



**UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE**  
**INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

JOANA DE SOUTO GOMES

**A metáfora do espelho e o nada: o humano como reflexo do divino em  
Marguerite Porete**

Niterói  
2017



**UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE**  
**INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

JOANA DE SOUTO GOMES

**A metáfora do espelho e o nada: o humano como reflexo do divino em  
Marguerite Porete**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-  
graduação em Filosofia da Universidade Federal  
Fluminense como requisito parcial para obtenção  
do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Marcus Reis Pinheiro

Niterói  
2017

JOANA DE SOUTO GOMES

A metáfora do espelho e o nada: o humano como reflexo do divino em  
Marguerite Porete

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-  
graduação em Filosofia da Universidade Federal  
Fluminense como requisito parcial para obtenção  
do título de Mestre em Filosofia.

Aprovada em     /     /

BANCA EXAMINADORA

---

Prof. Dr. Marcus Reis Pinheiro (orientador)  
UFF – UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE

---

Prof. Dr<sup>a</sup>. Maria Clara Lucchetti Bingemer (arguidor)  
PUC - Rio – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

---

Prof. Dr. Eduardo Guerreiro B. Losso (arguidor)  
UFRJ – Universidade federal do Rio de Janeiro

Niterói  
2017

Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca Central do Gragoatá:

Aos meus pais, Madalena e João.  
À minha vó, Joana Neiva (*in memoriam*).

## AGRADECIMENTOS

O processo do mestrado se deu como uma experiência por vezes dolorosa, mas que me fez crescer existencialmente e intelectualmente. Não sei onde isso tudo vai terminar e nem o que isso significa (ainda), mas a Filosofia tem sido encorajadora dessa centelha que é a vida. Isso tudo é uma porta aberta para um novo prosseguir... Se fosse possível não esqueceria de uma só pessoa que fez parte dessa jornada e, de antemão, já peço desculpas por alguma falha de memória. E sem mais delongas, eu *agradeço*:

Aos meus pais, Madalena e João, por acreditarem em mim, mesmo quando o mundo me diz “não”, por serem os meus maiores incentivadores, meus exemplos de perseverança, honestidade e lealdade. Vocês acreditam que todos os meus planos são possíveis e fazem o impossível por mim. Sentirei orgulho de vocês até o meu último suspiro. Não tenho palavras para expressar a minha gratidão. Essa conquista pertence a vocês.

À Lourdes Souto, minha tia, nada teria sido possível sem o teu apoio incondicional. Minha gratidão é ínfima diante de tudo que fizestes por mim. Espero um dia poder retribuir de uma forma ou de outra todo o carinho. E estendo esse agradecimento ao Fernando, por ter sido um pai em terra carioca. Gratidão, gratidão, gratidão...

À Cristiana Araújo e à Luciana Souto, por terem feito de vossas casas uma minha também. Fui muito feliz ao lado de vocês! Nada do que eu venha externar aqui será capaz de expressar o tamanho do meu carinho. Agradeço também ao Eduardo e ao Leonardo, pela recepção amigável de sempre. Serei sempre grata por tudo.

A Marcus Reis, meu orientador, por ter acreditado nesse projeto, por todas as oportunidades, pela paciência. *Obrigada, Marcus!*

Aos Membros da minha banca, Maria Clara Bingemer e Eduardo Guerreiro B. Losso, por aceitarem o convite e pela leitura desse texto sem jeito. *Sou grata!*

A todos os membros do APOPHATIKÉ, pelo acolhimento e por me ensinarem que se pode juntar filosofia, teologia, história, psicologia, literatura e ter um maravilhoso apanhado místico. *Conhecimento não é quadrado.*

A Alexandre Costa, pelas maravilhosas aulas de filosofia. Você foi uma pessoa extremamente importante para o meu crescimento político e intelectual. Aprendi contigo que se pode fazer filosofia de uma forma engajada e viva. Obrigada por tudo Alexandre, terei sempre um carinho especial por você e pela bela Ana Nicolino.

À Faperj, por me ensinar resiliência. O que não mata, *adoece*.

Aos colegas do mestrado, Bruno Jalles, Daniel Gilly, Bruno Pacífico, Leonardo Lacerda e Fernanda Oliveira, pela amizade, pelas conversas e por todas as risadas.

À turma de Relações Internacionais 2016.1, pela seriedade que levaram a disciplina de filosofia, pelos debates, pelas amizades; todos vocês foram importantes na minha confirmação pela docência. Em especial, agradeço ao Ian Klein, pela amizade.

À Estephani Vargas, pelo acolhimento desde o primeiro dia de toda essa brincadeira, pelo colo nos dias de angústias e pela amizade. *Obrigada!*

A Thiago de Castro, por sempre me acolher na terra do Araribóia. Te agradeço imensamente por tudo.

A Arlandson Matheus, amigo, acho que esse trabalho tem parte de você também. Meu fiel leitor e incentivador. Minha gratidão será eterna. Obrigada por tudo, sempre.

A Luiz Arthur, por todas as dicas, pela disposição e por sempre aparecer nos momentos críticos. Estendo à Laíse esse agradecimento.

Às amigas, Rafaella Porfírio e Marcella Alencar, por todos os momentos divididos e por fazer deles um riso solto nas tardes quentes do IECOM. Obrigada pela força de sempre.

Aos amigos, Bruno Ambrosino e Caio Varela, pela irmandade de sempre e por eu saber que no mundo eu tenho vocês para correr para perto. *Obrigada!*

A Edson Moreira, pela amizade, pelo companheirismo e pelo carinho. Nossa amizade é tão bonita quanto uma primavera florida.

A Hugo Neves, por tudo. Você é o que eu chamo de família. *Te amo!*

À Victória Santana, que acompanhou toda essa jornada, sempre perto, atenta e cuidadosa. Sigamos sempre assim, juntinhas. *Te amo, Victória.*

À Mariana Cavalcanti, pelo amor, pelos consolos e por estar aqui. *Amo-te, Mari!*

Finalmente, à Mariana Hildebrandt e à Laura Lira. Ai... Meninas! Queria eternizar o meu amor carinho por vocês e acho que achei o lugar. Vocês são o que há de melhor nisso tudo. Cada uma com seu jeito particular de ser me fizeram uma Joanhinha melhor. Espero que a vida seja bem generosa com vocês. *Juju ama vocês, nos amamos.*

É que Narciso acha feio o que não é espelho.  
Caetano Veloso, *Sampa*.

Amor que rompe enfim os laços crus do Ser. Fernando  
Pessoa, *Como Te Amo*.

## RESUMO

Esta dissertação visa apresentar e analisar alguns conceitos-chaves que estão presentes na obra *O Espelho das almas simples e aniquiladas* da autora francesa do século XIII, Marguerite Porete. O Espelho relata um itinerário de como um ser carnal, cheio de vontades e alicerçado nos ensinamentos da Igreja poderia se abandonar em Deus. Nossa leitura é influenciada pela mística cristã, na qual Marguerite Porete está inserida e, também, na literatura especular que foi bastante difundida no medievo. A partir dessa leitura, procuramos evidenciar temas como a *teologia negativa*, *amor cortês*, *nada* e o *aniquilamento*. O intuito da análise destes temas é mostrar que Porete direciona o ser humano para um estado de total desprendimento, no qual podemos pensar em uma imagem de Deus refletida no espelho da alma. Portanto, a obra poretiana falará de um Deus que é indizível, do qual não podemos falar, mas senti-lo.

**Palavras-chave:** Mística. Marguerite Porete. Espelho. Nada. Aniquilação.

## **ABSTRACT**

This dissertation aims to present and analyze some key concepts that are present in the book *The Mirror of the simple and annihilated souls* of the thirteenth-century French author, Marguerite Porete. *The Mirror* is an itinerary of how a carnal being, full of wills and grounded in the teachings of the Church could abandon itself to God. Our reading is influenced by the Christian mysticism, in which Marguerite Porete is inserted and, also, in the specular literature that was quite widespread in the Middle Ages. From this reading, we try to highlight themes such as negative theology, courteous love, nothing and annihilation. The purpose of the analysis of these themes is to show that Porete directs the human being to a state of total detachment, in which we can think of an image of God reflected in the mirror of the soul. Therefore, the Poretian work will speak of a God that is unspeakable, of which we can not speak, but feel it.

**KeyWords:** Mysticism. Marguerite Porete. Mirror. Nothing. Annihilation.

## SUMÁRIO

<b>1. INTRODUÇÃO</b>	11
<b>2. MARGUERITE PORETE E A MÍSTICA</b>	14
2.1. A MÍSTICA	14
2.2. CONTEXTO DA IDADE MÉDIA TARDIA	19
2.3. AS MULHERES BEGUINAS E MARGUERITE PORETE	22
2.4. MARGUERITE PORETE E O ESPELHO DAS ALMAS SIMPLES	26
2.5. LITERATURA ESPECULAR EM O ESPELHO	32
<b>3. AS VÁRIAS EXPRESSÕES DO NADA N’O ESPELHO DE MARGUERITE</b>	<b>41</b>
3.1. FILOSOFIA APOFÁTICA E O NADA	41
3.2. AMOR CORTÊS	55
<b>4. A METÁFORA DO ESPELHO E O NADA: O SER HUMANO COMO REFLEXO DO DIVINO</b>	<b>64</b>
4.1. O ESPELHO COMO CAMINHO PARA O DIVINO	64
4.2. OS ESTÁGIOS	71
4.3. ANIQUILAÇÃO	78
<b>5. CONSIDERAÇÕES FINAIS</b>	<b>87</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b>	<b>90</b>
<b>ANEXO</b>	<b>96</b>

## 1. INTRODUÇÃO

A filosofia, que tende a refletir sobre todos os saberes disponíveis, faz parte da construção constitutiva da existência humana<sup>1</sup>. Desta forma, foi nos baseando no que a história da filosofia nos proporciona que conseguimos construir essa dissertação, que tem como objetivo fazer uma reflexão sobre a obra *O Espelho das Almas Simples e aniquiladas e que permanecem somente na vontade e no desejo do Amor*<sup>2</sup> da autora mística Marguerite Porete. O *Espelho* é uma das mais importantes obras da mística cristã, com um formato literário, teológico e filosófico bastante peculiar<sup>3</sup>. Numa abordagem investigativa do contexto religioso do século XIII, o texto poretiano se apresenta como uma literatura especular para falar do indizível, e para demonstrar o processo de *Nadificação*<sup>4</sup> que a alma pode sofrer para encontrar o divino. Sua obra tem o intuito de demonstrar algumas particularidades da experiência mística vivida pela própria autora, e de como o interior do sujeito pode atuar de forma pura e progressiva para chegar a ser um com Deus e, desta forma, a alma poder gozar de uma união direta com a deidade, na medida em que ela é totalmente absorvida pelo amor divino.

Marguerite Porete empregou o simbolismo medieval do espelho, tratando ele como um objeto para o autoconhecimento que irá ajudar no entendimento do encontro da alma com Deus. *O Espelho* está recheado de paradoxos e, também, de uma paixão que arrebatava para uma união mística. Como veremos, a jornada poretiana passa por sete estágios metafóricos do ser, que irão desembocar no nada divino, portanto, falaremos de uma mística niilista que tem a intenção de levar a alma ao “nada querer”, “nada saber”, “nada ter”. A aniquilação da vontade tem um papel importante dentro do *Espelho*, no qual esse abandono irá oferecer uma libertação do todo e proporcionar um encontro com a divindade.

É importante pontuar que levamos em consideração uma perspectiva histórica de como se deu a presença feminina no período medieval, e como o papel da mulher sempre foi mostrado como secundário. No entanto, nessa investigação poderemos constatar que seu papel não foi

---

<sup>1</sup> SPONVILLE, 2002, p. 13.

<sup>2</sup> O título em sua língua original *Le Mirouer des ames simples et anienties et qui seulement demeurent en vouloir et desir d'amour*, esta obra foi traduzida para nossa língua vernácula pela Sílvia Schawartz.

<sup>3</sup> Joanne Maguire Robinson em sua obra *Nobility and Annihilation in Marguerite Porete's Mirror of Simple Souls* (p.14) atenta para os estudos da historiadora Caroline Walker Bynum que demonstra como se deu a construção dos textos femininos no medievo e qual o significado social da religiosidade das mulheres, assim fomentando um estudo de gênero nos textos religiosos do século XIII. A Bynum via Marguerite Porete como uma anomalia para o seu tempo, pois sua forma de escrever não era similar das outras mulheres. Infelizmente, não tivemos acesso a obra *Fragmentation and Redemption: Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion* da Bynum, mas fica aqui registrado para pesquisas posteriores.

<sup>4</sup> O processo de nadificação está relacionado ao guia espiritual que Marguerite Porete nos fornece em sua obra o *Espelho*. Ele leva a Alma ao encontro do nada.

apenas de coadjuvante, mesmo tendo a função social de ser genitora, submissa às vontades masculinas e, por trazer o sangue de Eva, carregando consigo o peso da culpa pelo pecado original. Mesmo assim, as mulheres conseguiram quebrar os paradigmas que a elas foram impostos e de forma espetacular se mostraram resistentes a toda conjuntura social em que estavam inseridas.

Neste sentido, dentro do contexto do século XIII a mística nos aponta para as beguinarias<sup>5</sup>. As beguinias foram mulheres transgressoras, tanto por serem místicas, como por terem ousado adentrar em um universo que até então era masculino, tanto no sentido de escrever quanto de pregar. Marguerite Porete foi uma das beguinias famosas do século XIII. Unindo os aspectos mística e mulheres, perceberemos que a mística feminina contribuiu para que certos questionamentos ocorressem no seio da instituição religiosa, sendo ela (a mística) um dos motivos para que a igreja considerasse arbitrariamente algumas novas ordens religiosas que a tinham como base essencial de sua espiritualidade.

A *mística* refere-se à busca por uma experiência una e íntima do sujeito com o divino e à reflexão do que essa experiência pode significar. A mística especulativa, inserida no cristianismo, foi consagrada pelo filósofo pseudo-Dionísio, o Areopagita, cuja acepção termina por fixar as bases da mística na Idade Média. Dionísio nos apresenta uma nova forma de uma experiência religiosa, que vai além da simples razão, unindo, ao mesmo tempo, intelecto e afeto. Dá início ao uso da linguagem apofática, que será uma das bases da teologia negativa usada por vários outros místicos. Pensaremos na mística de Marguerite Porete, e em como ela alcançou o esvaziamento do ser e então chegou ao aniquilamento.

O processo de aniquilação que Marguerite nos propõe é regado pelo viés filosófico da linguagem apofática que recai numa categoria ontológica do *Nada*. Dentro de uma visão mística o *Nada* é colocado como uma abertura *para* e, portanto, sobrevém um esvaziamento de si. A aniquilação poretiana nos traz a possibilidade de deixar que o *nada* modifique nosso modo de olhar, assim abrindo espaço para um ser especular<sup>6</sup> e para o engrandecimento espiritual. Um ser que vira expectador de si mesmo. Porete nos aponta a possibilidade de um ser humano que pode vir a se tornar reflexo de Deus. O itinerário poretiano faz um desvelamento do sujeito como ser existente, que pode experimentar o Absoluto. A experiência mística é algo individual,

---

<sup>5</sup> Beguinarias foi o nome dado à comunidade de mulheres que começaram a se organizar para viver uma vida apostólica. Apesar da falta de qualificação, podemos dizer que as beguinias eram mulheres religiosas que, entretanto, não faziam votos de religião, mas se empenharam na castidade e na pobreza, podendo voltar à vida secular quando sentissem vontade. Esse foi um dos motivos não aceitos pelos clérigos para reconhecerem a vida das beguinias como uma verdadeira forma de vida religiosa.

<sup>6</sup> A palavra *especular* vem do latim *speculāris* e aqui está empregada como um adjetivo de dois gêneros, ou seja, tem por significado um referencial das propriedades de um espelho.

mas que deixa a possibilidade de (se) encontrar (n) o *Outro* e de transcender os limites das faculdades humanas, tendo um contato vivo com o divino. O ponto estratégico e que foi característico e de relevância para esta pesquisa é a forma como Marguerite Porete escreve o *Espelho* trazendo a transformação que o sujeito finito sofre para chegar ao sagrado.

Assim, tentaremos buscar um esclarecimento de como a mística feminina, mais pontualmente a de Marguerite Porete, e entender a importância de uma obra tão rica para a história da mística ocidental cristã. O intuito é possibilitar uma compreensão mais profunda das influências filosóficas e teológicas da obra poretiana e, então, contribuir para um entendimento maior do misticismo medieval cristão. A presente pesquisa se limita ao tema da mística, mais precisamente a mística cristã feminina, embasada, sobretudo, na obra de Marguerite Porete, *O Espelho das almas simples*, no que diz respeito à metáfora do espelho, relacionando o estado de nadificação à perspectiva da dinâmica do pensamento místico cristão.

A dissertação está organizada em três capítulos, além de introdução e considerações finais. Que são estes (1) “Marguerite Porete e a Mística”, que se dedica a uma reflexão sobre a mística medieval e, particularmente, a mística feminina, formulando assim uma contextualização e uma via de entrada para a filosofia poretiana, elucidando as bases dos conceitos filosóficos usados na metáfora do espelho e sublinhando os âmbitos filosóficos e teológicos do movimento que ocorre no pensamento poretiano. Isso nos conduziu ao segundo capítulo, (2) “As várias expressões do Nada n’O Espelho de Marguerite”, mostrando que o nada em Marguerite se apresenta de diferentes formas, por exemplo, através da linguagem apofática, por meio dos conceitos de *nada* e *aniquilamento* e como o amor cortês é desenvolvido pela pensadora francesa e ainda pela própria materialidade da forma que o texto poretiano é escrito. Por fim, o terceiro capítulo, (3) “A metáfora do espelho e o nada: o ser humano como reflexo do divino”, será dedicado à compreensão do porquê de Marguerite utilizar uma forma especular para dar embasamento a sua experiência mística. Com base nisso situaremos o processo de aniquilamento e nadificação da alma. Nessa parte da nossa dissertação também refletiremos sobre os sete estágios que Marguerite descreve para que a alma consiga chegar ao estado de nadificação e como esse processo faz com que o sujeito se torne espelho de Deus.

## 2. MARGUERITE PORETE E A MÍSTICA

### 2.1. A MÍSTICA

A mística é vista como algo particular, uma tentativa (talvez certa) de falar, descrever e delimitar o inefável. A humanidade em toda sua história tem alguma ligação com a espiritualidade<sup>7</sup>, mesmo que, às vezes, essa ligação seja antagônica. A mística que procuraremos descrever aqui é de escopo cristão, localizada no tempo medieval, mais precisamente século XIII, mas isso não nos deixa livres de tentar fazer uma descrição do escopo da mística e de como ela chegou à Baixa Idade Média<sup>8</sup>.

Pela conjuntura acadêmica que temos hoje, a mística ainda é um tema considerado marginal, talvez por ela ter como sustentação de sua essência a experiência. No entanto, isso não nos priva de fazermos uma investigação e usarmos o discurso filosófico para explicarmos tais experiências. A mística tem por intencionalidade buscar e entender o Sagrado, ela nos traz a possibilidade de dialogar e fundamentar questões sobre a fé, a liberdade, a ação, a contemplação, a razão, a aniquilação, o nada, dentre outras, de ordem, sobretudo, metafísicas e morais. O discurso místico nos é dado através de uma abertura para o sensível das experiências, estas que são de libertação e de busca para uma elevação da condição humana<sup>9</sup>, neste sentido, uma espécie de diálogo com aquele que seria incomunicável.

A mística tem como o pressuposto uma reflexão entre o místico e o mistério, isto é, mística-místico-mistério<sup>10</sup> são partes de uma composição que explicam a experimentação

---

<sup>7</sup> Antes de quaisquer considerações é válido ressaltar que a espiritualidade não é algo que começa com o cristianismo. “O termo *espiritualidade* não era conhecido pela sociedade medieval, visto ser um conceito moderno, instaurado a partir do século XIX, que exprime, em linhas gerais, um sistema de leis e práticas que conduzem o indivíduo a estabelecer relações pessoais com Deus. Na Idade Média, havia duas palavras para designar o termo espiritualidade: *doctrina* e *disciplina*. A *doctrina* se relacionava à dimensão dogmática e normativa da fé; a *disciplina* se associava à perspectiva da realização desta fé, normalmente a partir de uma regra religiosa” (LIMA NETO, 2014, p. 95).

<sup>8</sup> Quando pensamos a Idade Média, automaticamente, a dividimos em dois períodos. O primeiro conhecido como Alta Idade Média, no qual se tem início nas voltas do século V d.C., até o século X, ou seja, desde a queda do Império Romano Ocidental até o início do declínio feudal; a Baixa Idade Média começa no século X até o século XV, com o apogeu da civilização cristã europeia. “A distinção tradicional entre alta Idade Média e baixa Idade Média deve primeiramente ser entendida num sentido teológico. Sabe-se que a filosofia medieval mudou de identidade quando a totalidade da obra de Aristóteles foi traduzida. Mas essa mudança não é inteiramente pensada quando a reduzimos à entrada em circulação de textos novos, sejam eles lógicos, metafísicos, físicos, cosmológicos ou biológicos. A chegada de uma enciclopédia aristotélica marca o início de uma nova Idade Média na medida em que suscita o aparecimento de uma nova sabedoria — peripatética, isto é, greco-árabe — que vem substituir a sabedoria platônica popularizada pelos Padres da Igreja em proveito próprio” (LIBERA, 1999, p. 72).

<sup>9</sup> Hegel afirma (Cf. 1989, p.366) que filosofia e religião (podemos dizer também filosofia e mística) se aproximam por se darem como objeto, não o terreno, nem o mundano, mas o infinito.

<sup>10</sup> Em linhas gerais podemos dizer que a mística é a *reflexão* do *sujeito* místico que *experimenta* o mistério. C.f. (VAZ, 2000, p.1).

extrema da religiosidade humana. Pela exigência da experimentação ser extrema, podemos propor um místico com um papel de transgressor, pois está sempre quebrando os paradigmas já alicerçados da fé, indo sempre além do que já era garantido e conhecido dentro da instituição. A peculiaridade da experiência mística dentro do seu contexto é sempre uma quebra de linearidade, um avanço da espiritualidade sem a necessidade de regras, formatos e instituições. A mística está ligada ao mistério de compreensão e comunhão íntima com a essência divina. Na Grécia antiga, mística era ligada à iniciação aos mistérios:

Platão compreendia a mística como a ascensão da alma a fim de contemplar a divindade; os neoplatônicos entendiam a mística como o conhecimento de uma verdade oculta no mistério, que somente pode ser acessada quando o homem se desliga do mundo (GRÜN, 2012. p.9).

O cultivo da mística não aconteceu de forma pacífica e durante muitos séculos houve várias perseguições e deslegitimações dos discursos místicos. Sendo assim, o autoritarismo dentro da fé fez com que perdêssemos vários escritos dos quais nunca podemos saborear. Ao pensar os rumos do misticismo do século XIII, enfatizando a união do ser finito no ser inefável, trazendo uma experiência mística como sendo o encontro com Deus na alma, nós tentamos mostrar aqui uma das várias particularidades para se chegar ao ponto máximo dessa união. A experiência mística é algo íntimo e individual, visto de uma perspectiva em que a experiência só existe quando alguém expressa ter sentido algo.

O significado do termo *mística* é relacionado, normalmente, a uma união ou busca íntima do sujeito com o divino. Esta forma de conceituar a mística vem desde o pseudo-Dionísio<sup>11</sup> (~450 – 535), influenciado pelo neoplatonismo<sup>12</sup>, de origem desconhecidas e consagrador da linguagem apofática. Atentemos para as palavras de Libera:

A *teologia mística* é o título de um tratado de Dionísio o Pseudo-Areopagita, que descreve o encadeamento regulado dos métodos que conduzem a Deus: travessia da linguagem, mas também do pensamento que, por superações

---

<sup>11</sup> Dizem ter assumido a identidade do Dionísio Areopagita, aquele que Paulo converteu ao cristianismo em decorrência de seu discurso no Areópago de Atenas. Pseudo-Dionísio era detentor de uma grande autoridade no passar da Idade Média, pois acreditava-se que ele era contemporâneo dos primeiros cristãos. Suas obras foram de extrema importância para os estudos da filosofia, religião e mística. Sua principais obras foram: *A teologia mística*; *Sobre os nomes divinos*; *Sobre a hierarquia celeste*; *A hierarquia eclesiástica* (todas com versões latinas). Foi um dos principais pensadores entre os cristãos. Ver CASTRO, R. C. G. **Negatividade e participação: a influência do Pseudo Dionísio Areopagita em Tomás de Aquino – teologia, filosofia e educação**. 2009. Tese apresentada à Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo (USP) para obtenção do título de Doutor em Educação.

<sup>12</sup> O neoplatonismo foi a mais mística de todas as escolas de filosofia grega. Teve seu início no século III e um dos seus principais nomes é Plotino (205 – 270). O alicerce dos neoplatônicos estava nos ensinamentos de Platão e dos platônicos, mas eles davam formas diversificadas as suas interpretações. São considerados pensadores dessa corrente os filósofos Vitorinos, Bernardo de Claraval, Guilherme de Saint-Thierry e Agostinho de Hipona.

sucessivas da afirmação e da negação, e, mais profundamente, por despojamento de todas as imagens (αφαίρεσις) (sic), conduz a uma certa extenuação do pensável e do dizível — a αγνοία — na qual se cumpre uma “união |ενωσις| com aquele que está além de toda essência e de todo conhecimento” (LIBERA, 1999, p. 288 – 289, grifo do autor).

Em sua etimologia grega, de modo geral, a mística significa evocar para os mistérios que não estão revelados. Segundo Velasco:

*Mística*, na língua latina, vem da transcrição do termo grego *mystikós*, que significa os mistérios (*ta mystika*). E com o advérbio *mystikós* (secretamente), se tem uma família de termos derivados do verbo *myein*, que significa a ação de fechar aplicada a boca e aos olhos, possuindo em comum realidades secretas, ocultas e misteriosas. Essa terminologia vem dos cultos gregos, não cristãos (VELASCO, 1999, p. 19-20, grifo do autor)<sup>13</sup>.

Ou seja, a *mística* refere-se à busca de uma experiência una e íntima do sujeito com o divino e, também, a uma reflexão do que essa experiência pode significar. Deste modo, como nos escreve Lima Vaz (2000, p.9), o sujeito coloca nela (na experiência) toda sua energia vital e a orienta pela sua intencionalidade, conseguindo chegar, assim, a uma experimentação do transcendental.

A experiência mística está intrinsecamente relacionada às experiências do sujeito. No entanto, o sujeito místico é, ao mesmo tempo, aquele capaz de enxergar o *Outro*. No ambiente místico, esse *Outro* pode ser designado por vários nomes: o Absoluto, o Sagrado, o Todo, o Divino, o Espírito, Deus etc. A importância que essa experiência tem para a vida do sujeito mostra que a experiência não é algo banal, pois o sujeito está disposto a se colocar diretamente diante do sagrado, desvencilhando-se, se necessário, de alguns interditos clericais. Se levarmos em consideração o movimento da tradição religiosa cristã, nem sempre há espaço para experiências diretas com o divino, ou seja, a experiência só acontece de forma vertical ou não expansiva<sup>14</sup>. Por sua vez, a mística trata de uma experiência que transcende os limites das faculdades humanas e atravessa o sentido de negação e ascensão de todas elas. Vejamos:

<sup>13</sup> Trecho no original: «Místico», en las lenguas latinas, es la transcripción del término griego *mystikos*, que significaba en griego no cristiano lo referente a los misterios (*ta mystika*), es decir, las ceremonias de las religiones místicas en las que el iniciado (*mystes*) se incorporaba al proceso de muerte-resurrección del dios propio de cada uno de esos cultos. Todas estas palabras, más el adverbio *mystikos* (secretamente), componen una familia de términos, derivados del verbo *myo*, que significa la acción de cerrar aplicada a la boca y a los ojos, y que tienen en común el referirse a realidades secretas, ocultas, es decir, misteriosas.

<sup>14</sup> Tanto Porete quanto Eckhart fazem distinção entre os termos *Deus* (que designa a experiência vertical) e *Deidade* (que designa a experiência horizontal ou expansiva).

a mística e o seu “discurso” do desapego e abandono sejam somente uma negação, mas há um efetivo desejo de liberdade que leva à independência (desapego) e que leva à liberdade também, mas entendida como criação. O desapego que liberta, liberta a possibilidade de criar a partir do “nada” a que se chegou com desapego inicial e isso seria uma característica de quase toda mística, ou seja, a ideia do esvaziamento como abertura a algo muito maior e, além de impulsionador, transformado (QUADROS, 2012, p. 192-193).

A experiência de um místico é o ponto alto de um contato mais vivo com o divino, com aquilo que transcende os seus limites “A mística [...] vincula-se estreitamente com a própria natureza da experiência que procura designar, isto é, com um tipo de vivência humana extraordinária e estranha e, por isso, indescritível (BAZÁN, 2002, p 86). Neste sentido, a mística apresenta, dentre outras coisas, um viés filosófico interessante, que pode ser percorrido, por exemplo, através da linguagem apofática<sup>15</sup>, esta que desaguará, necessariamente, na categoria ontológica do nada<sup>16</sup> que, por sua vez, pode ser apresentado sob dois aspectos: o aspecto do niilismo ou da morte de Deus e o aspecto do nada como possibilidade de tudo, ou seja, no horizonte não da morte de Deus, mas do renascer na Deidade, já que no nada o místico se coloca sempre como abertura *para*.<sup>17</sup>

O discurso do místico está relacionado, muitas vezes, à uma condição especulativa e também ao uso de uma linguagem poética, de maneira que é notável que alguns místicos não buscam abordar em seus escritos problemáticas de cunho epistemológicos, metafísicos ou lógicos. No entanto, é válido ressaltar que estamos apontando para uma forma de discurso que foge às linhas do discurso puramente formal, isto é, o discurso místico especular está um passo a frente de um discurso lógico e conceitual<sup>18</sup>. A intensão de um místico que faz uso da mística-especulativa<sup>19</sup> é apresentar sua experiência pessoal, intransferível e que muitas das vezes foge de uma compreensão racional. De fato, o que tentamos apontar aqui é que podemos conhecer Deus através de uma contemplação mística:

Mística não significa despistar a resposta às questões formuladas, nem mistificar a realidade, mas colher seu lado mais luminoso, aquela dimensão que alimenta as energias vitais para além do princípio do interesse, dos fracassos e sucessos. Espiritualidade e mística pertencem à vida em sua

<sup>15</sup> A linguagem apofática é baseada em negações, falaremos dela mais detalhadamente mais à frente.

<sup>16</sup> Quando o termo *nada* for empregado ao longo desse trabalho terá significado de esvaziamento, nadificação, aniquilação e etc.

<sup>17</sup> Trataremos da categoria do nada no próximo capítulo da dissertação.

<sup>18</sup> Ver LIMA VAZ (2000, p. 30).

<sup>19</sup> A experiência mística dentro da tradição ocidental é conceituada de três grandes formas: mística especulativa, mística profética e mística mística. Aqui temos interesse na mística especulativa. Esta mística é conhecida como *mística do conhecimento*. Advinda do neoplatonismo, tem sua alta nos séculos XIV e XV. Ver VAZ (2000, p. 29).

integralidade e em sua sacralidade. Daí nascem o dinamismo da resistência e a permanente vontade de libertação (BOFF, 2005, p. 11).

A partir disto, podemos dizer que a intenção de um místico quando resolve verbalizar sua experiência não é tentar descrever seu êxtase de forma lógica e formal, mas mostrar para os outros sujeitos de como foi sua experiência pessoal de encontrar o Absoluto, pois a única forma de descrever tal experiência é através da linguagem. Por isso, diversas vezes os escritos místicos são recheados de paradoxos e exageros linguísticos, de maneira que, às vezes, a mística e os escritos advindos dela estão acima de princípios racionais, não podendo ser explicados, mas entendida espiritualmente.

[...] o que nos sobra para tentar desvelar este mistério é a linguagem, ou seja, o fragmento da experiência mística que nos é permitido o acesso. E não podemos esquecer que a linguagem é construída dentro de um contexto, fazendo com que as formas que a experiência toma sejam moldadas pelo mesmo. Neste sentido é importante entender que não existe experiência mística fora de um contexto, pois a mesma é uma experiência humana, portanto, vivida pelo sujeito e, por sua vez, tem, como condição antropológica, uma dimensão histórica, uma dimensão cultural e uma dimensão psicológica (SILVA JUNIOR, 2006, p. 05).

De maneira geral, a mística é algo desafiador. Primeiro, por quebrar algumas instâncias pré-estabelecidas eclesiasticamente. E, em segundo, por trazer ao sujeito a possibilidade do transcendente. Ela por si mesma, às vezes, transmite uma ideia de ser igual em todas as religiões: o humano dotado da capacidade de experienciar o divino em sua própria essência, sem a necessidade de doutrinas, escrituras, regras de como se deve perceber ou acreditar no divino. Segundo Petroff, podemos dizer que a mística não é uma ideia, mas um experiência<sup>20</sup>, ou seja, a mística não é algo de fácil explicação e é evidente a limitação do raciocínio humano em conhecer e falar sobre o divino (o divino inefável). O misticismo dentro do contexto religioso é algo transgressor em todas as tradições.

O estudo da mística abre novos horizontes para uma série de problemas, complexifica falsas soluções teóricas e introduz nelas questões pouco ou nada levadas em consideração, na Antiguidade, na Idade Média ou na Modernidade, na filosofia, na teologia ou na literatura. As relações entre o racional e o irracional, dogma e heresia, tradição e inovação, conservadorismo e modernismo, metafísica e desconstrução ficam muitos mais ricas e sutis quando o objeto em questão está dentro do universo da mística. Ela desafia religiosos e ateus, estetas e políticos, direita e esquerda, cristãos e outras

---

<sup>20</sup> Cf. PETROFF, 1994, p. 3.

religiões, e os obriga a considerar o seu oposto, perceber os limites de sua posição e saber dialogar sem preconceitos (LOSSO, 2016, p.21).

## 2.2. CONTEXTO DA IDADE MÉDIA TARDIA

Antes de mais nada, é importante destacarmos que, com o passar dos tempos, muitas caracterizações do período medieval como uma época de “escuridão” ou *sem filosofia*<sup>21</sup> perderam o sentido. O período medieval apresentou um alto grau de complexidade. Por exemplo, não só existiram durante a Idade Média estudos puramente cristãos. Os judeus e os árabes produziram escritos tão importantes quanto os dos cristãos. De fato, é possível perceber influências e fontes comuns. Os séculos XII e XIII trouxeram um novo tempo social, político, intelectual e espiritual para a história da Baixa Idade Média, como, por exemplo, uma reestruturação religiosa, um forte movimento místico, o início do declínio do feudalismo, a evolução do matrimônio, o amor cortês, as Cruzadas, o leigo em busca da espiritualidade, movimentos heréticos etc. Dito isso, consideramos que:

A partir do século XII e até o Renascimento, o Ocidente herdeiro do Império Romano se converteu em Europa, as nacionalidades formaram-se e consolidou-se a maior parte dos idiomas atuais. Até então, desde a queda de Roma, escreviam-se em latim e se pretendia que os autores fossem somente homens. Mas, a partir da época das Cruzadas, quando a Igreja começou uma grande guerra contra as heresias, surgiu uma literatura fundamental para o desenvolvimento posterior das culturas europeias: a canção cavaleiresca dos trovadores e a poesia mística feminina (REHERMANN, 2006).

Todas essas transformações trouxeram consequências para a maneira como a sociedade feudal se comportava diante da instituição religiosa e a forma como era vivida a espiritualidade. É importante destacarmos que boa parte da tradição cristã cuidou em controlar como a fé deveria ser manifestada. A busca pela santidade, na conjuntura da Idade Média tardia, se apresentava através das reclusões aos claustros, de uma vivência de silêncio, da obediência, jejum e flagelações. De fato, a vivência de uma vida religiosa era indissociável de uma subordinação espiritual às ordens religiosas. A Igreja, através de alguns dos seus vários dogmas

---

<sup>21</sup> “A filosofia medieval porventura existiu, não é como filosofia da linguagem ou doutrina do ser enquanto ser, é como teologia ou como ética. As escolas de dialética do século XII, as faculdades de artes nas universidades dos séculos XIII, XIV e XV não poderiam ser comparadas ao Liceu aristotélico ou à Academia platônica. Houve no entanto filosofia na Idade Média, mesmo se não houve filósofos no sentido social, pedagógico, institucional do termo; e houve uma experiência filosófica do pensamento que podemos associar, apesar de tudo o que a separava disso exteriormente, ao que os filósofos da Antiguidade tardia buscaram sob o nome de filosofia: uma experiência unitiva do transcendente, uma teologia e até mesmo uma teurgia.” (LIBERA, 1999, p 71)

instituídos, ergueu uma parede entre o leigo e o divino, entre as Almas e Deus. Havia uma série de imposições necessárias para se chegar a Deus, diferentemente, portanto, do que diziam os místicos:

A santidade, em grande medida, na Baixa Idade Média, no âmbito do extraordinário, é acessível à custa de duros esforços: jejum, noites em oração, flagelações. O homem medieval estava convencido de que só uma dolorosa expiação lhe levaria à remissão dos pecados. “O essencial do esforço ascético é orientado contra a carne e muito particularmente contra o corpo, terreno de predileção das forças do mal. Procura-se então humilhá-lo e dominá-lo através da mortificação” (VAUCHEZ, 1995, p. 63).

O sujeito medieval, independentemente da sua colocação eclesiástica, tinha um desejo de alcançar uma relação pessoal e direta com Deus. Mas esses movimentos de busca de uma individualização espiritual com Deus não eram bem quistos pela Igreja, pois isso poderia abrir espaço para uma fuga da ortodoxia que a Igreja impunha. A teologia era uma forma de aproximar (-se de) Deus, o ato de escrever trazia essa intimidade, mesmo que daí surgissem escritos puramente racionais sobre Deus. A mística desponta nesse meio como uma possibilidade de escrita que rompe essa racionalidade.... Abre um caminho para se ter um encontro com a divindade pela via do amor, mostrado muitas vezes como a força essencial de toda fé medieval<sup>22</sup>.

Quando a Reforma Gregoriana tentou recuperar a imagem de um clero decadente que praticava o nicolaísmo<sup>23</sup> e as indulgências, movimentos populares religiosos começam a florescer. Até mesmo no auge da Reforma, em que o clérigo “cada vez mais definido como o direito de pregar e praticar com exclusividade a *cura animarum*” (SCHWARTZ, 2005, p. 17), assistiu-se em muitos lugares ao desejo dos leigos de viver uma vida religiosa consagrada a Deus, um *querer* de abandono para participar de uma vida comum, nascendo daí uma radicalidade do desejo de seguir Cristo longe dos ordenados eclesiásticos e colocando em dúvida se não era o evangelho suficiente para o caminho da salvação. Questionamentos parecidos com estes foram acompanhados por um endurecimento da ortodoxia, culminando, então, numa caça aos não-ortodoxos. A heresia<sup>24</sup> começa a se tornar popular.

Em 1184, a bula *Ab Abolendum* foi publicada numa tentativa de impor uniformidade e ortodoxia; ordenava aos bispos que procedessem a uma

<sup>22</sup> Cf. PernoUD, 1997, p. 81.

<sup>23</sup> Alguns padres antes da reforma gregoriana defendiam uma forma de vida não celibatária para o clero, ou seja, muitos tinham concubinas ou eram casados. Essa prática era denominada de nicolaísmo.

<sup>24</sup> A palavra heresia, que em grego (haíresis) significa escolha.

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. Advertidos por São Paulo de que “nos últimos tempos alguns se afastarão da fé... proibindo o matrimônio e o comer carne”, os bispos apressaram-se a interpretar as manifestações de entusiasmo espiritual leigo como um ressurgimento das antigas heresias de Mani e Ario, e a associá-las, com ou sem provas, à negação dos sacramentos e ao comportamento orgíaco que regularmente se atribuía aos hereges (desde os clérigos de Orléans até a preponderantemente mítica Irmandade do Livre Espírito do século XIV) (LOYN, 1997, p. 299).

A acusação de heresia foi eficaz na medida que se criava um ambiente hostil e amedrontador, pois a investida obstinada para fazer isonômica a fé na Igreja cristã estava ligada à tentativa de controle moral, político e social. A espiritualidade não era uma preocupação primária e isso ocasionou o surgimento de várias heresias no contexto de homens e mulheres pobres, leigos, modestos que se chocaram com a hierarquia eclesiástica medieval. Os séculos XII e XIII foram chamados muitas vezes de séculos heréticos<sup>25</sup>, porém as discussões heréticas estavam dentro do cunho teológico e filosófico e versavam muitas vezes sobre a natureza de Cristo. Os movimentos heréticos trouxeram a possibilidade de os não-clérigos desempenharem um papel central em relação à espiritualidade. Dito isto, queremos apontar para a conjuntura das mulheres dentro dessas possibilidades escassas de viver uma vida secular. Foi dentro dos movimentos religiosos que as mulheres ganharam espaço, resultando em uma mudança da perspectiva na qual as mulheres estavam até então inseridas.

A prática de um misticismo, pelo menos no século XII e XIII, tornou-se muito mais comum por parte das mulheres que optaram pela vida religiosa. É válido salientarmos que essa vida religiosa não significava estar dentro dos movimentos tradicionais da Igreja e, por consequência, muitas mulheres escreveram uma teologia diferenciada daquela dita tradicional. Várias mulheres entre os séculos XI e XV escreveram de forma metafórica e visionária para apresentar e discutir suas experiências com o divino. Essa voz visionária feminina era, então, uma forma de dar autenticidade de conteúdo, ou seja, era uma voz vinda diretamente de Deus.

---

<sup>25</sup> Cf. FALBEL, 2007. p.13

### 2.3. AS MULHERES BEGUINAS E MARGUERITE PORETE

As mulheres passam a ser percebidas nos espaços, ou seja, saem da coxia para buscar não só um local de fala, mas também para ocupar um espaço – mesmo que marginal. Havia várias características peculiares na vida religiosa das mulheres. O *silêncio* e a *clausura* eram algumas das poucas possibilidades passivas que a instituição religiosa dava para que o feminino tivesse uma vida espiritual. É a partir do século XIII que as mulheres começam a viver de forma particular a vida espiritual. A busca por novas possibilidades de viver a espiritualidade faz com que elas consigam ultrapassar as normas da instituição, passando a ter uma vida espiritual ativa. As mulheres conseguem atingir uma relação mais íntima com a espiritualidade quando praticam uma vida religiosa com aspectos mais íntimos com Deus, ou seja, a mística é uma saída para uma dimensão de ascese interior. Sendo assim, a mística é mais uma alternativa para que as mulheres pudessem ter uma participação religiosa mais ativa, permitindo um florescimento da espiritualidade feminina.

Levando em consideração uma perspectiva histórica, podemos perceber que a mulher sempre foi mostrada como tendo um papel secundário. Além do mais, a história que se refere às mulheres foi escrita pelos homens. No entanto, fazendo uma investigação de como se deu a presença feminina no período medieval, podemos constatar que o papel da mulher não foi apenas de coadjuvante, mesmo tendo a função social de ser genitora, submissa às vontades masculinas e, por ser filha de Eva, levar consigo o peso da culpa pelo pecado original. As mulheres conseguiram quebrar os paradigmas que a elas foram impostos e conseguiram se fazer senhoras do contexto social. Vejamos:

São todas as mulheres castas que a classificação das virtudes, tal como ela se define no século XIII nas obras teológicas e pastorais, não hesita em definir como mulheres virtuosas: sabem de facto praticar aquela singular e providencial forma de temperança, dita castidade ou continência, que põe ordem e medida no desordenado e perigoso mundo dos prazeres sexuais. Remédio para a concupiscência à qual a humanidade inteira foi condenada depois do pecado original, a castidade é frequentemente recomendada a homens e mulheres, mas mais frequentemente a estas (CASAGRANDE, 1990, p. 110).

O exercício da experiência religiosa se diferencia de acordo com o gênero: para as mulheres a virgindade era recomendada, e para os homens, uma vida de castidade. Assim, analisar a categoria de gênero dentro do contexto do século XIII é, primeiramente, entender que há uma problematização da binaridade que atravessava os papéis dentro da Igreja. Desse modo,

é importante não esquecermos como se davam as relações e como os elementos religiosos foram discutidos e (re) produzidos nos meios eclesiásticos.

A Idade Média não inventou a desigualdade entre os sexos. Esta remonta aos primórdios das sociedades organizadas e hierarquizadas, ao aparecimento das civilizações. Na civilização romana, por exemplo, prevaleceu a ideia de uma suposta “inferioridade natural” das mulheres. Elas foram excluídas das funções públicas, políticas e administrativas. Suas relações limitavam-se à *domus* (casa), que era sempre governada por um homem – o pai, o marido ou o sogro. As romanas tinham sua autonomia pessoal limitada pelos interesses familiares. A ‘razão do Estado’ impera sobre os desejos individuais, de maneira que as composições familiares as posições no Senado e em outras instituições definiam o casamento e selavam o destino dos casais. ” (MACEDO, 2002, p. 14).

As relações entre os sujeitos que são construídas e transmitidas culturalmente estão ligadas aos elementos de organizações sociais e da hierarquia de poder. Dentro do contexto religioso, essas relações se acentuam de maneira quase infalível, assim reduzindo para as mulheres possibilidades de exercer uma vida religiosa longe dos claustros. A disparidade na dinâmica da religiosidade recai sobre questões de gênero, e, principalmente, nos entraves da sexualidade. Dentro do medievo, um dos aspectos importantes para que a mulher tivesse uma ligação e continuação de laço com o divino era pautado na sua condição de virgem. O estado virginal trazia para as mulheres não apenas a condição de ter um corpo purificado, mas também um coração e alma genuínos.

A Igreja impunha modelos comportamentais, delineando normas de condutas, que sustentavam a ordem dentro dos espaços clericais. Tais normas visavam, principalmente, controlar as ações e os corpos das mulheres. Os escritos medievais sempre norteavam para um “ensinamento” da virgindade. Desse modo, podemos entender que os espaços femininos dentro da Igreja eram delimitados a uma vivência religiosa direcionada a orações, jejuns, penitências.... Por isso, muitas mulheres buscaram estratégias de fugir da submissão à Igreja, resistindo à obrigação de servidão que passava da família para a Igreja, tendo, então, um papel diferenciado daquele que era socialmente determinado: filhas, esposas, mães.

Dentre os vários movimentos que estavam ocorrendo para que houvesse uma mudança radical dentro da Igreja, reaparece a mística, sendo ela um dos motivos para que a Igreja considerasse arbitrarias as novas ordens religiosas que tomavam-na por base de sua espiritualidade. A mística reaparece e, graças a ela, várias mulheres letradas resolveram usar o seu engrandecimento intelectual para uma formação religiosa do povo. Este é, provavelmente,

aspecto o mais importante: a maioria das místicas do século XIII escrevia e pregava em língua vernácula. As vivências religiosas das mulheres tinham características particulares e suas práticas devocionais eram diferentes daquelas dos homens, mas isso não as impediu que elas dessem um novo significado aos seus discursos e a forma que elas vivenciaram suas experiências (maternidade, casamento, clausura...).

No século XIII houve um crescimento de pequenos conventos “independentes”, que surgem em consequência da Reforma Gregoriana e da inclinação à vida apostólica. Estes conventos estavam sob a tutela da Igreja, mas isso não impediu que as mulheres atuassem em vários espaços e até mesmo diante as normas rígidas da Igreja elas encontraram maneiras de viver a espiritualidade.

A busca por uma vida apostólica atraiu tantas mulheres que os conventos femininos dos cistercienses, premonstratenses, dominicanos e franciscanos não tinham mais condições de abrigar todas elas. Assim, a situação das mulheres que procuravam ingressar na vida religiosa ficava cada vez mais complicada, pois as ordens já existentes não davam conta da demanda. Neste contexto, deu-se o Concílio de Latrão, em 1215, liderado por Inocêncio III, no qual ficou estabelecido que não se poderia criar novas ordens religiosas. Entretanto, em 1216, Honório III permitiu que essas mulheres pias pudessem viver em comunidades, levando uma vida de oração e de trabalho para os pobres. Dentre os muitos movimentos laicos surgidos nesse período, falaremos aqui mais detalhadamente do movimento das beguinhas. Originalmente,

“beguina” era um termo pejorativo, com tom herético. Recentes defensores preferem falar de “mulheres santas” ou “mulheres religiosas”. Outros usaram a expressão “mulheres comumente chamadas de beguinhas”. Essa relutância em usar a palavra “beguina” sem qualificação adicional continuou até a segunda metade do século XIII (ALMEIDA, 2011, p. 127).

Foram mais de oito séculos de história e um dos primeiros movimentos feministas da Europa<sup>26</sup>. Apesar disso, o movimento beguinal ainda passa despercebido pelos estudiosos da espiritualidade. Em 1230, *Beguinaría* foi o nome dado à comunidade de mulheres que começaram a se organizar para viver uma vida apostólica. Vejamos:

O movimento das beguinhas é um dos movimentos mais interessantes e curiosos da história da espiritualidade ocidental. As beguinhas eram geralmente mulheres de classe alta ou classe média alta. Em um momento de tentativa para derrubar um sistema tão estruturado da Igreja e do mundo feudal – como

---

<sup>26</sup> Para um entendimento maior sobre a história das beguinhas ver: PANCIERA, Silvana. **Le beghine**. Una storia di donne per la libertà. Gabrielli Editori, San Pietro in Cariano (VR) 2011.

consequência por uma parte do nascimento da sociedade burguesa e por outra a deslegitimação do poder civil, fruto do enfraquecimento religioso – aparece então o desejo de uma certa liberdade interior, liberdade de consciência, a necessidade de que cada homem se expresse por si mesmo (TOSCANO e ANCOCHEA, 2003, p. 79).

E também:

Mantinhm estreitas ligações com os franciscanos, mas nunca foram aceitas como Ordem. Seus equivalentes masculinos eram conhecidos como “beghards” [beguinos], em alusão a Robert le Bègue (o Gago), pregador de Liège. Devoção a Deus, celibato e emprego em boas obras eram suas características dominantes. As relações com a Igreja institucional foram difíceis durante toda a Idade Média, e a suspeita de heresia nunca foi afastada. No século XV, muitas comunidades beguinas tinham-se convertido virtualmente em instituições de caridade (LOYN, 1997, p. 83).

Apesar da falta de qualificação eclesiástica, podemos dizer que as beguinas eram mulheres religiosas que não faziam votos de religião, mas se empenhavam na castidade e na pobreza, podendo voltar à vida secular quando sentissem vontade. Esse foi um dos motivos de muitos clérigos não reconhecerem uma verdadeira forma religiosa para as beguinas, pois elas tinham um compromisso revogável. Por não adotarem qualquer norma autorizada, as particularidades de suas vidas se modificavam de acordo com o lugar onde viviam: algumas moravam com suas famílias, outras se agrupavam nas beguinarias e outras, ainda, viviam de cidade em cidade, como nômades. Muitas eram possuidoras de uma vasta cultura teológica, literária e filosófica:

[...] foi intensa a vida espiritual e mística que essas mulheres viveram e a literatura espiritual que produziram. Escreviam em língua vulgar flamengo, francês e alemão. Hadewijch 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 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 (COMBLIN *apud* MARIANI, 2012, p. 42).

O número de beguinarias, no século XIII, crescia rapidamente em toda a Europa, especialmente nas áreas urbanas. Desde cedo, o Movimento Beguinal sofreu com as desconfianças eclesiásticas. O primeiro sinal de reprovação vem no Concílio de Lyon, em 1274, quando o franciscano Gilbert de Tounai atacou a forma que as beguinas interpretavam as

Escrituras e denunciou o uso da língua vulgar nessas interpretações. Muitas foram as queixas contra as beguinhas, acusadas de usarem a liberdade para ludibriar algumas regras da Igreja, de espalharem opiniões que contradiziam a fé católica e de tentarem iludir pessoas simples.<sup>27</sup>

[...] o fato de não se encaixarem em nenhuma categoria eclesiástica se tornou um problema para as *béguines* e as deixou mais vulneráveis aos ataques. Uma mulher que decidisse viver em castidade fora do compromisso religioso e se negasse a ser seduzida por um clérigo, portanto implicitamente criticando os padrões morais da Igreja e se colocando acima deles, era facilmente acusada da heresia albigense e queimada [...] Por ironia, alguns anos mais tarde, as *béguines* foram acusadas de uma heresia diferente, a do livre espírito, que tem entre suas características centrais (pelo menos tal como descrito nas confissões extraídas sob tortura) uma extrema licenciosidade sexual (SCHWARTZ, 2005, p. 28).

Por essa razão, no Concílio de Viena, em 1311-1312, foram condenadas, sendo decretado que o seu modo de vida deveria ser proibido e excluído da Igreja. O movimento beguinal sofreu com as mudanças de visão que o clero fazia em relação às beguinhas e ao begardos. As beguinhas foram mulheres transgressoras, tanto por serem místicas, como por terem ousado adentrar em um universo que até então era masculino. Elas leram e interpretaram a bíblia não apenas com um olhar de expectadoras, mas usaram suas experiências com a fé e aventuraram-se em encontrar a Deus de uma forma concebida e transcendental. Um fato bastante curioso é que várias místicas medievais escreviam falando de visões advindas do divino ou se redimindo por serem mulheres. Entretanto, uma dessas mulheres não escrevia sobre relatos visionários tampouco pediu desculpa por ser mulher: Marguerite Porete escreveu com a convicção de uma alma aniquilada, que se tornou una com Deus.

#### **2.4. MARGUERITE PORETE E O ESPELHO DAS ALMAS SIMPLES**

No dia 1º de junho de 1310, na Praça de Grève em Paris, Marguerite Porete foi queimada publicamente na fogueira da Inquisição. Autora de uma das maiores obras místicas da tradição cristã, Marguerite, a transgressora de limites, foi condenada como herege reincidente, relapsa e impenitente. Nascida por volta de 1260, no Condado de Hainaut, pertencente à cidade de Velenciennes (noroeste da França), a autora demonstra um grande domínio teológico, filosófico e literário. A sua obra, *Le Mirouer des ames simples et anienties et qui seulement demeurent en*

---

<sup>27</sup> ALMEIDA, 2011, p. 140-141.

*vouloir et desir d'amour*<sup>28</sup>, originada da experiência mística e do aniquilamento por ela relatado, foi escrita de forma alegórica. Ao longo do texto, a autora se mostra distante da obra, mas nos capítulos finais ela vem à tona como a própria alma nadificada, entregue ao Amor Cortês. Em vista dessa dinâmica que marca o desenvolvimento da obra de Marguerite Porete, a autora se fez espelho de Deus.

Antes de mais nada é importante dizermos que Marguerite Porete, no seu escrito, tematiza a figura do Amor e nos aponta o amor cortês, “fine amour”, como um ponto para o entendimento de tudo que ela tentou colocar no livro. Isto é, Marguerite acentua a forma em que o amor cortês acontece, a forma em que a Dama e um cavalheiro são, podem ser, ou devem ser um modelo transgressor de amor espiritual entre a Alma e Deus. Podemos ir além dessas colocações: Marguerite Porete traz, de fato, essa transgressão do amor, já no modo de escolher a literatura do espelho, já na sua crítica à Igreja, já pela desobediência na continuidade de seus escritos... Porete estava inserida em um momento de multiplicidade de acontecimentos que mudaram de forma drástica a Idade Média e que marcaram e, podemos até mesmo dizer, foram responsáveis por ela haver escrito *O espelho das almas simples e aniquiladas*.

Não se tem dados bibliográficos concretos sobre a vida de Marguerite Porete, porém, pelo que nos chegou até hoje, podemos afirmar que era ela uma mulher de família nobre, tendo por isso tido acesso à educação formal. Escreveu o livro em sua língua vernácula (francês antigo), o qual foi posteriormente traduzido para o latim, o italiano e o inglês medieval. Algumas dessas traduções foram feitas enquanto a autora ainda estava viva. Um dado interessante é que, depois do processo inquisitório, o livro ainda foi bastante difundido, porém como um tratado anônimo. Romana Guarnieri conseguiu em 1946 reconhecer, através de suas pesquisas e tendo acesso aos artigos e atas do processo de inquisição, que os escritos anônimos pertenciam a Marguerite.

Após escrever a obra, ela sofreu a sua primeira condenação. O bispo de sua diocese, Guido II de Colmien, condenou Marguerite e fez queimar publicamente na cidade os seus escritos. Porém, a beguina continuou a divulgar o seu livro e o ensinamento nele contido. Ela procurou amparar sua obra, submetendo-a à avaliação de três teólogos que fizeram análises positivas, mas deixando algumas ressalvas. Foram eles:

[...] o franciscano João de Quaregnon, o cisterciense dom Francisco, da Abadia de Villers, e o teólogo secular Godfrey de Fontaine, que foi doutor na

---

<sup>28</sup> Usaremos para as citações do texto de Marguerite a edição em Português, tradução e notas de Sílvia Schwartz. Quando nos referimos à obra usaremos a palavra *O Espelho das almas simples e aniquiladas* ou meramente *Espelho*.

Universidade de Paris (1285 – 1306). Somente Fontaine, um dos mais importantes filósofos escolástico de Paris, fez ressalvas afirmando que pessoas simples poderiam encontrar muita dificuldade para entender o texto. Já frei João de Quaregnon chegou a afirmar que sua obra tinha sido inspirada no Espírito Santo, mas temia que poucos pudessem enxergar isso, porque “todos os clérigos do mundo” não poderiam entendê-la, a não ser que tivessem um grande discernimento espiritual (LERNER *apud* ALMEIDA, 2011, p. 153).

Um segundo processo começou, agora dirigido pelo novo bispo de Cambrai, Philip de Marigny. Ela foi “convidada” a refletir sobre o que escrevia e acabou sendo conduzida à Paris, onde ficou sob os cuidados do inquisidor Guglielmo Humbert<sup>29</sup>. Marguerite Porete foi mantida na prisão por quase dois anos, resistiu ao tribunal eclesiástico que insistia numa retratação por parte da escritora e num pedido de clemência. Seu inquisidor submeteu o livro de Porete a uma comissão de 21 teólogos docentes da Sorbone. Estes julgaram quinze proposições como heréticas. Condenada à morte, Marguerite Porete queimou na fogueira da Inquisição, mas o seu silêncio ecoou de forma prática como a mesma escreveu em seu *espelho*:

Amor: - [...] A herança dessa Alma é a perfeita liberdade, cada uma de suas partes tem o seu brasão de nobreza. Ela não responde a ninguém a menos que queira, se ela não é de sua linhagem; pois um nobre não se digna a responder a um vilão que o chama ou o convida ao campo de batalha. Portanto, quem chama uma tal Alma não a encontra; seus inimigos não conseguem dela nenhuma resposta” (PORETE, 2008, p. 148).

*O espelho das almas simples e aniquiladas* discorre sobre uma experiência mística de que a autora fala com a autoridade de uma alma aniquilada. O livro, composto de 139 capítulos e a Aprovação, que também é considerada um capítulo, foi escrito tanto em verso quanto em prosa, seguindo um gênero literário muito influente na época, a literatura especular. Ele se desenvolve com o diálogo dos personagens Amor, Alma e Razão, cujos nomes sofrem variações no desenrolar do texto, podendo ser também encontrados como o Entendimento da Razão, a Alma Estupefata, a Alma Liberada. Ao longo do texto aparecem os seguintes personagens

---

<sup>29</sup> Inquisidor que na mesma época estava julgando o caso dos Templários. “A Ordem dos Templários foi fundada em 1118, na época das Cruzadas, em Jerusalém, para proteger os peregrinos que se dirigiam ao Santo Sepulcro. Como ordem de cavalaria militar, formava a vanguarda e a espinha dorsal dos exércitos dos cruzados na Palestina. Pelo fato de ser excelentes administradores, fiéis e organizados depositários, os Templários se tornaram banqueiros de papas, reis, príncipes e particulares. Valentes até a temeridade, depositários de imensas fortunas, foram alvos da cupidez do Rei Felipe, o Belo, da França, que premido por necessidade de dinheiro, em consequência das incessantes guerras que movia contra seus vizinhos e, temeroso do poderio dos Cavaleiros Templários, resolveu apoderar-se dos bens da Ordem. Acusados de heresia perante a Inquisição onde o rei colocara validos seus, os Templários foram denunciados por possuir um esoterismo particular, sendo caluniados, espoliados e martirizados, retirando-se para a Escócia onde se juntaram à Maçonaria” (RASCHIETTI, 2010. p.58).

secundários: a Santa Igreja (Grande e Pequena)<sup>30</sup>, O Temor, a Cortesia, a Discrição, as Virtudes, a Tentação. A autora narra com o passar dos capítulos o caminho que a Alma deve percorrer para alcançar o estágio máximo de liberdade, a aniquilação.

O livro de Marguerite Porete pode ser visto, também, como uma espécie de guia espiritual, em que ela mostra que uma Alma pode ser salva pela fé sem obras, sem esperar nenhum reconhecimento, apenas pelo amor. Resumidamente, ela relaciona o amor com a experiência de arrebatamento místico-religioso e fala sobre a libertação da alma por meio deste processo, que consiste em passar por três mortes<sup>31</sup> “simbólicas”, distribuídas entre sete estágios. Cada estágio está claramente associado a uma passagem da alma: (i) no primeiro estágio, que corresponde à morte do pecado, a alma busca observar os mandamentos de Deus, principalmente o amor a Deus e ao próximo, para evitar a punição; (ii) no segundo estágio, a alma busca observar os conselhos e virtudes do Evangelho para obter suas benesses; (iii) no terceiro estágio, a alma estaria “aquecida pelo desejo de amor” e com a necessidade de romper com as vontades mundanas e radicalizar o despojamento do ego: “É necessário pulverizar-se, rompendo-se e suprimindo-se, para alargar o lugar onde Amor gostaria de estar, e aprisionar-se em vários estados, para liberar-se de si mesmo.”; (iv) no quarto estágio, a alma está diante da Luz divina e toma consciência de Deus; a experiência é relatada como uma iluminação, uma centelha, que seria “a demonstração da glória da alma”; (v) no quinto estágio, a alma está numa espécie de embriaguez espiritual e ligada aos toques do Amor; (vi) no sexto estágio, “tudo o que existe passa a ser percebido como diafania de Deus” e a Alma já não consegue ver nada que não seja divino; (vii) no sétimo estágio, “a alma, tocada por Deus e despojada do pecado no primeiro estado de graça, é elevada pelas graças divinas ao sétimo estado de graça, no qual tem a plenitude de sua perfeição pela fruição divina no país da vida.”<sup>32</sup>

Por vezes, é bastante notável a influência da teologia de pseudo-Dionísio dentro da obra *O espelho das almas simples e aniquiladas*. O alicerce do discurso místico é um monólogo com

---

<sup>30</sup> Marguerite tendo compreensão que seu escrito seria retalhado pelo clero, ela faz uma consideração sobre o porquê da não aceitação. Todos aqueles que se negavam a ter um contato sensível com a obra ela denominava que eles faziam parte da santa igreja, a pequena, essa que era movida pela razão. Já a igreja das almas livres, estas que amam divinamente seria a santa igreja, a Grande.

<sup>31</sup> As mortes estão relacionadas ao processo de aniquilação que a alma passa ao longo dos estágios, portanto as mortes que Porete se refere estão ligadas ao abandono da vontade e ao florescer da vontade puramente divina. De forma sistematizada podemos dizer que: a primeira morte é a do pecado, na qual a *vida na graça* surge e faz com que as pessoas abandonem a vida do pecado e comecem a seguir os mandamentos de Deus, mas não por vontade própria e sim por ordenamento. Logo em seguida, a morte da natureza vem trazendo a *vida do espírito*, ou seja, há um abandono das coisas supérfluas e a alma passa a cumprir com perfeição os ensinamentos do Evangelho. E por último, a morte do espírito vem trazendo uma vida livre, ou seja, será vivida uma *vida divina* em que a vontade está totalmente anulada. Trataremos melhor as questões sobre as mortes em um próximo capítulo, no qual falaremos pontualmente sobre a aniquilação poretiana. Por ora, ver em Porete (2008, p.113-121).

<sup>32</sup> Ver em Porete (2008, p. 188-194).

*Aquele* que seria incomunicável. Compreendendo que a teologia apofática tem como base o despojamento de todas as coisas para chegar ao encontro com Deus, esse despojamento é o deixar de lado o entender no intuito de se aproximar daquele que detém e está além de todo o saber. Relembremos que o termo *mística* refere-se à busca por uma experiência una e íntima do sujeito com o divino e à reflexão do que essa experiência pode significar. A mística especulativa, inserida no cristianismo, foi consagrada pelo filósofo pseudo-Dionísio, o Areopagita, como já falamos, cuja aceção termina por fixar os pilares da mística na Idade Média. Dionísio nos apresenta uma nova forma de uma experiência religiosa, que vai além da simples razão, unindo, ao mesmo tempo, intelecto e afeto. Dá início ao uso da linguagem apofática, que será uma das bases da teologia negativa usada por vários outros místicos.

A linguagem apofática (do grego *apofatikos* – negativo) tem seu princípio argumentativo em que só podemos falar de Deus negando, ou seja, falando tudo que ele não é. Desta maneira, o apofatismo é um “método” que rompe a barreira da linguagem puramente descritiva, sendo uma forma de ir além da própria linguagem. Um Deus que não cabe nas categorias humanas, um Deus que não cabe nas palavras que usamos, um Deus que é maior e superior a nossa compreensão, um Deus sobre o qual quaisquer afirmações positivas ou até mesmo as negativas são vazias.

Dentro do apofatismo, pronunciamos o que Deus não é e afirmamos que ele não cabe dentro de um conceito fechado. Assim, as palavras são meras limitações, pois Deus está além de todas as negações ou afirmações. O Areopagita foi um dos principais nomes dessa corrente, pois para ele só existe a possibilidade de contemplar algo sobre Deus quando reconhecemos todo nosso desconhecimento. Vejamos o que Gilson nos fala sobre alguns preceitos principais da filosofia de Dionísio:

*Os Fundamentos teológicos* haviam estabelecido que Deus é absolutamente incompreensível aos sentidos e à razão; já que não se pode conhecê-lo, não se pode nomeá-lo. Os simples fiéis atribuem-lhe, porém, os nomes que a Escritura usa sem ver nisso dificuldade, mas aqueles que uma luz mais alta ilumina sabem ir além da letra, aproximar-se da condição dos anjos e unir-se intimamente à própria luz divina. Ora, esses só falam de Deus por negações, e nada é mais justo. Convém, pois, aplicar primeiro a Deus todos os nomes que a Escritura lhe dá (teologia afirmativa), mas convém negar todos eles em seguida (teologia negativa). Aliás, essas duas atitudes podem conciliar-se numa terceira, que consiste em dizer que Deus merece cada um desses nomes num sentido inconcebível para a razão humana, pois é um "hiper-ser", uma "hiperbondade", uma "hipervida" e assim por diante (teologia superlativa). Dionísio deu um exemplo contundente de teologia negativa num curto tratado, *A teologia mística*, que exerceu profunda influência sobre o pensamento da Idade Média. O último capítulo desse escrito é feito de uma série de negações e de negações dessas negações, porque Deus está além tanto das negações

como das afirmações. O que se afirma dele está abaixo dele. Não sendo luz, nem por isso é treva; não sendo verdade, nem por isso é erro. Causa inacessível dos seres, ele transcende ao mesmo tempo sua afirmação e sua negação (GILSON, 2001, p.85-86).

Sendo assim, não podemos falar sobre a Essência de Deus de maneira determinada, pois sua inefabilidade não nos deixa falar, porém, através de uma experiência mística, podemos nos aproximar D'ele.

Isso fica bastante claro em *O espelho*, mais precisamente no capítulo 11 quando o Amor vai explicar para a Razão o itinerário da Alma Aniquilada, mostrando os traços que a Alma deve ter para ser o reflexo de Deus, sendo então uma Alma aniquilada, ou seja, uma Alma diluída no Amor, uma Alma liberada, pura e clarificada amante de Deus sob todas as coisas e para além de qualquer conhecimento. A Alma fala ao Amor:

[...] Pois Deus não é outro senão aquele que, nada se pode compreender perfeitamente. Pois Ele é o meu Deus, sobre quem não se pode dizer uma palavra e a quem todos os que estão no paraíso não pode alcançar, por mais compreensão que tenha dele. E nesse mais está encerrada, diz a Alma, a suprema mortificação do amor de meu espírito, e isso é toda a glória do amor de minha alma; e o será para sempre, e de todos aqueles que venham apreendê-lo (PORETE, 2008, p. 47-48).

Marguerite Porete nos mostra uma forma de limar nossa alma, que é uma alma que ainda não se tornou reflexo do divino, pois o sujeito é um ser voltado para os desejos, muitas vezes pautado nos desejos de um amor egoísta, carnal, narcísico. Porete nos aponta para um amor que é ordenado somente para o amor de Deus, através dos estágios o ascender para o alto da montanha, onde Deus se vê nela. Os desprendimentos que os estágios trazem é o que dá-lhe a forma de espelho. O reflexo da imagem do divino é um dos pontos principais na teologia de Marguerite.

O uso da metáfora do espelho é a forma que Marguerite usa para mostrar que podemos chegar ao estado de purificação, a uma descoberta de si. E mais, é o querer se colocar à frente do espelho e fazer uma introspecção, analisar e refletir o seu eu e assim se tornar Deus e mais nada querer e sentir. De certo, para se tornar um reflexo cristalino de Deus a Alma necessita se despojar de si, e esse despojamento levaria a alma ao aniquilamento total.

O aniquilamento poretiano é o ponto crucial para que a alma consiga chegar ao seu estado de nadificação. A experiência mística de Marguerite, que se pauta na condição do aniquilar-se, entende que a alma tende a passar pelas três mortes (morte para o pecado, morte

para a natureza e a morte para o espírito)<sup>33</sup>. Assim, alma não terá mais o querer, a alma está morta para si, não responde mais por si, ela passa a ser o Amor, de tal modo que chega ao absoluto nada: “*E tal Alma, que se tornou nada, tem tudo e, portanto, não tem nada, vê tudo e não vê nada, sabe tudo e não sabe nada*” (PORETE, 2008. p. 39). O reconhecer o nada é perceber e entender a bondade divina, e aceitar a vontade de Deus como absoluta e permanente, é o experienciar a liberdade em toda sua totalidade de existir.

Ainda que condenado por inquisidores medievais, *O Espelho das almas simples e aniquiladas* sobreviveu como um clássico cristão. Além do mais, a obra de Marguerite Porete é o relato de alguém que vivenciou o despojamento total, alguém que largou toda a sua vontade e chegou ao estágio de puro nada, mostrando o reflexo da divindade, tornando-se, assim, espelho. Esta obra não é, nem de longe, algo que muitos possam compreender. Apesar disso, a sensibilidade doada por Marguerite deve ser triplamente multiplicada para os que queiram arriscar a ter uma Alma Liberada. Essa imagem pode ser compreendida através da metáfora do espelho, conforme procuraremos mostrar na próxima seção.

## 2.5. LITERATURA ESPECULAR EM O ESPELHO

Os traços de uma escrita que tem como alicerce o uso do termo *espelho* remonta à Antiguidade<sup>34</sup>. Isócrates, Platão, Sêneca, Plutarco e vários outros mostravam a natureza como uma base especular na qual a refração continha as respostas para as mais variadas perguntas. Existe uma vastíssima quantidade de obras que foram escritas nos moldes da literatura especular. Tais obras tinham um caráter de *manual* e abordavam temas de cunho político, pedagógico e religioso. Encontramos, nas pesquisas históricas, uma abordagem político-pedagógica da literatura especular intitulada Espelhos de Príncipe. Estes eram guias para homens que estavam a caminho de uma vida pública e tinham uma preocupação com posições éticas e comportamentais dos príncipes. Estes escritos

---

<sup>33</sup> Ver nota 25 deste capítulo.

<sup>34</sup> Não pretendemos fazer aqui um detalhamento nem queremos defender uma teoria ou gênero literário especular nos escritos antigos. Assim como vários pesquisadores, acreditamos que a literatura especular só aparece na Alta Idade Média. Decerto, é interessante notar que poderíamos fazer uma leitura dos mitos que tem em suas formas o especular. Podemos citar, por exemplo, o mito do Narcísico e seu fascínio por olhar a própria imagem. Ao percebê-la refletida, ele apaixonou-se por ela e isso o leva à morte. Ou, ainda, o mito da sacerdotisa do templo da deusa Atena, Medusa. Apesar de seu olhar petrificador, ela é degolada por Perseu, que consegue enxergar o reflexo da Górgona no espelho da sua espada e acerta o golpe fatal como se estivesse vendo-a cara a cara (cf. VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e religião na Grécia Antiga*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.).

[...] desempenharam um papel preponderante não só na formação de reis e príncipes, mas principalmente na divulgação de um modelo de governante [...] que refletia as ideologias política, social e religiosa do momento de sua escrita. Algumas dessas obras alcançaram grande êxito, a ponto de serem traduzidas para as mais diversas línguas européias, glosadas, copiadas, referidas, tornadas obras de referência nas universidades e manuais de formação não apenas de reis e príncipes, mas também de senhores de variada estatura social, bem como de religiosos, que se serviam de seu prolixo conteúdo ético-religioso (MUNIZ, 2003, p.102).

No sentido etimológico, a palavra espelho advém do latim *speculum*, que remete ao termo *specio* (= *olhar observador*). Tais termos derivam de *specto* que tem um sentido de *reflexão* (Cf. ZIMERMAN, 1991, p, 46). O termo grego é *kátoptron*, cuja origem deriva de *katá* (étimo grego com sentido de oposição + *optron* sentido de visão) (Cf. ZIMERMAN, 2012, p. 124). Já no francês, espelho é traduzido por *miroir*, que deriva do *miratorium* e pode ser referenciado à concepção de um *objeto para se mirar*. Do referido vocábulo francês veio *mirror*, espelho em inglês. Contudo,

Álvaro Pais, frade franciscano nascido na cidade galega de Salnés, em sua obra *Speculum Regum* (“Espelho de Reis”), datada de 1341, reporta o sentido do artefato especular ao universo semântico e etimológico que origina a palavra *speculum*: *spectare* (olhar, contemplar, observar), *specto* (olhar, estar voltado para), *specula* (lugar de observação, lugar elevado), *specularia* (vidro), *speculatione* (especulação). Dessa forma, o religioso remete à tradição filosófica medieval que interpretou a especulação (*speculatione*) como “modo de refletir”, isto é, refletir contemplativamente. David Zimmerman, por sua vez, em seu artigo “O espelho na teoria e prática psicanalítica” (1991), acrescenta que o vocábulo *speculum* tem também uma ligação etimológica com o termo indo-europeu *speck*, que significa “olhar do alto” (JOTA, 2015. p. 69).

Podemos concluir que as referências que fazemos ao espelho são, geralmente, advindas da refração e do ato de olhar. Desse modo, a funcionalidade literária do espelho e do reflexo é a de apontar para em nossa realidade que é necessário transcender e penetrar. Os olhos são o caminho para a contemplação daquilo que é posicionado defronte ao espelho. O que pretendemos investigar ao longo desta pesquisa é o espelho como instrumento de impulsão, ou seja, como estímulo. Essa impulsão traz uma movimentação que pode significar uma busca pelo aprofundamento de si mesmo. O homem<sup>35</sup>, quando tem a possibilidade de contemplar sua imagem refletida, mesmo que ainda indistinta, deve buscar polir o espelho e assim alcançar um aprofundamento pessoal.

---

<sup>35</sup>Sempre que utilizamos o termo “homem”, estamos nos referindo ao Homem Universal do Ocidente, cujas raízes se encontram no pensamento grego.

No mundo medieval, a teoria especular se pauta em um novo modelo de homem, feito à semelhança e imagem de Deus. Há indícios de que a literatura especular começa a ser usada de forma isolada pelo clero, especialmente por Santo Agostinho, embora não tenhamos dúvida de que foi no século XII e XIII que ocorreu uma proliferação dessa forma de escrita. Vários escritos trazem o especular como gênero literário que chega como uma voz indireta para uma restauração da imagem de Deus no homem.

Não trabalharemos com os tratados intitulados Espelho de Príncipes, pois nossa intenção é fazermos uma análise dos textos eclesiásticos. Gostaríamos inicialmente de pontuar alguns dados históricos sobre o termo *espelho*, bastante utilizado na cultura medieval. A obra *Patrologia Latina* de Jacques Paul Migne (1800-1876) contém em sua edição eletrônica mais de mil autores, entre os séculos II e XIII, e aponta uma repetição do termo *speculum* pelos autores cristãos. Em resumo, são 1061 obras, desde Tertuliano (160 a.C.-220 a.C.), em meados do século III, até o Papa Inocêncio II, em 1226, que utilizaram os termos *speculum* ou *specula* em 3658 ocasiões. Os autores cristãos empregaram esses termos em 358 obras e o fizeram um total de 1200 vezes. Na Alta Idade Média, seu uso reduziu-se a 177 obras e a 506 citações. Na Baixa Idade Média, aumentou para 526 títulos e 1952 registros (Cf. CIORDIA).

Procurando ainda achar o escopo basilar da ideia de uma expressão especular nos escritos teológicos, voltamo-nos para três ideias de São Paulo, nas quais o espelho é citado: o (i) homem que através do espelho tem um meio de conhecimento, ainda que confuso:

Agora vemos como em espelho e de maneira confusa; mas depois veremos face a face. Agora o meu conhecimento é limitado, mas depois conhecerei como sou conhecido. Agora, portanto, permanecem estas três coisas: a fé, a esperança e o amor. A maior delas, porém, é o amor. (I Coríntios, 13:12, 13)<sup>36</sup>.

Depois, (ii) a ideia do homem que considerava a natureza como reflexo indireto do ser de Deus, sustentando um princípio de possibilidade para o homem ver o invisível visível:

De fato, desde a criação do mundo, as perfeições invisíveis de Deus, tais como o seu poder eterno e sua divindade, podem ser contempladas, através da inteligência nas obras que esse realizou. Os homens, portanto, não têm desculpas [...] (Romanos. 1, 20).

E, por fim, (iii) o homem imagem e espelho do próprio Deus:

---

<sup>36</sup> BÍBLIA – **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 2002.

E nós que, com a face descoberta, refletimos como num espelho a glória do Senhor, somos transfigurados nessa mesma imagem, cada vez mais resplandecente pela ação do Senhor, que é Espírito (II Carta ao Coríntios. 3, 18).

As ideias de Paulo foram bem aceitas pelos Padres da Igreja, mais precisamente, pelos adeptos do platonismo cristão. Em especial, como já citamos, Santo Agostinho, que irá abordar os princípios especulares de Paulo de forma pedagógica, dando o primeiro passo para uma literatura especular.

Santo Agostinho, em particular é o autor do mundo antigo e medieval que mais vezes utilizou a voz *speculum* ou *specula*. Um total de 201 vezes em 35 de suas obras, é no livro *A Trindade*, com 45 registros, onde mais vezes aparece (CIORDIA, 2009, p. 299).

Para a compreensão do mundo exterior, o conhecimento de si e a transcendência da realidade não são só frutos da ação refratária do *speculum*. O sistema epistemológico agostiniano conta com um espelho que, em refração gradual, constitui a autoridade suprema e incontestável da verdade. Estamos ante um espelho nítido, puro, não elaborado pela experiência humana nem sujeito a erro ou desvio, mas que tem suas bases nas Sagradas Escrituras. Santo Agostinho, de alguma forma, copiou esta ideia do neoplatonismo cristão e de seus contemporâneos como Gregório de Nissa. Para todos eles, as Sagradas Escrituras são a vontade de Deus objetiva e direta, que tem sido demonstrada através da história e que culminou com Cristo, permanecendo para a eternidade. Sua refração é pura, direta, sem erro. O homem só precisa aprendê-la e fazê-la sua com ajuda da educação e da graça.

Os séculos XII e XIII<sup>37</sup> são um período de continuidade nas escrituras teológicas, no qual a criatividade e inovação chegam inovando de forma significativa os rumos espirituais e

---

<sup>37</sup>Aqui citamos uma lista cronológica das edições especulares desse período: 1º Honorio Augustodunense, *Speculum ecclesiae*, c. 1103-1105; 2º Conrado de Hirsau, *Speculum virginum*, c.1127; 3º Guillermo de Saint-Thierry, *Speculum fidei*, c. 1140-1144; 4º Maurini, *Speculum peccatoris*, c.1140; 5º Elredo de Rievaulx, *Speculum caritatis*, c. 1142-1143; 6º Pseudo-Hugo de San Víctor, *Speculum ecclesiae*, c. 1160; 7º Nigel de Longchamps, *Speculum stultorum*, c. 1180; 8º Godofredo Viterbo, *Speculum regum*, 1183; 9º Rainiero de San Lorenzo, *Speculum poenitentiae*, c.1180; 10º Raúl Ardent, *Speculum universale*, c. 1199; 11º Arnulfo de Boheries, *Speculum monachorum*, c.1200; 12º Tomás de Frakaham, *Speculum spiritualis amicitiae*, c.1205-1210; 13º Tomás de Frakaham, *Speculum humilitatis*, c.1205-1210; 14º Guiraud de Barri, *Speculum duorum*, c.1208-1216; 15º Guiraud de Barri, *Speculum ecclesiae*, c.1220; 16º Gebenón de Eberbach, *Speculum futurorum temporum*, c. 1220; 17º Eike von Repgow, *Sachsenspiegel*, c. 1221-1224; 18º Roberto de Gretham, *Moroir ou les évangiles de domnes*, c. 1225; 19º Étienne de Rally, *Speculum novitii*, c. 1234; 20º San Edmundo de Abington, *Speculum ecclesiae*, c.1240; 21º Vicente de Beauvais, *Speculum maius*, c.1244.1257, *Speculum naturae*, 1244, *Speculum doctrinale*, c.1247, *Speculum historiale*, c. 1250-1257; 22º Anônimo, *Le miroir d'ame*, c. 1252; 23º Hugo Saint-Cher, *Speculum ecclesiae sive expositio misae*, 1250; 24º Heinrichi, *Speculum prelatorum*, 1270; 25º Anônimo, *Speculum morale*, c.1290.

as metáforas especulares trazem um novo olhar para a forma de escrever sobre o espelho da natureza, das Escrituras e da alma. A literatura foi enriquecida com o surgimento de um novo gênero que carrega no escopo toda uma programação de caráter pedagógico e epistemológico que a visão humana pode ter.

A nova fase foi aberta reivindicando precisamente a força do simbolismo catóptrico tradicional.

Alain de Lille, no início do século XII, reivindicará de forma significativa como o conhecimento humano tem que voltar os olhos para três espelhos que colocam um sentido para a realidade humana: "Há um espelho triplo em que ele vai dizer como o homem deve olhar: o espelho da Escritura, da natureza e da alma. No espelho da Escritura que você lê seu estado, no da natureza você vê que está infeliz e na alma que você verá que é culpado (CIORDIA, 2009, p. 301).

Constatamos que a visão medieval estava recheada de um olhar especular e, mais importante, que isso tinha um peso extraordinário na construção dos escritos. O espelho como ícone epistemológico e pedagógico deu um sentido às virtudes. Era uma forma de tentar explicar sua própria existência através de um reflexo indireto, remetendo ao sentimento de falar e ser Deus, um ideal necessário para a restauração do conteúdo da natureza humana. É evidente um significado de busca em si mesmo e um reflexo da vontade de Deus: o espelho nos foi apresentado como um objeto de conhecimento e aprendizagem, conhecimento que santifica e dá forma ao indizível. Não podemos negar que os livros com o sinônimo de espelho visavam a educação pedagógica de uma estrutura, mas podemos apontar para uma formação que iria além das repetições de repertório e de busca pela transcendência.

O *espelho das almas simples* foi mais um desses “espelhos exemplares”, com a finalidade de pontificar o roteiro espiritual que Marguerite Porete experienciou. A autora utilizou uma dinâmica de metáfora para assumir-se como escritora e personagem do livro, que se constitui num ensaio sobre a possibilidade mística de *como* o sujeito torna o espelho um instrumento vivo para alcançar o divino. Compreendendo que o produto do espelho é o reflexo, a alma consegue contemplar o que seria o reflexo de Deus ou da Deidade, ou seja, o abandono das Vontades, da Razão, das Virtudes<sup>38</sup> vão resultar na alma purificada e assim abrindo espaço para todo o amor divino. O uso da metáfora do espelho é a via que Marguerite utiliza para mostrar que podemos chegar ao estado de purificação. E mais, é o ato de se colocar em frente ao espelho e fazer uma extrospecção, diluir o *eu* e, assim, se tornar Deus e mais nada querer

---

<sup>38</sup> Ver os capítulos 4, 5, 6 e 66 d’*O Espelho*.

sentir. Decerto, para se tornar um reflexo cristalino da Deidade, a alma necessita se despojar de si, e esse despojamento levará a alma ao aniquilamento total. Portanto, no escrito de Marguerite, o fator especular está ligado ao homem que tem a possibilidade de enxergar um espelho vivo, de contemplar a imagem de Deus.

Levando em consideração que *O espelho das almas simples e aniquiladas*, escrito por Marguerite Porete, tem caráter iniciático e não restrito ao clero, o livro, de forma geral, trata da experiência mística de Marguerite com a Deidade. Pretendemos nos deter aqui no modo como se dá esse espelho, ou melhor, como a obra poretiana pode ajudar o homem se tornar reflexo de Deus. O reflexo da Deidade é o ponto ímpar do aniquilamento, é quando Alma está liberta de todas as coisas, é o extremo da bondade de Deus. Sua experiência mística resultou nos sete estágios, que podemos considerar como o polimento do espelho, antes sem nitidez e sem condição de refletir a imagem do Divino. Marguerite cria o itinerário espiritual da alma, apresentando os sete estágios pelos quais a alma deve seguir para se transformar em espelho e, assim, refletir a imagem cristalina de Deus, em que o despojamento total acontece e a vida clarificada toma forma em Deus. Ao longo dos estágios que alcançamos as mortificações, para que assim cheguemos ao estado pleno do nada. É ao longo desse itinerário que a alma pode experimentar a Deus, ou seja, ser transformada no amor divino e ter a experiência de conhecer o desconhecido.

Apesar desse experienciar, a Alma não sabe falar de Deus, pois seu estado de total aniquilamento deixa longe todo o entendimento cognitivo, pois há o desprendimento dos desejos e das vontades em razão dos quais antes só o desejo do Amor impera na alma. E é esse querer desprender-se que faz com que cheguemos ao estado total de aniquilamento:

Alma: - [...] O quinto estado é aquele no qual a alma considera que Deus é, Ele por meio de quem todas as coisas são, e ela não é, se não é onde todas as coisas são. E essas duas considerações lhe trazem uma perplexidade maravilhosa. Ela vê que Ele é bondade total que colocou nela uma vontade livre, nela que não é senão na maldade total (PORETE, 2008, p. 191).

Pensar nos estágios que Marguerite passou para alcançar o esvaziamento do ser e, afinal, chegar ao aniquilamento, é levar em consideração que ela, metaforicamente, poliu o espelho da alma:

Imaginemos que cada homem seja um espelho, mas existem espelhos de tamanhos e formas diferentes, além disso, uns estão mais limpos e outros mais sujos. Ora, quando a luz incide sobre um espelho impecavelmente limpo, o resultado dessa incidência é a irradiação da luz; pelo contrário, quando incide

sobre um espelho que de tão sujo perdeu a capacidade de refletir, não há irradiação, só aquecimento; todavia, a “função” do espelho não é aquecer, é refletir (NOGUEIRA, 2008, p. 347).

Fica explícito que a vontade dela é somente querer a vontade de Deus, mas ainda é necessário o aniquilamento, pois ela ainda quer. O total aniquilamento é o não querer, não sentir, não ser. O único querer e o único ser é o de Deus, quando a alma torna-se então uma extensão d’Ele. Mas como seria essa extensão? É quando a alma não vê, não sente e não vê a Deus, pois Deus está nela. E é no quinto estado, como explanamos, que Marguerite nos mostra que o espírito está pronto para morrer, o que ela chama da morte do espírito. A alma esvaziada de si mesma encontra a Deidade ou se transforma em um ser uno com a Deidade.

A própria Marguerite levou em consideração que só alguns homens são capazes de serem preenchidos com o absoluto do divino, ou seja, não é o formato do espelho, mas como lidamos com a ideia de ser um espelho. Isso pode até parecer dicotômico no sentido de existirem seres humanos propícios ao aniquilamento e seres humanos que se recusam a chegar ao aniquilamento. Porém, os seres aniquilados são aqueles que não fazem as obras por si, isto é, são os que deixam de lado a vontade do espírito, pois a alma aniquilada só está satisfeita quando não tem nada, quando não mais existe uma intenção de chegar à salvação. “[...] Assim, portanto, transparece claramente que sou glória eterna de Deus e a salvação da criatura humana, pois a salvação de toda criatura não é senão a compreensão da bondade de Deus” (PORETE, 2008, p. 186).

Trata-se aqui exatamente da ideia que a própria Marguerite traz no início do prólogo d’O *espelho das almas simples e aniquiladas*, do quão é difícil perceber o que ela quis tratar no livro, mas os que tivessem a humildade de tentar entender poderiam chegar ao estado de perfeição. Este estado é o libertar-se de tudo. A Alma que chega ao grau total da elevação se torna Deus e é abandonada nele, está liberta de todos os seus anseios advindos da vida carnal e a vontade. Marguerite nos encaminhou para um tornar-se nada, um nada que está longe das molduras da razão, um nada que só é visto quando mudamos o nosso olhar, ou seja, quando nos tornamos expectadores de nós mesmos. A aniquilação que Marguerite propõe é o esvaziamento de si, é o deixar que a alma se consuma no fogo da fornalha do Amor e não deseje mais nada, ou melhor, ela se converte em desejo apenas do divino, alcançando a aniquilação. Vejamos:

Amor: - [...] tal Alma está tão inflamada na fornalha do fogo do Amor, que se tornou propriamente o fogo, razão pelo qual não sente nenhum fogo. Pois ela é fogo em si pelo poder de Amor que a transforma no fogo de Amor. Este fogo arde por si mesmo em todos os lugares e em todos os momentos de hora sem

consumir nenhuma matéria e nem é capaz de querer consumir nada além de si (PORETE, 2008, p. 70).

Ou seja, a Alma aniquilada não é mais nada e ao se tornar puro fogo, brilha e queima em toda parte e o tempo todo.

O espelho que é construído com a evolução dos estágios é seguido da clarificação da Alma, e é essa clarificação que permite que o reflexo seja o ápice da mística de Marguerite, essa transformação de homem-Deus. Entendemos que esse longo caminho percorrido pela Alma para chegar ao estado de total aniquilamento é o reflexo daquele que molda o olhar. O olhar que vai além de preocupar-se com as obras, ou de como alcançar a salvação, mas um olhar introspectivo, capaz de encontrar a Deus. É a percepção de que a Alma pode ser espelho da sua própria alma e, assim, também pode torna-se reflexo de Deus.

A Alma que reflete o divino é aquela que abre mão da vontade, só refletindo o que há de mais puro e clarificado da Deidade. Porém, é questionável como um humano carregado de pecados, imperfeições, desejos e finitude, se torna forma refletida de um Deus perfeito e infinito. Essa resposta, Marguerite também no-la dá:

Alma: - [...] se sou amada interminavelmente pelas três pessoas da Trindade, também fui amada por elas sempre, sem começo. Pois como por sua bondade Ele me amará interminavelmente, assim também estive no conhecimento de sua sabedoria para que eu fosse criada pela obra de seu divino poder. Portanto, à medida que Deus é, Ele que é sem começo, existi em seu conhecimento divino, e existirei interminavelmente, já que desde aquele tempo Ele amou, [...], por sua bondade, a obra que faria em mim por seu poder divino (PORETE, 2008, p. 82).

É perceptível que Marguerite nos apresenta um Deus que pode ser alcançado, que pode ser encontrado, bastando para isso a entrega à nadação: ser especular na busca e no engrandecimento de espírito e querer apenas o que Deus quer. Tal reflexo, na perspectiva poretiana, é ligado ao aniquilamento, sendo um estado de total desprendimento no incompreensível. Ao longo de todo o texto poretiano, encontramos referências aos termos visão, imagem, reflexo... Entendendo que Deus é algo incompreensível, a Alma não pode compreender nada e esse nada é algo que lhe dá a possibilidade de ser Tudo. É válido ressaltarmos também que é o olhar do homem defronte ao espelho que faz o reconhecimento de Deus e de si, numa visão refletida que sistematicamente une a imagem oculta do divino e a insignificância do homem.

Neste sentido, Marguerite Porete procura no espelho uma possibilidade de refletir aquilo que é indizível. A literatura especular nos traz a possibilidade de pensar o homem livre de suas

finitudes, ou seja, o homem que por sua experiência mística pode alcançar um estado de purificação.

Dentro da obra poretiana, a metáfora do espelho embasa toda a conceitualização para o processo de nadificação. Talvez seja esse o ponto alto do escrito poretiano, um ser humanizado, que não é imaculado, mas que se reconhece e se percebe no Outro. Porete nos aponta para um abandono de tudo que parece ser alicerce e para o enfrentamento com a insegurança do despojamento, pois desta forma podemos conhecer a Deus de forma transcendental.

A mística poretiana quebrou barreiras da fé, adentrando em um universo de arrebatamento divino, elevação ao puro nada. Nada este que é tão obscuro e, ao mesmo tempo, tão harmonioso com a categoria do reflexo do divino. Até quando a própria Marguerite se depara com a categoria do nada, ela chega à conclusão do quão importante é a totalidade da nadificação e chega à percepção de que o nada é uma possibilidade de revelação, pois quando não existe mais nada para prender o olhar carnal é que ele passa a ver claramente o divino. Nas palavras dela:

Alma: - [...] Agora essa Alma descansa nas profundezas, onde não há mais fundo, e por isso é profundo. Essa profundidade lhe faz ver muito claramente o verdadeiro Sol da altíssima bondade, pois ela não tem nada que lhe impeça essa visão [...] transformando tal Alma em sua bondade. Agora ela é tudo e, assim, não é nada, pois seu Bem-Amado a fez una (PORETE, 2008, p 193).

É nesse paradoxo de ser tudo e nada que encontramos a possibilidade da alma de encontrar o divino, usando de toda a liberdade de existir para se tornar una com Deus, sendo válido ressaltar que são dentro das experiências místicas que encontramos essas várias possibilidades de ser Deus. Entendemos que a mística de Marguerite não é apenas um olhar sobre as concretudes do divino, é chegar a um desvelamento do homem como ser existente, que ama, sofre, deseja... É o experienciar o absoluto, que faz o homem ser algo extraordinário diante de Deus.

### 3. AS VÁRIAS EXPRESSÕES DO NADA N' O ESPELHO DE MARGUERITE

#### 3.1. FILOSOFIA APOFÁTICA E O NADA

Graças a Gregório de Nissa, do séc IV em diante a teologia negativa foi incorporada à teologia cristã. Como mencionamos no capítulo anterior, no final do séc V Pseudo-Dionísio influenciou a Idade Média, usando a teologia negativa como um meio para chegar ao Uno<sup>39</sup>. O *corpus dionisianum* é composto por obras como *Dos Nomes divinos* (De divinis nominibus), *A Teologia mística* (De mystica theologia), *Hierarquia celeste* (De coelesti hierarchia), *Hierarquia eclesiástica* (De ecclesiastica hierarchia), dez *Cartas*, dentre várias outras que se perderam ao longo do tempo<sup>40</sup>, e foi de grande importância para a teologia e a filosofia medievais, influenciando vários pensadores do medievo. Seus escritos despertaram o interesse de Alberto Magno (1206-1280), fomentando um interesse entre os escolásticos, dentre os quais destaca-se Tomás de Aquino<sup>41</sup> (1224/1225 – 1274). Dionísio e Tomás de Aquino tratam de questões que resvalam no conhecimento de Deus e, também, sobre a linguagem para se tratar a respeito de Deus. Questões como a natureza da existência, a hierarquia dos seres, a natureza de Deus e diversos outros temas que se estendem pela metafísica tomista que são perceptíveis de uma influência do pseudo-Dionísio<sup>42</sup>. Aquino dedicou-se a fazer comentários da obra *Dos Nomes Divinos* e cita Dionísio mais de 1.500 vezes ao longo de seus escritos.

O plano geral e estrutura da *Suma teológica* está feito sobre as linhas mestras do Pseudo-Dionísio: saída e retorno (*exitus-reditus*), mundo destacado em círculo que começa e termina na unidade de Deus (...). Não cabe a menor dúvida de que em Santo Tomás há uma influência ‘causal’ do Areopagita, ou seja, de verdadeira forma e conteúdo, não só ocasional ou de léxico e fórmulas. Ele chega a trocar expressões de Dionísio, dando novas palavras às mesmas ideias (MARTIN, 2007, p. 26-27).

<sup>39</sup> Ver HADOT, Pierre. **Exercices Spirituels et philosophie antique**. France, Albin Michel, 2002. p. 239.

<sup>40</sup> Ver GILSON, Étienne; BOEHNER, Philotheus. **História da filosofia cristã: desde as origens até Nicolau de Cusa**. 9. ed. Petrópolis: Vozes, 2004. p. 115

<sup>41</sup> Tomás de Aquino é um dos maiores nomes da escolástica e é um dos principais metafísicos da Idade Média. Ele construiu uma carreira acadêmica significativa, principalmente na cidade de Paris. Dentre suas principais obras, destacamos aqui as seguintes: *Sobre o ente e essência* (1242), *Suma contra os gentios* (livro encomendado por Raimundo Peñafort na intenção de converter judeus e árabes) e vários comentários de textos de Aristóteles. Sua obra mais importante é a *Suma Teológica*, que foi escrita para tratar sobre a natureza de Deus. Tomás de Aquino, assim como o Pseudo-Dionísio, também acreditava em uma incognoscibilidade das coisas.

Para uma leitura inicial do Aquino ver: TORRELL, J-P. **Iniciação a Santo Tomás de Aquino: Sua pessoa e obra**. Trad. Luiz Paulo Rouanet. Ed. Loyola, São Paulo, 1999.

<sup>42</sup> Na busca de um entendimento maior sobre as influências do Dionísio na filosofia de Aquino ver: O'ROURKE, FRAN. **Pseudo-Dionysius and the metaphysics of Aquinas**. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2005.

Os pensadores escolásticos foram os maiores estudiosos das obras de Dionísio, de tal modo que sua filosofia é uma base importante para o entendimento do misticismo. A escolástica admitia que o homem, por intermédio da razão que sabe das coisas, podia conhecer a existência de um Ser Absoluto. Não é à toa que vários escolásticos se propuseram a falar sobre a existência de Deus. Tomás de Aquino, por exemplo, fala da incapacidade<sup>43</sup> do intelecto humano conhecer Deus. Apesar desta incapacidade, segundo Aquino, o homem poderia ter consciência da existência do Ser Absoluto, sendo esta existência compreensível ao homem, mas sua realidade em essência não poderia jamais ser compreendida. Podemos conceber o apofatismo como um método para ir além das barreiras da linguagem, na tentativa de tentar falar sobre Deus, levando em consideração a incapacidade humana de conhecer propriamente a realidade divina. Pseudo-Dionísio deixou marcas nos escritos dos mais diferentes pensadores, de Marguerite Porete (1310) a padre Antônio Vieira (1608-1697)<sup>44</sup>. De acordo com Castro (2008, p. 42),

o Pseudo Dionísio Areopagita é o “príncipe dos místicos” cristãos. Afastando-se da tendência racionalista que, desde Santo Agostinho (354-430) e Boécio (480-524), acompanha o cristianismo, ele inaugurou uma forma de se relacionar com Deus que marcará a vida e a obra dos grandes místicos medievais e modernos.

Pensar sobre o apofatismo de Pseudo-Dionísio é entender que não cabe atribuir à realidade divina predicados que estejam dentro da nossa construção racional, pois ela requer um afastamento de qualquer verdade que seja ligada ao ou validada pelo conhecimento humano. Devemos salientar, contudo, como o próprio Hadot aponta, que o método negativo não nos priva de termos uma compreensão de Deus:

Ces quatre voies sont la méthode affirmative (qui attribue à Dieu des prédicats positifs), la méthode d’analogie (qui par exemple compare Dieu au soleil), la méthode de transcendance (qui s’élève d’une qualité visible à son idée), la méthode négative enfin (qui dit de Dieu ce qu’il n’est pas). Le fait même qu’il y ait quatre voies d’accès au Divin montre bien que la méthode négative ne doit pas être comprise ici comme la reconnaissance d’un Inconnaissable absolu. Bien au contraire, comme nous l’avons laissé entendre

<sup>43</sup> Vejamos: “*Um homem puramente homem não pode ver a Deus, em essência, senão separado desta vida mortal*” (SUMA I, Q. 12<sup>o</sup> art. 13).

<sup>44</sup> Para um melhor entendimento de todo o percurso histórico e das influências de pseudo-Dionísio, indicamos a leitura da teóloga francesa Ysabel de Andia. Ela é uma grande especialista da filosofia de Dionísio ver: ANDIA, Ysabel de. **Denys l’Aréopagite et as postérité en Orient et em Occident – Actes du Colloque International**. Paris: Institut d’Études Augustiniennes, 1997; ANDIA, Ysabel de. **Henosis: L’Union a Dieu chez Denys l’Aréopagite**. New York: Brill, 1996. Também indicamos a leitura do esboço que Teodoro H. Martin faz em sua tradução da obra dionisiana ver: MARTIN, Teodoro H. **Obras completas del Pseudo Dionísio Areopagita**, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2007, p. 11-59.

en parlant de la méthode d'abstraction, elle est une méthode rigoureuse de définition et d'intuition qui permet de passer de la connaissance sensible à la connaissance intellectuelle (HADOT, 2001, p. 242).

Como podemos perceber, a teologia negativa, ao negar a Deus todas comparações das características mínimas ou até mesmo as virtuosidades mais exímias que a criatura poderia dar-lhe, percorre o caminho contrário ao de todas as outras formas que a tradição usou para falar sobre o Absoluto. Deus permanece inacessível a todas predicções e à finitude humana. Dentro da teologia negativa, a linguagem será sempre incapaz de mostrar a profundidade do mistério divino. Pseudo-Areopagita trata de um Deus que está para além de toda afirmação e negação que provém do homem:

Deus não é essência, nem vida, nem entendimento, nem razão, tampouco é bondade ou espírito, nem qualidade e nem sentido, de fato, Deus não é nada do que é, e nada do que não é, entretanto, Deus não é luz, tampouco trevas, se não é verdade, tampouco é erro. Deus está acima de toda afirmação e de toda negação procedentes das criaturas (SILVA, N., 2016, p. 124).

Ou seja, Deus não é nada do que existe, mas é causa de todas as coisas e está em essência acima e separado de todo ser. Assim,

além de todas as palavras, todo o conhecimento, e totalmente além de nossa inteligência e natureza, mas inclui, encerra e precede tudo, e é totalmente incompreensível para todos, e não há percepção dele, nem imaginação, nem opinião, sem nome, sem endereço, sem contato ou conhecimento (PSEUDO-DIONISIO, 2007, p.10).

O apofatismo dionisiano se preocupa em tratar a transcendência de Deus em relação a todos os outros seres, reconhecendo, assim, a incapacidade da inteligência humana e a impossibilidade de falar sobre Deus. Tratando da negação de Deus, Pseudo-Dionísio compreende a possibilidade de alcançar uma união da alma com Deus, abandonando, então, todos os atributos de uma linguagem nominal ou simbólica, ou seja, Deus não tem nome, mas transcende e permanece, pois é causa de todas as coisas. Em essência, o absoluto não pode ser objeto.<sup>45</sup>

O Nada diante do qual toda criação é um nada”; o que implica num ato de esvaziamento de Deus. Pois, só despojando-se Dele e de todas as coisas, o místico pode unir-se e deificar-se. Faz-se necessário uma renúncia a toda objetivação para alcançar o Mistério na relação imediata chamada experiência

---

<sup>45</sup> Cf. HADOT, 2001, p. 248.

mística e, ao se aproximar Dele, nada pode ser dito em linguagem humana, restando como única atitude o silêncio (GONÇALVES; MOTA, 2014, p. 435).

A *Teologia Mística* é a obra em que Dionísio se dedica a fazer uma exposição sobre a doutrina mística. É-nos apontando que, para ter uma união da alma com Deus, é dispensável toda atividade intelectual e sensorial, ou seja, quando Dionísio emprega uma linguagem que faz uso das proposições negativas, isto é, negando-se essas atividades, ele nos aponta para a busca da transcendência. Imergir na escuridão da incognoscibilidade e reconhecer que todo e qualquer conhecimento que se pode ter sobre Deus vem unicamente através da ignorância é, antes de mais nada, reconhecer que o divino está além de qualquer afirmação ou negação de palavra e pensamento. O silêncio é o caminho para conhecer a Deus.

Trindade, mais que substancial, mais que divina e mais que boa, que guardas a sabedoria divina dos Cristãos, guia-nos até ao ápice dos escritos místicos, que é mais que ignoto e mais que luminoso e o supremo. Aí, os singulares, os puros, os imutáveis mistérios da teologia ocultam-se numa treva de silêncio, mais que luminosa, arcano de quem se inicia, [997 B] que na maior obscuridade é mais que manifesta, mais que brilhante e completamente intangível e invisível, fazendo transbordar dos esplendores mais belos as inteligências desprovidas de olhos (PSEUDO-DIONISIO, 1996, p. 11).

Quando Dionísio faz uma consideração sobre a singularidade da Trindade Divina, ele demonstra que a Trindade é inconfundível, pois é a origem de tudo, só podendo, portanto, ser compreendida através da união mística. A união mística é vista, pelo menos no pensamento dionisiano, como um experienciar da escuridão. Dessa maneira, a experiência mística de adentrar a treva e o reconhecimento da falta absoluta de palavras e pensamentos para explicar a transcendência de Deus se confundem. Convém ressaltarmos que

Embora herdeiro de uma tradição que o ultrapassa, o nosso autor foi o primeiro a cunhar a expressão «teologia mística», que define como «conhecimento perfeito de Deus obtido mediante a ignorância pela virtude de uma incompreensível união» No seu étimo, as palavras gregas «místico» assim como «mistério» significam «segredo», «escondido», «oculto». Enquanto fenómeno, elas querem traduzir a ideia de um movimento em relação ao que supera a experiência sensível e vimos acima como na tradição (cristã) grega a ideia também se inscreve no ideal de uma visão espiritual da totalidade dos existentes, a *theoria* ou contemplação (PSEUDO-DIONISIO, 1996, p.78).

Dionísio não detalha o que propriamente seria essa união mística, mas devemos entendê-la como algo que transcende a compreensão da realidade divina. Segundo McGinn<sup>46</sup>, Dionísio utiliza variados termos para falar a respeito da união mística, mas o termo *henōsis* é um dos principais. Ele não se estende em falar sobre a natureza dessa união, nem a relaciona com mais nada, porém devemos pensar a união com Deus em termos de divinização, que "consiste em estar, tanto quanto possível, em união com Deus"<sup>47</sup>, portanto essa realidade divina não está dentro de uma compreensão noética. Ao pensar a união com divinização, Dionísio estava postulando uma nova forma mística dialética a termos já usados pela filosofia:

o vocabulário místico do Areopagita é determinantemente novidade para filosofia medieval, embora mantenha vinculações com dois outros termos-chave da filosofia antiga: a *Theoria*, uma questão central em toda mística patrística grega, esse termo pode ser traduzido por contemplação em referência a vida do filósofo em oposição a vita ativa, pois para Dionísio, *theoria* ou contemplação, estava enraizada no próprio Deus, à medida que o nome positivo *theos* era tido como derivando de *theasthai* – contemplar. *Theoria* é a habilidade de contemplar a Tearquia e através da hierarquia da criação. O outro termo a que se refere Dionísio é o *ekstasis*, no grego *ek-stasis* literalmente “estar fora” do verbo *existemi* (sair de) um conceito menos tradicional, mas ainda assim importante, pois aparece apenas raramente no *corpus*. O êxtase realiza essa ruptura radical através do poder do amor, o *eros* divino, implantado no mundo através do êxtase de Deus (SILVA, N., 2016, p. 124).

É-nos apresentado um Absoluto que é de todo incompreensível. No entanto, há uma possibilidade (a relação mística) de ter alguma experiência com a Trindade Divina:

Chegar a esta treva mais que luminosa é o que suplicamos e, pela privação da visão e pelo não-conhecimento, ver e conhecer Aquele que está acima da contemplação e do conhecimento, precisamente pelo ato de não ver nem conhecer -nisto consiste, de facto, a verdadeira observação e conhecimento -, e celebrar Aquele que é mais que substancial de um modo mais que substancial<sup>20</sup>, pela aférese sistemática das coisas existentes; tal o artista que esculpe uma estátua ao natural, desbastando todas as excrescências [I 025 C] que entravam a contemplação pura da figura oculta, e apenas mediante essa aférese faz aparecer a formosura escondida tal como ela é em si mesma. É de facto necessário, creio, que celebres as aféreses em oposição às atribuições: nas afirmações principiávamos pelas primeiras de todas as coisas e, passando pelas medianas, descíamos até às mais ínfimas; aqui, ao invés, fazemos a ascensão a partir das mais ínfimas até às mais importantes, procedendo por eliminação sistemática a fim de conhecer sem véus aquele não-saber que em todos os seres se encontra velado por tudo o que conhecemos, e a fim de observar aquela treva mais que substancial, que toda a luminosidade que os seres comportam obscurece (PSEUDO-DIONISIO, 1996, p.17).

<sup>46</sup> McGinn, 2012, p. 263-265.

<sup>47</sup> Ibidem, p.262.

Estamos tratando aqui de um despojamento, ou seja, o abandono perante algo que não pode ser tocado, mas sentido, uma realidade que está no âmbito das coisas incompreendidas e que permanecerão incognoscíveis, pois se faz necessário abandonar a razão para a possível união com o divino. Portanto, podemos afirmar que o conteúdo da obra de Dionísio e, mais precisamente, da *Teologia Mística* é um do escopo basilar para a composição da mística cristã. “Diríamos até que seus escritos são uma perene fonte de inspiração para toda a mística e, de certa forma, para determinada perspectiva de construção da teologia” (STORNILO, 2004, p. 6). A filosofia neoplatônica de Plotino<sup>48</sup> (204 ou 205-270 d.C.) serve como base para a teologia do Dionísio e, posteriormente, depois para boa parte da filosofia mística. Vejamos:

A filosofia de Plotino é um método para a alma se elevar – através da catarse ou purificação – até a união com o um, que é a plenitude de ser, a supraessência, o Ser sobre todo ser. O um é princípio do ser. Nada existe se não por meio do um. “O um em si é o manancial de toda unidade participada, de todo ser, de toda multiplicidade. Mas o um transcende tudo. Cada coisa não passa de ser determinada unidade, não é o um.” Como é infinitamente transcendente a todas as coisas, o um não pode ser definido nem explicado (CASTRO, 2008, p.20).

A filosofia plotiniana admite de forma categórica a transcendência do primeiro princípio. O Uno é o princípio e fundamento absoluto de tudo, do qual ele gera a multiplicidade do mundo pela via do Intelecto<sup>49</sup>. É válido ressaltar que a única caracterização que o Uno recebe é por ser o Uno, ele não tem limite, nem figura, não-múltiplo, sem movimento, acrônico, sem finalidade, denominação ou conhecimento<sup>50</sup>. O Uno não tem necessidade de nada<sup>51</sup> e não é nada do que existe:

A unidade, pois, não é princípio-intelectual, mas alguma coisa mais elevada ainda: princípio-intelectual é ainda um ser, mas esse primeiro não é nenhum ser, mas precede todo ser. Ele não pode ser um ser, pois um ser tem o que nós podemos chamar a forma de sua realidade, mas a unidade é sem forma, mesmo forma intelectual. Geradora de tudo, a unidade não é nada do que existe. Nenhuma coisa nem quantidade nem qualidade nem intelecto nem alma. Não está em movimento nem em repouso, nem no espaço nem no tempo. Ele é o auto-definido, único em forma, ou melhor, sem forma, existindo antes da forma (*Enéadas* VI, 9, 3).

<sup>48</sup> Plotino foi um dos grandes filósofos da antiguidade, mesmo com sua sequência de escritos tardia. Seus principais conceitos estavam ligados a Alma, Uno e Intelecto. Porfírio foi o responsável pela organização dos textos plotinianos, que ele dividiu em seis partes, cada uma delas com nove tratados aos quais deu o nome de *Enéadas*.

<sup>49</sup> A filosofia plotiniana é constituída de uma tríade, as três hipóstases: Uno, Intelecto e Alma.

<sup>50</sup> BEZERRA, 2006, p. 71.

<sup>51</sup> PINHEIRO, 2007, p. 73.

A unidade que Plotino nos apresenta como causa de todas as coisas é bem parecida com a Trindade de Pseudo-Dionísio, porém com pelo menos uma diferença, a saber: a Trindade, por ser Uma e Trina, está além do Uno<sup>52</sup>. Dionísio coloca Deus como causa de tudo, e, dessa maneira, as coisas contêm em si algo do divino. Tudo faz parte do Bem, mas Deus é transcendente com relação a todas as coisas e superior a qualquer atribuição dada, sendo, então, mais preciso negar tudo que possa ser atribuído a Ele. Resulta que a única forma de conhecimento adequado e superior para conhecer Deus é o conhecimento místico.

Com olhos que vejam mais além do mundo, contemplarei as figuras sagradas que as Escrituras lhes atribuem para que, através destas místicas representações, possamos elevar-nos até a simplicidade de Deus. Então, com a devida adoração e ação de graças, glorificaremos a Deidade, fonte de tudo o que podemos conhecer das hierarquias. Antes de tudo, devemos afirmar esta verdade: a Deidade supraessencial estabeleceu a essência de todas as coisas e lhes deu a existência. É próprio da Causa universal, Bondade suprema, chamar à comunhão consigo todas as coisas na medida em que for a esta possível. Por isso todo ser participa de certo modo da Providência que vem da Deidade supraessencial, Causa de tudo. Na realidade, nada pode existir sem que dependa de algum modo daquele que é fonte de todo ser. D’Ele participam as coisas inanimadas pelo mero fato de existirem, pois todo ser deve a própria existência à Deidade transcendente. Os viventes, por sua vez, participam do poder que dá a vida e que ultrapassa toda a vida. Os seres dotados de razão e inteligência participam da Sabedoria, perfeição absoluta, primordial, que ultrapassa toda razão e inteligência. Fica claro, portanto, que estes últimos seres estão mais próximos a Deus porque compartilham com Ele de muitas maneiras (PSEUDO-DIONISIO, 2007, p.118).

A Trindade Divina só pode ser compreendida quando se tem a sensibilidade de renegar toda razão e enfrentar de olhos fechados uma realidade que tem o nada como destino e que foge a qualquer predicação humana. Assim, podemos compreender Deus como “o nada de tudo que é”<sup>53</sup>. Esta dicotomia viva percorre os escritos e as experiências. Não há conceito fechado ou vocabulário falado e escrito capaz de exaurir tudo o que compõe uma experiência mística, pois no cerne dessa questão há sempre uma dualidade, o tudo e o nada, o cheio e o vazio, o final e o início, a plenitude e a limitação andam juntas. Dentro do pensamento de Dionísio, quando se pensa em um Deus sendo nada é para demonstrar a diferença essencial que há entre a criatura e o Criador.

<sup>52</sup> Ver BRANDÃO. B. G. S. L. **Mística e Paidéia**: o Pseudo-Dionísio Areopagita. **Mirabilia**: revista eletrônica da antiguidade e idade média, Vitória, n. 4. dez 2005. p.95.

<sup>53</sup> Ver BEZERRA, Cícero Cunha. **Dionísio Pseudo-Areopagita: Mística e Neoplatonismo**. São Paulo: Paulus, 2009. Esta é uma importante obra para entender a filosofia do pseudo-Dionísio e, também, para encabeçar as leituras para o tema do “nada”.

Um Deus nadificado, dentro do pensamento dionisiano, entendemo-lo como um Deus que dá essência a tudo que existe, ou seja, Deus é o princípio de todo ser. E como é d'Ele a Bondade supraessencial e tal bondade não se isola em si, Ele é o princípio e causa de toda vida e essência e, por isso, é o Ser dos seres. A Causa Universal de toda existência viva e inanimada.<sup>54</sup>

Quando se fala em um Deus nadificado é na tentativa de trazer um sentido de que ele está para além de qualquer participio substancial. Uma Trindade que é supraessencial, como o próprio Dionísio declara no início da *Teologia Mística*, um Deus que está além de todo modo de ser. Podemos, então, concluir que este Deus além de toda essência que nos é apresentada é, antes de qualquer coisa, o “nada que tudo é”, um divino que é em si mesmo, que não tem finitude nem motivo, um “nada divino” que concede toda uma multiplicidade de vida e que mesmo assim não deixa de ser Uno.

Em realidade, nada pode existir sem que dependa de algum modo daquele que é fonte de todo ser. Dele participam as coisas inanimadas pelo mero fato de existir, pois todo ser deve a própria existência à Deidade transcendente. Os viventes, por sua vez, participam do poder que dá a vida e ultrapassa toda vida. Os seres dotados de razão e inteligência participam da Sabedoria, perfeição absoluta, primordial, que ultrapassa toda razão e inteligência. Fica claro, pois, que estes últimos seres estão mais próximos de Deus, porque de muitas maneiras compartilham com Ele. (PSEUDO-DIONISIO, 2007, p.118).

A inefabilidade de Deus e a incapacidade humana pressupõem um divino que nada é. Assim, só podemos alcançar Deus por um caminho místico, que desemboca na união mística com o divino, com Aquele que é invisível aos nossos olhos, mas que se manifesta de forma independente, ou seja, o nada que transcende a realidade de forma que se torna “visível”. O nada é um dos elementos para pensar uma relação mística com o divino, uma relação de contemplação; falar sobre o nada divino é entender que Deus sempre permanecerá inacessível ao que é finito em conhecimento, sentimento e força. O nada divino é a possibilidade de vivenciar um despojamento total do desconhecido.

O nada poretiano tem várias semelhanças com o Nada de tudo<sup>55</sup> dos escritos de Dionísio, no qual há uma volta ao que é. Logo, todo o percurso do itinerário poretiano é um cair no abismo do inefável e, portanto, superar de qualquer atributo dado ao divino — superação do limite noético. O ponto de partida da alma é o nada; auxiliada pelo Amor, a alma poderá voltar ao

---

<sup>54</sup> Vejamos o próprio Dionísio nos relata na obra *Nomes Divinos*: “Devemos atribuir todos os seres a essa Causa e considerá-los unidos em unidade transcendente. É a partir do Ser, por movimento processivo e produtor de essências, como a Causa alcança todas as coisas, dando-lhes plenitude de ser” (PSEUDO-DIONISIO, 2007, p. 9).

<sup>55</sup> Cf. BEZERRA, 2009, p.101.

estado de pré-criação, ou seja, a alma volta do ser ao Ser e, então, volta ao nada em que estava antes de sua criação. A união com o divino faz da alma um Tudo enquanto se é nada, e é nesse encontro do inefável que se dá a nadificação poretiana que é expressa por toda sua linguagem metafórica. Assim, de forma dialética, o nada e o tudo fazem parte do mesmo:

Alma: - Sou o que sou pela graça de Deus, diz essa Alma. Sou, portanto, somente aquilo que Deus é em mim e nada mais; e Deus é também aquilo mesmo que é em mim, pois nada é nada. O que é, é. Portanto eu não sou, se eu sou, exceto o que Deus é; e ninguém é, senão Deus; por isso onde quer que eu penetre só encontro Deus, pois, na verdade, ninguém é, exceto Ele (PORETE, 2008, p.126).

Estamos falando de uma experiência mística que é a mais radical, pois aqui se trata de uma experiência que, por meio do amor unifica Deus e o homem. É o amor perfeito dado por Deus que faz com que a alma encontre o nada e assim seja tão rica quanto Ele, sendo este um passo importante para chegar ao alto da nadificação. A união com o divino é algo que está além de qualquer categorização, pois ela está ligada ao ato de se desprender de toda vontade e obra que possa prender o homem ao mundo carnal.

[...] uma união perfeita com o que transcende o “tudo” e o “nada”, a mesmidade e a alteridade, “conhecendo além do espírito graças ao ato de nada conhecer”, sendo o próprio eros divino o que inspira e move a suplicante busca de união com isso que, “liberto de tudo”, é inacessível a toda a afirmação e negação, transcendendo toda a ordem de categorias, pois nem é nem não é, não “é um nem unidade, não é divindade ou bondade”. [...] A “glória”, todavia, consiste no seu “conhecimento por experiência direta”, além de toda a palavra e de todo o entendimento, além de toda a dicotomia, dualidade e categorização. Porém o Deus que na *deificatio* se contempla é já e sempre o Deus que a si próprio se vê e autocria na criação de tudo, consumando o processo teogônico e teofânico pelo qual Deus *ex nihilo*, ou seja, em si, de si e para si mesmo, no, do e para o “Nada por infinidade” ou “eminência”, ou na, da e para a “Supraessencialidade” que é, se torna “tudo em todos”. Estado eternamente consumado de um Nada-Tudo cuja visão frutiva o pecado original impede – pelo desvio do “olhar da inteligência”, “embotado pelas paixões irracionais” e toldado pela “nuvem dos pensamentos carnis” e pela “obscuridade dos diversos fantasmas” - e a divinização desvela (BORGES, 2006, p. 7).

O nada poretiano não vem em um sentido de restrição, pois ele é o encontro do tudo, no qual a alma consegue encontrar o seu despojamento total. Na dialética poretiana, os dissemelhantes podem se unir, sendo esse encontro algo nas linhas do inefável e, portanto, ninguém além de Deus consegue entender essa alma nadificada. O desejo de encontrar o nada tem um propósito de transcendência e está livre das obras e das palavras que são anteriores ao

ser criado. Pensamos em um nada como cerne ou “fundamento-sem-fundo”<sup>56</sup> do divino, uma realidade que encontra-se mais à frente de o que quer que seja e, desse modo, é antecedente e além do ser. O nada não comporta conceitos meramente dualistas de existir ou não, já que ele aceita todas as predicções lógicas — de ser e não ser — pois a compreensão de Deus transcende qualquer predicação humana. O itinerário místico poretiano é um retorno ao nada pelo abandono do querer, sua submissão de entrega encontra a paz absoluta que o divino pode oferecer. Vejamos:

Alma: – Ah, Amor, diz essa Alma, a sabedoria do que é dito reduziu-me a nada, e o nada sozinho me colocou num abismo sem medida abaixo de menos que nada. E a compreensão do meu nada deu-me tudo, e o nada desse tudo levou de mim orações e preces, e não oro por nada. [...] Repouso totalmente em paz [...] sozinha, reduzida a nada e tudo somente na cortesia da bondade de Deus, sem me mover por nenhuma vontade, quaisquer que sejam as riquezas que existam nele. O objeto de minha obra, diz essa Alma, é sempre nada querer. Pois à medida que não quero nada, diz essa Alma, estou somente nele sem mim, e totalmente liberada. Se eu quisesse algo, diz ela, estaria comigo e, assim, perderia a liberdade. Mas quando não quero nada e perdi tudo além de minha vontade, nada me falta. Estar liberada é minha conduta. Não quero nada de ninguém (PORETE, 2008, p. 101-102).

Em vista disso, podemos entender que qualquer coisa advinda dessa entrega é a volta para o que ela eternamente é, ou seja, nada. E este nada só pode ser alcançado quando há o abandono de quaisquer vontades, mesmo a de querer ser algo para o divino, pois se faz necessário o despojamento de tudo para que ela consiga o seu bem mais precioso. É ir ao encontro do Ser. Afinal, a experiência mística poretiana está plantada na liberdade de uma Alma nadificada; o nada querer faz com que ela Tudo herde ao ser nada:

A teologia de Porete insiste não apenas em "conhecer nada", mas também em "querer nada" para aniquilar qualquer forma de autovontade que interfira em ser um com Deus. A este respeito, ela parece ir além do apofatismo pseudo-dionisiano. Somente a vontade própria está fora de Deus. Para Porete quanto a Agostinho, a vontade é o problema central. Ela é, no entanto, muito mais radical do que Agostinho, cujo caminho de salvação pediu o giro da vontade em relação a Deus. Para Porete, nenhuma forma de vontade pode permanecer, mesmo a vontade de boas obras (LICHTMAN, 1998, p. 218).

A alma que abandona sua vontade encontra e ama Deus sem nenhum intermediário, tornando-se assim um espelho vivo de Deus. Quando a alma encontra esse nada, ela é, dicotomicamente, tomada pelo Todo. A nadificação é um reconhecimento de sua fraqueza e

---

<sup>56</sup> Cf. BEZERRA, 2009, p. 106.

uma abertura para que a bondade de Deus aja, pois o privilégio de encontrar o caminho para nadificação está no reconhecimento de sua miséria. É através dos estágios<sup>57</sup> que Marguerite Porete esboça o caminho para que a alma possa encontrar a nadificação e viver uma vida divina. Este longo caminho é o retorno para o estado de pré-criação do nada. Assim sendo, os estágios são purificadores da alma para que ela se livre dos amores e vontades mundanas que são um impedimento para que o retorno ao nada aconteça.

Traços como linguagem negativa, a ineficiência da linguagem humana, a busca por despojamento das formas comuns de conhecer a Deus, dentre vários outros, são herdados da filosofia dionisiana, uma filosofia que teoriza sobre algo que não está ligado ao mundo sensível (nem inteligível), ou seja, que trata de algo que não faz parte do mundo material (ou intelectual) e, portanto, cai numa impossibilidade de nomeação, não deixando, contudo, de existir. Estamos falando da finitude do conhecimento humano, incapaz de conhecer o transcendente. A teologia mística de Dionísio é um dos pilares do escrito de Marguerite Porete. Pontos como o abandono da razão, união mística, um Deus do qual não podemos falar, por ela desenvolvidos, já eram tratados pelo Areopagita.

A mística poretiana é compreendida dentro da linguagem apofática, ou seja, Marguerite Porete recorre a um Deus que é incompreensível e indefinível, um Deus que não se pode conhecer nem nomear dentro das categorias do conhecimento humano – a negação do que pode ser dito ou conhecido pelo homem. Marguerite se coloca dentro de uma tradição de não-saber sobre Deus.

Alma: - Tais criaturas não sabem mais falar de Deus, pois assim como não sabem dizer onde Deus está, não sabem dizer quem Deus é. Com efeito, quem quer que fale de Deus quando quer, a quem quer e onde quer falar, deve saber sem nenhuma dúvida, diz essa Alma, que jamais sentiu o verdadeiro âmagô do amor divino, que torna a Alma surpresa sem que ela o perceba. Pois o verdadeiro âmagô puro do divino, sem matéria criatural, é dado pelo Criador à criatura, que tolhe completamente o uso dessa faculdade, por assim dizer e essas Almas têm o costume de muito compreender e de tudo esquecer pela sutileza do Bem-amado (PORETE, 2008, p. 61).

Nesta passagem do texto poretiano, já podemos perceber semelhanças com os escritos dionisianos. Porete nos apresenta um Deus que está, em essência, além de toda criatura e que não pode ser conhecido em virtude de sua própria infabilidade. No *Espelho*, há a afirmação de que não podemos reduzir nem resumir Deus em formulações puramente noéticas. A linguagem

---

<sup>57</sup> Como introduzimos no primeiro capítulo, os estágios são os passos que a alma deve dar para chegar ao estado de aniquilação. Falaremos um pouco mais detalhadamente sobre isso no próximo capítulo.

mística poretiana dissolve a essência da realidade transcendente, afirmando, então, que tudo está para *além-do-ser* ou *é nada*. Ao usar a linguagem apofática, Marguerite não condiciona o divino ao universo de uma essência ou de ser. Não há uma afirmação que sozinha possa significar alguma coisa sobre Deus. A negatização das proposições sempre abrirá um espaço para mais outra proposição. O uso da linguagem apofática gira em torno de uma aporia da ineficácia:

Se dissermos que o inefável é "além dos nomes", somos capturados em uma aporia, um dilema insolúvel. Na medida em que está além dos nomes, está além do nome "o inefável" que foi usado para afirmar que ele estava além dos nomes. Na verdade, não podemos afirmar ineficácia sem usar algum nome. A afirmação da ineficácia gira em cima de si mesma. Em vez de se transformar em silêncio, ou postulando uma maneira de falar sobre o aspecto "efervescível" do inefável, a linguagem de desconstituição é, de fato, um movimento contínuo dentro da aporia da ineficácia (MCGINN, 1994, p. 114).

O ato de negar Deus não é apenas um jogo de palavras, mas uma forma de demonstrar que Deus é início e fim de tudo. A dialética apofática dentro do *espelho* "termina" em torno do nada, pois o abandono da razão/vontade é o que leva à aniquilação do eu. Marguerite nos mostra o quanto a razão não consegue abarcar um conhecimento verdadeiro sobre Deus. A razão que Marguerite mata ao longo do diálogo é, claramente, a razão sustentada pelos teólogos da universidade. Assim, ao abandonar as obras, virtudes e razão, a alma chega ao ponto alto da aniquilação. A compreensão de Deus não pode ser encontrada nem no sentido humano de apreensão nem nas escrituras e muito menos através de obras e mediações. Segundo Porete, é um presente do divino:

Amor: - [...] isso somente aquele a quem Deus o entendimento o sabe e nenhum outro, pois nem as Escrituras o contêm, nem a sabedoria humana o compreende, nem o trabalho de uma criatura lhe permite entender, ou compreender, mas esse dom vem do Altíssimo para o qual essa escritura é arrebatada pela plenitude da compreensão, e nada permanece em seu entendimento. E tal Alma, que se tornou nada, tem tudo e, portanto, não tem nada, vê tudo e não vê nada, sabe tudo e não sabe nada (PORETE, 2008, p. 38-39).

A alma aniquilada é um caminho para pensar o discurso apofático poretiano. O nada encontrado advém de uma união mística entre a deidade e a alma, sendo a bondade divina a única capaz de propiciar tal experiência. A alma abandonada somente na vontade de Deus. É o lugar onde a alma foi e será sem ser:

Amor: - [...] não é mais sua vontade que o quer, mas é agora a vontade de Deus que quer nela; pois essa Alma não permanece no Amor, que a faria querer isso por meio de algum desejo; ao contrário, é o Amor que permanece nela, que tomou sua vontade e por meio dela realiza sua própria vontade. Assim, o Amor opera nela sem ela, razão pela qual ela não tem mais nenhuma ansiedade. Essa Alma [...] não sabe mais falar de Deus, pois está aniquilada de todos os seus desejos externos e dos sentimentos internos, e de todos os afetos do espírito [...] sem nada desejar, pois a vontade, que lhe dava o desejo, está morta (PORETE, 2008, p.39).

Quando a alma chega ao ponto de se abandonar no amor divino, as vontades não fazem mais parte dessa relação, pois a união que Porete detalha é sobre uma vontade do divino e do desejo Dele em presentear a alma com toda sua Bondade, portanto, é essa a mortificação da vontade que a alma precisa passar para conseguir ascender até o estágio mais alto.

A filosofia poretiana é marcada por uma ascensão da alma, que passa por vários estágios do conhecimento. Não se trata de deter um conhecimento de Deus, mas de compreender as coisas criadas, ou seja, entender os seus significados e compreender que o único poder de compreensão é cabido somente a Deus. O apofatismo que Marguerite Porete usa como recurso pertence à tradição deixada por Pseudo-Dionísio. Portanto, compreendemos a mística poretiana dentro de uma impossibilidade de conhecer Deus, pois Este não aparece como um objeto. Correlata a essa impossibilidade do conhecimento de Deus está a necessidade do desaparecimento do eu como conhecedor, pois a busca pela aniquilação do eu recai no espelho consumidor do nada e é um requisito importante nessa jornada da alma para Deus.

Há no *Mirouer* de Marguerite uma transposição paradoxal da dialética da teologia apofática para a esfera da prática ascética, uma transposição que alguns autores chamam de uma “antropologia apofática”. Com isso um novo tema emerge: o do “eu”, em particular o da nadificação do “eu” ou, como ela afirma, o da aniquilação da alma. Porete repetidamente menciona a radical pobreza da Alma, que abandona obras e virtudes. Numa verdadeira apófase do desejo, essa alma se esvazia de toda vontade e termina por cair do amor no nada. É nessa queda profunda que ela se torna “nada” no abismo onde encontra o “nada” divino, e volta a “ser o que era” antes de sua criação. Agora, somente a vontade divina age nela através da união realizada por obra do Amor. A alma é agora menos que nada e nada pode fazer senão a vontade de Deus e assim ela é nada e tudo (SCHWARTZ, 2001, p.2).

É nessa apófase do desejo que podemos perceber a radicalidade que é a união mística, pois há uma abnegação da vontade. Essa colocação do apofático evidencia em que grande medida o extraordinário pode se fazer presente na finitude humana. O “retorno” ao extraordinário é a aniquilação, baseada em “nada querer”, “nada saber”. Dentro do *Espelho* poretiano a alma consegue se mostrar transluzente ao ponto de ser levada ao nada. Esta

identificação da alma com algo que sempre esteve antes dela é um marco recorrente dentro da obra poretiana; esse algo anterior, muitas vezes, é nomeado como Trindade. Portanto, a transformação em nada é uma ação positiva do qual a implicação final é a nadificação e transformação em Deus. Marguerite Porete, usando da teologia negativa — sendo Deus incompreensível e inexprimível, está além de toda nomeação e conhecimento —, solidifica um caminho para um encontro mais profundo com Deus, e, assim, a obra como um todo se transforma em uma manifestação do Amor<sup>58</sup>. Caminhar pelo “não saber” e “não querer” é conhecer Deus para Porete, uma vez que só se conhece Deus quando se torna nada, pois só assim se conhece o nada de Deus<sup>59</sup>.

Seguindo uma dialética apofática para negar a si mesmo, o *Espelho* reforça a aniquilação da alma. Marguerite Porete também mostrava o silêncio<sup>60</sup> como primordial para a união mística: por mais que ela em um dado momento troque a prosa pela poesia e continue tentando exprimir o inexprimível, as almas livres não precisam de tal escrito (embora fosse necessário fazê-lo). É em meio aos paradoxos e contradições que Porete utiliza vários meios linguísticos para aniquilar todo o entendimento, vontade e obras. O apofatismo poretiano se aventura em falar sobre o que “não se pode fazer, nem pensar, nem dizer”<sup>61</sup>; a própria autora admite sua tolice ao escrever sobre aquilo de que não se pode falar. Como já dito, a bondade do divino, o “nada querer” e o aniquilar tudo que seja da finitude humana faz com que o homem possa retornar a Deus. A criatura só é através de Deus, pois ele é o único Ser em essência absoluta. Dentro do *Espelho*, Deus é Amor, sendo este o único olhar perceptível que podemos ter do Absoluto. A dialética poretiana é trabalhada sobre a transcendência e iminência do divino, uma contingência de opostos liga o positivo e negativo do Uno, não podendo haver uma separação entre estes polos.

Além da linguagem apofática para explicar a união mística, Marguerite Porete também faz uso da linguagem cortesã para construir a teologia do *Espelho*. O amor cortês é usado pelas beguinhas como uma linguagem mística de arrebatamento<sup>62</sup>. Boa parte do diálogo que ocorre entre as personagens personificadas do *Espelho* tem traços do amor cortesano. O diálogo entre Dama Amor, Alma e Razão, no qual Porete expõe um amor graças ao qual a alma se torna liberada até chegar ao ponto da união mística com a deidade, se desenvolve através desse

---

<sup>58</sup> Uma manifestação divina.

<sup>59</sup> MCGINN, 1994, p. 72.

<sup>60</sup> *Espelho*, cap. 119.

<sup>61</sup> *Espelho*, cap. 97.

<sup>62</sup> Ver SELLS, Michael. *Mystical Languages of Usaying*. Chicago: Chicago University Press, 1994.

aparato linguístico. A própria autora demonstra que só pode haver uma compreensão de todo o conteúdo do livro por aqueles que estão envolvidos pelo amor cortês.

Alma: - É verdade, diz essa Alma, pois só o entendem aqueles que Amor Cortês rege; e assim é necessário que quem o compreenda perfeitamente esteja morto por todas as mortes mortificantes, pois ninguém aprecia essa vida se não estiver morto por todas as mortes (PORETE, 2008, 105).

A combinação do apofatismo e o cortês traz para o *Espelho* uma linguagem da aniquilação da alma — abandonando as obras, vontade, razão — que resulta numa volta para o ser, ou seja, a alma volta para o que era “quando não era”. A aniquilação da alma (com sua razão, vontade e obras) implica uma reversão de um estado precreativo de ser, para o que a alma era “quando não era”. A reversão é evocada por trocadilhos feitos com a palavra *pourquoy* (para o que, e também se é por quê) e termos relacionados como o *quoy* (do que, em relação a que). A alma aniquilada não tem “por que”, e age “sem um porquê”, sem “o quê”<sup>63</sup>.

### 3.2. AMOR CORTÊS

A Idade Média também foi uma época bastante rica do ponto de vista artístico e literário. Especificamente no campo literário, destacava-se o Amor Cortês, que ocupou boa parte da produção literária do século XII. A humildade, a bondade, o perdão, a mesura, a obediência, a extática do amador, o conceito do amor, a fonte de beleza fazem nascer o Amor Cortês. É importante destacar que o Amor Cortês muda a forma na qual o amor é representado no mundo medieval.

A poesia trovadoresca formalizou o amor como uma experiência. Trata-se, sem dúvida, de um dos engenhos mais desconcertantes da poesia de todos os tempos. O amor aparece menos como a representação literária da vivência individual de um homem por uma mulher do que como um bem definido conjunto de regras, com situações delimitadas, que, na realidade, não objetivam o que dizem querer. Em outros termos, os trovadores, desejando a dama, querem com isso, não o objeto do desejo expresso na canção, mas, ao contrário, que a dama denegue, e assim eleve seu valor aos olhos do seu esposo. Isso é o que a experiência transmite, esse saber de exaltar a sensibilidade para obstruí-la: eis a tradição dos poetas provençais, o amor como experiência (SILVA, J., 2012, p.139-140).

---

<sup>63</sup> SELLS, 1994, p. 131.

Surgido por volta do século XII, no sul da França, ele é expresso nas cantigas dos trovadores que percorriam as cortes feudais. Há uma dificuldade em definir, brevemente, o significado da corte na Idade Média, sua organização complexa. A pluralidade espacial e temporal traz uma certa obscuridade<sup>64</sup>, mas, em linhas gerais, uma corte poderia ser vista como um “conjunto de pessoas que cercam o príncipe”<sup>65</sup>. A corte é um cenário rico e de formação para a criação do amor cortês. A cortesia servia de modelo para aqueles que queriam ser cortesão, ou seja, o falar, vestir e viver eram regras ditas pela literatura da cortesia. Foram criados os mais diversos manuais de comportamentos cortesões, dentre eles o *Tratado do Amor Cortês*, de André Capelão. Esta obra foi escrita entre 1186 e 1190. Em resumo, ela cifra a forma que o amor cortês acontece dentro da relação da *Dama* e do *Amador*.

A cortesia, em geral, e o amor cortesão, em particular, são a síntese de contribuições bastante diversas. Já se observou a influência da Bíblia e do Cântico dos cânticos, da literatura de Ovídio, da poesia carolíngia, da literatura dos Espelhos feita para os príncipes desde o século IX. Notou-se também a influência de fontes contemporâneas. O serviço amoroso é um reflexo do serviço vassálico. A exaltação da dama é paralela à glorificação da Virgem, ou da mulher como desejou Roberto de Arbrissel ao fundar Fontevraud. O essencial talvez, nessa síntese, é que os clérigos desempenharam nela um papel primordial. A cortesia é um modelo fornecido pelos clérigos aos cavaleiros, para lhes mostrar como bem conduzir-se, particularmente com as damas (GUENÉE, 2002, p. 274).

O Amor Cortês é de todo extremado e ambíguo, traz em seu conteúdo uma erotização e uma idealização do desejo pela Dama, mas também traz a carga dramática da impossibilidade de realização. Personagens como o *Amador*, que se entrega devotamente à mulher amada, e a *Dama* — idealizada e inacessível — são peças-chaves para entender a construção dos escritos cortesões. Um dos pontos que chama bastante atenção é a forma em que se dá a relação entre esses personagens, pois a Dama sempre estava inacessível ao Amador. O amor é um ponto-chave para aquele que ama com as linhas da Nobreza, mas que se encurrala no sofrimento da impossibilidade.

O que ela exalta é o amor à margem do casamento, pois o casamento significa apenas a união dos corpos, enquanto o "Amor", o Eros supremo, é a projeção da alma para a união luminosa, para além de todo amor possível nesta vida. [...] pressupõe também um ritual: o *domnei* ou *donnoi*, vassalagem amorosa.

<sup>64</sup> Bernard Guenée relembra a frase dita Gautier Map ao final do século XII: “estou na corte e falo sobre ela e não sei o que ela é”. Guenée faz um excelente apanhado sobre o que seria a *corte* no contexto da Idade Média. Ver GUENÉE, Bernard. Corte. In: LE GOFF, Jacques.; SCHIMITT, Jean-Claude. (Coord). **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Bauru: EDUSC; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2002. v.1, p. 269 -280).

<sup>65</sup> GUENÉE, 2002, p.269.

O poeta conquistou sua dama pela beleza de sua homenagem musical. De joelhos, jura eterna fidelidade, tal como se faz a um suserano. Como garantia de amor, a dama oferecia ao seu paladino-poeta um anel de ouro, ordenava-lhe que se levantasse e beijava-lhe a fronte. Doravante, esses amantes estarão unidos pelas leis da cortesia: o segredo, a paciência, a moderação, que não são exatamente sinônimos de castidade, como veremos, e sim de retenção... E, sobretudo, o homem será o servo da mulher (ROUGEMONT, 1988, p. 62).

Vejamos um exemplo do drama cortês:

Outra “vida” bastante conhecida do século XIII, a do Castelão de Coucy, realiza também a metáfora da Amada que devora inadvertidamente o coração do amante trovadoresco. Ao morrer em uma cruzada, o trovador tem seu coração, conforme pedido anterior, enviado à Dama amada. Porém o marido ciumento o intercepta e, compreendendo tratar-se de um símbolo do amor ilícito, serve-o à esposa. Depois de comê-lo desavisadamente, a dama se recusa a comer qualquer outra coisa dali em diante e acaba morrendo. Coerente com a sua “vida”, um dos versos mais famosos de Castelão de Coucy já dizia: “Quando me lembro das palavras doces que minha amada costuma dizer-me, como é possível que meu coração permaneça em meu corpo?” (BARROS, 2011, p. 197).

Este trecho expressa um amor com aspecto profano, mas com um toque espiritual, isto é, os moldes do amor cortês não fugiram por completo do sagrado. A servidão do Amante serve para mostrar um símbolo de permanência, um caráter também pedagógico, tendo em vista que o Amador tem que fermentar o espírito de cortesia. A cultura cavaleiresca é fomentada por um imaginário do amor que une cumplicidade, lealdade, amizade, desejo entre a mulher e o homem, tendo então um sentido espiritual e carnal. Dentro do amor cortês, há uma obediência e lealdade do amador à dama e os mesmos códigos de afeto que servem para a vassalagem e o suserano, ou seja, a servidão é o dever do bom vassalo e isso é o que o amor cortês ensina. O critério de submissão, fidelidade e esquecimento de si. Algo que é estabelecido em essência no amor.

Voltando mais uma vez nossa atenção ao neoplatonismo, para, assim, conseguirmos entender como essa ligação o amor profano e sagrado se torna viável nos escritos medievais, podemos nos valer novamente do filósofo Plotino, que sustentou sua filosofia no princípio que ele chama de *Uno*, origem tudo, superabundante, detentor da absoluta liberdade e, por fim, autocontemplação que ama a si mesma. Tudo que existe, existe devido ao transbordamento do Uno; logo, carrega o desejo de voltar a ele. O amor<sup>66</sup> do Uno é uma proximidade, pois quando este amor faz parte da constituição do real e do múltiplo, o real e múltiplo também olham para o Uno desejando sua singularidade e uniformidade. Em outras palavras, o Uno é o ponto de

---

<sup>66</sup> Plotino no primeiro capítulo da *Enéada* III, discorre sobre o amor como estado da alma.

onde provém e para onde tende toda alma<sup>67</sup>. Segundo Plotino, para voltar à realidade transcendente na qual tudo tem origem, é necessário um processo de autopurificação, e o amor tem um papel importante, pois ele abre o caminho do retorno da alma ao Uno.

Santo Agostinho (354 – 430) é um dos influenciados pela filosofia plotiniana. Ele tenta unir conceitos neoplatônicos ao cristianismo. Tal como Plotino, o bispo de Hipona pensa o amor como algo que elava o homem à verdade; tal elevação dá-se para um conhecimento das verdades ocultas que estão nas escrituras e para o conhecimento unitivo de Deus. Em Agostinho, o amor<sup>68</sup> deve estar acima de todas as coisas: sendo este amor tudo, ele deve ficar acima do amor à mãe, pai, filhos e esposa. É o amor que está relatado nas escrituras: “Quem ama seu pai ou sua mãe mais do que a mim, não é digno de mim. Quem ama seu filho ou sua filha mais do que a mim, não é digno de mim” – Mt 10: 37,38. Assim, quando o homem ama a Deus acima de todas as coisas e respeita a ordem hierárquica correta, ele habitará a *Cidade de Deus*<sup>69</sup>, mas se o homem apenas se preocupar com o desejo mundano das coisas, se ligando apenas aos prazeres do mundo, o homem ficará na cidade terrena<sup>70</sup>.

O Amor Cortês aparece como um enriquecimento do próprio ser na vida mundana. A coincidência que há entre o amor cortês, Plotino e Agostinho é que o amor tem o caráter de Bem. Neste sentido, entendemos que por vezes o discurso místico fala sobre uma alma que não é divina por natureza, mas pelo amor que Deus tem pelas suas criaturas, é que a alma pode ser clarificada e assim chegar a “ser o que Deus é”. E o Amor Cortês aparece como cenário para falar da humildade dos amantes perante Deus, glorificando a alma e trazendo um sentimento divinizado, sobretudo de afeto. Passou a existir uma ideia dentro da espiritualidade cristã de falar do amor de Deus com o entendimento e a sensibilidade do Amor Cortês, alcançando, assim, uma nova possibilidade de transformar as almas.

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

<sup>67</sup> Aqui não tenho a intenção de me debruçar sobre o amor em Plotino, mas um bom trabalho sobre esse tema é o seguinte: PIGLER, A. **Plotin**: une metaphysique de l'amour. L'amour comme structure du monde inteligible. Paris, Vrin, 2002.

<sup>68</sup> A ideia de amor em Agostinho lembra bastante I Coríntios, 13.

<sup>69</sup> *Cidade de Deus* é uma das principais obras do Santo Agostinho, na qual ele aborda questões da igreja espiritual no mundo secular.

<sup>70</sup> Entendemos que essa leitura de que o amor eleva o homem à verdade e de distanciamento dos prazeres está ligada tanto para Plotino quanto Agostinho ao discurso da Diotima no *Banquete* de Platão.

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 (MARINI, 2008, p.65).

É nesta nova forma de escrever sobre Deus que as beguinas encontram um novo cenário para pensar a transformação de suas almas. A dama assume o papel de trovadora, trazendo então um novo elemento para os escritos místicos, a saber, a personagem Dama Amor, que se tornou uma das principais características da mística cortês.

O livro de Marguerite foi escrito segundo os ideais do amor cortês. A alma, personagem de seu livro, é a grande amante apaixonada, buscando uma união que conduza à autoaniquilação no amado, Deus. O fino amor anda por todo texto poretiano, e é usando os adereços da cortesia que ela se propõe criar uma forma de tratar sobre Deus. Já no prólogo, Marguerite Porete apresenta a influência do Amor Cortês (a princesa apaixonada pelo rei Alexandre faz alusão à relação da alma com Deus). A princesa via o amor tão distante externamente, mas tão vivo e próximo dentro dela que nenhum outro amor seria capaz de suceder o amor que havia tomado a princesa; invadida pela melancolia de não poder vê-lo ou tê-lo, a princesa manda pintar uma imagem que representava a aparência do rei. Dessa maneira, é por meio dessa imagem que o amor de alguma forma se realiza, tornando possível algum encontro entre a princesa e o amado. Logo depois, Marguerite se revela como autora do livro e mostra como será o envolvimento entre a Alma e o Amor. Depois do prólogo, conforme já dissemos, o *Espelho* é um livro de difícil compreensão. Marguerite Porete nos mostra — com o conto da princesa e do rei Alexandre — que há uma soberania do feminino, trazendo um paralelo riquíssimo com a Alma que escreveu o livro e um rei de grande poder. Um Deus que tem todas as características remetidas à linguagem do amor cortês.

Alma: - [...]Eu digo, diz a Alma, [...] que aprendi em segredo na corte secreta do doce país, no qual cortesia é lei, amor é a medida, e a bondade, o alimento; a doçura me conduz, a beleza me apraz, a bondade me nutre (PORETE, 2008, p.123-124).

Pensar a imagem do rei Alexandre já no início do diálogo poretiano é pensar sobre o único personagem masculino d'*O espelho, Longeperto* (Loinprès). Ele tem o significado de presença e ausência, pois a imagem do rei vem como uma representação da dicotomia da relação

amado, amante e ausência/presença. Assim, o rei Alexandre e, posteriormente, a figura do *Longeperto*, dentro das regras do amor cortês, permanece apenas no desejo de algo que não se pode ter por completo, é a personificação de uma força que liga o amado e a amante. Acreditamos que a função da linguagem da cortesia dentro da obra serve ao intuito de trazer um “intermediário”, que no livro é colocado como *Longeperto*, para que a alma alcance a união com o divino, ou seja, a alma recebe diretamente da Trindade todos os presentes<sup>71</sup>.

O Esposo dessa Alma: - Eu vos enviei os presentes por meio do meu Longeperto. Mas ninguém me pergunte quem é esse Longeperto, e quais são as obras que Ele realiza e suas operações quando mostra a glória a Alma, pois não se pode dizer nada, exceto isso: que Longeperto é a própria Trindade, e lhe mostra suas manifestações, que nós chamamos “movimento”, não porque a Alma ou a Trindade se movam, mas porque a trindade opera para essa alma a manifestação da própria glória (PORETE, 2008, p. 116).

A alma e a donzela ouvem falar das virtuosidades dos seus amados e, desta forma, passam a amá-los sem uma experiência própria. O amor é inculcado nessa ausência. Contudo, para que ela consiga manifestar o amor, a donzela tem a imagem do rei; e a alma tem o livro que foi dado pelo rei, sendo este um presente para representar o seu amor. O escrito mostra que pode haver um caminho para uma união com o divino, apesar do paradoxo da ausência e presença. O *Longeperto* leva para a alma os presentes do Amor, sendo alma aniquilada habitante da corte de Deus.

A dialética da presença e ausência nestes exemplos é uma dialética que reflete a simultaneidade e transcendência de Deus que se desempenha ao longo do espelho. Esses contos exemplificam o amor mediado através das obras e do amor sem o mediador, o amor simplesmente imaginado e o amor realizado, o amor nobre que permanece no nível terreno e o amor nobre que realiza em um sublime chamado divino. Apenas certas almas nobres reconhecem que são chamadas por uma união recíproca com Deus — o terreno transbordante, bom e magnânimo de todo ser. O transbordamento de Deus por si mesmo na criação de almas e no mundo material significa que todas as coisas participam em algum grau na essência divina. As almas humanas são diferenciadas das outras criaturas por causa de uma íntima e eterna marca da Trindade, complementada por uma marca recíproca da alma na Trindade. Por meio desta imagem, certas almas nobres podem, durante a vida terrena, alcançar um estado aparentemente paradoxal de “nada” encarnado (ROBINSON, 2001, p.51).

---

<sup>71</sup> Dentro do vocabulário cortês o ato de enviar presentes é o recurso que o amado envia presentes à amada através de um intermediário. No contexto poretiano o Longeperto aparece como esse intermediário e presenteia a alma com a imagem da Trindade, que por intermédio dela a alma alcança a união com a Trindade.

Recordamos que o único intermédio que a alma recebe provém diretamente da Trindade, nada relacionado à Igreja, e é aqui que está uma das críticas que Marguerite faz aos intelectuais da Igreja. Para ela, a Alma “está impressa em Deus, e tem sua verdadeira marca mantida por meio da união do amor. E da maneira como a cera toma forma do selo, assim também essa alma tomou a forma de seu verdadeiro exemplar” (PORETE, 2008, p. 100), ou seja, as almas não necessitam de um intermediário para alcançar Deus, ultrapassando os limites ditados pela Igreja. A propósito, a Santa Igreja reconhece (pelo menos se dermos crédito ao livro) a superioridade espiritual das almas:

Santa Igreja: - Queremos dizer, diz Santa Igreja, que tais Almas estão numa vida acima de nós, pois Amor nelas permanece e a Razão permanece em nós; mas isso não é contra nós, diz Santa Igreja a Pequena, ao contrário, pois a recomendamos e a louvamos por meio do sentido oculto de nossas Escrituras (PORETE, 2008, p. 91).

Criando uma resistência entre a comunicação do Amor e a da Razão, ela estabelece uma batalha contra a hierarquia da Igreja que hegemonicamente era dominada pelos clérigos. A Razão morre<sup>72</sup> para que assim a Alma possa seguir o caminho e ter uma união com o divino. Marguerite traz uma nova leitura teológica; usando os artefatos do amor cortês, ela consegue sujeitar a razão de tal forma que há um questionamento também por parte da Santa Igreja sobre não conseguir compreender uma Alma tão liberta de todas as coisas. Vejamos:

Santa Igreja: - E o que é essa Alma? Diz Santa Igreja. Dulcíssimo Espírito Santo, ensinai-nos, pois essa palavra supera nossas Escrituras, e assim não podemos apreender pela Razão o que ela diz. E estamos tão estupefatos, diz Santa Igreja, que não ousamos nos opor a ela (PORETE, 2008, p. 89).

A nadificação poretiana está ligada à renúncia de todas as obras e ao não dedicar-se às paixões terrenas e, assim sendo, as almas têm de se incumbir da cortesia para chegar ao amado. Quando a alma se transfigura no nada, ela se torna tão rica quanto Deus<sup>73</sup>, chegando então ao amor sublime; é esse amor sublime, oferecido por Deus, que a alma deseja e de que carece, então ela permanece no que é Deus como se fosse dela. Levando em consideração os traços da cortesia, temos um Deus que é amante — totalmente rico — e a alma na qualidade de amada — que não pode ser pobre<sup>74</sup>. Há uma doação entre a alma e a Trindade — a primeira não deseja nada em

---

<sup>72</sup> *Espelho*, cap. 87.

<sup>73</sup> *Espelho*, cap. 108.

<sup>74</sup> *Espelho*, cap. 11. (o Amor faz nove considerações sobre o conhecimento da alma).

troca, mas espera somente a vontade da Trindade; o desejo da alma é aniquilado e a Trindade dá tudo o que tem pelo direito do amor.

Espírito Santo: - E essa Alma, diz o Espírito Santo, é de tal condição que se ela tivesse em si o mesmo que temos, ela nos devolveria, completamente como fizemos, sem querer nada no céu ou terra, mas apenas por nossa vontade. Portanto, nós temos tudo, diz o Espírito Santo, pelo direito de nossa condição e essa Alma nos dá tudo por meio da vontade, que encerrada no amor, sem medida. Como essa Alma nos deu tudo o que tem e tudo o que é (que ela não tem mais por mediação da vontade), é preciso, diz o Espírito Santo, darmos ela o que temos por direito do amor. E assim, temos em nós o que temos pela natureza divina, diz o Espírito Santo, e essa Alma o tem em si pelo direito do amor (PORETE, 2008, p. 92-93).

Portanto, a mística que tem as características do Amor Cortês tem sempre o intuito de enaltecer e ressaltar a generosidade total de Deus. Não há a necessidade de um intermediário, pois a alma está livre de toda a vontade, e esse é o sentido da cortesia dentro do texto poretiano, para expressar a dispensabilidade de um intermediário e destacar a generosidade de Deus. Há várias passagens do texto poretiano que fazem a referência a não necessidade de um intermediário, pois a relação que alma e o divino constroem é uma volta ao estado de início, no qual a alma possuirá tudo o que é de Deus. Vejamos:

Amor: [...]Ele não me desse propriamente de si, isso me faltaria para todo o sempre, pois não poderia recebê-lo, nem quereria recebê-lo de ninguém, exceto dele: mesmo ao custo da morte eterna! Até porque eu não poderia, já que estou tão presa a Ele que não posso querer nada sem Ele (PORETE, 2008, p. 79).

Alma: [...] Ela não deseja nada que venha por um intermediário. Esse é o estado próprio dos Serafins: não há nenhum intermediário entre o seu amor e o amor divino. Eles recebem sempre sua mensagem sem mediação e o mesmo ocorre com essa alma, pois ela não busca a ciência divina entre os mestres deste século, mas ao verdadeiramente desprezar o mundo e a si mesma. O, Deus! Quão grande é a diferença entre a dádiva que o bem-amado dá à bem-amada por meio de um intermediário, e a que é dada sem intermediário! (PORETE, 2008, p.36).

A aniquilação poretiana é embebecida pela reciprocidade, e, portanto, não pode existir um intermediário entre eles. O movimento que Porete descreve do cair em um nada é abrasador para alma, que recebe esse encontro como ponto de transformação. A alma fica a desejar o desejo de Deus e não sabe nada além do que Deus sabe e quer. O abandono da alma nesse amor é um abandono também do “eu” e, portanto, ela passa a viver uma vida exclusivamente divina. Há sempre esse direcionamento no texto poretiano, no qual tudo que é referente à alma não é

dela, pois quando ela começa a viver a vida divina estará sempre sem ela mesma. A união entre a Alma e o Amor é o êxtase de toda a entrega; é necessária uma nudez completa para que haja o trabalho do divino e, então, a alma aniquilada no amor divino se transforma no seu amado e não busca mais nada.

Amor: - Razão, escutai para melhor compreender esta questão. Aquele que arde não tem frio, e aquele que se afoga não tem sede. Agora, diz Amor, tal Alma está tão inflamada na fornalha do fogo do Amor, que se tornou propriamente o fogo, razão pela qual não sente nenhum fogo. Pois ela é fogo em si pelo poder de Amor que a transforma no fogo de Amor. Este fogo arde por si mesmo em todos os lugares e em todos os momentos de hora sem consumir nenhuma matéria e nem é capaz de querer consumir nada aJém de si. [...] Mas aquele que arde neste fogo sem buscar a matéria e sem tê-la ou querer tê-la, vê tão claramente em todas as coisas, que aprecia as coisas de acordo com a maneira como deve apreciá-las. Pois tal Alma não tem nenhuma matéria em si que lhe impeça de ver claramente, pois está somente mesma, pela virtude da verdadeira humildade; e ela é comum a tudo pela generosidade da caridade perfeita, e é só em Deus pelo empreendimento divino do Amor Cortês (PORETE, 2008, p.70).

Marguerite Porete consegue fazer uma combinatória entre o conceito de emanção dos neoplatônicos e a linguagem da cortesia para mostrar que a alma pode voltar ao seu estado de pré-criação. A aniquilação de todos os seus desejos e vontades desemboca no amor ao nada. É na generosidade que o Amor Cortês ensina que a dama e o amado encontram a liberdade.

## 4. A METÁFORA DO ESPELHO E O NADA: O SER HUMANO COMO REFLEXO DO DIVINO

### 4.1. O ESPELHO COMO CAMINHO PARA O DIVINO

Como já abordamos no capítulo um, Marguerite Porete faz uso da literatura especular — a metáfora do espelho. Tal literatura é desenvolvida dentro do âmbito da espiritualidade para um conhecimento de Deus e de si e, portanto, as obras que tem essa característica servem para que o homem tenha um exemplo a ser seguindo. As mais diversas obras do medievo que eram *speculum* vieram no intuito de estimular os homens a uma nova vida ou a um encontro com o divino.

A literatura medieval é rica em várias centenas de "Espelhos" de todos os tipos: Espelhos da natureza, Espelhos da história, Espelhos de moralidade, todos têm em comum fazer "espelhar" algum aspecto da realidade aos olhos de um leitor que é primeiro espectador. Isso significa que um espelho é muito mais do que um livro moderno: um reflexo da realidade, também é um reflexo da pessoa que olha para ele; ou melhor, permitirá a coincidência dos dois por uma transformação interna da ordem sacramental à qual o livro poderia reivindicar a Idade Média (LONGCHAMP, 1997, p.14).

O espelho nos traz uma representação das coisas e isso nos permite ter uma multiplicidade de simbolismos. O homem quando olha para o espelho toma a sua própria imagem refletida, no qual ele enfrenta o seu real físico, mas há também um simbólico do espelho que lembra o conhecimento de si, daí podemos pensar um ideal de purificação, e, também, um entendimento moral da realidade<sup>75</sup>. Dentro do contexto cristão do século XIII a literatura especular vem como munção para o entendimento de que o espelho servisse de instrumento para um regresso das criaturas ao divino, ou seja, é caminho para um conhecimento informativo ou normativo. Os vários simbolismos do espelho dentro da literatura servem de analogia para pensar a passagem do que conhecemos ao desconhecido, do visível para o invisível, de uma manifestação do transcendente no imanente. A concepção especular ronda a tradição filosófica e teológica, sendo através do neoplatonismo<sup>76</sup> que isso chega com bastante força ao pensamento cristão<sup>77</sup>. Tal fascínio é fruto do neoplatonismo e de seu tema principal, o retorno do sujeito ao Uno. Observemos:

<sup>75</sup> Ver SCHIMIDT, Margot. "Miroir", em *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique, Doctrine et Histoire*. p.1290.

<sup>76</sup> Em Plotino nas *Enéadas* 1, 6, 6-9 e em Porfírio em *Ad Marcellam* 13 encontramos referências de uma linguagem que usa as metáforas especulares.

<sup>77</sup> A história da literatura especular é bastante vasta, e é influenciada das mais diversas formas, desde passagens bíblicas até analogias usadas por diversos filósofos. Sêneca (4 a.C. — 65 d.C), no qual o texto *Sobre a Clemência*

[...]. Essa concepção do espelho repousa sobre uma ideia [sic] neoplatônica do cosmos que, em sua teoria da emanação, estabelece uma hierarquia de reflexos que fluem em cascata do Uno original até a matéria. A alma seria um reflexo da emanação do Uno e, ao possuir a imagem divina no espelho de sua alma, o ser humano poderia chegar ao conhecimento das realidades superiores através da introspecção. Para os neoplatônicos, o espelho era também um instrumento de retorno que permitia à alma se elevar até o Uno para reencontrar - se, num sentido contrário à dispersão, com a origem da fonte de luz (SCHWARTZ, 2005, p. 134 - 135).

A literatura do espelho nos traz a possibilidade de pensar o sujeito refletindo o divino, ou seja, é uma estratégia para se falar e, então, alcançar uma introspecção, desembocando em um estado de purificação. O espelho virou artifício para pensar questões metafísicas e isso advém da forma que o espelho (objeto) era produzido no medievo<sup>78</sup>, pois a superfície de metal precisava ser polida com frequência para não perder a capacidade de refletir. Assim, quando acontecia da superfície não estar completamente polida, quem estava a observar a imagem não conseguia ter uma imagem límpida, o que prejudicava o reconhecimento daquilo que estava sendo refletido. Cabendo ao homem o esforço de melhorar e polir o espelho a fim de que obtenha uma melhor capacidade de reflexão. Podemos trazer aqui a polaridade divino humana<sup>79</sup>.

O espelho antigo se apresenta como um objeto de metal polido e cintilante, raro e caro também, com reflexões múltiplas e variáveis, muito distantes dos nossos gelados modernos e sua limpidez funcional. Quando São Paulo contrasta o conhecimento de Deus aqui "em um espelho enigmático", com a visão clara do futuro, mostra claramente o jogo ambíguo de um objeto misterioso que esconde tanto quanto revela: é através de uma acomodação laboriosa - o ruminatio monástico do texto - que este espelho foca progressivamente todas as nossas faculdades de saber e amar (LONGCHAMP, 1997, p.16).

De forma simples, podemos dizer que o espelho é a noção de que a alma volta para o início, ou seja, para Deus. O papel da imagem tem um grande poder dentro da obra poretiana,

---

também é um espelho de príncipes. Lembramos que o cristianismo nascente teve, em certa medida, influência dos estoicos. Havendo vários estudos sobre a relação entre o estoicismo e cristianismo, especificamente entre Sêneca e São Paulo. Sobre os temas literatura especular na idade média e a influência do estoicismo sobre o cristianismo, ver: GRABES, Herbert. **The Mutable Glass: Mirror-imagery in titles and texts of the Middle Ages and English Renaissance**. Cambridge: Cambridge, 1973; SORDI, Marta. **I cristiani e l'impero romano**. Milano: Jaca Book, 1984; P. BENOIT, **Exegese et Théologie**. Paris: Cerf, 1961; SEVENSTER, J. N. **Paul and Seneca**. Leiden: Brill, 1961; RODRIGUEZ, A. **Incrustación de la Moral de Séneca en la Revelación Cristiana**. In: **Actas del Congreso Internacional de Filosofía en Conmemoración de Séneca en el XIX Centenario de su Muerte**. Madrid, 1967.

<sup>78</sup> É válido ressaltar que espelhos de vidro com o fundo prateado só entraram em uso a partir do século XVI. (GRABES, 1973, p. 73).

<sup>79</sup> Ver SCHWARTZ, 2005, p. 136.

pois quando a Alma pode “tocar” Deus, ela subverte a forma como Deus é visto. A função de um texto como espelho expõe tanto um ideal como também tem a serventia, no contexto poretiano, de refletir o progresso dos leitores sobre o livro<sup>80</sup>. Como já falamos anteriormente *Espelho* é um desses exemplares medievais, mas não podemos deixar de ressaltar aqui que dentro da obra poretiana a palavra espelho aparece (exata) três vezes. No capítulo 13 fazendo referência ao nome do livro,

Amor: - [...] onde estão as palavras de duplo sentido que me pedistes para distinguir e explicar para o benefício daqueles para os quais fazeis esse humilde pedido, e também para os ouvintes (sic) deste livro, que nomearemos “*O espelho das almas simples*”, que permanecem na vontade e no desejo? (PORETE, 2008, p. 52).

E mais duas vezes para fazer alusão a imagem de Jesus Cristo, este que deve ser seguido como exemplo:

Alma: - Esse é o costume, diz essa Alma, dos mercadores que no mundo são chamados de vilões, e, de fato, vilões eles são. Pois os cavaleiros não sabem se misturar no mercado, nem sabem ser egoístas. Mas vos direi, diz essa Alma, o que me apaziguará em relação a tal gente. E isso, dama Amor, eles estão fora da corte dos vossos segredos, assim como estaria um vilão na corte de um cavaleiro no julgamento de seus pares, onde ninguém pode estar se não for da mesma linhagem - ao menos na corte do rei. E com isso me tranquilizo, diz essa Alma, pois eles também estão fora da corte de vossos segredos, lá onde os outros são chamados, os que nunca esquecerão as obras de vossa doce cortesia, isto é, o desprezo, a pobreza e os tormentos insuportáveis que haveis sofrido por nós. Esses não esquecerão jamais os dons do vosso sofrimento, que para eles é sempre um espelho e um modelo (PORETE, 2008, p. 118-119).

Alma: - [...] E assim é comigo. Não tenho alegria com uma, nem inquietude com a outra. Já que meu Bem-amado não perde nem ganha com isso, tudo é uma só coisa para mim, que vem daquele que é uno. Esse ponto me torna uma, de outra forma eu seria duas, pois se eu me importasse, estaria comigo mesma. O Filho de Deus Pai é meu espelho nisso, pois Deus Pai nos deu seu Filho, nos salvando. Ele não tinha nenhuma outra intenção ao nos dar esse dom a não ser a nossa salvação (PORETE, 2008, p.177).

Todavia, durante todo o texto poretiano encontramos várias simbologias que nos remetem ao espelho. Há vários significados de sentenças que podemos incorporar para entender que a obra poretiana é uma metáfora especular, pois a amplitude dos significados de imagem, pintura, representação, luz, reflexo, olhar e visão são de evidência metafórica e que é facilmente aplicável à experiência da alma com o divino. Acrescenta-se a estas evidências o próprio título

---

<sup>80</sup> KOCHER, 1999, p. 11.

da obra que é algo totalmente sugestivo, além de que, há dentro da obra relações dialéticas que falam da ligação de dois olhares que se encontram e levam a alma a alcançar o estado de nadificação<sup>81</sup>. A união da alma com Deus se dá com as noções de olhar, reconhecer, pensar e perceber. O modelo da obra é um indicativo, assim como os manuais especulares medievais, de introspecção e conhecimento de si.

Quando o Amor presenteia a Alma com um livro-espelho é para representar o amor de Deus por ela<sup>82</sup>, portanto, em um sentido metafórico a obra poretiana é um “espelho tanto de Deus quanto da Alma”<sup>83</sup>. A qualidade de espelho expressa a identidade de Deus e a alteridade do homem, criando, então, uma dialética da diferença ontológica entre os dois. Vários aspectos dentro do *Espelho* deixam para o leitor a intencionalidade de que se deve contemplar e imitar as várias qualidades que se vê na alma, sendo essas qualidades reflexos de Deus.

No início de sua busca, a alma “*damoyselle*” está distante de seu rei amado e, como símbolo especular, é ambivalente, um espelho que reflete uma visão dupla e de retorno, pois reflete a imperfeição humana e a perfeição divina, refletindo também a luz da presença divina e as considerações para alcançá-la. Para se tornar um espelho simples que reflete a simplicidade do Uno, a alma deve se despojar sistematicamente de todas as imagens de si mesma que ocultam a luz e velam o reflexo divino. Ela deve sacrificar seu amor-próprio, sua vontade, sua individualidade distinta, seu amor criatural, enfim, todos os seus reflexos próprios para se tornar o reflexo de Deus. Só assim ela pode compreender que originalmente ela é a imagem de Deus e reencontrar, na imagem divina refletida, a sua origem perdida (SCHWARTZ, 2005, p. 137).

A qualidade especular de um espelho pode se assemelhar às analogias metafóricas. O que queremos dizer aqui é que o dinamismo da relação entre objeto e reflexão é facilmente entendido como uma metáfora, pois o que advém da reflexão é o objeto refletido, ou seja, encarar um espelho é, portanto, análogo ao ver metaforicamente<sup>84</sup>. A linguagem metafórica é estrutural para a obra poretiana, ao longo de todo processo de ascensão em direção a Deus, a alma descreve todo o itinerário como uma iluminação, no qual a alma vai ser purificada e clarificada e, então, encontrará o estado de total humildade que ela nada vê:

<sup>81</sup> Cf. SCHWARTZ, 2005, p. 137.

<sup>82</sup> PORETE, 2008, p. 32.

<sup>83</sup> SCHWARTZ, 2005, p. 137.

<sup>84</sup> Ver LAKOFF, George; JOHNSON, Mark. Conceptual Metaphor in Everyday Language, in **Philosophical Perspectives on Metaphor**, ed. by Mark Johnson. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1981. “A teoria da metáfora de Lakoff e Johnson começa com uma ideia simples cujo âmbito de aplicação é bastante grande: as metáforas constituem alguns dos usos mais básicos e penetrantes da linguagem que temos, incluindo os usos filosóficos e teológicos da linguagem” (CARROLL, 2000, p. 342).

Alma: - Alma, assim pura e clarificada, não vê nem Deus, nem a si mesma, mas Deus se vê por si nela, para ela, sem ela. Deus lhe mostra que não há nada fora dele. Por isso, essa Alma não conhece senão Ele, não ama senão Ele, não louva senão Ele, pois não há nada senão dele. Pois o que quer que exista, existe por sua bondade e Deus ama sua bondade, qualquer que seja a parte que tenha dado por bondade (PORETE, 2008, p. 194).

Aqui podemos perceber uma Alma que está esclarecida, sem defeito e que é pensada como reflexo do divino, pois há reciprocidade na união entre a Alma e Deus. Todo o itinerário poretiano age como espelho para Alma, embora a medida em que a alma reflete, Deus pode não estar claro. Então, esse reflexo límpido de Deus só é alcançado com o passar dos estágios. O esquema do *Espelho* é uma combinação entre o objeto e o seu reflexo, e isso já nos fica claro no Prólogo, quando o Amor nos remete a uma primeira alegoria — da donzela e seu rei — e depois todo o desenrolar do texto poretiano vem desta contrapartida, assim o texto é espelhado por um primeiro<sup>85</sup>.

A Alma já no início do diálogo faz referência a amar um rei distante e é por isso que ela escreve esse livro, ou seja, a imagem que ela tem do rei é o livro e não uma pintura. O livro foi dado pelo Amor como representação do seu amor e o mais interessante, é que há uma reciprocidade na relação Alma/Amor que não é aludido no caso da donzela e o Alexandre. Porete mantém ao longo do texto personificações para apresentar toda sua obra e é assim que seus personagens são identificados durante toda a narrativa, de tal modo que existe uma personificação de Deus enquanto amor, como é afirmado claramente no capítulo 21 do *Espelho*:

Amor: - Eu sou Deus, diz Amor, pois Amor é Deus e Deus é Amor, e essa Alma é Deus por Condição do Amor. Eu sou Deus pela natureza divina e essa Alma é Deus pela justiça do Amor. Assim, essa minha preciosa amada é ensinada e guiada por mim, sem ela, pois ela foi transformada em mim e, por isso, diz Amor, porta meu ensinamento (PORETE, 2008, p. 65-66).

Então, podemos perceber que Deus é reconhecido e identificado na narrativa poretiana como amor<sup>86</sup>, “uma representação de seu amor é uma representação do próprio Deus”<sup>87</sup>, portanto a Alma encontra inspiração em um livro que foi dado por Deus, um reflexo do divino. O que estamos tentando defender aqui é que dentro da narrativa poretiana é através da

<sup>85</sup> Portanto, a primeira imagem, no prólogo, da donzela e do rei é um espelho de todo o livro que por sua vez é um espelho do itinerário do ser humano para Deus.

<sup>86</sup> Salientamos que a figura de Amor aqui é feminino, por isso é encontrado o termo Dama Amor, pois em francês Amor é feminino. Esse dado nos é interessante. Pois ao longo da história Deus sempre é pensado como masculino. Ver *Espelho*, cap. 112.

<sup>87</sup> HOLLYWOOD, 2001, p. 135.

interpretação que a Alma faz das propriedades reflexivas do livro que se encontra o caminho de ascensão a Deus e, então, isso só é possível porque Deus lhe deu o livro.

É fato que Marguerite Porete proporciona poucas exposições sobre o sentido metafórico do espelho dentro da obra, mas levamos em consideração que ela estava consciente que há uma necessidade de espelhamento para orientar a compreensão da relação entre o homem, o processo de nãdificação e Deus. O livro e o sentido de espelho servem como dispositivo para conceitualização e memorização de toda filosofia e teologia empregada nele. O pensamento poretiano tem em sua base a vontade e amor de Deus como elementos fundamentais para se chegar ao estado de purificação, e essa consciência da vontade e amor só chega quando existe o querer de se colocar à frente do espelho, fazer uma introspecção e reflexão de toda realidade. Em suma, essa construção de espelho permite que os leitores possam conceber uma imagem na mente que reforce a memória como forma de reconhecer os principais temas da obra, e isso é essencial para o pensar e falar sobre Deus. Através de uma teoria especular é possível que a alma consiga renovar sua vontade, compreensão e memória na imagem de Deus.

A chave para entender a doutrina do aniquilamento poretiano é saber que à medida que ela descreve o itinerário no seu *Espelho* a alma chega a uma descoberta de si e, então, se torna exemplo vivo e espelhado de Deus.

Agora fala o espírito exaltado que não está mais sob o domínio da Razão: Deus, diz ele, não tem lugar algum para colocar sua Bondade se não colocá-la em mim, nem um abrigo que lhe seja conveniente, nem um lugar onde possa se colocar inteiramente, se não em mim. Por isso sou o exemplo da salvação, e mais ainda, sou a própria salvação de toda a criatura e a glória de Deus (PORETE, 2008, p.185).

Daí a alma pode atingir, através dos sete estágios<sup>88</sup>, um permanente estado de nada querer, nada saber e nada ter. O livro deve servir como um recurso para resgatar e firmar a lembrança do seu rei distante, tendo em vista que o amor é o ponto crucial para conceitualizar o seu amante divino. A maneira como a Alma consegue amar a Deus é o cerne principal do *Espelho*, pois para isso ela precisa ultrapassar a materialidade do livro. De acordo com Schwartz (2005, p. 138), Porete compreende que só se pode alcançar uma contemplação direta de Deus por meio do aniquilamento, então a aniquilação é o que concede o polimento do espelho, e, assim, o enxergar Deus face a face. Todo o espaço metafórico dado no Prólogo é para que a alma possa desempenhar todo um processo de transgressão, que culminará em uma

---

<sup>88</sup> Os estágios são etapas que a alma deve passar para alcançar a aniquilação. Falamos sobre eles no primeiro capítulo, mas abordaremos um pouco mais detalhadamente na próxima seção.

transfiguração do homem que se torna igual a Deus. A Alma e o Amor são protagonistas de uma base metafórica conceitual da obra e do espelho.

O esvaziamento do ser deve acontecer para que a alma dê lugar ao desejo de Deus, e, portanto, ao atingir o estágio de nada o eu se torna igual a Deus, no qual a alma não vê nem a si nem a Deus. É a clarificação da alma que faz com que Alma e Deus sejam espelhos um do outro, é o que podemos chamar de autoreflexo.

Alma: - [...] a Alma não se vê mais, qualquer que seja o abismo de humildade que tenha em si; nem vê Deus, qualquer que seja a altíssima bondade que Ele tenha. Mas Deus vê nela por sua majestade divina, que por si, clarifica essa Alma de tal forma que ela não vê nada que não seja Deus mesmo, Aquele Que É, no qual todas as coisas são. E esse que é, é Deus mesmo. Por isso, ela não vê senão a si mesma, pois quem vê Aquele Que É, não vê senão Deus mesmo, que vê nessa Alma mesma por sua majestade divina. Assim, no sexto estado, a Alma está liberada de todas as coisas, pura e clarificada [...]. Mas essa Alma, assim pura e clarificada, não vê Deus, nem a si mesma, mas Deus se vê por si nela, para ela, sem ela (PORETE, 2008, p. 193-194).

Conforme descrito, na aniquilação a alma e Deus são manifestados através de imagens bilaterais que residem neles mesmos. Sendo assim, a aniquilação é a transformação e a extirpação da vontade e isso só é admissível porque a alma tem uma cognição inata com Deus, este também reconhece a nobreza da alma<sup>89</sup>. “Em última análise, essa alma é necessária a Deus, à medida que é um exemplo para todos e um espelho para a glória de Deus, pois ela é o instrumento de irradiação da bondade divina para as outras criaturas” (SCHWARTZ, 2005, p. 139). Entendemos que a finalidade da obra poretiana é auxiliar seus leitores para um entendimento do itinerário que a Alma passa para alcançar uma união com Deus.

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 (MARIANI, 2008, p. 61).

O *Espelho* tem uma linguagem que narra a experiência de um homem na busca de um engrandecimento espiritual, daí podemos afirmar que a intenção de Porete era que seu escrito gerasse uma experiência no leitor. Experiência de identificação que só não ficasse na compreensão das inúmeras descrições sobre o processo que a Alma sofre, mas que a obra servisse de norte para uma mudança na forma que o leitor se relacionava com sua

---

<sup>89</sup> ROBINSON, 2001, p. 88.

espiritualidade. A Alma quando se despoja de todas as vontades, desejos, obras... chega ao estado de aniquilação e ali pode espelhar o nada divino<sup>90</sup>, e nesse despojamento há um abandono de qualquer imagem anterior à aniquilação, ou seja, um esquecimento do eu para que se possa criar um espelho ou “imagem” que reflita aquilo que não tem uma representação e que está longe de qualquer nomeação, portanto, toda narrativa alegórica da obra é um espelho que autoreflete.

O reflexo divino é alcançado pela progressão dos estágios que irá desembocar na aniquilação da alma, portanto, os estágios são peças principais para a construção do espelho que irá refletir alma e Deus. O quinto e sexto estágios são importantes para a mística poretiana, justamente porque é onde a Alma se torna clarificada e é nessa clarificação que há a transformação do homem/Deus. O itinerário poretiano é chave para uma transformação do olhar, e principalmente a forma de olhar para si, no qual há um aprofundamento no conhecimento de si. Um olhar que encontra Deus no reflexo, e esse encontro faz com que a Alma não se preocupe mais com absolutamente nada, pois caiu no abismo do nada. Falaremos mais detalhadamente sobre os estágios na próxima seção.

## 4.2. OS ESTÁGIOS

Como já introduzimos no capítulo um, o itinerário poretiano tem sete estágios ou estados e três mortes simbólicas. O guia espiritual serve como meio para mostrar o caminho que a Alma passa para encontrar o nada, o processo dos estágios acontece como uma libertação da alma para a experiência do arrebatamento. Os estágios são noções essenciais da vida espiritual que Porete pregava. Portanto, abrem o caminho para a aniquilação, como também para a afirmação e presença do divino no mundo. O processo poretiano é um roteiro que a alma segue para encontrar o interior de sua alma e nesse encontro a transformação e aniquilação são as vias de sustentação para que o amor e a misericórdia divina recaiam sobre ela. A queda no nada é a entrada para um mundo livre e esta queda traz uma perplexidade para a Alma, pois é surpreendente a bondade de Deus em dar-lhe o dom de enxergar a face Dele.

Alma: - Ah, Senhor, diz a Alma, como ainda permaneço em meu senso, após ter pensado nos dons de vossa bondade, que deram à minha alma a visão do Pai, do Filho e do Espírito Santo, que minha alma verá eternamente? Uma vez que verei algo tão grande como a Trindade, a compreensão dos anjos, das almas e dos santos não me será tomada, nem a visão das pequenas coisas, quer

---

<sup>90</sup> SCHWARTZ, 2005, p. 147.

dizer, das coisas menores que Deus! Ah, Senhor, diz a Alma, o que fizestes por mim? Verdadeiramente, Senhor, estou totalmente perplexa em relação ao que compreendo sobre isso, de tal forma que não sei o que me torna perplexa, nem tenho outra prática, nem posso tê-la, para a continuação desta compreensão. Senhor, se eu não tiver uma outra ocasião para ficar perplexa senão aquela em que haveis dado à minha alma a visão de toda a Trindade, dos anjos e das almas — o que não haveis dado a vosso precioso corpo, que está unido à natureza do Pai na pessoa do Filho — ainda assim me surpreende poder estar viva. Mais ainda, Senhor, é algo grandioso ver os anjos e as almas a quem haveis dado a visão da vossa doce face, anjos e almas que nenhum corpo pode ver e, por razão mais forte, nenhum corpo pode ver a Trindade, já que não pode ver os anjos e as almas. Contudo, haveis dado este dom a meu espírito por toda eternidade, por todo tempo em que sereis Deus (PORETE, 2008, p. 79-80).

Como afirma Robinson<sup>91</sup>, a alma a que Marguerite Porete faz referência não cabe dentro do modelo tradicional<sup>92</sup> de piedade, bondade e etc que a Razão falava ao longo do livro, pois não há desejo ou medo e é por isso que ela se torna nada, uma vez que ela não possui mais vontade. É encontrado dentro do *Espelho* uma combinação de binários que tem referência nas almas (perdida e triste) e as Igrejas (a Pequena e a Grande), sendo os estágios acessíveis em diferentes graus para cada tipo de alma dentro das obras de cada igreja. As almas perdidas são caracterizadas por não conseguirem se libertarem das amarras da Razão e das Virtudes, continuando no território do desejo e ficando satisfeitas com isso, elas nunca viverão uma vida divina porque seguem os princípios determinados pela Santa Igreja, a pequena. Sempre serão escravos de si mesmos, mas serão salvos pela graça do sacrifício de Jesus Cristo. As almas perdidas,

[...] mortificam completamente o corpo ao realizar as obras de caridade; e possuem um prazer tão grande em suas obras que não tem mais nenhuma compreensão de que pode haver um estado melhor do que o estado das obras das virtudes e da morte por martírio, unido ao desejo de perseverar nisso com a ajuda da oração cheia de pedidos, acrescido da boa vontade, sempre com o propósito de reter o que têm, como se isso fosse o melhor dos estados possíveis. Tal gente é feliz, diz Amor, mas perecem em suas obras, por achar que seu estado é suficiente (PORETE, 2008, p. 106-107).

<sup>91</sup> ROBINSON, 2001, p. 36.

<sup>92</sup> “Pelo julgamento da Razão as almas deveriam seguir o seu modelo de ensinamento tradicional para que as almas fossem escolhidas e amadas por Deus: “que deseje o desprezo, pobreza e todos os tipos de tribulações, missas e sermões, jejuns e orações, e que se tenha medo de todas as formas de amor, quaisquer que sejam, pelos perigos que lá podem existir; e que se deseje principalmente o paraíso, e que se tenha medo do inferno, e que se recuse todos os tipos de honras, e as coisas temporais, e todas as alegrias, ao negar à natureza aquilo que ela pede, exceto aquilo sem o qual ela não pode viver, a exemplo do sofrimento e da paixão de Nosso senhor Jesus Cristo” (PORETE, 2008, p. 52-53).

Enquanto as almas perdidas ainda se apegarem ao desejo, sentimento e afeições do espírito, elas continuarão perdidas e muito distantes da paz da liberdade<sup>93</sup>.

As almas tristes, de outro modo, acreditam que há um ser melhor que o delas e por isso agem mais sabiamente que as perdidas. Porete chama as almas tristes de “servos e mercadores”<sup>94</sup>. Quando se há uma preocupação com a vida terrena é o que Marguerite vai nomear como alma perdida, ela nos dá o exemplo de Marta, esta “o sabeis, é muito impedida e não o sabe. Seus impedimentos a perturbam, por isso ela está longe de tal vida” (PORETE, 2008, p. 132). Marta se preocupa com as necessidades de Jesus na terra e por isso ela não pode alcançar a paz, ela está presa nas obras. Maria, no entanto, é uma alma triste, pois ama Jesus Cristo sem a necessidade das obras terrenas e possui somente “um só espírito, ou seja, uma só intenção, o que a faz ter paz [...]” (PORETE, 2008, p. 150). O processo poretiano para aniquilação depende do abandono das obras e das preocupações com as coisas terrestres, mas só as almas tristes veem a possibilidade deste abandono, e então, só elas continuam no processo para o aniquilamento. As almas tristes não são liberadas, mas são elas que são capazes, pela nobreza e amor, de chegar à liberdade total. E são para as almas tristes principalmente que o *Espelho* foi escrito.

Cada tipo de alma está para uma igreja. A Santa Igreja, a pequena, é governada pela Razão, tem um apego às Escrituras e preocupações com os ensinamentos de exemplos terrenos. Os sacramentos da Igreja são seguidos fervorosamente e este é o primeiro estágio do processo de aniquilamento, mas é válido ressaltar que a alma aniquilada “não quer mais Deus por meio da penitência, nem por nenhum sacramento da Santa Igreja, nem por meio de pensamentos, nem por palavras, nem por obras, nem por criatura daqui de abaixo, nem por criaturas lá de cima, nem por justiça ou misericórdia [...]” (PORETE, 2008, p. 148). Marguerite Porete dedica o capítulo 134 para deixar claro que quando a Alma está em seu estado de perfeição ela não toma mais a Santa Igreja, pequena, como exemplo de nada. A alma aniquilada pertence à Santa Igreja, a grande, no qual é dirigida pelo Amor. A Santa Igreja, a grande, dentro do texto poretiano é a verdadeira igreja, é invisível e vive independentemente dos sacramentos e das escrituras terrenas. A grande sustenta a igreja menor pelo amor da própria Trindade<sup>95</sup>. Em resumo, só as almas tristes têm a capacidade de suportar o caminho para o aniquilamento, portanto, são elas as integrantes da Santa Igreja, a grande, e serão elas que terão a possibilidade do aniquilamento, e viverão sem vergonha, sem medo e sem Virtudes.

---

<sup>93</sup> *Espelho*, cap. 24.

<sup>94</sup> *Espelho*, cap. 57.

<sup>95</sup> *Espelho*, cap. 43.

Estes elementos são importantes dentro da obra poretiana, pois eles servem de guia para que a alma consiga a união com a divindade, são essas séries de estágios que ajudam na renúncia da vontade, bem como auxiliam na construção do espelho que desembocará na transição do homem para o divino, seja no campo do texto ou efetivamente na experiência mística.

De forma didática vejamos o quadro<sup>96</sup> que foi feito por Longchamp na introdução do livro de Porete na língua francesa da editora Albin Michel e que foi traduzido para nossa língua pela Dias. Podemos ver todo o esquema espiritual de Porete:

---

<sup>96</sup> O quadro original está anexo.



Como podemos perceber, os sete estágios porretiano são uma descrição do processo pelo qual a alma deve passar até que chegue ao estado de nadificação, ou seja, torna-se espelho cristalino de Deus. Acontece uma aniquilação ontológica, as almas tristes passam por esse itinerário para que ao final o estado de pré-criação chegue, caindo na certeza do nada saber e nada querer. A alma no primeiro estágio é tocada por Deus<sup>97</sup>, assim acontece a morte para o pecado. Como vimos no quadro um, a graça divina vai levando<sup>98</sup> a alma por meio dos estágios, sendo o quinto e sexto estágios onde ela consegue a plenitude de toda perfeição pela fruição divina no país da vida. Tais estágios são catárticos e visam afastar o homem do querer e de qualquer coisa que prive ele da libertação da vontade, pois é necessário que haja somente a vontade de Deus, que é o criador e dono de todas as coisas. De acordo com o que foi dito anteriormente sobre a totalidade dos estágios e o lugar de cada morte, é válido ressaltar que só apenas os seis primeiros estágios são alcançáveis pelo homem, sendo o sétimo exclusivo à alma após a morte.

As almas até o quarto estágio estão de algum modo ligadas à servidão, pois ainda servem à Vontade. O quinto e sexto estágios são importantes para o processo especular, primeiro porque quando o quinto estágio é atingido não há possibilidade de uma volta para o quarto, pois não haverá mais necessidade de praticar obras, portanto, a alma se torna estabelecida e, assim, a noção de união com o divino é algo que pode ser atingido, é um êxtase que leva até o próximo estágio. Segundo, porque o sexto estágio é o ponto onde a aniquilação ocorre. A alma não se enxerga mais e nem vê Deus, pois é Deus que se vê nela por sua Bondade e Majestade divina. O espelho cristalino se concretiza, a alma agora é somente o que Deus é. “Deus se vê nela por sua majestade divina, que por si, clarifica essa Alma de tal forma que ela não vê nada que não seja Deus mesmo [...], mas essa Alma pura e clarificada, não vê Deus, nem a si mesma, mas Deus se vê por si nela, para ela, sem ela” (PORETE, 2008, p. 194). É um movimento fomentado por um “extático transbordamento do movimento da Luz Divina” (PORETE, 2008, p. 191). A alma volta ao seu estado de pré-criação — ao nada, no qual sua existência se liga à Trindade e a Trindade se estabelece nela. É um retorno ao princípio de todas as coisas, onde haverá uma identificação da alma com a natureza divina.

Amor: - [...] Sua vontade é a nossa vontade, pois ela caiu da graça na perfeição da obra das Virtudes, Das Virtudes no Amor, e do Amor no Nada, e do Nada na Clarificação de Deus, que se vê com os olhos de sua majestade que nesse ponto a clarificaram por si mesmo. Ela está tão abrigada nele que não se vê e

---

<sup>97</sup> *Espelho*, cap. 62-63.

<sup>98</sup> *Espelho*, Prólogo.

nem o vê, e assim ele vê somente a si mesmo, por sua bondade divina (PORETE, 2008, p. 156-157).

A alma está revelada, pois não há necessidade de nenhuma mediação para o aniquilamento, ela não tem vontade e é nada, assim pode se tornar espelho perfeito de Deus. É o libertar-se de tudo possibilitando a Deus ver-se na alma transformada em um espelho inocente de Deus<sup>99</sup>.

Há uma negação do corpóreo na hierarquia espiritual poretiana, pois a alma não deve estar ligada às influências carnis. Como vimos anteriormente, é apenas nos quatro primeiros estágios que a alma ainda tem preocupações com o corpo e de modo semelhante com os simbolismos da Igreja. Tal preocupação impede que a alma alcance sua ascensão mística, posto que é necessário uma renúncia da vontade e da razão. Assim, as várias metáforas usadas por Porete ao longo do *Espelho* servem para evidenciar que a Alma pode: ver Deus, cair no abismo do nada, se tornar nada e, conseqüentemente, se tornar Deus. Todas as implicações de abandono de vontade, o não se preocupar com os sacramentos da Igreja, uma negação de razão e etc., trazem uma negação do homem para que ele consiga ascender na hierarquia espiritual. O objetivo de que a Alma chegue ao seu estado de excelência, que é o encontro com a bondade de Deus, para assim chegar a uma maturidade espiritual, está apresentada como um estado, que é alcançado através dos estágios. Podemos perceber na seguinte passagem como o estado de excelência dá forma à Alma:

Alma: - E esse estado do qual falamos, que Amor, por sua bondade, nos dá a forma, restaura hoje na Alma o primeiro dia que a inocência adquire na terra pela divina obediência, que Adão perdeu no paraíso terrestre por desobediência (PORETE, 2008, p. 160).

E, assim, conseguindo ser uma alma soberana:

Amor: - Tal gente, que está no ser, tem soberania sobre todas as coisas. Pois seu espírito está na mais alta nobreza da ordem dos anjos criados e ordenados. Tal gente tem, por causa de seu espírito, a mais alta morada de todas as ordens e, por natureza, a mais gentil compleição, ou seja, são sanguíneos ou coléricos, e não melancólicos ou fleumáticos, e assim tem a melhor parte dos dons da fortuna. Tudo é deles e para seus próximos, sem reproches da Razão. Escutai, portanto, com inveja, a grande perfeição das Almas Aniquiladas, de quem falamos (PORETE, 2008, p. 165).

---

<sup>99</sup> ROBINSON, 2001, p. 83.

O fim do caminho espiritual proposto por Porete é a aniquilação. O nada, sempre contrastado com o Tudo da deidade, é onde a alma encontrará a unidade de todas as coisas.

Marguerite usa um leque de temas para explicar a união da alma com Deus, sempre deixando clara as impossibilidades da alma em contraste com Tudo de Deus e como se dá essa reciprocidade para a união. Assim, ela abraça várias outras metáforas para ilustrar todo o caminho que a Alma percorre para o encontro com a deidade. A vivacidade de cada metáfora (centelha, o ferro no fogo, a cera, presentes da amante para o amado) tem o intuito de mostrar a realização perfeita do humano no divino, isto é, como a alma, que é de natureza diferente da parte de Deus, transfigura no que Deus é pela transformação do Amor. Acreditamos que o uso da linguagem metafórica por Porete está ligada à noção de que a alma deve passar pelos estágios para chegar à liberdade suprema, e, portanto, à aniquilação.

### 4.3. ANIQUILAÇÃO

Os diversos temas explorados ao longo desse trabalho são elementos importantes para o entendimento de toda hierarquia espiritual de Marguerite Porete, uma descrição da união da alma com Deus para “torna-se o que Deus é”. Como vimos, é empregada uma mistura de vários dispositivos (literários, teológicos, filosóficos) para a construção do *Espelho* e demonstração do amor divino. A Alma tem consciência de um estado de perfeição que pode ser buscado ainda em vida, e tal consciência é alcançada pelo reconhecimento da grandiosidade do divino. A mendicância da alma, seu contraste com o Tudo da deidade, o abandono da vontade, a reciprocidade da união e vários outros temas são todos elementos significativos para levar à aniquilação. O desaparecimento do eu é uma priorização do Outro, ou seja, o abandono da vontade, do querer e do saber são importantes para o aniquilamento, pois a alma precisa voltar para o estado de pré-criação e, então, se tornar nada. A aniquilação poretiana propõe um auto sacrifício para se chegar ao estado perfeito, no qual a alma irá desfrutar a total liberdade longe das correntes da razão.

O processo de aniquilação está ligado às mortes que são importantes para todo o processo, pois só com as mortes simbólicas a alma chega ao estado de perfeição. Sendo então, nos dois primeiros estágios que se dá a morte para o pecado, e, assim surge a vida na graça. Aqui estão os cristãos que largaram o pecado, mas que estão ligados aos ensinamentos da igreja e que ainda não tem uma vida do espírito. No terceiro estágio a alma abandona as obras e as coisas supérfluas e segue o ensinamento do evangelho. Assim, o terceiro e quarto estágios estão ligados a uma vida do espírito, pois é quando a morte para a natureza acontece, sendo válido

ressaltar que o quarto estágio é visto como um lugar que podemos fazer a diferenciação das almas perdidas e tristes, pois só as almas tristes conseguem vencer esse estágio, pois como é esclarecido no capítulo 61 da obra estudada, nem todos que vivem a vida do espírito são igualmente aptos para chegar à terceira morte. A morte do espírito marca a aniquilação da vontade no quinto e sexto estágios — antes da glória eterna que só é possível no sétimo estágio e não podemos ter compreensão sobre ele até que a alma tenha deixado o corpo<sup>100</sup>. A mudança do quinto para o sexto estágio é marcada pela união entre a alma e a Trindade. Assim, como resumo, temos que a alma para conseguir a aniquilação é necessário passar pelas mortes do pecado, da natureza e do espírito, estas mortes ajudam no esquecimento da vontade para que a vida na graça surja, até que se torne imagem e semelhança de Deus.

A aniquilação acontece através de um abandono da razão humana<sup>101</sup> e assim na transformação da alma no divino. A ascensão da alma está ligada a um esquema que é tríplice e é ele que dá direção aos sete estágios, ou seja, os estágios são uma estruturação mais extensa das três mortes que começa na vida da graça até alcançar uma unidade com Deus. No final, até a própria vontade de amar é deslocada, pois só a vontade de Deus tem importância, a alma se encontra em uma profundidade tão aguda que não há um começo nem fim, ela desaparece por inteira quando a Luz Divina se derrama e a abundância da Bondade de Deus transborda. As três mortes e os estágios levam a um cruzamento dos opostos. É no cair no abismo que temos a dialética de um nada que se torna Tudo, um tudo que se torna Nada. A alma se torna tão aniquilada que não é possível falar de Deus em forma de posse ou lugar, pois a alma entra num estado de pobreza profunda e é nesse estado que há um terreno fértil para que a graça divina chegue até ela:

Amor: - Isso é verdade, diz Amor, pois essa Alma tem Deus pela graça divina, e quem tem Deus tem tudo; e, contudo, (o livro) diz que ela não tem nada, pois tudo que essa Alma tem de Deus dentro dela pelo dom da graça divina, lhe parece nada. E assim é, em comparação ao que ela ama, que está nele, e que ele não dará a ninguém exceto a si mesmo. De acordo com esse entendimento, essa Alma tem tudo e não tem nada, sabe tudo e não sabe nada (PORETE, 2008, p. 54).

As almas, através da aniquilação, conseguem encontrar o nada e assim se tornar imagem e semelhança de Deus. O autossacrifício é proposto para que o nada seja alcançado. O Amor

---

<sup>100</sup> *Espelho*, cap. 118.

<sup>101</sup> No quarto estágios a alma tem particularidades de uma meditação e contemplação sobre as coisas divinas de uma forma racional, ou seja, é um estado que a razão é bem viva. Na passagem do quarto para o quinto estágio que podemos perceber, de fato, o corte da razão humana, da entrega total.

vai aniquilando a alma, e esta vai entrando em um despojamento do entendimento, pecado, natureza, seguranças, temor até que se torne espelho de Deus. O processo de aniquilamento só está completo quando a alma não responde mais por si, pois só o que vive nela é o Amor. A alma morre para si e assim vive o mundo do amor, sendo este estado de nada querer, nada ser, nada ter, senão o Amor.

O estado de aniquilação é onde a alma encontra sua perfeição, na qual ela não tem mais vontade ou desejo de ter vontade, mas a única vontade é a de Deus nela. Portanto, para Marguerite, a vontade é o ponto que separa a perfeição espiritual de todo o resto, pois se a perfeição é alcançada, a alma não é sua própria, mas somente o que Deus é e o que deseja nela. A alma tem sua livre vontade dada pelo dom divino, sendo que esta vontade pode cuidar das coisas terrenas ou das coisas divinas. Quando a alma está perdida ela se volta para as coisas terrenas e continua presa à razão, às virtudes e isso traz uma limitação, ela não consegue chegar à vontade de Deus. Assim, a alma perdida é impedida de um entendimento especular, não conseguindo se relacionar com as coisas divinas de forma plena. Ao contrário destas, as almas tristes têm capacidade de compreensão das coisas divinas, pois estão orientadas por elas e para elas, o amor que é desejável para a alma é esvaziado de vontade.

Se eu tivesse o mesmo que tendes na criação que me haveis dado, então eu seria igual a vós, exceto nesse ponto, ou seja, que eu poderia trocar minha vontade por aquela de um outro [...]. E se eu soubesse, sem dúvida, que a vossa vontade o quer sem com isso diminuir vossa bondade divina, então eu o quereria, sem nunca mais nada querer. E assim, Senhor, minha vontade chega ao seu fim ao dizer isso; minha vontade é mártir e meu amor é mártir: vós os levastes ao martírio; seu empenho terminou. No passado, meu coração imaginava poder viver sempre de amor, pelo desejo da boa vontade. Mas agora, essas duas coisas estão mortas em mim, e me fizeram sair da minha infância (PORETE, 2008, p. 220).

Nessa passagem podemos perceber que há uma afirmação de que a alma tem o que a natureza divina tem, ou seja, uma imagem divina na faculdade da alma. A diferença entre a natureza da alma e a divina consiste no desejo livre da alma, ela pode trocar sua vontade — independente de Deus — por outra, e, então, libertar sua vontade para que ela se volte para Deus (ou não). A alma aniquilada se livra da vontade e se transforma, e é nessa transformação que o amor da alma é colocado e absorvido no amor divino pelo poder do Espírito Santo<sup>102</sup>. A alma aniquilada é unida pelo poder do Espírito Santo, e quando está derretida na Trindade<sup>103</sup> a

<sup>102</sup> *Espelho*, cap. 43.

<sup>103</sup> “Essa Alma, diz Amor, está totalmente abandonada, fundida e absorvida, anexada e unida à elevada Trindade; e não pode querer senão a vontade divina por meio da obra divina de toda a Trindade. E uma claridade e luz arrebatadoras se juntam a ela e a pressionam de muito e perto” (PORETE, 2008, p. 123).

única vontade é a divina. A alma alcança a plenitude da divindade quando o Espírito Santo a preenche e sua transparência é completamente tomada pela fusão e união da alma à trindade, que é para Porete a perfeição espiritual que pode ser alcançada nessa vida.

A aniquilação se dá do quinto para o sexto estágio, no qual no quinto a alma tem uma compreensão de si e Deus, fazendo com que ela tenha uma epifania e assim consiga avançar para o sexto estágio, sendo nele que ela terá o próprio entendimento do divino. Essa epifania de compreensão divina é o que abre uma passagem do quinto para o sexto estágio, essa abertura dura pouco tempo e quando ela fecha, a alma volta para o quinto estágio. Dessa forma a alma fica em um movimento do quinto para o sexto estágio sempre que a trindade se movimenta dentro dela. Sempre que a alma está no quinto estágio, ela mantém-se no estado aniquilado, com a humildade suprema e sem qualquer vontade. Vejamos como a autora descreve a relação entre a Alma aniquilada que flutua entre o quinto e sexto estágio e Deus:

Amor: - [...] ela está no júbilo do quinto estágio com seu amado. Lá, nada lhe falta, e ela é frequentemente levada ao sexto, mas isso dura pouco. Pois trata-se de uma abertura, como uma centelha, que rapidamente se fecha, onde não se pode permanecer por longo tempo, e ela nunca teve uma mãe que soubesse falar sobre isso. A superabundância dessa abertura arrebatadora faz a Alma, após o fechamento e pela paz de sua operação, tão livre, tão nobre e tão liberada de todas as coisas (tanto quanto dura a paz que é dada nessa abertura), que aquele que se mantivesse livre depois dessa aventura se encontraria no quinto estágio sem cair para o quarto (no quarto estágio ainda há vontade, e no quinto não há mais nenhuma). E uma vez que no quinto estágio, do qual esse livro fala, não há mais vontade — onde a Alma permanece após a obra do arrebatador Longeperto, o qual chamamos uma centelha pela forma de abertura e rápido fechamento — ninguém poderia acreditar, diz Amor, na paz sobre a paz da paz que tal Alma recebe, só ela mesma (PORETE, 2008, p. 111).

Do quinto para o sexto estágio a vontade da alma é aniquilada e a vontade divina impera, nesse ponto do itinerário poretiano a alma está entregue e age conforme a vontade de Deus. Quando a alma alcança a vida divina, ela não fica mais exposta aos sentimentos de vergonha, honra, pobreza ou riqueza, e também não há uma preocupação com o inferno ou desejo pelo paraíso.

Amor: - Quem perguntasse a essas Almas, serenas e pacificadas, se iriam querer estar no purgatório, elas diriam que não; se iriam querer ter nessa vida a certeza de sua salvação, elas diriam que não; se iriam querer estar no paraíso, elas diriam que não. Mas, também, como iriam querer? Elas não têm mais vontade. E se quisessem alguma coisa, se distanciariam de Amor. Pois aquele que tem sua vontade sabe o que é bom para elas e isso lhes basta, sem que elas o saibam, ou disso estejam asseguradas. Tais Almas vivem da compreensão, do amor e do louvor. Essa é a prática habitual dessas Almas, sem que elas se movam por si, pois Compreensão, Amor e Louvor

permanecem nelas. Essas Almas não sabem se considerar boas ou más, não têm mais a compreensão de si mesmas, e não sabem mais julgar se estão salvas ou condenadas (PORETE, 2008, p. 41).

No quinto estágio a alma não busca mais nada, nem deseja e nem despreza as práticas da igreja, não leva mais em consideração nada, pois ela encontrou a suprema paz em que nada pode ser dado ou tirado dela. A natureza divina tomou conta da alma, diferente daqueles que ainda seguem os conselhos da razão e vivem uma vida de desejo e na vontade, portanto, a alma se afastou das virtudes e daí em diante elas a servem. O processo de aniquilamento poretiano tem um propósito de retratar um vida espiritual confiada à vontade divina, sem que haja nenhuma preocupação com as coisas terrenas, é o encontro de uma paz suprema, no qual a alma alcançou o mais perfeito estado que se é capaz de ter em vida. Podemos dizer que a aniquilação traz uma habilidade para que a alma triste consiga produzir um entendimento para a vida divina, sendo que o amor divino transforma o desejo da alma em um próprio amor. A transformação do amor abre espaço para que o Espírito Santo preencha a alma e assim consiga gerar nela a Trindade, é a unidade da Trindade que move a alma, refletindo-a na própria existência divina e a conduz até ao sexto estágio, onde ela aúfere o próprio entendimento divino.

É importante frisar que Marguerite Porete tem noção de que por mais que o reflexo dessa união possa ser alcançado, e que os opostos consigam uma união de identidade, a natureza do divino e da alma continuam distintos. No contexto poretiano é considerado que mesmo com a diferença da natureza a alma e Deus podem permanecer em união. Veremos na passagem a seguir uma corroboração desta argumentação poretiana, pois mesmo que o amor da alma seja transformado no amor divino, seu intelecto não é substituído pelo divino; o que acontece é que o intelecto da alma não funciona de forma humana, ou seja, a união com o divino faz com que a alma mantenha suas faculdades criadas, entretanto não faz o uso humano delas. Vejamos:

Amor: - Essa Alma, diz Amor, entrou nas abundâncias e afluências do amor divino, não por ter alcançado a compreensão divina, pois nenhum entendimento, seja quão iluminado for, pode alcançar as afluências do amor divino. Mas o amor de tal Alma está tão unido às afluências do mais desse excesso de Amor divino (não por realização do Entendimento do Amor, mas por realização de seu amor extremo), que está adornada com os ornamentos dessa paz absoluta, na qual vive, permanece, está, esteve e estará sem ser (PORETE, 2008, p. 103).

As faculdades humanas continuam humanas, ainda que a alma esteja preenchida pelo divino. Porete faz menção a essa distinção das naturezas durante o *Espelho*, mas não é algo que ela dá uma importância extremada. No momento em que a alma aniquilada está em união com

a Trindade, ela permanece nesse quinto estágio, pois abandonou toda a vontade que a deixava longe de Deus, ela passa a não ter vontade e permanece em um estado de nada. O que Marguerite Porete tenta expor é que mesmo havendo uma diferença entre as naturezas, não tem importância, já que o amor divino é transformador. Temos então uma diferença do que a alma se tornou ao longo do itinerário e o que Deus é por natureza:

Alma: - Sou o que sou pela graça de Deus, diz essa Alma. Sou portanto somente aquilo que Deus é em mim e nada mais; e Deus é também aquilo mesmo que é em mim, pois nada é nada. O que é, é. Portanto eu não sou, se eu sou, exceto o que Deus é; e ninguém é, senão Deus; por isso onde quer que eu penetre só encontro Deus, pois, na verdade, ninguém é, exceto Ele (PORETE, 2008, p.126).

Amor: - Eu sou Deus, diz Amor, pois Amor é Deus e Deus é Amor, essa Alma é Deus por condições do Amor. Eu sou Deus pela natureza divina e essa Alma é Deus pela justiça do Amor. Assim, essa minha preciosa amada é ensinada e guiada por mim, sem ela, pois ela foi transformada em mim e, por isso, diz Amor, porta o meu ensinamento (PORETE, 2008, p.66).

Quando Porete procura trabalhar a metáfora do fogo e ferro, ela está tentando mostrar que não faz diferença entre as naturezas, pois a união da alma com Deus é uma união de identidade, e que a força do amor consegue transformar a Alma, ou seja, é uma união de naturezas diferentes, porém não deixam de se fundirem e, portanto, só existe a transformação do ferro por causa do fogo.

Amor: - [...] Pois, diz Amor, assim como o ferro é revestido pelo fogo e perdeu sua própria forma porque o fogo é mais forte e o transformou em si, assim também essa Alma é revestida com mais, nutrida e transformada nesse mais, por meio do amor desse mais, sem dar importância ao menos. Assim ela permanece e é transformada nesse mais da absoluta paz eterna, sem que ninguém a encontre (PORETE, 2008, p. 103).

Podemos perceber que para Marguerite Porete a alma só consegue um entendimento e uma experiência do/com o divino por uma transformação da alma no/em amor divino. O amor consegue gerar na alma uma abertura para o conhecimento de Deus, a aniquilação apresentada do quinto para o sexto estágio acontece para que haja o encontro íntimo. A união da alma com Deus se dá pela vontade divina e entrega absoluta da alma, quando a alma se encontra no quinto estágio ela se transforma no amor divino<sup>104</sup>, e, assim, imagem e semelhança de Deus. A fluidez do quinto para o sexto estágio reflete o fluxo da Trindade e a abertura da alma para que elas se

---

<sup>104</sup> Ver a consideração de Porete sobre o sexto estágio no capítulo 118.

tornem uma, e é nessa fluidez que está a chave para a aniquilação e para que a alma e Deus se unam em um único reflexo. A alma é transformada em amor divino, portanto, a própria natureza divina dá entendimento para que a natureza criada possa fazer parte da unidade divina. A aniquilação também pode ser lida como uma “vontade de nada”, no qual acontece um esvaziamento de toda percepção valorativa do mundo criado e a Alma passa a “ver” e “ser vista” em um estado do divino não mediado e a partir daí a alma aniquilada é sempre “sem um porquê”<sup>105</sup>.

A doutrina de aniquilação de Porete estabelece que a alma pode viver no mundo, mas sem que as perturbações do mundo tirem sua quietação, portanto, a alma pode se tornar inerte às obras, virtudes, ensinamentos, sacramentos e doutrina da Igreja. É importante frisar que o abandono das coisas relacionadas à Igreja se dá ao longo do processo para a nadificação, pois nos primeiros estágios ainda se tem o caminho tradicional de obediência aos mandamentos. É necessário um trabalho da alma e esse só acontece porque as virtudes e os vícios existem e eles precisam ser abandonados, por isso é fundamental que a alma a princípio obedeça às Virtudes e, então, prossiga no caminho para aniquilação.

Alma: - [...] Não tardeis a vos abandonar, pois ninguém pode repousar no mais elevado repouso sereno se não tiver se abandonado; disso estou certa. Deixai as Virtudes terem aquilo que é delas em vós, aguçado a vontade no âmago dos afetos de vosso espírito, até que elas tenham acertados a contas de vosso débito com Jesus Cristo. Isso é necessário fazer antes que se chegue a essa vida (PORETE, 2008, p. 159).

É necessário fazer as obras como Jesus Cristo fez, obedecendo as Virtudes, pois é necessário regar cada semente para avançar no caminho da aniquilação. O mundo criado é uma etapa a ser vencida, e é uma etapa da qual a alma tem que passar. Marguerite Porete narra essa passagem da alma pelo mundo como um atravessamento do mar, como Moisés fez para deixar seus inimigos para trás. A alma triste consegue enxergar que existe uma terra para o repouso que está além do mar bravo:

Amor: - Essa Alma percebeu por meio da luz divina o estado do país onde deve estar, e atravessou o mar, para sugar o âmago do alto cedro. Pois ninguém recebe nem alcança esse âmago se não atravessar o alto-mar, e se não afundar a vontade das ondas. Entendei, amantes, o que isso quer dizer (PORETE, 2008, p.141).

Amor: - Está correto, diz Amor, pois sua vontade é a nossa: ela atravessou o Mar Vermelho, seus inimigos dentro dele permaneceram. Seu prazer é nossa

---

<sup>105</sup> ROBINSON, 2001, p. 39.

vontade, pela pureza da unidade da vontade da Deidade, onde a encerramos. Sua vontade é a nossa, pois ela caiu da graça na perfeição da obra das Virtudes, das Virtudes no Amor, e do Amor no nada, e do Nada na Clarificação de Deus, que se vê com os olhos de sua majestade que nesse ponto a clarificaram por si mesmo (PORETE, 2008, p. 156-157).

Como podemos perceber no processo de aniquilamento as Virtudes servem a alma, mesmo que para alcançar a liberdade total seja necessário obedecer previamente às Virtudes, mas com a finalidade de servir ao mestre mais alto que é Deus<sup>106</sup>. As Virtudes têm a serventia de dar um norte para a alma, mas só até quando a alma ainda é escrava das obras e segue os conselhos da Razão; depois que a alma se torna aniquilada ela não vive mais em um estado de desassossego. Assim, entendemos que para Marguerite Porete uma alma aniquilada vive em um mundo com total liberdade, assim não sendo mais necessário servir às Virtudes, mas do contrário, as Virtudes passam a servir as almas. Em suma, depois que serve o corpo e às Virtudes a alma aniquilada encontra a liberdade suprema e se torna nobre:

Amor: - Essa alma deixa os mortos enterrarem os mortos, e os tristes operarem segundo as virtudes, e assim descansa do menos no mais, mas se serve de todas as coisas. Esse mais lhe mostra seu nada, nu, sem cobertura; tal nudez lhe mostra o Todo-poderoso, por meio da bondade da justiça divina. Essas considerações a tornam profunda, larga, elevada e segura, pois a fazem sempre nua, tudo e nada, à medida que a mantém em seu domínio (PORETE, 2008, p.104).

É com a aniquilação que a alma volta para Deus, ou seja, cai no abismo do nada e se torna tudo. Além de abandonar toda e qualquer mediação humana, ela não deseja mais nada. No estado aniquilado tudo o que é de Deus volta para Ele transformado pelo o Amor. A alma se torna tão rica quanto Deus é, pois, o Amor é mais que perfeito e é somente isso que a Alma precisa. É no reconhecimento da sua insignificância que a alma encontra o todo divino, esse reconhecimento é chave para a aniquilação. O Amor transforma a alma para se tornar o que Deus é, sendo a bondade divina e o amor elementos fundamentais para alcançar a aniquilação.

Pois, tudo que uma criatura pode fazer nas obras de bondade não é nada em comparação à sabedoria divina. A bondade divina não se dá à Alma por causa disso, mas somente por sua bondade. E uma única manifestação desta antiga e nova bondade eterna vale mais do que qualquer coisa que a criatura possa fazer em cem mil anos, ou mesmo toda Santa Igreja. O distante é o mais

---

<sup>106</sup> “Pois, se um homem serve a um mestre, ele é daquele a quem serve, mas o mestre não lhe pertence. Por vezes, acontece que o servidor ganha e aprende tanto com seu mestre que se torna mais, rico e mais sábio do que ele, razão pela qual o servidor deixa o mestre para ter outro melhor do que ele. E quando aquele que foi o mestre vê que seu antigo servidor tornou-se melhor e sabe mais do que ele, o antigo mestre permanece com ele, para obedecê-lo” (PORETE, 2008, p.65).

próximo, pois, em si, a Alma reconhece melhor o mais próximo do que o distante, que a faz estar continuamente em união com a sua vontade, sem interferência de qualquer outra coisa que possa lhe acontecer. Tudo para ela é uma única coisa, sem porquê, e ela é nada no uno. Agora ela não tem nada a fazer por Deus, nem Deus por ela. Por quê? Porque Ele é e ela não é. Ela não retém mais nada em si, no seu próprio nada, pois isso lhe basta, ou seja, Ele é e ela não é. Portanto, ela está despojada de todas as coisas, pois está sem ser, lá onde estava antes de ser. Assim ela tem de Deus o que Ele tem e é o que Deus mesmo é, por meio da transformação do amor, no ponto que estava antes de fluir da bondade de Deus (PORETE, 2008, p. 224-225).

Deus entrega à alma tudo o que tem, pois sua generosidade é grandiosa. Todo o *Espelho* foi traçado para falar sobre os tipos de almas, igrejas, as três mortes, os sete estágios e como se faz o caminho para a aniquilação. O abandono das obras, o licenciar das Virtudes e o deixar de lado os conselhos da Razão são traços que marcam toda a natureza do discurso poretiano. É através da aniquilação que a alma reconhece toda sua fraqueza, descobrindo então uma força que pode levá-la a mais alta montanha. A alma encontra a Deus sozinha, se abandona na vontade D'ele e se torna espelho para Deus, e, então, Deus se torna espelho para a alma simples<sup>107</sup>.

---

<sup>107</sup> ROBINSON, 2001, p. 48.

## 5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como podemos perceber, Marguerite Porete escreve um tratado que renegava as ordens da razão e de um conhecimento postulado como correto. A escrita poretiana é bem diferente das diversas outras mulheres da época, ela não buscava legitimar sua autoridade com visões ou inspirações divinas. Não usava uma linguagem erótica ou nupcial, não se desculpava por ser mulher... escreveu em um patamar de igualdade. A concepção metafórica poretiana de que a Alma e Deus podem se ver, cair no abismo do nada, se tornar nada e, conseqüentemente, se tornar Deus, com todas as outras implicações de abandono de vontade, o não se preocupar com os sacramentos da Igreja, uma negação de razão e etc., vem das influências do ambiente religioso e intelectual que Marguerite estava inserida. O *Espelho* seduz, talvez pelo afronte aos padrões eclesiásticos e a descrição de um amor tão abrasador pelo divino. A expressão das ideias da experiência unitiva com Deus e a aniquilação não são expostas em uma teologia tradicional que faz referência às escrituras ou ao sofrimento de Cristo. A mulher, Marguerite Porete, foi transgressora em todos os sentidos, trazendo uma outra forma de aproximação com o Absoluto, bem diferente da direção que a Igreja dava.

Como vimos, já no início do texto poretiano a Alma é retratada como alguém que vê a imagem do divino, e isso tem implicações para toda a construção do *Espelho* e de como se dá a experiência mística para Porete. O universo religioso em que o *Espelho* é produzido tem influência forte nos temas trabalhados por Porete, que escreve em uma época que há o ressurgimento dos textos do Dionísio e suas implicações de um retorno ao nada, a escrita numa língua vulgar, o amor cortês, um louvor à razão... todas essas interações fizeram do texto um mar profundo e complexo. Em uma crítica implícita à ordem social e eclesiástica, Porete subverteu o papel passivo de como a mulher deveria se comportar, e, sendo o mais interessante disso, mostrou o quanto a Razão e seus artifícios não são suficientes para compreender a relação espiritual que a alma tem com o Absoluto.

O *Espelho* é uma metáfora mística, um reflexo genuíno do ser em que a linguagem cortesa, por vezes apofática traz uma imagem viva do ser transformado. A alma pode chegar à união com o divino sem as contribuições das obras e virtudes, sendo uma experiência pura e progressiva para chegar a ser um com Deus. Tal experiência é o descobrir que Deus produz na alma o seu mais puro amor, e, então, se cria uma atmosfera sagrada, na qual a alma volta ao seu estado de pré-criação, ou seja, nada. A alma totalmente absorvida pelo amor divino goza com uma união direta com Deus. Vimos que o texto poretiano nos apresenta uma humanização, que não é divina, pois as naturezas são diferentes, mas que se percebe no outro. A visão poretiana

de travessia pelo mar bravo para encontrar a paz é uma espécie de vida não dominada pela razão e por nossa vontade, mas pelo amor divino e do abandono à vontade divina.

É através de uma oração do (im) possível que Porete encoraja o leitor a abandonar tudo que parece ser sustentação, assim criando uma inquietação que o movimenta, pois só podemos conhecer a Deus no movimento dos estágios e, assim o encontrando de forma transcendental. A verdadeira liberdade, paz e felicidade só são encontradas quando abandonamos nossa vontade e nossas ações coincidem com a vontade divina, e, portanto, o amor e a Bondade divina são capazes de levar o homem à condição de liberdade de espírito, ou seja, o amor domina o todo. E, como vimos, é com o progredir dos estágios que encontramos um esvaziamento de si, para chegarmos a uma alma aniquilada. A mística poretiana tem como cerne o arrebatamento divino que eleva o homem ao nada. Nada este que é tão obscuro, porém tão harmonioso com a categoria do reflexo do divino, que traz a possibilidade de ser tudo. O nada dentro da mística poretiana tem um papel de revelação, pois quando o encontramos passamos a olhar o divino de forma translúcida.

Na realização da aniquilação, a alma se torna reflexo de Deus, a aniquilação é a unidade absoluta com Deus, no qual encontramos a verdadeira liberdade longe das coisas criadas. Podemos perceber que a linguagem apofática, a literatura cortesa, o uso especular do texto, os conteúdos metafóricos são formas essenciais para a mensagem que Marguerite Porete tentava passar, uma mensagem esotérica de como a alma poderia se tornar aniquilada e uma com Deus. De forma simples, podemos dizer que o *Espelho* é a noção de que a alma volta para o início que era antes, ou seja, para Deus. O papel da imagem tem um grande poder dentro da obra poretiana, pois quando a Alma pode tocar Deus, ela subverte a forma como Deus é visto de muitas maneiras. Em consequência disso, a alma consegue fazer um real conhecimento de sua verdadeira natureza, vivendo em um mundo sem apego às obras, sem pecados e sem um porquê. A aniquilação é um estado encarnado de nada querer, nada saber, nada se ter, é o abandono de tudo e só é alcançado por vontade própria, ou seja, sem mediações. Podemos dizer que é a volta ao nada do qual se originou.

Marguerite Porete escreve dentro de uma cultura do amor cortês, que trata de um amor que é inacessível, que tinha a obediência e lealdade como princípios. A aniquilação está ligada a uma disposição da alma para um amor que necessita de lealdade e obediência para que assim consiga evoluir para se tornar um reflexo cristalino de Deus. É através do intercâmbio cortês que a alma consegue chegar ao alto de sua liberdade, pois o divino a presenteia com o seu mais puro amor, um amor que liberta das amarras da razão. O itinerário poretiano é fundamentado em um curso de origem, queda, remissão e retorno ao estado de origem com Deus. As almas

perdidas e tristes passam por parte desse ciclo, mas nem todas conseguem voltar ao seu estado de origem, pois nem todas são capazes de largar o sistema espiritual que é baseado nas regras espirituais da Igreja, ou seja, as almas que permanecem seguindo as Virtudes e os ensinamentos da Razão estarão sempre perdidas e nunca alcançarão a aniquilação. As várias personagens dentro do *Espelho* que Marguerite Porete faz uso são para mostrar a deficiência espiritual que a Igreja tinha na época, tanto que ela mata a Razão, trazendo uma alternativa espiritual em forma de texto para seus leitores. Com a apófase do desejo e a cortesia, Marguerite Porete, cumpre o papel ambicioso e paradoxal de tornar a finitude do homem algo extraordinário.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### Primária

PORETE, Marguerite. **O espelho das almas simples e aniquiladas e que permanecem somente na vontade e no desejo do Amor**. Tradução e notas de Silvia Schwartz. Petrópolis, RJ: Vozes. 2008.

PORETE, Marguerite. **Le Miroir des âmes Simples et Anéanties**. Trad. Max Huot De Longchamp. Paris: Albin Michel. 1997.

### Secundária

AGOSTINHO Santo. **Confissões**. Tradução de José M. Silva Rosa, Texto originalmente publicado in *Românica*, 16 (2007), Edições Colibri, Lisboa: LusoSofia, 2007.

ALMEIDA, Rute Salviano. **Uma voz feminina calada pela inquisição**. – São Paulo: Hagnos, 2011.

ANDIA, Ysabel de. **Henosis: L'Union a Dieu chez Denys l'Areopagite**. New York: Brill, 1996.

BAZÁN, Francisco Garcia. **Aspectos incomuns do sagrado**. São Paulo: Paulus, 2002.

BENEITO, Pablo (Ed.). **Mujeres de luz – La mística femenina, lo femenino en la mística**. Madrid: Trotta, 2001.

BENOIT, P. **Exegese et Théologie**. Paris: Cerf, 1961.

BETTO, Frei e BOFF, Leonardo. **Mística e Espiritualidade**. Rio de Janeiro: Garamond, 2005

BEZERRA, Cícero Cunha. **Dionísio Pseudo-Areopagita: Mística e Neoplatonismo**. São Paulo: Paulus, 2009.

\_\_\_\_\_. **Compreender Plotino e Proclo**. Petrópolis: Vozes, 2006.

BÍBLIA – **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 2002.

BORGES, Paulo. **Do Bem De Nada Ser. Supra-**

BRANDÃO. B. G. S. L. Mística e paidéia: o Pseudo-Dionísio Areopagita. **Mirabilia**: revista eletrônica da antiguidade e idade média, Vitória, n. 4. dez 2005. Disponível em:

<[http://www.revistamirabilia.com/sites/default/files/pdfs/2004\\_07.pdf](http://www.revistamirabilia.com/sites/default/files/pdfs/2004_07.pdf)> Acesso: 12 agosto 2016

CARROLL, Thomas D. **Metaphor and Apophatic Discourse**: Putting Sells in Dialogue with Lakoff and Johnson. *Journal of Faith and Science Exchange*, Boston Theological Institute, v. 106, p. 339-349, 2000.

CASAGRANDE, Carla. A mulher sob custódia. In.: \_\_\_\_\_ **História das Mulheres no Ocidente**. Vol. 2: A Idade Média. Georges Duby e Michelle Perrot (orgs.). Porto: Edições Afrontamento, 1990

CASTRO, R. C. G. **Negatividade e participação: a influência do Pseudo Dionísio Areopagita em Tomás de Aquino – teologia, filosofia e educação.** Tese apresentada à Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo (USP) para obtenção do título de Doutor em Educação.

CIORDIA, Javier Vergara. **Enciclopedismo especular en la Baja Edad Media: La teoría pedagógica del espejo medieval.** AHIg. 2009. p. 295-309.

DIAS, Maruzania Soares. **O GOZO DE DEUS: Uma análise lacaniana da experiência mística na obra de Marguerite Porete.** 2010. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo. <https://sapientia.pucsp.br/handle/handle/1791>. Acesso em 21 de agosto de 2014.

**existência, aniquilamento e deificação em Margarida Porete.** *Metabasis*, Itália, n. 2. Set. 2006. Disponível em: [http://www.metabasis.it/articoli/2/2\\_Borges.pdf](http://www.metabasis.it/articoli/2/2_Borges.pdf). Acesso: 03 mar 2017.

FALBEL, Nachman. **Heresias medievais.** São Paulo: Perspectiva, 2007

GILSON, Étienne. **A filosofia na idade média.** São Paulo Martins: Fontes, 2001.

GILSON, Étienne; BOEHNER, Philotheus. **História da filosofia cristã: desde as origens até Nicolau de Cusa.** 9. ed. Petrópolis: Vozes, 2004.

GONÇALVES, W.C.; MOTA, L.R. A Niilidade e o anonimato de Deus: o apofatismo do místico Pseudo-Dionísio, o Areopagita. **INTERAÇÕES – Cultura e Comunidade**, Belo Horizonte, v.9 n.16, p. 431-452, Jul./Dez.2014.

GRABES, Herbert. **The Mutable Glass: Mirror-imagery in titles and texts of the Middle Ages and English Renaissance.** Cambridge: Cambridge, 1973.

GRÜN, Anselm. **Mística: descobrir o espaço interior.** Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

GUENÉE, Bernard. Corte. In: LE GOFF, Jacques.; SCHIMITT, Jean-Claude. (Coord). **Dicionário Temático do Ocidente Medieval.** Bauru: EDUSC; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2002.

HADOT, Pierre. **Exercices Spirituels et philosophie antique.** France: Albin Michel, 2002.

HEGEL, W. **Introdução à História da Filosofia.** Trad. Antonio Pinto de Carvalho. São Paulo: Abril Cultural, 1989, (Os pensadores).

HOLLYWOOD, Amy. **The Soul as Virgin Wife.** Notre Dame: University of Notre Dame, 2001.

JOTA, Cátia Cristina Sanzovo. Para além do nitrato de prata: análise do duplo especular em contos da literatura ocidental. Londrina, Tese de doutorado em letras – Universidade Estadual de Londrina, Centro de Letras de ciências humanas, 2015.

KOCHER, Suzanne Aleta. **Gender and Power in Marguerite Porete's 'Mirouer des Simples Ames'**. Oregon: University of Oregon, 1999.

LAKOFF, George; JOHNSON, Mark. Conceptual Metaphor in Everyday Language, in **Philosophical Perspectives on Metaphor**, ed. by Mark Johnson. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1981.

LIBERA, Alain de. **Pensar na Idade Média**. Tradução Paulo Neves. São Paulo: Ed. 34, 1999.

LICHTMANN, Maria. Negative Theology in Marguerite Porete and Jacques Derrida. **Christianity and Literature**, v. 47, n.2, p. 213 – 227, 1998.

LILLE, Alano de. **Summa de arte praedicatoria, Migne, Patrologia Latina**, vol. 210, col. 218.

LIMA NETO, José Carlos de. A relação do homem com Deus na Idade Média: expressões da experiência mística na Literatura. In: FERREIRA, Álvaro Mendes. **Problematizando a Idade Média**. Niterói : Ed.UFF/PPGHISTÓRIA, 2014. p. 93-101.

LIMA NETO, José Carlos de. A relação do homem com Deus na Idade Média: expressões da experiência mística na Literatura. In: FERREIRA, Álvaro Mendes. **Problematizando a Idade Média**. Niterói : Ed.UFF/PPGHISTÓRIA, 2014. p. 93-101.

LIMA VAZ, Henrique C. de. **Experiência Mística e Filosofia na Tradição Ocidental**. São Paulo, Edições Loyola, 2000.

LONGCHAMP, Max Huot de. Introduction. In: PORETE, Marguerite. **Les Miroir des âmes Simples et Anánties**. Paris: Albin Michel, 1997, p. 13-36.

LOSSO, Eduardo. Prefácio. In: BINGEMER, Maria Clara; PINHEIRO, Marcus Reis. (Org.). *Narrativas místicas: antologia de textos místicos da história do cristianismo*. São Paulo: Paulus, 2016. p. 9-24.

LOYN, H. R. (Org.). **Dicionário da Idade Média**. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

MACEDO, José Rivair. **A Mulher na Idade Média**. 5ª ed. São Paulo: Contexto, 2002

MARIANI, Ceci Baptista. **Marguerite Porete, teóloga do século XIII**: Experiência mística e teologia dogmática em *O Espelho das Almas Simples* de Marguerite Porete. São Paulo, 2008.

MCGINN, Bernard (Org.). **Meister Eckhart and the beguine mystics**: Hadewijch of Brabant, Metchthild of Magdeburg and Marguerite Porete. New York: Continuum, 1994.  
\_\_\_\_\_. **As fundações místicas das origens ao Século V**, Tomo I. Tradução de Luís Malta Louceiro, São Paulo: Paulus, 2012.

\_\_\_\_\_. Meister Eckhart on God as Absolute Unity in **Neoplatonism and Christian Thought**, 1982: 129.

MUNIZ, R.C. Márcio. **O Leal conselheiro, de Dom Duarte e a tradição dos Espelhos de príncipe**. Tese de Doutorado em Literatura Portuguesa, Faculdade de Letras, Filosofia e Ciências Humanas Universidade de São Paulo, 2003.

O'ROURKE, FRAN. **Pseudo-Dionysius and the metaphysics of Aquinas**. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2005.

PANCIERA, Silvana. **Le beghine**. Una storia di donne per la libertà. Gabrielli Editori, San Pietro in Cariano (VR) 2011.

PERNOUD, Regine. **Luz sobre a Idade Média**. Portugal: Publicações Europa-América, 1997.

PIGLER, Agnès. **Plotin**: une metaphysique de l'amour. L'amour comme structure du monde intelligible. Paris, Vrin, 2002.

PINHEIRO, Marcus Reis. Plotino, Exegeta de Platão e Parmênides. **Anais de Filosofia Clássica**, v.1, n.2, p.70-82, p.71, 2007.

PSEUDO-DIONÍSIO. **A teologia Mística**. Tradução do grego por Mario Santiago de Carvalho, Porto: Medievalia, 1996, p. 27-118.

\_\_\_\_\_. **Obras Completas**. Coord. T. H. Martin., Madrid: BAC, 2007.

QUADROS, Elton Moreira. **Aproximação entre mística e filosofia**. Revista Espaço Acadêmico - n° 132 – Maio, 2012. P. 192-195

RASCHIETTI, Matteo. **Meister Eckhart e Marguerite Porète: dois caminhos de negação radical sob um mesmo traço distintivo**. In: *Interthesis*: Revista Internacional Interdisciplinar, Florianópolis, Vol. 7, n° 1, p. 291-301, jan./jun., 2010.

REHERMANN, Carlos. **Cantos a la Dama Amor**: Místicas y trovadoras de la Edad Media. Disponível em: <http://www.henciclopedia.org.uy/autores/Rehermann/Literaturafemenina.htm>

RIBEIRO JÚNIOR, João. **Pequena História das Heresias Medievais**. São Paulo: Papirus, 1989; capítulos I e V.

RODRIGUEZ, A. Incrustación de la Moral de Séneca en la Revelación Cristiana. In: **Actas del Congreso Internacional de Filosofía en Conmemoración de Séneca en el XIX Centenario de su Muerte**. Madrid, 1967.

SCHIMIDT, Margot. **Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique, Doctrine et Histoire**. France: Beauchesne, 2003, p.1290.

SCHWARTZ, Sílvia. **A BÉGUINE E AL-SHAYKH**: Um estudo comparativo da aniquilação mística em Marguerite Porete e Ibn'Arabī. 2005. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião. Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora. [www.ufjf.br/ppcir/files/2009/05/tesesilvia.pdf](http://www.ufjf.br/ppcir/files/2009/05/tesesilvia.pdf). Acesso em 20 de dezembro de 2013 às 03h30min.

\_\_\_\_\_. Marguerite Porete e a “teologia” do feminino divino. **IHU On- Line UNISINOS**, São Leopoldo, ano XI, n. 385, 19/12/2011. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br>>. Acesso em: 21 abril 2013.

SEVENSTER, J. N. **Paul and Seneca**. Leiden: Brill, 1961.

SELLS, Michael. **Mystical Languages of Usaying**. Chicago: Chicago University Press, 1994.

\_\_\_\_\_. **Marguerite Porete: Mística, Apofatismo e Tradição de Resistência**. In: *Numem: Revista de estudos e pesquisa da religião*. Juiz de Fora, v. 6, n. 2, 109-126.

SILVA JÚNIOR, Reinaldo da. **A Mística e suas Manifestações: uma reflexão fenomenológica sobre a mística especulativa a partir dos textos de São João da Cruz e Rûmi**. In: *Revista Sacrelegens*, v. 3, n.1, 2006, do Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião/UFJF

SILVA, João Gabriel Lima da. **O CASTELO DA EXPERIÊNCIA: Walter Benjamin e a literatura medieval**. 2012. 167 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia) –Universidade Federal Fluminense – UFF, Niterói, 2012.

SILVA, Nilo César Batista da. **História da Filosofia Medieval**. São Cristóvão: Universidade Federal de Sergipe, CESAD. 2016.

SORDI, Marta. **I cristiani e l'impero romano**. Milano: Jaca Book, 1984.

SOMMERMAN, Américo. PLOTINO. **Tratados das Enéadas**. Tradução, apresentação, notas e ensaio final de Américo Sommerman—São Paulo: Polar Editorial, 2000.

SPONVILLE, André Comte. **Apresentação da filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

STORNIOLO, Ivo. Introdução. IN: PSEUDO-DIONISIO. **Obra completa**. São Paulo: Paulus, 2004.

TEIXEIRA, Faustino. Apresentação de O espelho. In: **O espelho das almas simples e aniquiladas e que permanecem somente na vontade e no desejo do amor**. Petrópolis/RJ: Vozes, 2008: 17-29.

TORRELL, Jean Pierre. **Iniciação a Santo Tomás de Aquino. Sua pessoa e obra**. Trad. Luiz Paulo Rouanet. Ed. Loyola, São Paulo, 1999.

VELASCO, J. M. **El fenómeno místico: Estúdio comparado**. Madrid: trota, 1999.

VERNANT, Jean-Pierre. **Mito e religião na Grécia Antiga**. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

ZIMERMANN, Davi E. **O espelho na teoria e prática psicanalítica**. In: *Revista Brasileira de Psicanálise*, v.25, p. 43-61, 1991.

\_\_\_\_\_. **Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident – Actes du Colloque International.** Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1997.

**ANEXO**  
Anexo 1<sup>108</sup>

ÉTAT DE L'ÂME	Caractéristiques principales		Dénomination	Mode de vie et allégories	
ÉTAT DE PÉCHÉ					
1 <sup>er</sup> ÉTAT DE GRACE	Mort au péché (mortel) garder les commandements vie selon la nature vie selon la Loi vie selon le conseil des hommes		<i>Marchands et vilains</i>	} <i>Vie selon l'âme</i>	} R A I S O N
2 <sup>e</sup> ÉTAT DE GRACE	Mort à la nature vie de vertu vie de désirs vie à l'exemple de Jésus-Christ vie selon le conseil de l'Évangile vie de bonne volonté faire la volonté de l'esprit l'âme ignore son état		<i>Ceux qui ont péri</i>		
3 <sup>e</sup> ÉTAT DE GRACE	Affection aux œuvres de perfection lutte contre la volonté de l'esprit l'âme connaît son état		<i>Égarés</i> <i>Esclaves et marchands</i>	} <i>Vie selon l'esprit</i> Rachel la paille Marthe hors de la cour du roi en pays étranger	
4 <sup>e</sup> ÉTAT DE GRACE	Perfection de l'esprit méditation et contemplation manque d'innocence l'âme conserve de la volonté				
5 <sup>e</sup> ÉTAT DE GRACE	Mort à l'esprit nourriture glorieuse aveugle vie anéantie	connaissance, amour, louange Dieu par condition d'amour l'âme est abîmée en Dieu l'âme ne sait rien et sait tout l'âme ne veut rien et veut tout l'âme ne sent rien : Joie l'âme ne désire rien transformation l'âme sans elle et pour Dieu pur amour divin - parfaite charité en communion Paix - sans remords de conscience	<i>Les anéantis</i> <i>Ceux qui sont libres</i> <i>Ceux qui sont simplifiés</i>	} <i>Vie sans intermédiaire</i> <i>Vie d'union</i> <i>Vie divine</i> Benjamin le grain Marie en la cour du roi en la chambre secrète	} A M O U R
6 <sup>e</sup> ÉTAT DE GRACE	Eclair - ouverture vie glorieuse connaissance divine vie anéantie illuminée				
7 <sup>e</sup> ÉTAT DE GRACE	Âme séparée du corps voir la Trinité fruition divine			<i>Paradis</i> pays de vie	

<sup>108</sup> LONGCHAMP, 1997, p. 34-35.