua vulgar⁴⁶. Provoca também por sua perspectiva eclesiológica que distingue “Santa-Igreja-a-pequena”, a Igreja governada pela Razão e “Santa-Igreja-a-grande”, composta pelas almas aniquiladas, a Igreja que é governada por Amor⁴⁷, aquela que sustenta, ensina e nutre toda a Santa Igreja.

O *Mirouer*, em nossa opinião, pode ser considerado, mais especificamente, um tratado de Teologia do Espírito, com as mesmas dificuldades que sempre representaram para a Igreja os escritos que buscaram explicitar uma pneumatologia.

De fato, desde os primeiros tempos do cristianismo, a comunidade que se forma como comunidade de vida no Espírito, vive a ambigüidade de experimentar em seus próprios corpos um ânimo que não vem deles mesmos, um ânimo que, vindo do transcendente, foge ao controle, não pode ser enquadrado e, portanto, deve ser discernido (Gl 5,1-26). As primeiras comunidades vão se sentir inspiradas por uma ordem que subverte a sensibilidade e a racionalidade e por isso confessam a ressurreição da carne, que se realiza não para além da morte, mas já em vida. Pelo Batismo o cristão participa da morte de Jesus Cristo e da sua ressurreição. Morto e ressuscitado em vida, já não teme, não carece, não deseja. A vida cristã que se desdobra daí é, então, absurda para os gentios e escandalosa para os judeus.

É dentro dessa mesma inspiração que, pensamos, se coloca a obra única de Marguerite Porete, que procura, descrevendo o itinerário da alma nadificada, falar uma palavra sobre o Espírito, que ela nomeia como o Fino Amor, o amor cortês, aquele mesmo amor cantado pelos trovadores; o amor, mais que amor, amor ao inacessível, amor divino em vista do qual cavaleiros e damas se dispõem a morrer.

⁴⁶ Cf. P. VERDEYEN, *Le Procès d'inquisition contre Marguerite Porete et Guiard de Cressonessart (1309-1310)*, *Revue d'histoire ecclésiastique*, 81 (1986) p. 46.

⁴⁷ Cf. Marguerite PORETE, *op. cit.*, cap.19, p.79-78.

4. Sobre o referencial teológico

Nosso referencial para o estudo da obra de Marguerite é a pneumatologia. Procuraremos ler o *Mirouer* a partir do que a teologia sistemática tem aprofundado em relação ao Espírito Santo. Para empreender esse itinerário, consideramos ser necessário observar o lugar do Tratado do Espírito na reflexão teológica.

4.1. O Dogma Trinitário, fundamento da experiência cristã

Certamente não nos enganamos em dizer que o dogma definitivo para cristianismo é o dogma trinitário. Definido fundamentalmente no Concílio de Constantinopla (381), esse dogma afirma a crença em Deus-Pai, em Deus-Filho, no Espírito Santo e na Santa Igreja:

Creemos em um só Deus, Pai onipotente, artífice do céu e da terra, de todas as coisas visíveis e invisíveis.

E em um só Senhor Jesus Cristo, filho unigênito de Deus, e nascido do Pai antes de todos os séculos, Deus de Deus, luz da Luz, Deus verdadeiro de Deus verdadeiro, gerado, não feito, consubstancial ao Pai; por meio do qual tudo foi feito; o qual, em prol de nós, homens, e de nossa salvação, desceu dos céus, e se encarnou, do Espírito Santo, do seio de Maria Virgem, e se fez homem; que também foi crucificado por nós, sob Poncio Pilatos, padeceu e foi sepultado, e ressuscitou no terceiro dia, segundo as Escrituras, e subiu ao céu, está sentado à direita do Pai e virá novamente para julgar os vivos e os mortos; cujo reino não terá fim.

E no Espírito Santo, Senhor e vivificador, que procede do Pai e do Filho, que com o Pai e o Filho simultaneamente é adorado e glorificado, que falou por meio dos profetas. E a Igreja uma, santa, católica e apostólica. Confesso um só batismo para a remissão dos pecados. E espero a ressurreição dos mortos e a vida do século vindouro. Amém. (DS 150)

O símbolo da Trindade nasce de uma experiência concreta de salvação: experiência de vida na eminência da morte, sobrevivência; experiência de vida apesar da morte, ressurreição. Origina-se numa comunidade que:

Tem como tradição a experiência de Deus que ouve a súplica que emerge de dentro do sofrimento, que se refere a Deus como JHWH da promessa, Deus de Abraão, de Isaac e de Jacó, da terra e da descendência prometida ao nômade, ao que sofre porque não tem segurança de sua sobrevivência, nem de sua identidade. JHWH dos exércitos, Deus de Moisés, da guerra ao Faraó, aquele que vem ao encontro do escravo, do que está submetido, obrigado, do que não é livre. JHWH da Lei, do compromisso com a liberdade, a ALIANÇA. Deus que em resposta ao desejo de sobrevivência e de liberdade, revela-se como o OUTRO, alteridade absoluta, em quem se pode confiar.

Conhece a Jesus Cristo, por tudo o que fez e disse, torturado, morto e ressuscitado, e o proclama Salvador. A comunidade compreende o sentido da vida, morte e ressurreição de Jesus o Cristo como antecipação do futuro de libertação para todos. Entende por isso, que a morte já não ameaça, que Deus é Deus conosco, é o que dá vida plena ao assassinado. Jesus Cristo é, para a comunidade que o segue, aquele que instaura o Reino que já existe, e que continua por vir, pois é também horizonte de sentido, perspectiva escatológica.

Experimenta um ânimo, um impulso para a vida que se traduz em movimento missionário. A comunidade reconhece no evento “Jesus Cristo” a boa notícia de Deus, vida, mais vida, vida em abundância. Deus-Filho é Evangelho a ser proclamado e propagado. Aquele que segue a Jesus, o Cristo, vai testemunhar a comunidade, transtorna-se ele mesmo em Filho. A comunidade experimenta em si um Espírito que torna atual a presença do mistério de Jesus, o Filho de Deus, experimenta e professa a fé no Espírito Santo.

Na tradição cristã, portanto, Trindade é o nome do Mistério, unidade na diversidade, Deus em três pessoas. Símbolo que foi recebido ao longo da história e aprofundado de várias maneiras, através do qual o cristão professa a sua fé.

4.2. A teologia e o esquecimento do Espírito

Podemos constatar, todavia, que a teologia no século XX, especialmente aquela que se coloca no espírito do Concílio Vaticano II, toma consciência de

que a tradição teológica sofreu de um “esquecimento do Espírito”, especialmente a tradição teológica que se afirmou no segundo milênio, depois da Reforma Gregoriana, sob a referência de um regime de cristandade.

A Igreja Primitiva tem consciência de sua vinculação com o Espírito: ela nasce do Espírito, é santa pelo Espírito e vive pelo Espírito de Jesus. Desde a origem tem consciência de seu duplo princípio estruturador: o cristológico e o pneumatológico.

Para a Igreja Primitiva, o Espírito é a raiz da santidade, apostolicidade, catolicidade e unidade da Igreja, é Ele que permite a inculturação nas diversas Igrejas locais. Ela vive o Espírito na Liturgia, na epiclese eucarística, na iniciação cristã, na santidade dos mártires, no ardor dos missionários, no fervor dos místicos. Entende que o princípio da pluralidade e comunhão numa mesma fé é o que dá sentido à fé e firmeza na tribulação.

O Espírito habita os corpos e o corpo orgânico da Igreja, pneumatiza, opera uma superação gradual da contradição que se estabelece entre os dois princípios dinâmicos que, segundo Paulo, marcam a experiência humana: de um lado carne, pecado, escravidão, desordem; de outro, espírito, justiça, libertação, ordem. A vida no Espírito liberta de toda a forma de servidão e capacita para a vivência da comunhão. A experiência do Espírito é, testemunham os discípulos, a presença em seus próprios corpos do mesmo Espírito que ressuscitou Jesus. Conforme afirma Jorge Pixley:

Um dos frutos mais notáveis da vida nova no Espírito era a alegria que enchia os corpos dos fiéis. Na lista paulina dos “frutos do Espírito”, alegria vem depois do amor (GL 5,22). Esta alegria é tanta que enche as vidas dos crentes mesmo no meio da tribulação que sua identificação pública com a mensagem cristã acarreta (1 Ts 1,6).⁴⁸

A história da doutrina mostra, no entanto, que, embora a experiência do Espírito tenha sido a primeira e mais íntima maneira de experimentar a Deus, a reflexão teológica em relação ao Espírito ficou muito atrás da reflexão em torno

⁴⁸ Jorge PIXLEY. *Vida no Espírito, o projeto messiânico de Jesus depois da ressurreição*, p.51.

de Deus Pai, fonte incriada de todas as coisas e da reflexão sobre o Verbo encarnado⁴⁹.

O esquecimento do Espírito que vai marcar a teologia no segundo milênio, vão afirmar os autores, foi fruto de um longo processo que tem início no século IV, com a virada constantiniana, a chamada conversão de Constantino, e que ganha maturidade com a instauração do regime de cristandade. Esse processo vai gerar um momento peculiar no qual a Igreja impregna e aglutina toda a sociedade civil dentro de uma visão teocrática cujo centro é ocupado pelo Papa⁵⁰. Esse modelo de organização vai reduzir o Espírito Santo à Igreja e, pelo menos no ocidente, reduzi-Lo à hierarquia.

As condições para a instauração de um regime de cristandade se estabelecem com Carlos Magno, que será o responsável pela retomada do antigo esplendor da fé cristã, depois da invasão e constituição dos reinos bárbaros sobre as ruínas do Império Romano. Os soberanos carolíngios reunirão esforços no sentido de instaurar um processo que implica a sacerdotização dos ministérios, a sedentarização do clero e o estabelecimento da monarquia episcopal que vai afirmar a organização da Igreja em diocese, província e paróquia. Buscarão enfatizar o culto até o limite do ritualismo e vão insistir numa moral cujos pontos fundamentais serão o cultivo de virtudes e a condenação dos pecados que se multiplicam⁵¹. O renascimento carolíngio, afirma Morás

(...)foi empreendido sob os auspícios de um ideal de ordem terrena que refletisse os preceitos divinos de forma a contar com a ajuda e proteção de Deus e do ponto de vista prático estendeu-se sobre várias frentes: construção de Igrejas, unificação das prescrições canônicas, correção dos textos bíblicos e relatos hagiográficos (lendas dos Santos), recuperação de modelos literários e arquitetônicos, organização e uniformização da liturgia, disseminação do uso do latim, consolidação do clero, dividido em ordens regulares e seculares, que assume papel preponderante na estrutura político-administrativa do Estado⁵².

Vem de encontro à instauração do regime de cristandade, a reforma gregoriana, movimento que vai reivindicar a autonomia de poder para a Igreja.

⁴⁹ Elizabeth A. JOHNSON. *Aquela que É, o mistério de Deus no trabalho teológico feminino*, p.192.

⁵⁰ cf. Víctor CODINA, *Creio no Espírito Santo – Pneumatologia Narrativa*, p. 34.

⁵¹ Ao lado das três faltas irremissíveis que a Igreja primitiva conhecia - idolatria, fornicção e homicídio - figuram pela primeira vez, nesse período, afirma Vouchez, os oito pecados capitais.

⁵² Antonio MORÁS, *Os entes sobrenaturais na Idade Média. Imaginário, representações e ordenamento social*, p.146-147.

O Papa Gregório VII representou o ápice desse movimento reformador que foi, de fato, reflexo do conflito entre a hierarquia da Igreja e o Império. Essa luta, que teve como elementos chaves o tráfico de dignidades eclesiásticas, o concubinato dos padres e o questionamento da investidura leiga, reivindica para Igreja a independência em relação ao imperador e o direito exclusivo de julgar a sociedade cristã.

Entre os gregorianos opera-se também uma mudança na espiritualidade. A espera escatológica de uma catástrofe última dá lugar a um desejo de construir o reino de Deus, perspectiva expressa numa entidade político-religiosa, que os autores na Idade Média chamaram *de sancta res publica christiana*. Segundo André Vauchez:

Os resultados da reforma gregoriana foram contraditórios: dessacralizando o poder temporal e exaltando o sacerdócio, ela teve como consequência aumentar a distância entre os clérigos e os leigos. Os primeiros, com os quais a Igreja tinha cada vez mais tendência a identificar-se, arrogaram-se o monopólio do sagrado, enquanto os segundos eram relegados a atividades profanas.⁵³

Na verdade, afirma José Comblin, desde as lutas entre os Papas e o Império, a ação do Espírito sofrerá uma dupla redução, ficando ligado à Igreja-instituição e ao conceito de poder. O Espírito será a força da Igreja contra o Império e sua ação no mundo estará restrita à intermediação da Igreja institucional:

A Igreja consta de 'poderes'. Embora haja controvérsias quanto ao número e à definição dos poderes, consta claramente que o Espírito está presente no poder sacramental. Os sacramentos são administrados pelo poder do Espírito. Da mesma maneira o governo da Igreja realiza-se pelo poder do Espírito. O Espírito é poder e confere poderes espirituais. Estes são pelo menos o poder de ordem de jurisdição. A eclesiologia que nasce do século XIV vai procurar definir os poderes da Igreja, situando nela poder do Espírito. As manifestações mais claras do Espírito Santo serão os sacramentos, os Concílios gerais e o poder do Papa.⁵⁴

No que diz respeito à teologia, vão entrar na penumbra os temas ligados ao Espírito da teologia patrística, a saber, a participação eclesial de todo o Povo de Deus na recepção da fé, na liturgia, no governo e eleição dos Bispos e na

⁵³ André VAUCHEZ, *A Espiritualidade na Idade Média Ocidental séculos VIII a XIII*, p.63.

⁵⁴ José COMBLIN, *O Espírito Santo e a libertação*, p.57.

autonomia da Igreja local.⁵⁵ Estabelece-se um “cristomonismo” e perde-se a inspiração da comunhão própria da fé num Deus Trinitário.

É o início de um hiato entre teologia e espiritualidade que se radicaliza no século XIV. A teologia patrística e monástica, centrada na *Lectio Divina*, que era uma teologia espiritual e sapiencial será substituída pela teologia escolástica, centrada na racionalidade da fé, no *intellectus fidei*.⁵⁶

(...) a lição dos monges “transformava a leitura numa ‘meditação’ (*meditatio*), uma ‘ruminação’ que deve receber a palavra no ‘ouvido do coração’ (*in aure cordis*) e saboreá-la com o ‘palato do coração’ (*palatum cordis*): uma leitura que se dissolve na prece. Ao contrário, o que é específico da lição escolástica é exorcizar toda intromissão subjetiva e instaurar um regime impessoal, do qual o protagonista é o intelecto metodicamente disciplinado. É nesse sentido que a lição se insere inteiramente no esquema lógico linguístico da “questão”.⁵⁷

Outra contração no que diz respeito à Teologia do Espírito, vai lembrar Elizabeth Johnson, se deu com a Reforma Protestante do século XVI. Se por um lado, a teologia e a piedade protestante vai privatizar a atividade do Espírito, concentrando-a na obra da justificação e da santificação na vida do crente, enfatizando os dons do Espírito em relação à certeza da salvação pessoal, por outro lado, a teologia católica posterior a Trento, como reação, vai insistir na institucionalização do Espírito, restringindo a atividade do Espírito ao ofício eclesiástico e ao ministério ordenado:

Os manuais neo-escolásticos amplamente difundidos deste período organizaram o seu material em blocos sequenciais a partir de Deus, até chegar a Cristo e à Igreja, assegurando dessa forma que a liberdade fundamental do Espírito é controlada pela subordinação à ordem e à disciplina eclesiástica.⁵⁸

Sobre a constatação do esquecimento do Espírito na Teologia do Ocidente, Codina cita o teólogo ortodoxo P. Evidokmov:

A ausência da economia do Espírito Santo na teologia dos últimos séculos, como também seu cristomonismo, determinam que a liberdade profética, a divinização da humanidade, a dignidade adulta e régia do laicato e o nascimento da nova

⁵⁵ Víctor CODINA, *op. cit.* p. 39.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 39.

⁵⁷ Franco ALESSIO, Escolástica. Em: *Dicionário temático do Ocidente Medieval*, p.372.

⁵⁸ Elizabeth JOHNSON. *Aquela que É, o mistério de Deus no trabalho teológico feminino*, p. 194.

criatura fiquem substituídos pela instituição hierárquica da Igreja colocada em termos de obediência e submissão.⁵⁹

Mesmo constatando o esquecimento do Espírito, um olhar mais atento à grande tradição da Igreja nos leva a afirmar junto com o mesmo teólogo Víctor Codina:

Os santos e os místicos, por sua vez, nunca deixaram de fazer menção do Espírito do Senhor como fonte de sua vida e de sua experiência cristã. O chamado “polo profético” da Igreja manteve sempre viva a memória do Espírito na Igreja, mesmo se, por vezes, o profetismo tenha podido degenerar em entusiasmos perigosos, selvagens ou heréticos. O erro e a heresia são verdades que se transformaram em insensatez e que extrapolaram os limites justos e razoáveis, mas que não podem deixar de ser escutadas.⁶⁰

Certamente é na relação entre experiência do Espírito e heresia que reside a grande dificuldade da Igreja em relação aos movimentos centrados no Espírito. Movimentos como os que se inspiraram em Joaquim de Fiori, monge cisterciense e calabrês do fim do século XII que

anunciava a vinda próxima de uma nova era do Espírito Santo, marcada pelo advento de uma Igreja espiritual, totalmente contemplativa e pura, que difundiria sobre toda a terra o “Evangelho eterno”.⁶¹

Na nova era, na última era da humanidade,

O Espírito, presente entre todos os homens, lhes ensinará toda a verdade, e deixará saciados na sua sede de conhecimento, e das trevas chamará à glória os infelizes que permaneciam na ignorância e na maldade.⁶²

O abade Joaquim de Fiori desde o início carregará a fama ora de profeta, ora de herege. Suas idéias vão influenciar distintos movimentos místicos da segunda metade do século XIII e início do século XIV: Irmão do Livre Espírito, Beguinas, Begardos e, sobretudo, os franciscanos espirituais.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 41.

⁶⁰ Víctor CODINA, *op. cit.*, p.51.

⁶¹ Jacques VERGER, *Universidade*. Em: *Dicionário temático do Ocidente Medieval*, p.89

⁶² João Eduardo Pinto Bastos LUPÍ, A doutrina de Joaquim de Fiore sobre o Espírito Santo, em Noeli Dutra ROSSATTO, *O simbolismo das festas do Divino Espírito Santo*, p.56.

Ao nosso ver, é também desse lugar teológico, lugar da Teologia do Espírito que foi muitas vezes julgada como heresia, que podemos compreender melhor a obra de Marguerite Porete, teóloga do século XIII, autora de um Tratado de Pneumatologia escrito em tempos de esquecimento do Espírito.

Para análise teológica do *Mirouer*, no que diz respeito à pneumatologia, usaremos como obra de referência o conhecido trabalho sistemático de Yves Congar, *Je Crois en L'Esprit Saint*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1979, obra em três volumes que traz na primeira parte uma visão da economia e experiência do Espírito, na segunda parte a reflexão sobre a presença do Espírito na Igreja e nas pessoas e por último a discussão dogmática especificamente pneumatológica. Usaremos além dessa que será a referência principal, obras de pneumatologia de outros autores como J. Comblin, *O tempo da Ação, ensaio sobre o Espírito e a História*, Petrópolis, Vozes, 1982 e *O Espírito Santo e a Libertação*, Petrópolis, Vozes, 1988; de Jorge V. Pixley, *Vida no Espírito - o projeto messiânico de Jesus depois da ressurreição*. Petrópolis, Vozes, 1997; de Victor Codina, *Creio no Espírito Santo – Pneumatologia Narrativa*, São Paulo, Ed. Paulinas, 1997; de Elizabeth Johnson, *Aquela que É - o mistério de Deus no trabalho teológico feminino*. Petrópolis, Vozes, 1995; e de Jürgen Moltmann, *O Espírito da Vida - uma pneumatologia integral*, Petrópolis, Vozes, 1999.

CAPÍTULO II

O ESPELHO DAS ALMAS SIMPLES, UM ESPELHO HERÉTICO?

Tendo essa pesquisa como objeto uma autora e sua única obra, optamos por, neste item, tratar as duas como um único assunto. Na verdade Marguerite é sua obra.

O *Mirouer* se inicia como um romance de amor, um romance alegórico cortês depositário de uma cultura laica veiculada pela linguagem vulgar; um romance como outros que mistura os gêneros épico, cortês, alegórico e é escrito tanto em verso quanto em prosa⁶³.

Esse romance se desenvolve, no entanto, posteriormente, como um tratado filosófico-teológico que vai buscar discutir o sentido do aniquilamento da alma no itinerário que leva à união mística. A autora no seu *Mirouer* faz sua discussão, trabalha seus argumentos em forma de alegoria em que a “Senhora Amor”, suserana da Alma Nobre, responde às perguntas da Razão e a instrui. O romance é então, também, uma instrução religiosa, um *Speculum* do mesmo gênero literário do *Speculum Virginum*, por exemplo. Essa obra medieval, muito

⁶³ Cf. Marie BERTHO, *Le Miroir des Ames Simples et aneanties de Marguerite Porete, Un vie blasée d'amour*, p. 47.

conhecida entre as mulheres religiosas do movimento cisterciense, fornecerá símbolos que permitirão a essas mulheres exprimirem e cantarem o amor que as elevava a Deus⁶⁴.

Ao longo do texto, todavia, a distância entre autora e obra se dissolve e o *Mirouer* termina como relato em primeira pessoa da trajetória mística da própria autora. Ela mesma é, nos capítulos finais, a alma nadificada, raptada pelo Amado que é o próprio Amor, o Fino Amor. Em vista dessa dinâmica que marca o desenvolvimento da obra de Marguerite Porete, nos propusemos a trabalhar em conjunto essa mulher e seu “espelho” ou uma mulher que se fez espelho de Deus.

Como, de Marguerite pouco se conhece, podemos citar a respeito dela algumas hipóteses levantadas pelo estudo de Marie Bertho. Essa autora faz uma reconstrução do ambiente religioso da cidade onde possivelmente Marguerite cresceu. Esse estudo vai destacar a importância que tiveram as beguinhas em Valenciennes, na segunda metade do século XIII:

Desde o início do movimento beguinal, Valenciennes parece ter reunido condições políticas, sociais e econômicas próprias à implantação e acolhida das beguinhas. De uma parte, estas se beneficiaram do amparo de dois bispos de Cambrai Godefroy de Fontaines (1219-1237) e Gui ou Guiard de Laon (1238-1248, ainda que da benevolência de curas de paróquia que aceitaram mais facilmente ceder seus direitos à capelas e igrejas de beguinagens que à ordens mendicantes. De outra parte, o senhorio de mulheres da qual a vila dependeu a essa época foi propícia às beguinagens. As duas irmãs Jeanne (1205-1244) e Marguerite de Constantinopla (1244-1280) que se sucederam à frente do condado de Flandres e de Hainaut foram sensíveis ao movimento (...)⁶⁵

Segundo Bertho, tendo em vista a maneira como Marguerite se refere à incompreensão das beguinhas em sua obra, poderia se pensar que ela estaria entre as beguinhas isoladas que viviam sós, em duas ou três em uma casa situada na vila, sem a segurança nem o amparo da comunidade. Saídas da nobreza urbana, da rica burguesia mercante ou da pequena burguesia artesanal, tendo suas necessidades reduzidas ao mínimo, eram mulheres independentes. Gozariam de uma independência social, desobrigadas que estavam dos laços filiais ou conjugais, e de uma independência religiosa, à

⁶⁴ *Ibidem*, p. 55.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 23.

margem dos laços comunitários e ligadas ao clero apenas pelos laços da direção de consciência.⁶⁶

Marguerite teria sido também uma mulher erudita, já que crônicas da época se referem a ela como beguina clériga. Seria possuidora de uma cultura para além da educação comum oferecida às mulheres laicas. Como clériga, teria sido cultivada na “ruminacio” das Escrituras e na “lectio” das obras teológicas.

As quarenta e três citações bíblicas e o seu uso que é feito no *Mirouer* são testemunhos em Marguerite de um conhecimento profundo das Santas Escrituras, do domínio de seus diferentes níveis de leitura e de um cuidado constante com a pedagogia espiritual.⁶⁷

Segundo Luisa Muraro, Marguerite conhecia o texto sagrado por leitura direta, o lia e o comentava publicamente em francês. Segundo essa autora, no *Mirouer* encontram-se marcas de um vínculo com a comunicação oral para um destinatário coletivo⁶⁸.

É possível também, através de uma análise comparativa, afirma Bertho, perceber as múltiplas correspondências entre o *Mirouer* e os tratados teológicos mais lidos da época. Constatase assim a familiaridade de Marguerite com a obra das escolas de pensamento cisterciense, vitorina ou ainda cartuxa⁶⁹.

Além dessas hipóteses, o que se pode dizer de Marguerite e do *Mirouer* nos vem dos estudos em torno do Movimento Beguinal e do processo que ambas, autora e obra, sofreram. O “Espelho” de Marguerite foi julgado herético pela Inquisição e a autora queimada na Place de Grève em Paris no dia 1º de junho de 1310.

1. O Movimento Beguinal

O estudo do Movimento Beguinal se inscreve no contexto do estudo da espiritualidade dos leigos na Idade Média e tem como referências históricas

⁶⁶ Cf. *Ibidem*, p. 28-29.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 42.

⁶⁸ Cf. Luisa MURARO, *Margarita Porete, lectora de la Biblia sobre el tema de la salvación*. Duoda Revista de Estudos Feministas 9 (1995), p. 70.

⁶⁹ Cf. *Ibidem* p. 42-43.

fundamentais os textos ligados à condenação dos movimentos heréticos inspirados na doutrina do “livre espírito”. A seita dos “Irmãos do livre espírito” foi individualizada apenas no século XVIII por Jean-Laurent de Mosheim na obra *De beghardis et beguinabus comentarius* editada por G.-H. Martini em Leipzig, 1790. O nome “Irmãos do Livre Espírito” contém no seu interior uma série de movimentos espirituais dos séculos XII, entre os quais destacamos os apostólicos de Tanchelim d'Anver ou Tanchein, morto em 1115 e seu discípulo Manassés; os cátaros ou Albiguenses; o joaquinismo inspirado em Joaquim de Fiori; Hugo Speroni e seus discípulos; Amaury de Bène e os amauricienses; os Irmãos Pobres da Penitência da Ordem de São Francisco de Assis (*Pauperes Christi*).⁷⁰

Segundo J. Van Mierlo, o Movimento Beguinal se desenvolveu como alternativa de vida religiosa leiga na Renania e Países Baixos. Essas beguinagens começam aparecer no final do século XII. São formadas por pequenas casas agrupadas. Constituem-se comunidades com promessa (e não voto) de pobreza, obediência e castidade, inseridas num contexto social urbano. Nessas comunidades, as mulheres vivem do próprio trabalho: tecelagem, bordado, costura, ensinamento de crianças e serviços de damas idosas.

Para esse mesmo autor, o “Movimento Beguinal” está inserido no movimento de renovação da vida religiosa que a partir do século X se espalha por todos os países da Europa Ocidental. O primeiro centro desse movimento de renovação, afirma o autor, é a Abadia de Brogne perto de Namur e abadias reformadas pelo santo Abade Gerárd de Brogne ligadas à revitalização do monasticismo beneditino e no século XI, na Alemanha imperial, a reforma de Hirsau. Essa renovação possibilitou que o “povo cristão” se associasse à vida das abadias reformadas, se estabelecesse em torno delas e se pusesse a perseguir um ideal de perfeição segundo o modelo monástico, seja se ligando estreitamente à vida dos monges, seja se filiando em confrarias, seja se colocando sob a direção deles.⁷¹ No século XII, esse fervor popular ganha intensidade e se estende, constituindo-se numa multidão de fervorosos e fervorosas tocados

⁷⁰ Romana GUARNIERI, *Frères du Libre Esprit*. Em: *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique, Doctrine et Histoire*, p.1247-1248.

⁷¹ Cf. J. Van MIERLO, S.J., *Béguins, Béguines, Béguinages*, em: *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique, Doctrine et Histoire*, p.1343.

pelo clima de reforma, inquietos diante de tudo que consideram decadência do espírito primitivo da Igreja, inconformados, sobretudo com o escândalo de um clero rico e poderoso. Entre essa multidão, estão os begardos e beguinas que segundo a *chronica regia* de Colonia, são os albigenses dos Países Baixos e das regiões renanas⁷². Comunidades de homens e mulheres cujo fervor vivenciado como aspiração à pureza e continência é interpretado como catarismo⁷³.

O Movimento Beguinal esteve no fim do século XII sob a direção dos cistercienses, e posteriormente sob os “cuidados espirituais” das ordens religiosas mendicantes. Os franciscanos se dedicaram aos begardos e os dominicanos às beguinas. É dentro desse movimento que nasce a mística em língua vulgar, mística que tem como base metafísica o neoplatonismo de Santo Agostinho.

O mais notável, afirma José Comblin, referindo-se às beguinas, numa de suas obras:

(...) foi a intensa vida espiritual e mística que essas mulheres viveram e a literatura espiritual que produziram. Escreviam em língua vulgar flamengo, francês e alemão. Hadwijch de Antuérpia – uma dessas mulheres – é considerada a fundadora da língua flamenga escrita, pois as obras dela são as mais antigas obras escritas nesse idioma.

Pelo valor espiritual, as obras de Hadewijch de Antuérpia, Hadewijch II, Beatriz de Nazaré, Mechthild de Magdeburgo, Margarida Porete, Lutgardes de Tongeren, Yvette de Huy, Maria de Oignies e Cristina a Admirável constituem a base da mística ulterior e, finalmente, de toda a mística ocidental. Inspiram Ruusbroec, Tauler e Eckhart.⁷⁴

Enquanto movimento de leigos, o Movimento Beguinal, foi desde muito cedo, alvo da desconfiança eclesiástica. A primeira notícia de reprovação a esse grupo encontra-se num pequeno tratado *Scandalis Ecclesiae* redigido pelo franciscano Gilbert de Tounai e destinado ao Concílio de Lyon de 1274. Em uma seção intitulada *de Beghinis*, a obra ataca as interpretações da Escritura e

⁷² *Ibidem*, p.1345.

⁷³ A grande heresia do século XII, o Catarismo prega a oposição à matéria, à carne, da qual é preciso se liberar. Os cátaros reprovam o casamento e a procriação; pregam uma ascese severa, a espiritualização do culto (a rejeição de cerimônias exteriores, de imagens, dos sacramentos). Na segunda metade do século XII o catarismo está estabelecido no sul da França e a ville d'Albi é um de seus centros mais importantes, daí a denominação albigenses.

⁷⁴ José, COMBLIN. *Vocação para a Liberdade*, p.127..

o uso da língua vulgar para a leitura da Bíblia em reuniões que deviam ser comuns entre os membros desse grupo. Mais tarde, eles foram condenados pelo Concílio de Colonia (1306) e pelo Concílio de Viena (1311-1312)⁷⁵. Neste último begardos e beguinas foram englobados numa condenação comum pronunciada por Clemente V contra o begardismo.

1.1. O Concílio de Viena e a reprovação de Bergardos e Beguinas

O Concílio de Viena⁷⁶ reprovava a instituição dos Begardos e Beguinas em dois decretos. No primeiro que diz respeito principalmente às beguinas, consta uma reprovação relativa à questão do hábito que elas usam, mesmo sem serem religiosas sob a obediência de uma regra aprovada. Consta também a acusação de que se perdem em "especulações loucas" sobre a Trindade e a essência divina, sobre outros dogmas ou pontos de doutrina e sobre os sacramentos. Num segundo decreto que se estende também aos Begardos, o texto do Concílio enumera oito erros que vão se referir à ousadia de professar que o homem pode chegar à perfeição de Cristo, ao estado de "impecabilidade", estado em que não se necessita de jejum ou oração, não se teme a fraqueza da sensualidade, não se deve mais obediência à autoridade humana, nem à Igreja. Enumera também como erro a crença numa beatitude final acessível à natureza humana intelectual ainda nesse mundo, a idéia de que para esses perfeitos não existe mais necessidade de lutar para adquirir as virtudes, e que a Eucaristia não requer mais a reverência (essa reverência para eles, afirma o Concílio, faz decair do estado de contemplação já alcançado).

Os oito erros apontados pelo Concílio de Viena são os seguintes:

⁷⁵ LECLERCQ, VANDENBROUCKE e BOUYER, *La Spiritualité du Moyen Age*. p.427.

⁷⁶ O Concílio de Viena foi convocado, sobretudo para resolver a querela política em torno da Ordem dos Templários. Esses últimos foram perseguidos pelo rei Felipe IV interessado na riqueza dos mesmos. Segundo Richard P. McBrien, grande número de templários foram presos em 1307 e torturados pelo rei que, de posse de confissões arrancadas sob pressão, passou a exigir do Papa Clemente V a condenação da ordem. O Concílio de Viena acaba por dissolver a Ordem dos Templários e decretar que todas as propriedades deles fossem transferidas aos cavaleiros da Ordem de São João de Jerusalém, hoje conhecidos como cavaleiros de Malta. (Cf. Richard P. MCBRIEN, *Os Papas, de São Pedro a João Paulo II*, p.240-241).

1. Quod homo, in vita praesenti, tantum et talem perfectionis gradum potest acquirere quod reddetur penitus impeccabilis et amplius in gratia proficere, posset aliquis Christo perfectior inveniri.

2. Quod jejunare non oportet hominem nec orare, postquam gradum perfectionis huiusmodi fuerit assecutus, quia tunc sensus est ita perfecte spiritui et rationi subjecta quod homo potest libere corpori concedere quicquid placet.

3. Quod illi, Qui sunt in praedicto gradu perfectionis et spiritu libertatis, non sunt humanae subjecti obedientiae, nec ad aliqua praecepta Ecclesiae obligantur quia, ut asserunt, ubi spiritus Domini ibi libertas.

4. Quod homo potest ita finalem beatitudinem, secundum omnem gradum perfectionis, in praesenti, assequi sicut eam in vita obtinebit beata.

5. Quod quaelibet intellectualis natura in seipsa naturaliter est beata, quodque anima non indiget lumine gloriae ipsam elevante ad Deum videndum et eo beate fruendum.

6. Quod se in actibus exercere virtutum est hominis imperfecti, et perfecta anima licentiat a se virtutes.

7. Quod mulieribus osculum, cum ad hoc natura non inclinet, est mortale peccatum; actus autem carnalis, cum ad hoc inclinet, peccatum non est, maxime cum tentatur exercens

(1) O homem na vida presente adquirir tal grau de perfeição que se torne absolutamente impecável e nem mais possa progredir na graça. Do contrário, dizem, se alguém pudesse sempre progredir, poder-se-ia encontrar um mais perfeito que Cristo.

(2) Conseguindo tal grau de perfeição o homem não tem mais necessidade nem de jejuar, nem de rezar, pois agora os sentidos estão sujeitos tão perfeitamente ao espírito e à razão que o homem pode conceder livremente ao corpo aquilo que lhe agrada.

(3) Aqueles que se encontram nesse grau de perfeição nesse espírito de liberdade não são sujeitos a nenhuma autoridade humana, nem obrigados a algum preceito da Igreja, porque, como afirmam, “onde há o espírito do Senhor, há a liberdade”.

(4) O homem pode receber na vida presente a beatitude definitiva segundo todos os graus de perfeição, como a obterá na vida bem-aventurada.

(5) Cada natureza intelectual é bem-aventurada naturalmente em si mesma, e para ver Deus e para gozá-lo na beatitude da alma não tem necessidade da luz da glória que a eleve.

(6) Exercitar-se na virtude é próprio do homem imperfeito, e a alma perfeita não tem necessidade disso.

(7) Beijar uma mulher é pecado mortal, já que a natureza não inclina para isso, mas o ato carnal, já que a isso a natureza se inclina, não é pecado, especialmente quando quem o exerce é tentado.

8. Quod, in elevatione corporis Jesu Christi, non debent assurgere, nec eidem reverentiam exhibere, asserentes quod esset imperfectionis eisdem si a puritate et altitudine suae contemplacionis tantum descenderent quod circ ministerium seu sacramentum eucharistiae ant circa passionem humanitatis Christi, aliqua cogitarent.

(Censura:) Nos sacro approbante Concilio sectam ipsam cum praemissis erroribus damnamus et reprobamus omnino inhibentes districtius, ne quis ipsos de cetero teneat, approbet vel defendat.

(8) à elevação do corpo de Cristo, não deve levantar-se nem mostrar alguma reverência, pois afirmam que isso seria sinal de imperfeição, se descessem da pureza e da altura de sua contemplação a ponto de meditar sobre o mistério ou o sacramento da Eucaristia ou sobre a paixão da humanidade de Cristo.

(Censura:) Nós, com o consenso do santo Concílio, condenamos e reprovamos totalmente esta seita com os seus erros, proibindo severamente que no futuro alguém possa sustentá-los, aprová-los ou defendê-los. (DS 891-899)

Essas teses do Concílio de Viena, afirmam os autores, tem certamente como referência a obra *Le Mirouer des Simples Ames* de Marguerite Porete onde ela diz, por exemplo, destaca Leclercq⁷⁷, que a alma aniquilada deve despedir as virtudes e não estar mais a seu serviço, que essas almas não precisam mais das consolações e dos dons de Deus:

Algumas dessas teses, sob uma forma mais aceitável, se lêem em um tratado considerado por longo tempo como obra anônima de um espiritual francês ou flamengo do fim do XIII^o século: o *Miroir des simples âmes*, conhecido somente em versão inglesa. O autor diz, por exemplo “que a alma aniquilada deve dispensar as virtudes e não estar mais a seu serviço, porque uma tal alma não precisa mais das consolações de Deus nem de seus dons, e não deve se preocupar e nem saberia mesmo fazê-lo, porque é Deus somente Quem retém sua atenção e essas coisas fariam impedimento”. Essas proposições são precisamente aquelas que valeram a fogueira a uma devota originária de Valenciennes, Marguerite Porete, em Paris em 1310. Isso que autoriza a considerar aquela como autora do *Miroir*.⁷⁸

⁷⁷ LECLERCQ e outros, *La Spiritualité du Moyen Age*. p. 428.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 428-429. Na nota 59, esses autores fazem referência à edição inglesa de 1927, a saber, Ed. Cl. Kirchberger, coll Orchard Series, 15, Londres. Comentam também nessa nota a recente (o livro é de 1961) descoberta do original francês contido no manuscrito *Chantilly, Musée Condé 986*. Essa edição inglesa, ainda com autoria equivocada deve ter sido aquela que teria impressionado tanto Simone Weil e que, segundo Luisa Muraro, se faz presente em suas duas últimas obras: *Cahiers d'Amerique* e *Nuits écrits a Londres* (cf. CIRLOT e GARÍ, *Lamirada interior*, p.251)

De Fato, sobre o tema da despedida das Virtudes, podemos ler no próprio *Mirouer*, capítulo sexto uma belíssima poesia, onde Marguerite descreve sua paixão, sua passagem de escrava, obediente às virtudes de todo coração e sua posterior libertação:

Eu era estão vossa escrava,
agora disso estou libertada.
Eu tinha posto em vós todo meu coração,
eu o sei:
Eu com isso tenho vivido um certo tempo,
em grande emoção.
Eu com isso tenho sofrido muitos graves tormentos,
muitas penas suportei;
Maravilha é que, absolutamente,
eu tenha disso escapado viva
Mas se é assim, pouco me importa:
de vós, eu estou separada,
Do que eu agradeço a Deus no alto;
eis uma bela jornada!⁷⁹

Observando os decretos do Concílio de Viena na sua relação com a obra de Marguerite podemos ver como Leclercq, que o documento do Concílio compõe uma condenação geral contra beguinas e begardos usando como referência o *Mirouer* que já havia sido condenado em um processo inquisitorial que se estendeu ao longo de um ano entre março de 1309 e abril de 1310. O Concílio estabelece assim uma relação entre o *Mirouer* e todos os agrupamentos espirituais que partilham dos elementos doutrinários veiculados pelo “livre espírito”. O livro de Marguerite Porete ou os “erros” apontados pela inquisição estarão, portanto, em estreita relação com a condenação geral dos “Irmãos do Livre Espírito”.

⁷⁹ Marguerite PORETE, *op. cit*, cap. 6, p. 57.

1.2. Os Irmãos do Livre Espírito

Fundamental para a compreensão dos “Irmãos do Livre Espírito” são os estudos de Romana Guarniere sobre esse movimento, estudo inclusive que a levou, como já foi dito, à descoberta da autoria do *Mirouer*. Esse trabalho encontra-se publicado no Archivio Italiano per la storia della pietá IV, Roma, com o título *Il movimento del Libero Spirito. Testi e documenti*, 1965 (p.353-708).

Esse movimento, define essa autora, busca uma forma de ascese, pessoal e coletiva, extremamente austera, e uma forma de mística de união com Deus muitas vezes excessiva⁸⁰. Seus adeptos tendem, por um lado, a um misticismo que arrisca de não ter em conta mais que a liberdade interior e uma liberalidade que enfrenta toda lei.

Nas comunidades formadas a partir dessa inspiração, se estabelecia uma distinção nítida entre os incipientes, os proficientes e os perfeitos. Os perfeitos se diziam reis e rainhas e tinham consciência de que formavam a verdadeira Igreja, a Igreja espiritual⁸¹.

O denominador comum que uniu esses vários grupos, para Leclercq, foi constituído por um certo panteísmo⁸², pela recusa da hierarquia, pela indiferença a respeito dos sacramentos e pela licença moral erigida em virtude para os perfeitos⁸³.

A partir dos estudos de Romana Guarnieri, pode-se perceber com clareza as pontes que se estabelecem entre esse movimento espiritual herético e o *Mirouer*. Ela considera o *Mirouer* de Marguerite Porete como uma das fontes para o estudo sobre o movimento do “livre espírito” e o processo e execução de Marguerite como um dos episódios em que se percebe melhor o alcance e o significado desse movimento⁸⁴.

⁸⁰ Cf. Romana GUARNIERI, *op. cit.*, p. 1241.

⁸¹ Cf. *Ibidem*, *op. cit.*, p. 1245 e 1246.

⁸² Panteísmo aqui significa a crença na encarnação do Espírito Santo nos fiéis que diviniza o humano e abole o mal.

⁸³ LECLERCQ e outros, *op. cit.* p.429.

⁸⁴ Cf. Romana GUARNIERI, *op. cit.*, p. 1245 e 1246.

Essa postura condenatória não foi, todavia, unívoca. O livro de Marguerite foi, antes da sua primeira condenação em 1306, avaliado e aprovado por três nomes importantes, representantes dos grandes grupos que participavam das discussões teológicas da época: um frade menor, um monge cisterciense e um mestre em teologia da Universidade de Paris. A texto da aprovação figura à maneira de epílogo nos manuscritos das versões latina e italiana e a modo de prólogo na versão inglesa.⁸⁵

Aprovação e reprovação mostram que a obra está profundamente implicada no difícil discernimento da hierarquia eclesial a respeito dessa dinâmica espiritual que envolve o “Movimento Beguinal” e os “Irmãos do Livre Espírito”. Essa dificuldade, no entanto, não impediu que o livro sobrevivesse à trágica morte de sua autora e que fosse reconhecido como uma obra que apresenta uma espiritualidade de grande sutileza e que traz importantes reflexões doutrinárias e teológicas.

Para perceber um pouco mais da autora e sua obra consideramos, ser preciso, depois de visualizada a relação de Marguerite e do *Mirouer* com o “Movimento Beguinal” e o “Movimento do Livre Espírito”, estabelecer as distinções, os elementos que não permitem uma identificação imediata da escritura de Marguerite com o que se estabeleceu como doutrina comum veiculada pelo “Movimento do Livre Espírito”. Essa distinção nos parece clara quando Paul Verderyen coloca lado a lado o processo contra Marguerite e o processo contra Guiard de Cressonessart, condenado por defender o comportamento de Marguerite e por não reconhecer a autoridade do Papa.

2. O Processo de inquisição contra Marguerite Porete e Guiard de Cressonessart

Os atos do processo contra Marguerite e seu defensor Guiard de Cressonessart foram conservados nos *Archives Nationales* de Paris e nunca foram editados integralmente. No entanto, pode-se encontrar em estudos históricos do século XIX, interessados pela documentação relativa à inquisição,

⁸⁵ O texto da aprovação encontra-se na tradução espanhola editada por Blanca Gari, p.197-198.

publicação de partes do processo. Segundo Verdeyen, essa documentação só vai ser retomada na segunda metade do último século pelo historiador americano Robert E. Lerner num estudo sobre o reinado de Felipe, o belo. Lerner, no entanto, observa Verdeyen, toma o caso de Guiard e o interpreta como uma peça separada. De fato, completa esse autor, esse begardo pertence a outro mundo que não ao dessa beguina culta que ele pretende defender⁸⁶. No artigo que usamos como referência, Verdeyen trabalha com as peças oficiais do processo e examina também as fontes históricas secundárias que são *a aprovação do Mirouer* e o testemunho das crônicas da época, a saber, *crônica de Guillaume de Nagis* (morto em 1300) continuada pelos beneditinos de St-Denis, a *crônica de Géraud de Franchet* (morto em 1271) continuada por dominicanos, as grandes *crônicas de França*, consideradas como uma história quase oficial dos reis de França, escritas pelos monges de St-Denis e a *crônica de Jean d'Outremeuse*.

O processo tem início com a condenação do livro de Marguerite Porete por teólogos da universidade de Paris em 11 de abril de 1309. Vinte e um mestres em teologia são convocados pelo inquisidor Guillaume de Paris para fazer o julgamento de um livro de onde se havia tirado quinze artigos suspeitos. Não se pode saber pelos documentos se esses teólogos tiveram acesso à obra ou se apenas julgaram os artigos isolados. Antes do processo oficial, o *Mirouer* já havia sido condenado por Guy de Colmieu, bispo de Cambrai que, em 1306 fez queimar o livro em praça pública na cidade de Valenciennes em presença de sua autora e proibiu, sob pena de excomunhão, que ela difundisse ou pregasse suas idéias. Consta que Marguerite teria sido detida em meados de 1308 por Philippe de Marigny, sucessor de Guy de Colmieu e enviada à Paris, acusada de propagar o livro aos simples e de enviá-lo ao bispo Châlons sur Marne nos anos que sucederam à primeira condenação. Marguerite teria ficado detida em Paris para ser julgada pelo Tribunal da Inquisição. O inquérito teria sido conduzido pelo inquisidor geral do reino, o dominicano Guillaume de Paris.⁸⁷

O processo-verbal que relata a condenação do livro menciona o primeiro e o décimo quinto artigo julgados, não se sabe, portanto, qual o teor dos quinze

⁸⁶ P. VERDEYEN, *op. cit.*, p. 48.

⁸⁷ Cf. CIRCOT e GARÍ, *op. cit.*, p.225-226.

artigos que foram julgados e condenados. Do texto em latim citado por Verdeyen destacamos o trecho referente aos artigos condenados:

Quorum articulorum primus talis est: 'Quod anima adnichilata dat licentiam virtutibus nec est amplius in earum servitute, quia non habet eas quoad usum, sed virtutes obedient ad nutum'. Item decimus quintus articulus est: 'Quod talis anima num curat de consolationibus Dei nec de donis eius, nec debet curare nec potest, quia tota intenta est circa Deum, et sic impediretur eius intentio circa Deum'.⁸⁸

Desses artigos, o primeiro é o seguinte: 'Que a alma aniquilada dá licença às virtudes não está na servidão delas, porque não as tem quanto ao uso, mas as virtudes a obedecem a um sinal. Igualmente o décimo quinto artigo é: que tal alma não cuida das consolações de Deus nem de seus dons, porque ela é toda voltada para Deus, e assim estaria impedida sua intenção para Deus.

O documento anteriormente citado, e esse foi o motivo da obra ter sido conservada como anônima, não menciona o nome da autora do livro condenado nem o título do livro. E. College e R. Guarnieri, no entanto, fazendo a aproximação entre os artigos condenados e o *Mirouer*, localizaram o primeiro artigo sobre a despedida das virtudes no sexto capítulo do *Mirouer* e o décimo quinto no capítulo XV, onde ela fala sobre o sacramento do altar. Essa aproximação, comenta Verdeyen, não deixa dúvida de que é ao *Mirouer* que o processo se refere⁸⁹. O nome de Marguerite Porete é citado somente nas atas de 9 de maio de 1310.

Segundo as atas do processo, Marguerite teria se recusado obstinadamente a prestar juramento⁹⁰ e a sofrer inquérito regulamentar, fato que levou o inquisidor a pronunciar a excomunhão maior. Por um ano ela permanece nessa recusa.

É importante ressaltar que o processo de Marguerite é um processo exemplar na medida em que o inquisidor, na condução do processo, vai evitar a

⁸⁸ P. VERDEYEN, *op. cit.*, p. 51.

⁸⁹ *Ibidem*, p. 52.

⁹⁰ Segundo Verdeyen, o Concílio de Béziers (1246) teria imposto que todas as pessoas citadas diante do Tribunal da Inquisição deveriam jurar de dizer a pura e inteira verdade sobre tudo o que sabem sobre a própria vida, também de todos os vivente e mortos. Esse concílio não fala de uma possível recusa, todavia, o Manual do Inquisidor de Bernard Gui, de 1325 vai dizer claramente que essa recusa constitui, ela mesma, uma presunção de heresia. O artigo de desse autor cita do Manual do Inquisidor, capítulo V que trata da seita dos Begardos mostrando que Bernard Gui descreve com precisão os procedimentos seguidos por Guillaume de Paris em 1310. (cf. VERDEYEN, *op. cit.*, p.63-64)

interferência do poder secular⁹¹. Ele segue os procedimentos de forma exemplar: a obrigação de vir a público; o constrangimento a prestar juramento; a ameaça de excomunhão em caso de recusa; a condenação final após um ano de excomunhão.

Um ano após a primeira condenação dos artigos do livro pelos mestres em teologia da Universidade de Paris, se realiza uma segunda consulta. Foram convocados, então, para a reunião preparatória em março de 1310 onze dos teólogos que participaram da condenação do livro no ano anterior, sendo que cinco deles eram professores de direito.

Sobre essa segunda consulta aos teólogos, existem documentos relativos à reunião preparatória de março de 1310, à primeira consulta aos canonistas em 3 de abril e a uma segunda consulta aos canonistas de 09 de abril de 1310.

No documento relativo à reunião de preparação para a segunda consulta, está citado Guiard de Cressonessart, begardo da diocese de Beauvais que se erigiu publicamente como defensor e partidário de Marguerite, tornando-se ele mesmo suspeito de heresia e associando o seu destino ao dela.⁹² Segundo P. Verdeyen, após essa reunião preparatória, os dois processos passaram a ser tratados como uma única tarefa. Nos documentos da primeira consulta, aos canonistas de 3 de abril de 1310, vai ficar claro que se trata de dois casos justapostos, ligados, mas não identificados. Dois casos que estão ligados porque se trata da mesma inspiração espiritual, ou seja, a inspiração do "livre espírito"; no entanto, não identificados, pois se trata de duas posturas radicalmente diferentes. De um lado esta mulher erudita, instruída e solitária, autora de uma obra mística-teológica já reconhecida como obra de grande sutileza e aprovada por três personagens ligados à elite eclesial (um frade Menor, um cantor da abadia cisterciense de Villers e um teólogo da Universidade de Paris). De outro lado, um begardo visionário, influenciado por

⁹¹ Em paralelo ao julgamento de Marguerite e Guiard está ocorrendo o julgamento dos templários. Em relação aos últimos existe uma disputa entre o rei e o papa Bonifácio VIII em torno do direito de condenar e se apossar dos bens dos templários. Essa disputa tem desdobramentos no que diz respeito ao modo de proceder da Igreja em relação ao julgamento das heresias. Alguns autores vão entender que o julgamento de Marguerite Porete é uma peça no jogo político de interesses que envolve o Papa, o Rei e a Ordem dos Templários.(Cf. VERDEYEN, *op. cit.* p.85)

⁹² P. VERDEYEN, *op.cit*, p. 55.

suas visões apocalípticas, e que seria líder de uma confraria religiosa cujo patrono seria João Batista.

Depois dessa primeira consulta, o processo traz os documentos sobre uma segunda consulta, documentos interessantes, observa Verdeyen, porque resumem os elementos capitais que motivaram a condenação dos dois acusados.

Segundo esses documentos, Guiard quando de seu último interrogatório, prestou juramento e fez seu depoimento onde responde perguntas sobre sua identidade e missão, sobre a sua relação com os movimentos espirituais e com as autoridades eclesiais. Marguerite ao contrário, permanece em silêncio, é, portanto, julgada e condenada não com base a um depoimento próprio mas no testemunho de três bispos (Guy de Colmieu, Phillippe de Marigny, Jean de Châteaouvillain) e do inquisidor de Lorraine.

2.1. Uma beguina erudita e um begardo visionário

A análise do material referente à segunda consulta, e uma observação atenta do desenvolvimento dos dois processos nos oferece grande orientação na percepção de quem teria sido Marguerite, e de como ela e sua obra teriam sido conhecidas e julgadas pelos contemporâneos. Esses dados nos permitem perceber o perigo que sua obra representou, a contribuição sutil e delicada que deu à espiritualidade cristã, assim como a força de seus argumentos teológicos.

A fala de Guiard no inquérito possibilita, por um lado, perceber claramente o tipo de apropriação que o movimento Beguinal teria feito do *Mirouer*, e por outro captar elementos para a reflexão sobre o temor da hierarquia e dos teólogos em relação às conseqüências concretas da divulgação de uma obra místico-teológica redigida em língua vulgar.

Guiard vai declarar sua identidade de enviado de Deus e confessar sua pertença a uma sociedade de homens libertos denominados aderentes do

Senhor⁹³. Ele vai afirmar diante do Tribunal da Inquisição ser o Anjo de Filadélfia, uma das Igrejas citadas no livro do Apocalipse (Ap 3, 7-13) cuja missão, era defender e salvar os fiéis por ele nomeados como “adeptos do Senhor”⁹⁴. Afirmar ainda que sua vocação lhe foi revelada por uma iluminação súbita e instantânea como um abrir de uma porta, e que essa iluminação lhe deu a graça de uma inteligência mais profunda das escrituras. Essa sua missão de salvação e abertura da porta teria sido dada diretamente por Cristo aquele que tem a chave de David, a chave da excelência, pois, seu vigário (o papa), teria somente a chave do ministério.

Segundo as atas do processo, a Igreja no entendimento do begardo, seria apenas uma, mas dentro dela, existiriam muitos estados e, entre esses vários estados, encontrar-se-ia o estado dos libertos, aqueles que tudo abandonaram para viver segundo o rigor evangélico e mostrar sua luz através uma conduta exterior que fosse reflexo de um ardor interior. Esses são os que fazem parte da Igreja Filadélfia⁹⁵.

Ele menciona, durante o inquérito, uma confraria, homens que usam uma túnica longa e um cinturão de couro e que pertenceriam à sociedade dos aderentes do Senhor. Essa sua sociedade teria como patrono São João Batista.

Através do relato da vocação de Guiard, observa Verdeyen, é possível afirmar que ele teria sido profundamente tocado pelo comentário sobre o Apocalipse de Pierre Jean Olivi (1248-1298), comentário que inspirou a conduta dos espirituais da ordem franciscanas e de begardos. Esse texto teria sido traduzido em língua vulgar e era considerado muito suspeito aos olhos da inquisição. O depoimento de Guiard remete também à figura de Dolcino, continua esse autor, chefe da seita dos Apostólicos, condenado e queimado em 1307. Dolcino atribuía a si mesmo o título de Anjo de Tiatira (Ap 2, 18-29) e anunciava a vinda de um papa santo, enviado miraculosamente e escolhido por

⁹³ Cf. P. VERDEYEN, *op.cit*, p. 65-70. Esse autor traz o texto em latim referente ao último interrogatório onde Guiar presta juramento e faz sua confissão.

⁹⁴ Cf. *Ibidem*, p. 65.

⁹⁵ Esse entendimento é ponto capital em seu processo já que revela um desacordo em relação ao entendimento tradicional de que existem na Igreja apenas três estados: clerical, religioso e laical.

Deus mesmo e não pelos cardeais. A esse papa, Dolcino deu o título de Anjo de Filadélfia.

Da análise do interrogatório também se conclui, e isso destacamos de forma especial, que Guiard teria conhecido e lido o *Mirouer* de Marguerite e teria se apropriado dele à sua maneira.

O tema da Chave de Davi, a chave da excelência que abre a porta da inteligência das Escrituras, estaria relacionado com a referência do *Mirouer* ao gentil “*Loingprès*”, que teria as chaves da secreta clausura da alma contemplativa. Esse tema que na obra de Marguerite supõe um entendimento espiritual, é interpretado por esse begardo como uma maneira de se desembaraçar da autoridade eclesiástica. Ele não só afirma que recebeu sua missão diretamente do Cristo como inventa uma distinção entre a jurisdição excelente do Cristo e a jurisdição ministerial do Papa, comenta Verdeyen⁹⁶.

Quando Guiard fala da Igreja e dos estados eclesiais, ele estaria assim como Marguerite distinguindo entre esses estados de vida, um estado de vida especial, o estado dos perfeitos. Não se pode deixar aqui de entender que esse tema do estado de perfeição se encontra presente no *Mirouer*, no que diz respeito à distinção que Marguerite faz entre “Santa Igreja a Grande” e “Santa Igreja a Pequena”. No entanto, está claro que essa distinção no *Mirouer* não tem caráter institucional, mas místico, e o privilégio de pertencer à “Santa Igreja a Grande” supõem um doloroso processo de aniquilamento.

Embora se possa estabelecer uma aproximação entre o depoimento de Guiard e a obra de Marguerite, não se pode deixar de perceber a diferença. A espiritualidade de Guiard conclui Verdeyen, é muito mais tributária de certos comentários do Apocalipse que do *Mirouer*. Sua atitude anti-hierárquica o coloca próximo à posição dos begardos meridionais citados por Bernard Gui em seu *Manual do Inquisidor*. Sua referência à proteção de João Batista⁹⁷ sugere um ideal de vida acética e de grande pobreza como a dos begardos

⁹⁶ Cf. P. VERDEYEN, *op. cit.* p. 72.

⁹⁷ Durante o inquérito, Guiard é questionado sobre a sociedade a que pertence e sobre o uso do hábito. Em sua resposta fala de homens que usam uma túnica longa e um cinturão de couro e que o elemento essencial para os “aderentes do Senhor” é o cinturão de couro. Fala também que sabendo da proibição da Igreja em relação à formação de novas ordens, tomou como patrono do Antigo Testamento.

meridionais que estavam sob a proteção dos “espirituais” franciscanos⁹⁸. Fica claro, portanto, que Guiard foi considerado herético porque afirmou a divisão no seio da Igreja militante e não reconheceu a supremacia total do papa no governo da Igreja universal.

Essa diferença, que mostra que Guiard não compreende quase nada do conteúdo sutil do *Mirouer*, fica mais explícita quando se acompanha o desdobramento diferente de cada processo. Para os canonistas, Guiard é herético, porém, por misericórdia, consideraram que ele não deveria ser entregue ao braço secular se se arrependesse diante da sentença ou imediatamente após, como prescreve o *canon*. Marguerite, ao contrário, foi condenada como relapsa e entregue ao braço secular para ser executada, pois a inquisição vai entender que seu silêncio obstinado e sua recusa em prestar explicações diante da inquisição, já são prova de que ela não queria renegar a doutrina místico-teológica que procurou esmiuçar de maneira detalhada no *Mirouer*.

Não se pode negar, todavia, que o processo representa talvez uma peça no jogo político de interesses que se desenrola em torno da questão dos templários, querela que reflete a disputa pelos bens desses últimos. Para os autores, a execução de Marguerite e a condenação de Guiard de Cressonessart teriam querido demonstrar que apenas à Igreja pertence a autoridade para julgar as heresias e sentenciar os hereges. No entanto essa explicação ainda não é suficiente. Os estudiosos ainda se referem ao problema do reconhecimento da autoridade religiosa da Igreja pelos simples. Nessa questão estão imbricadas também as novas ordens mendicantes, franciscanos e dominicanos responsáveis pela condução espiritual dos leigos. Neste sentido, Guiard teria sido condenado porque enfrentou franciscanos e dominicanos com sua pregação sobre um estado de vida eclesial mais rigorosa e evangélica, mais mendicante que os mendicantes integrados na hierarquia eclesial, aceitos e reconhecidos como portadores dos rumos da espiritualidade na Igreja. Marguerite, por sua vez, teria também inquietado as autoridades hierárquicas com seu livro e sua discussão em torno de pontos que são cruciais para a dogmática como, por exemplo, a questão da presença real de Jesus Cristo na

⁹⁸ *Ibidem*, p.77.

hóstia consagrada ou discutindo pontos fundamentais para a teologia moral como o lugar das virtudes no esforço de alcançar maior perfeição na vida cristã. Talvez, no entanto, e a essa hipótese que nos inclinamos, a atitude mais ousada de Marguerite teria sido a de escrever um tratado místico-teológico em língua vernácula. O *Mirouer* não é um espelho comum como tantos que se tem notícia nessa época e que representaram um estilo de instrução religiosa, o *Mirouer* é também um “romance de amor”.

3. Marguerite Porete: Uma mulher que se fez espelho de Deus

O livro de Marguerite, *Le Mirouer des Simples Ames*, constitui-se como já foi dito, numa alegoria mística sobre o caminho que conduz essa alma à união perfeita com seu Criador e Senhor. O aniquilamento é seu grande tema e é descrito como o estado em que as almas simples adquirem a mais plena liberdade e o saber mais alto. A alma aniquilada, amorosa de Deus, Marguerite sempre reafirma, recebe mais saber do que o contido nas escrituras, mais compreensão do que a que está no alcance, capacidade ou do trabalho humano de alguma criatura. A alma sendo nada, possui tudo e não possui nada, vê tudo e não vê nada, sabe tudo e não sabe nada ⁹⁹. Essa alma aniquilada é a que se torna capaz de experimentar a “paz de caridade”, como diz Amor no *Mirouer*:

Amor: Mas há uma outra vida, que nós chamaremos “paz de caridade na vida aniquilada”. É disso que vamos falar, em busca de que se possa achar

I Uma alma

II **que se salve pela fé
sem obras**

III **que seja somente do amor**

IV que não faça nada por causa de Deus
V que não deixe nada por causa de Deus
VI a quem nada se possa ensinar
VII a quem nada possa retirar
VIII nem dar
IX e que não tem vontade”¹⁰⁰

⁹⁹ Marguerite PORETE, *op.cit.*, cap.7, p.58

¹⁰⁰ *Ibidem*, cap.5, p.55.

Esse aniquilamento supõe, no entanto, uma ascese dolorosa, é um itinerário de desprendimento de tudo o que representa alguma segurança: os mandamentos, as virtudes, os conselhos, a natureza, o espírito e finalmente desprendimento da vontade, do desejo que é o grande motor que vai alavancando a alma ao encontro com a Deidade. Como bem interpreta Blanca Garí:

(...) no caminho interior que traça *O espelho*, o desejo é um dos grandes impulsos e instrumentos da alma; Marguerite não o rechaça nem o reprime, mas lhe dá acolhida e o libera, e, como a donzela do primeiro capítulo que um dia se enamorou de Alexandre, põe em jogo sua imaginação, sua vontade e seus “métodos” para sonhar com seu rei. Essa vontade e esse desejo para fazer livre a alma, para arrastá-la e elevá-la até a experiência unitiva, hão de ser, por assim dizer, desprendidos, liberados dos objetos do desejo, concentrados no livre fluir em direção ao divino; só então, nesse fluir, nesse voar cada vez mais alto, o desejo se despoja de conteúdo para ao final despojar-se de si mesmo.¹⁰¹

A ascese da alma aniquilada é, portanto, um itinerário em que a alma é chamada a morrer várias vezes, e esses morrer para Marguerite é um entregar-se totalmente, radicalmente. Para ela, depois da radical escravidão, vem a liberdade. A alma deve, então, ser escrava na observância dos mandamentos, na busca de uma vida de virtudes, na escuta dos conselhos, deve se sujeitar à obediência na luta contra a vontade do espírito. Atravessar esses estados iniciais para chegar, num quarto estado, através da meditação e da contemplação, no estado da perfeição de espírito. Nesse estado a alma se sente ofuscada pela claridade do Amor e, embebedada em suas delícias, acredita estar no auge da união mística. No entanto, para Marguerite, esse ainda não é o estágio final. Enquanto a alma conserva a faculdade da vontade, um querer próprio em si mesma, ainda não está apta para a experiência da perfeita liberdade.

No relato de Marguerite Porete, há então mais caminho a percorrer. No quinto estado, ela descreve, a alma vai enfrentar a morte ao espírito, cegueira. Por iluminação súbita do Espírito Santo, ela se vê como um nada formando um ser único com o pecado e vê a Deus como o Tudo. Ela é então atraída por Deus, único que pode nutri-la. Compelida a transportar sua vontade, transporta-se do

¹⁰¹ Blanca GARÍ, *El camino ao “País de la libertad” em El espejo de las almas simples*, DUODA Revista de Estudios Feministas 9 (1995), p.55.

nada do pecado onde está para estabelecer morada em Deus, a alma é transformada em Deus (dentro de Deus), pelo Amor.

Depois desse, em seu itinerário, a alma tem ainda duas etapas até ser, ela mesma, espelho. Esvaziada de si mesma, absorvida da "deidade", reflete a claridade. Não pode ser encontrada, porque não existe ali, onde existia a alma, nada mais que Deus.

3.1. A metáfora do espelho

A metáfora do espelho é ligada, na filosofia ao conhecimento de si e de Deus. A alma, em virtude da semelhança, espelha Deus, ela é "*Imago Dei*". Neste sentido, o espelho é metáfora que evoca a experiência de Deus.

Na Idade média, surge um grande número de obras que, em seus títulos, exibem a palavra *speculum*, ou sua equivalente em língua vernácula. Essas obras podem ser divididas em dois grupos. O grupo dos "espelhos instrutivos", como o *Speculum Majus* de Vincent de Beauvais (cerca de 1256) que com seus 4 escritos de menor amplitude *Speculum naturale, morale, doctrinale, historiale*, engloba as grandes ramificações do saber da época¹⁰². Esse grupo visa enriquecer o conhecimento. Esses "espelhos" vão servir de modelo às enciclopédias inglesas posteriores como o *Speculum mundi* de John Swans (1635)¹⁰³. O que nos interessa, no entanto, são as obras que fazem parte de outro grupo, as dos "espelhos exemplares" ou normativos. Essas obras tinham como objetivo iluminar a vida moral ou espiritual.

Santo Agostinho vai inaugurar o gênero literário com seu *Speculum Quis Ignorat*. Nessa obra, ele recolhe textos escriturísticos, centrando-se nos mandamentos e em orientações morais, com o objetivo de possibilitar que o leitor, como que colocado diante do espelho, veja em que medida tem progredido nos bons costumes e o que ainda falta.¹⁰⁴ No início do século XIV é muito conhecido o *Speculum humanae salvationis*, espécie de bíblia rimada e

¹⁰² Margot SCHIMIDT, Miroir. Em: *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique, Doctrine et Histoire*, p. 1292.

¹⁰³ *Ibidem*, p. 1292.

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 1292.

moralizante que expõe a história da salvação desde a queda dos anjos até o julgamento final.

Grande parte dos "espelhos exemplares" é dirigida a uma categoria particular de cristãos. O *Speculum Virginum*, por exemplo, que é uma obra do século XII, largamente difundida, é dirigida aos religiosos e está marcado por uma idéia de progresso humano pela fé e pela virtude, vê a virgindade consagrada como ápice, sentido mais nobre da vida. Os "espelhos dos pecadores" são muito numerosos. Outros tantos escritos são também conhecidos como *Speculum Monachorum*. Do século XIII ao XV são numerosos os *Speculum Sacerdotum* ou *Sacerdotale*. Existem também os "espelhos dos leigos" que se apresentam em latim ou em língua vernácula.

A obra de Marguerite Porete, *Le Mirouer des Simples Ames*, escrita em língua vernácula, estando dentro de um contexto religioso, é "espelho exemplar", isto é, um escrito inserido num gênero literário pertencente à tradição cristã, com intenção de "instruir" a respeito de um itinerário espiritual. Por outro lado, o livro não se restringe à função religiosa, é uma obra claramente marcada por elementos profanos. É possível afirmar, que no seu *Mirouer*, a autora vai lançar mão de conceitos presentes na literatura cortesã, na experiência do "Amor Cortês", que servirão de referências na tentativa de descrever seu itinerário espiritual. O livro, portanto, transborda significados simbólicos em duas direções por que bebe de duas vertentes, da simbólica do espelho considerada no âmbito religioso e da simbólica do espelho, considerada do âmbito profano.

3.2. A simbólica do espelho na tradição cristã antiga e medieval

O símbolo do espelho evoca a manifestação do transcendente na imanência. O espelho habita o pensamento cristão em vista da tradição platônica. As idéias inspiradas no neoplatonismo marcam a percepção do significado do símbolo como explicita Marie Bertho:

Os Padres da Igreja propõem, à luz da fé cristã, uma compreensão profunda do espelho como instrumento de retorno ofertado pelo criador às suas criaturas para que possam voltar até ele. Esta acepção de espelho se funda sobre uma idéia neoplatônica de mundo. Ela repousa sobre a teoria da emanção segundo

a qual a realidade é criada a partir do Um que irradia espontaneamente como o sol que imite a luz (...) Cravelha mestra dessa cosmologia neoplatônica, os espelhos constituem por sua combinação a armadura piramidal do Universo ao longo do qual, de alto a baixo, refletem a hierarquia de reflexos que caem em cascata do Um original até a matéria, degrau ultimo de dispersão caracterizado pela multiplicidade. Mas os espelhos são também a possibilidade de remontar essa hierarquia de reflexos de baixo ao alto e esta qualidade faz dele um instrumento de retorno para quem o deseja.¹⁰⁵

A escolástica medieval estabelecendo uma ponte com a escritura, vai desenvolver essa compreensão a partir da referência que se encontra no livro da Sabedoria, no capítulo 7. Lá, a sabedoria é apresentada como um reflexo da luz eterna, um espelho nítido da atividade de Deus e uma imagem de sua bondade. Sem nada mudar, (a sabedoria) tudo renova. Entrando nas almas boas, prepara os amigos de Deus e os profetas.

No sentido de deixar ver a transcendência, Cristo é, desde os primeiros séculos e especialmente para a mística medieval, o espelho sem mancha, aquele que revela o mistério de Deus inacessível. Aqui podemos citar M. Eckart, que celebra o Cristo como espelho sem mancha onde vemos o que a eterna sabedoria tem ordenado por todos os tempos.¹⁰⁶

Espelhos são também, os Anjos que, na sua transparência, comunicam a santidade divina, objeto imediato de sua contemplação, para as essências inferiores. Essa concepção dos anjos como espelhos será difundida graças aos comentários que Hugo de São Victor, Alberto o grande, Tomás de Aquino e outros autores fizeram da obra de Dionísio o areopagita.¹⁰⁷

Tem lugar também, na Idade Média, a utilização do símbolo do espelho para expressar a excelência incomparável de Maria, exemplo de virgindade fecunda. E, ao lado de Maria, os Santos são também espelhos colocados diante do povo.

E finalmente, podemos considerar aqui o homem como espelho. O emprego mais freqüente e mais significativo da metáfora é aquele que vê na alma um espelho vivo que reflete a imagem de Deus, na condição de alma pura.

¹⁰⁵ Marie BERTHO, *op. cit.* p. 55-56.

¹⁰⁶ Margot SCHMIDT, *op. cit.*, p.1298

¹⁰⁷ *Ibidem*, p.1298

Para M. Eckhart, em cuja obra se constata claramente a influência do *Mirouer*, a alma recebe a claridade da luz e reflete. Deus vai habitar a alma como luz que alcança o espelho e ela, inalterável, O reflete. O nascimento do Filho no fundo da alma implica um total desprendimento, um caminho que inclui o não ter e o não ser. A imutabilidade do espelho exprime a identidade absoluta de Deus em oposição à alteridade da criatura. Neste sentido, está preservada a diferença ontológica entre criador e criatura. A alma aniquilada pelo caminho do não ter e do não ser, tem a inalterabilidade de espelho para refletir a Deidade na sua inacessibilidade. Para M. Eckhart o homem, como espelho de Deus, não é a fonte de si mesmo, pois ele só existe sendo reflexo de sua origem.

O símbolo do espelho aqui, no contexto medieval, em Marguerite e em Eckhart evoca, portanto, uma experiência religiosa que se expressa como mística da “nadificação”, experiência que não passa pela construção de si mesmo, mas pela morte para todas as estruturas que dão suporte ao ser, para que não sendo, a alma se lance apaixonada no abismo da Deidade.

3.3. O *Mirouer* entre a instrução religiosa e o romance de amor

O *Mirouer*, enquanto Dom de Deus para a alma apaixonada e angustiada pelo Retorno ou pelo encontro com seu Bem Amado, é uma obra que encontra-se tensa entre um modelo religioso e um estilo literário profano, o do amor cortês.

O livro é Espelho exemplar diante do qual pode se colocar aquele que quiser chegar ao país da caridade perfeita. O Espelho é o itinerário de uma alma, da alma da própria autora (isso ficará claro quando, na segunda parte, desaparecem os personagens e o texto passa a ser escrito em primeira pessoa) transformada por Deus, diante do qual aquele que lê, que ouve, vê a si mesmo e vê a transformação que deve sofrer para chegar ao país da liberdade.

Por outro lado, a obra é também um “*Roman*” onde se percebe claramente elementos literários inspirados no amor cortês¹⁰⁸. Já na introdução, a alma (que faz escrever esse livro) vai se confessar apaixonada como uma senhorita, que

¹⁰⁸ No “*Roman de la Rose*”, poema do século XIII que trás uma síntese dos preceitos do amor cortês, encontramos um paralelo interessante: a relação entre espelho e amor. A primeira parte do poema, atribuída à Guillaume de Lorris se apresenta como a recitação de um sonho de

(...) ouviu falar ouviu falar da grande cortesia (afabilidade, doçura) e da grande nobreza do rei Alexandre, e imediatamente sua vontade o amou por seu grande renome de gentil homem. Mas ela morava muito longe do grande senhor em quem ela tem colocado seu amor, ela não pode vê-lo nem tê-lo, e tem estado amiúde desolada, porque não há nenhum outro amor que a satisfaça.¹⁰⁹

Foi esse Rei que deixou o livro, que, de qualquer maneira, representa seu amor. A obra, no esforço de verbalizar o itinerário místico da alma apaixonada, espelha o amado inacessível. O *Mirouer des Simples Ames* é, neste sentido, relato de uma experiência mística, que para se expressar, lança mão de uma construção literária que se movimenta entre a instrução religiosa e romance cortês.

3.4. O Amor Cortês

Segundo Otávio Paz, nasce no século XI, no sul da França, na região do Languedoc um discurso poético que vai expressar uma nova maneira de vivenciar o amor, não como delírio individual, exceção ou extravio, mas como um ideal de vida superior. Amor que não tem por finalidade o mero prazer carnal nem a reprodução. Amor purificado, refinado. Otávio Paz se refere ao amor cortês como um "milagre", flor original que brota de um chão de influências¹¹⁰.

Em seu livro, "A dupla chama", esse autor vai destacar, em primeiro lugar, o século XII como sendo uma época de grande afluência: agricultura próspera,

juventude. O narrador vagueia por um maravilhoso jardim fechado, no interior do qual, encontra uma sociedade alegre rodeando Amor (personificado). Esse personagem está armado de cinco arcos e dez flechas. Ao redor dele as personificações das virtudes e das qualidades cortesãs se entregam à alegria da dança. Explorando o jardim, o herói encontra uma fonte, o lugar onde Narciso encontrou a morte. Com medo, ele se aproxima do espelho natural no qual Cupido tem lançado sua semente para prender os amantes. Ele avista, dentro da imagem refletida do jardim um buquê de rosas com um botão prestes a abrir e se dirige a ele. Nesse momento é ferido por cinco flechas e passa a render homenagem a seu novo senhor. O herói recebe do Amor seus mandamentos, conselhos e advertências. Nesse momento começam as provas que ele deve enfrentar, perigos (Maledicência, Vergonha, Medo, Inveja são os obstáculos personificados) que se interpõem aos seus esforços de se aproximar da rosa para a colher. Razão tenta dissuadi-lo e Amigo o encoraja. A Rosa será a bem-amada ideal, simboliza todos os valores da beleza. A conquista da rosa será a grande aventura à maneira cavalheiresca, com aspecto de uma guerra.

O nome das personificações ajuda a decifrar a alegoria. O poema tem caráter exemplar. É a história do Amor e não história de um amor. Na verdade o poema tem elementos de um mito de iniciação aos mistérios do amor, um itinerário místico que passa pela preparação do neófito, pela entrada num espaço fechado através de uma porta estreita para uma viagem ao interior, feridas, desmaios, contrato, primeiro impacto, meio-êxito, segundo prejuízo.

¹⁰⁹ Marguerite PORETE, *op. cit.*, prólogo, p. 52.

¹¹⁰ Cf. Octavio PAZ, *A dupla chama*, p. 69.

início da economia urbana, abertura ao exterior e pelo movimento das cruzadas. Especialmente o sul da França, ele afirma, será privilegiado por ser lugar de entrecruzamento de influências, desde a dos povos nórdicos até a dos povos orientais. Por conta dessas influências, destaca-se nesse contexto, uma evolução da condição feminina (sem a qual não se pode pensar o amor cortês), conseqüência de uma certa dignidade conferida à mulher pelo cristianismo (desconhecida no paganismo), do contato com mulheres germânicas, mais livres que as romanas, e da dinâmica própria do sistema feudal em permanente guerra que fazia com que os senhores, tendo que se ausentar, entregassem às suas esposas o governo das terras. Na perspectiva do "amor cortês", existe uma inversão, a dama é senhora e o cavaleiro, vassalo. Uma mudança de visão de mundo que tendia a equilibrar a inferioridade social da mulher com a superioridade no domínio do amor.¹¹¹

A tese de Octavio Paz sobre o "amor cortês" é que este foi uma heresia, uma dissidência, uma transgressão tanto do cristianismo, como das crenças cátaras e da filosofia platônica do amor. A poesia provençal, acredita esse autor, teria sido condenada pelos cátaros (se eles não tivessem sucumbido à perseguição de Inocêncio III) por que não condiz com o rigoroso dualismo da perspectiva gnóstica e foi, de fato, condenada pela Igreja de Roma porque desdobra numa atitude perigosa diante do casamento na medida em que tematiza a relação homem e mulher e condena o casamento porque consideravam um vínculo contraído, quase sempre sem a vontade da mulher, por razões de interesse material, político ou familiar.

Em relação ao cristianismo, às crenças cátaras, e o platonismo, o amor cortês tem em comum uma dinâmica que supõe ascese e iniciação. Entende o amor como elevação. Os amantes, ao menos por um momento, transcendem sua condição temporal e se transportam para outro mundo, conhecem uma realidade oculta não acessível pelo intelecto, mas captada pelo coração. Sua afinidade com a erótica árabe, de onde se podem afirmar pontos de encontro com o platonismo, se expressa especialmente, no culto à beleza física, nas escalas do amor, no elogio à castidade (como método de purificação do desejo

¹¹¹ *Ibidem*, p. 86.

e não como fim em si mesma), e na visão do amor como a revelação de uma realidade “trans-humana”, ainda que não como uma via de chegar a Deus.

É interessante destacar que o "amor cortês" vai ser descrito pelos poetas provençais como uma experiência misteriosa. Eles vão usar o termo *joi* para se referir a uma estranha exaltação, ao mesmo tempo física e espiritual, uma alegria que ultrapassa o gozo, um estado de felicidade indefinível. Alguns chegam a aproximar essa experiência da dos místicos e entendê-la como uma elevação da alma, uma espécie de êxtase. A *joi*, no entanto, não nega o gozo da possessão carnal. Descreve então, uma novidade, na medida que o gozo é refinado pela espera e pela mesura. A *joi* é graça natural concedida aos amantes que conseguem depurar seus desejos.

O "amor cortês" canta o amor que começa com a admiração (a visão do corpo da mulher amada), que é sucedida pelo entusiasmo (que aumenta com a espera e a mesura), que enfrenta obstáculos e culmina numa paixão que leva à felicidade. O amor, nessa perspectiva, é fruto de uma sociedade refinada. A *joi* é experiência que resulta da união entre o gozo e a contemplação, o mundo natural e o espiritual.¹¹²

É nesse estilo literário, expressão de uma visão de mundo, que encontramos referências para compreender melhor a obra de Marguerite Porete.¹¹³

¹¹² *Ibidem*, p. 87-88.

¹¹³ Teremos oportunidade de voltar ao tema da relação entre o *Mirouer* e o amor cortês no capítulo 5.

3.5. Um espelho para falar do Amor

No *Mirouer*, como num romance cavaleiresco existe uma batalha entre o “entendimento da Razão” e o “entendimento do Amor”. Temor, Tentação e Vontade Desobediente sob o comando das Virtudes e da Santa Igreja, a pequena por um lado, e por outro Desejo, Discernimento e Verdade sob o comando das três Virtudes teologais: Fé, Esperança e Caridade. Como no Romance da Rosa, explica Bertho, as alegorias tomam a palavra:

“Entendimento do Amor” é interprete da mensagem da Santa Trindade que se faz também entender no *Miroir* pelas três vozes de Deus o Pai, do Amor – o Filho – e do Santo Espírito. Os atributos da Santa Trindade falam através da Justiça divina, Bondade do Amor e Pura Cortesia. Enfim, as graças insufladas pela Santa Trindade na Alma se exprimem através de Paz, Luz e Conhecimento.¹¹⁴

Outra imagem relacionada com o romance cortês é a imagem da viagem que a alma empreende do “país estrangeiro” ao “país da vida”. A busca do fino amor obedece a um ordenamento sagrado que o cavaleiro deve respeitar para chegar à câmara onde se encontra sua dama. A alma, no *Mirouer*, possui também as qualidades cavaleirescas que são a ausência de remorso e lamentos, ausência de amor-próprio e de vontade pessoal, conhecimento de seu nada, conhecimento da bondade divina e aceitação de sua vontade. Com essas qualidades, ela parte para a conquista da Dama Amor, de quem será inteiramente submissa como um vassalo que possui uma dívida com seu senhor que só pode ser paga por cortesia do Senhor. Essa Dama, no entanto é inacessível a seu amante, da mesma maneira que Deus permanece fora da vista da alma que caminha até ele. No *Mirouer*, a alma não conhece o divino amor até que Deus seja nela.

Transformada pelo inacessível, a busca do *fin'amour* torna-se uma escola de renúncia que mergulha a alma nas delícias da alegria, essa divina insatisfação, mistura inexprimível de prazer e sofrimento que a palavra *joie* no francês moderno já não se exprime.¹¹⁵

¹¹⁴ Marie BERTHO, *op. cit.* p. 50

¹¹⁵ *Ibidem*, p. 53-54.

E ainda, no capítulo 122, onde se encontra a canção da alma, Marguerite vai denominar *Fin Amour*, o Espírito Santo ofertado pelo Filho. O *Fin Amour*, o Espírito é o seu bem amado, Deus que não tem mãe, mas que saiu de Deus Pai e também de Deus Filho¹¹⁶. O Amor é seu Amado. Seu coração está de tal forma unido ao Amor que ela permanece na alegria. Certamente, essa alegria (*joie*) da qual fala Marguerite em seus versos, se aproxima muito da estranha exaltação que cantavam os trovadores. Alegria que é fruto do reconhecimento do Espírito nela, testemunho de sua própria ressurreição, pneumatização. Simplificada, com o corpo transformado pelas tantas mortes, Marguerite relata finalmente seu salto abissal no UM, o Amor que vem do Pai, e do Filho, o UM é Deus nela, Deus em nós, o Espírito Santo, o *Fin Amour*..

No texto de Marguerite assim, a linguagem da teologia, a linguagem da filosofia, e a linguagem da cortesia se tocam, se ajudam, se afastam e se aproximam, na tentativa de poder dizer o indizível, o inefável, o incontrolável, *Deus abscontitus*, porém presente no mundo, no próximo, no mais íntimo de nós mesmos, no fundo da alma sem fundo como aprofundaria mais tarde M. Eckhart.

¹¹⁶ *Ibidem*, p.206.

CAPÍTULO III

TEOLOGIA, MÍSTICA E HERESIA

Para entender a obra mística de Marguerite Porete como uma obra de teologia, consideramos importante trabalhar como ponto de referência de nossa tese, a relação entre a mística e a teologia.

Entendemos que o foco do discurso da Beguina é o esforço de falar sobre Deus do lugar da experiência do Espírito, que para a tradição cristã, é Deus que, em nós, promove as transformações que nos capacitam para o encontro direto, mística. Existe, portanto, uma relação direta entre mística e Teologia do Espírito.

As transformações do Espírito que habita a alma aniquilada, no texto de Marguerite, são as operações do amor (amor entre o Pai e o Filho) que conduzem o morrer para todas as mediações desde as mais comuns (os mandamentos, as virtudes, os sacramentos), até as mais refinadas (a razão, o desejo, as obras) através de um itinerário que implica a vivência radical da mediação até o esgotamento que leva à ruptura, à negação de tudo que dá segurança no caminho de encontro face a face com o Mistério inefável, fora de toda representação que é Deus.

Neste capítulo poderemos ver como, ao longo da tradição cristã, houve uma dificuldade no que diz respeito à Teologia do Espírito, dificuldade vinculada à

liberdade que o Espírito promove no sujeito e na comunidade em relação às instituições e às exigências da vida em sociedade. O Espírito Santo, veremos, representou de fato uma ameaça e muitos dos místicos sofreram com a desconfiança da Instituição. Neste contexto é que compreendemos a obra de Marguerite Porete, uma obra que, fundada em sua experiência mística, estabelece uma discussão crítica à teologia de seu tempo, e que a leva ao tribunal da inquisição.

1. Pneumatologia: teologia nas bordas da tradição

Como já vimos anteriormente, está muito claro, em várias referências atuais, a constatação da carência de uma reflexão sistemática acerca de Deus-Espírito Santo¹¹⁷ e por outro lado, a desconfiança de que a pneumatologia esteve nas bordas da tradição, na boca do povo, dos hereges e dos místicos.

Referindo-se ao despertar evangélico e experiência do Espírito nos séculos XII e XIII, Pe. Chenu, introduz seu pequeno artigo com uma interessante referência a Santo Tomás de Aquino que confirma justamente esta posição marginal Teologia do Espírito:

A teologia nocional, especulativa, do Espírito é, observa Santo Tomás, marcada de debilidade pela impotência de um vocabulário técnico para enunciar as operações não conceitualizáveis do amor – tanto em Deus como nos homens. A experiência é, então, precioso recurso de inteligência e de expressão.¹¹⁸

Em sua familiaridade com o Doutor Angélico, Pe. Chenu se permite não citá-lo com precisão de sorte que não sabemos se a referência à experiência, contida na última frase, é de Santo Tomás ou se é do próprio Pe. Chenu. Embora sejam importantes as formulações conceituais, ele acrescenta assumindo a afirmação como princípio, as ortopraxes têm uma densidade de expressão, de

¹¹⁷ Conforme Hilberath, responsável pelo tratado de pneumatologia contido no Manual de Dogmática organizado por Theodor Schneider, nos primeiros anos após o Concílio Vaticano II, os relatos sobre a situação relativa ao tema “experiência e teologia do Espírito Santo” eram determinados pelo termo chave “esquecimento do Espírito”. (Bernd Jochen HIBERATH, E. Pneumatologia. Em: Schneider (org), *Manual de Dogmática*, Petrópolis, p.403).

¹¹⁸ Marie-Dominique CHENU, Despertar evangélico e presença de Espírito, nos séculos XII e XIII. Em: Hans KÜNG e outros, *A Experiência do Espírito Santo*, p.142.

significação, de conhecimento vivo, de secreta lucidez que comportam em suas implicações uma sensibilidade viva ao papel e à presença ativa do Espírito.

Neste sentido, ele vai apresentar como testemunhas da presença ativa do Espírito, agremiações e confrarias que nos séculos XII e XIII, ocupadas com as novas necessidades proporcionadas pela vida urbana, que se autocompreenderam sob a proteção e inspiração do Espírito. É possível observar neste período, afirma ele, o aparecimento de confrarias-comunidade, de “caridades”, colocadas sob o patrocínio do Espírito, ou sob sua inspiração a exemplo de uma confraria para a construção de uma ponte, colocada sob o vocábulo do Espírito Santo (*Pont-Saint-Esprit*) que parece ter sido familiar a muitas confrarias urbanas por vezes de bom grado revolucionárias. A liberdade de circular é considerada e praticada como condição da liberdade do Espírito. As pontes sobre os rios eram uma dessas urgências, assim como a conservação das estradas, por exemplo, a grande estrada de São Tiago, de Paris à Espanha.

Além dessas agremiações associadas à liberdade, observa-se também nesse período, que a denominação “do Espírito” qualificava também empreendimentos destinados à caridade fraterna a ser exercida em hospedarias e hospitais.

Pelas exigências mais amplas de necessidades a serem satisfeitas, são mais freqüentes ainda os casos de construção de hospedarias e de hospitais. Frequentemente, ainda nesse caso, é sob a inspiração e o patrocínio do Espírito Santo que são levadas avante: os fundadores e os administradores são os “irmãos do Espírito Santo”, e a regra de suas diversas fundações denomina-se “regra do Espírito Santo”.¹¹⁹

O levantamento da carta geográfica dessa pululação de confrarias, de confrarias-comunidades, de “caridades”, permitiria, continua o autor, observar a estreitíssima conjunção, para além de grupos piedosos, entre a socialização das necessidades elementares e a fé espontânea na inspiração do Espírito.

Segundo Pe. Chenu, a proteção do Espírito testemunhada por essa vitalidade urbana que está associada por um lado à liberdade de circular, remete por outro lado, ao amor fraterno inclusive em sua dimensão política:

¹¹⁹ *Ibidem*, p. 142

Nos comportamentos sugeridos e animados pelo Espírito, é a fraternidade a qualidade decisiva; mais que uma qualidade, a própria realidade do ser cristão, enquanto exige a comunhão com o outro em garantia da comunhão com Deus. A única lei absoluta do Evangelho é o amor fraterno que, inclusive em sua dimensão política, é o sinal da presença do Espírito.

Outra expressão da tematização popular do Espírito é uma representação da Trindade num afresco medieval, datado provavelmente do fim do século XIV e começo do século XV, localizado numa pequena Igreja em Urchalling, pertencente à antiga Diocese de Chiemgau (entre Salzburgo e Munique). A pintura, representação de Trindade que mostra no centro o Espírito Santo, faz parte de um conjunto que deve ser lido como *bíblia pauperum* (dos pobres) e foi descoberta quando da reconstrução da Igrejinha danificada na última grande guerra.



Conforme descrição de Verena Wodtke-Werner¹²⁰, o grupo trinitário de três pessoas mostra três figuras. A partir do mesmo busto ramificam-se três meios corpos separados, com cabeças distintas. A figura esquerda, em perfil de três quartos, é mais velha que a do meio, barbuda, com cabelos longos, castanhos claros e ondulados. A figura do meio é a mais jovem. Tem uma feição sem barba, marcadamente muito meiga com lábios levantados e com sobrancelhas em arco e altas. Os cabelos também castanhos claros e longos caem sobre os ombros. A cabeça está um pouco inclinada para o lado esquerdo, dando a impressão que é uma figura. A figura da direita é marcada por barba branca, cabelo curto como o tipo mais velho. Todas as três figuras são rodeadas por um casaco branco, com forro interno vermelho. O casaco tem duas mangas, das quais saem respectivamente uma mão que toca a figura do meio no decote. O gesto é apresentado de tal forma que é transmitida a impressão que ela pertence a ambas as figuras externas. O casaco que os rodeia e os gestos das mãos acentuam o amor mútuo entre as três pessoas. Esta unidade é sublinhada também através de três traves em cruz, as quais, em cor vermelha e marrom são divididas em três nimbus radiantes de três faces.

A figura do centro que deve reproduzir o Espírito, jovem e de feições femininas, remete à reflexão do Espírito como Cáritas, amor recíproco entre o Pai e o Filho. Interessante notar a originalidade da representação Trinitária não apenas pelo fato do Espírito estar representado por uma figura feminina, mas pelo lugar central que ele ocupa.

Para Verena Wodtke-Werner, o olhar interessado em Urschalling é dirigido sobre o Espírito Santo. O sentido teológico da centralidade do Espírito Santo (lugar que em via de regra é ocupado pelo Pai), interpreta a autora, vem da consideração presente na Tradição e captada pela arte enquanto *Bíblia pauperum*, de que a pessoa do Espírito simboliza a unidade na Trindade, o amor recíproco entre o Pai e o Filho, Cáritas, soprado pelo Pai e pelo Filho. O pintor de Urschalling teria orientado inequivocamente a figura feminina na Igreja. Essa figura, colocado no centro, sinaliza presença do Espírito Santo protetor e vinculador, em meio à experiência do homem comum, chamado ao

¹²⁰ Verena WODTKE-WERNER, *Heiliger Geist oder Heilige Geistin im Trinitätsfresko von Urschalling?*. Em: Elisabeth Moltmann-Wendel (ed.), *Die Weiblichkeit Des Heiligen Geites. Studien zur Feministischen Theologie*. Gütersloher, Kaiser, Gütersloher. Verlagsnaus, 1995.

conhecimento das verdades essenciais da fé, através da contemplação das imagens que adornavam a Igreja. Certamente aqui, encontra-se presente a inspiração agostiniana que perpassa o mundo antigo e adentra a Idade Média. Para Agostinho, no Espírito, o amor divino, Pai e Filho estão ligados entre si e ligados também ao mundo. A doação afetuosa de Deus pelo mundo para Agostinho, comenta a autora, é sentida a partir do início da criação. Em Agostinho, ela continua, a designação intratrinitária e a economia da salvação do Espírito como amor divino, deixa-se entrever em muitos textos, em especial no texto do *De Trinitate* citado pela autora e que reproduzimos a seguir¹²¹:

Pelo que se a Escritura proclama. Deus é amor e o Amor vem de Deus e age em nós para que permaneçamos em Deus e Deus em nós, e isto o sabemos porque ele nos deu do seu Espírito, então o mesmo Espírito é Deus Amor.

Além disso, se entre os dons de Deus, o maior é a caridade e o Espírito Santo é o maior dom de Deus o que há de mais conseqüente que seja caridade aquele que é Deus e procede de Deus? E se o amor com que o Pai ama o seu Filho e o Filho ama o Pai revela de modo inefável a comunhão entre ambos, o que há de mais certo que se denominar propriamente caridade aquele que é Espírito comum a ambos?¹²²

Outras palavras que serviriam de inspiração para essa representação trinitária que enfatiza a centralidade do Espírito Santo, destaca Verena Wodtke-Werner, podem ser encontradas nos escritos de São Bernardo. Esses escritos, certamente conhecidos e admirados, apresentam uma compreensão do Espírito Santo como amor afetuoso e chegam a expressar esse afeto de maneira erótica como demonstra a autora nas citações que voltamos a reproduzir¹²³:

Deus é amor (1Jo 4,16). O Espírito é nomeado, sobretudo com o nome de Cáritas. Ele é o amor do Pai e do Filho e a doçura e a umidade, e o beijo e o abraço e o que também pode ser a união entre eles dois. Porque verdadeiramente através da graça do Espírito Santo a alma do homem por um modo maravilhoso se une com Deus, isto é necessário saber, que este Espírito naquela comunidade é doador e doação. Ele é mesmo o Espírito, qual anima o espírito humano e ensina e conserva o amor a Deus, e leva a procurá-lo e encontrá-lo e mantê-lo e saboreá-lo.

Ele é a inquietação para aqueles que buscam a Deus na humildade. A devoção para aqueles que adoram no Espírito e na verdade. Ele é a sabedoria para

¹²¹ Cf. *Ibidem*, p. 78-79.

¹²² Santo AGOSTINHO, *A Trindade*, p.533.

¹²³ Cf. Verena WODTKE-WERNER, *op.cit.*, p. 79-80.

quem o encontra, o amor para aquele que o possui, a paz para quem o saboreia.¹²⁴

Para São Bernardo o Espírito Santo que é o amor e que une o Pai e o Filho como num beijo e num abraço, inclui a comunidade. O beijo é dado também à comunidade dos crentes e é o sinal do dom de Deus que vem pela Encarnação, ressalta Verena Wodtke-Werner. Sendo o laço que nos une a Deus, o Espírito, nos capacita para o amor de Deus. O Espírito Santo é, para São Bernardo, continua a autora, Dom e executor do espírito da verdade, piedade e amor em todas as ações humanas. É como em Agostinho, vínculo de amor intratrinitário e laço/abraço entre criador e criatura.¹²⁵

Essa representação, a Trindade de Urschalling, compreensível na Idade Média, desapareceu das paredes da pequena igreja¹²⁶ e desapareceu também da tradição da grande Igreja, talvez porque, de fato, colocar o Espírito Santo no centro da Trindade seja um risco...

2. O Espírito Santo, uma ameaça!

Outro lugar marginal do Espírito é a heresia. Desde o início, as comunidades cristãs, depois a grande Igreja em formação e, após o cisma de fé, as Igrejas confessionais, comenta Hilberath¹²⁷, sentiram como perturbadores e perigosos os movimentos entusiastas e carismáticos que invocavam o Espírito.

Segundo Hermann Brandt, teólogo protestante, o Espírito Santo foi compreendido como uma ameaça, foi visto e precisava ser visto como uma ameaça e por isso representa um desafio para a teologia. O desafio do Espírito deve ser enfrentado, comenta esse autor, para que a teologia não se torne vítima de cega fascinação, nem da tentação de tornar impermeáveis as

¹²⁴ Bernardo de CLARAVAL, *Livro da Caridade*, PL 184, Sp. 604B.

¹²⁵ Cf. Verena WODTTKE-WERNER, *op. cit.*, p. 80.

¹²⁶ A representação da Trindade de Urschalling foi "descoberta" (quando e porque motivo teria sido coberta?) quando da reconstrução da Igreja, danificada na última grande guerra.

¹²⁷ Cf. Bernd Jochen HIBERATH, E. Pneumatologia. Em: Schneider (org), *Manual de Dogmática*, p.404.

próprias posições¹²⁸. Os movimentos perpassados pelo entusiasmo do Espírito, rejeitando as mediações, podem de fato, incorrer na tentação do autoritarismo ou despreender-se da realidade em devaneios sobrenaturais.

De fato, o Espírito, como mostra esse autor, representou ao longo da tradição, ameaça à autoridade da Escritura, ao dogma, aos meios da graça (pregação e sacramentos), à instituição eclesiástica e também, modernamente falando, ao espírito humano. Por conta da tensão, se tem como desdobramento por um lado, a redução do Espírito aos limites da lei e da instituição e por outro lado, a marginalização e condenação de teologias que ousaram falar a Deus e sobre Deus do lugar do Deus que habita em nós.

2.1. O Espírito Santo como ameaça à autoridade da Escritura

Para compreender a ameaça do Espírito Santo à autoridade da Escritura, é preciso retomar em alguns aspectos o conceito de inspiração no âmbito da doutrina.

A inspiração do Espírito foi tema da teologia desde as origens em função do desafio que representou, para as comunidades cristãs o acolhimento da Bíblia como Palavra de Deus.

O testemunho da tradição garante a verdade de que os livros da Escritura têm a Deus como seu autor principal e os autores humanos como inspirados pelo Espírito Santo. Esta tradição já se inicia no interior do Novo Testamento, que considera os livros do Antigo Testamento como inspirados. Continua e alcança dos livros do Novo Testamento.¹²⁹

Para a época patrística, marcada pela fé na Escritura como palavra de Deus, a inspiração não constitui um problema especial. Somente com o advento da Escolástica e mais diretamente com Tomás de Aquino, o tema da inspiração começará a ter uma sistematização teológica

Estudando o tema da profecia (cf. *STH II-II, 171-174*), Tomás a interpreta como aquele carisma que permite ver em profunda unidade revelação e inspiração.

¹²⁸ Hermann BRANDT, *O risco do Espírito*, p.9.

¹²⁹ João Baptista LIBÂNIO. *Teologia da Revelação a partir da modernidade*. p.327.

A primeira sendo conhecimento de verdades divinas, exige a elevação sobrenatural do espírito, por isso, uma inspiração. Portanto, a inspiração profética deve considerar-se como um aspecto complementar da revelação; através dela, o profeta é elevado, por obra do Espírito, a um nível superior de conhecimento e assim pode comunicar-se e transmitir a revelação divina.¹³⁰

Não existe, para a Tradição, portanto, uma identificação imediata entre a Palavra de Deus e a Escritura. Entre uma e outra se encontra a ação do Espírito que atua no crente para que ele compreenda o que Deus, na Escritura quiz revelar. Existe, todavia, aqui, um espaço de liberdade perigoso, pois falta uma orientação normativa para regulamentar a interpretação da Escritura. Falta aqui segurança no que diz respeito àquilo que objetivamente Deus quiz comunicar.

Ao encontro dessa dificuldade e com o objetivo de assegurar que a Escritura revele a Palavra de Deus sem perigo de erro, a inspiração deixa de ser entendida como o conhecimento das verdades e passa a ser entendida como consignação por escrito. O Espírito Santo inspirante será designado em Trento, Espírito Santo ditante.¹³¹

A doutrina da inspiração verbal afirmada em Trento e reafirmada no Concílio Vaticano I, na tentativa de assegurar a autoridade da Bíblia com a doutrina da inspiração através do Espírito Santo, acabou acorrentando o Espírito Santo à letra.

A diferença entre o Espírito e a letra, ou seja, a soberania do espírito de Deus sobre a Escritura desaparece como tema. A autoridade da Bíblia se tornou tão “fundamental” que ela nem necessita de sua fundamentação através da atuação presente e livre do Espírito. O Espírito que outorgou autoridade à Bíblia, é praticamente supérfluo, o ato da inspiração se tornou um fato passado. Com a inspiração dos escritos bíblicos o Espírito concluiu o seu propósito. Agora temos a Escritura, e a doutrina pura zela pela explicação escriturística. Ou seja, o Espírito Santo é inserido no sistema dogmático.¹³²

Nessa perspectiva, o Espírito Santo “não deve soprar onde quer”. O que ele diz às comunidades não pode estar em desconformidade com a escritura. O Espírito deve transmitir à comunidade o que a doutrina sistematizou em termos

¹³⁰ Rino FISICHELLA, *Inspiração*. Em: René LATOURELLE e Rino FISICHELLA, *Dicionário de Teologia Fundamental*, p.484-485.

¹³¹ Cf. *Ibidem*, p. 485.

¹³² Hermann BRANDT, *op. cit.*, p. 13

de explicação escriturística. O dogma da inspiração verbal subordinou a Bíblia à lei da doutrina.

A insistência ainda atual que conclama à fé na Escritura como fundamento doutrinário intocável, observa Hermann Brandt, revela o temor presente na tradição cristã, do espírito vivo de Deus que ameaça até mesmo a Bíblia na medida que, em sua autoridade, não vise fundamentar a boa nova de Jesus Cristo sempre nova e atual, mas sirva à manutenção do sistema dogmático que dá suporte à instituição eclesial.

2.2. O Espírito Santo como ameaça ao dogma

O dogma é uma etapa necessária à constituição de uma tradição religiosa, ele reflete o esforço da comunidade para explicitar as razões de sua fé, explicar-se diante de si mesma e diante dos outros. O dogma é a formulação racional daquilo que é essencial na recepção e vivência do mistério revelado.

Na tradição cristã, a Revelação teve seu momento constitutivo:

A Revelação consiste naquilo que o próprio Deus nos comunicou através da história do seu Povo interpretada por pessoas inspiradas, que foram os profetas e os sábios de Israel, e depois para o fato decisivo de Jesus Cristo, os evangelistas, os apóstolos e seus porta-vozes.¹³³

No entanto, conforme essa mesma tradição, Deus continua agindo na história e na vida, para além do período constitutivo, pela atuação do Espírito. A tradição cristã verá, a dinâmica renovadora do dogma, como fruto da atuação do Espírito. O dogma se renova e a tradição permanece viva porque entre os conceitos e fórmulas dogmáticas e a verdade de Deus que se auto-comunica em Jesus Cristo, está o Espírito Santo. Segundo W. Kasper, na questão do dogma está em jogo a verdade, a partir da qual em última análise vive e age uma pessoa ou sociedade. Todavia, é preciso ter em vista que o conhecimento humano da verdade é sempre mediado pela linguagem. No entanto, esclarece Kasper, nenhuma pessoa e nenhuma sociedade prescindem de verdades e

¹³³ Yves CONGAR, *Revelação e experiência do Espírito*. p. 13.

valores de absoluta validade, formulados ou formuláveis em proposições. A razão e a liberdade humana nessa historicidade, precisam da verdade:

A razão e a liberdade humana nessa historicidade precisam por necessidade transcendental de verdade absoluta de início indeterminadamente aberta e de exigência moral incondicionada, que, porém, podem captar apenas antecipadamente em determinadas verdades e valores. A conscientização sobre essas verdades e valores, de que consciente ou inconscientemente todo homem vive, ocorre por via da vigência e reconhecimento sociais dessas opções fundamentais.¹³⁴

Em seu sentido teológico, o dogma é a verdade definitiva sobre Deus e sobre o homem, comunicada a nós por Jesus Cristo, no Espírito Santo em vista de uma verdadeira relação com Deus.

O dogma em seu sentido propriamente teológico funda-se no fato de que Deus comunica-se a si mesmo em Jesus Cristo de maneira histórica, corporal e concreta, escatologicamente definitiva, determinando assim definitivamente a indeterminada abertura do homem e realizando-a e preencendo-a de forma que a tudo ultrapassa. Em decorrência, a verdade de Jesus Cristo e a verdade definitiva sobre Deus e sobre o Homem. Esta autocomunicação da verdade e realidade de Deus no mundo só chega, porém, à sua meta quando é acolhida no Espírito Santo e nele publicamente testemunha.¹³⁵

Permanece, portanto, para a tradição cristã, em se tratando de dogma, a consciência de que se está diante do mistério do Incrindo, “Luz que ultrapassa qualquer luz”, Treva Superluminosa, segundo Dionísio Areopagita:

Ó Trindade soperexistente, ó superDeus, ó superótimo norteador da teosofia do cristãos, eleva-nos à sumidade superdesconhecida e superluminosa e sublimíssima das revelações místicas, onde os mistérios simples, absolutos e imutáveis da teologia são revelados na treva superluminosa do silêncio que ensina ocultamente.¹³⁶

Faz parte da tradição teológica mais clássica a certeza de que não se possui conceito adequado de Deus e que os conceitos e as fórmulas dogmáticas apenas tendem à Verdade impossível de se apreender conceitualmente. A doxologia, observa Congar, que se contenta em remeter, no louvor e na adoração, à Realidade “luz que ultrapassa toda luz” é a melhor teologia. É

¹³⁴ Walter KASPER. Dogma/evolução do dogma. Em: *Dicionário de conceitos fundamentais de teologia*, p. 193.

¹³⁵ *Ibidem*, p. 193.

¹³⁶ Pseudo-Dionísio Areopagita, *Teologia Mística*, p.15. Usamos aqui a tradução poética do tratado do areopagita feita por Marco Lucchesi.

preciso ter clareza sobre o papel dos conceitos em teologia e sobre as fórmulas dogmáticas, adverte esse autor:

Tomás de Aquino, como Alberto ou Boaventura, adota a seguinte definição do artigo de fé: "*Perceptio divinae veritatis tendens in ipsam*: uma percepção de verdade atinente a Deus e que tende a esta mesma verdade". Não possuímos conceito adequado de Deus; aplicamos-lhe conceitos criados, através dos quais tendemos à Sua verdade, sem conseguirmos apreendê-la conceitualmente.¹³⁷

Neste sentido, o importante na fé é a abertura em direção àquilo que ela visa, o revelado crido e confessado na Igreja, porém aberto a percepções múltiplas.

A verdade é que, na fé, o principal é o *intendere*, a orientação ou o elã em direção àquilo que ela visa. Sem dúvida, não há *fides qua*, abertura e elã do sujeito, sem *fides quae*, sem conteúdo determinado, mas este último, o revelado crido e confessado na Igreja, permanece aberto a percepções múltiplas.¹³⁸

Para a tradição cristã, a verdade é um desígnio contido nos fatos e nas palavras que são revelados, está voltado mais para os "destinos" que para as "essências". A verdade plena é escatológica e, neste sentido, exprime o que as coisas e os homens estão chamados a serem segundo o plano de Deus. Por isso, se dirige antes ao coração que à inteligência. O que impede o homem de ouvir a verdade de Deus, observa Congar, não é a fraqueza da inteligência, mas a dureza de coração e o orgulho da razão¹³⁹.

Esse designio divino, a Verdade para o cristianismo, está plenamente revelada em Jesus, Caminho, Verdade e Vida, compreendida e vivida, no entanto, no Espírito, cuja vinda está ligada à partida e a uma certa ausência de Jesus. O Espírito fará recordar o que Jesus disse, dará testemunho de Jesus, introduzirá na verdade total, fará tomar o caminho de verdade e de vida que é Jesus e são as suas palavras. Assim o Espírito, todo relativo à verdade revelada em Jesus, é também ele a verdade que habita o cristão, vive na Igreja e conduz à comunhão com o Pai assegurando a vitória contra as forças de morte a serem enfrentadas ao longo da vida.¹⁴⁰ A ação do Espírito, percebida na experiência

¹³⁷ Yves CONGAR, *A Palavra e o Espírito*, p.16.

¹³⁸ *Ibidem*, p. 17.

¹³⁹ *Ibidem*, p. 55.

¹⁴⁰ Cf. *Ibidem*, p. 56-58.

histórica é, no interior da tradição cristã, o fator responsável pela renovação do dogma, verdade absoluta que fundamenta e dá sentido à vida do cristão.

A experiência do Espírito será, portanto, entende Congar, a percepção da realidade de Deus vindo a nós e nos atraindo a Ele para uma vida em comunhão. Superando a distância, a experiência do Espírito é a consciência da presença de Deus como fim amado de nossa vida que se torna sensível através dos sinais e nos efeitos de paz, certeza, consolação, iluminação e tudo o que acompanha o amor. A experiência do Espírito situa-se no interior da dinâmica que se estabelece entre Escritura (Revelação constitutiva) e Tradição Viva (consciência da presença de Deus vindo a nós, ativo em nós e por nós).¹⁴¹

Essa experiência, explicita o mesmo autor, essa percepção da presença de Deus como fim amado da vida se expressa na oração, na prática dos sacramentos da fé, na vida da Igreja, na vivência dos mandamentos, mas mais intensamente no itinerário excepcional de alguns místicos que descrevem seu caminho de encontro com o mistério.

O dogma, entendido no sentido largo do termo é, portanto, a Verdade escatológica revelada plenamente em Jesus Cristo, acolhida pela pessoa em comunidade no Espírito que conduz toda a criação ao seu destino que é a comunhão com o Pai. E neste sentido, o Espírito Santo tem aí um papel fundamental.

A evolução dos dogmas é evento do Espírito; nela o Espírito Santo introduz os fiéis em toda a verdade e faz com que a palavra de Cristo habite com superabundância entre eles (DV). Isso ocorre mediante o senso sobrenatural da fé de todo o povo de Deus, mediante os dons e a graça do Espírito (LG 12), mediante a intuição interna e a experiência espiritual (DV).¹⁴²

O dogma é, portanto, verdade sempre nova por conta da ação do Espírito Santo que o atualiza em resposta aos desafios novos nessa caminhada em direção a uma plenitude final.

No sentido estrito, define Kasper, o dogma é uma doutrina definitiva e obrigatória a todos de modo que sua rejeição implica e, condenação por

¹⁴¹ *Ibidem*, p. 13-14.

¹⁴² Walter KASPER, *op. cit.* p. 196-197.

heresia. E aqui, de fato, o Espírito que amplia e renova a verdade, pode representar uma ameaça.

Dogma em sentido estrito, num modo de falar corrente desde o século XVIII, é uma doutrina, na qual a Igreja proclama uma verdade revelada do Antigo ou Novo Testamento de forma definitiva e obrigatória para todos como formalmente revelada, de tal forma que sua rejeição se condena como heresia e se comina com anátema.¹⁴³

O sentido estrito do dogma reflete o processo de sacerdotização. Em sua obra, *O dogma que liberta*, Juan Luís Segundo vai mostrar como, com sua elevação a religião oficial do Império Romano, o cristianismo passa a ter pretensões universais. Este fato torna a manutenção da identidade mais problemática. Surge, então, uma exigência de uniformidade da fé que se resolve pela instituição de uma autoridade dogmática vertical, um magistério hierárquico capaz de definir “os limites” de uma verdade de validade universal. A ortodoxia se faz sentir como imperativo político e a pluralidade dogmática como ameaça perigosa para a Igreja e para a sociedade.¹⁴⁴ Essa exigência de uniformidade do dogma aumenta com estreitamento das relações entre o magistério eclesiástico e o poder secular. A verdade de Deus que era guardada pela Igreja, passa a ser controlada e definida pelo magistério eclesiástico, que vai utilizar essa verdade como instrumento de poder para julgar o poder temporal. Para a compreensão desse processo e suas consequências na redução do conceito de dogma, é ilustrativo o seguinte exemplo destacado por Juan Luís Segundo:

Nunca o Papado chega a se sentir tão forte, como com Bonifácio VIII, pelo final do século XIII, pretendendo gozar da totalidade desse poder “temporal”. Já indicamos que a famosa “guerra das investiduras”, entre papas e imperadores do Sacro Império Romano-Germânico, não significou que o papado perdesse ou recobrasse, sucessivamente, o poder. Tratava-se de quem utilizava o poder de quem. Num dado momento dessa luta, a 18 de novembro de 1302, o Papa escreve a famosa bula *Unam Sanctam*, onde, entre outras coisas, pode-se ler: “Pelas palavras do Evangelho somos instruídos de que nesta (a Igreja) e em seu poder, existem duas espadas: a espiritual e a temporal... Mas essa deve esgrimir-se em favor da Igreja; aquela pela própria Igreja. Uma pela mão do sacerdote; a outra, pela mão do rei e dos soldados, com a indicação e o consentimento do sacerdote... O poder espiritual tem que instituir o temporal e julgá-lo, se não for bom... logo, se o poder terreno se desvia, será julgado pelo poder espiritual... a não ser que... imagine haver dois princípios, o que

¹⁴³ *Ibidem*, p.194.

¹⁴⁴ Cf. Juan Luis SEGUNDO, *O dogma que liberta – fé, revelação e magistério dogmático*. p. 261-262.

“julgamos herético...” (D 469). Em seguida vem o que, nas palavras e na cabeça do Papa não pode ser outra coisa que uma definição *ex cathedra*: “Pois bem, submeter-se ao Pontífice Romano” – no espiritual e no temporal, entende-se pelo anterior – “*declaramos, dizemos, definimos e pronunciamos* como de toda necessidade de salvação para toda criatura humana”.¹⁴⁵

Pode-se dizer que, no período medieval, sob o regime de cristandade, inicia-se uma redução no sentido de dogma que perdura até a modernidade. O dogma se transforma em verdade certa, ortodoxia, defendida e guardada pelo magistério eclesiástico. Ele será a base da instituição eclesiástica e seu instrumento de poder. Neste contexto, o sentido de heresia, que a princípio reflete a preocupação com a fidelidade à boa nova anunciada pelos apóstolos, passa a significar desobediência à hierarquia eclesiástica.

A heresia na época patrística refletia o temor de que alguns erros pudessem tornar-se irreversíveis e matar, antes que as crises pudessem produzir efeitos vivificantes¹⁴⁶. A heresia, do ponto de vista teológico, explicita Walter Kasper, são abalos e deturpação ocorridas ou por adaptação exagerada, sínteses apressadas ou superficiais, ou por recusa a polemizar e por persistência tradicionalista e rígida. Surgem também por negação e por isolamento e abasolutização de um aspecto, e podem ocorrer tanto por exagero como por redução de aspectos singulares¹⁴⁷.

Nos primeiros tempos em que as grandes discussões gravitavam, sobretudo em torno do dogma trinitário, existiam denúncias, juízos teológicos, condenações, expulsões, desterramentos, anátemas conciliares e excomunhões, no

¹⁴⁵ *Ibidem*, p. 314-315.

¹⁴⁶ “Sabia-se que”, comenta Juan Luís Segundo sobre o aparecimento da heresia na época patrística, “num certo grau de cristalização, certeza e expansão, uma teologia errada podia deixar de ser compatível com a participação no caminhar da comunidade cristã e na sua fé”. *Ibidem*, p. 263.

¹⁴⁷ Cf. Walter KASPER, *op. cit.* p. 197. É preciso ressaltar aqui que anátemas, excomunhões e condenações refletem a relação, desde o início tensa, entre Magistério da Igreja e teologia. A teologia serve ao Magistério e no seu serviço, o teólogo se arrisca. A teologia deve ser ousada para poder contribuir no aprofundamento da compreensão das verdades de fé e nessa ousadia, o teólogo se arrisca a ser exposto à incompreensão da comunidade a quem ele serve. “Do externo - observa Bruno Forte – vem ao teólogo, sobretudo a provação de às vezes se sentir isolado e mesmo incompreendido, julgado não só pelo ‘mundo’, mas até mesmo pela Igreja, que ele ama e quer servir com espírito e coração. É a hora da solidão, tanto mais dolorosa para quem, como o teólogo, é chamado a pensar a aliança e a testemunhar Aquele que tem para nós ‘projetos de paz e não de desventura, para conceder-nos um futuro pleno de esperança’ (Jr 29,11)” (Bruno FORTE, *Teologia em diálogo*, p. 45). Na tensão com o Magistério, continua Bruno Forte, o teólogo deve reconhecer o valor da dúvida sobre si mesmo e o dever de nunca absolutizar tudo o que seja menos que Deus, a começar de si mesmo.

entanto, as primeiras condenações à morte de hereges estão associadas à pregação anticlerical que se propaga no ocidente a partir do século XII e aqui, tem uma significativa influência as idéias de Joaquim de Fiori sobre a Nova Era do Espírito.¹⁴⁸

As teses de Joaquim de Fiori, retomando os temas da liberdade e do conhecimento inspirado pelo Espírito introduz na história terrestre uma escatologia caracterizada pela novidade de um regime de interioridade, de liberdade que abriu as comportas para uma corrente caudalosa de esperança que chegou a animar protesto social e constestação reformista da Igreja.

O pensamento de Joaquim, explica Congar, procede de uma visão da *concordia* ou entendimento de correspondência entre elementos da história veterotestamentária, os da história evangélica e os passados ou futuros, da história da Igreja. Assim distintos, cada um dos três estados, é atribuído a uma pessoa da Santíssima Trindade. Como o Espírito procede do Pai e do Filho, um “entendimento espiritual” procede do Antigo e do Novo Testamento: é o Evangelho eterno ou *Evangelium Regni* que deve suceder ao Evangelho de Cristo pregado e celebrado até então.¹⁴⁹

¹⁴⁸ Consta no dicionário de Idade Média que os primeiros hereges condenados à fogueira no Ocidente medieval foram 15 clérigos e monjas surpreendidos numa intriga palaciana em Órleans no ano de 1022 e os membros de uma comunidade religiosa descoberta perto de Turim em 1028, cuja devoção ao Espírito Santo os levava a manter uma cadeia constante de oração e a não comer carne nem dormir com as esposas. A rápida propagação da pregação anticlerical durante o século XII foi acompanhada de um refinamento da definição de crença ortodoxa e de um endurecimento de atitudes para com os não ortodoxos. Em 1184, a bula *Ab Abolendum* foi publicada numa tentativa de impor uniformidade e ortodoxia; ordenava aos bispos que procedessem uma investigação anual (*inquisitio*) em suas dioceses e excomungassem não só os heréticos mas também as autoridades que não agissem contra eles. Após o Quarto Concílio de Latrão, tais medidas foram incorporadas à legislação secular, incluindo a do Império (1220), de Aragão (1223) e da França (1226). A partir de 1231, inquisidores subordinados diretamente à autoridade papal estiveram em atividade no Languedoc e em cidades italianas; em 1252 foram autorizados a recorrer à tortura para obter confissões, e sua ação estendeu-se à maior parte da Europa continental nos séculos seguintes. (Cf. *Dicionário de Idade Média*, p.191). É preciso citar, todavia, o caso da condenação por heresia de Prisciliano, Encrória e mais dois discípulos, decapitados em 385. No entanto, a repercussão desta execução capital foi enorme, em todo o ocidente. Muitos bispos, mesmo os que recusaram apoio a Prisciliano, condenaram a atitude de Idácio e Itácio, os bispos responsáveis pela condenação e punição aplicada aos hereges pelo Imperador. Idácio, acabou tendo de renunciar a sua sede episcopal e Itácio foi excomungado. Alguns anos mais tarde, os seguidores de Prisciliano foram reabilitados. Os restos mortais de Prisciliano foram reconduzidos à Espanha, onde foram honrados como os de mártir.(Cf. Roque FRANGIOTTI, *História das Heresias* (séculos I-VII), p.197-112.)

¹⁴⁹ Yves CONGAR, *Revelação e experiência do Espírito*, p. 167-168.

Assim, ao tempo da letra, se sucederá o da liberdade do Espírito. O que era comumente reservado à escatologia, no fim da história, é aqui introduzido para dentro da história como objeto de uma expectativa, de uma esperança. Nessa era ainda haverá uma hierarquia e sacramentos, todavia não mais de forma institucional, mas de forma carismática, correspondendo mais ao tipo de João do que a Pedro.¹⁵⁰

O abade Joaquim de Fiori carregará em vida a fama ora de profeta, ora de herege, mas será ao longo do século subsequente à sua morte, que a grande fascinação exercida por seu pensamento será colocada à prova por uma série de censuras e condenações oficiais e não oficiais.

A primeira condenação oficial em 1215 (IV Concílio Lateranense) foi reflexo do conflito que residiu na polarização entre o pensamento monástico, representado por Joaquim, e a nova teologia escolástica, personificada em Pedro Lombardo. O principal motivo da polêmica foi a publicação do texto *Introdução ao Evangelho Eterno* em 1254, pelo jovem franciscano Gerardo de Borgo san Donnino. Essa introdução, não só vaticinava e proclamava o imediato advento da “Era do Espírito” para o ano de 1260, mas também anunciava o triunfo de uma nova ordem monástica (a franciscana) sobre todas as demais instituições da Igreja. Além disso, identificava os escritos do abade de Fiore com o próprio Evangelho Eterno, indicado no Apocalipse (Ap 14,16), como substituto do Evangelho de Cristo.¹⁵¹

As idéias do Abade de Fiore vão influenciar distintos movimentos místicos da segunda metade do século XIII e início do século XIV: Irmãos do Livre Espírito, Beginas, Begardos e, sobretudo os franciscanos espirituais. Movimentos que incluíram posições contestadoras que se expressaram como recusa dos sacramentos, da hierarquia da Igreja e do Papa (como entre os “Fratricelli”, grupo ligado à família franciscana¹⁵²) ou, correntes que assumindo temas místicos profundos, foram levados ao quietismo, à indiferença às regras externas até a ausência de reserva moral ou ao sentimento de estar em Deus até os limites do panteísmo.

¹⁵⁰ *Ibidem*, p.168.

¹⁵¹ Noeli Dutra ROSSATTO. Abade Joaquim e a Nova Era do Espírito. Em: Noeli Dutra ROSSATTO (org.) *O simbolismo das Festas do Divino Espírito Santo*.p.36.

Essas idéias, de fato, provocam um abalo no sistema que se compôs em torno do vínculo entre verdade e poder. A teologia centrada no Espírito de Joaquim de Fiore, dando ênfase à liberdade, ao futuro e traduzindo esses valores ligados ao Espírito Santo em experiência histórica, representou uma ameaça porque ensinou que a verdade, acessível pelo Espírito não precisa da mediação do Magistério Eclesiástico e por isso ameaçou a instituição eclesial que se autocompreendia como guardiã da verdade de Deus.

Contudo tenhamos observado que o Espírito Santo esteve a desafiar a dogmática cristã, podemos dizer, por outro lado, que do ponto de vista de uma formulação sistemática mais estrita, o Espírito Santo encontra-se aprisionado numa reflexão trinitária especulativa e filosófica, numa discussão metafísica sobre a trindade em si mesma que obscurece uma outra dimensão da reflexão teológica que deveria refletir a experiência do Espírito como Deus em ação no mundo, isto é, o Espírito em sua missão de transformar e elevar o humano e o mundo, preparar toda a criação reunida em Cristo para o encontro com o Pai.

No desenvolvimento doutrinário que conduziu à formulação do dogma trinitário, explicita Brandt, o Espírito Santo constitui, a princípio, um problema secundário.

Tudo girava inicialmente em torno da questão cristológica, isto é, em torno da resposta da Igreja à doutrina de Ário que havia negado a revelação de Deus em Cristo. (...) Não parecia necessário “que além da questão da consubstancialidade do filho com o Pai, ainda se ventilasse questão da posição do Espírito Santo dentro da divindade.”¹⁵³

O Concílio de Nicéia vai afirmar a crença em um só Deus, Pai onipotente, em Jesus Cristo, filho de Deus unigênito, gerado, não criado e consubstancial ao Pai, e a crença no Espírito Santo. A extrema brevidade da afirmação pneumatológica no credo niceno oculta aqui, além de uma preocupação mais centrada no problema cristológico, a falta de uma efetiva compreensão do Espírito Santo e sua posição na trindade. A afirmação do Espírito como pessoa trinitária só alcançará expressão dogmática no Credo Niceno-Constantinopolitano de 381. Esse credo expande a pequena confissão

¹⁵² Os “Fratricelli”, se constituíram sob a inspiração de Fiori, um grupo autônomo com proposta de vivência incondicional da pobreza.

¹⁵³ H. BRANDT, *op. cit.*, p. 15.

concernente ao Espírito, acrescentando que o Espírito é Senhor e Vivificador, que procede do Pai, que com o Pai e o Filho conjuntamente é adorado e glorificado, e que falou através dos profetas.¹⁵⁴ Um ano mais tarde a consubstancialidade do Espírito é finalmente afirmada em reação à heresia de Macedônio e dos “pneumatômacos”, que entendiam que o Espírito era uma força, um instrumento de Deus, criado para agir em nós e no mundo. Para os Padres orientais, afirma Congar, afirmar a consubstancialidade do Espírito é afirmar ao mesmo tempo a possibilidade da divinização do humano:

Na perspectiva dos Padres orientais, mas também para nós, tratava-se não somente da verdade de Deus, mas da verdade do homem e de sua destinação absoluta. Se o Espírito não é substancialmente Deus, nós não seremos de fato divinizados, dizem Atanásio, em 356, Gregório de Nazianzo em 380, referindo-se à fórmula do batismo.¹⁵⁵

Essa discussão grega, no entanto, vai se distanciando cada vez mais da experiência de fé do homem comum que, depois da queda do Império Romano, será o “bárbaro” convertido ao cristianismo. Para Juan Luis Segundo, o cristianismo oficializado como religião do império, no contexto de “queda” vai representar ainda referência de unidade e o dogma para responder a essa exigência deverá ser fixado e simplificado.¹⁵⁶

A fixação dogmática que trouxe problemas para a concepção de dogma em geral¹⁵⁷, trouxe também grave conseqüência para a pneumatologia. A

¹⁵⁴ *Ibidem*, p. 15.

¹⁵⁵ Y. CONGAR, *op. cit.*, p. 105.

¹⁵⁶ No final do século VI e início do século VII, o cristianismo enfrenta um desafio “novo” e inesperado: a ocupação do Império Romano pelos povos bárbaros, povos que não estavam interessando nos complexos debates em torno de um dos pontos mais delicados e decisivos do dogma cristão. Calcedônia buscava categorias da linguagem grega que pudessem ser usadas com propriedade e sentido para poder falar de Jesus de Nazaré como verdadeiro homem e verdadeiro Deus. O que os povos novos esperavam do cristianismo não era a maturidade que a mensagem de Jesus poderia dar à sua liberdade, mas perguntavam, de fato, pelo aumento da eficácia que os ritos cristãos poderiam dar à magia que praticavam. Aos poucos os problemas antropológicos da teologia paulina desaparecem do horizonte teológico. Interessa a esses povos, mais do que os temas e os debates, as “teofanias”, os milagres e as maneiras de *manejar* o sagrado. J. L. Segundo vai atribuir a fixação e simplificação do dogma a uma pedagogia apressada que não cuidou de realizar um encontro com esses novos povos em profundidade. Além do mais, o ensinamento paulino que trabalha com “categorias que libertavam o homem do temor aos castigos de Deus e da busca da segurança no sagrado, diante da ameaça desses castigos pautados na lei, não se enquadravam com a necessidade – e o dever o de dirigir, sólida e às vezes violentamente, a conduta e o pensamento do povo a respeito de seus deveres básicos”. (Cf. Juan Luis SEGUNDO, *op. cit.*, p.285-299).

¹⁵⁷ É interessante notar a lucidez de Santo Hilário, citado por Congar, que tem consciência do limite que representa para a experiência a fixação de um dogma: “Santo Hilário, uma das grandes testemunhas da fé, se desculpava ao ter de falar desse mistério: a heresia, dizia ele,

preocupação central da Teologia do Espírito será a reflexão teológica no âmbito da Trindade imanente (em si mesma) e não a reflexão sobre a missão do Espírito, seu papel e sua atuação na economia da salvação. Na verdade, o que se opera, observa Joseph Ratzinger, hoje Papa Bento XVI em seu comentário sobre o Credo, no início da terceira parte, sobre o Espírito e a Igreja, é uma dicotomia que gera de um lado uma especulação ontológica e de outro uma teologia antifilosófica da história da salvação:

(...) é característica para os estágios mais antigos do pensamento cristão uma interferência entre a visão da história da salvação e o enfoque trinitário; infelizmente, essa interdependência foi sendo esquecida posteriormente, em detrimento da questão essencial, levando a uma fragmentação em metafísica teológica, de um lado, e teologia da história do outro.¹⁵⁸

Em vista disso, podemos dizer que o pensamento sobre o Espírito que se elabora a partir da praxis permanecerá às margens da teologia e representará uma ameaça, como vimos acontecer com o Joaquimismo e mais tarde com o pietismo.

2.3. O Espírito Santo como ameaça à instituição eclesiástica

O Espírito é “co-instituente” da Igreja. Do ponto de vista da tradição teológica, a Igreja é fruto das duas mãos do Pai. A ação do Espírito conjugada à obra do Verbo gera e faz crescer a Igreja que está incessantemente chamada à obediência da fé à Palavra da qual vive. Cristo envia o Espírito e os dois juntos iluminam a Igreja. O Espírito faz reconhecer e confessar que Jesus é o Senhor na história. O Paráclito assiste a Igreja em sua missão de conservar, meditar e transmitir a Palavra ao longo do tempo.

Ele o faz na história, isto é, na sucessão das gerações, no entrechoque das idéias, no entrelaçamento dos eventos, no surgimento de novos recursos e novos problemas, de erros, mas também de graças insígnias e de humilde fidelidade... Para isto, Jesus prometeu e o Senhor enviou o Paráclito: nome

nos força a *“illicita agere, árdua transcendere, ineffabilia laqui*, fazer aquilo que não nos é permitido, escalar os cumes, expressar as coisas inefáveis.” (Y. CONGAR, *op. cit.*, p.106-107).

¹⁵⁸ Joseph, RATZINGER. *Introdução ao Cristianismo, Preleções sobre o Símbolo Apostólico*, p.244.

difícil de traduzir, pois seriam necessários vários termos simultaneamente: Advogado, Procurador, Consolador, Assistente.¹⁵⁹

O Verbo e o Espírito, explicita Congar, atuam desde sempre e para sempre (já e ainda não) na constituição de uma Igreja Una, Católica, Apostólica e Santa. O Espírito Santo é, portanto, princípio que faz possível a unidade na diversidade, que a santifica apesar do pecado, que dá a ela uma largura, isto é, uma universalidade, não deixando que perca a sua identidade apostólica. É só no Espírito que a Igreja pode ser o que é: sacramento de salvação e caminho de perfeição apesar de toda a sua limitação.

O Espírito, enquanto princípio de unidade, conduz tantas realidades diferentes à unidade, animando a diversidade. Não garante a unidade através pressão e da redução a uma cópia de acordo, mas através de uma delicada comunhão. A unidade, afirma Congar lembrando Tomás de Aquino, tem sua raiz na caridade que é única e tem como causa e suporte o mesmo Espírito Santo, pessoalmente idêntico em todos e nele, ao mesmo tempo, princípio transcendente de unidade. O Espírito que promove a unidade da Igreja confere a ela personalidade. Enquanto pessoa, a Igreja não se reduz à totalidade dos indivíduos que a compõem, mas tem uma realidade própria à qual se aplicam propriedades específicas e os atributos da unidade, santidade, catolicidade, indefectibilidade. A pessoa-Igreja é a realidade una e total eficazmente visada pelo plano ou desígnio de Deus¹⁶⁰.

O Espírito catoliciza a Igreja tanto no vasto espaço do mundo como no tempo da história. Neste sentido, a obra que Deus coloca fora de si pela missão do Verbo e do Espírito é aberta, tem uma perspectiva escatológica

O Espírito Santo atualiza a Páscoa de Cristo em vista da escatologia da criação. Ele atualiza também a Revelação de Cristo. Ele impulsiona para frente o Evangelho para o não ainda advindo da história.(...) Ele deverá realizar uma união entre o dado e o inesperado, o adquirido uma vez por todas e o perpetuamente inédito e novo.¹⁶¹

¹⁵⁹ Y. CONGAR, *A Palavra e o Espírito*, p.43.

¹⁶⁰ *Ibidem*, p.32-41.

¹⁶¹ *Ibidem*, p.57.

Congar, em se tratando dessa abertura para o universal que caracteriza a catolicidade, busca enfatizar a tensão entre a Revelação positiva atestada nas Escrituras inspiradas e os desafios novos da vida. O desafio aqui é, tendo em vista a tensão, buscar sempre melhor articulação entre pneumatologia e cristologia. É na força de Cristo e do Espírito que a Igreja pode permanecer “imensamente aberta”. Para Congar existiram épocas de cristandade e não de catolicidade e à nossa época, cabe viver um novo encontro com os povos, culturas, religiões¹⁶².

O Espírito mantém a Igreja apostólica. A apostolicidade, define Congar, não se relaciona apenas com a referência aos apóstolos, mas enquanto atributo da Igreja, é o dom e a tarefa de manter, garantir a continuidade, a identidade substancial do fim e o do princípio. O apóstolo é aquele que dá testemunho do que já chegou, o que foi inaugurado pelo dom de Jesus Cristo, e que afirma, pelo Espírito, a eficácia atual dessas realidades e a sua consumação escatológica. O Espírito assiste a Igreja na fidelidade à fé recebida dos apóstolos, numa história de erros, insuficiências, esquecimentos, impasses, momento críticos, para que o erro não prevaleça (esse é o sentido da infalibilidade!).

Todas as propriedades da Igreja se qualificam por uma interpretação mútua, afirma ainda Congar. A unidade é santa, a apostolicidade é santa, a catolicidade é santa. A Igreja é santa porque é habitação da trindade, “é templo santo de Deus onde, pela força da água viva, que é o Espírito Santo, a fé é celebrada no batismo e no amor-agape na Eucaristia”.¹⁶³

A santidade da Igreja, no entanto, está sob o regime do Espírito concedido (tão-só) em penhor ou em primícias e, por isso, a Igreja, consideravelmente carnal, está engajada no combate contra a carne. O Espírito que a Igreja possui como penhor, suscita reformas e novas criações, é ele também, sempre o “prometido”, aquele que impulsiona para frente a causa do Evangelho.

Congar encerra a reflexão sobre a santidade, explicitando o lugar do Espírito Santo, fonte da caridade que vincula os santos, na constituição de uma

¹⁶² *Ibidem*, p.58.

¹⁶³ *Ibidem*, 78.

comunidade de comunhão que se estende aos bem-aventurados do céu e aos nossos falecidos, comunidade de salvação de cujos bens o fiel tem direito a participar.

Todavia, no decurso da história eclesiástica se perdeu o equilíbrio entre os pólos carismático e institucional. O equilíbrio entre autoridade oficial e “carismática” coincidiu apenas uma única vez, comenta Hermann Brandt, na pessoa do próprio Jesus.

O que em Jesus se apresenta como uma unidade, constitui para nós uma misteriosa enigmática tensão: por um lado, Jesus não testemunha nada mais do que a “tradição”, isto é, a velha exigência e promessa de Deus, e ele mesmo desaparece completamente por trás deste testemunho. Por outro lado porém, - isto é, simultaneamente - a exigência e a promessa de Deus se tornam presentes nele imediatamente, e “em autoridade”, isto é, carismáticamente.¹⁶⁴

É um fato, afirma esse autor, que na história dogmática e eclesiástica, uma tendência que valorizou a instituição imperou sobre uma tendência marcada pela confiança na liberdade do Espírito e que a tendência para o estático da instituição em contraposição ao dinâmico do espírito, embora não tenha origem nesta época, foi fortalecida na era constantiniana.¹⁶⁵

É certo que, muitas vezes, as tentativas de preservar o direito do espírito frente à tradição é combatida como herética. Essa reação pode ser observada, como vimos anteriormente, no caso da figura e do pensamento de Joaquim de Fiori. A condenação das idéias de Joaquim de Fiori mostra uma absoluta confiança na validade da dimensão institucional da Igreja.

O que se torna visível nesta condenação da igreja espiritual é uma inabalada confiança na validade e segurança da atual instituição. Exatamente porque uma futura era do espírito questiona a atual instituição, é necessário destruir o elemento escatológico da compreensão do espírito.¹⁶⁶

Essa confiança na instituição e seu correspondente medo do Espírito encontram-se expressos na interpretação de Pentecostes com a qual a Igreja Católica se contrapôs aos espirituais franciscanos:

O derramamento do espírito não é um evento futuro, mas concretizou-se nos apóstolos em Pentecostes e pertence, assim ao passado. A atuação posterior

¹⁶⁴ H. BRANDT, *op. cit.*, p. 32.

¹⁶⁵ Cf. *Ibidem*, p. 34-35.

¹⁶⁶ *Ibidem*, p. 37.

deste espírito derramado realizou-se, porém, apenas através do papa. Não existe, portanto, uma futura igreja espiritual, mas a Igreja católica é, até a segunda vinda de Cristo, a única instituição válida perfeitamente suficiente.¹⁶⁷

Contra os espirituais franciscanos, ligados ao pensamento joaquimita, que questionavam a Igreja a partir de uma visão de futuro, a Igreja católica afirma a identidade da Igreja de maneira a-histórica. A igreja, como forma institucional é única e igual ao longo de todos os tempos.

(...) Entre os espirituais a identidade era uma categoria histórica. Eles compreenderam as regras de S.Francisco como uma atualização das exigências evangélicas de Cristo para uma nova época da história da salvação (...) A reação contra o movimento franciscano, por seu lado, representada pela inquisição eclesiástica, entende a identidade eclesiástica de maneira totalmente a-histórica, como uma igualdade das instituições eclesiásticas através dos tempos. (...) Com isto a instituição eclesiástica condenava como herética uma compreensão de Igreja que exigia a renovação da Igreja Institucional a partir do espírito. (...) A concepção de uma identidade eclesiástica que avaliasse criticamente a ordem tradicional da instituição do ponto de vista futuro do espírito, não tinha lugar na instituição e deveria ser, conseqüentemente extinta.¹⁶⁸

A história eclesiástica, constata Brandt, revela, portanto, que na tensão entre carisma e instituição, a tendência para a “ordem” e a preservação do “statatus quo” é a que predomina e é justamente, nas iniciativas ligadas ao Espírito que podemos encontrar a crítica e conseqüentemente o risco da “desordem”

Graças ao Espírito, é possível, sob certas circunstâncias, levantar a exigência de defender a fé contra o *status quo*, contra a ordem eclesiástica, conta a instituição. Apenas ali onde uma instituição eclesiástica concede esta possibilidade em relação a si mesma, é possível falar efetivamente de liberdade cristã.¹⁶⁹

A liberdade do Espírito, todavia, exige uma dose de entusiasmo que representa uma faca de dois gumes: por um lado salva da sonolência em que mergulha a instituição e por outro lado mata. O entusiasmo pode levar a uma cegueira que não deixa ver que, muitas vezes, a crítica significa auto-afirmação de si e não de Deus, perante a Instituição. O espírito em nome do qual se fala pode ser o espírito de si mesmo e aqui o Espírito Santo pode estar também aprisionado. Se a instituição se serve, muitas vezes, do Espírito, para garantir seu poder, o

¹⁶⁷ *Ibidem*, p. 37.

¹⁶⁸ *Ibidem*, p. 37-38.

¹⁶⁹ *Ibidem*, p. 41-42.

entusiasta, acaba também se servindo do Espírito, para afirmar a perfeição do seu próprio espírito, e, portanto, coloca também o Espírito a serviço de si mesmo. Neste sentido se coloca a necessidade do discernimento, que é temática sempre associada ao Espírito Santo.

2.4. O Espírito Santo como ameaça ao espírito humano

E finalmente, outro tema relacionado ao Espírito é, na tradição cristã, o nascimento do homem novo, o humano transformado por Deus, transfigurado, taberizado, divinizado. Com base na reflexão teológica sistemática sobre o humano, podemos afirmar que, do ponto de vista antropológico, a obra do Pai, do Filho e do Espírito em nós, é libertação, justificação, regeneração e santificação da vida, operada em nós por obra do Pai, do Filho e vivenciada no Espírito Santo.

A revelação neotestamentária afirma uma novidade radical. No Novo Testamento, o Espírito de Deus não se apodera dos indivíduos em ocasiões particulares, como no Antigo Testamento. Pelo dom do Espírito, o povo de Deus existe em condições novas: de Corpo de Cristo e Templo do Espírito. Na antropologia cristã, o homem novo é aquele em que o Espírito Santo **habita** e **torna filho de Deus** como uma presença nova, sobrenatural divinizante. Segundo Congar:

Deus, já presente por sua ação de criador e, portanto, substancialmente – porque sua ação é ele mesmo –, mas apenas por causa de ser e de operação, se doa e torna-se presente substancialmente como objeto de conhecimento e de amor, como termo de nosso retorno a ele enquanto Pai. Essa presença é pessoal: Deus não está somente em nós, mas *conosco* e nós com ele.¹⁷⁰

O testemunho dos místicos é bastante esclarecedor a esse respeito, quando fala de Deus agindo, vindo soberanamente à alma para se unir a ela, nela, como ela está com ele, nele...

A vida nova no Espírito e segundo o Espírito é vida “em Cristo”, vida filial. O Espírito Santo que habita o cristão de maneira pessoal e própria não age

¹⁷⁰ Yves CONGAR, *Ele é o Senhor e dá a vida*, p.119.

independentemente do Pai e do Filho. O Espírito Santo é o único que pode nos fazer atingir a verdade teândrica de Cristo em sua profundidade e nos conduzir ao âmago da vida filial que é, escreve Congar, juntarmo-nos a Jesus em sua oração:

Nós conhecemos bem essa oração: “Eu te louvo, Pai” (Lc 10, 21, “sob a ação do Espírito Santo”); “Pai, glorifica teu filho” (Jo 17,1); “Abba, Pai...” (no Getsêmani: Mc 14, 36; Lc 22,42); “Pai, em tuas mãos entrego o meu espírito”(Lc 23,46). E, aquela que conhecemos bem: “Quando rezardes, dizei: Pai...” (Lc 11,2; Mt 6,9).¹⁷¹

A filiação é, portanto, dom e promessa e o Espírito é ao mesmo tempo apelo ou exigência e princípio da vida santa. O Espírito que habita o humano e o mundo, promovendo a filiação como dom e promessa, liberta a liberdade humana para um novo modo de existir. O fruto do Espírito é o Homem Novo, libertado para o Amor.

A liberdade do Espírito, todavia, se experimenta na luta contra a carne. Este termo, segundo as escrituras, é uma categoria polivalente, define Congar, significa a condição terrena do homem e, nessa medida, é boa em si mesma. Por outro lado e ao mesmo tempo, a carne manifesta a fraqueza e a insuficiência da condição humana em relação à ordem divina¹⁷².

Para o cristão que deve se aplicar em viver sob o regime do Espírito, a carne será expressão do princípio ou da sede de uma oposição ao que o Espírito quer. Neste contexto de tensão, o Espírito atua para a conversão do pecador, faz emergir diante da vida nova oferecida pelo Senhor Jesus, a consciência da miséria

O Espírito age dentro, onde ele penetra como uma unção. Ele nos faz experimentar, num nível mais profundo que o do remorso por esta ou aquela falta, a atração soberana do Absoluto, do Puro, do Verídico, de uma vida nova oferecida pelo Senhor Jesus e ele nos dá, diante de tudo isso, uma consciência pungente de nossa miséria, da mentira e do egoísmo dos quais nossa vida está cheia. Nós nos sentimos julgados e, ao mesmo tempo, antecipados pelo perdão e pela graça. Caem então nossas falsas desculpas, o sistema de autojustificação e de construção egocêntrica de nossa vida.¹⁷³

¹⁷¹ *Ibidem*, p.147.

¹⁷² Cf. *Ibidem*, p. 163.

¹⁷³ *Ibidem*, p.169-170.

Essa é a verdade que promove a liberdade. O Espírito faz conhecer aquilo que escraviza, colocando-nos diante do dom de Deus. A liberdade cristã é combinação de despojamento e ousadia, experiência paradoxal só possível ao humano pelo Espírito se Deus que o **habita**.

O tema da liberdade do Espírito é bastante abrangente. Para J. Moltmann, o tema da liberdade, enquanto obra da Trindade, desperta em nós novas forças e abre, através de circunstâncias históricas, novas oportunidades em torno de nós. Isto quer dizer que a Palavra, no tempo propício, libera as energias internas da fé, da esperança e do amor e, esse liberar das energias pode ser entendido como testemunho interno do Espírito Santo que liberta para a vida.¹⁷⁴ A liberdade que, segundo Congar, nasce do reconhecimento da pequenez humana diante do dom de Deus, é, na perspectiva de Moltmann, participação na dinâmica criativa de Deus que abre possibilidades inusitadas e que alimenta a esperança no futuro. Neste sentido, este último afirma:

Crer desperta confiança em possibilidades ainda não realizadas no homem, na própria pessoa e nos outros. Crer, por isso, significa ultrapassar os limites da realidade dada e determinada pelo passado e buscar as possibilidades de vida que não se realizaram.¹⁷⁵

“Espírito” é libertação interior e exterior experimentada a partir do reconhecimento de Deus como “Senhor”. Senhorio que é proclamado a partir da experiência do êxodo e da experiência da ressurreição e que é garantia de liberdade diante da opressão e da morte. É na fraqueza da escravidão e na impotência diante da morte que o cristão acolhe o dom de Deus que o faz livre para a vida que não passa.

O Espírito que liberta, também justifica. A justificação, segundo Moltmann é experiência do Espírito que corrige uns e outros e se constitui em força para o agir dos justos e para a construção da paz. Enquanto experiência promovida pelo Espírito de Deus, explicita Moltmann, a justificação é perceptível na dor dos espoliados que clamam por seus direitos roubados; na má consciência ou consciência de culpa, na insegurança interior e falta de paz dos autores da injustiça; na instabilidade das condições injustas que exigem, para seu

¹⁷⁴ Cf. Jürgen MOLTSMANN, *O Espírito da Vida, uma pneumatologia integral*, p. 103-105.

¹⁷⁵ *Ibidem*, p. 116.

sustento, medidas sempre mais violentas. O Espírito de Deus que justifica é a presença solidária de Cristo nas e junto das vítimas da violência, é força de expiação da ação vicária de Cristo pelas vítimas e nelas, é o amor divino que sustenta, com o objetivo de cura, mesmo as comunidades humanas que se autodestroem. Por isso, afirma Moltmann,

O Espírito Santo é a justiça de Deus que faz justiça aos espoliados, que justifica e que corrige. Nele se torna possível a comunhão duradoura com Deus, com as outras pessoas e com a natureza. Por isso, sob este aspecto também podemos chamar o Espírito Santo de *justificação* da vida.¹⁷⁶

O Espírito Santo que justifica, também regenera. A “regeneração”, enquanto páscoa, é passagem desta vida mortal e transitória à vida imortal e eterna, uma modificação na substância íntima se opera na criatura provocando a renovação nas atitudes e na condução da vida. Entre as múltiplas experiências de regeneração, Moltmann destaca a experiência da efusiva alegria e a experiência da paz que pressupõe a justiça, abrange a salvação e promove a felicidade de corpo e alma, felicidade integral. Essa paz com Deus e essa alegria pascoal são experiências do Espírito Santo, afirma Moltmann e complementa

Se este Espírito de Deus é o “Espírito da ressurreição”, então somos possuídos por uma esperança que vê diante de si possibilidades ilimitadas, porque olha para o futuro de Deus. O coração se alarga. As metas da esperança da própria vida e as próprias expectativas de vida se fundem nas promessas de Deus de uma nova criação de todas as coisas. A própria vida finita e limitada recebe daí um significado infinito. A profundidade transcendente do Espírito de Deus e a amplidão escatológica do Espírito da ressurreição faz com que não possamos falar de nossa “regeneração” como de uma experiência única e acabada que tivéssemos deixado para trás. Permanecemos no experimentar a renovação e o renovar-nos caminha conosco.¹⁷⁷

A espiritualidade cristã, enquanto renascimento, continua Moltmann, supõe progressos no conhecimento de Deus, na libertação da vontade e na certeza do coração. Progresso em perspectiva escatológica já que o que aqui é experimentado como amor de Deus é apenas o início do que será experimentado como glória de Deus. A santidade, esclarece esse autor, não é um estado. Fundamentada na pertença a Deus cujo Espírito enche a terra e

¹⁷⁶ *Ibidem*, p.140.

¹⁷⁷ *Ibidem*, p.150.

constitui a vida a tudo quanto vive, a santidade é uma relação que se desdobra num agir peculiar, agir de seguimento de Jesus, O Filho unigênito de Deus, aquele que é espelho do desejo de Deus e promessa para toda a criação. Os crentes, ao responder à palavra vivificante de Deus, não são objetos passivos da santificação da criação por Deus, mas transformam-se em sujeitos. Neste sentido, observa Moltmann,

Levam uma vida “peculiar”, porque não vivem mais segundo o *ethos* de sua sociedade, mas já vivem de uma maneira cada vez mais intensa segundo a lei do Reino de Deus, isto é, o Sermão da Montanha de Jesus. Santificação é seguimento de Jesus, é tornar-se vivo no Espírito de Deus¹⁷⁸.

Segundo Congar, os frutos do Espírito resultam em “disponibilidade pacífica e alegre para acolher o outro, para amá-lo na paciência e na tranquilidade”¹⁷⁹. Nasce, então, pela verdade e a graça do Espírito que une transcendência e imanência, o homem para Deus e para os outros, “livre e verdadeiro, exigente e misericordioso, concentrado e aberto a todos”¹⁸⁰, destinado às bem-aventuranças. O Homem Novo é o humano libertado para a vida no Amor.

O Espírito que transforma o humano, segundo a perspectiva paulina, pode, todavia, se transformar numa ameaça ao espírito humano.

Para os antigos Padres da Igreja, o humano é corpo, alma e espírito e este é a melhor parte, aquela que o faz aberto à transcendência. São Jerônimo, interpretando Gálatas 5, 16 (“Andai no Espírito, e jamais satisfareis a concupiscência da carne”), explica Brandt, vai dizer que o homem é carnal quando se deixa levar pelos seus prazeres e desejos corporais, ou quando segue sua “alma”, indecisa entre as influências da carne e do espírito. Quando determinado pelo Espírito Santo, o homem é espiritual.¹⁸¹

O espírito aqui é o que faz o humano aberto a Deus e como *Imago Dei*, capaz para conhecer segundo a ciência divina e para amar conforme o amor divino, absolutamente gratuito e desinteressado de qualquer retribuição.

Para os antigos, o espírito humano movido por Deus que habita o humano, o abre para Deus fora do humano, o Pai revelado pelo Filho. No interior dessa

¹⁷⁸ *Ibidem*, p.169.

¹⁷⁹ Y. CONGAR, *op. cit.*, p.190.

¹⁸⁰ *Ibidem*, p.190.

dinâmica complexa de inter-relação que envolve Deus Pai, Filho, Espírito Santo e o homem, o perigo é a confusão entre o espírito humano e o espírito divino, é apresentar como sendo divino, o que é meramente humano.

Os místicos, neste sentido, vão falar de aniquilamento, desprendimento, indiferença, despojamento necessário para que não haja confusão, mas transformação do espírito (a melhor parte do homem) pelo espírito divino.

O Espírito Santo é aqui, de fato, uma ameaça ao espírito humano que, querendo preservar-se a todo custo, apegado a si mesmo, não se deixa transformar pelo Espírito.

Mais ameaçador ainda é o Espírito Santo para os modernos, eles que, identificando o Espírito Absoluto e o espírito humano, acabam idealizando o espírito humano e naturalizando o Espírito Divino.

3. Mística cristã e Teologia do Espírito

A experiência do espírito é propriamente aquela que podemos chamar também de experiência mística, define Marco Vannini em um pequeno livro introdutório, no entanto muito esclarecedor:

Trata-se, com efeito, essencialmente de um ato de conhecimento, que é também amor, que é também compreensão de tudo aquilo que é. “Nela, o bem dos outros te é precioso absolutamente tanto quanto o teu, e nada menos, porque tu não és mais o pequeno, o limitado e o servil Konrad ou Heinrich”, afirma Eckhart, “mas espírito”. “Pois o Senhor é o espírito, e onde está o espírito do Senhor, aí está a liberdade”, escreve Paulo (2Cor 3, 17), referindo-se certamente não à licenciosidade dos sectários do “Livre Espírito”, mas à experiência específica da liberdade, que é a do fim da vontade.¹⁸²

A mística deve ser compreendida, o mesmo autor esclarece, no âmbito da antropologia clássica e cristã, que falava do homem como um complexo de corpo-alma-espírito

Na experiência (através da qual se pode dar conta também da elaboração teológica, que de outro modo permaneceria abstrata e teórica), espírito é o

¹⁸¹ Cf. Hermann BRANDT, *op. cit.*, p. 44

¹⁸² Marco VANNINI, *Introdução à Mística*, p.15-16. Marco Vannini é um estudioso italiano da mística especulativa. Além de traduzir toda a obra de Mestre Eckhart para o italiano, cuidou também das edições de Marguerite Porete, Tauler, Gerson, Lutero e Silesius.

conceito que sintetiza a inteligência em seu nível mais elevado, capaz de ir além da aparente oposição dos contrários, e o amor, sempre em seu ser mais amplo, não depende do objeto, estendido ao universal, “sem porquê”. Inteligência e amor são, na tradição mística medieval, os dois olhos da alma, que tornam claro e puro o seu olhar, ou seja, que a tornam espírito. (...) Juntos, profundamente unidos até formar uma única operação, essa inteligência e esse amor são o espírito, que é, por conseguinte, absolutamente humano, aliás, constitutivo essencial do homem.¹⁸³

Próprio da mística, o mesmo autor continua, e daí a referência ao mistério, é a experiência de unidade com Deus que não cabe na linguagem. Quando o místico tenta manifestar a experiência da profunda união eu-Deus, na qual o eu não é mais o pequeno eu psicológico, centro da vontade particular, e Deus não é mais o Ser supremo, alto e Outro, o místico começa a claudicar, torna-se equívoco e atrai a suspeita dos guardiões da ortodoxia. Absurdo para o místico é o termo eu, porque é Deus quem constitui o mais profundo “eu”. Também absurdo é o termo Deus definido positivamente como se tratasse de um ente em meio a outros tantos, um objeto em meio a tantos objetos: a mística tem necessidade, por conseguinte, de uma dialética que não fique presa na rede das (falsas) oposições, e que diante da insuficiência da linguagem, privilegie o silêncio.

O núcleo místico do cristianismo deve ser compreendido a partir da mensagem essencial de Jesus: o reino de Deus está presente e se encontra dentro de vocês. A mística cristã vai afirmar a união com Deus em Cristo.

A mística, enquanto “ser um só espírito com o Senhor”, está radicada no Evangelho e constitui o seu núcleo; em Paulo se concentra sobre a transformação do homem carnal e psíquico em homem espiritual que tem os mesmos sentimentos de Cristo¹⁸⁴.

Para Paulo, segundo Congar, o Espírito que fez da humanidade de Jesus, uma humanidade completa de Filho de Deus, opera também em nós (Paulo se dirige sempre às comunidades cristãs), transformando-nos em filhos no Filho, chamados a herdar a Promessa feita a Abraão, promessa ligada à fé de Abraão e que se realiza na economia da fé, não da lei. No Filho, aprendemos a dizer “Abbá, Pai!” (Rm 8,14-17). No Filho o próprio Deus se comunica conosco,

¹⁸³ *Ibidem*, p. 17.

¹⁸⁴ *Ibidem*, p. 24.

se torna ativo em nós para aí suscitar os atos da vida filial, os de “Cristo em nós”. Neste sentido,

Não é a substância de Deus que toma o lugar de nossa substância, é a comunicação de um dinamismo, de uma faculdade de ação, e somos nós que agimos.¹⁸⁵

Diante de Jesus e nele (identificada com Ele), a comunidade - a experiência do Espírito que Paulo descreve é fundamentalmente eclesial – capta sua responsabilidade salvífica, a responsabilidade pela libertação do pecado. Reunidos em liturgia, vê a meta, angustia-se na visão de um mundo que impõe limites à ação de Deus e geme, lança suspiros. O Espírito, afirma Käsemann, interpretando Rm 8, 26-27, se manifesta na terra, nos gemidos inefáveis dos crentes que, reconhecendo a sua impotência e a responsabilidade do dever, como filhos de Deus, salvar a criação, inspira, põe na boca do crente, palavras indizíveis – palavras que brotam das profundezas e que são incompreensíveis para os que não passaram pela conversão – com as quais a comunidade pode pedir a Deus aquilo que ele quer dar: a verdadeira salvação. Em Cristo, segundo Paulo, a comunidade vive a liberdade na esperança e assume a responsabilidade da libertação pelo poder do amor.¹⁸⁶

João, o evangelista que sublinha a divindade de Cristo, a sua identidade com o Pai (elemento, esse, de ruptura total com o judaísmo) e, paralelamente a relação de amizade – não de subordinação – que une os discípulos a Jesus, a tal ponto que estes farão obras maiores que as realizadas por Ele (Jo 14,12), vai estar também nos fundamentos da mística. Os conceitos joaninos da realidade de Deus como Espírito, da divindade de Cristo e da comunhão espiritual entre ele e o fiel – sejam eles de origem grega ou não – são, de qualquer forma, o fundamento primeiro da mística¹⁸⁷.

Em João, Jesus vem de Deus, se faz carne totalmente voltado para Deus, comunica a vida eterna que é a vida no Amor que é o próprio Deus. O Espírito é dado aos seguidores de Jesus para que, conhecendo a Verdade que é a salvação pelo poder do Amor, tenham a vida em abundância. A revelação suprema de João é que a unidade com Deus – união mística - se dá na

¹⁸⁵ Y. CONGAR, *Revelação e experiência do Espírito*, p. 52.

¹⁸⁶ Cf. Ernst KÄSEMANN, *Perspectivas Paulinas*, p.195-217.

vivência do Amor que é o próprio Deus ofertado pelo Filho, o outro Paráclito prometido no último discurso (Jo 14, 16-17) - defensor, auxílio, consolador, assistente, advogado, procurador, conselheiro, mediador, o que exorta e lança apelos urgentes - aquele que, estando no mundo e entre os discípulos até a plenitude dos tempos, ensinará e recordará (Jo 14,26), dará testemunho de Jesus (Jo 15, 26-27), estabelecerá a culpabilidade do mundo (Jo 16, 7-11) e conduzirá os discípulos à plenitude da verdade 16, 13-15).¹⁸⁸ O Espírito não inventa, ele não inova outra economia, ele vivifica a carne e as palavras de Jesus, ele faz que suas palavras sejam lembradas e faz com que toda a verdade penetre nelas¹⁸⁹.

Nos escritos Joaninos, o Espírito, Deus em nós, é Amor que impulsiona a realização do mistério cristão para frente, na história dos homens. No Apocalipse, o testemunho de Jesus é chamado de “o espírito da profecia” (Ap 19,10).

O Espírito não se revela por si mesmo, ele aparece relacionado com Jesus, comunicado por ele, intervém junto às Igrejas – à Igreja – para adverti-las e conduzi-las na verdade. É sem cessar para elas uma inspiração de Jesus, uma aspiração ao Senhor Jesus: “O Espírito e a Esposa dizem: Vem! (Ap 22,17)”. Isso através de uma situação de tribulação e de luta, o combate da fé, que corresponde ao que dizem o quarto evangelho e a primeira carta de João¹⁹⁰.

Contudo, tenhamos explicitado o núcleo neo-testamentário da mística, devemos agora retomar o caminho, procurando entender a mística no contexto de uma cosmovisão grega que pressupõe uma compreensão antropológica clássica que, pensando o humano como um complexo de carne-alma-espírito, vislumbra a divinização.

Segundo Lima Vaz, o sentido original do termo mística remete à uma cosmovisão Neo-platônica:

(...) o sentido original, e que vigorou por longo tempo, do termo mística e de seus derivados diz respeito a uma forma superior de experiência, de natureza religiosa, ou religioso-filosófica (Plotino), que se desenrola , - normalmente num plano transracional – não aquém, mas além da razão, mas, por outro lado, mobiliza as mais poderosas energias psíquicas do indivíduo. Orientadas pela

¹⁸⁷ Marco VANNINI, *op. cit.*, p. 24.

¹⁸⁸ Cf. Y. CONGAR, *op. cit.*, p.79.

¹⁸⁹ *Ibidem*, p. 83.

¹⁹⁰ *Ibidem*, p. 87.

intencionalidade própria dessa original experiência que aponta para uma realidade transcendente, essas energias elevam o ser humano às mais altas formas de conhecimento e de amor que lhe é dado alcançar nessa vida.”¹⁹¹

Mística é, portanto, antes de tudo, ascese do espírito humano em busca do Absoluto transcendente (ponto de referência fora dele) que o atrai e o transforma. Essa experiência, do ponto de vista do sujeito, afirma Lima Vaz, que ocorre onde cessa o discurso da razão, é experiência inefável do Absoluto, absolutamente singular e impossível de ser partilhada. Considerada do ponto de vista do objeto, a experiência mística, complementa o autor, move-se na esfera de uma transcendência real, movimento que implica, segundo ele, num primeiro momento, a posição entre parênteses do mundo¹⁹². Neste sentido, a experiência mística, enquanto busca do Absoluto transcendente, significa esforço de superação da imanência e, portanto, crítica do mundo.

3.1. Referências gregas e originalidade cristã

Para Lima Vaz, uma interpretação adequada da experiência mística supõe uma concepção antropológica. O fundamento antropológico da experiência mística, afirma ele, supõe uma concepção de ser humano aberto a uma dupla concepção de transcendência: a transcendência da inteligência espiritual e a transcendência ontológica do absoluto.

A teoria da experiência mística, seja a que está implícita no próprio testemunho dos místicos, seja a que é explicitada na reflexão filosófica e teológica, é constituída, portanto, sobre um fundamento antropológico, no qual a concepção do ser humano está aberta ao acolhimento de uma dupla dimensão da transcendência: a) de uma lado, a transcendência da *inteligência espiritual*, seja sobre o entendimento discursivo e o livre-arbítrio, seja sobre as atividades próprias do psiquismo; b) de outro, a transcendência ontológica do Absoluto, sobre o sujeito finito que a ele se une na experiência mística.¹⁹³

A experiência mística tem, então, como referência um modelo antropológico dotado de uma estrutura vertical aberta:

¹⁹¹ Henrique C.LIMA VAZ, *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*, p. 9-10.

¹⁹² Cf. *Ibidem*, p. 10-11.

¹⁹³ *Ibidem*, p. 20-21.

(...) coroada pela fina ponta do *espírito* (*noûs* ou *mens*), capaz de captar a universalidade *formal* do ser e de afirmar seu existir *real* (Metafísica), ou de unir-se fruitivamente ao Absoluto (Mística).¹⁹⁴

A transcrição conceitual dessa estrutura antropológica vertical, continua Lima Vaz, se fará segundo dois esquemas clássicos:

(...) a) O esquema dual corpo-alma, construído segundo um procedimento analítico – análise da substância “ser humano” em seus princípios constitutivos; b) e o esquema tria corpo-alma-espírito, constituído segundo um procedimento dialético – articulação do movimento de auto-expressão de ser humano na passagem da natureza dada à forma manifestada.

A teoria mística, portanto, segundo Lima Vaz, apóia-se num substrato antropológico que reúne motivos platônicos, estoicos e cristãos, substrato que afirma a natureza do espírito enquanto este é capaz de elevar-se à experiência fruitiva do Absoluto.

A teoria mística (...) apóia-se, portanto, num substrato antropológico, que é a natureza do *espírito* enquanto este é capaz de elevar-se por suas próprias forças – mística natural – ou pela graça divina – mística sobrenatural – à experiência fruitiva do *Absoluto* em si mesmo ou em alguma de suas manifestações.

Contudo, depois de considerada a relação entre a experiência mística e a cosmovisão grega, é preciso perceber, por outro lado, a originalidade da mística como espiritualidade cristã.

A palavra mística aplicada a uma certa maneira de conhecer Deus diretamente e de maneira quase experimental, segundo L. Bouyer, tem sua origem no uso original que encontra dentro da tradição cristã. Segundo esse autor, os empregos pré-cristãos mais antigos da palavra não têm esse sentido:

(...) Na religiosidade helenista, o “segredo” que é propriamente “místico”, não é o segredo de algum inefável conhecimento religioso, mas é o segredo de um rito em sua pura materialidade.¹⁹⁵

¹⁹⁴ *Ibidem*, p. 21.

¹⁹⁵ L. BOUYER. “MYSTIQUE” *Essai sur l'histoire d'un mot*. La Vie Spirituelle, no.9 - 15 Mai 1949.

Na perspectiva desse autor, a história da palavra “mística” na literatura cristã vai mostrar que o sentido dessa palavra não se explica simplesmente pela referência ou dependência do cristianismo em relação ao helenismo, mas o sentido da mística cristã se explicita por referência à Bíblia e à liturgia, especialmente à liturgia eucarística.

Os textos cristãos, com efeito, onde a palavra “μυστικός” vai ganhar o sentido propriamente religioso e doutrinal que ele não tinha antes, podem ser classificados, a grosso modo, em três grandes divisões: a primeira bíblica, a segunda litúrgica e a terceira espiritual.¹⁹⁶

O uso mais original do vocabulário místico remonta o emprego em Alexandria, num sentido puramente metafórico. A palavra mística, dizendo respeito a algo que toca de maneira muito viva a imaginação grega acabou por oferecer um rico simbolismo poético para designar as reflexões e a investigação sobre o enigma do mundo, o pensamento metafísico, religioso ou não, ou ainda, toda a descoberta laboriosa relacionada a qualquer objeto¹⁹⁷.

Em Fílon de Alexandria, afirma Bouyer, ela foi um meio de poetizar exposições técnicas das questões mais obscuras. Em Clemente e Orígenes, ela vai designar, habitualmente, tudo o que toca àquilo que eles consideram como o mais difícil problema teológico posto pelo cristianismo, a saber, a idéia fundamental evangélica e paulina que toda a Bíblia e toda a história do Povo de Deus, não encontra sentido definitivo senão em Cristo.

Para os Padres Gregos, a mística é, antes de tudo, a realidade divina que o Cristo nos traz, que o Evangelho nos revela, que dá sentido definitivo a toda a Escritura:

É místico, portanto, todo conhecimento das coisas divinas às quais se ascendem por Cristo, em seguida, por derivação, estas coisas em si mesmas. Enfim, a palavra passa, sempre na mesma linha, pela realidade espiritual do culto “em Espírito e em Verdade”, oposta à vacuidade de uma religião exterior que a vinda do Salvador não revivificou.¹⁹⁸

Do contexto Bíblico, continua esse autor, a palavra mística passa ao contexto sacramental, em especial, ao eucarístico. O que se vê nos textos antigos,

¹⁹⁶ *Ibidem*, p.8.

¹⁹⁷ Cf. *Ibidem*, p.7.

explicita ele, é o duplo cuidado de insistir sobre a realidade da Eucaristia que é o Cristo e todos os dons que dele não se separam (os sacramentos) e sobre o fato de que essa realidade é ainda, de certa maneira, velada. A última Ceia vai inspirar uma série de textos onde o sentido da palavra mística passa da idéia de compreensão das Escrituras à idéia de uma realidade sacramental. Nestes textos, comenta o autor, os Padres da época constantiniana vão aplicar, pela primeira vez, a terminologia dos rituais pagãos aos ritos cristãos.

Nestes textos onde esta referência primeira à realidade sobrenatural do Cristo aparece ainda subjacente, mais onde uma primeira transferência deliberada à celebração do mistério cristão dos termos dos mistérios pagãos suplantados por ele parece não estar excluída, o conjunto da liturgia eucarística é chamado “culto místico”, “hierurgia mística”. Esse é, com efeito, um traço marcante da terminologia litúrgica dos Padres da época constantiniana, o de aplicar pela primeira vez, aos ritos cristãos, as expressões emprestadas dos rituais pagãos.¹⁹⁹

A palavra mística designa, então, sempre a mesma realidade central do cristianismo, seja sob o aspecto de revelação final do plano de Deus discernido através das Escrituras, elaborado através de toda a história humana; seja sob o aspecto do símbolo sacramental que contém ele mesmo o objeto desta revelação e que acaba por ele de se realizar em nós.

O terceiro sentido da palavra mística, ainda segundo esse autor, sentido que não se desenvolve independentemente do uso da palavra no contexto exegético e litúrgico, mas que adquire o sentido espiritual de modo inefável de conhecimento experimental das coisas divinas, encontra-se em Dionísio, o Areopagita.

Em sua “Teologia Mística”, Dionísio, inspirado na tradição exegética sobre Moisés, em especial pelas *Homilias sobre o Êxodo* de Orígenes e pela *Vida de Moisés* de Gregório de Nissa, nos diz que entramos “nas Trevas verdadeiramente místicas do não-cognoscível”, quando tocamos o objeto único do Evangelho que nos é apresentado através da multiplicidade de suas palavras, além dos detalhes tanto das consagrações litúrgicas quanto das luzes particulares da revelação bíblica²⁰⁰. Neste sentido, o Evangelho, vasto e

¹⁹⁸ *Ibidem*, p.13.

¹⁹⁹ *Ibidem*, p.15.

²⁰⁰ Cf. *Ibidem*, p. 20.

conciso, é expressão da Causa universal e benfeitora que transcende todas as coisas.

(...) Parece-me que aí esta um maravilhoso pensamento, porque se a Causa universal e benfeitora se exprime com muitas palavras, ela não é nem racional nem inteligível, pois transcende todas as coisas de maneira supra-essencial e não manifesta a descoberto e verdadeiramente a não ser àqueles que vão além de toda consagração ritual e de toda purificação, que ultrapassam toda ascensão dos cumes mais santos, que abandonam todas as luzes divinas, todas as palavras e todas as razões celestes, para dessa forma penetrar nessa Treva em que, segundo a Escritura, Aquele que é totalmente transcendente existe com uma existência absoluta.²⁰¹

O objeto único do Evangelho, presente e velado, explicita Bouyer, é o mesmo que os Padres da Igreja depois de Paulo chamam “*Mistérion*”, e que em Dionísio é “o Deus que permanece em uma luz inacessível” se deixando misteriosamente tocar por nós em Jesus Cristo²⁰².

3.2. Mística e Teologia em Pseudo-Dionísio o Areopagita

A explicitação do modo inefável de conhecimento experimental das coisas divinas a que se chega pela transformação que a Trindade opera no mundo é, em Dionísio Teologia. Transformação que é obra de Deus triuno, pelo Filho, Jesus supra-essencial que revestiu verdadeiramente a natureza humana, no Espírito, que é o modo como do próprio coração do Bem imaterial e indivisível saem as luzes da bondade que se difundem e ao mesmo tempo permanecem, graças ao seu eterno renascimento, nele mesmo, e cada uma em si e todas mutuamente umas com as outras²⁰³.

Em Dionísio, Mística é teologia e neste sentido, sua Teologia Mística, pequeno tratado de importância fundamental para todo o desenvolvimento do pensamento cristão, é o ápice de toda a sua teologia. Ele não só cria o termo “teologia mística”, afirma Bernard McGinn, como dá expressão sistemática à visão dialética da relação entre Deus e o mundo que foi a fonte de sistemas

²⁰¹ PSEUDO-DIONÍSIO, o Areopagita. Em: *Obras Completas*, p.131.

²⁰² Cf. L. BOUYER, *op. cit.*, p.20.

²⁰³ Cf. PSEUDO-DIONÍSIO, o Areopagita. *op. cit.*, p.133.

místico-especulativos por pelo menos mil anos²⁰⁴. A estrutura do sistema teológico de Dionísio, segundo esse autor, é a mais importante contribuição para a história da mística latina. O centro da teologia de Dionísio, ele explicita, é a explanação sobre como o completamente icognoscível Deus se manifesta na criação a fim de que todos possam alcançar união com a não-manifestada Fonte. O programa de Dionísio, ele afirma, é uma ordem na qual o Eros divino refrata-se nas múltiplas teofanias do universo e através da qual, é possível o retorno erótico de toda a multiplicidade para a simples unidade²⁰⁵.

Segundo Balthasar, em Dionísio, tudo é em tudo, conforme a grande corrente do ser como fluxo e refluxo, *proodos* e *epistrophê*, movimento, cujo sentido, é a manifestação do que não aparece, de Deus sempre maior e sempre mais escondido. Movimento que contempla uma relação entre negação e afirmação que se encontra no sentido grego de manifestação (Platão, Plotino, Proclo, Gregório de Nissa e Agostinho), mas que em Dionísio, encontra um equilíbrio perfeito:

(...) o extraordinário movimento ascendente de negação, se intensificando muitas vezes até o extremo que subordina a catafática (atribuição de todos os nomes) à apofática (rejeição de todos os nomes), não se inflama portanto jamais – e sempre mais ardentemente – senão que ao movimento descendente de Deus que se comunica nas manifestações.²⁰⁶

Diante dessas manifestações de Deus nas aparências, não se observa em Dionísio, e isso é o que lhe é característico, afirma Balthasar, nenhum menosprezo, na medida que esta atitude repercutiria nas relações com Deus que aparece.

O conhecimento de Deus requer, portanto, uma penetração sempre mais profunda e o ultrapassamento sempre mais completo da imagem, e as duas coisas não separadas, nem justapostas, mas se integrando sempre mais profundamente. A teologia é adoração admirada diante da Beleza insondável que aparece em todas as manifestações. Porque Deus é em tudo e além de tudo, a existência e o conhecimento são uma celebração permanente da glória

²⁰⁴ Bernard McGINN, *The Foundations of Mysticism: The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*, p.158.

²⁰⁵ Cf. *Ibidem*, p. 161.

divina que reina em tudo e além de tudo e que se comunica em tudo. A teologia é, portanto, antes de tudo iniciação.

No sentido mais largo – a teologia é a ordem concêntrica do céu e da terra, dos anjos e dos homens unidos num canto de louvor em torno do trono do Invisível: palavra que se propaga em círculos sempre mais vastos, toda em torno do centro do silêncio; sonoridade em torno do silêncio essencial, oculto de uma maneira inacessível.²⁰⁷

Para Dionísio, complementa Balthasar, o silêncio central não é vazio, mas é Palavra original e perfeitamente simples que se situa além de todas as palavras sonoras.

A teologia que para Dionísio tem seu ápice na teologia negativa, não é mística iconoclasta, mas é esforço tenso que se exerce num movimento que vai da catafasis à apofásis e contempla o material (expresso em termos sensíveis); o intelectual (expresso em termos positivos) e o divino (expresso em termos negativos). A teologia se articula como saber que supõe três graus: o simbólico, o inteligível e o místico.

Dionísio contempla os símbolos na criação com uma complacência estética, afirma Balthasar. Vê a Deus nas coisas. As cores, formas, essências, propriedades, são teofanias imediatas. São véus amados que ele abandona por amor ao velado. Dionísio vai dizer sobre as coisas, em relação à Deus, que são “similitude dessemelhante”, são semelhantes no que elas imitam tanto quanto podem, o Inimitável, dessemelhantes no que os efeitos permanecem inferiores à causa e se afastam dela numa medida que escapa a todo limite e à toda comparação²⁰⁸.

O símbolo sensível fala de Deus somente graças à mediação do espírito que compreende, afirma Balthasar, passando para a teologia de Dionísio em seu segundo grau²⁰⁹. Aqui, o que o espírito compreende de Deus são “os nomes

²⁰⁶ Hans Urs Von BALTHAZAR, *La Gloire e la Croix: les aspects esthétiques de la Révélation*, p.150-151.

²⁰⁷ *Ibidem*, p. 158.

²⁰⁸ Cf. *Ibidem*, p.164.

²⁰⁹ É importante observar aqui que, embora Balthasar veja na teologia de Dionísio uma distinção de graus, ele ao mesmo tempo ressalta que esses graus se condicionam reciprocamente. Não se pode dizer, ele afirma, que os símbolos e os conceitos sejam expressões da imanência de Deus e que a mística seja expressão da transcendência. Em Dionísio, os símbolos e conceitos são decifráveis somente na medida de sua referência à Deus que é o “Tolamente Outro”, aquele que é celebrado através das negações da Mística. Em todos

divinos” no cosmos, expressão de comunicação autêntica e da vontade de Deus de se fazer compreensível. Todavia, e aqui novamente de maneira dialética, completa o autor citando “*Nomes Divinos*”, o espírito que compreende pode compreender teologicamente a comunicação complexiva de Deus da qual ele é parte, somente se reconhece que toda sua compreensão de Deus é apreensão do incompreensível.

Para Dionísio, o incompreensível está no realmente compreensível, por ser precisamente o Deus incompreensível todo ele que se manifesta em suas comunicações. Não há em Dionísio nenhum traço de abismos sem fundo gnósticos e hegelianos, cuja obscuridade se esclareceria em uma compreensão de conjunto. Ao contrário, em toda a sua obra existe a consciência de que na máxima incompreensão encontramos com o Mistério e de que na máxima incompreensão estamos envoltos pela suprema luz divina.²¹⁰

Segundo Balthasar, a teologia de Dionísio, enquanto eidética teológica, abarca em primeiro lugar a interpretação do mundo como ato de comunicação de Deus (processão ou no grego *proodos*). Isso é o que constitui o conteúdo dos “Nomes Divinos”. Em segundo lugar, encontra-se a interpretação do mundo como resultado dessa comunicação divina, a “ordem sagrada”, hierarquia disposta por Deus que é ordem como retorno da criatura a Deus (no grego *epistrophé*)²¹¹. Essa dinâmica que é participação no imparticipável implica “multiplicação” e “diferenciação”, “proximidade” e “distância” como em Orígenes e Plotino, mas em Dionísio, ressalta Balthasar, adquire um sentido diferente porque é dinâmica em que a finitude e o limite não são rechaçados, mas afirmados, pois, é a partir da peculiaridade de cada um, que Deus retira o indivíduo de si, levando-o a uma unidade não confusa entre si e Deus.

(...)Dionísio não tem em vista uma ontologia imanente da criatura, e não quer fornecer uma doutrina de Deus em si mesmo. Ele quer somente (em “Nomes Divinos”) celebrar aquela Providência que é a Bondade por excelência e da qual se diz que é a origem de todo bem, celebrado-a como Causa universal do bem, como Ser, como Vida, como Sabedoria, como Produtora da essência, como Fonte de vida, como Causa de tudo o que tem parte com sabedoria, com a essência, com a vida, com a inteligência, com a razão e com a sensação.²¹²

os graus, permanece a tensão colocada pelo desejo de conhecer o incognoscível. (Cf. Von BALTHASAR, *op.cit.*, p.163).

²¹⁰ *Ibidem*, p. 169.

²¹¹ Cf. *Ibidem*, p. 169.

Esse Deus, inominável em si e para nós, é para Dionísio, todo o nome no mundo, toda forma, sem ter forma. Ele que cria de si, no mundo, toda proporção e contraste está por sua vez, acima de toda identidade e da não-identidade, da igualdade e da desigualdade, da semelhança e da dessemelhança, da grandeza e da pequenez, do movimento e da quietude.

Neste sentido, por estar acima de tudo, do repouso e do movimento, da finitude e da infinitude, Deus não está em oposição direta com criatura alguma. Em Dionísio, a criatura que deriva e é um nome de Deus, é afirmada em sua limitação e finitude. Para ele, a qualidade peculiar do indivíduo em sua desigualdade é tão positiva e definitiva quanto a afinidade, a harmonia das partes dos conjuntos e o hálito comum que tudo penetra. O que aproxima a criação de Deus não é Deus que ela expressa, porque ele permanece além de tudo, mas é o retorno, movimento passivo-ativo da criação de saída de si, em direção a Ele.

Neste contexto é que se entende o segundo momento do movimento da teologia de Dionísio, que consiste na interpretação do mundo como “ordem sagrada”, hierarquia disposta por Deus que é ordem como retorno da criatura.

Segundo Dionísio, hierarquia é ordem segundo um “estado” e não segundo uma “função” como costumamos pensar. Trata-se, afirma Balthasar de estar posto num lugar determinado pela ordem do ser, pelo conhecimento e pela atividade para daí empreender o movimento de retorno. Ser, conhecer e agir são, fatores que se determinam de e para a transcendência, para atingir, na medida do possível, a assimilação à Deus e a imitação de Deus. Conhecimento é, então, em primeiro lugar, apreensão da luz espiritual de Deus e ação é transmissão dessa luz por imitação de Deus que sai de si, se comunica. Mas porque, a criatura que sai é, ao mesmo tempo, criatura caída, a conversão a Deus requer como pressuposto uma purificação, um movimento de retorno. A criatura encontra a si mesma e realiza sua ordem essencial neste movimento extático até Deus. Esse movimento tem, portanto, caráter triádico: “purificação” que corresponde ao movimento de retorno (*epistrophé*), “iluminação” que corresponde à autorevelação da luz íntima de Deus (*proodos*) e a “perfeição”

²¹² *Ibidem*, p. 172.

que consiste na “união” (*henosis*) com Deus que permanece imóvel em si mesmo.²¹³

Do ponto de vista do indivíduo, o movimento é resposta estritamente complementar à articulação da revelação, resposta passiva ao Deus ativo, mas é também movimento ativo em busca de Deus. O espírito que tem a Deus além de si, deve, em imitação ao Deus que sai de si e se comunica, sair de si e comunicar o que tem alcançado à outros.

(...) assim como Deus desce abaixo de si, assim o espírito que tem a Deus mais além de si, desce abaixo de si para transmitir o que tem alcançado, àqueles que não o tem. Esta atividade comunicativa conserva necessariamente o caráter triádico que deve dar-se entre a criatura e Deus, e o espírito pode assim purificar aos demais orientando-os à Deus, porque Deus o purifica; pode iluminar para Deus porque é iluminado, e pode contribuir à unificação com Deus porque está ele mesmo, unificado.²¹⁴

O sentido último das hierarquias é, do ponto de vista de Dionísio, não o conhecimento ou a representação de Deus, mas o amor entendido como “amor incessante à Deus”, ao que nos elevam a “purificação”, a “iluminação” e a “unificação”.

A teologia espiritual de Dionísio, a eidética teológica é aqui, portanto, interpretação da relação entre Deus e o mundo captada e comunicada por aquele que empreende o caminho religioso em direção à Deus que é em tudo e além de tudo.

A teologia mística, completa Balthasar, constitui o ápice de toda a afirmação teológica de maneira que, teologia simbólica, espiritual e mística se necessitam mutuamente. Nesta teologia, afirma ainda Balthasar, não há tensão entre dogmática e mística.

A experiência mística, em Dionísio, segundo Balthasar, é a realização do que Deus, que é Treva mais que luminosa, opera no ser e no conhecer humano que se volta para ele em relação estabelecida por ele. A experiência mística aqui, não é, insiste Balthasar, uma experiência psicológica. Ela representa uma realização filosófica-teológica do que é: êxtase de si à Deus por imitação do eros extático divino que entra por amor, na multiplicidade do mundo. Esse

²¹³ Cf. *Ibidem*, p. 179.

êxtase não será em Dionísio, perda de identidade, mas é fundamento e aprofundamento dela²¹⁵.

A relação da criatura com Deus sempre maior é, em Dionísio, relação estabelecida por Deus a partir da criação. Nesta relação, cabe a Deus mesmo elevar os véus dissimuladores do ser e do conhecer criados. A impressão negativa disso que Deus opera, é o método de pensar apofático.

O método de negação contínua e de remoção crescente dos envoltórios simbólicos sensíveis e dos conceitos espirituais não é, para Dionísio, separado da experiência positivamente mística que procede de Deus. O que de concreto ele tem constantemente em vista, não é o método de pensamento, mas é um encontro carregado de experiência, evento que se realiza diante do mistério do Deus vivo apreendido na fé. Por isso, o “terceiro passo”, somente mencionado e que ultrapassa a afirmação e a negação, o movimento de ultrapassamento (*hyperochê*) não é um “método” de conhecimento, mas uma demonstração que além de toda a afirmação e negação de que é capaz a criatura, não há mais que a transcendência absoluta de Deus. A palavra suprema da “teologia mística” deve então ser que Deus não é somente além de todas as afirmações, mas também além de todas as negações.²¹⁶

Neste sentido, Deus que levanta o véu leva àquele que fecha os olhos, transformando o ser e o conhecer, à afirmação de que Deus é além de todas as afirmações e negações, Treva mais que luminosa.

Através de expressões em parte herdadas de Plotino e Proclus (unificação sem conhecimento; se lançar ao raio tenebroso, contato), Dionísio descreve, de um ponto de vista teológico e não psicológico, o sentido positivo das negações.

O sistema de Dionísio vislumbra, portanto, como finalidade última desse movimento de participação em Deus, a união mística, considerada por ele em termos de divinização. Segundo Bernard McGinn, em Dionísio, a divinização consiste em ser, tanto quanto possível, como Deus e unido a Ele.

(...) Divinização (geralmente *theósis*) é a dádiva que Deus confere aos seres dotados de razão e inteligência (Hierarquia Eclesiástica 1.4) através da participação deles nas hierarquias. (...)

Em identificando união e divinização, Dionísios (*was tying*) sua nova forma de misticismo dialético que teria se tornado exemplar no pensamento cristão.²¹⁷

²¹⁴ *Ibidem*, p. 180.

²¹⁵ Cf. *Ibidem*, p. 187.

²¹⁶ *Ibidem*, p. 188.

²¹⁷ Bernard McGINN, *op. cit.*, p.178.

Dionísio concorda com autores cristãos antigos ao acreditar que a alma é divina e pode alcançar uma forma de união indistinta com Deus, mas, em sua visão menos platônica do que a de muitos autores patrísticos, comenta McGinn, entende que ela é divina somente como uma manifestação e é unificada e divinizada somente pelo eros ascendente de Deus. Divinização, neste sentido, é um dom e não um direito de nascença²¹⁸.

A união mística, identificada aqui com a divinização, será, portanto, na concepção de Dionísio, baseada na transcendentalização do conhecimento em não conhecimento e do desejo erótico²¹⁹ em possessão extática. Amor e conhecimento têm papel essencial na ascese amorosa. Para Dionísio, o desejo amoroso (*Eros*) que é ao mesmo tempo amor caridoso (*Aghapé*), pode ser entendido como poder para efetuar união, reunião e conservação.

Todavia, dirigindo-se àqueles que sabem entender o verdadeiro sentido das palavras divinas, os santos teólogos, para lhes revelar os segredos divinos, atribuem mesmo valor às duas expressões de caridade e desejo. Com efeito, as duas designam um mesmo poder de unificação e de reunião, e mais ainda de conservação, que pertencem desde toda eternidade ao Belo-e-Bem graças ao Belo-e-Bem; que emana do Belo-e-Bem; que une uns aos outros os seres da mesma categoria; que leva os superiores a exercer sua providência em relação aos inferiores; que converte os inferiores e os liga aos superiores.²²⁰

Esse desejo amoroso é capacidade que preexiste em Deus, na Tearquia, e é a partir dela, comunicado à criação, no cósmico pulsar da processão e reversão.

O desejo amoroso que vem de Deus, em Deus, para nós, é extático. Graças a ele, afirma Dionísio, os amorosos não mais se pertencem, mas pertencem àqueles que amam. É poder de unificação pelo êxtase que é saída de si para o exercício da providência e da comunhão.

(...) O próprio Deus, que é causa universal e cujo desejo amoroso, ao mesmo tempo belo e bom, se estende à totalidade dos seres pela superabundância de sua bondade amorosa, sai também de si mesmo quando exerce suas Providências em relação a todos os seres e que de alguma forma ele os cativa pelo sortilégio de sua bondade, de sua caridade e de seu desejo. É assim que, total e perfeitamente transcendente, não condescende menos ao cuidado de

²¹⁸ Cf. *Ibidem*, p. 178.

²¹⁹ É importante lembrar que Eros deve aqui ser entendido, não a partir de uma perspectiva sexualizada e intersubjetiva, mas como princípio metafísico.

²²⁰ Pseudo-Dionísio, o Areopagita, Os Nomes Divinos, 4.12 (709C-709D), Em: *Obras Completas*, p. 53.

todos os seres graças a este poder extático, supra-essencial e indivisível que lhe pertence.²²¹

A teologia segundo Dionísio o Areopagita, em sua dinâmica dialética, contempla liberdade e transformação que se processa no contexto da contemplação da presença amorosa de Deus Triuno que, saindo de si sem deixar de ser em si mesmo pela encarnação do Verbo, opera a salvação, conduzindo, no Espírito, a criação inteira ao encontro consigo. A mística, no contexto da espiritualidade cristã, tendo como referencial mais original a sistematização do Areopagita, vai ser, portanto, teologia que tematiza a liberdade, como saída de si com a finalidade última da união transformadora (divinização) pelo amor que é Deus, absolutamente transcendente e totalmente presente em toda a criação. Neste sentido, podemos, portanto, identificar mística e teologia do Espírito, na medida que é teologia que se constitui a partir da experiência do Espírito, Deus que habita o mundo e promove a filiação do humano no Verbo, para conduzi-lo à liberdade perfeita onde reina o Amor.

3.3. Mística e Teologia entre os medievais: aniquilamento e divinização

Dois grandes nomes passaram decididamente do momento patrístico da teologia ao momento medieval, Agostinho e Dionísio o Aeropagita. Esses autores são considerados determinantes para a teologia e para a cultura ocidental.

A teologia na alta Idade Média não parece ter conhecido a tensão entre a inteligência interior e a confrontação com culturas diferentes. Conforme afirma Lafont

(...) diríamos que o pensamento religioso da alta Idade Média pode ser incluído na categoria iluminação recebida de Agostinho e Dionísio com matizes diversos e que nada conseguiu substituir. Tal categoria segue um modo de pensar hierárquico, segundo o qual todo benefício efetivo (remissão dos pecados, graça), todo conhecimento verdadeiro (verdade da Escritura, verdade da fé, ensinamento moral) é dom vindo do Além e incita ao retorno à anagogia.²²²

²²¹ *Ibidem*, 4.13 (712A-712B), p.54.

²²² Ghislain LAFONT, *História Teológica da Igreja Católica. Itinerário e formas da teologia*, p.106.

Os séculos XII e XIII vão conhecer, todavia, grandes transformações. O pensamento no contexto de grandes mudanças no estilo de vida das pessoas em vista da evolução tecnológica, da nova organização do espaço, administração do dinheiro, enfim da nova conjuntura técnica e social²²³, vai tornar-se mais especulativo e crítico, como observa Bruno Forte:

(...) na tensão entre o “sic” e o “non”, atraído por argumentações opostas, que colhem momentos e aspectos diversos da realidade e que fazem “problema”, o espírito descobre-se a si mesmo como problemático e inquieto, sedento de análises e distinções esclarecedoras.²²⁴

Enquanto a teologia patrística e monástica que dominou até a alta Idade Média é contemplativa, simbólica e totalizante, atenta à trama profunda da realidade imersa no mistério, a mentalidade escolástica vive da análise metódica e crítica, do raciocínio dialético²²⁵.

(...) posto na presença de proposições opostas, o espírito deve encontrar uma razão em favor de um dos termos da alternativa, ou alguma distinção que permita atribuir a cada um sua parte da verdade.²²⁶

Outro desafio para a teologia representou o contato com textos filosóficos e teológicos de origem grega, judaica e árabe disponíveis a partir do final do século XII e início do século XIII, traduzidos para o latim em sua literalidade própria graças aos movimentos ligados à cruzada. Essas novas referências vão deixar marcas na teologia e contribuir para aprofundar no interior das mesmas

²²³ Em vários autores encontramos a descrição histórica detalhada desses novos tempos. Aqui temos como referência especialmente André VAUCHEZ, *A Espiritualidade na Idade Média Ocidental, séculos VIII a XIII*, p.65-124. Nesta obra, Vauchez vai descrever essas transformações e ressaltar especialmente as transformações na espiritualidade no que se refere à experiência clerical, mas fundamentalmente em relação à experiência laical. Ele vai falar de uma grande explosão espiritual fora da instituição eclesiástica. Analisando testemunhos indiretos (especialmente as condenações formuladas nos concílios ou contidas nos penitenciais), descobre um conjunto de práticas religiosas populares que acabam determinando o desaparecimento de uma concepção de fé cristã caracterizada por sua dimensão de mistério e espera dos últimos tempos (própria da patrística) e o surgimento de outro conjunto de representações fundamentadas na descoberta do Cristo histórico, na valorização da vida moral e na importância dada aos ritos e gestos.

²²⁴ Bruno FORTE, *A teologia como companhia, memória e profecia*, p.100.

²²⁵ É referência interessante para a compreensão da transformação filosófica-teológica desse momento a figura de Pedro Abelardo cf. interessante trabalho em língua portuguesa de Orlando Vilela, *O drama Heloísa Abelardo*.

²²⁶ Bruno FORTE, *op.cit.*, p. 103.

questões teológicas, o problema de Deus (essência, conhecimento, nominação) - o problema do mundo (gênese, estrutura, dinamismo), o problema do homem (conhecimento, liberdade, salvação) - sob a referência de nova preocupação epistemológica, isto é, a dificuldade em conciliar o dado da fé e as conclusões da razão quando parece haver incompatibilidade.²²⁷

Neste contexto, se instaura no seio da teologia, um impasse: a exaltação da transcendência divina em incompatibilidade com as possibilidades da razão. Essa perspectiva que será trabalhada na teologia pelos nominalistas de Ockham, encontra-se, afirma Deblaere, em discussões nas *Quaestiones* ensinadas em Paris desde 1200²²⁸.

Diante desse impasse a teologia vai recorrer ao Areopagita que, já presente no Ocidente através das traduções de Johannes Scotus Erígena, passa a ser largamente comentado:

Confrontados com esse impasse, os teólogos procuram na *Teologia Mística* do Areopagita, onde Deus é *superessentialis* e *supercognitus* no interior da negação de todo conhecimento, a chave de uma resposta que satisfaça filosofia e fé.²²⁹

Os teólogos de tendência mística como Guilherme de Saint-Thierry, em relação a esse impasse, vão afirmar a simplificação e a unificação como operação das potências (inteligência e vontade) em um só dinamismo, e também, por outro lado, a grandeza do homem, infinito por natureza pelo dom de Deus²³⁰.

Mas são as mulheres que, segundo Deblaere, ousam desenvolver um modo de pensamento original e dinâmico, que responde mais ao caráter da experiência, que é corroborada pela Escritura.

Hadewijch d'Anvers, cujos escritos datam dos anos 1220-1240, em suas cartas espirituais insiste explicitamente, comenta esse autor, responde à teologia do Deus incognoscível, infinitamente grande em comparação ao homem, ousando afirmar a grandeza da alma que é pela graça, aquilo que Deus é por natureza, divina e capaz, portanto, de uma verdadeira troca de amor com Ele. Deblaere

²²⁷ Cf. Ghislain LAFONT, *op. cit.*, p. 123-125.

²²⁸ Cf. Albert DEBLAERE, *Théories de la mystique chrétienne*. Em: *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique, Doctrine et Histoire*, p. 1904.

²²⁹ *Ibidem*, p. 1905.

²³⁰ Cf. *Ibidem*, p. 1906.

cita as cartas 4 e 18, e aqui reproduzimos a citação em vista da clareza com a qual ela ilustra o argumento:

A razão sabe que Deus deve ser temido, que ele é grande e que o homem é pequeno. Mas se ela tem medo da grandeza divina ao lado de sua pequenez, se ela não ousa afrontar e duvidar de ser a criança preferida, não pode conceber que o Ser imenso lhe convém, - isso resulta que muitas das almas não tentam uma vida tão grande. (...) compreenda então a natureza profunda de vossa alma, e o que isto quer dizer: "alma". A alma é um ser que atinge o olhar de Deus, e por quem Deus em troca é visível... A alma é um abismo sem fundo em quem Deus se satisfaz, enquanto que reciprocamente ela se satisfaz nele. A alma é para Deus um caminho livre, onde se lançar até suas últimas profundezas; e Deus é para a alma em troca, o caminho da liberdade, até esse fundo do Ser divino que nada pode tocar senão o fundo da alma. E se Deus não lhe pertence inteiramente, ele não lhe satisfaz.²³¹

Segundo Pablo Maria Bernardo, autor da tradução e apresentação das cartas do antigo médio neerlandês para o espanhol, os escritos de Hadewijch são originais na medida em que tem no centro da sua visão de existência uma maneira própria de considerar o mistério de Deus, a Santíssima Trindade. Própria dela, afirma ele, é a visão essencialmente dinâmica de Deus, Deus uno em suas tensões. Unidade e Trindade não se prestam a uma dialética, como sucede no mundo dos filósofos, mas para ela, origina uma expansão das energias divinas e uma torrente de amor, Deus é irradiação de riquezas e forças. Hadewijch fala de Deus como claridade, excesso.²³²

Contemporânea de Hadewijch, Beatrice de Nazareth vai se referir à grandeza da alma e afirmar que a primeira virtude da alma consagrada a Deus deve ser a nobreza, termo surpreendente para a época que conhecia a nobreza apenas sob a forma de orgulho, primeiro pecado capital²³³.

O tema da grandeza infinita do homem e, portanto, de um amor recíproco entre iguais teria ocupado um lugar comum em toda verdadeira mística ao fim da Idade Média²³⁴. Na verdade, a mística medieval, em resposta aos desafios colocados pela teologia vai lidar com o paradoxo que se estabelece entre o aniquilamento e a divinização, dinâmica contraditória própria do Homem Novo que nasce pela força do Espírito Santo que habita o homem e o mundo. Neste

²³¹ Ibidem, p. 1906. A tradução das cartas de Hadewijch para a língua portuguesa foi publicada pelas Edições Paulinas em 1999, com o título *Deus, Amor e Amante*.

²³² Hadewijch, *Deus Amor e Amante*, p.20.

²³³ Cf. Albert DEBLAERE, *op. cit.*, p. 1907.

²³⁴ Ibidem, p. 1907.

sentido, de fato, podemos dizer que entre os místicos encontramos aquilo que existe de mais rico em termos do que hoje chamamos Teologia do Espírito.

Nessa perspectiva, Deus que vem a nós em seu amor misericordioso, opera no humano, na alma (que é o princípio transcendente do humano) um êxodo, uma saída de si, uma transformação ontológica que a capacita, divinizando-a para o encontro, isto é, para a união mística com o mistério. O encontro amoroso que transforma, conforma o amante que, por sua vez, toma a forma do amado. O Amor então inunda os sentidos e irrompe na alma inaugurando uma outra maneira de conhecer e uma nova forma de relacionar-se. Como podemos ler na obra de Mechthild de Magdeburg²³⁵, mística alemã da Baixa Saxônia, o conhecimento se funda na luz que flui da Deidade revelando à alma a verdade de Deus que é Amor.

Nos escritos de Mechthild encontra-se a experiência espiritual unida a uma objetividade teológica. Ali a teologia não se opõe à experiência, se desdobra dela. No centro do texto encontra-se uma primeira pessoa em diálogo com Deus, às vezes objetivada como ela, a alma, mas que é retomada como “eu” que, em contato com o transcendente, introduz a descontinuidade no tempo. Esse mesmo “eu” busca também se compreender no tempo da vida e nesse sentido inclui passagens autobiográficas. A contemplação da escritura, nesses mesmos escritos, move o desejo para o encontro com Jesus, Deus ao alcance de nossa admiração, ao alcance do nosso amor. Mechthild descreve sua paixão pelo Filho, Deus que é conosco. Ama a Deus que desce e quer descer com ele, sofrer com ele e transformar-se nele. Mechthild, como outras mulheres religiosas, vai a Deus arrebatada de desejo erótico e conhece por Jesus, no Espírito, Agapè, o Amor que é o próprio Deus. Mechthild anuncia a Trindade da qual ela mesma participa.

A humanidade de nosso Senhor é uma imagem inteligível da sua Divindade eterna, de maneira que possamos alcançar a divindade com a humanidade, e, como a Santíssima Trindade, usufruir (deleitar-se), beijar e abraçar Deus de

²³⁵ Mechthild de Magdeburg, mística alemã, da Baixa Saxônia, nascida em 1210, entra da Beguinagem de Magdeburg em 1230 e se dedica ao cuidado dos pobres e dos doentes. Desde criança é favorecida por revelações divinas e entre os anos 1250 e 1264, a conselho de seu diretor espiritual, escreve suas revelações, a obra que chega até nós com o seguinte título: *Das flieBende Licht der Gottheit*. A obra, dizem comentadores, é de uma originalidade impressionante, tanto na maneira como usa a linguagem, no caso o alemão, para dizer o indizível, quanto no estilo, que escapa a qualquer definição, na medida em que combinam prosa e poesia, confissões e solilóquios com doxologia, revelações, visões e liturgia.

uma maneira incompreensível, que nem o Céu, nem o inferno, nem o purgatório poderão, jamais, alcançar ou resistir. A eterna Divindade resplandece, iluminando todos os abençoados que estão na sua presença, deixando-os prontos para o amor, para que eles regozijem livremente e vivam para sempre do sofrimento interior. A humanidade de nosso Senhor saúda, exulta e ama sua carne e seu sangue sem cessar. Embora não exista mais carne nem sangue lá, ainda assim o parentesco fraternal é tão grande que Ele tem que amar sua natureza humana de um modo especial.²³⁶

Essa teologia que reflete os anseios de liberdade perfeita e descreve as transformações na alma operadas pelo amor, estará, entretanto, sob suspeita. Ela foje ao controle institucional. Mechtilde teme pelo livro que se sente, por Deus, obrigada a escrever, sabe que ele reflete um conhecimento que não é mais um conhecimento ingênuo. Ela tem noção do perigo que ele representa como crítica ao mundo e à Igreja

Por todos os dias de minha vida antes de eu ter começado este livro e antes de uma única palavra ter adentrado a minha alma, eu era uma das mais ingênuas pessoas que já seguiram a vida religiosa. Nada sabia da maldade do diabo; não tinha consciência da fragilidade do mundo; também desconhecia a falsidade das pessoas na vida religiosa. Eu tenho de falar em honra a Deus e em prol do ensinamento do livro (...).²³⁷

Nesse contexto filosófico-teológico situamos a obra de Marguerite Porete. Sua teologia será também, como a dessas mulheres, desdobramento incontável de experiências religiosas profundas e contundentes. Teologia fundada na experiência direta do mistério de Deus, edificada sob a autoridade do Espírito Santo, O “Fino Amor”, que pelo caminho do aniquilamento, conduz a alma ao país da liberdade perfeita onde é possível fruir em Deus.

Marguerite, como vimos, teve a obra julgada e ela mesma foi condenada pela Inquisição e queimada como herética em 1º de junho de 1310, na praça de Grève, em Paris, diante de autoridades civis e religiosas e de um grande público comovido.

²³⁶ MECHTHILD DE MAGDEBURG, *The FlowingLight of Godhead*, p.274.

²³⁷ *Ibidem*, p.139.

4. Teologia, mística e heresia

Se a mística é, em sentido mais específico, uma forma intensiva do elemento cognitivo que nos une com Deus na fé de maneira paradoxal, de sorte que conduz ao segundo plano toda representação da fé, podemos então afirmar que a mística se encontra sempre entre a teologia e a heresia. Entre a busca do sentido mais profundo das palavras mediadoras – teologia - que se esfacelam quando no encontro com o Deus vivo que não cabe em nenhuma representação. O místico vai ser confundido com o herege, na medida que seu discurso é crítico e seus esforços de um falar sobre Deus do lugar de Deus, muitas vezes marcados por paradoxos e afirmações incompreensíveis.

É claro para a teologia hoje, a partir da releitura das tensões vividas ao longo da história da teologia, que Deus, enquanto realidade, excede todos os nossos esforços de pensar e refletir e que a tradição mística, entre o silêncio e o discurso sobre Deus tem, para essa compreensão, uma contribuição fundamental²³⁸. Retomando essa tradição, um teólogo moderno como é o dominicano Edward Schillebeeckx, vai afirmar um “novo conceito”²³⁹ de revelação capaz de levar em conta e articular tanto a teologia positiva quanto a teologia negativa. Neste sentido, ele afirma:

Pelo fato de existir em absoluta liberdade com Deus, ele nos revela que todas as nossas imagens divinas (não a sua própria realidade) são de fato produtos e projeções humanas que como tais não estão em condições de descrever a realidade divina. Este ponto mais precário de todas as nossas imagens de Deus, não é absolutamente construção ou projeção humana, mas é, ao invés (assim se pode e se deve também interpretar, e assim também se interpreta pelos crentes), uma projeção desde Deus em nossa direção, através de mediações históricas e mundanas. Desde sua realidade mesma, todas as nossas imagens projetivas de Deus são recusadas e desvirtuadas. Neste efeito sobre as nossas imagens de Deus, no esfacelamento contínuo de toda imagem

²³⁸ A cultura moderna, racional e técnica, observa Schillebeeckx, por um lado, levou ao desaparecimento da transcendência e, por outro, torna possível uma nova exigência mística. “Na insatisfação com uma cultura meramente técnica – ele afirma – surge uma nova categoria: a da pura gratuidade de Deus. Ele não é necessário. Deus não cai sob a categoria da precisão, mas do desejo e amor: do não-devido e não-merecido, como quando alguém nos traz um ramalhete de flores e respondemos sinceramente: ‘Não era preciso!’. Tal é o verdadeiro luxo da vida, o luxo necessário do dom de um ramalhete de flores.” Edward SCHILLEBEECKX, *História humana, revelação de Deus*, 1994, p.97).

²³⁹ “Novo”, não em relação à concepção de revelação vivida e refletida ao longo de toda a história eclesial, mas “novo”, em especial, diante da redução do conceito de revelação operada no interior da modernidade, por uma teologia manualística, onde a revelação é entendida como ditado divino e a verdade de fé como um conjunto de afirmações perenes, imutáveis e descoladas da vivência dos fiéis.

de Deus produzida em nós, revela-se como um alguém ou algo em e em relação para com nossas projeções.²⁴⁰

Ao orarmos ao Deus vivo, como faz o místico – para Schillebeeckx a mística não é um setor especial da vida cristã, mas uma forma intensiva de experiência de Deus na fé²⁴¹ – usamos nossas imagens (como mediação) que são ao mesmo tempo esfaceladas na própria oração

Ao orarmos ao Deus real e vivo, temos diante dos olhos apenas “imagens de Deus” que são esfaceladas na própria oração pelo referente “real” ao qual rezamos. (...) O referente “real” do nome de Deus não deve, portanto, confundir com nossos objetos de experiência e tampouco com nossas construções e projeções, que, não obstante, desempenham algum papel em toda fé em Deus.²⁴²

A experiência do encontro imediato com Deus provoca a visão de uma possibilidade nova, radicalmente diferente do que foi e do que é. Caem por terra as velhas imagens de mundo e de si mesmo. As velhas palavras já não servem para expressar a nova experiência, ocorre, em resumo, ruptura e vivência de algo inusitado

Algo de transcendente e ao mesmo tempo abrangente de tudo; origem tanto de toda objetividade como de toda subjetividade. Uma experiência salvífica incondicionada, experiência também de totalidade e de reconciliação... não obstante constatação de sofrimento e não-reconciliação.²⁴³

Depois da visão, os místicos e místicas descrevem o tormento. Angústia da busca por algo que não é igual a nada que seja possível pensar, imaginar, querer.

²⁴⁰ Edward SCHILLEBEECKX, *História humana, revelação de Deus*, p.105.

²⁴¹ Afirmando-se nessa posição, Schillebeeckx, faz um esclarecimento conceitual no que diz respeito à maneira como a tradição da espiritualidade católica tem compreendido a mística: “Desde os séculos XVII e XVIII, mística tornou-se uma espécie de insulto aplicado a fenômenos prodigiosos e misteriosos, ocultos e irracionais. Na segunda metade do século XIX e no século XX, a mística voltou a ter valor positivo. Mas na tradição da espiritualidade católica vieram a primeiro plano, no que respeita à determinação positiva do que é mística, duas orientações: 1. A interpretação tomista carmelitana e também dominicana do que é mística. Essa vê a natureza da vida mística uma forma intensiva da fé, esperança e amor teológicos. 2. Segundo uma concepção mais voluntarista, sobretudo jesuíta, de espiritualidade, mística não reside no nível da vida teologal, mas abrange um campo especial de fenômenos extraordinários (muitas vezes ainda suspeitos): visões, êxtases, levitações e quejandos. Mística é, de conformidade com isso, um campo inteiramente próprio, que não se deixa reconduzir à vida cristã normal de fé”. (*Ibidem*, p. 98)

²⁴² *Ibidem*, p.105.

²⁴³ *Ibidem*, p.101.

Introduz-se o que muitos místicos chamam de fase de “purificação”(catarse) por concentração rigorosa; (...). Esta Segunda fase termina em geral por noite e deserto; verdadeira mística com frequência não é algo agradável, mas tormento.²⁴⁴

No terceiro momento, é o momento do encontro com a totalidade que transforma, pneumatifica e deixa como marca da presença do amado, o divino como “imediatividade mediatizada”. Depois da experiência desintegrante, compaixão integrante e reconciliante.

Mas sempre é experiência de totalidade que se faz: uma espécie de sentimento da presença de toda a realidade, e até da origem de tudo. (...) O místico deixará, com efeito, tudo para trás; tudo abandonará, até a si próprio, porém na gratuidade de Deus reencontra tudo centuplicado, também a si próprio. Mística verdadeira jamais será fuga do mundo, mas, passando primeiro por experiência originária desintegrante, compaixão integrante e reconciliante com o universo. Aproximação e nenhuma fuga.²⁴⁵

A tradição mística cristã, põe em palavras a inefabilidade dessa experiência religiosa falando de tríplice caminho de vida: a “via afirmativa”, a “via negativa” e a “via eminentie”.

O místico vai “falar de Deus” – fazer teologia - sempre com “temor²⁴⁶” porque, tomado de desejo e amor, vai trilhar, atravessar e ultrapassar o caminho das afirmações para chegar na “via eminentiae”, caminho marcado pela liberdade conquistada no despojamento, condição em que a teologia – discurso sobre Deus a partir de Deus – é palavra que renasce do silêncio. Na “via afirmativa”, os crentes usam nomes e imagens de Deus, representações de fé. Na “via negativa”, os nomes atribuídos a Deus são negados, não para cair em silêncio que nada diz (quietismo), mas para, a partir do silêncio, passar a uma terceira instância denominada “via eminentiae”. Na “via eminentiae”, os crentes conhecem que Deus situa-se além de todos os nomes e imagens, mas ele é, afirma Schillebeeckx

De forma eminente-divina e por nós não descritível, tudo o que se pode encontrar de bom, verdadeiro e belo no mundo dos homens e de sua história. (...)

²⁴⁴ *Ibidem*, p. 101.

²⁴⁵ *Ibidem*, p. 101-102.

²⁴⁶ Temor e não tremor. O temor é a impressão na consciência que fica do encontro com aquele que é “Totalmente Outro”, alteridade absoluta: o Santo dos Santos (Cf. Rudolf OTTO, *O Sagrado*, passim).

Entendida corretamente, essa “via eminentiae” leva-nos não a um conceito grego puramente contemplativo da mística, mas a uma visão cristã, tal como Eckhart a formula. Ele considera como modelo de toda mística não Maria, voltada contemplativamente a si mesma, e sim Marta que ativamente se preocupa com os homens a partir de Deus.²⁴⁷

O místico não nega a mediação, mas a esgota. No seu anseio pelo encontro direto com Deus, assume a mediação até o ponto de ultrapassá-la. Ultrapassando toda a mediação e alcançando o silêncio, o místico, começa a dizer “a Deus e sobre Deus”, palavras novas. Esse processo o coloca numa delicada situação frente à instituição que tende, muitas vezes, a atribuir valor absoluto àquilo que deve ser assumido como mediação. A teologia que é fruto do itinerário místico será sempre, como podemos ver uma ameaça à autoridade da escritura, uma ameaça ao dogma, uma ameaça à Intuição eclesiástica e uma ameaça ao espírito humano centrado sobre si mesmo.

No próximo capítulo veremos, então, a teologia de Marguerite Porete, mística do século XIII, que compõe uma reflexão pneumatológica, uma explicitação sobre o Espírito Santo, “Fino Amor” (Deus) que transforma a alma, aniquelando-a em preparação para o encontro com Deus (que é o Amor), encontro que se dá agora, e que se dará num futuro escatológico que ela denominará, “país da liberdade perfeita”.

²⁴⁷ *Ibidem*, p. 107.

CAPÍTULO IV

RUMO AO PAÍS DA LIBERDADE PERFEITA

A experiência pessoal do mistério é uma angústia que mexe por dentro, incomoda e deixa no corpo as marcas da estranheza, inquietude e mendicância...

A pneumatologia do *Mirouer* supõe o aniquilamento. O caminho que Marguerite Porete traça, fundamentada em sua própria experiência, implica um doloroso processo de saída de si em direção a Deus que, em sua liberdade, não cabe nas expectativas humanas. Saída de si e salto no vazio.

O ultrapassamento da instituição, da natureza, do espírito e da vontade é sua proposta mistagógica. Marguerite capta que Deus não se impõe. Ensina que é preciso se dispor a trabalhar o próprio corpo como o lavrador trabalha a terra, atravessar as afeições como escrava submissa (das Virtudes ou da Razão), até que, possuída pelo Amor que retira dela, por fim, todo desejo, possa saltar no abismo de Deus.

Neste capítulo, procuraremos discutir o caminho do aniquilamento proposto por Marguerite Porete, processo que leva a alma ao país da liberdade perfeita onde é possível fruir em Deus - Pai, Filho e Espírito Santo, o *Fin Amour*.

1. O aniquilamento no *Mirouer*.

O *Mirouer* de Marguerite Porete, como vimos, é um romance que fala do itinerário de uma dama apaixonada por um rei. O depositário de seu amor é Alexandre, rei de grande poder e cortesia que se encontra muito longe²⁴⁸. A obra é também uma instrução religiosa que descreve o itinerário de uma alma aniquilada, apaixonada e transformada por Deus. O livro, segundo a introdução da autora, é um presente desse rei, que é, ao mesmo tempo, em sua alegoria, o próprio Deus, e descreve o itinerário e a condição livre e aniquilada de uma alma, a sua própria alma. Descrever essa transformação é falar do seu rei, é apresentar Deus, o seu amado, melhor do que os retratos que a imaginação, ocupada em acalantar o desejo, pode desenhar.

Já no prólogo do livro, a autora anuncia, usando as referências do romance cortês, aquilo que, ao longo da tradição teológica cristã, procurou-se sempre explicitar, mas que é sempre tão difícil de compreender: a precariedade de toda a imagem de Deus. Neste sentido, podemos dizer que o texto é místico, pois, supõe conhecimento negativo uma vez que, o Deus que se revela permanece *absconditus*, e a alma que O conhece, saindo de si, se abre para o domínio do supra racional.

Toda imagem de Deus, pressupõe o *Mirouer*, quer ser instrumento de aproximação e acaba, muitas vezes, se constituindo em risco de distanciamento. Até o grande desejo de Deus pode, testemunha a alma aniquilada, usando como imagem a donzela que procura consolo no retrato do amado que seu desejo produz, fazer a alma permanecer à distância daquele com o qual, almeja união. Neste sentido a alma que faz escrever o livro se coloca:

Mas sim, certamente! É bem o que vou dizer: eu tenho ouvido falar de um rei de grande poder, que por cortesia e por sua grande nobreza e generosidade era como um nobre Alexandre; mas ele está tão longe de mim, e eu estou tão

²⁴⁸ O tema de Alexandre, difundido no século XIII e fortemente ligado aos princípios do amor cortês, é muito antigo. Segundo nota 12 do prólogo da edição espanhola de Blanca Garí, sua origem se encontra em Pseudo Calístenes do século II, traduzido ao latim no século IV, resumido no século IX, retomado por Alberich de Pisançon no século XII e seguido por outros entre os quais, encontramos O Roman d'Alexandre de Alexandre de Bernay, obra que faz referência à rainha Índia Candace que, tendo notícia da chegada de Alexandre Magno, pediu a um pintor para que o retratasse, para que pudesse reconhecê-lo.

longe dele, que não posso ter consolo em mim mesma. E em razão de que me lembre dele, ele me deixou esse livro que representa de qualquer maneira seu amor. Por melhor que eu veja sua imagem, eu não estarei menos em país estrangeiro, afastada do palácio onde moram os mais nobres amigos desse senhor, eles são tudo o que há de puro, refinados e libertados graças aos dons do rei com o qual eles moram.²⁴⁹

O maior esforço de Marguerite, talvez seja o de buscar explicitar esse papel paradoxal do desejo que, como já havia sido expresso pelos contemplativos, tem poder para alavancar a alma em direção ao bem-amado Senhor, mas ao mesmo tempo, como alerta Marguerite, pode ser um entrave no caminho que leva à liberdade e à paz da perfeita caridade.

Neste sentido, podemos entender porque a autora vai afirmar que a verdadeira maneira de compreender o que o livro diz é saber que a alma aniquilada não tem nenhuma vontade²⁵⁰.

1.1. Da conversão da vontade ao aniquilamento

A tradição renana, da qual faz parte o pensamento de Marguerite Porete, está sem dúvida vinculada ao pensamento agostiniano. Tem um lugar especial na obra de Marguerite a reflexão sobre a vontade e o seu papel na busca de Deus, tema que é central na antropologia agostiniana.

Segundo Mariana Sérvulo da Cunha, Agostinho introduz na filosofia uma nova noção de vontade que não se vê no mundo greco-romano. Antes dele, não se encontra na patrística qualquer uso significativo do termo. Para ele, afirma essa autora, a vida intelectual do ser humano está intimamente unida à vontade e influenciada por ela. A vontade e o amor tem a função de união e separação. A vontade diz à memória o que reter e o que esquecer; diz ao intelecto o que escolher para o entendimento; é ela que faz trabalhar, que os reúne e o que separa²⁵¹. Entre o que se sabe e o ato de pensar, existe a vontade que move a alma e liga inteligência e memória no sentido do

²⁴⁹ Marguerite PORETE, *op. cit.*, prólogo, p. 52.

²⁵⁰ *Ibidem*, cap.12, p. 68.

²⁵¹ Cf. Mariana Palozzi SÉRVULO DA CUNHA, *Movimento da Alma, invenção por Agostinho do conceito de vontade*. p. 24.

conhecimento: conhecimento das coisas sensíveis, conhecimento de si, conhecimento de Deus, que é a Verdade.

Para Agostinho conhecer é, fundamentalmente, saber a verdade sobre si mesmo e contemplar-se na própria verdade, é conhecer-se como devemos ser segundo as razões eternas e imutáveis, entregues nas mãos Daquele que nos governa e acima das coisas que devemos dominar.

No entanto a alma, devido à concupiscência, explica Agostinho, “age como esquecida de si mesma” ao invés de permanecer no gozo do Bem, que é Deus em todas as coisas. Ao invés de fazer-se, com a ajuda dele semelhante a ele, afasta-se e ilude-se, entregando-se ao desejo possessivo de conhecer o mundo exterior, cujas delícias ama e teme perder. A alma, esquecida de si mesma, é atormentada pela preocupação em ter o que teme perder.

Pois a alma vê algumas coisas intrinsecamente belas numa natureza superior, que é Deus. E quando deveria estar permanecendo no gozo desse Bem, ao querer atribuí-lo a si mesma não quer fazer-se semelhante a Deus com o auxílio de Deus, mas ser o que ela é por si própria, afastando-se dele e resvalando. Firma-se cada vez menos, porque se ilude, pensando subir cada vez mais alto. Não se basta a si mesma, e nem lhe basta bem algum, ao se afastar daquele que unicamente se basta. Por isso devido à sua pobreza e às dificuldades sem conta, entrega-se excessivamente às suas próprias atividades e aos prazeres misturados a inquietações insaciáveis que suscita. E então, pelo ávido desejo de adquirir conhecimento do mundo exterior, cujas delícias ama e teme perder, caso não as retiver com muito cuidado, perde a tranquilidade, e tanto menos pensa em si mesma quanto mais segura está de que não pode perder-se a si mesma. (Só se preocupa com o que pode perder, não consigo mesma).²⁵²

O erro da alma, segundo Agostinho, é assimilar-se ao mundo que ama e que carrega dentro de si através de imagens produzidas pelo pensamento. Incorre em erro a alma que levada por esse grande amor, esquece-se de sua própria natureza e considera-se a si mesma da mesma natureza do objeto cuja imagem carrega dentro de si.

Mas como se habituou a colocar amor nas coisas em que pensa com amor, ou seja, às coisas sensíveis ou corporais, não consegue pensar em si mesma sem essas imagens corporais. Daí, nasce o vergonhoso erro de ver-se impotente para afastar de si as imagens das coisas sensíveis, a fim de contemplar-se a si mesma em sua pureza. De maneira estranha, as coisas apegaram-se a ela com o visco do amor, daí a sua impureza.²⁵³

²⁵² Santo AGOSTINHO, *A Trindade*, p.320.

²⁵³ *Ibidem*, p. 324.

Neste contexto, onde ser é conhecer-se, conhecer-se implica desvencilhar-se, isto é, desapegar-se do que à alma se acrescentou. Neste sentido, recomenda Agostinho:

Que a alma conheça-se, portanto, a si mesma, e não se busque como se tivesse ausente, mas fixe em si mesma a intenção da vontade que vagueia por outras coisas e pense em si mesma. Verá assim que nunca deixou de se amar nem de se conhecer, mas ao amar outras coisas confundiu-se com elas e, de certo modo, com elas adquiriu consistência.²⁵⁴

Respondendo ao convite para conhecer-se, nasce o humano como eu interior, nasce do alto como afirma o evangelho de João²⁵⁵, deixando de ser coisa e abrindo-se à transcendência. Em Agostinho, no entanto, a conversão à interioridade, que vai implicar a possibilidade do exercício da liberdade perfeita - condição almejada pela alma aniquilada de Marguerite - só ocorre na medida do convite feito por Deus. A iluminação será, para Agostinho, a luz pela qual, o homem é convidado a transcender-se.

A iluminação que permite julgar o que é verdadeiro, bom e belo, implica conversão, resposta ao chamado de Deus para passar do âmbito da exterioridade que nos determina para o âmbito da interioridade onde é possível a verdadeira liberdade de ser. Como bem explicita Esteban Ramírez Ruiz em artigo sobre a filosofia da interioridade de Agostinho:

O homem é interior quando se renova, quando se transforma, quando transcende a corrupção do homem exterior, quando supera sua própria mutabilidade. E a verdade se encontra aí; porque próprio da verdade é transformar, mudar em melhor, permitir essa transcendência e essa superação. E em que sentido se realiza esta renovação? No sentido de recuperar a imagem de Deus, quer dizer, no sentido de adquirir a verdadeira liberdade.²⁵⁶

A questão da Iluminação está, em Agostinho, profundamente vinculada ao problema da liberdade. A iluminação é, para ele, a “intervenção” de Deus que dá ao humano, capacidade para ser responsável por seus atos. Segundo Ruiz, a partir de Agostinho podemos dizer que

²⁵⁴ *Ibidem*, p. 325.

²⁵⁵ Conferir o tema do “nascer do alto” na passagem do encontro de Jesus com Nicodemos em Jo 3, 1-21.

Deus ao criar as coisas, põe nelas os princípios que determinam o desenvolvimento de sua atividade; mas para criar um eu, necessita fazer uma nova intervenção para que aquele ser se libere de sua condição de ser coisa e se lance a imitar a interioridade divina. Essa intervenção é a iluminação. Deus dá a luz e a eficácia que necessita o eu para poder ser dono de seus atos.²⁵⁷

O livre arbítrio que nasce como libertação das determinações da exterioridade, supõe libertação do pecado. Pela iluminação, o humano tem sua liberdade libertada para ser ou não ser, torna-se responsável pela própria salvação ou perdição. O pecado é o livre-arbítrio que decidiu por não ser. No humano, todavia, o livre-arbítrio não só pode produzir sua própria negação, fazendo a opção pelo não ser, mas tem a necessidade de fazê-lo, explica Ruiz, há algo que vincula “pesadíssimamente” o humano à sua exterioridade. Por isso, o livre-arbítrio não pode se realizar sem a libertação pela graça que, em uma primeira etapa libera da necessidade de pecar e em uma segunda etapa, libera da possibilidade de pecar.

Para Agostinho, afirma Ruiz, a iluminação da Verdade não é algo inato, mas uma oferta atual para que o homem se transcenda a si mesmo. A Graça não implica, portanto, a atração por um objeto ou por uma operação, a graça é uma atração pela liberdade. A graça implica o deleite ante a beleza de Deus que permite ao homem ser dono de seus atos. Contra o prazer de ser coisa, se opõe o prazer de ser um eu, de ser livre, ser interior a si mesmo²⁵⁸. Esse deleite da beleza que está no profundo do homem interior nos remete à reflexão sobre o significado da realidade de Cristo, o Verbo de Deus, dentro do mundo e da interioridade.

1.2. Jesus, o Verbo que nasce na alma

Em sua teoria do conhecimento, Agostinho considera que a mente em suas três faculdades fundamentais possui regras imutáveis segundo as quais essas faculdades geram o conhecimento. Concebemos, diante de algo que nos vem

²⁵⁶ Esteban Ramírez RUIZ, El camino de la interioridad em la Búsqueda de Dios. Em: *La Búsqueda de Dios. La Dimensión Contemplativa de la Espiritualidad Agustiniana*. Curso Internacional de Espiritualidad. Publicaciones Agustinianas, Roma, 1981. p.19.

²⁵⁷ *Ibidem*, p. 21.

do exterior, um verbo interior que, unido ao “mistério da voz” ou de algum sinal corporal, comunica, exterioriza o conhecimento. O verbo na alma é, portanto gerado a partir da Verdade eterna que é em nós. O juízo que fazemos do que nos vem à mente, reside na memória em nós que vem do alto como luz transcendente que revela a Verdade. Na Verdade eterna, afirma Agostinho, contemplamos com o olhar da mente a forma que serve de modelo a nosso ser segundo à qual se realiza a justiça:

Naquela Verdade eterna, segundo a qual todas as coisas temporais foram feitas, é que contemplamos com o olhar da mente a forma que serve de modelo a nosso ser, e conforme a qual fazemos tudo o que realizamos em nós ou nos corpos, quando agimos segundo a verdadeira e reta razão.²⁵⁹

Esse verbo é, para Agostinho, todavia, concebido por amor. O verbo é concebido pelo amor às criaturas ou pelo amor ao Criador, ao eterno. Haverá concupiscência ao se amar a criatura pela criatura e caridade quando o amor às criaturas conduz ao gozo daquilo que não nos pode ser tirado, isto é, o gozo em Deus. Isso não quer dizer, explica Agostinho, que a criatura não deva ser amada. No amor das coisas carnis e temporais, continua Agostinho, o que foi concebido só nasce ao ser possuído:

(...) não basta à avareza conhecer e amar as riquezas se não as possuir; nem conhecer e amar os prazeres da mesa e da cama, se não os desfrutar de fato; nem conhecer e amar as honras e o poder, se não os conseguir. E acontece que mesmo tendo conseguido tudo isso não lhe traz satisfação.(...) O espírito nesse caso inflama-se e adoece pela falta do cobiçado, até alcançá-lo; ou de certo modo até dá-lo à luz. (...) Com efeito, a concupiscência, tendo concebido, dá à luz o pecado (Tg 1,15).²⁶⁰

A concupiscência é o mau direcionamento da vontade que, querendo amar, procura possuir. O verbo, ao contrário do pecado, não é concebido pela concupiscência, mas pelo amor, o verbo é o conhecimento unido ao amor, isto é, conhecimento gerado pela vontade que traz à mente o objeto e o julga segundo a luz eterna, memória divina que habita a alma. A alma que conhece segundo a justiça divina, goza das coisas em Deus, ama o mundo e os irmãos com caridade.

²⁵⁸ Cf. *Ibidem*, p. 28.

²⁵⁹ Santo AGOSTINHO, *op.cit.*, p. 299.

²⁶⁰ *Ibidem*, p.301-302.

Passando em revista aos conhecimentos adquiridos pela memória e a inteligência, verificar-se-á se a vontade os dirige a outro fim ou se descansa neles mesmos como um fim alcançado. Com efeito, usar de alguma coisa é dispor dela sob a direção da vontade; gozar dela, é empregá-la com prazer, não em vista de algo que se espera a mais, mas já pela posse. Portanto, todo aquele que goza de algo, possui essa coisa a seu uso. Dispõe dela sob a direção da vontade, com a finalidade de seu deleite. Amas ao contrário, nem todo o que se utiliza de algo, goza dessa coisa, pois acontece nesse caso que aquilo que possui à sua disposição, ele não o procura por si mesmo, mas em vista de outro fim.²⁶¹

Amar o irmão, explica Agostinho, é conhecer mais o Amor que o irmão, na medida que o amor é o que é mais presente e mais íntimo àquele que ama.

Que ninguém diga: “Não sei o que é amar”. Que ele ame o seu irmão e estará amando o próprio Amor. Pois assim conhecerá melhor o amor com que ama do que o irmão a quem ama. Pode desse modo ter de Deus um conhecimento maior do que tem do irmão. Sim, Deus torna-se mais conhecido, por que lhe é mais íntimo. Mais conhecido porque mais seguro. Ao abraçar a Deus que é Amor, abraças a Deus por amor.²⁶²

Conhece a Deus, portanto, aquele que, mais do que o objeto do amor, ama o amor, que une, amor que habita na alma. Conhece a Deus, segundo Agostinho, aquele que aceita a Verdade anunciada por Cristo, “Deus é Amor”. A Verdade anunciada, no entanto, não do exterior, mas do interior. Neste sentido, recebe a luz que ilumina a realidade aquele que pela conversão, assimila-se a Jesus Cristo. Ele, o Filho é, para Agostinho, o Mestre interior, é o Verbo que nasce na alma possibilitando ao humano ser Imagem de Deus, participar da Trindade.

Neste contexto, onde ser implica conhecer a verdade sobre si, e a partir dela a verdade de Deus e a verdade sobre o mundo, a vontade tem um lugar fundamental.

O conhecimento da alma – que se conhece como aquela que conhece – quando se dirige às coisas eternas, conduz ao conhecimento de Deus. Conhecer a Trindade, Deus que é Amor, é, em primeiro lugar, perceber em si a dinâmica trinitária da alma que conhece porque ama. A alma conhece que Deus é Amor quando ama o irmão, quando deseja que ele viva na justiça.

²⁶¹ *Ibidem*, p. 332.

²⁶² *Ibidem*, p. 280.

Desprezemos pois todas as coisas mortais por amor pelos outros, amor que nos faça desejar que eles vivam na justiça. Desse modo, poderemos estar dispostos a morrer quando necessário pelos irmãos, como o Senhor Jesus Cristo nos ensinou com seu exemplo.²⁶³

Parece claro que Marguerite Porete trabalha a partir dessas referências considerando que ser é conhecer e conhecer é fruir em Deus que é Amor. Assim como para Agostinho, para ela, a vontade tem na dinâmica do ser, um papel fundamental. Vemos no *Mirouer* que ela entende que a radical conversão da vontade é a sua morte, morte da vontade própria para que o Amor, que é Deus, seja definitivamente na alma.

Para anunciar essa descoberta, fruto de seu próprio itinerário místico, a autora empreende em seu texto uma grande discussão da qual participam, personificadas, as várias categorias teológicas vigentes em sua época: Razão, Amor, Virtudes, Igreja (a grande e a pequena)...

1.3. A trinitária natureza da alma segundo Marguerite Porete

Antes de empreender o caminho para a compreensão da importância do abandono da vontade própria para o processo de aniquilamento que leva à liberdade perfeita, faz-se necessário ter claro que, assim como Agostinho, Marguerite entende que a alma recebe a imagem da Trindade na criação e essa imagem é a condição para sua transformação da pecaminosa separação de Deus para a incorporação na vida divina, o retorno da alma à sua preexistência em Deus.²⁶⁴

Segundo Marguerite, a alma espelha a processão das Pessoas da Trindade na relação trinitária que se estabelece entre suas faculdades: “habilidade” (ou “arte”), “intelecto” e “entendimento”. Como explicita Babinski a partir da leitura do capítulo 110:

(...) a habilidade natural é a substância da alma e espelha o Pai; intelecto, como o Filho, é gerado de habilidade natural; e entendimento, refletindo o

²⁶³ *Ibidem*, p.277.

²⁶⁴ Cf. Ellen BABINSKI, *Christological transformation in The Mirror of Souls, by Marguerite Porete*, Theology Today, abril de 2003, p.34-48. Em: http://www.24houscholar.com/p/articles/mi_qa3664/is_20034/ai_n9185568, acesso em 13/04/2006.

Espírito santo, é gerado de ambos, de natural habilidade e do intelecto. Essas faculdades recebem a divina transformação da totalidade da Trindade através do trabalho e poder do Espírito Santo (...).²⁶⁵

E no *Mirouer*, como vimos, a alma invadida pela bondade divina exulta o amor de Deus que engendra na alma aniquilada a substância eterna que é o Pai, a fruição comunicável que é o Filho e a conjunção íntima que é o Espírito²⁶⁶.

Todavia, se a alma não se esvazia de sua vontade própria e permanece em seu nada, torna-se orgulhosa e frívola e não atinge a plenitude do que se empreende, a justa vontade de Deus.²⁶⁷

2. A alma aniquilada não tem nada de vontade própria

Para Marguerite, a alma não tem querer, nem pode querer o querer de Deus, pois sua pequenez de criatura não alcança a grandeza de Deus. No entanto, Deus quer que a alma queira e tenha esse querer que é o querer divino, querer que dá seu ser à criatura livre. O querer que Deus lhe faz querer, explica a alma - dirigindo-se à razão que “na grosseria de sua incompreensão” aponta a contradição naquilo que a alma tem afirmado sobre o nada-querer - atrai para ela as torrentes do conhecimento divino, o âmago do amor divino e a união do louvor divino.²⁶⁸

2.1. Pobreza e aniquilamento

A alma que não tem querer é a alma aniquilada, personagem central com quem falam e de quem falam Amor e Razão, personificados. Amor busca sempre explicar, aquilo que Razão espantada, não consegue compreender, a saber,

²⁶⁵ *Ibidem*.

²⁶⁶ Cf. Marguerite PORETE, *op.cit.*, cap.115, p.190, citada no capítulo 1, p.26.

²⁶⁷ Cf. *Ibidem*, cap.110, p.186.

²⁶⁸ *Ibidem*, cap.12, p. 69.

que a alma amorosa de Deus, experimenta maior liberdade quando não tem nada de vontade própria, nem ao menos vontade de Salvação.²⁶⁹

Isso que Amor quer explicar, ensina Marguerite, fazendo dialogar Amor e Razão, nenhum mestre em Sabedoria vinda da Natureza, nenhum mestre em Escrituras, nem aquele que permanece no amor e na obediência das virtudes pode compreender. Somente compreende essa verdade aquele que possui Fino Amor e Caridade²⁷⁰. A alma aniquilada não tem em conta nada, explica Amor, não tem em conta nem vergonha nem honra, nem pobreza nem riqueza, nem amor nem ódio, nem inferno nem paraíso²⁷¹.

Bem, para falar brevemente, nomeamos uma alma entre todas, uma que não deseja nem despreza pobreza e tribulação, missa e sermão, jejum e oração, e que dá à Natureza tudo o que lhe falta sem remorso de consciência: pois bem! Esta Natureza é tão bem ordenada pela transformação de união do amor ao qual a vontade desta alma é cônjuge, que ela não pede nada que seja proibido. Esta alma não tem cuidado de nada que lhe falte, senão no momento que lhe falta; e este cuidado, ninguém pode perder se é inocente.²⁷²

Inconformada, Razão quer explicações sobre essas palavras duvidosas pois, tudo isso lhe parece estranho já que é da Razão aconselhar a alma no sentido de desejar o desprezo, a pobreza e a tribulação, as missas e os sermões, os jejuns e as orações, conforme explicitado no capítulo 13,

Com efeito, segundo minha maneira de compreender (...) o melhor que eu aconselharia seria o desprezo, a pobreza e as tribulações de todas as sortes, as missas e os sermões, os jejuns e as orações, seria ter medo dos amores de toda sorte pelo perigo que aí se possa encontrar, desejar acima de tudo o paraíso e ter medo do inferno, recusar as honras, as coisas temporais e tudo o que é prazeroso, negando à Natureza o que ela pede, senão somente aquilo, sem o que ela não pode viver, ao exemplo do sofrimento e da paixão de Nosso Senhor Jesus Cristo.²⁷³

²⁶⁹ Como vimos, a teologia medieval vive com grande intensidade a discussão sobre a inacessibilidade de Deus pela razão. De um lado, encontra-se a escolástica, mais especulativa, que argumenta, valorizando a análise metódica e crítica, o raciocínio dialético; e de outro lado, estão os teólogos contemplativos, como Guilherme de Saint Thierry que reafirmam a simplificação e unificação das potências (inteligência e vontade) em um só dinamismo possível pelo dom de Deus que promove a grandeza do homem. Marguerite é beguina, as beguinas já haviam se colocado no âmbito dessa discussão, argumentando de maneira original, já que se fundavam nas transformações que Deus opera nelas mesmas, mulheres de vida com estilo de vida contemplativa. Essas mulheres tiveram a ousadia de entrar nessa discussão carregando, como testemunha do que falam, o próprio corpo transformado.

²⁷⁰ Cf. Marguerite PORETE, *op. cit.*, cap.9, p. 61.

²⁷¹ Cf. *ibidem*, cap.7, p. 58.

²⁷² *Ibidem*, cap.9, p. 61.

²⁷³ *Ibidem*, cap.13, p. 71.

Por isso, reconhece Razão, esse livro não pode ser entendido segundo a sua maneira, mas sim por virtude da Fé e pela força do Amor a quem, ela mesma sabe obedecer. Àquele que tem a luz da Fé e a força do Amor, conclui Razão, com a conhecida afirmação de Santo Agostinho, tudo que lhe apraz é permitido:

(...) quem quer que tenha essas duas cordas em seu arco – a saber a luz da Fé e a força do Amor -, tem a permissão de fazer o que lhe agrada, em testemunho do Amor que diz à alma: “Bem-Amada, ama e faz o que quiser!”²⁷⁴

Isso só é possível, insiste Marguerite, fazendo falar Amor, porque a alma recebeu de Deus o dom de não querer nada por si mesma, mas esvaziada de seu próprio querer, “querer somente a vontade de Deus e suportar em paz as disposições divinas”.²⁷⁵

A alma aniquilada, e agora passamos ao capítulo 23, se apóia sobre dois pilares que a faz forte contra seus inimigos, forte como um castelo sobre um monte rodeado pelo mar. Um dos pilares, é o conhecimento de sua própria pobreza. O outro é o conhecimento elevado que ela recebe da pura Divindade. De tão tomada pelo conhecimento de sua pobreza, a alma é estranha aos olhos do mundo e aos olhos dos seus. Por outro lado, ela é tão embriagada do conhecimento do amor e da graça da pura divindade, que está sempre bêbada de conhecimento e repleta de louvores do amor divino. Bêbada não somente do que tem bebido, mas bêbada do que jamais bebeu e do que jamais beberá. Bêbada da bebida que bebe seu bem-amado, pois que, entre ele e ela, por transformação do amor, não há nenhuma diferença. Esta alma é um abismo pela humildade de sua memória, de seu entendimento e de sua vontade, ao mesmo tempo em que é muito livre pelo amor da Divindade.

Acontece de existir muitas rolhas em um tonel, mas o vinho mais claro, mais novo, mais proveitoso, mais deleitável e mais embriagador, é o vinho da rolha de cima, essa é a bebida soberana que ninguém bebe, senão a Trindade. E dessa bebida, sem que ela aí tenha bebido, a alma aniquilada, a alma libertada, a alma esquecida é bêbada, inteiramente bêbada e mais que bêbada, ainda que ela aí não tenha bebido nunca e nem aí jamais beberá.²⁷⁶

²⁷⁴ *Ibidem*, cap.13, p. 71.

²⁷⁵ Cf. *Ibidem*, cap.13, p.72.

²⁷⁶ *Ibidem*, cap.23, p. 85.

A alma aniquilada, conhecendo sua pobreza, ao mesmo tempo, conhece a bondade de Deus que é a sua salvação. Pois, Deus de bondade não poderia deixar de favorecê-la em sua mendicância, já que não favorecê-la, argumenta a autora, no capítulo 117, seria se renegar como Deus de absoluta bondade. Tamanha pobreza, entretanto, afirma *o mais-alto Espírito, que não está mais sob o domínio da razão*²⁷⁷, não poderia se acomodar com menos do que o cume da abundância de toda a bondade divina

Com efeito, eu tenho por minha natureza própria isso que é maldade, e sou portanto toda malícia; enquanto que aquele que é a soma de todo o bem, contém nele mesmo e por sua natureza própria, toda bondade, e ele é portanto todo bondade. Assim eu sou toda malícia e ele, ele é toda bondade. Ora, é ao mais pobre que se deve dar esmola, sob pena de lhe retirar o que lhe pertence por direito; e Deus não pode ser injusto sem se renegar. Por isso sua bondade é minha, pelo fato de minha necessidade e da justiça de sua bondade: porque eu sou toda malícia e ele toda bondade, ele me faz querer toda sua bondade para que possa ser absorvida minha maldade! Minha pobreza não pode se acomodar com menos! E sua bondade não poderia suportar que eu mendigue, porque ela é poderosa e forte; mesmo que ele me encontrasse forçada a mendigar se ele não me desse toda sua bondade, porque eu sou toda malícia; e nada menos que o cume da abundância de toda sua bondade pode encher o abismo de minha própria maldade.²⁷⁸

A salvação consiste, portanto, afirma a alma aniquilada, no conhecimento da bondade de Deus a partir do reconhecimento da própria maldade e não em alguma obra de bondade que ela teria podido fazer. A alma, por si mesma, não pode nada fazer para saldar suas dívidas

Sim, eu não tenho tido e não posso nada ganhar de mim mesma, e ninguém pode nada me dar para pagar minhas dívidas.²⁷⁹

A autocompreensão da alma como mina de desgraça, explica Babinski, é ao mesmo tempo, o meio pelo qual a alma recebe a divindade. Neste sentido, a humildade torna-se a ocasião para o divino preenchimento.²⁸⁰

²⁷⁷ Esse personagem fala como a alma aniquilada, portanto, podemos entender que essas são afirmações dela.

²⁷⁸ *Ibidem*, cap.117, p. 192.

²⁷⁹ *Ibidem*, cap.117, p. 193.

²⁸⁰ Ellen BABINSKI, *op. cit.*.

Com a vontade humana aniquilada, conformada à vontade de Deus, explica a *alma que tem feito o mal*, a alma não pode mais pecar, não pode mais contradizer a Deus:

Meu Deus, como é doce considerar essa vontade! E nos tem feito capazes, não que me seja impossível de pecar se quero, mas é impossível que eu peque se minha vontade não o quer. Assim somos nós plenamente capazes de cumprir sua vontade se ele permanece em nós sem que nós o busquemos algures (...).²⁸¹

2.2. A alma aniquilada recebe de Deus a justa liberdade do Puro Amor

Quando não tem nenhum desejo, nem sentir, nem a menor afeição de espírito em nenhum momento, essas almas estão na justa liberdade do Puro Amor. Assim como o sol recebe a claridade de Deus e reluz sobre todas as coisas sem aí contrair nenhuma impureza, essas almas recebem seu estado de Deus e em Deus sem contrair de impureza, qualquer coisa que elas queiram ou entendam fora delas mesmas²⁸².

O Puro Amor é o amor que não espera recompensa, nem ao menos a recompensa da consolação que conforta a alma e a faz sentir a doçura da oração. O único exercício dessa alma é a *Meditação-do-Amor-Puro* que só tem uma única intenção, a de amar sempre lealmente sem querer receber nenhuma recompensa, exercício que a alma não pode fazer, a não ser que abra mão de si mesma. A alma pela *Meditação-do-Amor-Puro* sabe que o melhor é dispensar sua própria obra e querer perfeitamente a vontade de Deus e, portanto, deixa que Deus faça sua obra e disponha de sua vontade. Melhor é, para a alma, deixar que a obra de Deus seja feita, considera Amor, do que gozar dos confortos que ele pode lhe proporcionar.²⁸³

Em sua liberdade, a alma aniquilada dispensa as virtudes e dá à natureza o que ela pede porque sua natureza está transformada pelo Amor²⁸⁴. Essa alma

²⁸¹ Marguerite PORETE, *op. cit.*, cap.109, p.185.

²⁸² *Ibidem*, p.86-87.

²⁸³ Cf. *Ibidem*, p. 88-89.

²⁸⁴ É importante lembrar que, diante da instauração do feudalismo, a reforma monástica do século XI e início do século XII acentuou a repressão do prazer por conta da revalorização do "ideal ascético" que domina a espiritualidade monacal. Segundo Le Goff, "A reforma acentua a privação e a renúncia no domínio alimentar (jejuns e proibições de certos alimentos) e a

é como a águia, diz *Amor* no capítulo 22, que voa alto porque é emplumada pelo *Fino Amor*.

Ela olha em toda a sua claridade a bondade do sol, seus raios e seu esplendor que lhe dá como alimento a medula do alto cedro.

(...)

Não se assusta pela tribulação, nem se detém na consolação, nem se aflige da tentação, nem é diminuída por qualquer subtração. Ela está em comunhão com todos na largueza da caridade pura; também não pede nada a ninguém, por causa da nobre cortesia da pura vontade de que Deus a tem preenchido. Ela é sempre séria sem tristeza e alegre sem dissolução, pois nela Deus tem santificado seu nome, e a Trindade divina aí tem sua morada.²⁸⁵

Para Marguerite, essa liberdade sem desejo é o que todos devem almejar, é essa nutrição que os que estão famintos devem buscar:

Vós outros, os pequenos, vós que encontram vossa nutrição no querer e no desejar, desejem ser tal, pois quem pode desejar o menos e não desejar o mais, não é digno que Deus lhe dê o menor de seus bens, por causa da covardia que o cobre como verniz, ele se deixa ir em sua pobre coragem, se bem que o vejamos sempre faminto.²⁸⁶

A ousadia da autora é propor o caminho do aniquilamento que implica não desejar nada para que o desejo de Deus, a vontade de Deus, o amor de Deus que a ultrapassa faça nela sua morada.

2.3. A alma que não tem vontade é nobre

A nobreza na mentalidade medieval tem como elemento fundamental o sangue – nasce-se “nobre de sangue” – e define-se pelo gozo da *libertas*

(...) a independência em relação a toda pessoa privada, a faculdade de dispor de si e de seus bens, a capacidade de julgar, verossimilmente apoiada na posse do *ban*, do direito de comandar, proibir, punir, procedente do nascimento e da propriedade de um alódio.²⁸⁷

imposição de sofrimentos voluntários. Os piedosos leigos (é o caso do rei da França, São Luís, no século XIII) podem se submeter a mortificações corporais comparáveis àquelas que se infligem os acetos: o uso do cilício, a flagelação, a vigília, dormir diretamente sobre o solo...” (Jacques LE GOFF e Nicolas Truong, *Uma história do corpo na Idade Média*, p.37-38.)

²⁸⁵ Marguerite PORETE, *op. cit.*, cap.22, p. 83-84.

²⁸⁶ *Ibidem*, cap.22, p. 84.

²⁸⁷ Léopold GÉNICOT, “Nobreza”. Em Jacques LE GOFF e Jean- Claude SCHMITT, *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*, p.281.

O homem nobre, para a tradição renana, da qual participa Marguerite Porete, é também livre, no entanto, não porque nasceu numa condição, mas porque “partiu para uma terra distante, a fim de tomar posse de um reino, e regressou”, explica M. Eckhart em seu sermão *O homem nobre*. O homem nobre, argumenta ele, inspirado em Agostinho, é aquele que avança no caminho do desprendimento, degrau a degrau, até o limite que implica despojar-se da própria imagem humana para assumir a imagem divina:

O primeiro degrau é aquele do homem interior e novo, diz Santo Agostinho, consiste em modelar o homem sua vida pelo exemplo de pessoas boas e santas, mas continuando a caminhar pegado à cadeira e cosido às paredes, e a sustentar-se com leite.

O segundo degrau é aquele em que o homem já não olha apenas para os modelos exteriores, inclusive os de homens bons. Mas corre a buscar, pressuroso, a doutrina e o conselho de Deus e da sabedoria divina, dando as costas à humanidade e voltando o rosto para Deus, deixando o regaço da mãe e sorrindo para o pai.

O terceiro degrau consiste em apartar-se o homem mais e mais de sua mãe e em distanciar-se sempre mais de seu colo, fugindo ao cuidado e depondo o temor, de modo tal que, embora pudesse praticar o mal e a injustiça sem dar escândalo a toda a gente, nem assim queria fazê-lo; tão íntima é sua união de amor com Deus, e tão zelosa a sua diligência (que não descansa) até que seja introduzido na alegria, na doçura e na bem-aventurança que lhe façam aborrecer tudo que lhe é dessemelhante e alheio.

O quarto degrau consiste em que o homem cresça e se fixe mais e mais no amor e em Deus, dispondo-se assim a enfrentar com vontade e gosto, com sofreguidão e alegria, toda espécie de provação, de tentação, de contrariedade e de padecimento.

O quinto degrau está em que o homem viva em toda a parte na paz interior, descansando tranqüilamente na riqueza e na superabundância da suprema e inefável sabedoria.

O sexto degrau consiste no despojar-se da imagem (humana) e no revestir a imagem da eternidade divina, pelo esquecimento total e perfeito da vida transitória e temporal, de tal modo que, feito filho de Deus, e atraído por Deus, o homem se transmude em imagem de Deus.²⁸⁸

É nobre aquele que se despoja de si e nasce do alto. O segredo da nobreza é revelado pelo Filho de Deus.

Com referência a este homem interior e nobre, no qual se encontra impressa e implantada a semente de Deus e a imagem de Deus, e à maneira como se manifesta esta semente e esta imagem da natureza e da essência divina, o Filho de Deus, e como dela se toma conhecimento, e também como por vezes ela se oculta – sobre isso o grande mestre Orígenes apresenta uma

²⁸⁸ Mestre ECKHART, *A Mística de Ser e de não Ter*, p. 92-93.

comparação: O Filho de Deus, diz, está no fundo da alma como uma fonte viva.²⁸⁹

A nobreza, para Marguerite Porete, é também a condição que nos vem do aniquilamento. Esta alma que não tem nada de vontade, afirma a autora através de Amor, não se importa de que Deus faça isso ou aquilo, contanto que faça nela a vontade Dele, é liberada e contente. Não lhe faz falta “nem inferno, nem paraíso, nem alguma coisa criada”. Mais vale à alma, ela diz, o nada querer em Deus que o bem querer por Deus.²⁹⁰

A alma aniquilada é nobre porque, pelo aniquilamento, acolhe a obra de Deus nela. Essa alma que leva a marca de Deus como o lacre toma a forma do selo, sabe que a obra de Deus na criação não é condená-la, mas conformá-la a Ele.²⁹¹ Este é o segredo do Filho que é dado à ela pelo amor do Espírito Santo, diz Marguerite. A alma aniquilada é, portanto, semelhante à divindade.

A liberdade perfeita que define a nobreza, vem pela graça de Deus que dá à alma o conhecimento do seu nada, conhecimento que leva do mais profundo abismo à mais elevada condição. Em sua nobreza, a oração e a prece da alma, já não pede mais nada, repousa em paz.

Pois, uma vez que não quero nada, sou somente nele, sem mim, e toda liberada, no momento que quero qualquer coisa, eu sou comigo, e perco minha liberdade.²⁹²

3. O processo do aniquilamento

O caminho que leva à liberdade perfeita, descrito por Marguerite no Espelho, é um itinerário que supõe o ultrapassamento de vários estados de alma. A autora, inserida na tradição descreve esse caminho segundo enumerações tradicionais (três mortes, sete estados).

No século XII tem lugar dentro do escolasticismo, um campo distinto de teologia mística constituído por um estudo sistemático, doutrinal da jornada

²⁸⁹ *Ibidem*, p. 93.

²⁹⁰ Marguerite PORETE, *op. cit.*, cap.49, p. 114.

²⁹¹ *Ibidem*, cap.50, p. 115.

²⁹² *Ibidem*, cap.51, p. 116.

contemplativa da alma na direção da união com Deus por meio dos diferentes estágios da vida espiritual. Uma expressão clássica dessa teologia mística, observa Sheldrake, é a obra *De triplice via* de São Boaventura²⁹³ que descreve as três etapas indispensáveis para a ascensão do humano à felicidade perfeita para a qual foi criado: a da progressiva purificação (via purgativa); a da iluminação (via iluminativa) e a da vida unitiva. Cada uma destas etapas, explicita Velasco,

comporta a prática de exercícios indispensáveis e comuns às três vias: a meditação, a oração e a contemplação. A elas acompanham a prática de determinadas virtudes, como a humildade, e de exercícios minuciosamente especificados, como o exame de consciência, a mortificação, a reforma de vida, a contrição dos pecados, a via purgativa; a imitação de Cristo, a prática dos conselhos evangélicos e a devoção à Virgem, na via iluminativa; e o exercício do amor, a adoração como forma peculiar de oração, a devoção, a vida eucarística e a contemplação em suas formas mais perfeitas, na via unitiva.²⁹⁴

A doutrina espiritual de São Boaventura, explica esse autor, traduz as exigências de um itinerário que tem em vista o estado propriamente místico, que ele descreve mediante categorias que são apresentadas como graus sucessivos, onde a última fase é descrita como contemplação intelectual e sapiencial, como êxtase da inteligência e da vontade, como rapto e morte mística enquanto cessação do uso das faculdades²⁹⁵. A finalidade última da atividade toda da vida humana, para São Boaventura, é a união com Deus através do amor.

Neste contexto, Marguerite descreve seu itinerário místico que, no entanto, como bem observa McGinn, mesmo sendo descrito como itinerário linear, por outro lado, deve ser entendido dentro das dinâmicas binárias com as quais a autora trabalha ao longo de todo o livro.

²⁹³ Philip SHELDRAKE, *Espiritualidade e teologia. Vida cristã e fé trinitária*, p. 61.

²⁹⁴ Juan Martín VELASCO, *Doze místicos cristãos, experiência de fé e oração*. Petrópolis, Vozes, 2003. p.80-81.

²⁹⁵ Cf. *Ibidem*, p. 81.

3.1. Dinâmicas binárias

Binárias personificações e condições, observa McGinn, são essenciais para entender a sua mensagem de Marguerite Porete. Compõem essa dinâmica binária, as oposições entre Amor e Razão, entre “Santa Igreja a grande” e “Santa Igreja a pequena”; o contraste entre a obra da salvação que se espera do serviço às virtudes e a graça da salvação pela fé; a transição da alma do embaraçamento para o desembaraçamento.²⁹⁶

Essas oposições binárias ficam mais complexas quando os binários, que aparecem inicialmente como opostos, começam a aparecer como correlativos e nivelados para depois serem considerados numa fusão dialética.

Razão morre, como podemos ver, mas pode voltar à vida porque a transformação mística da alma demanda ambas Razão e Amor. “Santa Igreja a grande”, o reino do amor e liberdade, a despeito de sua superioridade, não interrompe seu diálogo com “Santa Igreja a pequena”, onde Razão governa. Apesar da alma aniquilada se despedir das virtudes na medida em que são forças de dominação externas, elas também permanecem como expressões conaturais do seu novo ser. Essa tendência de juntar oposições é mais ousadamente expressa em como Porete sugere que “descer” no pecado é necessário para “ascender” para a união.²⁹⁷

Oposições binárias, podemos entender, estão relacionadas com o entendimento que Marguerite tem da implicação da transformação crística no processo de aniquilamento. Nesse processo, segundo ela, a alma deve, tendo Jesus Cristo como modelo, descer ao pecado, assumir a culpa do mundo, esvaziando-se, não pelo abandono do mundo, mas pelo mergulho “kenótico”. No capítulo 40 do *Mirouer*, na discussão que faz sobre o pecado, podemos observar essa dinâmica de descenso e esvaziamento da alma aniquilada no seguimento da Segunda Pessoa da Trindade. A alma que se percebe como menor, assume o pecado que mata o mundo e é elevada pelo Espírito. Nesse capítulo, Amor, respondendo à Razão que lhe pergunta sobre quem é chamada sábia, chama de supremamente sábia a alma que está abismada em humildade:

²⁹⁶ Cf. Bernard McGinn, *The Flowering of Mysticism: men and women in the new mysticism*, p. 253.

²⁹⁷ *Ibidem*, p. 254.

Amor: Eu chamo essa alma supremamente sábia entre minhas eleitas; mas a pequenez não pode apreciar nem conhecer uma coisa de grande valor.

Razão: Sim, Senhora Amor, mas quem vós chamais sábia?

Amor: É o ser abismado em humildade.

Razão: Sim, Amor, mas quem é abismado em humildade?

Amor: Aquele que, não tendo nenhuma culpa, sabe portanto que não tem razão em nada. Aquele que está no conhecimento de sua culpa vê tão claramente que se vê abaixo de todas as criaturas em um oceano de pecado. E porque seus inimigos são escravos do pecado e porque essa alma tem visto desde longo tempo que ela está abaixo deles, escrava ela também do pecado (sem nenhuma comparação entre ela e eles, no que diz respeito a ele e suas obras!), ela sendo reduzida à nada por essa consideração, e à menos que nada em tudo o que ela considera. Ela tem entendido dizer desde muito tempo pelo Espírito Santo que Deus porá o menor no mais elevado, por sua tão louvável bondade.²⁹⁸

O dinamismo crístico, explicita Babinski²⁹⁹, reside atrás e abaixo da elaboração de Porete sobre a transformação da alma que no aniquilamento se conforma ao seu modelo Jesus Cristo. O aniquilamento da alma é crístico na medida em que é Jesus Cristo o modelo para nós nesse caminho de querer somente a vontade de Deus

O Filho de Deus-Pai é meu espelho nisso, porque Deus o pai nos dá seu Filho em nossa salvação; e em nos fazendo esse dom, ele não considera nada além que nossa salvação. E o Filho nos resgata morrendo em obediência a seu pai, e isso fazendo, ele não considera nada além que somente a vontade de seu Pai. Como o Filho de Deus é nosso modelo, nós devemos segui-Lo, considerando também e querendo em todas as coisas somente a vontade divina: assim seremos nós filhos de Deus o pai à exemplo de seu filho Jesus Cristo.³⁰⁰

Outra referência cristológica do itinerário espiritual descrito por Marguerite, diz respeito ao retorno à liberdade de Deus, sua ousada afirmação sobre a pré-existência da alma. Segundo o *Mirouer*, Deus ama eternamente aquele que pretendeu criar. Ama desde sempre. Seu amor pela alma não tem começo nem fim, explica a alma aniquilada no capítulo 35, respondendo ao questionamento da Razão que a lembra de “não há muito tempo ter sido criada”

(...) Razão, se eu sou amada sem fim pelas três Pessoas da Trindade, eu tenho então sido amada delas sem começo. Pois assim como por sua bondade ele me amará sem fim, do mesmo modo tenho estado eu no saber de sua sabedoria visto que ela estabeleceu que eu seja criada pela operação de seu poder divino. Assim portanto, visto que eu tenho estado na ciência divina desde que Deus é, ele que é

²⁹⁸ Marguerite PORETE, *op. cit.*, cap.40, p. 104.

²⁹⁹ Ellen BABINSKI, *op.cit.*.

³⁰⁰ Marguerite PORETE, *op. cit.*, cap.109 p. 185.

sem começo, e que eu aí serei sem fim, daí se segue que ele ama desde sempre – diz a alma - por sua bondade a obra que fará em mim seu divino poder.³⁰¹

Neste sentido, a alma é amada desde sempre no desejo de Deus que a quis criar, portanto, pré-existe em Deus. Para Marguerite Porete, a humanidade é enviada eternamente para a divindade através da Segunda Pessoa da Trindade. A eterna pré-existência da alma em Deus antes da criação, interpreta Babinski, pode ser a perfeita existência no *Logos*

A perfeição dada para a alma pelo trabalho e poder do Espírito Santo é a perfeição da totalidade da Trindade. Sendo assim, o retorno da alma para seu estado de pré-existência é expresso pela frase “ela tem de Deus o que Ela tem, e ela é o que Deus é através da transformação do amor,” um eco da ocidental fórmula nicena da processão das Pessoas da Trindade.³⁰²

Com o aniquilamento da vontade independente, explicita Babinski, a graça transforma a alma no que Jesus Cristo é por natureza: verdadeiramente humano e verdadeiramente divino.

3.2. Os sete estados da alma

O caminho da liberdade que implica o aniquilamento da vontade se faz, para Porete, atravessando três mortes e passando por sete estados. Passamos agora a refletir sobre esse itinerário proposto no *Mirouer*, itinerário composto a partir da experiência do Espírito que, habitando a alma, conduz à liberdade perfeita. Itinerário místico, no sentido mesmo de mística como qualidade de uma teologia, fala sobre Deus que, fundada na experiência, empreende um caminho negativo, crítico. O caminho da alma aniquilada é descrito como o duro caminho daquele que deve esgotar todas as mediações propostas na passagem de um estado a outro, atravessar e se liberar de tudo o que serve de apoio para um mergulho incondicional em Deus, o *Loin-Près*, totalmente transcendente e absolutamente próximo.

Nesse itinerário, os quatro primeiros passos ainda implicam em grande escravidão, escravidão do pecado, escravidão da natureza, escravidão da

³⁰¹ *Ibidem*, cap.35, p. 99.

razão, escravidão do desejo. Nesses estágios, a alma embaraçada consigo mesma, vive contradições e constrangimentos. O quinto estado será para Marguerite um marco fundamental. Depois de morta para o pecado e morta para a natureza, a alma que se dispôs a empreender esse caminho, experimenta a morte para o espírito, porta de entrada para a vida de glória que será plena somente quando da união definitiva com o amado *Loin-Près*. Podemos conferir a explicação de Marguerite sobre o movimento de Deus na alma segundo sete estados, “ouvindo” as palavras de Amor:

Eu tenho dito que existem setes estados de alma, alguns mais difíceis de compreender que outros e sem comparação entre eles; porque isso que poderíamos dizer de uma gota de água ao lado do mar inteiro em sua imensidão, poderíamos dizer do primeiro estado de graça ao lado do segundo, e assim por diante nos outros, sem comparação entre eles. Entretanto, entre os quatro primeiros, não há um tão grande que a alma não viva aí em grande escravidão; mas o quinto é na liberdade da caridade, porque ele é desembaraçado de todas as coisas; e o sexto é glorioso, porque a abertura do doce movimento que dá o amado *Loin-Près* não é outra coisa que uma visão do que Deus quer que a alma tenha de sua própria glória que ela possuirá eternamente. E é porque ele lhe mostra por sua bondade no sexto estado o que pertence ao sétimo; essa manifestação provém do sétimo estado e procura o sexto, mas ela é dada tão rápido, que mesmo a quem é dada não percebe de modo nenhum o dom que lhe é feito.³⁰³

O itinerário descrito no *Mirouer* é o “movimento” que o amado *Loin-Près* - que não é outro que não a Trindade mesma – opera na alma para a manifestação de sua glória. Essa operação, da qual ninguém pode falar senão a divindade mesma, proporciona à alma uma experiência paradoxal de conhecimento e desconhecimento:

Disso, ninguém pode falar, senão a divindade mesma; pois a alma a quem esse *Loin-Près* se dá tem tão grande conhecimento de Deus, de si e de todas as coisas, que ela vê em Deus mesmo, por conhecimento divino, que a luz desse conhecimento lhe tira do conhecimento dela mesma, de Deus e de todas as coisas.³⁰⁴

³⁰² Ellen BABINSKI, *op.cit.*.

³⁰³ Marguerite PORETE, *op.cit.*, cap.61, p.128.

³⁰⁴ *Ibidem*, cap.61, p.128.

3.2.1 A primeira morte: morte ao pecado e vida na graça

A primeira morte, a morte ao pecado, leva ao primeiro estado, nomeado no *Mirouer*, como vida na graça. Nessas pessoas, mortas ao pecado não deve restar “nem cor, nem sabor, nem odor de nenhuma coisa que Deus proíba em sua Lei”, esse é aquele para quem “basta se guardar de fazer o que Deus proíbe e poder fazer o que Deus manda”.³⁰⁵ Essas pessoas não experimentam nenhuma censura, nem remorso de consciência, dizem a verdade, mas são bem pouco cortesões, são os de condição mais humilde sobre a terra e ainda mais humilde no céu porque não querem fazer nada para chegar à nobreza dos que se dispõem a morrer da morte à natureza que é a segunda morte³⁰⁶. Sobre esses que são mortos ao pecado mortal e nascidos para a vida da graça, fala *Amor*

Eles querem bem as honras e se sentem perdidos se são desprezados, mas eles se guardam da vanglória e da impaciência que leva à morte do pecado. Eles amam as riquezas e são tristes quando são pobres. E se são ricos, perder qualquer coisa os torna tristes -, mas sempre se guardam da morte do pecado, e não querem amar suas riquezas contra a vontade de Deus, perdendo ou ganhando. E eles amam estar à vontade e se repousar ao seu bom prazer, mas eles se guardam da desordem.³⁰⁷

Esses, para quem basta serem salvos, *Amor* os chama de Vilãos, pessoas grosseiras, voltadas para seu próprio interesse, com modos de mercadores. Ocupados consigo mesmos, esquecem as obras de cortesia de Deus, isto é, os insuportáveis sofrimentos e os dons desses sofrimentos do Filho que é para nós, um espelho e um modelo. Esses são salvos, mas são deixados fora dos segredos de *Amor*³⁰⁸.

Marguerite vai desenhando, desde aqui, a Cômte de *Amor*, disposta hierarquicamente conforme a disposição para o despojamento. Neste sentido, os de mais alta linhagem serão aqueles que, no maior despojamento, reconhecem que não podem nada, que não sabem nada, que não valem nada

³⁰⁵ Cf. *Ibidem*, cap.60, p.126.

³⁰⁶ Cf. *Ibidem*, cap.62, p.129-130.

³⁰⁷ *Ibidem*, cap.62, p.129.

³⁰⁸ Cf. *Ibidem*, cap.63, p.130-131.

e que depois de longo tempo de mendicância, são pela graça tomados e transformados.

3.2.2. A segunda morte: morte à natureza e vida no espírito

A segunda morte é a morte à natureza que leva ao segundo estado, primeiro passo da vida segundo o espírito, vida que ainda se dá sob o domínio de Razão. Aqui a alma que já não pode mais deixar de cumprir os mandamentos, passa a considerar “o que Deus aconselha a seus amigos íntimos”. A alma nesse estado busca cumprir com perfeição os conselhos do Evangelho e se esforça para agir não mais sob o conselho dos homens. Procura as obras que mortificam a natureza, busca viver o abandono das riquezas, das delícias e das honras. A exemplo de Cristo ela não teme a perda do que tem, nem as palavras das pessoas, nem a fraqueza do corpo.³⁰⁹

A alma é, portanto inteiramente espírito. Nesse estágio o corpo é posto à morte e a vontade se alegra na vergonha, na pobreza e na tribulação. Desse modo essas criaturas espirituais conhecem a pureza de consciência, a paz das afeições e a inteligência da razão³¹⁰. Na vida segundo o espírito o ardor do desejo da vontade do espírito não deve ser recusado. Aqueles que cumprem e guardam o querer do ardor do desejo da operação do seu espírito conseguem frear os sentidos para que não ajam por deliberação externa ao querer do espírito³¹¹.

Aqui tem papel fundamental o acolhimento das virtudes que, para Marguerite, são mensageiras do Amor que, desde dentro pedem o senhorio sobre o corpo. As virtudes são meios para o desembaraçamento do espírito que, antes de experimentar a liberdade do aniquilamento total, deve ultrapassar os limites colocados pela natureza.

Marguerite aqui, inserida na tradição medieval, aceita a importância das virtudes e a contribuição delas no itinerário que leva ao encontro com Deus,

³⁰⁹ Cf. *Ibidem*, cap. 118, p.195-196.

³¹⁰ Cf. *Ibidem*, cap.72, p.140.

³¹¹ Cf. *Ibidem*, cap.79, p.149.

mas, por outro lado, compreende que as virtudes, assim como os mandamentos devem ser superados. Para perceber a compreensão que Marguerite tem da vivência das virtudes, faz-se necessário retomar alguns elementos da tradição clássica e medieval.

As virtudes, no sentido clássico, são qualidades cuja posse permitem ao indivíduo atingir o bem, uma vida completa, vivida da melhor forma. O exercício da virtude deve levar à escolha do que é correto. Agir virtuosamente não é agir contra a inclinação (natural), mas é agir com base na inclinação formada pelo cultivo das virtudes. Na perspectiva clássica, filosófica, sem as virtudes, os indivíduos podem se tornar presas de emoções e de desejos. O exercício das virtudes requer a capacidade de julgar e fazer o certo, na hora certa e de maneira certa, não significa, portanto, disposição para obedecer as normas. Nessa perspectiva a virtude principal é *phronêsis* (justiça), que é uma virtude intelectual, atitude daquele que sabe julgar. Outra virtude importante é a amizade, que é a virtude que leva ao compartilhamento de tudo o que há de comum no projeto de criação e no sustento da vida da cidade. A amizade envolve afeto, mas esse afeto surge dentro de uma relação definida em termos de uma aliança comum para a busca comum dos bens. A amizade genuína é aquela que provém de um interesse comum nos bens que são bens para ambas as partes envolvidas na amizade. O *telos* clássico em torno do qual se organizam os valores e, portanto, o exercício das virtudes, é a cidade. Esta última deve oferecer condições para que os seus cidadãos desfrutem a vida de contemplação metafísica. Neste sentido, as virtudes têm lugar fundamental na busca do prazer e da felicidade, prazer que não é ditado pelas necessidades do corpo (portanto da natureza), ou das paixões, mas pelo conselho da razão.³¹²

Esse entendimento de virtudes está presente no *Mirouer* e discutido por essa autora que se insere entre aqueles que procuram responder aos desafios de uma vida que agora não tem como *telos* a liberdade promovida *polis*, mas a liberdade perfeita proporcionada pela união com Deus.

A compreensão que Marguerite tem das virtudes não se afasta daquilo que corresponde à reflexão filosófica e teológica medieval. A teoria e prática das

virtudes na cultura medieval implicam um processo de releitura de uma referência heróica de virtudes para uma perspectiva cristã, que se fará contando com a contribuição da perspectiva filosófica clássica.³¹³

As virtudes que marcavam o passado dos povos que vieram a compor a sociedade medieval eram fundamentalmente a lealdade à família e aos amigos, a coragem necessária para sustentar a família ou uma expedição militar, e uma piedade que aceita os limites e as imposições morais da ordem cósmica, virtudes que são parcialmente definidas segundo instituições como o código de vingança nas sagas. O desafio medieval será ligar a prática das virtudes cardiais que, no séc XIII já estavam classificadas em justiça, prudência, temperança e coragem às virtudes teologais que são fé, esperança e caridade. Os pensadores medievais vão entender também, como os antigos, que a filosofia grega poderia ser um grande instrumento na realização dessa síntese. É nesse sentido que, para o medieval, assim como para os antigos, a razão ocupa um papel fundamental de conselheira no exercício das virtudes.

Marguerite não foge a essas referências, no entanto, procura enfatizar que antes da Razão, está a Humildade que é mãe de Razão e das outras virtudes, que por sua vez são mães da santidade, mas da santidade que Razão compreende. Marguerite assim, vai estabelecer uma distinção entre a santidade, que é fruto da razão e do exercício das virtudes, e a santidade que é descrita como paz suprema e filha de Deus³¹⁴. O exercício das virtudes é um momento necessário, entende ela, momento, no entanto, que será, ao longo da jornada, superado. Isso terá lugar, segundo a mistagogia da autora, quando o corpo, morto para a natureza, se encontrando transfigurado, já não necessitar mais delas. Aí então, não haverá mais contradição. Na “vida segundo o espírito”, ensina Amor, ainda não se pode encontrar a paz. As pessoas nesse estado fazem o oposto do que quer sua sensualidade, vivem o oposto de seu prazer, fazem o contrário de sua vontade para não perder a paz. Os que já superaram esse estágio e já são livres, fazem o oposto: fazem tudo o que lhe

³¹² Cf. Aladair MacINTYRE, *Depois da virtude*, p.253-275.

³¹³ Cf. *Ibidem* p.280-283.

³¹⁴ Cf. Marguerite PORETE, *op.cit.*, cap.88, p.161.

apraz para não perder a paz, “visto que eles são tombados das Virtudes em Amor, e de Amor em Nada”³¹⁵.

Papel importante na reflexão sobre as virtudes, tem a questão da vontade, que será para Marguerite o desafio mais importante a ser superado. Na tradição medieval terá grande influência a perspectiva estoíca para a qual a virtude implica a conformidade com a ordem cósmica que é universal e, ao mesmo tempo, a luta contra o mundo das circunstâncias físicas e políticas. Para a perspectiva estoíca, viver bem é viver a vida divina expressa na ordem cósmica e não servir a objetivos privados.

A ética de Abelardo, por exemplo, vai, fazendo a releitura dessa perspectiva estoíca, salientar a relação da vontade humana com o bem e o mal e entender que a verdadeira arena da moralidade é a da vontade. As virtudes e vícios serão disposições que vão se apropriar da vontade para conduzi-la para o pecado ou para obediência à lei divina.

O que o cristianismo requer é uma concepção não apenas dos defeitos do caráter, ou vícios, mas de infrações à lei divina, dos pecados. O caráter do indivíduo pode ser, a qualquer momento, um conjunto de virtudes e vícios, e essas disposições vão se apropriar da vontade para que rume numa ou noutra direção. Mas está sempre nas mãos da vontade concordar ou discordar desses ditames. Mesmo a posse de um vício não necessita da realização de qualquer ato errado em especial, Tudo gira ao redor do caráter do ato interno da vontade. O caráter, portanto, arena das virtudes e dos vícios, torna-se simplesmente mais uma circunstância do ato interno da vontade. A verdadeira arena da moralidade é a da vontade, e somente a da vontade.³¹⁶

Neste sentido, o que pede a razão, a partir da releitura cristã, e aqui marcada pela referência agostiniana, é que as virtudes atuem de forma a converter a vontade que tende a deleitar-se no mal.

Para Marguerite, em comunhão com a tradição renana, não é o bastante que, pelo exercício das virtudes, se vença as necessidades e as paixões naturais exigidas por nossa corporeidade condicionada, ou se converta a vontade de sua tendência à concupiscência para uma comunhão com a vontade de Deus, mais radical que isso será o aniquilamento da própria vontade para que se atinja um estado superior, estado de transfiguração do corpo e do espírito, estado onde já não existe mais “eu”.

³¹⁵ Cf. *Ibidem*, cap.90, p.165.

A “vida no espírito” que se inicia com a passagem para o segundo estado é, para Marguerite, portanto, ainda doméstica e servil. Um momento ainda inicial da jornada, mas fundamental na preparação para o acolhimento de nova morte e conseqüente nascimento para uma vida que lhe é superior, o estado da liberdade do nada querer, estado no qual a alma será em tudo satisfeita desse nada que dá tudo, o quinto estado³¹⁷.

Antes, porém da terceira morte que leva ao quinto estado, Marguerite ainda relaciona dois estados, passos que vão sendo dados para passar desse momento onde é fundamental a atuação da vontade e o exercício das virtudes, para a consideração de que tudo isso é também escravidão e por isso deve ser deixado para trás.

No terceiro estado³¹⁸, a alma passa a habitar o “país dos extraviados”³¹⁹, país ainda onde Razão é soberana. Nesse estado, por decisão do espírito ardente de desejo de amor, a alma multiplica as obras de perfeição, com o intuito de oferecer ao seu bem-amado o que ele ama. Assim, a criatura nesse estado ama as obras de bondade e os sacrifícios que elas implicam.

No entanto, nesse ponto, a alma começa a considerar que o maior sacrifício para ela seria, todavia, se abster da obra que mais ama, das delícias de seu bom prazer e da vida segundo a vontade em que se nutriu. Ela, então, se obriga a abster-se da obra e da vontade para destruir seu próprio querer. Enfrenta o difícil empreendimento de contradizer a vontade do espírito, maior desafio que vencer a vontade do corpo ou fazer a vontade do espírito.

Então convém triturar a si mesmo, cortando-se e quebrando-se, para assim alargar o lugar que Amor quererá ter; e convém embarçar a si mesmo em muitos estados para se desembaraçar e para atingir seu estado.³²⁰

O que Marguerite constata e procura expressar com grande dificuldade é o paradoxo que significa abrir mão do desejo de agradar o amado para que não seja ela a fazer o que quer para ele, mas ele a fazer o que quiser dela. No terceiro estado, explica Marguerite, a alma percebe que maior desejo de

³¹⁶ Aladair MacINTYRE, *op. cit.* p.284.

³¹⁷ Cf. *Ibidem*, cap.79, p.149.

³¹⁸ Cf. *Ibidem*, cap.118, p.196.

³¹⁹ Cf. *Ibidem*, cap.72, p.138.

³²⁰ *Ibidem*, cap.118, p.195-196.

agradar ao amado é abrir mão do desejo de realizar aquilo que o agrada, a saber, as obras de perfeição, o bem ao qual se chega pelo exercício das virtudes. Neste sentido, o grande compromisso com as virtudes e as obras de perfeição deve levar à consciência de que o apego a essas obras representa por outro lado também grande escravidão. Extraviada, portanto, permanecerá a alma, explica Amor aos “ouvintes” do *Mirouer*, que se esforça para cumprir a perfeição dos apóstolos pela aplicação de sua própria vontade, esses permanecerão embaraçados de si mesmos³²¹.

O próximo estado, o quarto, é talvez o mais perigoso pelo seu poder de sedução, perigoso pelo risco de interromper-se um itinerário em que é possível ainda vivenciar mais dois estágios até o último estágio na eternidade.

Nesse estado, a alma é absorvida por elevação de amor em delícias de pensamentos graças à meditação e desprendida de exigência exterior (trabalho e obediência) graças à elevação da contemplação.

Meditação e contemplação são, na tradição cristã, mediações e Marguerite compreende muito bem isso, compreende e discute a teologia medieval que se aplica em definir melhor e explicitar o lugar dessas mediações no itinerário espiritual da alma, que tem como fim a liberdade perfeita. Ela sabe e procura repetir sempre que, grande risco corre, aquele que perde de vista a plenitude, confundido pelas vantagens ou pelas delícias que experimenta nos estágios intermediários, por não haver realizado o êxtase de si mesmo que o levará de fato à verdadeira transfiguração.

Na tradição cristã, a meditação é uma forma de oração praticada pelos que buscam, através do caminho da interiorização, o encontro e a comunhão com Deus. É atividade orante que comporta uma pluralidade de atos discursivos e afetivos que gera um conhecimento particular e move a vontade a atos múltiplos de amor, louvor e gratidão. A finalidade da meditação é alcançar a graça do conhecimento da verdade de Deus que provoca amor, desejo de centrar nele a vida. Meditação é, portanto, conhecimento que move a vontade³²². A meditação é a porta de acesso à contemplação que é gnosis, conhecimento íntimo, vital, quase experimental de Deus. Conhecimento do alto

³²¹ Cf. *Ibidem*, cap.78, p.148.

³²² Cf. M. HERRAIZ. Meditação, Em: *Dicionário de Mística*, p.687-691.

que vem de Deus e é entregue por ele àquele que o buscou com amor (desejos).

Para Agostinho, contemplação é conhecimento que nasce do amor de Deus, isso quer dizer que, de Deus vem o amor que direciona a vontade para a verdade, Jesus Cristo. O anúncio que converte a vontade é, neste sentido, Jesus Cristo vivo na comunidade cristã. A verdade vem então do anúncio e da vivência das comunidades cristãs.

A contemplação que tem referências bíblicas tanto no Antigo como no Novo Testamento, vai ganhar, todavia, uma primeira definição formal na teologia medieval pelos vitorinos. Segundo Hugo de São Vitor “a contemplação é um olhar do espírito, penetrante e livre, que abraça totalmente as realidades observadas”. Para Ricardo de São Vitor “a contemplação é um ato do espírito que penetra livremente as maravilhas que o Senhor espalhou nos mundos visíveis e invisíveis e mora na admiração”. É de Ricardo de São Vitor a distinção entre o que mais tarde se chamará contemplação adquirida e contemplação infusa.³²³

Para Tomás de Aquino a contemplação é um ato da inteligência, mas que tem sua fonte na vontade, é a caridade que estimula a contemplação de Deus. A contemplação é olhar simples sobre a verdade que termina no amor.

A vida contemplativa consiste essencialmente num ato da inteligência, mas tem sua fonte na vontade, porque é a caridade que estimula a contemplação de Deus E como o fim corresponde ao princípio, segue que a vida contemplativa se completa e se consuma na vontade. Experimenta-se alegria ao contemplar o que se ama, e essa alegria trazida pelo objeto contemplado estimula a amar ainda mais. Essa é a última perfeição da vida contemplativa: não simplesmente ver; mas também amar a verdade divina.³²⁴

Na tradição cristã, a contemplação implica amor ao amor com o qual Jesus amou o mundo, amor incondicional que é o amor de Deus mesmo, Amor que é o próprio Deus. A oração contemplativa é atividade espiritual do intelecto e da vontade que considera o mistério de Deus Pai revelado no Filho por meio do Espírito para que a alma adira ao amor que salva, amor incondicional, amor de Deus, amor que é Deus.

³²³ Cf. L. BORRIELLO. Contemplação, Em: *Dicionário de Mística*, p.263.

³²⁴ São TOMÁS DE AQUINO, *STh* II-II, q.180, a.7, ad 1.

Para São Boaventura, aquele que quer elevar-se a Deus deve evitar o pecado e aplicar as faculdades naturais – sentidos e imaginação; razão e entendimento; inteligência e consciência – para adquirir pela oração a justiça que purifica, pela meditação a ciência que ilumina e pela contemplação a sabedoria que aperfeiçoa.³²⁵

Para Marguerite, o estado da alma ao qual conduz a meditação e a contemplação, é um estado de tão grande amor que a alma entende que não há vida mais alta que esta, vida saciada de delícias de Amor que a embriaga completamente.

(...) Amor Gracioso a embriaga completamente, tão forte que ele não a deixa nada compreender de outro que ele, em razão da força com a qual Amor a deleita. E portanto, a alma não pode apreciar um outro estado; com efeito, a grande claridade do Amor tem tanto deslumbrado sua vista, que ela não lhe deixa nada a ver além de seu amor.³²⁶

Mas lá, diz Marguerite, a alma se engana, pois existem ainda outros dois estados que Deus ainda possibilita à alma nesse mundo, ainda mais nobres que aquele em que ela experimenta tamanha doçura e gozo de amor.

Nesse estado, a alma é chamada pela autora de extraviada, pois se encontra ainda sobre o domínio da razão e embaraçada em sua vontade própria. O itinerário da alma, então, inclui mais uma morte, a terceira morte é a morte ao espírito que nadifica e transfigura a alma para a vida no “país da liberdade perfeita”. Convém que o espírito morra, explica Amor à Razão, para perder sua vontade.

Razão: Em nome de Deus, Senhora Amor, eu vos peço que me diga porque convém que o espírito morra para perder sua vontade.

Amor: É porque o espírito é pleno de vontade espiritual, e ninguém pode viver de vida divina enquanto tenha vontade, nem encontrar satisfação se não perdeu sua vontade. E o espírito não é perfeitamente morto até que ele tenha perdido o sentimento de seu amor, e até que morra a vontade que lhe dava vida; e nessa perda, o querer atinge sua plenitude na satisfação do bom prazer divino; e nessa morte cresce a vida superior, que é sempre livre ou gloriosa.³²⁷

³²⁵ São BOAVENTURA, Itinerário da Mente para Deus, c.1, n.6-8, v.V. Em: DE BONI, Luís A. (org.). *São Boaventura – Obras completas*, p.169-170.

³²⁶ Marguerite PORETE, *op.cit.*, cap. 118, p. 197.

³²⁷ Marguerite PORETE, *op.cit.*, cap. 73, p. 141.

A alma que não se dispõe a perder sua vontade não está preparada para falar à Amor em sua câmara secreta. A bem-amada é aquela que não teme perda nem ganho, senão somente pelo bom prazer de Amor, pois de outro modo, ela encontraria seu próprio interesse e não o dele.

3.2.3. A terceira morte: morte ao espírito e vida livre

A terceira morte - morte ao espírito – é a que leva a alma ao quinto estado, porta de entrada para o país da liberdade perfeita aonde se chega pelo aniquilamento da vontade.

O quinto estado se inicia - explica a autora, agora falando por ela mesma, no capítulo 118 - com duas considerações fundamentais feitas pela alma que está a caminho da liberdade: a primeira é uma consideração sobre Deus onde a alma conhece que ele é aquele que é e aquele do qual tudo vem; a segunda é uma consideração sobre si mesma onde a alma conhece que ela mesma não é. Através dessas duas considerações, ela vê que Deus, que é todo bondade, deu a ela, que não é senão inteira malícia, uma vontade livre. Nessa visão “maravilhosa”, segundo a autora, a alma entende que a vontade livre de Deus é que ela tenha ser nesse dom que ele lhe faz. Assim, a alma conhece a sua verdade, isto é, a vontade de Deus para ela. A luz de bondade derramada sobre a alma mostra a ela o que ela pode ser e onde ela deve estar.³²⁸

Essa luz, continua a autora, que transborda de Deus, faz saber à alma que ela só poderá querer a Deus se sua vontade se separar de seu querer próprio, pois, sendo sua natureza inclinada ao mal, seu querer próprio a leva ao nada e a reduz a menos que nada. E é assim que, nessa luz que faz ver a grandeza e a bondade de Deus (sua grande misericórdia), a miséria e a pequenez da alma em si mesma e a vontade divina de fazê-la ser oferecendo à alma sua própria vontade livre, a alma se retira do querer próprio para se remeter a Deus.

Agora, essa alma é pois “nada”, porque ela vê pela abundância do conhecimento divino seu nada que a torna nada e a reduz à nada. E assim é ela inteira, porque ela vê pela profundidade do conhecimento de sua maldade, o qual é tão profundo

³²⁸ Cf. *Ibidem*, cap. 118, p. 198.

e tão grande que ela não encontra aí nem começo, nem medida, nem fim, mas um abismo abissal e sem fundo.³²⁹

O que Marguerite descreve aqui não é muito diferente do que fala Agostinho de sua própria conversão. A verdade sobre o ser é aquilo que Deus pode fazer dele, e essa visão é tanto mais encantadora quando desproporcional ao mérito daquele que a experimenta. No entanto, a consequência que Agostinho tira daí diz respeito à conversão da vontade, e a consequência que tira a tradição renana na qual se insere Marguerite diz respeito ao aniquilamento da vontade.

A alma aniquilada, que é tomada de uma humildade profunda, está nua e já não tem mais nada a esconder, explica Amor para Razão no capítulo 73

Se ela tivesse cometido tantos pecados que o mundo inteiro tenha jamais cometido, e feito tanto bem quanto todos os que estão no paraíso, e se todo esse bem e todo esse mal aparecessem ao povo inteiro, essa alma nisso não sentiria nem vergonha nem honra por ela mesma, e ela não quererá nem esconder nem dissimular seu mal.³³⁰

No entanto, é justamente essa grande humildade que coloca essa alma sobre o trono onde ela reina sem orgulho. Esse rebaixamento a faz ver tão claramente o verdadeiro sol de bondade que a absorve, a transforma e a une por pura bondade à bondade divina. Essa alma é então tombada de Amor no nada sem o qual ela não pode ser inteira.³³¹

A humildade é, pois, a grande virtude, como vimos, mãe de Razão e de todas as virtudes. Humildade agora em maiúscula porque é Humildade que promove a verdadeira santidade. Dessa Humildade só sabe o que sabe não saber nada que possa pôr em palavras. No entanto, mesmo sem ter palavras, a alma ensaia uma poesia para falar sem falar de Humildade.

Esta Humildade, que é avó e mãe, é filha da divina majestade. Se bem que ela nasce da Divindade. Deidade é sua mãe, e a avó de seus ramos, dos quais os rebentos produzem frutos em abundância. Nós nos calamos, porque falar os estraga. Essa humildade tem dado o tronco e o fruto de seus rebentos: e por isso se aproxima a paz desse *Loin-Près*, ele que a desembaraça de toda operação. O falar o prejudica, o pensamento o obscurece. *Loin-Près* a descobre e mais nada a encobre: ela é livre de todo o serviço e vive em liberdade.

Quem serve, não é livre;

³²⁹ *Ibidem*, cap. 118, p. 199.

³³⁰ *Ibidem*, cap. 73, p.141.

³³¹ Cf. *Ibidem*, cap. 118, p. 199-200.

Quem sente, não é morto;
Quem deseja, quer;
Quem quer, mendiga;
Quem mendiga não alcança
Ao divino contentamento

Mas os que são sempre leais a ela, estão sempre invadidos por Amor, aniquilados por Amor e derrubados por Amor; pois não tem eles cuidado senão de Amor para sofrer e suportar sempre mais tormentos, ainda que sejam tão grandes como grande é a vontade divina. E jamais ama com *finesse*, a alma que duvida que isso seja verdade!³³²

É nesse sentido, tomada pela visão de “Deus todo bondade” e de si mesma abismada em humildade, que a alma se despede de Razão e das virtudes. É pelo esgotamento e não pelo desprezo das mediações que ela chega à liberdade. Ela que tomou lição na escola de Razão e desejou as obras de virtudes, encontra-se agora tão elevada e avançada na lição divina que começa a ler onde Razão termina, e essa lição não é escrita por mãos de homem, mas pelo Espírito Santo que escreve maravilhosamente na alma que é seu pergaminho precioso. Na alma se encontra a escola divina, à boca fechada, e a sabedoria humana não pode a meter em palavras³³³, explica Amor dirigindo-se à Razão e buscando explicar o paradoxo que representa para ela o júbilo e a alegria que experimenta a alma ao se sentir livre de Razão e das virtudes.

O exercício das virtudes é trabalho que exige pleno cuidado e é com esses cuidados que se ganha a subsistência, explica a alma. O próprio Jesus enobreceu com seu corpo esses cuidados que são os cuidados daqueles que se salvam com seu trabalho e que tem necessidade de segurança. Jesus Cristo não os querendo perder, os tem garantido por sua morte, por seus Evangelhos e por suas Escrituras. No entanto, não é aí que as almas aniquiladas encontram o reto caminho. Elas encontram na fé e não nas obras, encontram aos pés daquele que é muito forte e não pode mais morrer, aquele do qual a doutrina não é escrita na medida que não cabe em uma forma limitada³³⁴. Marguerite tem clareza sobre o limite das mediações e considera que é grande teimosia submeter Deus aos limites das possibilidades humanas.

³³² *Ibidem*, cap. 88, p. 162.

³³³ *Ibidem*, cap. 66, p. 133.

³³⁴ Cf. *Ibidem*, cap. 69, p. 135

No capítulo 68, a alma aniquilada trata de “bestas” e de “asnos” aqueles que, vivendo sob o domínio de Razão, não captam o segredo da “Côrte do País da Liberdade Perfeita” para onde Deus chama aqueles que se dispõe a abrir mão de si mesmos e acabam por submeter a Ele à leis de sua própria razão. Sua crítica tão desconfortavelmente direta se completa, no entanto, com uma trova cheia de delicadeza:

A alma: A todos os que vivem de vosso conselho, que são tão bestas e tão asnos que me fazem dissimular minha linguagem por causa de sua grosseria, e não falar, por medo que eles não encontrem a morte no estado de vida, lá onde eu estou em paz sem mexer; à todos esses, por causa de sua grosseria, eu digo que me fazem calar e dissimular minha linguagem, o que eu tenho aprendido na côrte secreta do doce país;

Neste país
cortesia é lei,
Amor é medida,
e bondade é nutrição;
a doçura de lá me atrai,
a beleza de lá me agrada,
a bondade de lá me deleita;
que posso eu doravante,
pois que eu vivo em paz?³³⁵

A alma aniquilada chama, portanto, bestas e asnos aqueles que buscam a Deus nos monastérios pelas preces, nos paraísos criados, nas palavras humanas e nas Escrituras. Parece aos principiantes que as pessoas que procuram a Deus assim, pelas montanhas e vales - considera a alma – tem como certo que ele esteja submetido aos seus sacramentos e às suas obras.³³⁶

A alma aniquilada não trabalha mais por Deus, nem por ela mesma, nem por seu próximo, porque Deus é que trabalha nela, por ela e sem ela, e a sua caridade não pode ser comparada a nenhuma obra realizada por criatura. Nenhuma obra se compara, explica Amor, àquela que Deus faz em uma criatura em nome de sua bondade por ela³³⁷.

A dupla visão que tem a alma no quinto estado, ao retirar dela a vontade, o desejo e a obra de bondade, explica agora a autora no capítulo 118, a deixam em repouso, isto é, em posse de um estado de liberdade que a descansa de todas as coisas em uma nobreza excelente.

³³⁵ *Ibidem*, cap. 68, p. 134-135.

³³⁶ *Cf. Ibidem*, cap. 69, p. 136.

³³⁷ *Cf. Ibidem*, cap. 71, p. 138.

A seguir vem, para Marguerite Porete, o sexto estado que é o estado em que a alma é pura e iluminada, mas, adverte, não glorificada, já que a glorificação pertence ao sétimo estado. Aqui a alma não conhece nada, não ama nada, não louva nada que não Deus, porque sabe que não existe nada que seja fora dele. Nesse estado a alma iluminada não vê nem Deus nem ela mesma, mas Deus se vê por ele mesmo nela, por ela, sem ela. Vê tudo o que é por bondade de Deus e sua bondade doada é Deus mesmo, a bondade é o que Deus é. No sexto estado, portanto, a Bondade na alma se vê por sua bondade, se vê na transformação de amor que opera na alma.³³⁸ Nisso reside a salvação, conhecer a bondade de Deus naquilo que ele opera na alma. Nesse sentido é que a alma aniquilada se autocompreende como exemplo de salvação para toda a criatura:

A alma: Eu vos digo igualmente que o Pai tem derramado em mim toda sua bondade e que ele me a tem dado. Essa bondade de Deus é dada a conhecer ao gênero humano por meio de minha maldade. Por isso vê claramente que eu sou eternamente o louvor de Deus e a salvação da criatura humana, porque a salvação da criatura humana não é outra que o conhecimento da bondade de Deus.³³⁹

A bondade divina que invade a alma engendra nela Unidade que é a própria Trindade. A alma aniquilada, transfigurada, torna-se - proclama "a alma invadida pela bondade divina" - uma só vontade, um só amor, uma só operação em duas naturezas com o Filho unigênito de Deus:

A alma invadida pela bondade divina: não há mais que uma só vontade, um só amor, uma só operação em duas naturezas, uma só bondade, graças à conjunção que opera a força de transformação de amor de meu bem-amado, domínio sem limite do transbordamento do amor divino que a vontade divina exerce em mim e por mim, sem que eu a possua.³⁴⁰

Quanto ao sétimo estado, termina a autora o capítulo 118, Amor o guarda em si para nos doar na glória eterna.

³³⁸ Cf. *Ibidem*, cap. 118, p. 200-201.

³³⁹ *Ibidem*, cap. 117, p. 193.

³⁴⁰ *Ibidem*, cap. 115, p. 190.

4. Da liberdade perfeita aos desdobramentos arriscados

A liberdade perfeita é, então, para Marguerite, a transfiguração que vem da operação de Deus na alma que se despojou de todas as seguranças exteriores (mandamentos, escrituras, conselhos) e de todas as seguranças interiores (razão e vontade).

A alma, explica a autora aos ouvintes, falando por ela mesma no capítulo 82, é livre por seus *quatre quartiers*³⁴¹. Marguerite quer falar aqui, aos “ouvintes” do *Mirouer*, sobre os quatro elementos que constituem a nobreza da alma aniquilada. Quatro elementos que estariam representados nas quatro partes que compõe o brasão que, ela faz imaginar, poderia identificar esta alma.

O primeiro *quartier*, isto é, o primeiro elemento pelo qual a alma é livre reside no fato dela não ter mais nenhuma censura por não realizar mais as obras de virtude, pois, para Marguerite, as obras de virtude cessam onde o Amor se exerce. O segundo *quartier* se refere ao fato da alma não ter mais vontade própria, mas somente a vontade divina e por isso ela não se inquieta nem da justiça, nem da misericórdia porque ela estabelece e põe tudo na única vontade daquele que a ama. O terceiro *quartier* diz respeito ao fato dela crer que não há e nem haverá ninguém pior que ela e que também não há ninguém mais amado do que ela para aquele que a ama tal como ela é. E por último, o quarto *quartier* que se relaciona com o fato dela crer que Deus não quer outra coisa que o que é bom, e que ela não quer outra coisa que a divina vontade. Neste sentido, a alma é perfeitamente livre porque Deus a transformou em seu próprio querer.

[A autora, aos ouvintes]: (...) Amor a tem tanto enriquecido dele mesmo, que ele lhe faz pretender isso, ele que, de e por sua bondade, a tem transformado em sua bondade; ele que, de e por seu amor, a tem transformado neste seu amor; ele que, de e por seu querer divino, a tem transformado nesse querer. Ele é isso mesmo dele mesmo e nele mesmo por ela; e isso, ela o crê e pretende, e de outra forma ela não seria livre por todos os seus *quartiers*³⁴²

³⁴¹ As imagens que Marguerite usa aqui para falar de liberdade encontra referência na heráldica, ciência dos brasões de armas que tem sua origem na Europa no século XII e que se desenvolve nos dois séculos seguintes até se converter numa requintada disciplina intelectual e artística. A heráldica está intimamente associada com os conceitos de nobreza, fidalguia e cavalaria. (Cf. *Dicionário da Idade Média*, p.190-191).

³⁴² Marguerite PORETE, *op.cit.*, cap. 82, p. 154.

Essa liberdade, portanto, implica a perda de si naquele com quem a alma se funde, em quem ela se abandona. A alma aniquilada é como um rio que, vindo do mar, recebe um nome e cumpre sua obra. Quando chega ao mar novamente, perde seu curso e o nome sob o qual ele correu cumprindo sua obra. No mar onde ele repousa, já não tem mais nome nem obra, encontra-se totalmente transformado e recebe o nome da transformação³⁴³. A alma aniquilada, no entanto, ao mesmo tempo em que perde seu nome, sua identidade, recebe, por outro lado, o nome daquele no qual se tem transformado, é o que explica Amor no capítulo 83, que se segue:

Amor: Agora, essa alma é sem nome, e por isso ela recebe o (nome) da transformação na qual Amor a tem transformado, como as águas das quais falamos recebem o nome de “mar”, porque não há mais que mar desde que elas aí entraram.

(...) Amor atrai toda matéria nele, e é uma mesma coisa que Amor e que essas almas – não mais duas, porque haveria então discórdia entre elas, mas uma só coisa, e, portanto, há acordo.³⁴⁴

É importante aqui, perceber o paradoxo desse itinerário que afirma uma liberdade em que aniquilamento e nobreza coincidem. Dissolução e transformação de Amor são movimentos contraditórios de uma alma elevada à vida divina depois de tombada, pela revelação da verdade sobre si mesma, ao abismo da maior humilhação. A alma aniquilada pela descoberta de si como nada encontra a plenitude na unidade com o amor misericordioso de Deus que vem a ela e a habita³⁴⁵. A alma aniquilada em seu não saber e em seu nada querer, encontra o tesouro escondido, contido na Trindade, a saber, a

³⁴³ Cf. *Ibidem*, cap. 82, p. 154.

³⁴⁴ *Ibidem*, cap. 83, p. 155.

³⁴⁵ A perspectiva de Marguerite Iida, assim, com a paradoxal mensagem cristã que busca unidade com Deus, no entanto, sem apagar a diferença básica entre Deus e o ser humano e a singularidade de Jesus. Como afirma Sudbrack, essa tensão entre uma perspectiva panteísta de unidade na dissolução da diferença e uma perspectiva em que se preserva a transcendência, está presente na mensagem cristã desde o início e reside no mistério da existência humana e da criação, a partir da vida de Deus e nela. Essa linguagem paradoxal reflete uma experiência que se encontra além do pensamento lógico-racional e embora encontre um lastro na grande tradição da Igreja – que se desenvolveu com referência a Dionísio Areopagita – é sempre sujeita a julgamentos equivocados. A mística cristã, continua esse autor, transpõe radicalmente o mistério de Deus à crença no Deus que se tornou humano. Esse fato radicaliza o mistério de que na eternidade abrangente de Deus o mundo finito pode ter a sua independência. Essa compreensão, todavia, exige do ser humano a constante e renovada transposição da compreensão e da vontade racionais para o mistério do “Deus

transformação por força do amor faz com que ela seja o que convém a ela ser. Assim a alma possui tudo, isto é, ela tem o que o Espírito Santo tem, afirma Marguerite no capítulo 42, dando voz a ele, que aparece aí personificado em diálogo com Amor, ensinando à “Santa Igreja a pequena”, o que sabe essa alma, o que ela quer e o que ela tem:

O Santo Espírito [à Santa Igreja a pequena]: O Santa Igreja, queres saber o que essa alma sabe e o que ela quer? Eu vou lhe dizer, isso que ela quer: essa alma não sabe mais que uma coisa, que ela não sabe nada; pois não quer ela mais que uma coisa, é que ela não quer nada. Esse nada-saber e esse nada querer lhe dá tudo, e lhe faz encontrar o tesouro enterrado e escondido, contido na Trindade eternamente. E isso, não por natureza divina, porque isso não pode ser, mas pela força do amor, porque convém que ela seja.

Amor [à Santa Igreja a pequena]: Agora, Santa-Igreja, vós tendes entendido porque essa alma possui tudo?

O Santo Espírito: Mais ainda: tudo o que eu tenho do Pai e do Filho. E porque ela tem tudo o que eu tenho, e que o Pai e o Filho não tem nada que eu não tenha em mim, segundo isso que diz Amor, essa alma tem então, escondido e contido nela, o tesouro da Trindade.

Santa-Igreja [a pequena] à Santo Espírito: Sendo assim, convém então que a Trindade permaneça nela.

O Santo Espírito: Isso é justo; porque ela é morta ao mundo e o mundo é morto nela, a Trindade permanece sempre nela.³⁴⁶

A alma aniquilada, transformada e habitada pelo Espírito, é Santa Igreja, explica Amor no capítulo 43, se dirigindo à “Santa-Igreja-a-pequena”, aquela que está sob o domínio de Razão. Essa última é a Igreja institucional, a que aconselha e orienta na utilização das mediações. Em sua eclesiologia, Marguerite distingue, portanto, duas Igrejas, que são duas dimensões de uma só Igreja a caminho. Uma é aquela em que Razão permanece e outra é aquela em que Amor permanece. Essa, a “Santa Igreja”, é a que sustenta, ensina e nutre “Santa Igreja a pequena”.

Sendo transformada por Amor em Amor, a alma, perfeitamente livre, é de uma amável nobreza na prosperidade, de uma alta nobreza na adversidade, e de uma excelente nobreza em todos os lugares e por isso - tira aqui a autora, as conseqüências arriscadas que a levaram a uma problemática relação com a Igreja em sua dimensão institucional - não procura mais a Deus.

sempre maior”. (Cf. Josef SUDBRACK, *Mística, a busca do sentido e a experiência do absoluto*, p.45-57).

³⁴⁶ Marguerite PORETE, *op.cit.*, cap. 42, p. 106.

No capítulo 85, Amor vai explicar aos ouvintes que a alma sendo livre, mais que livre, perfeitamente livre, supremamente livre pela transformação operada nela, não procura mais Deus porque se encontra transformada em Deus. Vivendo, agora, da vida divina, tem clareza sobre a relatividade de mediações que atravessou, submetendo-se a elas até o esgotamento:

Amor: Essa alma é esfolada viva estando posta à morte, ela é embrasada pelo ardor do fogo da caridade, sua cinza é jogada em alto mar pelo nada de sua vontade. Ela é de uma amável nobreza na prosperidade, de uma alta nobreza na adversidade, e de uma excelente nobreza em todos os lugares, quaisquer que sejam. Ela que é tal não torna a procurar mais a Deus, nem na penitência, nem nos sacramentos da Santa Igreja, nem nos pensamentos, nem nas palavras, nem nas obras, nem nas criaturas do mundo, nem na misericórdia, nem na glória gloriosa, nem no conhecimento divino, nem no amor divino, nem no louvor divino.³⁴⁷

Da liberdade perfeita adquirida por obra de Deus pela alma abismada em grande humildade, Marguerite tira, portanto, as conseqüências que posteriormente serão interpretadas pelo Concílio de Viena, conforme vimos no segundo capítulo, como doutrina sacrílega e perversa de uma seita de homens depravados, geralmente chamados Begardos, e de mulheres incrédulas, geralmente chamadas Beguinhas. Entre os erros condenados estão a impecabilidade da alma, a não necessidade do jejum e da oração, a superação da contradição entre o corpo e o espírito que faz poder dar à natureza o que ela pede, a não submissão à Igreja e aos seus preceitos, a dispensa das virtudes enquanto caminho de perfeição. Essas afirmações, de fato, como já sabia Marguerite, não são facilmente entendidas e por isso devem ser compreendidas em seu sentido escondido. Ela tem presente que suas afirmações são arriscadas e que, não sendo compreendidas no contexto de Amor, seriam, como acabou acontecendo, sendo mal compreendidas pelo poder que permaneceu sob o domínio de Razão.

³⁴⁷ Marguerite PORETE, *op.cit.*, cap. 85, p. 157-158.

CAPÍTULO V

DEUS É CORTESIA: OUSADA AFIRMAÇÃO POÉTICA DE UMA TEOLOGIA NEGATIVA

Como vimos anteriormente, a teologia de Marguerite Porete, fundada no aniquilamento, se situa no âmbito da tradição apofática, que nos remete a Dionísio Areopagita. A alma aniquilada, vimos, conhece a Deus para além de todo conhecimento e de todo o amor³⁴⁸. A linguagem dessa vida aniquilada, denominada por ela, vida divina, é o “silêncio secreto do amor divino”.³⁴⁹

No entanto, paradoxalmente, a alma aniquilada escreve, fala, mas fundamentalmente canta e, com essa canção, diz o que não se pode dizer, a saber, “o que” ou “quem” Deus é. O *Mirouer* de Marguerite, na radicalidade de sua convicção apofática, emite uma palavra afirmativa sobre Deus. Nele, a alma cantando a sua alegria, chama a Deus, o *Fin Amour*, Amor Cortês, Cortesia. A partir do itinerário místico, Marguerite descobre e anuncia em sua obra que Deus que é Amor, e o Amor nela, o Espírito Santo, é delicadeza, doçura, bondade, beleza³⁵⁰, atributos de Deus que nos remetem à linguagem dos trovadores, aqueles que cantam o amor cortês.

³⁴⁸ Marguerite PORETE, *op. cit.*, cap. 11, p. 66-67.

³⁴⁹ *Ibidem*, cap. 94, p. 168.

³⁵⁰ Cf. *Ibidem*, cap. 68, já citado à p. 34.

1. Teologia negativa e poesia trovadoresca

Os trovadores medievais estão no centro de um novo modo de sentir, afirma José D'Assunção Barros, costumavam ver a si mesmos como portadores de um novo tipo de ciência, uma “ciência alegre”, articulada ao mundo e, ao mesmo tempo, capaz de transcendê-lo. Ciência alegre que implicava, todavia, o sofrimento, porque era expressão de um aprendizado em que o trovador tornava-se um mestre da arte de viver intensamente³⁵¹. Criação original dos trovadores, o Amor Cortês, que em sua dinâmica paradoxal implica a relação entre imanência e transcendência, oferecerá recursos de expressão para a teologia apofática produzida por mulheres na Idade Média tardia entre as quais distinguimos Marguerite Porete. De fato, observa Rougemont, mais do que uma analogia de palavras, pode-se verificar a existência de uma relação entre essas duas realidades, a realidade da paixão amorosa cantada pelos trovadores e a realidade da transformação de amor relatada pelos místicos³⁵². Tanto uma realidade quanto outra vai se referir a uma fome, um amor faminto, desejante, que não pode ser saciado porque se descobre tomado pelo amor do infinito. Amor que é alegria diante da grandeza do amado e dor pela distância impossível ao amante, abismado na consciência de sua pequenez e humildade.

Mística e paixão serão duas experiências amorosas que terão como desfecho a morte, morte para os limites e condicionamento e abertura para o incondicionado. O romance vai ter como desfecho a morte dos amantes, que padecem de um amor que não encontra condições de realização, porque, de tão grande, não aceita se submeter aos condicionamentos da natureza (não se sacia com a relação sexual), nem aos condicionamentos da instituição (não se adequa às exigências dos acordos matrimoniais). A morte também é o desfecho para o místico, tombado de amor infinito pelo amante a quem pertence e a quem nunca possuirá. Morte, todavia, que implica, à diferença do romance, a passagem para uma vida de liberdade. Aqui o amado que é o

³⁵¹ Cf. José D'Assunção BARROS, *Os trovadores medievais e o Amor Cortês – reflexões historiográficas*. Revista Alethéia, Abril/Maio 2008, Ano 1Vol.1 N.1, www.aletheiarevista.com/n1/artigosn1/Barros.pdf, acessado em 15/05/2008.

³⁵² Denis ROUGEMONT, *O Amor e o Ocidente*, p.127.

próprio Amor, transforma o amante, autocomunicando-se, eleva-o para além dos limites, dando a ele a capacidade de gozar do amor ilimitado que é o amor gratuito e desinteressado. E assim o desejo faminto descansa, nutrido de transcendência, em Deus que é Amor.

Para entender melhor o vínculo entre essas duas experiências é preciso, todavia, retomar as origens religiosas do amor cortês que se situam entre a filosofia grega, a tradição cristã e a heresia cátara.

1.1. As origens religiosas do Amor Cortês

A angústia mais originária do humano é a divisão entre o amor a esse mundo material e o desejo de transcendência que representa a intuição de sua origem imaterial. Essa angústia originária que perpassa a história encontra-se nas origens religiosas desse fenômeno que se denominou amor cortês. Segundo Rougemont, para entender essa presença, é preciso ter em conta que o Amor Cortês tem como pano de fundo a crença maniqueísta que está nos subterrâneos do mundo indo-europeu desde o século III e que, por sua vez, nos remetem aos gregos e aos celtas.

1.1.1. Filosofia Grega, religião celta e crença maniqueísta

É certo que o mundo medieval conheceu o amor platônico. Através de Plotino e do Areopagita transmitiu-se a doutrina do desejo total, isto é, a aspiração luminosa ou o impulso religioso original que promove a ascese, por degraus de êxtase, para a origem de tudo o que existe, longe dos corpos e da matéria, longe do que divide e distingue. Eros, na perspectiva grega, conduz à unidade última para além e contra a multiplicidade dolorosa. A dialética do Eros, enquanto movimento do espírito, explica Rougemont, introduz na vida um elemento estranho que transforma o rumo natural do impulso sexual. O platonismo exalta um desejo que não decresce e que, sempre insatisfeito, recusa a possibilidade de se satisfazer no mundo, porque deseja abraçar o

Todo.³⁵³ Para esse autor, essa perspectiva grega que compõe o solo de onde brotará o amor cortês no sul da França no século XII, encontra eco na tradição dos celtas que haviam conquistado grande parte da Europa atual.

Em três pontos, Rougemont ressalta a proximidade entre a tradição filosófica grega e a religião celta. Em primeiro lugar está a crença numa vida para além da morte, vida aventureira, semelhante à da terra, no entanto mais depurada, de onde os heróis podiam regressar. Em segundo está o dualismo fundamental que marca a religião dos druidas com seus deuses que formam duas séries opostas: deuses luminosos e deuses sombrios. Em terceiro lugar está a maneira como os druidas representam a aspiração à luz: a fada é Eros revestido de mulher, símbolo do além que faz desprezar as alegrias terrestres.³⁵⁴

É esse pano de fundo, explica Rougemont, que acolhe a partir do século III, a crença maniqueísta que marca a origem religiosa do amor cortês. O maniqueísmo, crença dualista que sincretizou doutrinas judeu-cristãs e indo-iraniana, parte da Pérsia e propaga-se à China, Índia, norte da África e, no século V, à Espanha e sul da Gália. Baseando-se em dois princípios conflitantes, anuncia que a salvação reside na libertação do Bem, ou Luz, que está encerrada na matéria. A concepção maniqueísta lamenta o aprisionamento da alma no corpo, mas também contempla a possibilidade da ascender à Luz. Eros, o desejo supremo conduz a alma à felicidade plena que é a negação da felicidade terrena.

Para Rougemont, essa crença que tem como dogma fundamental a natureza divina ou angélica da alma, prisioneira das formas criadas e da noite da matéria, é acolhida e invoca as intuições fundamentais da filosofia grega e da religião céltica que compunham a herança ancestral do sul da França, a região do Languedoc.

O impulso da alma para a Luz não deixa de invocar, por um lado, a “reminiscência do Belo” de que falam os diálogos platônicos e, por outro, a nostalgia do herói celta regressado do Céu à terra e que se lembra da ilha dos imortais. Mas esse impulso é constantemente dificultado pelo ciúme de Vênus (...), que quer reter na sombria matéria o amante, presa do luminoso Desejo.

³⁵³ Cf. *Ibidem*, p. 51.

³⁵⁴ Cf. *Ibidem*, p.52-54.

Tal é o combate do amor sexual e do Amor que exprime a *angústia* fundamental dos anjos caídos em corpos demasiados humanos.³⁵⁵

Essa fé maniqueísta, completa Rougemont, profundamente paradoxal, que recusa-se à exposição racionalista, impessoal e objetiva, é essencialmente lírica. Realizando-se numa experiência ao mesmo tempo angustiada e entusiasta, encontra sua melhor expressão na poesia.

1.1.2. A tradição cristã: o amor e a santificação do mundo

Esse mundo medieval que viu nascer o amor cortês é um mundo convertido ao cristianismo que, em resposta a essa angústia humana, vai anunciar a surpreendente novidade do mistério da Encarnação.

O advento de Deus ao mundo é a resposta cristã à experiência do Mal e ao desejo de êxodo. Para a tradição cristã, Deus vem ao mundo e eleva o mundo à condição divina, oferecendo como recurso salvífico, Agapè, o amor de gratuidade. Como alternativa à morte, que na perspectiva dualista, põe fim à desconfortável tensão entre a carne e o espírito, o Agapè cristão deve conduzir à ressurreição da carne, pneumatização do corpo pela vivência do amor fraterno. Neste sentido, explica Rougemont, Agapè é o amor convertido em “Amor ao próximo”.

Para Eros, a criatura não era mais que um pretexto ilusório, uma ocasião de exaltação; e era preciso desembaraçar-se dela em seguida, porque o objetivo era arder de paixão, cada vez mais, até morrer! O ser particular não era mais que um defeito e um obscurecimento do Ser único. Como amá-lo verdadeiramente, tal qual era? Estando a salvação no *além*, o homem religioso desviava-se das criaturas ignoradas pelo seu deus. Mas o Deus dos cristãos – e só ele, entre todos os deuses que se conhecem – não se desviou, pelo contrário: “ELE AMOU-NOS PRIMEIRO” na nossa forma e nas nossas limitações. Foi ao ponto de revesti-las. Revestindo a condição do homem pecador e separado, mas sem pecar e sem dividir, o Amor de Deus abriu-nos uma via radicalmente nova: a da santificação. O contrário da sublimação que não era mais que fuga ilusória para lá do concreto da vida.³⁵⁶

³⁵⁵ *Ibidem*, p.55-56.

³⁵⁶ *Ibidem*, p.58.

Ao contrário da sublimação que implica um esforço de êxodo do mundo, Agapè é caminho de santificação. Amor sem interesse de possuir, amor que, sendo próprio de Deus, não é amor de carência, mas amor de abundância.

O amor que muda, portanto, de sentido. Não é mais desejo angustiado da alma em busca do Transcendente, mas é, em Cristo, amor divino ao mundo. Para o cristianismo, o Infinito Encarnado, concede ao mundo o seu próprio amor, o amor incondicionado. E esse amor é que, transfigurando a criação, a eleva ao encontro do Transcendente, que ela almeja. É Deus que, doando-se ao mundo, revestindo-se de finitude, eleva o mundo ao infinito. A criatura então, se une ao criador, não quando rejeita sua condição finita, mas quando, assumindo essa condição, acolhe em si o próprio Infinito, que pelo seu amor misericordioso, reconcilia o finito e o infinito, capacitando a criatura para o exercício desse amor.

Agapè não é fusão com o transcendente, mas exercício de amor divino, possível em Cristo, ao humano transfigurado, que tem como responsabilidade envolver esse mundo numa dinâmica de gratuidade que é comunhão.

É por isso que o amor cristão supõe o amor ao próximo, próximo que é o outro tal como é na realidade da sua aflição e da sua esperança, amor ao outro sem o pretexto da exaltação e sem esperança de retribuição. No meio do mundo, Agapè é amor gratuito de Deus que, entre as criaturas, possibilita a comunhão que, sendo unidade na diversidade, corresponde à reconciliação entre o finito e infinito pela via da santificação e não pela via da sublimação.

Ao que parece, Agapè aqui, se opõe a Eros, amor angustiado e entusiasmado pelo desejo de transcendência.

Florescendo nesse contexto, a cortesia realiza uma estranha síntese entre Eros e Agapè, amor de sublimação e amor de santificação, síntese que, segundo Rougemont, está associada ao desenvolvimento da heresia cátara a partir da região do Languedoc, no sul da França.³⁵⁷

³⁵⁷ Cf. *Ibidem*, p.67.

1.1.3.O amor cortês e a heresia cátara

O amor cortês floresce na mesma época e na mesma região geográfica que aparece e se estende a heresia cátara, crença dualista de origem persa, que entra na Europa ocidental no começo do século XI, vinda da Bulgária e ganha adeptos em toda a Occitânia.

Em sua cosmogonia, os cátaros vão explicar que o mundo finito e material, lugar de dor, sofrimento e morte, não é criação de Deus, mas de Lúcifer, o Anjo revoltado, o Demiurgo. Esse Lúcifer seduziu e arrastou as almas para o mundo material com a promessa da liberdade para praticar o bem e o mal. Em sua estratégia de sedução, ele usou uma mulher de beleza esplendorosa capaz de inflamar as almas de desejo. A partir de então, a alma nesse mundo material, encontra-se prisioneira da carne, submetida à lei da procriação e da morte, e separada do espírito que permaneceu no céu.³⁵⁸

A redenção, no entanto, segundo essa doutrina vem de Cristo que toma a aparência de homem para mostrar o caminho do regresso à Luz, a heresia cátara é uma heresia cristã. O princípio da moral cátara é que o Bem, a Virtude e a Salvação consistem em desprender-se do mundo material, mal por natureza.³⁵⁹

Os cátaros rejeitam o dogma da Encarnação, substituem o sacrifício da missa por uma ceia fraterna que é símbolo de acontecimentos espirituais. Rejeitam também o batismo de água e assumem como rito maior de sua Igreja, o batismo pelo Espírito consolador.³⁶⁰

O *consolamentum*, como era chamado o rito maior dos cátaros, era dado aos irmãos que aceitavam, renunciando ao mundo, se consagrar unicamente a Deus, e se comprometer a jamais mentir nem prestar juramento, a não matar nem comer animal algum e a abster-se de todo contato com suas mulheres se

³⁵⁸ Cf. *Ibidem*, p.68-69.

³⁵⁹ Cf. Pedro García RODRÍGUEZ, *Amor Cortés y Gnosis Cátara*, <http://www.angelfire.com/ma/apuntes/Pedro3.htm>, acessado em 31/4/04.

³⁶⁰ Cf. Denis ROUGEMONT, *op.cit.*, p.69.

fossem casados.³⁶¹ Esses formavam uma comunidade eleita, a dos “Perfeitos”, ao lado dos que eram os simples “crentes”.³⁶²

Para os cátaros, o fim escatológico é a reintegração da criação na unidade do Espírito original e a salvação dos pecadores arrastados por Satanás e do próprio Satanás que entrará de novo na obediência do altíssimo.³⁶³

Insubordinados às autoridades desse mundo, a Igreja e a Coroa, se negavam a pagar os dízimos e os impostos, rejeitavam a hierarquia e a vassalagem, rechaçavam a guerra e a família patriarcal. Entendiam que, sendo a procriação um sofrimento, era preciso evitar o matrimônio. Chegavam mesmo a tolerar o concubinato que era, para eles, um estado temporal suscetível de modificação. O concubinato não foi introduzido na Occitânia pelos teóricos cátaros, comenta Pedro García Dominguez, mas sob a influência deles adquiriu o valor de protesto contra o matrimônio.³⁶⁴ Em função dessa postura diante do casamento, a doutrina cátara vai permitir à mulher desempenhar um papel diferente do que lhe impunha o casamento no contexto da sociedade cristã patriarcal.

O catarismo ressalta a dimensão transcendente do desejo que em oposição ao mundo, concentra-se na busca que é, na verdade, retorno à unidade perdida com a divindade. E essa busca implica, por sua vez, desprendimento. Amor então é, nesse contexto, refinamento, isto é, gosto pelas coisas do alto e desprezo ao mundo que, em suas exigências naturais e institucionais, cerceiam a liberdade da alma e a fazem permanecer, separado do espírito e presa ao que é baixo.

Para Rougemont, existe uma ligação profunda entre a cortesia e a atmosfera religiosa do catarismo, o culto a esse amor refinado, desprendido e desejante. Isso não significa que o amor cortês corresponda totalmente ao catarismo. Aqui lembramos Otavio Paz, a quem nos referimos no capítulo II, que considera que o amor cortês, em relação ao catarismo, foi uma heresia. Na verdade, esse autor vai considerar o amor cortês uma transgressão não só em relação ao catarismo, mas também em relação ao cristianismo e à filosofia platônica do

³⁶¹ Cf. *Ibidem*, p.69.

³⁶² Cf. *Ibidem*, p.70-71.

³⁶³ Cf. *Ibidem*, p.70.

amor, contudo não podendo deixar de ser entendido fora do entrelaçamento dessas tradições³⁶⁵.

Aqui, no entanto, queremos enfatizar que o amor cortês em relação ao catarismo, vai também querer ser expressão poética do Fino Amor, amor em sua dimensão transcendente que, crítico da natureza e da instituição, tem relação estreita com a mística, caminho de encontro direto com o Mistério. Neste sentido tocam-se novamente teologia, mística e heresia, buscando na poesia, condição de expressão do inexprimível.

1.1.4. A influência da mística árabe

A tratarmos das referências religiosas do amor cortês não podemos deixar de considerar a poesia religiosa árabe que veio se desenvolvendo desde o século IX e que opera uma síntese tão improvável quanto a operada pelos trovadores entre maniqueísmo iraniano, neo-platonismo e islamismo³⁶⁶.

Segundo Otavio Paz, as afinidades entre a poesia trovadoresca e a erótica árabe são numerosas: o culto à beleza física, as escalas do amor, o elogio à castidade como método de purificação do desejo e não um fim em si mesma e a visão do amor como a revelação de uma realidade transumana. A erótica árabe, sob influência da filosofia neoplatônica, vai anunciar que o amor mais sublime é o amor puro vai também exaltar a continência e a castidade.

A mística sufi, uma das riquezas espirituais do Islã, contra a ortodoxia islâmica que considera a distância entre criador e criatura infranqueável, aceita a união com Deus e vai expressar essa busca da unidade em tratados sobre o amor onde a beleza do amado é um caminho para a contemplação das formas eternas - nesses tratados se percebe claramente a influência grega³⁶⁷.

³⁶⁴ Cf. Pedro García RODRÍGUEZ, *Ibidem*.

³⁶⁵ Conferir referência a Otavio PAZ no capítulo II, p. 62-64.

³⁶⁶ Denis ROUGEMONT, *op.cit.*, p.91.

³⁶⁷ Para Otavio Paz, de um ponto de vista mais estrito, esse platonismo teria chegado aos poetas provençais, por meio dos árabes, com quem teriam feito contato em virtude da participação nas cruzadas na Espanha. Cf. Otavio PAZ, *A dupla chama*, São Paulo, p.74-77.

É opinião de Rougemont, em sintonia com outros autores, que a região que vê nascer o amor cortês foi alvo de “extraordinárias confluências espirituais da história”: por um lado uma corrente religiosa maniqueísta de origem iraniana que sobe pela Ásia Menor e pelos Balcãs até a Itália e a França trazendo sua doutrina esotérica sobre o amor; por outro lado uma retórica requintada que remonta os Sufis platonizantes e maniqueisantes do Iraque e da Espanha árabe e que encontram no Sul da França uma sociedade a espera de meios de linguagem para “dizer o que ela não ousava dizer e nem podia confessar em língua dos clérigos nem na fala vulgar”. O amor cortês, diz esse autor, nasce na confluência das “heresias da alma e do desejo”, vindas do Oriente pelas duas margens do mar civilizador, a religião e a poesia³⁶⁸.

2. O amor cortês, canção ao amor infinito

O amor cortês é uma forma nova de poesia, nascida no século XII, no sul da França, pátria cátara. Esse amor celebra a Dama dos pensamentos, a idéia platônica do princípio feminino, o culto do amor contra o casamento, e o elogio da castidade³⁶⁹, mas, fundamentalmente, o amor cortês é a poesia do amor infinito descoberto pela experiência do amor impossível.

No centro das cantigas de amor dos trovadores existe um amante que se entrega de corpo e alma a uma paixão incontrolável e ao dedicado serviço amoroso da mulher amada, uma dama, em geral inatingível por estar espacial ou socialmente inacessível.³⁷⁰ No paradoxo desse amor impossível, o amante descobre a transcendência de um desejo que, chamado ao despojamento do que é possível na proximidade, ao invés de encolher, cresce em intensidade e ultrapassa os limites dos condicionamentos.

O trovador é o amante que descobre e canta o amor para além dos condicionamentos naturais (do encontro genital) e também para além dos limites institucionais (do casamento). Exalta o amor fora do casamento porque o casamento significa apenas união dos corpos, enquanto que, para ele, o

³⁶⁸ Cf. Denis ROUGEMONT, *op. cit.*, p.96-97.

³⁶⁹ Cf. *Ibidem*, p.99.

amor é mais que isso, ele é Eros supremo que transporta a alma para a união luminosa além dessa terra. O amor, para o trovador, supõe castidade.³⁷¹

2.1. O amor cortês e a crítica ao casamento

O amor cortês se desenvolve no seio de uma revolução psíquica que se opera no século XII que leva a uma ascensão poderosa e universal do amor crítico do casamento e ao culto da mulher idealizada.³⁷²

Heloísa, que é uma dama do século XII, traduz essa sensibilidade crítica cantada pelos poetas, em carta a Abelardo, escrita por ela³⁷³ em reação ao relato das infelicidades de Abelardo a um amigo, a *Historia Calamitatum*, a propósito de sua resistência em aceitar o casamento.

Deus o sabe, jamais procurei em ti senão a ti mesmo. Era somente tu que eu desejava, não aquilo que te pertencia ou aquilo que representas. Não esperava nem casamento, nem vantagens materiais, não pensava nem em meu prazer nem nas minhas vontades; buscava apenas, bem o sabes, satisfazer teus desejos. O nome de esposa parece mais sagrado e mais forte, entretanto o de amiga sempre me pareceu mais doce. Teria apreciado, permiti-me dizê-lo, o de concubina ou de mulher de vida fácil, tanto me parecia que, em me humilhando ainda mais, aumentaria meus títulos a teu reconhecimento e menos prejudicaria a glória do teu gênio.³⁷⁴

A essência do amor total que contrapõe Heloísa ao casamento, explica Gilson, é o grande amor desinteressado que tinha para com Abelardo. Neste contexto, o casamento, entende Heloísa, que deveria servir para aplacar a fúria do tio ferido em sua honra e também em seus planos econômicos de casamento para a sobrinha, excluiria para sempre Abelardo do estado de continência necessária ao filósofo. O casamento, para Heloísa, seria a desgraça de ambos. De Abelardo e dela própria que, parecendo a todos ter se beneficiado do casamento, para ela mesma, teria causado a desgraça de Abelardo, afastando-

³⁷⁰ Cf. José D'Assunção BARROS, *op.cit.*.

³⁷¹ Cf. Denis ROUGEMONT, *op.cit.*, p.64.

³⁷² Cf. *Ibidem*, p.100.

³⁷³ Independente da discussão sobre a originalidade da correspondência, consideramos aqui, que essa literatura ilustra bem a sensibilidade da época no tocante ao sentido do casamento. Para melhor esclarecimento, ver Georges DUBY, *As Damas do séc.XII, Heloísa, Leonor, Isolda e muitas outras*, p.69-100.

³⁷⁴ HELOÍSA, *Correspondência de Abelardo e Heloísa*, p.95.

o para sempre do celibato que era, e ela acreditava, condição para a grandeza de sua filosofia.

Estranha atmosfera é essa que se vivenciou entre os medievais, de louvor a um amor intenso que, captado em sua transcendência, combina com pureza, abstinência e castidade. A crítica, empreendida aqui, à sensualidade vivida sob o impulso da natureza ou sob o controle da instituição, está em função de um amor puro a que se alcança pela ascese e que implica extravasamento dos sentidos, ao mesmo tempo em que a sua contenção.

A *mesura* vai ser a virtude que possibilita ao amante comportar-se com temperança e moderação diante da relação amorosa que é de completa entrega a algo que não pode se realizar. A *mesura* é ascese porque aprimora o espírito no exercício do controle sobre os sentidos, favorecendo a discrição e evitando os extremos da loucura e da morte diante do afastamento do objeto amado.³⁷⁵

2.2. Um novo lugar da mulher em nova relação entre os sexos

O amor cortês conta com uma sensibilidade que supõe uma nova relação entre os sexos e essa nova relação tem como referência importante às Côrtes de Amor que se desenvolvem na Occitânia.

A sociedade medieval é patriarcal, o senhor medieval vive para a guerra que é, para ele, um dever e uma razão para existir. A guerra, além de ser a oportunidade dele provar sua honra e valor, é também fonte de enriquecimento, pois, na guerra é permitido o saque, a rapina e a cobrança de resgate pelo inimigo prisioneiro. Em tempos de paz, o senhor vai se dedicar à caça, que era para ele, um substituto da guerra e um bom exercício para se manter em forma. A guerra e a caça retiram, por longos períodos de tempo, o senhor do castelo, onde permanecem a esposa e os filhos. No sul da França, no entanto, alvo das já citadas confluências espirituais, o castelo será lugar onde se desenvolve essa sensibilidade nova, que inverterá o lugar da mulher na relação entre os sexos. Nas cortes de amor, música e poesia, numa atmosfera religiosa

³⁷⁵ Cf. José D'Assunção BARROS, *op.cit.*.

que já não vê a instituição do casamento como valor essencial, inauguram uma relação onde a mulher se faz educadora do homem.

A primeira Idade Média, observa Ortega y Gasset, foi um tempo varonil. A segunda Idade Média se caracteriza precisamente pela ascensão sobre o horizonte histórico do astro feminino. Frente ao ascetismo do guerreiro e do monge, as damas de Provença se atreveram a insinuar uma disciplina de interior polimento e de intelectual agudeza³⁷⁶.

Essas mulheres levaram o homem occitano a compreender a importância da mulher na sociedade no campo moral e intelectual. Elas colocavam as regras dos bons modos e do bom trono. Exigiam do homem uma nova postura de conquista, não mais pela força, mas por seus méritos. O homem para conquistar uma mulher deve ser, na cultura da cortesia, virtuoso e refinado. Deve, e aqui se opera a grande inversão, submeter-se à dama com fidelidade e fervor, colocar-se a seu serviço, para merecer como recompensa o seu amor³⁷⁷.

A atuação da mulher na cultura da cortesia, ressalta Ortega y Gasset, não se caracteriza pela ação. Sua influência não é turbulenta como a masculina. É, ao contrário, “estática, como a da atmosfera” que opera lentamente à maneira de um clima. O progresso que ela opera, não consiste no aperfeiçoamento das ciências, das artes, das leis, das técnicas, mas no aperfeiçoamento de si mesma, tornando-se mais delicada e exigente. Sobre cada ação do homem, um gesto de reprovação ou um sorriso de aprovação servem à transformação e inauguração de um novo estilo e tipo de vida.³⁷⁸

É característica do amor cortês que a mulher seja equiparada a uma suserana. Ela tem a liberdade de conceder ou não a recompensa que o amante espera e tem também a liberdade de aceitar ou de recusar o serviço oferecido, observa Claude Buridant, na introdução ao “Tratado do Amor Cortês” de André Capelão, obra que data do século XII e que pretendeu codificar de maneira metódica a arte cortês de amar. Nos diálogos do capítulo VI, continua Buridant, se referindo à obra de Capelão, a única garantia do amante é a promessa de

³⁷⁶ José ORTEGA Y GASSET, *Estúdios sobre el amor*, p.4-5.

³⁷⁷ Cf. Pedro García Rodríguez, *op. cit.*, p.15-16.

³⁷⁸ Cf. José ORTEGA Y GASSET, *op. cit.*, p.19-21.

amar que é feita pela mulher escolhida a ele, na medida em que descobre nele, um número suficiente de virtudes para lhe conceder a esperança de ser amado³⁷⁹. O amor deve ser obtido a duras penas, ao preço do enfrentamento de grandes dificuldades, pois, é no enfrentamento do sofrimento causado pela inacessibilidade do objeto do desejo que o amor se eleva.

(...) o amor faz um homem grosseiro e sem educação brilhar de elegância; até a um homem de baixíssimo nascimento ele pode conferir nobreza e caráter; enche o orgulhoso de humildade, e graças a ele o amante acostuma-se a prestar com prazer serviços ao outros. Que coisa extraordinária o amor: permite que tantas virtudes brilhem no homem e confere tantas qualidades a todos os seres, quaisquer que sejam.

Há também outra coisa no amor que merece mais que um rápido louvor: de algum modo ele ornamenta o homem com a virtude da castidade, pois aquele que é iluminado pelos raios do amor a custo pode pensar em estar nos braços de outra mulher que não seja sua bem-amada, por mais bela que seja essa mulher.³⁸⁰

2.3. A descoberta do amor sem fim

Embora o amor cortês esteja voltado ao um objeto inacessível, ele supõe, por outro lado, uma recompensa suprema, uma grande alegria (*joy*) que advém da descoberta, pelo impedimento da posse do amado, do amor sem fim. O amor puro para André Capelão, explica Buridant, à diferença do amor platônico, não é amor de uma idéia, mas amor que almeja o encontro físico, o beijo na boca, o abraço, o contato com a amante nua, mas exclui o prazer último da posse do outro, a união sexual. O amor puro, assim, alimenta indefinidamente o desejo e engendra um aperfeiçoamento sem fim. A paixão jamais satisfeita está a salvo do declínio e do cansaço.

É o amor puro que une os corações de dois amantes com toda a força da paixão. Consiste na contemplação do espírito e nos sentimentos do coração; vai até o beijo na boca, o abraço e o contato físico, mas pudico, com a amante nua; o prazer último está excluído, sendo ele vedado a quem queira amar na pureza. É a essa espécie de amor que devem apegar-se com todas as forças aqueles que pretendam amar, pois ele nunca pára de fortalecer-se, e não sabemos de ninguém que tenha jamais lamentado dedicar-se a ele; e, quanto mais dádivas ele nos oferece, mais dádivas queremos. Esse amor, como todos

³⁷⁹ Cf. Claude BURIDANT, em: ANDRÉ CAPELÃO, *Tratado do Amor Cortês*, p.XLVIII.

³⁸⁰ ANDRÉ CAPELÃO, *Tratado do Amor Cortês*, São Paulo, Martins Fontes, 2000, p.12-13.

reconhecem, tem tal poder que dele nascem todas as virtudes; não causa prejuízo nenhum a quem o pratica, e nele Deus vê pouca ofensa.³⁸¹

O amor, para o trovador, é também forte como a morte! Morte para os limites e condicionamentos e abertura para o infinito. Morte que é transfiguração, redenção, o caminho possível para superar definitivamente os limites que aprisionam o homem, e que, no caso do amor cortês, impedem ao amante a união definitiva com a amada.

A morte por amor transforma a vida. No dramático universo do amor cortês, explica Barros, a realidade literária é efetivamente vivenciada. O Amor Cortês, que é veiculado nas cantigas e nos romances, é também veiculado através de biografias de alguns de poetas-cantores notáveis por terem sua própria vida errante pelas cortes da Europa Medieval, transformada pela cortesia³⁸².

Os trovadores, portanto, cantando o amor impossível, descobrem o amor infinito, aquele que em sua realidade paradoxal transforma a vida. Esse amor é, então, mistério que não tem lugar linguagem, mas que, precisando ser comunicado, vai encontrar forma de expressão na poesia, a arte de dizer o indizível. Esse é o amor cantado por Dante e mais tarde, maravilhosamente definido por Camões:

O amor é o fogo que arde sem se ver.
É ferida que dói e não se sente.
É um contentamento descontente.
É dor que desatina sem doer.

É um não querer mais que bem querer.
É solitário andar por entre a gente.
É um não contentar-se de contente.
É cuidar que se ganha em se perder.

É um estar-se preso por vontade.
É servir a quem vence, o vencedor;
É um ter com quem nos mata a lealdade.
Tão contrario a si é o mesmo amor.

³⁸¹ *Ibidem*, p.162-163.

³⁸² Cf. *Ibidem*, p.10.

3. Mística e paixão

É nesse ponto que podemos encontrar os laços que unem mística e cortesia. A mística que é também relato da transformação operada pela busca do Amor Infinito, aquele que, em sua transcendência é maior do que tudo o que se pode pensar e de tudo o que se pode amar.

Como vimos, a teologia negativa ou teologia mística, que tem como referência Dionísio o Areopagita, se elabora ao encontro com a cultura greco-romana, buscando conectar, como lembra Frei Carlos Josaphat, imanência e transcendência, afirmando-se a partir da razão humana consciente de sua autonomia, ao mesmo tempo em que de sua capacidade de reconhecer e superar os próprios limites. Uma teologia emerge, entre os Padres da Igreja, interpretando a revelação bíblica confiada a Israel e realizada em Jesus Cristo, como sabedoria sobre Deus transcendente que eleva o humano, por seu amor, para além dos limites do pensamento³⁸³. Uma sabedoria sobre a indizível transformação que o Amor opera no mundo e em nós que se afirma como negativa por se reconhecer incapaz de falar adequadamente do Infinito do Amor e do dom que sobrevém como “idéia de Deus”.

A mensagem anunciada em nome desse Amor, propondo um projeto de maior realização da criatura pela graça e pelos caminhos do amor, vai além do que ela recebeu mas vai também no sentido de sua aspiração infinita.³⁸⁴

A teologia negativa, continua Josaphat, introduz na noite obscura e ditosa do perfeito amor que é a realização da vocação humana à transcendência. Essa realização, testemunham os místicos, supõe um caminho de múltiplos degraus que se deve galgar em etapas sucessivas.

O ser humano se realiza transcendendo-se sempre, na medida em que vai tendo a “coragem de ser”, de ser mais e melhor, abrindo-se no conhecer e no amar, alargando e aprofundando suas relações com as coisas, com o mundo, sobretudo e por excelência com as pessoas.³⁸⁵

³⁸³ Cf. Carlos JOSAPHAT, *Falar de Deus e com Deus. Caminhos e descaminhos das religiões hoje*, p.175.

³⁸⁴ *Ibidem*, p.176.

³⁸⁵ *Ibidem*, p. 176-177.

A partir da teologia negativa, todavia, se chega na Idade Média, à afirmação da total impossibilidade para a inteligência humana de alcançar ou ser elevada ao conhecimento de Deus

Aos textos já conhecidos de Dionísio juntavam-se novas asserções mais radicais tomadas a alguns santos Padres orientais, especialmente João Crisóstomo sobre a absoluta e total transcendência de Deus, a qual acarretaria a impossibilidade de se conhecer a Deus como Ele é, mesmo na visão beatífica que constitui o objeto da grande esperança cristã.³⁸⁶

A essa crise corresponde a resposta escolástica de Tomás de Aquino, mas também, como vimos³⁸⁷, a resposta poética da teóloga Marguerite Porete que vai ousar falar de Deus e a Deus em trovas, elaborando uma teologia ousada que se expressa em cantigas sobre e ao Amor Infinito, àquele que transcende a todo nome, mas que, tomada por tão grande amor, a alma não se contém em O anunciar, mesmo sob o risco de mentir³⁸⁸.

4. A Canção da Alma Aniquilada

A canção da alma aniquilada, que inaugura a parte final do *Mirouer*, é introduzida por um triplo elogio a essa alma, elogio tecido pela Verdade, pela Santa Igreja e pela Trindade.

Verdade começa por elogiar a alma que, em sua fina nobreza se despoja de tudo, sem pedir nada ao Amor, senão “o querer de seu divino prazer”, que quer nela permanecer. Essa alma aniquilada é identificada, por Verdade, a um poço profundo, uma fonte bem selada, que tem em si oculto, o sol, isto é, o Espírito Santo que, através dela, lança raios de divina sabedoria e faz a Verdade luzir. O Espírito Santo, que permanece na alma despojada de si, reluz a Verdade de Deus, ensina Marguerite, iniciando a canção que abre uma segunda seção com a qual vai concluindo sua obra. Nessa conclusão poética, a teóloga usa a poesia para finalizar a difícil tarefa que é anunciar Deus, cantando as transformações que ele nela, sem ela, tem operado. A alma aniquilada é aqui,

³⁸⁶ *Ibidem*, p.180-181.

³⁸⁷ Cf. capítulo 3, p.115.

³⁸⁸ Marguerite Porete, *op. cit.*, cap 119, p. 202-203.

trovadora que canta seu amor infinito a Deus, o rei absolutamente transcendente, impossível ao seu pensar e ao seu desejar, ao mesmo tempo em que louva a Deus, de imensa delicadeza (*Fin Amour*, cortesia), o Espírito Santo que, habitando nela, a transforma para a vida de perfeita liberdade, tornando-a espelho do Filho.

A Verdade, louvando as almas que estão neste estado:

Oh, esmeralda, pedra preciosa,
Verdadeiro diamante, rainha imperatriz,
Vós dais todas as coisas em vossa fina nobreza,
Sem demandar ao Amor suas riquezas,
Mas somente o querer de seu divino prazer.
Eis que é bem justo,
Porque é o verdadeiro caminho
Do Fino Amor que quer aí permanecer.
Oh, poço profundo e fonte bem selada,
Onde o sol está sutilmente oculto,
Vós lançais vossos raios pela divina ciência;
Isto, nós o sabemos por uma divina sabedoria,
Porque é o seu brilho que sempre nos faz luzir.³⁸⁹

Ao elogio da verdade, a alma reage, reafirmando seu vínculo com o Amor Infinito que a aprisionou sob sua tutela. Deus é o amado a quem ela pertence, de quem ela não ousa falar, mas a quem se encontra totalmente submetida. Estranha inversão de gênero que se opera no encontro entre a teologia da beguina e a poesia trovadoresca. A alma de uma mulher torna-se trovadora, amante, identifica-se com a dinâmica daquele que na poesia trovadoresca, é o homem. Deus é o Amado, aquele que, em sua inacessibilidade, fascina e submete, fazendo dela “seu vassalo”, Deus é identificado com a Dama de seus sonhos, aquele a quem ela dirige um amor transcendente.

A Alma

Oh, Verdade, em nome de Deus,
Não fales senão de mim mesma,
Eu jamais falo dele,
Nada que não seja dado por ele;
E é bem verdade, não duvideis,
Porque jamais nisto tive mestra.³⁹⁰

³⁸⁹ *Ibidem*, cap. 120, p.203.

³⁹⁰ Esse verso tem tradução duvidosa quando feita a partir do francês moderno. Se voltarmos ao original em francês medieval - *Car oncques en ce dame de moy ne fu* - e compararmos ao latim - *Numquam in hoc fui domina mei* - , poderíamos traduzir em português “Nunca nisso fui senhora de mim”. Usamos para essa comparação a edição bilíngüe da obra de Marguerite Porete, “Marguerite Porete, *Le Mirouer des Simples Ames*”, editada por Romana Guarnieri e

Se vos agrada saber a quem pertença,
Vou dizê-lo por pura cortesia:
O Amor a um tal ponto me aprisionou sob sua tutela,
Que não tenho nem sentido, nem querer,
Nem razão de nada fazer,
Se não for, sabei-o, por ele mesmo.³⁹¹

Em seguida, vem o elogio da Santa Igreja que parece compreender finalmente a transformação operada por Deus na alma aniquilada, que a tem feito anunciadora da vida nova no país da liberdade perfeita, verdadeira estrela que anuncia o dia, sol sem mácula, lua toda cheia, estandarte que precede o rei. Aqui a autora ressalta que a liberdade que se funda no aniquilamento da vontade, coloca a alma acima da Lei e não contra a Lei.

Santa Igreja:

Cortês e bem instruída, eis quem é bendita!
Vós sois a verdadeira estrela que anuncia o dia,
O puro sol sem mácula, sem traço de impureza,
A lua toda cheia, sem jamais vos encobrir;
Vós sois o estandarte que precede o rei.
Vós viveis somente do grão, sem mais vontade,
Enquanto que vivem de palha, de farelo, de muita forragem,
Estes onde se exerce ainda a humana vontade:
Eles são servos da Lei; ela está acima da Lei,
Mas não contra a Lei: a Verdade assim o testemunha.
Ela está cheia e elevada: Deus está na vontade dela.³⁹²

Em resposta a alma se admira de que os que são governados por Razão e Temor, Desejo, Obra e Vontade, permaneçam sem saber a grande nobreza do ser em nada tornar-se.

A Alma:

Sim, muito doce Amor divino, que estais na Trindade,
Tal é minha felicidade, que me admiro de que podem durar
Aqueles que a Razão governa, e o Temor, o Desejo, Obra e Vontade,
Sem saber a grande nobreza de permanecer sem falar.³⁹³

Paul Verdeyen S.J. e publicada na coleção Corpus Christianorum, Continuatio Medievalis LXIX, Turnholti Typographi Brepols Editores Pontificii, MCMLXXXVI, p.336-337.

³⁹¹ Marguerite PORETE, *op. cit.*, cap.120, p. 203.

³⁹² *Ibidem*, cap.121, p. 204.

³⁹³ *Ibidem*, cap.121, p.204. Aqui poderíamos também recorrendo ao original em francês medieval, propor uma tradução alternativa:

Hee, tres douce Amor Divine, (Sim, muito doce Amor Divino)
qui estes en Trinité, (que estais na Trindade,)
Telle heure est, que j'ay merveille (Tal hora é, que me admiro)

E finalmente, Santa Trindade testemunha que o saber da alma aniquilada, adquirido por transformação de amor, é saber experimental, saber que veio a ela pela proximidade que experimentou, comendo na mesa e bebendo do vinho de seu Bem-Amado, saber único, segredo apenas concedido aos que penetram na sua intimidade. No poema atribuído à Trindade percebemos o esforço da teóloga para expressar aquilo sobre o que não se pode dizer, mas, todavia, não se deve calar. O segredo revelado de Deus, por Deus, na intimidade da alma nua, despojada, é incompreensível e condenável para os que permanecem sob o governo de Razão e de Vontade. Em sua teologia mística, a Revelação é um segredo, conhecimento do alto (gnose) que vem por experiência - aqui descrita com imagens sensuais que remetem ao prazer da mesa onde se saboreia boa comida e se alegra com bons vinhos - e que não encontra acolhida, porque a Santa Igreja, que deveria acolher a sua mensagem, permanece pequena, ainda apegada às orientações da vontade própria e da razão. A Trindade, então, pede, por amor, que se cale, mas ela insiste em falar, põe-se a dizer, com a permissão do Fino Amor, os versos de sua canção.

A Santa Trindade:

Oh, pedra vinda do céu,
Eu vos imploro, querida filha: por que vós vos preocupais com isso?
Não há no mundo tão grande clérigo que soube isso que falais;
Fosseis vós à minha mesa, eu vos dava meus víveres;
Assim ficastes bem instruída, e vós saboreastes bem meus víveres,
Meus vinhos de cuba cheia, do qual vos fartastes tanto,
Que apenas por cheirá-los, vós vos enebriastes;
E nunca mais vós mudaríeis.
Vós haveis pois, apreciado meus víveres
E saboreado o vinho novo:
Ninguém além de vós disso saberia falar;
Também poderíeis vós, qual fosse o preço a vós oferecido,
Entregar vosso coração a um outro exercício.
Se vos agrada, minha querida filha,
Minha irmã, minha bem amada,
Eu vos imploro por amor:
Não queirais mais revelar

comment ceulx pevent durer, (como podem permanecer)
Lesquieulx Raison e Crainte gouvernement, (Aqueles que Razão e Temor governam,)
Desir, Oeuvre e Voulenté, (Desejo, Obra e Vontade)
Et ne **soevent** la Grant noblece (Sem saber a grande nobreza)
d'estre a nient deviser. (do ser em nada tornar-se.)

Os segredos que sabeis;
Outros se condenarão onde vos salvareis,
Uma vez que a Razão e o Desejo os governam,
E o Temor e a Vontade.
Mas saiba-o, minha filha eleita:
O paraíso a eles é dado.

A alma eleita: O paraíso? Vós não o daríeis a eles de uma maneira diferente? Os assassinos também o terão, se quiserem pedir perdão! Mas eu não quero me calar sob o pretexto que quereis, e é por isso que vou dizer os versos de uma canção, com a permissão do Fino Amor.³⁹⁴

Depois dessa introdução, a alma começa sua canção, convidando (os ouvintes) a ver o Filho, Jesus Cristo que, com sua ascensão aos céus, dá a ela o Fino Amor, o Espírito Santo, graças à sua afeição “a mim mesma, ao meu próximo e ao mundo inteiro” e graças também “à afeição espiritual e às Virtudes”, às quais a alma foi submissa por estar sob o poder da Razão e das quais ela agora está libertada. Em sua canção da alma aniquilada, Marguerite vai retomar o caminho do aniquilamento, agora em primeira pessoa, explicitando as transformações que Deus operara nela, retirando-a da servidão e conduzindo-a a liberdade, pela força do Fino Amor.

Vi a tolice onde eu estava
Naquele tempo quando as servia,
Seguramente eu não sabia
De todo meu coração, isto vos exprimir!
E enquanto que as servia,
Enquanto que as preferia,
Eis a alegria que o Amor me deu:
Isto ouvi alguém falar!
E também simples como estava,
Mesmo se bem mal o estimava,
o Amor me fez querer amá-lo.³⁹⁵

O Fino Amor é o Espírito Santo, ousa Marguerite, Deus que habita a alma despojada de tudo, até das faculdades de pensar e de querer, faculdades fundamentais que determinam o seu ser. É o Fino Amor, o Espírito Santo, canta a alma, que a faz encontrar os versos da canção com os quais pode louvar seu bem-amado, seu Amor de longe, aquele que permanecerá, em sua

³⁹⁴ Marguerite PORETE, *op. cit.*, cap.121, p. 204-205.

³⁹⁵ *Ibidem*, cap 122, p. 206.

transcendência, sempre inacessível às possibilidades humanas, inalcançável pela inteligência e pela vontade.

Pensar não vale aqui mais nada,
Nem trabalhar, nem falar.
O Amor me leva tão alto
- Pensar não vale aqui mais nada –
Por seus divinos olhares,
Que não tenho nenhum desejo.
Pensar não vale aqui mais nada
Nem trabalhar, nem falar.
O Amor me fez, em sua nobreza,
Encontrar os versos de minha canção.
Ela canta a pura divindade,
Onde a Razão não saberia falar,
E meu único bem amado:
Ele não tem mãe,
Mas ele saiu de Deus Pai,
E também de Deus Filho.
Seu nome é o Espírito Santo:
Meu coração está com ele de tal forma unido,
Que ele na alegria me faz viver.
O bem amado, ao me amar,
Me dá aqui seu alimento.
Não quero nada lhe pedir,
Porque isto seria grande malícia.
Eu devo pois confiar-me totalmente
A este amor de meu amante.

Aquele do qual nada se sabe dizer, mas de cuja bondade não se pode calar, continua a autora, possui a alma em seu amor e, dando-se a si mesmo, eleva-a à liberdade do não querer.

Oh, bem amado, na amável natureza,
Há muito de que vos louvar!
Generoso e cortês sem medida,
Cúmulo de toda bondade,
Vós não quereis mais nada fazer,
Bem amado, sem minha vontade.
Também eu nada devo calar
Vossa bondade, vossa bondade:
Vós sois para mim poderoso e sábio;
Isto não posso esconder.
Ai, ai! Mas a quem, então, vou dizer?
Mesmo um Serafim não o saberia dizer!
Oh, bem amado, tu me possuíste em teu amor,
Para me dar teu grande tesouro,
Que é o de dar-te a ti mesmo,
Tu, a divina bondade.
E se o coração não pode dizer,
Um puro nada querer o adivinha,

Ele que tão alto me fez subir,
Por uma união de coração a coração
Que jamais devo revelar.³⁹⁶

A luz divina liberta a alma do querer ao não querer, aberto ao querer divino. Esse querer divino possibilita experimentar as delícias do amor trinitário que não conhece aquele que permanece submetido às limitações da natureza e aos condicionamentos da razão.

Eu fui outrora reclusa na escravidão de uma prisão,
Quando o Desejo me enclausurava em querer afeição.
Lá me encontrou a luz do ardor do divino amor;
Ela logo matou meu desejo, meu querer e meu afeto,
Que me impediam de ser presa no coração do divino amor.
E a luz divina me libertou da prisão:
Sua nobreza me uniu ao divino querer do Amor,
Onde a Trindade me dá as delícias de seu amor.
Este dom, nenhum homem o conhece,
Por isso, há tempos que ele serve a uma ou outra Virtude,
Que ele percebe através da Natureza, ou se exercita na Razão.

Oh, bem amado, que dirão as beguines,
as pessoas de religião,
Percebendo a excelência de vossa divina canção?
As beguines declaram que sou desgarrada,
E os padres também, os clérigos e os pregadores,
Os agostinianos, os carmelitas e os irmãos menores!
Porque o estado do qual eu falo, é o amor consumado,
Sem salvar a Razão deles, que os faz dizer isto.
Desejo, Querer e Temor lhes retiram, certamente, o conhecimento,
A riqueza e a união da alta luminosidade
Do ardor do divino amor.³⁹⁷

As delícias de amor que destroem o pensamento, exaltam e transformam, dão à alma a força do bem amado a quem ela se encontra consagrada.

A Verdade o declara a meu coração:
Eu sou amada de um apenas.
Ela diz que é sem retorno
Que ele me deu seu amor.
Este dom destrói meu pensamento
Das delícias do seu amor,
Delícias que me exaltam e me transformam pela união
Na eterna alegria de estar no divino Amor.

O divino Amor me diz que entrou em mim,
Tão bem que ele pode tudo aquilo que ele quer:

³⁹⁶ *Ibidem*, cap 122, p. 206-207.

³⁹⁷ *Ibidem*, cap 122, p. 207-208.

A força que ele me deu,
Ela é do bem amado que tenho em amor;
A ele estou consagrada,
E ele quer que eu o ame,
Tão bem que eu o amarei.³⁹⁸

E a alma proclama finalmente, num verso paradoxal, que ama, mas ao mesmo tempo, que não pode amar, pois Ele está só a amá-la, porque Ele é e ela não é. E no seu amar sem amor, nada importa senão aquilo que Ele quer e aquilo que para Ele vale.

Eu disse: eu o amarei;
Eu minto, eu não me vejo nisso!
Ele está só ao me amar:
Ele é, eu não sou!
E mais nada me importa,
Senão tudo aquilo que ele quer,
Senão tudo aquilo que para ele vale.
Ele está na plenitude
Eu recebo disto a plenitude;
Eis aí o divino coração
E nossos amores leais.³⁹⁹

Essa parece ser a conclusão do *Mirouer* de Marguerite⁴⁰⁰, uma poesia para falar daquilo que não se poder falar, da transformação de amor que operou nela o bem amado, o *Loïnprès*, seu amor impossível, seu amor infinito.

A canção da alma aniquilada é, portanto, um tratado da Trindade com uma ênfase pneumatológica de cuja falta padeceu a Igreja ao longo de sua história⁴⁰¹. Um tratado, já no momento em que foi escrito, considerado herético. O *Mirouer* será considerado pelo grupo do qual faz parte, pelos clérigos, pelos pregadores, pelos religiosos, produto de uma alma desgarrada.

³⁹⁸ Ibidem, cap.122, p.208.

³⁹⁹ Ibidem, cap.122, p.209.

⁴⁰⁰ Conforme nota de Max Huot de Ongchamp da Edição em francês moderno (Albin Michel, 1984), com a canção da alma aniquilada, Marguerite Porete parece concluir o Espelho, no entanto, o livro não termina aqui, um conjunto de considerações são acrescentadas pela autora. Segundo observa esse autor, esse conjunto pede ser considerado um tratado a parte, elaborado anteriormente e reutilizado no Espelho, por sua autora.

⁴⁰¹ É interessante lembrar, como vimos, que nos séculos XII e XIII, houve um grande movimento de despertar evangélico e de uma sensibilidade viva ao papel e presença do Espírito. Sobre essa referência cf. artigo de Marie-Dominique CHENU, *Despertar evangélico e presença do Espírito, nos séculos XII e XIII*. Em número especial da revista CONCILIUM intitulado A experiência do Espírito Santo.

De fato, desde os primeiros tempos do cristianismo, a comunidade que se forma como comunidade de vida no Espírito, vive a ambigüidade de experimentar em seus próprios corpos um ânimo que não vem deles mesmos, um ânimo que, vindo do Trancendente, foge ao controle, não pode ser enquadrado, e, portanto, deve ser discernido. As primeiras comunidades vão se sentir inspiradas por uma ordem que subverte a sensibilidade e a racionalidade. Confessam por isso a ressurreição da carne, que se realiza não para além da morte, mas já em vida, na medida em que se participa da morte de Jesus Cristo e da sua ressurreição pelo Batismo. Morto e ressuscitado em vida, o cristão já não teme, não carece, não deseja. A ação que se desdobra daí, é então, absurda para os gentios e escandalosa para os judeus.

Para Marguerite Porete, a alma nadificada, tomada pelo Espírito, já não faz nada, nem por causa de Deus, está livre das amarras da causalidade. Não busca a salvação de si pelas obras porque já não existe em si, sua missão resume-se em espelhar o Amor, o *Fino Amor*, o Espírito Santo a quem ela pertence e que nela permanece.

Deus de Amor que Marguerite anuncia não é uma idéia que a alma anseia, mas é Deus encarnado, possível de ser desejado de corpo e alma, mas impossível de ser possuído. Terminada a canção da alma aniquilada, um conjunto de considerações, isto é, meditações bíblicas, são acrescentadas pela autora e oferecidas como ajuda àqueles que suplicam pelo caminho do país da liberdade. Essas sete considerações vão explicitar o caminho empreendido por essa alma apaixonada que aprende, no encontro com o Filho, a alegria de viver o amor infinito.

Adepta do Evangelismo, que marcou a espiritualidade cristão entre os séculos XI e XII, a autora faz sua primeira consideração em torno da frase de Jesus no Evangelho de João: “É preciso que eu me vá, e se eu não for, na verdade vós não podereis receber o Espírito Santo.” Por que, ela se pergunta, pergunta a seu pensamento⁴⁰², Jesus teria dito aos apóstolos “É preciso que eu me vá?” E

⁴⁰² É interessante perceber que Marguerite Porete confia em seu pensamento, valoriza a dinâmica da razão assim como a valorizam muitos teólogos desse mesmo período. Ao longo do seu texto, é a Razão quem vai, através de questionamentos, ajudando ao Amor a explicitar o itinerário e o sentido da vida da alma nadificada. Especialmente sutil é a fala da Razão no capítulo 13 que reconhece o seu limite e pede ao Amor que continue aprofundando o que a ela parece incompreensível.

a resposta que encontra, obtém da própria Justiça⁴⁰³: “...porque eles o amavam muito ternamente segundo a natureza humana, e muito fracamente segundo sua natureza divina.”⁴⁰⁴ Marguerite Porete interpreta a escritura fundamentada na própria experiência, através da qual sabe que é preciso amar no vazio para se libertar do Desejo que enclausura “no querer afeição”⁴⁰⁵.

Ao contrário do que possa parecer à primeira vista, a autora que não despreza a razão, não despreza o desejo (se refere a ele em maiúscula), valoriza sua força. Capta, no entanto, que é atravessando o amor humano, sem se deter nele que se chega ao *Fino Amor*. Nesta mesma direção se encontra sua segunda consideração sobre o amor de Madalena.

No capítulo 124, na segunda consideração, Marguerite Porete considera, em primeiro lugar, Madalena, a Maria a quem Jesus procura⁴⁰⁶ com sua humanidade, cansado, esgotado, rechaçado, faminto, e a quem ela envia, para oferecer o que lhe falta ao corpo, para a irmã. Maria o envia a Marta para que ela o sirva. Mas para amá-lo, considera a autora, ela não envia outra senão a si mesma. Em segundo lugar, considera Maria que procura Jesus e não encontra. A tumba está vazia. Procura e ama humanamente, com intensa afeição. Por estar procurando e amando intensamente, que bem-amado não terá quando não procurar mais nada e estiver colocada no amor sem a afeição do seu espírito, pergunta Marguerite Porete. De novo a autora está falando de uma experiência que se intensifica com o esvaziamento do objeto a que se dirige o

⁴⁰³ O emprego da palavra Justiça aqui está perfeitamente adequado à tradição teológica agostiniana. Agostinho vai trabalhar a complicada articulação entre a compreensão jurídico-filosófica da palavra e uma concepção teológica. Em sua síntese vai entender a justiça como propriedade dinâmica de Deus que é comunicada ao homem por pura graça (cf. *De Trinitate* XIII 10, 13-17, 22). No texto de Marguerite Porete, é da Justiça, como a concebe Agostinho, que vem o sentido da palavra evangélica por pura graça. O *Le miroir* é, portanto, um texto construído com referências criteriosas à tradição filosófico-teológica dominante no contexto.

⁴⁰⁴ Marguerite PORETE, *op.cit.*, cap.126, p.210.

⁴⁰⁵ *Ibiem*, cap.123, p.207.

⁴⁰⁶ Apesar da falta de coerência na composição desta personagem de que sofrem as escrituras canônicas, a presença de Maria Madalena é marcante. J. DUBY, em sua obra *As damas do século XII*, vai comentar a visibilidade a que chega, nesse período, essa personagem evangélica. Ao longo da tradição teológica, vai permanecer sempre, em relação a essa personagem, a dificuldade de interpretá-la considerando-a a partir da multiplicidade ou segundo uma compreensão que trabalha com a referência da unidade. O que é claro para a teologia é que apesar de hoje já não haver dúvida sobre a pluralidade das personagens, compreendê-la sob a referência da unidade ilumina o sentido da redenção (cf. DAUZAT, Pierre-Emmanuel, L'invention de Marie Madaleine. In: *Le Monde de la Bible*, 143 jun/2002). No *Mirouer*, Maria irmã de Marta (Lc 10, 38-42) é a mesma que em João é a testemunha privilegiada da ressurreição de Jesus.

afeto, aquele a quem Maria ama está inacessível. É preciso que ela pare de buscar o seu Senhor para que Deus realize sua obra nela, para ela e sem ela. Deus age quando Maria descansa. Em terceiro lugar, nesta mesma consideração, Marguerite Porete aprofunda o sentido das boas obras e das boas intenções. Tecendo um comentário em torno da parábola do semeador (Lc 8, 48), ela vai afirmar que as boas obras e as boas intenções são o trabalho da alma em vista do pecado. A função delas é fazer com que a alma se desincumba de si mesma. Maria, escreve Marguerite Porete, “tinha tão ardentemente esta obra de bondade, ela se encarregou de tal forma, e se atravancou tão fortemente, que esse acúmulo a desincumbiu de si mesma.”⁴⁰⁷ Mas o que existe de melhor está mais adiante e é a obra de Deus. As obras de perfeição e a intenção pura trabalham o corpo como terra a ser transformada em deserto. Lá, no deserto, Deus opera, faz nascer o novo fruto do qual Maria vai se nutrir. Maria se encarrega em transformar-se em deserto, não se preocupa com o fruto. Atinge a plenitude de seu estado, não falando e buscando, mas calando e sentando.⁴⁰⁸

A terceira consideração, em torno do mesmo tema do deserto, destaca a figura de João Batista. Ele é aquele que aponta para Jesus, mas permanece no deserto. Não o retém, não o acompanha. Quando Jesus vem a ele para o batismo e João toca o Filho, nem assim se preocupa com o anúncio, mas faz caso apenas de Deus que está realizando sua obra. Marguerite Porete considera que João desaparece, permanece no deserto para que apareça a obra de Deus em si mesma. Em sua perspectiva, a obra de Deus aparece com o desaparecimento de si.

Mais perfeitamente santificada foi a Virgem Maria, considera a autora em quarto lugar. Ela, que experimentou tanto conhecimento, amor e reverência da Trindade, quando concebe, na virgindade, pelo Espírito Santo, e também tanto conhecimento do sentido da dor do Filho na cruz, não se importa com o que deve fazer. Deseja estar no lugar do Filho, mas reconhece a não importância de si mesma na obra da salvação. Sabe que Deus opera sua obra no Filho de maneira tão abundante e dolorosa “que ele basta a tudo”.⁴⁰⁹ E essa

⁴⁰⁷ Marguerite PORETE, *op.cit.*, cap.124, p. 213.

⁴⁰⁸ *Ibidem*, cap.124, p.214.

⁴⁰⁹ *Ibidem*, cap.126, p.216.

consideração, testemunha a autora, faz ela mesma sair de si, desincumbir-se da obsessão pela obra que intenta a salvação do mundo ou de si mesma para deixar que Deus opere nela a sua obra, a transporte para viver o bom prazer divino.

Numa Quinta consideração, a autora relata a maneira como foi afetada pela doutrina da Encarnação. Que um homem sofra por amor, isso não é surpreendente, mas que Deus saia de si mesmo, essa é a novidade que de fato faz pensar na importância de se estar definitivamente desimpedido de si mesmo.

O grande salto de Marguerite Porete se faz, todavia, diante do Mistério da Redenção, e está descrito na sexta consideração. Podemos entender, através dos pontos que vai considerando, que os tormentos do Filho de Deus por nós nos transporta para dentro de Deus, faz ser filho como ele é Filho, livres do pecado e capazes de ver a Trindade Divina. O Filho salva e permite a Deus, realizar a sua obra. Depois dos cinco passos do aniquilamento, Deus opera na alma que considera a morte e ressurreição do Filho, sua obra.⁴¹⁰

E, finalmente, ela considera os Serafins, aqueles que estão unidos à vontade divina. Diante deles, Marguerite Porete descobre, pelo Amor mesmo, que o que importa é o “querer divino da vontade divina da Trindade toda”.⁴¹¹ E é essa palavra do Amor que definitivamente liberta a alma de si mesma para que ela possa se aproximar dos estados em que deveria estar.

Aquilo que Marguerite Porete descobre em suas considerações, partindo de perguntas que coloca para seu próprio pensamento, acaba vindo da Justiça (da graça), da Verdade (do Verbo) e do Amor (do Espírito) para libertá-la de si mesma, transformando-a em espelho que, na sua inalterabilidade de ser aniquilado (sem razão, sem vontade, sem ação) espelha a Deidade na sua inacessibilidade. A alma desaparece para fazer aparecer aquele que não pode ser controlado, nem pela razão, nem pela vontade e nem pela ação.

⁴¹⁰ À primeira vista, o capítulo 128 remete a uma perspectiva gnóstica e ficamos tentados a interpretar a alma como centelha divina, que volta a Deus, sendo de Deus. A perspectiva de Marguerite Porete não é, no entanto, dualista. Não se confirma, em sua mística, o desprezo pelo corpo, mas uma entrega obediente às exigências da inteligência e da vontade tão intensa e obsessiva que, levando à morte (porque se depara com o vazio de não poder acessar o que tanto almeja as faculdades da alma), percebe-se ressuscitada por obra de Deus e carregada para o seio da Trindade, como o Filho.

⁴¹¹ Marguerite PORETE, *op.cit.*, cap.129, p.219.

O *Mirouer* fala de amor, do Amor-Deus absolutamente separado, vindo do Pai e do Filho, que pode ser experimentado, segundo Marguerite, da mesma forma como é experimentado o *Fino Amor* da poesia provençal, aprofundado e radicalizado no enfrentamento da inacessibilidade do objeto do desejo e no aniquilamento de si mesmo. Anuncia que Deus é Cortesia, delicadeza, num mundo cuja imagem privilegiada de Deus é o Pai poderoso, um homem idoso, a um tempo diretor e protetor, fonte de autoridade. É Deus real, Deus majestade, Deus que permanece no céu e que eventualmente mostra sua mão através das nuvens. Deus que está à frente de um exército constituído de santos e anjos que exercem a função de intermediários e que manifestam sua onipresença protetora e julgadora.⁴¹²

⁴¹² Cf. Jacques Le GOFF. *O Deus da Idade Média, conversas com Jan-Luc Pouthier*, p.37-38.

CONCLUSÃO

MARGUERITE PORETE, TEÓLOGA DO SÉCULO XIII

Ao fim desse trabalho esperamos poder ter atingido o objetivo de apresentar o pensamento teológico de Marguerite Porete, fundamentalmente místico, explicitando sua teologia crítica e poética. Esse retorno à Idade Média, ao nosso ver, pode dar uma grande contribuição à teologia resgatando o potencial crítico e criativo que a mística representa para ela.

Como vimos, até o século XII a teologia era um empreendimento unificado que implicava a reflexão intelectual, a oração e o viver, englobava uma síntese de exegese, raciocínio especulativo e contemplação mística:

A unidade da teologia implicava que a reflexão intelectual, a oração e o viver eram, falando idealmente, um todo integrado. A teologia patrística envolvia a constante leitura da Escritura, que era então moldada na liturgia e no diálogo crítico com a cultura filosófica grega. O que resultava na reflexão de temas centrais como oração, martírio, o estado ou os estágios de vida cristã e assim por diante. Uma variedade de gêneros provia o meio para essa teologia: sermões, cartas, vida de santos e regras monásticas.

Ser um teólogo significava que uma pessoa havia contemplado o mistério da encarnação e possuído uma vivência de fé sobre a qual refletir.⁴¹³

Entre o final da Idade Média e a emergência da modernidade opera-se, no interior da teologia, um processo que traz como consequência o divórcio entre

⁴¹³ Philip SHELDRAKE, *Espiritualidade e teologia, vida cristã e fé trinitária*, p.55.

teologia e mística, a teologia, passa a ser entendida como conhecimento conceitual e a mística, passa a ser entendida como espiritualidade, vivência da fé.

Segundo Sheldrake, se observa no ocidente, uma divisão entre o lado afetivo da fé (ou participação) e o conhecimento conceitual, e no interior do que vai sendo definido como espiritualidade outra separação em relação à liturgia pública e à ética. A espiritualidade, concentrada na interioridade vai passando para as margens da teologia e da cultura como um todo.⁴¹⁴

Por volta do século XVI a relação entre a teologia mística e a teologia em geral era ambígua na melhor das hipóteses, e antagônica na pior. As divisões no cristianismo ocidental na esteira da Reforma encorajaram a teologia a se concentrar no dogmatismo a fim de se tornar guardião das ortodoxias católica ou protestante prevalentes. A teologia dogmática católica romana opunha-se não só à suposta subjetividade desequilibrada dos protestantes como também aos reformadores e místicos espirituais em suas próprias fileiras.⁴¹⁵

Os místicos serão, neste novo contexto, alvo de suspeitas porque ousam orientar as pessoas e explicar as escrituras, a partir das transformações que Deus-Espírito Santo opera nelas. Santo Inácio de Loyola será suspeito de inortodoxia por causa da ênfase na liberdade interior e na inspiração pessoal. Os *Exercícios Espirituais* que ele propõe como “método” é, de fato, fruto de seu próprio itinerário espiritual e aquilo que ele sabe de mais profundo sobre Deus, é decorrente do que ele mesmo viu.⁴¹⁶ Santa Tereza de Ávila será também vigiada pela Inquisição, relata Elisabeth Reynaud⁴¹⁷. Sente medo das ameaças que pesam sobre suas experiências e sobre sua maneira de orar. É aconselhada a buscar orientação entre os doutores, os letrados, os sábios teólogos de Salamanca ou de Valladolid que diagnosticam aí a presença do demônio. Arrasada, Tereza busca outros teólogos. É ouvida por Francisco Borgia, jesuíta de reputação grandiosa que reconhece nela a ação de Deus.

⁴¹⁴ Cf. Philip SHELDRAKE, *op. cit.*, p.63.

⁴¹⁵ *Ibidem*, p.63.

⁴¹⁶ As visões de Manresa, relatadas na Autobiografia de Inácio de Loyola, suscedem momentos de angústia profunda provocadas pelo tormento que representou para Inácio a consciência do pecado. Descreve aí momentos de grandes “variedades em sua alma”, momentos em que se encontrava “tão desabrido, que não sentia gosto em rezar, nem ouvir missa, nem em outra alguma oração”. Atormentado pelo escrúpulo que não o deixa libertar-se da culpa, sente muitas vezes tentações “como um grande ímpeto de lançar-se de um buraco grande que aquele quarto tinha, junto do lugar onde fazia oração”. (Cf. *Autobiografia de Inácio de Loyola*, p.33-37).

⁴¹⁷ Cf. Elisabeth REYNAUD, *Teresa de Ávila ou o divino prazer*, p.145-150.

Apesar de ter encontrado defesa junto a personalidade tão ilustre, continuam as desconfianças de suas experiências místicas por parte dos jesuítas que se dispõem a zelar pelo seu progresso espiritual.

Para os iluministas, a mística contradiz a ética. Entendida como fé no milagre, isto é, fé em que o humano estaria submetido a uma influência do sobrenatural, a mística levaria necessariamente ao quietismo. Para Kant, na obra “O conflito das faculdades”, a mística se refere a uma experiência que não podendo se reduzir à regra da razão, acaba sendo apenas interpretação (aleatória, segundo o nosso entender), de certas sensações, conhecimento interpretativo sem aplicação prática. Para aceitarmos que a transformação do humano em um humano melhor seja fruto de uma experiência mística, afirma Kant:

“(...) o homem deveria demonstrar que nele se realizou uma experiência sobrenatural, a qual é em si mesma uma contradição. Poderia, quando muito, admitir-se que o homem teria em si mesmo feito uma experiência (por exemplo, de determinações novas e melhores da vontade), de uma transformação que ele não sabe explicar de outro modo a não ser por milagre, por conseguinte de algo sobrenatural. Mas uma experiência, da qual nem sequer se pode convencer que é, de fato, experiência, porque (enquanto sobrenatural) não pode reduzir-se a regra alguma da natureza do nosso entendimento, nem comprovar-se, é uma interpretação de certas sensações, a cujo respeito não se sabe o que com elas se há de fazer, se terão um objeto efetivo para o conhecimento ou se serão simples devaneios.”⁴¹⁸

Nessa perspectiva, o que eleva a humanidade é o fato de estarmos determinados pela razão à observância das leis morais. Ainda segundo Kant, existe em nós um humano supra-sensível que conhece o Dever. Um poder inerente ao humano opera, de modo incompreensível, a transformação dos homens em “homens novos”. Para esse autor, é isso que tem em vista a Bíblia apresentando o Espírito de Cristo como o exemplo do agir moral. A doutrina, ou ortodoxia, é o espelho da ética:

E, entre o ortodoxismo sem alma e o misticismo que mata a razão, a doutrina bíblica da fé, tal como pela razão consegue desabrochar a partir de nós próprios, é assim a verdadeira doutrina religiosa, fundada no *criticismo* da razão prática, agindo com força divina no coração de todos os homens para sua melhoria de raiz e unindo-se numa Igreja universal (embora invisível).⁴¹⁹

⁴¹⁸ Immanuel KANT, *O conflito das faculdades*, Lisboa, Edições 70, p.70.

⁴¹⁹ *Ibidem*, p. 72.

Marcada por essa desconfiança da mística desqualificada pelo imperativo da ética, a teologia que acolhe a mentalidade moderna vai conceber a separação entre doutrina e mistério, transformando o dogma em lei do dever.

Nesse contexto, a Teologia Mística de Pseudo Dionísio Areopagita, quando afirma a transformação humana no encontro com o Incognoscível pelo caminho do despojamento dos sentidos, da inteligência e pela negação de tudo o que se pode afirmar sobre Deus (doutrina), estaria, todavia, em oposição à doutrina cristã, isto é, à verdade de fé que afirma a salvação de Jesus Cristo, a revelação de um Deus pessoal e a função sacramental da Igreja.

É certo que esse processo representou uma perda para a teologia que, por ter sido seduzida pela promessa de certezas, se ressentia da falta da dimensão mística que esteve integrada a ela entre a antiguidade e Idade Média.

O Espelho das Almas Simples de Marguerite Porete é, neste sentido, para a teologia moderna, exemplo de reflexão teológica capaz de integrar mística e dogma. A mística se apresenta ali de fato como uma forma, um esforço de apropriação pleno do dogma, que leva a uma transformação substancial da pessoa. Apropriação que é, por um lado, crítica quando atravessa e nega toda e qualquer mediação e, por outro lado criativa, quando ousa afirmar sem impor, uma imagem de Deus, que reconhece precária e insuficiente.

A teologia de Marguerite Porete, como vimos, fundamentalmente marcada pela teologia negativa de Pseudo Dionísio vai também entender a negação como caminho para Deus que, para esse último é Trindade supraessencial, sabedoria mais além do não saber e da luz, trevas luminosas. Em comunhão com essa tradição, Marguerite vai também entender que o caminho da negação é empreendido por aqueles que se dispõem a abandonar as seguranças que proporcionam as coisas que envolvem o incognoscível. Sua reflexão teológica vai insistir na importância do despojamento doloroso de tudo o que nos assegura da presença do Transcendente, do ultrapassamento das mediações. Deus, então, não é outro que este do qual não se pode absolutamente nada conhecer.

No entanto, Deus é, por outro lado, conhecido. A alma aniquilada, aquela que atravessou três grandes mortes, morte para o pecado, morte para a natureza e

morte para o espírito, e cuja memória, entendimento e vontade são abismados (destruídos) inteiramente em Deus, essa esvaziada de si mesma, capta o incognoscível. Na percepção da inconsistência da identidade humana, na percepção de que se é Nada, a alma se liberta, empreende sua ascese negativa, e penetra no mistério do Amado. Descobre, então, delicadeza, doçura, bondade... Fundamentalmente descobre a cortesia de Deus que, dono de grande poder, faz sua *kenosis*, entra no mundo discretamente, pedindo licença a uma mulher. Marguerite, quando afirma que Deus é Cortesia parece querer ensinar que, ao mal instalado no mundo, Deus responde com respeito e delicadeza e que, grandes e difíceis projetos se operam através do que é pequeno e insignificante.

A mística é aqui, portanto, um caminho de busca do inacessível mistério da fé que se encontra no interior do dogma, verdade revelada formulada como doutrina, pela via do aniquilamento de si. No esforço de apropriação do mistério o sujeito é transformado pela Transcendência que o dogma procura afirmar, mas não dá a conhecer. A mística então afirma a insuficiência do dogma e ao mesmo tempo, a doutrina como caminho de encontro com o divino. É nesse movimento contraditório que se faz a transformação que possibilita a verdadeira liberdade ou, para alguns, as maiores ousadias: a glorificação da liberdade do espírito que consiste em uma verdadeira unidade, que impede de querer outra coisa que não seja o que Deus queira.

BIBLIOGRAFIA

1. Edições e Traduções do Le Mirouer des Simples Ames

Marguerite Porete: Le Mirouer des Simples Ames. Maargaretae Porete Speculum animarum, edição de Romana Guarnieri e Paul Verdeyen, Corpus Christianorum, Continuatio Medievalis LXIX, Turnhout, Brepols, 1986.

Margarete Porete: Der Spiegel der einfachen Seelen, estudo e tradução de M. Louise Gnädiger, Artemis, Zurich-Munich, 1987.

Marguerite Porete: Le Miroir des âmes simples et anéanties, introdução, tradução ao francês moderno e notas por M. Huot de Longchamp, Albin Michel, Paris, 1984.

Maguerite Porete: Le Miroir des simples âmes, tradução de Clude Louis-Combet, apresentação e notas de Emilie Zum Brunn, Jérôme Millon, Grenoble, 1991.

Margherita Porete: Lo specchio delle anime semplici, tradução de G. Fozzerr, prefácio histórico de Romana Guarnieri, comentário de Marco Vannini, Cinisello Balsano, Milano, 1994.

Margarita Porete El espejo de las almas simples/ Anónimo: Hermana Katrei, estudo e tradução de Blanca Garí y Alicia Padrós-Wolff, Icaria, Barcelona, 1995.

Margarita Porete. El espejo de las almas simples. Edición de Blanca Garí. Ediciones Siruela, Madrid, 2005.

2. Referências Bibliográficas – livros:

SANTO AGOSTINHO, *A Trindade*, São Paulo, Paulus, 1994.

_____, *O Mestre*, São Paulo, Landy Editora, 2000.

BAUCHWITZ, Oscar Federico (org.). *O Neoplatonismo*, Natal (RN), Argos, 2001.

BERGAMO, Mino. *La Science des Saints, Le discours mystique au XVII^e siècle en France*. Grenoble, Editions Jérôme Millon, 1992.

BERLIOZ, Jacques. *Monges e Religiosos na Idade Média*. Lisboa, Terramar, 1996.

BERNARD, Charles André. *Traité de théologie spirituelle*. Paris, Cerf, 1986.

BERTHO, M.. *Le miroir des âmes simples et anéanties de Marguerite Porete. Une vie blessée d'amour*, Paris, Découvrir, 1993, 1993.

BÉRUBÉ, Camille. *L'Amour de Dieu selon Jean Duns Scott, Porète, Eckhart, Benoît de Canfield et les Capucins*. Roma Istituto Storico Dei Cappuccini, 1997.

SÃO BOAVENTURA, *Obras Escolhidas*, Porto Alegre, EST/SULINA/UCS, 1983.

BOFF, Leonardo. *A Trindade e a Sociedade*, Petrópolis, Vozes, 1996.

BRANDT, Hermann, *O Risco do Espírito* São Leopoldo/RS, Editora Sinodal, 1977.

SAN BERNARDO. *Obras Completas*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1953.

CAPELÃO, André. *Tratado do Amor Cortês*, São Paulo, Martins Fontes, 2000.

CIRLOT, V. & GARÍ, B. *La mirada interior – Escritoras místicas y vivionarias en la Edad Media*. Barcelona, Ediciones Martínez Roca, S.^a, 1999.

CODINA, Victor. *Creio no Espírito Santo – Pneumatologia Narrativa*, São Paulo, Ed. Paulinas, 1997;

- COMBLIN, José. *O tempo da Ação, ensaio sobre o Espírito e a História*, Petrópolis, Vozes, 1982.
- _____. *O Espírito Santo e a Libertação*, Petrópolis, Vozes, 1988.
- _____. *Vocação para a Liberdade*. São Paulo, Paulus, 1998.
- CONGAR, Yves. *A Palavra e o Espírito*. São Paulo, Loyola, 1989.
- _____. *Revelação e experiência do Espírito*. São Paulo, Ed. Paulinas, 2005. (Coleção Creio no Espírito Santo, v.I).
- _____. *Ele é o Senhor e dá a vida*. São Paulo, Paulinas, 2005. (Coleção Creio no Espírito Santo, v.II)
- _____. *O rio da vida corre no Oriente e no Ocidente*, São Paulo, Ed. Loyola, 1989. (Coleção Creio no Espírito Santo, v.III).
- DE LUBAC, Henri. *Corpus Mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Age*. Paris, AUBIER, 1945.
- _____. *Exégèse médiévale*, (4 vols), Paris, 1959, 1961, 1963
- DUBY, Georges. *Eva e os Padres. Damas do século XII*. São Paulo, Companhia das Letras, 2001.
- DUBY, Georges. *Damas do século XII. A lembrança das ancestrais*. São Paulo, Companhia das Letras, 1997.
- DUBY, Georges. *Idade Média, idade dos homens. Do amor e outros ensaios*. São Paulo, Companhia das Letras, 2001.
- DUBY, Georges. *As Damas do século XII. Heloísa, Leonor, Isolda e muitas outras*. Lisboa, Teorema, 1996.
- DUBY, Georges & PERROT, Michelle (org.). *História das mulheres no ocidente*. Porto, Edições Afrontamento, s/data.
- DUBY, Georges, ARIÈS Philippe (org.). *História da vida privada*. São Paulo, Companhia das Letras, 2001.
- DUBY, Georges & LACLOTTE Michel. *História Artística da Europa*. São Paulo, Paz e Terra, 1998.
- MESTRE ECKHART, *A Mística de Ser e de não Ter*, Petrópolis, vozes, 1983.

- FORTE, Bruno. *Teologia em diálogo*, São Paulo, Ed. Loyola, 2002.
- FORTE, Bruno. *A teologia como companhia, memória e profecia*. São Paulo, Paulinas, 1991.
- FRANGIOTTI, Roque , *História das Heresias* (séculos IV-VII), São Paulo, Paulus, 1995.
- GIBELLINI, Rosino, *A teologia do século XX*, São Paulo, Loyola, 1998.
- GILSON, Etienne. *A filosofia na Idade Média*. São Paulo. Martins Fontes, 1995.
- _____. *O Espírito da Filosofia Medieval*, São Paulo. Martins Fontes, 2006.
- _____. *Heloísa e Abelardo*. São Paulo, Edusp, 2007.
- GOFFI, Tullo & SECONDIN, Bruno. *Problemas e perspectivas de espiritualidade*. São Paulo, Loyola, 1992.
- HADEWIJCH. *Deus, Amor e Amante*. São Paulo, Paulinas, 1999.
- MESTRE ECKHART, *A Mística de Ser e de não Ter*, Petrópolis, vozes, 1983.
- HELOÍSA, *Correspondência de Abelardo e Heloísa*, São Paulo, Martins Fontes, 2002.
- HEIDEGGER, Martin. *Estudios sobre mística medieval*. México, Fondo de Cultura Económica, 1997.
- HIBERATH, Bernd Jochen. Pneumatologia. Em:Schneider (org), *Manual de Dogmática*, Petrópolis, Vozes, 1992.
- HUIZINGA, Johan. *O declínio da Idade Média*, São Paulo, Verbo: Editora da Universidade de São Paulo, 1978.
- INÁCIO DE LOYOLA, *Autobiografia*, São Paulo, Ed. Loyola, 1978.
- JOHNSON, Elizabeth, *Aquela que É - o mistério de Deus no trabalho teológico feminino*. Petrópolis, Vozes, 1995.
- JOHNSTON, William. *Teología Mística. La ciencia del amor*. Barcelona, Herder, 1997.
- JOSAPHAT, Frei Carlos. *Contemplação e Libertação – Tomás de Aquino, João da Cruz, Bartolomeu de Las Casas*. São Paulo, Ática, 1995.

- _____. *Evangelho e diálogo inter-religioso*, São Paulo, Loyola, 2003.
- _____. *Falar de Deus e com Deus. Caminhos e descaminhos das religiões hoje*. São Paulo, Paulus, 2004.
- KÄSEMANN, Ernst . *Perspectivas Paulinas*, São Paulo, Paulus, 2003.
- KRAMER, H. & SPRENGER, J.. *O Martelo das Feiticeiras*. Rio de Janeiro. Rosa dos Ventos, 2001.
- KÜNG, Hans e outros. *A Experiência do Espírito Santo*, Petrópolis, Vozes, 1979.
- LAFONT, Ghislain. *História Teológica da Igreja Católica. Itinerário e formas da teologia*. São Paulo, Ed. Paulinas, 2000.
- LECLERCQ, J. e Outros. *La spiritualité du Moyen Age*. Paris, Aubier, 1961.
- LE GOFF, Jacques e TRUONG, Nicolas. *Uma história do Corpo na Idade Média*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2006.
- LE GOFF, Jacques. *O Deus da Idade Média. Conversas com Jean-Luc Pouthier*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2007.
- LIBÂNIO, João Baptista. *Teologia da Revelação a partir da modernidade*. São Paulo, Loyola, 1992.
- LIBERA, Alain de. *Pensar na Idade Média*. São Paulo. Ed. 34, 1999.
- _____. *A filosofia medieval*. São Paulo, Loyola, 1998.
- _____. *Introduction a la Mystique Rhenane. d'Albert le Grand à Maître Eckhart*. Paris, O.E.I.L. 1984.
- LIMA VAZ, *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*. São Paulo, Loyola, 2000.
- LOYN, H.R. (org.), *Dicionário da Idade Média*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1997.
- MacINTYRE, Aladair , *Depois da virtude*. Bauru,SP; EDUSC, 2001.
- MCBRIEN, Richard P.. *Os Papas, de São Pedro a João Paulo II*. São Paulo, Loyola, 2000.

- McGINN, Bernard. *The Foundations of Mysticism: The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*. New York, Crossroad, 2003. v.I.
- _____, *The Flowering of Mysticism: men and women in the new mysticism (1200-1350)*, New York, Crossroad, 1998,v.III.
- MECHTHILD DE MAGDEBURG, *The FlowingLight of Godhead*. New York, Mahwah, Paulist Press, 1998.
- MAZZUCO, Victório. *Francisco de Assis e o modelo de amor cortês – cavaleiro*. Petrópolis, Vozes, 2001.
- MENZIES, Lucy. *The Revelations of Mechthildi of Magdeburg (Mechthildis Magdeburgensis) or the following light of the godhead*. London, 1953.
- MOLTMANN, Jürgen. *O Espírito da Vida - uma pneumatologia integral*, Petrópolis, Vozes, 1999.
- MURARO, Luisa, *Il Dio delle donne*, Milano, Mondadori, 2003.
- _____. *Lingua Materna Scienza Divina. Scritti sulla filosofia mistica da Margherita Porete*, M. D'Auria Editore, Nápoles, 1995.
- NYGREN, Anders. *Érôs et Agapè*. Paris, Aubier, 1930. (3 volumes)
- NOGUEIRA, Carlos Roberto Figueiredo. *Bruxaria e história. As práticas mágicas no Ocidente Cristão*. Bauru/SP, EDUSC, 2004..
- ORTEGA Y GASSET, José, *Estúdios sobre el amor*. Madrid, Revista de Occidente, 1957
- OTTO, Rudolf , *O Sagrado*. Lisboa, Edições 70, s/d.
- PIXLEY, Jorge. *Vida no Espírito - o projeto messiânico de Jesus depois da ressurreição*. Petrópolis, Vozes, 1997.
- PSEUDO-DIONÍSIO, o Areopagita, *Obras Completas*, São Paulo, Paulus, 2004.
- _____, *Teologia Mística*. Rio de Janeiro, Ed. Fissus, 2005.
- RATZINGER, Joseph. *Introdução ao Cristianismo, Preleções sobre o Símbolo Apostólico*. São Paulo, Loyola, 2005.

- REYNAUD, Elisabeth. *Teresa de Ávila ou o divino prazer*, Rio de Janeiro, Editora Record, 2001
- RICHARDS, Jeffrey. *Sexo, desvio e danação. As minorias na Idade Média*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1993.
- RICHIR, Luc. *Marguerite Porete. Une âme au travail de l'Un*. Bruxelles: Édition Ousia, 2003
- ROBINSON, Joanne Maguire. *Nobility and Annihilation in Marguerite Poret's Mirror of Simple Souls*. New York, State University of New York Press, 2001.
- ROSSATTO, Noeli Dutra (org.). *O simbolismo das Festas do Divino Espírito Santo*. Santa Maria, UFSM, FAPERGS, 2003.
- ROUGEMONT, Denis de. *O amor e o Ocidente*. Lisboa, Veja, 1999.
- SCHUBACK, Márcia Sá Cavalcante. *Para ler os medievais. Ensaio de hermenêutica imaginativa*. Petrópolis, RJ. Vozes, 2000
- SEGUNDO, Juan Luis. *O dogma que liberta – fé, revelação e magistério dogmático*. São Paulo, Ed. Paulinas, 1991.
- SCHILLEBEECKX, Edward. *História humana, revelação de Deus*, São Paulo, Paulus, 1994.
- SÉRVULO da CUNHA, Mariana Paolozzi. *Movimento da Alma, invenção por Agostinho do conceito de vontade*. Porto Alegre, EDIPUCRS, 2001.
- SHELDRAKE, Philip. *Espiritualidade e teologia, vida cristã e fé trinitária*. São Paulo, Paulinas, 2005.
- SIMON, Walter. *Cities of Ladies: Beguine Communities in the Medieval Low Countries 1200-1565*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2001.
- SUDBRACK, Josef. *Mística, a busca do sentido e a experiência do absoluto*. São Paulo, Loyola, 2007.
- TEREZA DE JESUS, *Castelo Interior ou Moradas, Sétimas Moradas*, 1,6. São Paulo, Ed. Paulinas, 1982.

- TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, Porto Alegre, Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1980.
- VANNINI, Marco. *Introdução à Mística*, São Paulo, Loyola, 2005.
- VAUCHEZ, André. *A espiritualidade na Idade Média – séculos VIII a XIII*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1995.
- VELASCO, Juan Martín. *Doze místicos cristãos, experiência de fé e oração*. Petrópolis, Vozes, 2003.
- VILELA, Orlando. *O drama Heloísa Abelardo*, São Paulo, Loyola, 1989.
- VON BALHAZAR, Hans Urs. *La Gloire e la Croix: les aspects esthétiques de la Révélation*. Paris, Aubier, 1961-1969.
- VV.AA. *La femme dans la vie religieuse du Languedoc (XIII^e.- XIV^e. S.)*. Toulouse. Édouard Privat, Éditeur, 1988 (Cahier 23).
- VV.AA. *La Mystique et les mystiques*. Paris, Desclée De Brouwer, 1965.
- VV.AA. *Assistance et charité*. Toulouse. Édouard Privat, Éditeur, 1988 (Cahier 13).
- VERGER, Jacques. *Homens e saber na Idéia Média*. Bauru/SP, EDUSC, 1999.
- ZUM BRUNN, E. & ÉPINEY-BURGARL G.. *Mujeres Trobadoras de Dios*, Barcelona, Paidós Iberica, 2007.
- WILDERINK, Ocarm. Vital J. G.. *Mística e Místicos*, Belo Horizonte, Ed. Divina Misericórdia, 2004.

3. Artigos, Revistas e Periódicos

- BABINSKI, Ellen, *Christological transformation in The Mirror of Souls, by Marguerite Porete*, Theology Today, abril de 2003.
- BARROS, José D'Assunção, *Os trovadores medievais e o Amor Cortês – reflexões historiográficas*. Revista Alethéia, Abril/Maio 2008, Ano 1Vol.1

N.1, www.aletheiarevista.com/n1/artigosn1/Barros.pdf, acessado 15/05/2008.

BOUYER, L. . *“MYSTIQUE” Essai sur l’histoire d’um mot*. La Vie Spirituali, no.9 - 15 Mai 1949.

DAHL, E.. *Renoveau religieux et idée de réforme au Moyen Age*. .La vie spirituelle, Novembre-Décembre 1984, Tomo 138, no. 662, p.659-673.

DAVY, M.-M., *Le rôle de da connaissance de soi dans l’École Cistercienne du XII^o século*. . La vie spirituelle, Novembre-Décembre 1984, Tomo 138, no. 662, p.674-683.

HYNES, Catalina. *Misticismo y lógica: una relectura*. STUDIUM filosofia y Teologia, Tomo VI, Fascículo XI, 2003, p.135-171.

GARI, Blanca. *El camino al “País de la libertad” en El espejo de las almas simples*. DUODA Revista d’estudis Feministes, 9 (1995), p.49-68.

_____. *Mirarse en el espejo: difusión y recepción de un texto*, DUODA Revista d’estudis Feministes, 9 (1995), p.99-117.

GUARNIERI, R., *“Frère du libre esprit”*. IN: Dictionnaire de spiritualité. Ascétique et mystique, doctrine et histoire. Tome V, Paris, 1964, p. 1241-1268.

_____. *Lo specchio delle anime semplici e Margherita Porette*. Osservatori Romano de 16 de junho de 1946.

_____. trabalho intitulado *Il movimento del Libero Spirito. Testi e documenti*, Archivio Italiano per la storia della pietá IV, Roma, 1965 p.353-708.

GUARNIERI, R. & E. Colledge que leva o título *The glosses by M.N. and Richard Methley to “The Mirror of simple souls”*, Archivio Italiano per la storia della pietá V, Roma de 1968 (p.357-382). .

LECLERC, J.. *Spiritualité abstraite et dévotion populaire a la fin du Moyen Age*. La vie spirituelle, Novembre-Décembre 1984, Tomo 138, no. 662, p.649-658.

LIERNER, Martin, *Mystique et dogmatique: convergence ou opposition?* Positions luthériennes, 51 (2003) p. 83-95.

MURARO, Luisa. *Margarita Porete, lectora de la Biblia sobre el tema de la salvación*. DUODA Revista d'estudis Feministes 9 (1995), p.69-80.

_____. *Margarita Porete y Guillermina de Bohemia (la diferencia femenina, casi una herejía)*, DUODA Revista d'estudis Feministes 9 (1995), p.81-97.

RODRÍGUEZ, Pedro García, *Amor Cortés y Gnosis Cátara*, <http://www.angelfire.com/ma/apuntes/Pedro3.htm>, acessado em 31/4/04.

RUIZ, Esteban Ramírez, *El camino de la interioridad en la Búsqueda de Dios*. In: *La Búsqueda de Dios. La Dimensión Contemplativa de la Espiritualidad Agustiniana*. Curso Internacional de Espiritualidad. Publicaciones Agustinianas, Roma, 1981

SÉRVULO da CUNHA, Mariana Paolozzi. *Agostinho e a polêmica medieval do teor das relações entre a memória, a inteligência e a vontade*. Síntese, v. 30, no. 98, 2003, p.351-366.

VERDEYEN, S.J., Paul. *Le Procès d'inquisition contre Marguerite Porete et Guiard de Cressonessart (1309-1310)*, Revue d'histoire ecclésiastique, 81 (1986) p.45-94.

VV.AA. *Ce que se refuse la pensée: la connaissance de L'Infini chez Bonaventure, Maître Eckhart et Nicolas de Cues*, Revue des sciences religieuses 77 no. 3(2003), p. 367-388.

Verena WODTKE–WERNER, *Heiliger Geist oder Heilige Geistin im Trinitätsfresko von Urschalling?*. Em: Elisabeth Moltmann-Wendel (ed.), *Die Weiblichkeit Des Heiligen Geistes. Studien zur Feministischen Theologie*. Gütersloher, Kaiser, Gütersloher. Verlagsnaus, 1995.

4. Dicionários e obras de referência

DENZINGER, Heinrich, *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*, São Paulo, Paulinas/Loyola, 2007.

DICIONÁRIO DE IDADE MÉDIA, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1997.

DICIONÁRIO DE CONCEITOS FUNDAMENTAIS DE TEOLOGIA, São Paulo, Paulus, 1993.

DICIONÁRIO DE MÍSTICA, São Paulo, Paulus/Loyola, 2003.

DICIONÁRIO DE TEOLOGIA FUNDAMENTAL, Petrópolis/RJ, Vozes e Aparecida/SP, Editora Santuário, 1994.

DICIONÁRIO TEMÁTICO DO OCIDENTE MEDIEVAL, Bauru-SP, EDUSC, 2002.

DICTIONNAIRE DE SPIRITUALITÉ ASCÉTIQUE ET MYSTIQUE, DOCTRINE ET HISTOIRE, BEAUCHESNE, Paris, 1964.

5. Dissertações e Teses

SCHWARTZ, Sílvia. *A Béguine e Al-Shaykh: Um estudo comparativo da aniquilação mística em Marguerite Porete e Ibn'Arabi*. Tese de doutorado. Juiz de Fora, Universidade Federal de Juiz de Fora, 2005.

AMARAL, Maria José Caldeira. *Eros e Ágape – Minnie: O Cúmulo do Amor na Luz fluente da Deidade – das flieBende Licht der Gottheit – de Mechthild de Magdeburg*, Tese de doutorado. São Paulo, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2008.