

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ
ESCOLA DE EDUCAÇÃO E HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA**

JOSUÉ SOARES FLORES

**O CONCEITO DE UNIÃO COM DEUS NA LITERATURA MÍSTICO-TEOLÓGICA
MEDIEVAL: UMA ANÁLISE EM JOÃO ESCOTO ERIÚGENA, HILDEGARDA DE
BINGEN, MESTRE ECKHART E JULIANA DE NORWICH**

CURITIBA

2018

JOSUÉ SOARES FLORES

**O CONCEITO DE UNIÃO COM DEUS NA LITERATURA MÍSTICO-TEOLÓGICA
MEDIEVAL: UMA ANÁLISE EM JOÃO ESCOTO ERIÚGENA, HILDEGARDA DE
BINGEN, MESTRE ECKHART E JULIANA DE NORWICH**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Teologia na Área de concentração Teologia e Sociedade, da Escola de Educação e Humanidades, da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, como requisito parcial à obtenção do título de doutor em Teologia.

Orientador: Prof. Dr. Pe. Márcio Luiz Fernandes

Co-Orientador: Prof. Dr. Pe. Lubomir Zák

CURITIBA

2018

Dados da Catalogação na Publicação
Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Sistema Integrado de Bibliotecas – SIBI/PUCPR
Biblioteca Central
Giovanna Carolina Massaneiro dos Santos – CRB 9/1911

F634c
2018 Flores, Josué Soares
O conceito de união com Deus na literatura místico-teológica medieval: uma análise em João Escoto Eriúgena, Hildegarda de Bingen, Mestre Eckhart e Juliana de Norwich / Josué Soares Flores; orientador: Pe. Marcio Luiz Fernandes; co-orientador: Pe. Lubomir Zak. – 2018.
228 f. ; 30 cm

Tese (doutorado) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 2018

Bibliografia: f. 222-228

1. Teologia. 2. Teologia - História. 3. Deus na literatura. 4. Misticismo. 5. Teólogos. 6. Hildegarda, Santa, 1098-1179. I. Fernandes, Marcio Luiz. I. Zak, Lubomir. II. Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Programa de Pós-Graduação em Teologia. III. Título

CDD 22. ed. - 230



PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ
Escola de Educação e Humanidades
Programa de Pós-Graduação em Teologia
Mestrado e Doutorado

ATA DA SESSÃO PÚBLICA DE EXAME DE TESE Nº. 10
DEFESA PÚBLICA DE TESE DE DOUTORADO DE
JOSUÉ SORES FLORES

Aos vinte e três dias, do mês de fevereiro de dois mil e dezoito, às oito horas reuniu-se na sala 5 de pós-graduação - Segundo andar da Escola de Educação e Humanidades da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, a banca examinadora constituída pelos professores: Márcio Luiz Fernandes, Lubomir Zak, Alex Vicentim Villas Boas, Waldir Souza e Renato Kirchner, para examinar a tese do candidato Josué Soares Flores, Ingressante no Programa de Pós-graduação em Teologia - Doutorado, no primeiro semestre de dois mil e quatorze. Linha de pesquisa: Teologia e Sociedade. O doutorando apresentou a Tese intitulada: "O CONCEITO DE UNIÃO COM DEUS NA LITERATURA MÍSTICO-TEOLÓGICA MEDIEVAL: UMA ANÁLISE EM JOÃO ESCOTO ERIÚGENA, HILDEGARDA DE BINGEN, MESTRE ECKHART E JULIANA DE NORWICH." O Candidato fez uma exposição sumária da Tese, em seguida procedeu-se à arguição pelos Membros da Banca e, após a defesa. O Candidato foi Aproudo pela Banca Examinadora. A sessão encerrou-se às ____ h ____ min. Para Constar, lavrou-se presente Ata, que vai assinada pelos Membros da Banca Examinadora.

Prof. Dr. Márcio Luiz Fernandes Márcio Luiz Fernandes
Presidente/Orientador

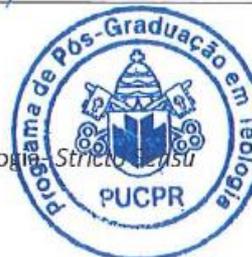
Prof. Dr. Lubomir Zak Lubomir Zak
Co-orientador

Prof. Dr. Alex Vicentim Villas Boas Alex Vicentim Villas Boas
Convidado Interno

Prof. Dr. Waldir Souza Waldir Souza
Convidado Interno

Prof. Dr. Renato Kirchner Renato Kirchner
Convidado Externo

Prof. Dr. Alex Vicentim Villas Boas
Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Teologia Stricto Sensu
PPGT - PUCPR



Para Mário Flores, meu amado pai.

AGRADECIMENTOS

Meu agradecimento especial a Débora Del Nero Silva Barbosa pela parceria nesse projeto.

Agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES).

Agradeço à Junta Nacional de Educação Teológica da Igreja Episcopal Anglicana do Brasil.

Agradeço à Diocese Anglicana de Curitiba na pessoa de seu bispo diocesano Revmo. D. Naudal Alves Gomes.

Agradeço à Diocese Anglicana de São Paulo na pessoa de seu bispo diocesano Revmo. D. Flávio Augusto Borges Irala.

Agradeço à comunidade da Paróquia de São Pedro Apóstolo em Curitiba, Pr.

Agradeço à comunidade da Paróquia de Cristo Rei em Registro, SP.

Agradeço à Comisión Teológica para la América Latina y Caribe da Episcopal Church of the United States.

Agradeço à Pontificia Università Lateranense na pessoa do Prof. Dr. Pe. Lubomir Zák.

Agradeço ao Prof. Dr. Pe. Márcio Fernandes, meu orientador e amigo.

Agradeço aos professores do Programa de Pós-Graduação em Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná.

Agradeço à Stella Stievani e Maria Eugênia Hannuch.

Agradeço a Alessandro Beccari e Luiz Alberto Lara Júnior.

“[...] pois realmente quanto mais alto ascendemos, encontramos menos palavras para poder explicar as visões das coisas espirituais”

PSEUDO DIONÍSIO AREOPAGITA, *DMT*, C3

RESUMO

Esta tese tem como objetivo compreender o conceito de união com Deus presente na literatura místico-teológica medieval, particularmente nas obras de João Escoto Eriúgena, Hildegarda de Bingen, Mestre Eckhart e Juliana de Norwich, através do estudo do *ser*, da alma, do processo de deificação, da ética e dos sacramentos e espiritualidade cristã, que, compõem a estrutura temática do argumento teológico. Buscamos demonstrar o desenvolvimento do conceito que, por meio das influências da teologia neoplatônica, da patrística oriental e da hermenêutica alegórica, nossos(as) autores(as), destacam-se pela força da criatividade poético-místico-teológica. Por meio do método apofático ou teologia negativa, eles e elas construirão suas noções particulares de *união com Deus* e as implicações práticas num modelo ético do *esvaziamento* ou desapego *kenótico*. Nossa metodologia se fundou em análise qualitativa bibliográfica com análise crítica de conteúdo, particularmente dos textos dos(as) autores(as), comentadores(as) e pesquisadores(as) seguindo uma coerência hermenêutica com os critérios exegéticos e filosóficos também utilizados pelos(as) mesmos(as), a fim de evitar anacronismos teóricos. Os resultados obtidos destacam-se um aprofundamento do conceito e da literatura no campo da pesquisa teológica e sua extensão quanto ao método apofático de teologia e as implicações pastorais e éticas da pesquisa. O texto está dividido em cinco capítulos sendo o primeiro uma apresentação geral à biografia dos(as) autores(as) pesquisados(as), a fim de contextualizar o(a) leitor(a) com os(as) mesmos(as) e suas obras. Em seguida desenvolvemos um estudo sobre os aspectos ontológicos desses(as) autores(as), particularmente o estudo do *ser* e posteriormente, como que derivada da discussão sobre o *ser*, articulamos com as concepções sobre o entendimento da doutrina cristã acerca da *alma*. Entretanto, para nossos(as) autores(as), toda metafísica conceitual tem implicações práticas e éticas que incidirão em uma horizontalidade fundamental da vida e espiritualidade cristã. Por fim, o capítulo que compreende o tema central da *unio Dei* ou união com Deus, desde as experiências da espiritualidade sacramental, devocional e das metáforas místicas utilizadas ainda na literatura antigo-testamentária e revistas pelos(as) nossos(as) místicos(as). Entendemos que o tema da união com Deus é especialmente relevante para o atual contexto de secularização da fé cristã, que coisificou a experiência de fé em uma experiência cultural; da maior difusão do diálogo inter-religioso, que desafia a teologia a ampliar seu espectro teórico sobre seu objeto de estudo a fim de estabelecer “pontes” para um debate respeitoso e contra os fundamentalismos; e dos valores sociais vigentes que “empurram” Deus para a periferia e margem das vidas das pessoas. A compreensão de nossos(as) autores(as) transcende qualquer relação mediada por bens simbólicos e mesmo por uma classe profissional de mediação. Terão sim, papel fundamental para um cristianismo de união com Deus nos contra-valores sistêmicos e eclesiásticos. É esta força revolucionária de uma experiência místico-teológica, encharcada dos fundamentos da patrística, que subverte o fluxo da correnteza teológica da igreja medieval. Os escritos desses(as) autores(as) são dotados de importante atualidade e desafiam ainda hoje, teólogos e teólogas, a repensarem determinadas bases que dão o conforto teórico, a fim de sacudí-las e estremece-las para que as questões profundas do *ser* sejam compreendidas no contexto da busca da experiência íntima com o Deus marginalizado e desconhecido dos “santuários” da experiência do mercado, do capital e do poder.

Palavras-chave: 1.União com Deus. 2. João Escoto Eriúgena. 3. Hildegarda de Bingen. 4. Mestre Eckhart. 5. Juliana de Norwich.

ABSTRACT

This thesis aims to understand the concept of union with God present in the medieval mystical-theological literature, particularly in the works of John Scotus Eriúgena, Hildegard von Bingen, Meister Eckhart and Julian of Norwich, through the study of *being*, soul, process deification, ethics and the sacraments and Christian spirituality, which make up the thematic structure of the theological argument. We seek to demonstrate the development of the concept that, through the influences of Neoplatonic theology, oriental patristics and allegorical hermeneutics, our authors stand out for the strength of poetic-mystical-theological creativity. Through the apophatic method or negative theology, they will build their particular notions of union with God and the practical implications in an ethical model of kenotic detachment. Our methodology was based on qualitative bibliographical analysis with critical content analysis, particularly the texts of the authors, commentators and researchers following a hermeneutic coherence with the exegetical and philosophical criteria also used by them, in order to avoid theoretical anachronisms. The results obtained highlight a deepening of the concept and literature in the field of theological research and its extension regarding the apophatic method of theology and the pastoral and ethical implications of the research. The text is divided into five chapters, the first being a general introduction to the biography of the authors researched, in order to contextualize the reader with them and their works. We then develop a study on the ontological aspects of these authors, particularly the study of *being* and later, as derived from the discussion about *being*, we articulate with the conceptions about the understanding of the Christian doctrine about the soul. However, for our authors, all conceptual metaphysics has practical and ethical implications that will affect a fundamental horizontality of Christian life and spirituality. Finally, the chapter that includes the central theme of *unio Dei* or union with God, from the experiences of sacramental spirituality, devotional and mystical metaphors still used in the ostentatious literature and reviewed by our mystics. We understand that the theme of union with God is especially relevant to the current context of secularization of the Christian faith, which has characterized the experience of faith in a cultural experience; the greater diffusion of interreligious dialogue, which challenges theology to widen its theoretical spectrum over its object of study in order to establish “bridges” for respectful debate and against fundamentalisms; and of the existing societal values that “push” God into the periphery and margin of people's lives. The understanding of our authors transcends any relationship mediated by symbolic goods and even by a professional class of mediation. They will have, yes, a fundamental role for a Christianity of union with God in the systemic and ecclesiastical counter-values. It is this revolutionary force of a mystical-theological experience, soaked in the foundations of patristics, which subverts the flow of the theological current of the medieval Church. The writings of these writers are endowed with important relevance and today challenge theologians to rethink certain bases that give theoretical comfort in order to shake and shudder them so that the deep questions of *being* are understood in the context of search for the intimate experience with the marginalized and unknown God of the “sanctuaries” of the experience of the market, of capital and of power.

Key-words: 1. Union of the God. 2. John Scotus Eriúgena. 3. Hildegard von Bingen. 4. Meister Eckhart. 5. Julian of Norwich.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

Arc. – Arcebispo

RDL – Revelations of Divine Love

M. – Madre

ca. – *circa* (cerca)

LDO – Liber Divinorum Operum

LVM – Liber Vitae Meritorum

PER – Periphyseon

Co. – Comentário

Conf. – Confissões

DDN – De divinis nominibus

DCH – De coelesti hierarchia

DMT – De mystica teologia

ms. – manuscrito

Nat. lat. – Nacional latim

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
1 NOTAS BIOGRÁFICAS	28
1.1 João Escoto Eriúgena	28
1.2 Hildegarda de Bingen	34
1.3 Mestre Eckhart de Hockheim	41
1.4 Juliana de Norwich	45
2 O SER: UM ESTUDO NA TEOLOGIA MÍSTICO-MEDIEVAL	50
2.1 Deus: em busca de uma não-definição do ser	55
2.1.1 <i>Processio e Reditus: o percurso do ser</i>	55
2.1.2 <i>Deus está em tudo: Deus é um nada</i>	59
2.1.3 <i>Todo ser tem um algo do nada divino</i>	60
2.1.4 <i>Bondade e amor: substância e vocação</i>	61
2.1.5 <i>Deus superser ou Deus como nada</i>	62
2.1.6 <i>Tempo e lugar: o não-lugar de Deus</i>	64
2.1.7 <i>O Verbo: sabedoria e verdade suprema</i>	68
2.1.8 <i>A superessencialidade de Deus</i>	70
2.1.9 <i>A SSma. Trindade como pai e mãe de nossa substancialidade</i>	71
2.2 O ser como vontade divina: teofania e subjetividade	73
2.2.1 <i>Participação: substância do ser como teofania</i>	74
2.2.2 <i>Presciência: chamado do ser à existência</i>	75
2.2.3 <i>A geração do tempo no infinito</i>	78
2.2.4 <i>Esquecer-se de si mesmo</i>	80
2.2.5 <i>Homem: microcosmo do universo</i>	83
2.2.6 <i>Ontologia do espelho</i>	84
2.2.7 <i>Da criaturidade à transcendência de Deus</i>	87
2.3 Sobre a Liberdade no interior da vontade divina	89
2.3.1 <i>Felicidade na renúncia da vontade livre</i>	89
2.3.2 <i>O Sofrimento como apego a vontade</i>	90
3 A ALMA: O NÃO-LUGAR DE DEUS	93
3.1 Alma como amor: faísca ígnea, centelha divina	93
3.1.1 <i>Organicidade Alma/Corpo: a transcendência do ser</i>	97
3.1.2 <i>Vontade como substância da alma</i>	99

3.1.3	<i>A alma em busca de união: graça na operação das virtudes</i>	101
3.1.4	<i>O fundo da alma ou o nascimento de Deus</i>	103
3.1.5	<i>A alma como tabernáculo: morada da SSma. Trindade</i>	104
3.1.6	<i>União erótica da alma com Deus</i>	105
3.1.7	<i>Entre o tempo e a eternidade</i>	107
3.1.8	<i>Um lugar sem nome para repouso da alma</i>	108
3.2	Alteridade como um <i>negar do negar</i>: contribuição eckhartiana acerca da <i>unidade</i>	110
3.2.1	<i>Deus é um <i>negar do negar</i></i>	113
3.3	Sobre o intelecto: do <i>não-lugar</i> ao <i>não-saber</i> como <i>união</i>	115
3.3.1	<i>Aproximações filosóficas ao <i>intelligere</i> de Eckhart</i>	116
3.3.2	<i>Incognoscibilidade de Deus: a <i>theósis</i> eriugeniana como saída</i>	119
3.3.3	<i>Intelecto e Razão: conhecendo a Deus a partir de si mesmo</i>	120
3.3.4	<i>O saber em transcendência</i>	123
3.3.5	<i>Tempo e materialidade: a fragmentariedade do pensamento</i>	125
3.3.6	<i>Fé e consciência da graça como pedagogas da luz</i>	127
3.4	Teofania como <i>não-é</i> e Deificação como <i>kenósis</i> do <i>ser</i>	128
3.4.1	<i>Theósis: “luz” que clareia o entendimento</i>	129
3.4.2	<i>Theósis e deificação: uma hipóstase cósmica</i>	131
4	O PROBLEMA DO MAL E O PECADO	136
4.1	<i>Stéresis</i> ou <i>Privatio boni</i>: nada há de mal na natureza	136
4.1.1	<i>Infelicidade: vontade irracional</i>	139
4.1.2	<i>Queda: sobre irresponsabilidade ou ação fora de propósito</i>	142
4.1.3	<i>O pecado, apenas o pecado será punido</i>	144
4.1.4	<i>Inferno como libertação da ignorância</i>	147
4.1.5	<i>Arrependimento como acesso à graça</i>	150
4.2	O Bem que <i>repousa</i> em Deus e no <i>ser</i>	153
4.2.1	<i>Uma ontologia do bem</i>	155
4.2.2	<i>O bem ontológico como imperativo ético</i>	156
4.3	Ética: a <i>inclinação</i> para o Bem e Belo é o Amor	157
4.3.1	<i>Vícios e Virtudes, um duelo ético-ontológico</i>	159
4.3.2	<i>Revestir-se de Cristo: ética como lugar de salvação</i>	162
4.3.3	<i>Interioridade e realidade: busca de relação encarnada</i>	164
4.3.4	<i>Imitatio Christi: o percurso da ética a estética</i>	166

4.3.5	<i>Amor como inclinação para o bem</i>	169
4.3.6	<i>Igreja como útero de transformação</i>	173
4.4	Uma ética do desapego	174
4.4.1	<i>O ser em busca da originalidade</i>	176
4.4.2	<i>Pobreza como vaziedade do ser</i>	180
5	UNIÃO COM DEUS: AMOR E GRAÇA COMO COMUNHÃO	182
5.1	Amor em movimento de aderência ao Uno	185
5.1.1	<i>O Retorno: plano escatológico de Deus</i>	187
5.1.2	<i>Retorno como repouso em Deus</i>	190
5.1.3	<i>Uma predestinação positiva</i>	196
5.1.4	<i>Vivendo a experiência da união</i>	198
5.2	Oração como diálogo e Sacramento como banquete	202
5.2.1	<i>Oração: contemplação e êxtase</i>	202
5.2.2	<i>Eucaristia: a transfiguração do ser</i>	204
5.3	Casamento místico: a união de Cristo e a igreja	206
5.3.1	<i>A imagética da crucifixão para o casamento místico</i>	207
5.3.2	<i>Batismo: útero fecundado para a nova humanidade</i>	209
	CONCLUSÃO	212
	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	222

INTRODUÇÃO

“O mundo real apaga-se de uma só vez, quando se vai viver na casa da lembrança. De que valem as casas da rua quando se evoca a casa natal, a casa de intimidade absoluta, a casa onde se adquiriu o sentido da intimidade? Essa casa está distante, está perdida, não a habitamos mais, temos certeza, infelizmente, de que nunca mais a habitaremos. Então ela é mais do que uma lembrança. É uma casa de sonhos, a nossa casa onírica” (BACHELARD, 1990, p. 75).

Esta pesquisa acadêmica, que tem como objeto de pesquisa o conceito de *União com Deus*, no pensamento da mística medieval, particularmente germano-britânica, deslocando-se do final da alta idade média até o final da baixa idade média, movimentando-se no pensamento de dois autores de tradição acadêmica (escolástica) e duas autoras visionárias, dois homens e duas mulheres basilares na teologia ascética e que, em especial, fundamentais para o desenvolvimento do conceito a que nos propomos desenvolver. A escolha por esse período e determinados(as) autores(as) tem como “*background*” o próprio desenvolvimento deste conceito de *unio Dei* no ocidente latino, conforme atesta McGinn (1987):

No Ocidente Latino, a união não era a categoria básica para a descrição da experiência imediata de Deus antes do século XII. Agostinho, apesar de sua dependência de Plotino (para quem a união, entendida como a fusão com o Uno, era crucial) não sabia disso. Ele (Agostinho) fala sobre “*tocar a Eterna Sabedoria*” ou “*ver a Eterna Sabedoria*” nesta vida, mas não de união. Cassiano, como mestre de Evagrius Ponticus, está muito interessado nas formas de contemplação que conduzem à oração pura, mas ele também não menciona a união com Deus. Gregório o Grande, terceiro mestre do misticismo latino primitivo, também ignora isso.

No século XII, no entanto, a consideração da natureza da união com Deus e sua relação com o amor e o conhecimento tornou-se generalizada. Os motivos desta mudança não são totalmente evidentes, mas alguns fatores podem ser mencionados. Algumas fontes patrísticas gregas, mais notavelmente a *De mystica Theologia* do Pseudo-Dionísio, bem como algumas passagens em Máximo o Confessor, fazem uso da noção de união como objetivo de ascensão a Deus. (pág. 08, grifo do autor, tradução nossa).

Os(as) autores(as) foram escolhidos(as) pela mútua influência sofrida como a de Eriúgena sobre Eckhart no conceito de Deus e Divindade, a influência de Eckhart sobre o movimento das beguinas e dos ‘Amigos de Deus’ que portarão a rica tradição mística medieval até Juliana de Norwich, que dada a importância estratégica comercial de Norwich com a região dos flamandres, sofreu muita influência cultural e religiosa dos Países Baixos e Renânia. Juliana também é influenciada pela exegese visual e imagética teológica de Hildegarda de Bingen e finalmente, o palatino Eriúgena que, por ser o primeiro dos quatro autores(as) pesquisados(as), suas influências passarão pela importante hermenêutica bíblica alegórica desenvolvida nos mosteiros irlandeses, a hermenêutica cristã do neoplatonismo,

particularmente desenvolvida por Máximo, o Confessor e Pseudo-Dionísio Areopagita, e a literatura da patrística oriental, em especial os padres capadócijs. Como vimos na citação de McGinn, destes(as) autores(as), apenas Eriúgena precede o período de profusão, e nossa escolha em sua obra está fundamentalmente condicionada a sua recepção do pensamento oriental e sua importante contribuição hermenêutica dessas obras e posterior elaboração teológica a partir desta tradição. Nosso esforço por compreensão desses autores e autoras passa pelo que Certeau (2015) afirma: “É preciso, pois, aprender a ‘interpretá-los’ a título de uma inteligência que remonta às vontades divinas para descer para sua inscrição na opacidade das coisas ‘naturais’. Eles dependem de uma hermenêutica ‘espiritual’ ou teologal” (p. 138). Essa hermenêutica difere sim das aplicadas a análise de textos bíblicos ou a clássica filosofia cristã. A literatura mística reserva a seu pesquisador e pesquisadora alguns cuidados necessários a fim de não incorrer em anacronismo, será fundamental compreender o(a) autor(a) pelo conjunto de suas ferramentas próprias, contexto próprio e biografia.

Já a partir do século XIII, isto é, desde que a teologia se profissionalizou, os espirituais e os místicos levantam o desafio da palavra. Eles são por isso deportados para o lado da “fábula”. Eles se solidarizam com todas as línguas que falam ainda, marcadas em seus discursos pela assimilação à criança, à mulher, aos iletrados, à loucura, aos anjos ou ao corpo. Eles insinuam em toda parte um “extraordinário”: são citações de vozes – vozes cada vez mais separadas do sentido que a escrita conquistou, cada vez mais próximas do canto ou do grito. Seus movimentos atravessam então uma economia escriturária e se extinguem, parece, quando ela triunfa. Assim a figura passante da mística nos interroga ainda sobre o que nos sobra da palavra. Essa questão não deixa de ter, aliás, ligações com o que, em seu campo próprio, a psicanálise restaura. (CERTEAU, p. 19, 2015).

Àquilo a que Certeau menciona como “fábula”, longe de significar uma “fantasia”, revela a transcendência da linguagem que ultrapassa os limites e fronteiras estabelecidos de um mundo medieval e de uma teologia profissional escolástica para um algo novo, a que Certeau irá declarar que apenas a psicanálise contemporânea irá restaurar. As obras escolhidas são as mais relevantes em seu conjunto, assim, Eriúgena foi representado por duas de suas obras: *Periphyseon* e o *De praedestinatione*, Hildegarda, autora de diversas obras, versando desde a botânica e medicina a um conjunto de obras místicas que, foram nessa pesquisa selecionados como *Liber operum divinorum*, *Scivias* e *Liber vitae meritorum*. Em Mestre Eckhart utilizamos basicamente o conjunto de sua obra vernácula, os Sermões Alemães, seus tratados e as Questões Parisienses, além de um comentário bíblico ao livro de Êxodo que é fundamental para a questão da discussão ontológica. E finalmente Juliana de Norwich usamos sua única obra, na versão longa, *Revelations of Divine Love*. Deixamos para trás muitas obras desses(as) autores(as), como por exemplo, as traduções comentadas de obras patrísticas feitas

por Eriúgena e de outras literaturas, de Hildegarda sua coleção epistolar, sua coleção de sermões entre outras obras de disciplinas diversas e, em Juliana, apenas a versão curta de sua obra não foi selecionada por conter a versão longa seu conteúdo. Ao longo do desenvolvimento do texto, perceberemos que muitas citações entre esses autores(as) pactuam de elementos comuns que asseguram uma solidez como um bloco literário que partilhando signos e seus significados, constituem natureza teológica e características literárias distintas, como Certeau (2015) afirma: “Assim, é pela definição de uma prática comum da linguagem que uma ‘convenção’ é estabelecida pelos ‘espirituais’: o discurso místico deve produzir ele próprio a condição de seu funcionamento como linguagem que se pode falar ou ser falada” (p. 260). Desta forma, concordamos com Certeau de que os(as) autores(as) místicos(as) produzem um sistema sofisticado de linguagem simbólica, teológica, filosófica que, com certo grau de hermetismo, exigem de seus leitores(as) um dinamismo próprio na iniciação e introdução do imaginário e representações simbólicas do mundo místico-medieval.

O texto está estruturado em cinco capítulos. No capítulo primeiro buscamos apresentar os quatro místicos(as) ao leitor(a) uma vez que boa parte de suas obras não são traduzidas ao português e/ou publicadas em editoras nacionais, por isso, tornam-se objeto de estudo apenas de especialistas, criando verdadeira distância entre os textos originais e o(a) leitor(a). Nesse sentido, nossa pesquisa também pretende apresentar o pensamento desses(as) autores(as) na busca da promoção do conhecimento e pesquisa de suas obras clássicas para o pensamento cristão. O segundo capítulo iniciamos a base conceitual pela qual o eixo de nossa pesquisa deseja movimentar-se. Neste capítulo tratamos especificamente do conceito de *ser* na literatura místico-medieval, buscando o melhor entendimento sobre Deus e o Homem sempre apontando para o fim da pesquisa que é a compreensão do conceito de *união com Deus*. O terceiro capítulo refletimos fundamentalmente sobre a ideia de *alma* e suas implicações filosóficas quanto ao intelecto e conhecimento humano, bem como apontamos as implicações do processo de deificação humana que é elemento importante no estado unitivo. No capítulo quarto nossa reflexão faz um olhar para uma ética-teológica sob a perspectiva do problema do mal e do pecado humano. Essa abordagem além de estabelecer um plano horizontal das implicações do conceito de *união com Deus*, também será o plano real, existencial e material para o qual um conjunto de ideias tão abstratas irão repercutir. Finalmente, o quinto capítulo ao tempo que é o ápice, também é o fechamento de uma discussão densa e complexa do ponto de vista da arquitetura do pensamento teológico. Este capítulo tratará especialmente do conceito de *união com Deus* buscando também associá-lo às práticas sacramentais e espirituais da igreja.

Esta pesquisa consolida-se como um progresso e desdobramento dos trabalhos iniciados na ocasião de nosso mestrado em teologia, quando apresentamos ao público brasileiro pesquisa inédita sobre o conceito da “Maternidade de Deus” para a anacoreta inglesa do século XIV, Juliana de Norwich. Desta vez, ampliamos nosso horizonte de estudo, com a análise do pensamento de autores e autoras.

O estudo em teologia mística no Brasil ainda não ganhou o *status* das demais disciplinas teológicas, exceto no campo da alta pesquisa acadêmica, e, isto se deve, a razões diversas que não pretendemos discutir neste texto, senão, apenas tecer algumas considerações. Ocorre que, a teologia enquanto saber, desde que se encontrou na periferia da ciência contemporânea, tem galgado esforços salutares para firmar seu próprio *status* entre as ciências e, para isso, se equipou de métodos de análise e pesquisa sofisticados, proporcionando-se resultados importantes para a pesquisa. Entretanto, o positivismo teológico, relegou o pensamento místico a um segundo plano, como literatura devocional ou análoga. Para essa teologia, o mundo foi “desencantado” dos véus arquetípicos e oníricos, o mundo se libertou da tutela da religião em seus “delírios” etéreos e ficou adulto. Para isso, a teologia precisava de nova abordagem, empírica e racionalista para dialogar com um mundo “adulto”. Assim, a literatura mística e os movimentos religiosos desdobrados por sua influência são lançados para a esfera da pesquisa fenomenológica no campo da Ciência da Religião, mas não mais no campo da produção de conteúdo teológico relevante para a comunidade acadêmica. Entretanto, esse modelo societal, implode de dentro para fora, no ápice de sua racionalidade e progresso científico no século XX, e todas as desgraças de “*pandora*” encarnam-se. Quando o “selvagem” e “bárbaro” estava domesticado, a desordem e caos humano subvertem-se e libertam o ser dos sentidos mais primevos e subterrâneos dos quais quase nos esquecemos que existiam. Após o eclipse da razão do século XX, com duas grandes guerras e milhares de pessoas assassinadas, a ciência precisou ser repensada, em seus postulados e fundamentos, seu legado e herança precisavam ser questionados. A arte nos ajudou a refletir em novos fundamentos *de*-formados em oposição à racionalidade e geometrismo das formas, a filosofia contribuiu com o desconstrutivismo de bases fundamentais solidificadas desde o kantismo e iluminismo francês a fim de demolir e superar tais fundamentos, a música em sua expressão dodecafônica inserindo gritarias e sussurros, buzinas e marteladas onde só havia melodiosos acordes são os novos sinais do tempo. Para Rubem Alves (1988, p. 168) é fascinante que “[...] o novo fervor religioso viesse a se manifestar justamente nos centros onde a secularização, a burocratização e as instituições educacionais e científicas se haviam estabelecido de forma mais forte”. Este “novo fervor” religioso produz, sem a necessidade de anuência da academia

teológica, um sem número de novas teologias sem compromisso com as históricas tradições eclesiais ou obedientes a algum método teológico: elas simplesmente existem e influenciam grandes massas. Certeau (2015) irá abordar isso afirmando que: “Um *speech-act* (uma enunciação) recorta [...], a posição do sujeito apto a ‘ouvir’ o discurso místico, ele define também o que permite a produção desse discurso. É o que Surin chama ‘formar o desejo’. Ele acrescenta: um desejo ‘ligado a nada’” (p. 264). A literatura mística que abordamos longe de estar alheia ou ‘ligada a nada’, destaca-se por seu vanguardismo e protagonismo teológico, encetando vigor às antigas metáforas e transpiração poética na releitura dos clássicos da patrística. Certeau (2015) dará nome a esta intuição mística de *voló* e explica: “Ora Deus, ora o fiel ... Começo, pois, e centro, ponto de fuga e elemento de apoio da comunicação mística, o *voló* é o princípio do *operar* (um verbo) que vai trabalhar toda a linguagem” (p. 269) e acrescenta: “Situado, como todo modalizador, na articulação do locutor e de seu enunciado, o *voló* constitui a modalidade particular que circunscreve e especifica o campo místico” (p. 266-267). Isso não quer dizer que os(as) autores(as) místicos(as) não percorreram, na produção literária, no uso de métodos conhecidos e consagrados em seu tempo como a exegese bíblica irlandesa, o método alegórico ou escolástico, mas que o *voló* é aquela intuição transversal a toda produção do pensamento místico que constituirá sua própria especificidade¹. Desta forma, a teologia enquanto ciência deverá buscar ampliar sistemicamente sua abordagem metodológica para que dê conta de seu objeto de estudo, e isso implica necessariamente considerar a teologia mística, parte fundamental de sua mais atual e contemporânea face. Concordo com Rubem Alves (1988, p. 165) quando ele diz que “a consciência religiosa se constrói sobre a pressuposição da existência de uma dimensão misteriosa na realidade, dimensão de transcendência vertical, que estrutura o real em níveis qualitativamente distintos, que não podem ser apreendidos por meio de um mesmo ato cognitivo”. Os mecanismos metodológicos-epistemológicos da teologia precisam, para além das *Escrituras* e para além da *Tradição*, aprofundar em camadas existenciais da metafísica do *ser*.

O novo “fervor” religioso, causado desde o desencantamento da *belle époque* e a tragédia humana do século das guerras globais, lança os olhares para uma nova hermenêutica

¹A noção de *voló* em Michel de Certeau está vinculada a ideia de “intenção” ou da vontade interior de “querer”. Para Certeau (2015) “[...] a eficácia do *voló* se liga ao ato ‘interior’ que é a ‘intenção’ (*intentio*).” (p. 269). Neste sentido, ele também dirá: “Em outros termos, o interior é a região onde a vontade é ‘mestra dela mesma’. Região do querer ‘puro’ (*psilos*, nu, simples), sem mistura de circunstâncias que não dependem dele, como um laboratório onde se isolaria um corpo.” (p. 272). Desta forma, toda literatura mística é, por assim dizer, um itinerário interior em direção a Deus, um querer, uma *não*-vontade, uma intenção. Todo o percurso na arquitetura do pensamento místico-teológico passa por essa intuição a que Certeau chama de *voló*.

da salvação humana fundada no capital e em tudo que a regulação do mercado representa. É o endeusamento ou a religiosificação do capitalismo em camadas profundas, que reinterpretam e resignificam a vida humana a partir de novas categorias antropológicas e teológicas. Assim está o homem contemporâneo, numa teia complexa de significados e seus bens simbólicos são mediados pela especulação do mercado simbólico que produz mercadorias para a satisfação e felicidade humana em sua aquisição, dando-lhe a falsa impressão de salvação, de sacrifício e de paz. Nesse contexto, a pergunta de como o *ser* se une, estabelece comunhão, relaciona-se com o sagrado ou o divino, torna-se relevante. O que não quer dizer que estamos buscando um anti-sistema religioso ou uma espécie de “socialismo cristão”, pois essa não era a proposta dos místicos que por hora desejamos estudar, mas uma busca na rica tradição cristã, resposta alternativa ao crescente número de pessoas que buscam, em sua rejeição, ao que *aí está*, uma nova sociabilidade com o sagrado e uma *unidade* profunda e existencial com o divino, para além das mercadorias e para além dos altares monetarizados. A pergunta a que nos propomos responder é como de fato o homem contemporâneo pode sentir-se conectado, unido, em comunhão com o sagrado, com o divino alternativamente ao que *aí está*, ou seja, um sistema complexo de troca simbólica do sagrado que, em uma hermenêutica do *espírito capitalista do tempo*, reificou tudo que é sagrado em uma economia que gera instituições poderosas, figuras carismáticas em celebridades e uma eficácia medida apenas pela ansiedade do acúmulo do sacralizado, deificado dinheiro. A pergunta de como o homem, nesse contexto, pode encontrar-se e encontrar o divino no *outro*, na história, na criação, e em si mesmo em meio a tanta liquidez das respostas religiosas, de tanta fragmentação social, de covardia na suspeita sobre si mesmo, e insensibilidade em contemplar a Deus na história. Esse sistema gera milhares de excluídos que, por estarem fora da dinâmica da troca, aumentam o crescente número nas estatísticas de pessoas sem religião. O problema atual da separação diabólica (e aqui usamos a palavra no sentido etimológico) do *ser* e Deus, separação ocupada especialmente pelos valores do *capital*, é, em nosso estudo, inversamente respondido pelos autores e autoras por nós visitados. Em uma visão otimista, resgatarão a compreensão de uma comunhão livre de qualquer mediação mercadológica, de uma *união* estabelecida na profunda expressão da amorosidade de Deus para com todo ser humano, sem excessão, num *retorno* inevitável ao vínculo da graça que gerou todas as *naturezas*. Nessa perspectiva, o mal, o pecado, a dor e o sofrimento são reinterpretados, não mais em sua exploração do medo e vaziedade humana, mas como *pedagogos* de um caminho que nos leva a Deus. A partir disso, nossa hipótese não está livre de responsabilidade social, pelo contrário, ela centraliza a questão na discussão uma vez que o *outro* não mais representa um “consumidor” de religião,

ou um tipo de *ser* reificado, mas torna o *outro* expressão, *imagem* e reflexo do próprio Deus, paradoxalmente a teologia vigente que egocentriza a relação *ser*-Deus e coisifica a relação *eu-tu*. Aqui, a relação *ser*-Deus é a mesma substancialmente do *eu-tu*. Isto significa dizer que nossa hipótese compreende uma espiritualidade com os pés no chão, horizontal, encarnada, ou seja, que na busca da compreensão da união com Deus encontramos o outro. Deus imprime sua imagem em toda a criação dotando-a com todo o bem de sua natureza substancial, e, por meio de sua graça, que restaura essa imagem divina em nossa *queda*, podemos nos sentir unidos e em comunhão com o divino. Adorno (2009), quando retoma a doutrina marxista do *fetiche da mercadoria*, contribuiu para a teoria do reflexo afirmando:

Aquilo que se vincula à imagem permanece misticamente cativo, culto aos ídolos. A quintessência das imagens chega a se constituir em trincheira ante a realidade. A teoria do reflexo nega a espontaneidade do sujeito, um mobilizador da dialética objetiva das forças produtivas e das relações de produção. Se o sujeito é reduzido a um espelhamento obtuso do objeto que sempre perde necessariamente o objeto que só se abre ao excedente subjetivo no pensamento, então resulta daí a calma intelectual inquieta de uma administração integral. Somente uma consciência infatigavelmente reificada pretende ou faz com que os outros creiam que ela possui fotografias da objetividade. Sua ilusão transforma-se em imediatidade dogmática. (p. 175).

A *imagem* oculta à realidade do *objeto*, do *ser*. A *imagem* agrega àquilo que *não-é* tornando o *objeto* uma caricatura, um falseamento, uma distorção do real. A *reificação* do *ser* reside na consciência crente de que a distorção é de fato o reflexo da realidade. Em outro nível de análise, é o que Eckhart pretende também discutir quanto à profusão de imagens distorcidas da realidade divina. O esvaziamento da alma de toda *imagem* distorcida de Deus é condição para contemplar o *Deus-nú*. Nosso objetivo geral é o de demonstrar o quanto a experiência de Deus está presente no cerne de todas as nossas relações, consigo mesmo, com o outro, com o cosmos e na experiência religiosa. Deus jamais nos abandona e comunica-se por meio desta teofania, da deidade a qual dotou toda a criação. E nossos objetivos específicos são o de promover o estudo da mística medieval no contexto da Teologia e Ciências da Religião e compreender o conceito de *União com Deus* a partir da literatura mística.

Propomos, pela contextualização aos autores(as) por nós analisados, mas também por coerência, buscar na metodologia da *teologia negativa*² ou apofática, um modo diverso de

²A teologia negativa ou apofática parte do finito em direção a Deus e o considera acima de todos os predicados ou nomes com os quais possa ser designado. Sua fonte original são os textos neoplatônicos, entretanto este conceito foi recebido pela patrística oriental, particularmente por Pseudo-Dionísio Areopagita que entende fundamentalmente que Deus está acima de todas as coisas. (cf. verbete *Teologia* em ABBAGNANO, 2000, p. 951).

arquitetura do pensamento teológico. A desconstrução da linguagem e metáfora teológica não significa necessariamente a demolição do estatuto teológico senão uma reconstrução sob outra perspectiva. Por isso, nosso método quanto à abordagem, observa uma pesquisa qualitativa dos autores e autoras medievais conectando-os(as) a suas influências e prospectando suas contribuições numa hermenêutica textual. Quanto ao procedimento, à pesquisa é fundamentalmente bibliográfica utilizando-se do método da interpretação textual e literária, caracterizando-se por ser uma pesquisa explicativa. Considerando a Teologia uma ciência profundamente da linguagem, sendo nossa reflexão, fundada em elementos do apofatismo, que visa libertar a linguagem teológica de elementos delimitantes, concordo com o que Alves (1988) afirma abaixo:

Mistério deriva-se de um verbo grego *muein*, que significa “fechar os olhos” e “fechar a boca”. Ele indica uma experiência que está fora da nossa cognição normal. Mas a nossa cognição normal é condicionada pela linguagem. Eu vejo aquilo que as minhas estruturas linguísticas me permitem ver. Objetos que não são previstos pela linguagem não podem ser realmente visto pelos olhos. Como o disse Wittgenstein, “os limites da minha linguagem denotam os limites do meu mundo”. Mas a linguagem define uma forma, e não mais do que uma, de agarrar o real “o que não impede que usemos, em momentos diferentes, diferentes linguagens”. A linguagem é uma técnica, uma ferramenta de captação, e quando ela capta a “coisa”, é a forma como a “coisa” é captada que a define como objeto de conhecimento. (p. 170).

A teologia cristã é fundamentalmente uma ciência hermenêutica, seja pelas suas fontes escriturísticas e orais, ou pela força da *tradição* (documentos, liturgias, escritos), entretanto, a centralidade de Deus como objeto, sempre constituiu a grandeza de sua pesquisa e também o problema teórico que a preocupa em levá-la ao fracasso. Como comportar um *objeto* inefável em uma linguagem sempre limitante? Como aprofundar e explorar mais o campo da *revelação* senão pela constituição de outros meios? Ora, a *teologia apofática* não pretende jamais substituir a *teologia catafática* senão ampliar os horizontes e contribuir de outra maneira para a ciência teológica. Concordo também com Rubem Alves (1988) quando ele afirma que “a consciência mística pressupõe que a realidade se encontra para além dos olhos abertos e para além da palavra articulada. [...] o real que está diante dos olhos como objeto e a sua racionalidade verbalizável nada mais são que um real falso – um ídolo – a ser ultrapassado” (p. 173). Superar o “ídolo” é o exercício do desalheamento da *coisa*, da compreensão de que o “ídolo” é *um* sentido apenas superficial de um *um* sentido para além de nossas projeções antropomórficas da realidade profunda. O fim é que o impronunciável, por isso, extra-linguagem, seja apontado para além das estruturas antropomórficas da linguagem (que criam a realidade toda limitando-a em *um* algo dizível) para uma linguagem não

limitadora e expansiva. Compreender a *meta*-linguagem proposta pela *teologia negativa* é ir além do pânico paralisante e idolátrico da realidade cristalizada pela racionalidade que produz uma linguagem que afirma tão somente a superfície da *coisa*.

Isso posto, convidamos o leitor e leitora aos principais tópicos do tema da pesquisa e lembro-os desde já que o conceito de *União com Deus* é como um rocambole teórico em que há muitas “camadas” enroladas em si mesmas como círculos concêntricos ligados entre si pela vibração da pedra que ao mergulhar na profundidade, projeta sua extensão na superfície. Assim, os assuntos dos capítulos estão interconectados, entrelaçados, imbricados em uma difícil “teia” teológica, e isso ocorre porque, apesar dos autores e autoras investigados(as) estarem em um contexto da Escolástica, não produzem uma literatura sistemática e boa parte dela é não-acadêmica. Isso dificulta a pesquisa de quem que se debruce sobre o pensamento deles e delas, mas também o projeta para um pensamento complexo interconectado com todas as dimensões do *ser*.

A disciplina do *desapego* será fundamental em muitos dos capítulos. Traçada por vários místicos, ela é fundamentalmente aprofundada por Mestre Eckhart em toda sua vasta literatura. O também dominicano Schillebeeckx (1969) afirma que: “nas suas relações mundanas e inter-humanas, o homem sabe que está muito próximo de Deus como Pessoa, conquanto não possa aproximar-se dele senão abandonando-se a ele, visto que o afirma como o transcendente absoluto, inacessível” (p. 192). O desapego é um abandono de si a fim da aproximação, da mais absoluta *união* com Deus. Embora nos sintamos próximos a Deus pela consciência de sua presença na *natureza* das coisas, estamos concomitantemente, a universos de distância que separam nossa realidade de sua transcendência. Apesar dessa alteridade, o abandono é uma resposta livre e suprema do homem ao convite que Deus mesmo faz a fim de uma reciprocidade de amor, por isso, Schillebeeckx afirma que na ocorrência dessa reciprocidade ocorre, então “a intersubjetividade humana se torna, por graça, intersubjetividade com a Pessoa infinita de Deus” (1969, p. 193). E Certeau (2015), no contexto de seu conceito de *volô* irá afirmar:

“Querer tudo” e “não querer nada” coincidem. Assim também “querer nada” e “nada querer”. Quando ele não é mais vontade de algo e que ele não segue mais as órbitas organizadas pelas constelações de sujeitos e de objetos distintos, o *volô* é também um ato de “renunciar à sua vontade”. É também um *não querer*, por exemplo com o “abandono” (*Gelâzenheit*) e o “desapego” (*Abegescheidenheit*) de Mestre Eckhart. (p. 268).

Certeau compreende que a disciplina do *desapego* em Eckhart, tão cara a nossa pesquisa, passa fundamentalmente pela concepção de *volo*, de um querer, de um desejo intrínseco e interior, ainda que pareça paradoxal. Um querer que *não-quer*, um *não-querer* que deseja fundamentalmente deixar e abandonar a vontade própria para orbitar em torno unicamente do *querer* divino, da *vontade* divina. Certeau (2015) continua:

Os místicos entendem que o desejo se declara no limiar do discurso como a própria mola de seu desenvolvimento, mas, com o *volo*, operação e decisão do querer no “interior”, eles isolam a hipótese, teórica e necessária, de uma *autonomia* que, esta, não depende nem de seus objetos nem das circunstâncias. O espaço do “interior” corresponde à *libertação do princípio ético*. Essa zona de franqueza marca, com efeito, uma diferença do querer em relação à lei das coisas ou da escrita; ela é o afastamento criado pelo ato que estabelece essa diferença e que, por si anárquico, não está ligado e determinado por nada; ela transgride a ordem dos fatos para afirmar um lugar/não lugar de começo. Com efeito, está-se ainda no problema do começo (ou dos debutantes), mas enquanto ele tem a forma ética. O discurso místico abre o campo de um conhecimento diferente pelo postulado ético de uma liberdade: “Eu/tu posso/podes (re)nascer.” (grifo do autor, p. 272-273).

A esse (re)nascimento fundado no postulado ético de uma liberdade fundar-se-á para nossos(as) autores(as) numa *imitatio Christi*, uma teofania do sujeito, o avesso do ser que desnuda toda sua deidade. Esse é o encontro da ética com a estética, o tornar-se *semelhança*, *imago Dei*, restaurar, (re)nascer para uma nova realidade de vida. Nessa *liberdade* não há espaço para o *querer* senão para o *não-querer*, assim só há liberdade no interior da *vontade* divina. Por isso Certeau (2015) irá dizer:

“[...] o gesto estético e o gesto ético coincidem: eles recusam a autoridade do fato. Eles não se fundamentam nele. Eles transgridem a ‘convenção’ social que quer que o ‘real’ seja a lei. Eles lhe opõem um nada, atípico, revolucionário, ‘poético’ [...]. Eles consistem em acreditar que há o outro, ‘fundamento’ da fé.” (p. 311).

O “outro” como fundamento da fé a partir da coincidência do gesto ético e estético encontra fundamental apoio quando é possível contemplar no “outro” substancialmente o ser divino e enquanto este “outro” também possa significar o “totalmente Outro”, a quem fundamenta a fé de nossos místicos(as) numa atitude revolucionária ao tempo que também é poética. Um outro ponto importante sobre o conceito de *União* com Deus será a definição, função e tarefa do *intellectus* na jornada do *ser*. Paul Tillich (2002) disse: “Em todo ato de conhecimento são vencidos o vazio e a alienação” (p. 86). A importância do *conhecimento* surge em uma gnosiologia ôntica que estrutura uma teologia do conhecimento fundante para diversas outras áreas ou disciplinas teológicas. O conhecimento vence a *alienação* porque *une* o ser ao objeto, torna-o conhecido e se conhece, ultrapassa a negligência da ignorância em

busca da prudência do saber, e finalmente vincula o ser a Deus em uma união inefável superando o vazio existencial. Conhecer é elementar para todo processo de *transformação* do ser, sua *metanóia*, sua *deificação*, onde aquele que conhece torna-se *semelhante* à grandeza daquilo que conheceu, destrói-se o ídolo narcísico do *ego* e reconhece-se como *reflexo* (*respectum*) da verdadeira, real e única imagem: Deus. Tillich (2002) afirma e concordamos com ele quando diz: “Aquele que conhece a Deus ou o Cristo no sentido de ser compreendido por Ele e estar unido a Ele, pratica o bem” (p. 87). Isso quer dizer que, o conhecimento de Deus não apenas liberta o *ser* do profundo alheamento e ignorância como dá consciência da natureza substancial ou ontológica do ser, que é o bem. “Fazer” o bem torna-se muito mais que uma prática moral mas o exercício do próprio ser sendo a si próprio em plenitude, tal como fomos designados em nossa criação. Abaixo, Merleau-Ponty irá desenvolver o tema a partir de sua fenomenologia, a qual destacamos:

‘Só há [...] consciência do universo graças à consciência preliminar da organização, no sentido ativo da palavra, e por consequência, em última análise, por uma comunhão interior com a operação mesma da divindade’. É finalmente com Deus que o *cogito* me faz coincidir. Se a estrutura inteligível e identificável de minha experiência, quando a reconheço no *cogito*, me faz sair do acontecimento e me estabelece na eternidade, ela me libera ao mesmo tempo de todas as limitações e deste acontecimento fundamental que é minha existência privada; e as mesmas razões que obrigam a passar do acontecimento ao ato, dos pensamentos ao Eu, obrigam a passar da multiplicidade dos Eu a uma consciência constituinte solitária, e me proíbem, para salvar *in extremis* a finitude do sujeito, definí-lo como ‘mônada’. (MERLEAU-PONTY, 1971, p. 377, grifo do autor).

Merleau-Ponty utiliza-se do termo cartesiano *cogito* (*penso*) num resgate da discussão do Discurso do Método, entretanto, estabelece ao dado existencial do ato intelectual, uma referência ontológica de *comunhão* com a divindade. A experiência do desprendimento do *cogito*, de suas limitações a uma experiência transcendente, para Merleau-Ponty, supera a resistência nuclear da multiplicidade de “Eu” para uma realidade mística “mônada”, uma *união* inefável. Por isso, Tillich (2002) dirá: “Conhecimento é uma forma de união. [...] o abismo entre sujeito e objeto é superado. O sujeito ‘agarra’ o objeto, adapta-o a si mesmo. Ao mesmo tempo ele adapta-se ao objeto. Mas a união de conhecimento é de tipo especial; é uma união através da separação” (p. 85). Não é que o ser deixe de existir, mas que se torna uma simplicidade, uma unidade, um *Um*. Esse é o sentido da expressão *unidade* em Agostinho quando diz:

“A vossa destra recolheu-me” por meio do meu Senhor, Filho do Homem e Mediador entre Vós, que sois *uno*, e nós, que, além de sermos *muitos* em número, vivemos apegados e divididos por muitas coisas. Assim me unirei por Ele a Vós, a

quem, por seu intermédio, fui ligado. Desprendendo-me dos dias em que dominou em mim a “concupiscência”, alcançarei a unidade do meu ser, seguindo a Deus Uno. Esquecerei as coisas passadas. (*Conf.* L9.29)

Viver *apegado* torna-nos *divididos* em uma *multiplicidade* de imagens que apenas distanciam-nos da verdadeira *imagem*, aquela primordial que nos torna a *semelhança* do Criador. O *desprendimento* que, poderíamos também, em linguagem eckhartiana chamar de *desapego*, é um desprendimento daquilo que domina a concupiscência, o desejo irracional àquilo que é mal, portanto substancialmente fora do centro da vontade divina que é o *Bem* supremo³.

O leitor ou leitora perceberá que não utilizamos de termos como “indivíduo” ou “pessoa” para não cometermos erros metodológicos ou gerar uma confusão teórica. Nosso foco é fundamentalmente postulado pela pesquisa teológico-filosófica da questão do *ser*. Certamente o termo *não-ser* também terá igual importância pois a compreensão ontológica no apofatismo místico tornará indelével a atribuição de um sem-número de atributos àquilo que Deus mesmo é para uma definição aberta e simples que, entretanto, concomitantemente, dará ao leitor, uma base ampla de entendimento da pesquisa teológica acerca de Deus. Por esta razão, Tillich (2002) dirá que “A finitude une o ser com o não-ser dialético. A finitude do homem, ou a criaturalidade, é incompreensível sem o conceito de não-ser dialético” (p. 162). A ideia de finitude é própria do existencialismo contemporâneo, mas Tillich resgata o termo utilizado por nossos místicos, particularmente por Eckhart, o de *criaturalidade*. É essa condição que nos estabelece uma relação dialética em que o *não-ser*, Deus em sua substância, revela-se, não pela afirmação daquilo que é, mas da negação daquilo que *não-é*. Merleau-Ponty cita abaixo seu conceito da existência desse *ser* como uma condição espiritual, como transcrevemos:

[...] mas então não se veria como minha existência poderia ser mais certa que a de coisa alguma, pois não é mais imediata, exceto num momento inapreensível, para aquém ou então reconhecer dos acontecimentos um campo e um sistema de pensamento que não esteja sujeito ao tempo nem a alguma limitação, um modo de

³Para Adorno (2009), a vontade deve estar submetida à razão, quando afirma: “Destacar em um homem sua vontade significa trazer à luz o momento da unidade de seus atos, e isso implica a subordinação desses atos à razão.” (p. 201). Subordinar os atos é também subordinar a vontade. Não encontramos necessariamente uma oposição, uma vez que para nossos(as) autores(as) a irracionalidade é a realização da *não-vontade* divina, a saber, o bem. O bem neste caso traduzir-se-á por uma quantidade de virtudes e de princípios éticos universais que, no secularismo contemporâneo serão compreendidos como direitos fundamentais do ser humano. A divergência ocorrerá quando em Adorno, um ato pode ser verificado em seu julgamento como relativo, bastando para ele uma “boa vontade” enquanto para nossos(as) autores(as) toda vontade deverá estar subjugada à vontade divina, e isso representa o anulamento da própria vontade, ainda que seja por nós considerada “boa”. Desenvolveremos o conceito de vontade proximamente, avançando sobre a teologia eckhartiana de *desapego*.

existência que não deva nada ao acontecimento e que seja a existência como consciência, um ato espiritual que apreenda a distância e contraia em si mesmo tudo o que visa, um ‘eu penso’ que seja por si mesmo e sem nenhuma adjunção um ‘eu sou’. ‘A doutrina cartesiana do *Cogito* devia pois conduzir logicamente à afirmação da intemporalidade do espírito e à admissão de uma consciência do eterno: *experimur nos aeternos esse*’. (MERLEAU-PONTY, 1971, p. 376, grifo do autor).

A intemporalidade do pensamento (*cogito*) não significa necessariamente a eternidade do *ser* senão a condição supra-histórica, a “consciência” como uma realidade noética e espiritual do *ser*, uma consciência do eterno, ao tempo que “penso” também “sou”. A esta dimensão profunda e abissal da consciência de existência, Eriúgena e Eckhart dedicaram grande parte de suas obras. A sofisticada especulação patrística dos padres capadóciolos e da filosofia neoplatônica serviu como sedimento para uma elevada arquitetura de argumento teológico influenciando toda contemporaneidade. Sem dúvida, esse será um conceito importante em torno de que toda a reflexão irá gravitar.

Falar de *união* com Deus nesses termos, a partir de uma teologia mística medieval parece-nos irrelevante para nossos dias e para a experiência religiosa contemporânea. Nosso intento será o de demonstrar o quanto os(as) místicos(as) estão olhando muito além de seu contexto, produzindo teologia de alto nível, que, com as ressalvas necessárias, encontram destaque na produção atual de reflexão teológica. A ansiedade e os murmúrios humanos em busca de uma conexão com a experiência de Deus a partir de tradições, ou mesmo fora delas, não foram abrandados ou silenciados diante de tantos desafios atuais da teologia: o fenômeno do secularismo, o alto índice das pessoas sem religião, certo descompasso entre o discurso religioso e o racional-científico, a carência de “pontes” entre a experiência eclesial-institucional com questões morais com o divórcio entre as instituições religiosas com os processos históricos que visam à emancipação e libertação humana de estruturas de poder. O homem busca ansiosamente conectar-se, unir-se, religar-se ao mistério divino para além dos ritos, fórmulas, formas, cerimônias ou tradições. As atuais experiências de fenômenos imbricados entre sistemas religiosos diferentes e até divergentes, não configuram apenas um *tipo* de sincretismo, mas também escancaram os limites e fronteiras das tradições religiosas e a necessidade de buscar “fora” respostas que contemplem determinadas expectativas. Não queremos fazer qualquer juízo de valor sobre qualquer expressão, tampouco analisá-las sob o referencial teórico da Ciência da Religião, mas verificar que em toda crise do tempo, o homem busca uma relação profunda com o sagrado.

Em nossa epígrafe, Bachelard fala sobre a “casa onírica”, um *não*-lugar de lembrança, um *não*-lugar de intimidade absoluta. Para ele, não habitamos mais esta “casa”,

mas sonhamos com ela, desejamos voltar, retornar a esta intimidade da casa natal. Para Bachelard (1990), “nosso devaneio deseja sua casa de retiro e a deseja pobre e tranquila, isolada no pequeno vale. Esse devaneio habitante adota tudo o que o real lhe oferece, mas logo adapta a pequena morada real a um sonho arcaico. É a este sonho fundamental que chamamos a *casa onírica*” (p. 78). Certeau fará a seguinte análise quando diz: “Essa figuração de espaço é, portanto, estabelecida, ela também, no limiar do discurso místico. De um modo imaginário, ela abre um campo ao desenvolvimento desse discurso. Ela lhe torna possível um teatro de operações. É, pois, o espaço, necessariamente fictício, do discurso” (p. 297-298). Esta *casa onírica* que pode ser o *castelo interior* ou o *fundo da alma* são exercícios fundamentais da análise existencial humana que preconizam a psicanálise, uma metafísica do *ser* que antecipa a ontologia⁴ contemporânea. Àquilo a que Certeau chama de *espaço fictício* preferimos o termo *não-lugar* em conexão maior com o apofatismo de nossa pesquisa. Muitos(as) místicos(as) visionários(as) interpretaram as *revelações* destas “casas” oníricas, tal como Hildegarda e Teresa D’Ávila. Esse percurso psicanalítico de uma busca de Deus no “castelo interior” é nada mais que a necessidade do *repouso* da alma na *casa natal*, da suspensão de toda lembrança para a realidade da vivência no lugar mais abscondido do *ser*. É a busca no avesso do avesso, no fundo da alma⁵.

Toda essa busca de *união* com a divindade quer de certa forma uma transformação última, escatológica e final da ordem, uma mudança que encarne todas as utopias sociais e espirituais acerca da humanidade. Concordamos com o anglicano John Hick (2000) quando diz que: “[...] deveríamos lançar um novo olhar para o desenvolvimento alternativo, ocorrido no âmbito do cristianismo oriental, da ideia de uma transformação gradual da humanidade pelo Espírito divino – ideia designada pelos teólogos ortodoxos da deificação (*theosis*)” (p. 154). A *theosis*, termo utilizado por Eriúgena em empréstimo dos padres capadócijs, Máximo

⁴Consideramos aqui também a crítica de T. Adorno (2009) à ontologia contemporânea, que busca nas bases reais e materiais do ser a constituição de sua ontologia, ou seja, uma ontologia que passa pela hermenêutica do materialismo histórico, como p. ex. quando diz: “Logo que o discurso sobre o ser acrescenta algo à pura invocação, esse algo provém do plano ôntico” (p. 98). Adorno irá fundamentar sua *dialética negativa* a partir da relação psicanalítica que os elementos materiais que constituem o ser evocam em uma atmosfera das representações imaginárias. Para o marxismo tardio, a dialética encontra-se quando essa ontologia figura os elementos de um estamento social que, por natureza dominante, impor-se-á a uma classe operária tornando-se para ela, fundamento de seu alheamento ôntico.

⁵Certeau (2015) analisando os fundamentos estruturais do discurso místico entenderá que “[...] se se supõe que o imaginário é espaço, e, bem mais, que ele cria espaço, então se pode dizer que, para o *volo* e para o *eu*, ele é ao mesmo tempo sua figuração (teatro, metáfora, artefato) e seu *espaço de enunciação* (o lugar do dizer para um dizer que não tem lugar)” (p. 298). Embora o imaginário seja produtor dos signos e *lugar* de atuação desses signos, Certeau não atribuirá a esta produção um papel de discurso produzido a partir do nada senão que, este imaginário é uma hermenêutica muito particular de uma realidade que, reelabora signos tradicionais e interpreta a realidade oferecendo-a uma alternativa de reflexão teológica diferente da escolástica.

o Confessor e Pseudo-Dionísio Areopagita, é, fundamentalmente, a crença de que Deus, de certa forma, “encarna-se” no ser, naquilo que o concerne eticamente. Essa perspectiva de transformação enquanto *salus* humana, uma “salvação” que o liberta de si mesmo, projeta-o numa transformação deificante, e segundo Hick (2000), “[...] as teorias transacionais da salvação adquirem a característica de respostas improváveis a uma pergunta mal colocada” (p. 164). Devemos, por isso, rever as perguntas que nos fazem produzir teologias sobre a doutrina da salvação. É com base nessas suspeitas teológicas que desejamos convidar o leitor e leitora a um oportuno e salutar trabalho de repensar algumas de nossas “gaiolas” conceituais. Boa leitura!

1 NOTAS BIOGRÁFICAS

É fundamental e imperativo que, antes de iniciarmos propriamente o estudo conceitual do pensamento teológico e da exegese mística dos teólogos(as) e místicos(as) por nós ora escolhidos(as), devemos compreender seu tempo e os principais eventos históricos, seja no contexto social, seja no contexto religioso, que marcaram suas vidas ou que por estes foram também marcados, em recíproca influência, não buscando uma descrição ufanista mas, a realidade mais humana dos acontecimentos. Assim, este capítulo irá apresentar ao leitor(a), separadamente, informações importantes para o conhecimento prévio desses(as) teólogos(as) místicos medievais, evidentemente, dentro das expectativas das limitações historiográficas e arqueológicas que a pesquisa nos implica. Pretendemos com isso, permitir que o(a) leitor(a) deslize sobre o texto compreendendo as bases materiais e históricas que fizeram produzir suas reflexões, a formação intelectual e origem religiosa por onde fruiu a tradição pela qual produziram suas riquíssimas contribuições e finalmente, os elementos mais pessoais na biografia de cada um que possam ter contribuído para a reflexão.

O período cronológico de nossa pesquisa abarca os longos séculos IX ao XIV d.C. Embora, em matéria de historiografia, seja relativamente um curto recorte cronológico, trata-se de um importante período de toda a Idade Média. Por isso, nossa redação se dará, seguindo uma sucessão cronológica, a partir da própria ordem biográfica dos(as) autores(as) por hora destacados(as), tal qual João Escoto Eriúgena (séc. IX), Hildegarda de Bingen (séc. XI-XII), Mestre Eckhart (séc. XIII) e Juliana de Norwich (séc. XIV), meramente disposta para efeito cronológico, não seguindo qualquer critério que valora a importância de um sobre o outro.

Também desejamos delimitar neste tópico os principais acontecimentos no âmbito extrínseco e intrínseco a vida dos(as) autores(as) analisados(as). Nosso objetivo é o de subsidiar ao leitor(a) uma importante e confiável base de dados que nos permitirá compreender de forma mais privilegiada o “útero” em que as ideias e conceitos foram gestadas, e a sociedade e a igreja que existiam durante o nascimento de tais ideias.

1.1 João Escoto Eriúgena

A vida de João Escoto Eriúgena é envolta de muitos mistérios dada à escassez de informações sobre suas origens e seus últimos dias. Boa parte do que se deduz sobre isso baseia-se na interpretação etimológica de seu nome (topônimo) e em notas biográficas sobre

seus últimos dias. Entretanto, o período de sua maior produção literária é rico em detalhes, pois Eriúgena é um importante intelectual da corte carolíngia.

Segundo Gorlani (2013, p. 15), tradutor de *Periphyseon* (obra literária de Eriúgena escrita originalmente em latim), João foi um nome adotado pelo autor da obra e muito provavelmente seu verdadeiro nome era originário do gaélico *Eógan* (o qual “João” seria uma tradução latina, ou seja, *Iohannes*). Escoto ou *Scottus*⁶ era um apelido utilizado por seus detratores na controvérsia sobre a predestinação em que se envolveu. Escoto nunca foi utilizado pelo próprio autor, embora hoje seja consagrado chama-lo assim, fato que também será motivo de confusões nos instrumentos de pesquisa com outro autor de mesmo nome: João Duns Escoto⁷, que, apesar da semelhança, não possui qualquer relação de parentesco ou discipular. Escoto era sinônimo de ‘Irlandês’, um tipo de topônimo comum na Idade Média. Já o nome *Eriúgena*⁸ foi adotado pelo próprio autor de *Periphyseon* que, assim se define no cabeçalho da tradução do grego ao latim das obras de pseudo-Dionísio Areopagita⁹, sendo um modelo derivativo do virgiliano *Graiukena*, termo culto e de ascendência grega, o qual, nosso autor substituiu o topônimo por *Eriu*, indicando precisamente sua terra natal, a Irlanda, ou “filho do *Eire*”. Daí é deduzido que João Escoto Eriúgena fosse irlandês de origem¹⁰.

O ano de nascimento é desconhecido, mas supõe-se que tenha sido na primeira década do século IX¹¹. Por volta de 830, Eriúgena já se encontrava na França e já estava estabelecido como *magister et eruditus*¹². As razões que o levaram à corte de Carlos, o Calvo, não são conhecidas. Segundo Chiatti (2011, p. 14), na época de Eriúgena, houve a invasão dos escandinavos à Irlanda, que trouxe ao país notável desordem, destruindo os principais centros culturais e, em 805, Bangor foi devastada - episódio que talvez tenha sido a causa imediata da passagem ao continente de muitos irlandeses, entre os quais, Eriúgena. Além disso, a Irlanda dos séculos VIII-IX, atravessou uma forte decadência, depois de ter desfrutado, em séculos

⁶Também encontrado na literatura por *Scotus* ou *Scotigena*. cf. Nicola GORLANI, 2013, p. 15.

⁷Frade franciscano que viveu no séc. XIII, de origem escocesa e que deu importante contribuição ao debate sobre a relação da fé e razão e do papel da filosofia como autônoma à teologia.

⁸Também encontrado por *Erigena*.

⁹Pseudo-Dionísio Areopagita, importante teólogo do período patrístico e grande intérprete do neoplatonismo para o cristianismo. Sua obra, originalmente escrita em grego, situa o autor como um dos presentes à pregação de S. Paulo no Areópago de Atenas, e discípulo de S. João Apóstolo, com o qual faz trocas epistolares para efeito literário. No entanto, a crítica contemporânea, com base na inclusão de conceitos neoplatônicos tardios no conjunto da obra, deduz que o autor não poderia ter vivido o período em que a ficção literária o localiza sendo provavelmente do séc. VI ou pouco posterior.

¹⁰O termo “Eriúgena” deriva do encontro de duas palavras, a primeira *herin* faz alusão ao nome pelo qual os antigos celtas chamavam a Irlanda, a segunda deriva do termo grego γένος, que significa “estirpe”, “família”. Portanto, o nome Eriúgena significa “de estirpe irlandesa”, “originário da Irlanda” ver mais em Vittorio CHIATTI, 2011, p. 13.

¹¹Alain de LIBERA indica a data provável de 810. cf. Alain de LIBERA, 1998, p. 272.

¹²Cf. Libera (1998, p. 272), Eriúgena chega à França entre 840 e 847.

anteriores, da fama de refúgio das invasões bárbaras e de centro cultural, conhecido especialmente pela exegese das Sagradas Escrituras. Isso provavelmente favoreceu a demanda por intelectuais irlandeses no continente, antes da decadência. Nesse período os centros culturais no continente multiplicam-se e em quase todos os grandes mosteiros, os irlandeses desempenham um papel decisivo, notadamente por causa de sua cultura linguística. Entretanto, Eriúgena é ligado ao poder político, tendo sido professor da escola palatina de Carlos, o Calvo a partir de 851/852, onde era conhecido por *magister palatinus*, seguindo os deslocamentos da corte no norte da França.

Eriúgena, segundo parece mais provável, era um leigo e jamais recebeu ordem eclesiástica alguma¹³, informação testemunhada pelo intelectual contemporâneo Prudêncio de Troyes. Por isso, sua formação acadêmica é envolta de muitas dúvidas. É provável que Eriúgena tenha tido sólido estudo por meio dos importantes mosteiros irlandeses, onde circulavam muitos pergaminhos de escritores da patrística oriental. Certamente Eriúgena obteve neles seu conhecimento de língua grega, e aprofundou-o durante sua estada na corte de Carlos, o Calvo¹⁴.

O fim de sua vida é bastante incerto. Segundo Gorlani (2013, p. 145), um dado ao qual não se deve dar crédito, pois é baseado em um mal-entendido, narra que Eriúgena teria ido para a Inglaterra, hóspede do rei Alfredo e lá fora assassinado pelas mãos de alguns discípulos que o teriam golpeado repetidamente com seus *stilos* (penas) causando-lhe uma longa e tremenda agonia. Sua morte coloca-se entre 870 e 880.

Eriúgena é considerado o *último Boécio*, ao mesmo tempo o último representante do neoplatonismo cristão e o último filósofo do Império romano do Ocidente (LIBERA, 1998, p. 277). Depois dele, a filosofia antiga estaria definitivamente acabada, até o tempo de silêncio que o separa das primeiras especulações do século XI. A primeira obra atribuída de modo certo a Eriúgena e sobre a qual é, portanto, possível medir a sua relação com a tradição anterior, relativamente ao ensinamento e à interpretação do papel das artes liberais, é *Annotationes in Marcianum*. Em 827, o *basileus*¹⁵ Miguel III, enviara para o imperador Luís, o Piedoso, uma cópia grega dos escritos de pseudo-Dionísio Areopagita. Luís confiara imediatamente o texto ao abade de S. Dionísio, Hilduínio, para obter uma tradução. A versão de Hilduínio foi ininteligível e exigiu novos esforços. Convencido pelos talentos linguísticos

¹³Essa posição é defendida por José Francisco FORTUNY, 1984, p. 10, e por Vittorio CHIETTI. 2011, p. 14.

¹⁴Ver mais em Vittorio CHIETTI. 2011. Segundo Nicola GORLANI (2013, p. 16) não é provável a tese de que Eriúgena tenha obtido seu conhecimento avançado em língua grega em uma suposta viagem a Atenas e ao Oriente. O mais provável é que tenha adquirido nos centros culturais irlandeses.

¹⁵Título utilizado pelos imperadores bizantinos que significa rei ou imperador.

de Eriúgena, Carlos, o Calvo, encomendou-lhe uma nova tradução, e, apesar da concorrência ulterior de duas outras tentativas (João Sarraceno e Roberto Grosseteste), a versão de Eriúgena seria lida até o final da Idade Média.

Eriúgena é de fundamental importância pela introdução da teologia oriental, particularmente a patrística grega, em suas traduções das *Ambigua sti. Gregorii Theologi*, *Quaestiones ad Thalassium* (interpretações das Sagradas Escrituras), *Ambigua ad Iohannem* de S. Máximo o Confessor (em que explica algumas passagens complexas de S. Gregório de Nazianzeno), o *Sermo de imagine* de S. Gregório de Nissa, o *Ancoratus* de S. Epifânio, e *De hominis opificio* de S. Gregório de Nissa. Seguirão as *Exposições sobre a hierarquia celeste* de S. Dionísio (pseudo-Dionísio Areopagita), também em quinze capítulos ou “livros”, um *Comentário sobre o Evangelho de São João* (na realidade, sobre o prólogo joanino) e uma *Homilia sobre o prólogo do Evangelho de São João*, que oferece uma reflexão sobre o *Logos*. Isso por si só, lhe garante o *status* de grande helenista e de principal influência sobre o pensamento cristão ocidental. Essas traduções, permitiram que a cultura latina medieval recuperasse uma dimensão do helenismo neoplatônico muito mais profunda e vigorosa que a transmitida por Sto. Agostinho de Hipona. A montagem de textos conhecida pelo título de *Corpus dionisiano* da Universidade de Paris, contido notadamente no ms. Paris Nat. lat. 17341, no qual é intitulado *Opus alterum* (LIBERA, 1998, p. 276), foi o livro de cabeceira de várias gerações de franciscanos e dominicanos, entre eles, S. Alberto Magno, S. Tomás de Aquino, para citar apenas os principais discípulos de Dionísio no séc. XIII, que citaram Eriúgena sob o título de *Commentator*.

Por volta de 852, como teólogo de reconhecida valia, Párdulo de Laón solicita “do célebre irlandês que reside na corte” (FORTUNY, 1984, p. 10) a mediação doutrinal na polêmica sobre a predestinação, e Eriúgena intervém no debate que opõe Hincmaro de Reims, Párdulo de Laón e Rabano Mauro à Gotescalco de Orbais. A sua obra intitulada *De praedestinatione*, todavia, está longe de ganhar a adesão: por causa dela, ele é condenado duas vezes, a primeira no Concílio de Valência (855), a segunda no Concílio de Langres (859). Eriúgena teve a incômoda característica de desgostar a todos os contendentes. Somente a decidida proteção real salvou o autor de mais complicações; e, Eriúgena jamais cedeu à tentação de intervir em outra polêmica.

Com a bagagem das doutrinas gregas, Eriúgena empreende entre o ano 862 e 866, a redação de sua obra magna: o *Periphyseon* ou *De divisione naturae*, um diálogo em cinco livros. *Periphyseon* apresenta-se como uma grande epopeia metafísica na qual podemos identificar dois componentes essenciais: por um lado o tema da *processão* e/ou do *retorno* do

todo à unidade, de acordo com um esquema de matriz neoplatônica, e, por outro, um vasto comentário sobre os primeiros seis dias da criação, em conformidade com o gênero do Hexamerão¹⁶ abundantemente praticado pelos padres da igreja de língua grega e latina, de S. Basílio até Sto. Agostino e Sto. Ambrósio¹⁷. A ligação entre estas duas questões fundamentais pode ser identificada na própria Escritura que, na descrição da atividade criadora de Deus, expõe de modo alegórico, a passagem da unidade transcendente de Deus, à *multiplicidade* ainda unitária das *causae primordiales* até a criação dos efeitos que, mantendo-se toda a sabedoria divina, afastam-se desta até o ponto de maior distância com relação à causa, representada pela corporeidade e pelos impulsos irracionais que a dominam. A articulação interna da obra, o seu plano estrutural geral consiste, de fato, na explicação de toda a realidade: no primeiro livro o argumento é a divindade criadora, no segundo livro, o multiplicar-se desta nas *causae*, o terceiro livro e uma parte do quarto são dedicados à manifestação no mundo sensível da sabedoria divina, enquanto a segunda parte do quarto livro e todo o quinto livro tratam da difícil questão do retorno para aquela natureza que, constituindo o fim último de tudo, não é mais nem criadora, nem criada, pois representa o momento em que toda a criação tornar-se-á quietude. Conforme Fortuny (1984, p. 27), *Periphyseon* poderá parecer desordenado aos nossos olhos, mas nada nega que é perfeita a sequência lógica, desde seus primeiros axiomas até as mais atrevidas deduções. A estruturação das quatro espécies da *physis* tem uma marcada característica logicista ao estabelecer-se sobre a base do verbo “criar” – ativa e passiva – e o uso da partícula negativa. “Criar-se” ao “criar” é o atributo mais peculiar da subjetividade divina; a partícula formal negativa é o artifício básico que distingue os momentos da subjetividade que dá lugar à oposição derivada constituída pelo “ser” e “não-ser”, e a sequência lógica das linguagens que gera o “ser”/“não-ser” como outros tantos níveis do discurso de e sobre a Criação.

Sem dúvida, se *De Praedestinatione* suscitou enorme polêmica sobre a ortodoxia de Eriúgena, o sistema exposto no *Periphyseon* será compreendido como panteísta. Entretanto, essa polêmica apareceu apenas no início do século XIII, e, a responsável por ela foi à nova interpretação trazida por Amalrico de Bena e seus discípulos, os amalricianos. Eles, bem como Eriúgena (postumamente), são condenados pelo Concílio de Paris de 1210, decisão que é agravada quinze anos depois pelo papa Honório III ao proibir a leitura da obra *sob pena de excomunhão* (1225), no Conselho de Sens, em uma carta para as igrejas da França e

¹⁶Hexamerão (lat. *Hexaemeron* e gre. *Ἑξαήμερος*) gênero literário bastante popular na Idade Média que consistia em comentários sobre os seis dias da Criação relatados no livro de Gênesis, de ‘Hexa’ (seis) e ‘hemer’ (dia).

¹⁷Ver mais em Nicola GORLANI. 2013, p. 134-136.

Inglaterra, em que exige que se enviem para Roma todas as cópias existentes para formar com elas uma pira exemplar (LIBERA, 1998, p. 276). Com efeito, além do motivo circunstancial que moveu sua condenação – a heresia de Amalrico de Bena – a acusação de panteísmo e naturalismo fez sua fortuna, causou a imediata inclusão do *Periphyseon* no *Índice de livros proibidos*¹⁸. A acusação, apesar de tudo, não tem sentido. O que se assinala claramente é a oposição total entre o sistema eriugeniano e a visão de mundo oriunda das preocupações escolásticas.

Para Eriúgena, a *physis* ou natureza, aparece como uma grande unidade, mas com claros hiatos entre a gradação de espécies da *physis*. Em vez disso, para a Escolástica, já minimamente formada, é axiomático que, o mundo consiste em um conglomerado de indivíduos que coexistem contíguos, sem que nada matize sua radical autonomia ontológica. Pode falar-se de uma identidade entre o pensamento e a coisa, de uma subjetividade que se exhibe na *physis* de Eriúgena. Se o discurso filosófico de Plotino tem seu núcleo originário na contraposição entre inteligível e sensível e, derivadamente, entre uno e múltiplo; o de Sto. Agostinho de Hipona se figura na oposição entre eterno e temporal. Todavia, ambos poderão aspirar a um alto grau de diafanidade intelectual de sua visão do mundo e a um acentuado caráter positivo de suas doutrinas. A subjetividade humana é uma constante autoprodução, e o modelo hermenêutico da realidade cósmica, para Eriúgena, é a subjetividade humana discursiva. O fundo mais profundo, fundante, da realidade múltipla é uma subjetividade que se constrói como tal na multiplicidade, sem desgastar jamais as possibilidades de seu vital dinamismo. Eriúgena vê a “negatividade” como um caráter inevitável, lógico e ontologicamente, de todo discurso automanifestativo. Surge, da oposição entre subjetividade discursiva e discurso. Tão pouco, este é o lugar para delimitar semelhanças e oposições com o sistema idealista alemão, a partir de Kant ao século XX. Para Fortuny (1984, p. 32), Eriúgena compreende a grande subjetividade divina, que, em fazer-se autoconsciente através de dois níveis linguísticos, gera o que chamamos, mundo cotidiano, que é a quintessência do seu sistema especulativo.

Eriúgena é dono de um dos mais complexos sistemas de pensamento da Alta Idade Média. Para ele, a capacidade de pensar dialeticamente não era tão somente uma convenção produzida pelo pensamento humano, mas um verdadeiro e próprio dom que Deus concedeu à sua criatura por excelência, permitindo-a compreender o sentido profundo do universo em seu constante desdobramento, de acordo com uma dinâmica de unidade e multiplicidade. Sua

¹⁸cf. José Francisco FORTUNY. 1984, p. 15-16.

influência percorreu toda sua posteridade, por meio de suas notas de comentador da obra do *Corpus dionisiacum*. A presença de ideias eriúgenianas pode se identificar em Hugo de São Vitor, e especialmente em Honório de Autun (GORLANI, 2013, p. 145). Eriúgena é proclamado como a glória do neoplatonismo anterior, aclamado por F. C. Baur e B. Hauréau, ou também como o equivocado ‘pai da Escolástica’, assim aclamado por C. B. Schlüter, P. Hjort, F. A. Staudenmaier e M. Saint-René Taillandier, e ainda, profeta do pensamento europeu posterior, particularmente por Espinosa e Hegel (FORTUNY, 1984, p. 14).

Infelizmente, a nova sensibilidade da Baixa Idade Média, acaba relegando a obra máxima da Alta Idade Média, de forma muito mais eficaz que as condenações papais. Somente em 1681 é que Eriúgena alcança as honras da edição impressa (Oxford, 1681) reproduzida na *Patrologia Latina Migne* (vol. 122)¹⁹. Entretanto o sábio irlandês é apenas objeto de estudo histórico, e não uma doutrina viva.

1.2 Hildegarda de Bingen

Hildegarda nasceu em 1098 em Bermersheim (ou Vermersheim), próximo a Alzy, na Renânia (Alemanha). Filha de Hildeberto de Bermersheim e Matilde, pertencentes provavelmente à pequena nobreza da diocese de Mainz, última de dez filhos que é confiada à mestra Juta de Spanheim, em 1106, na idade de oito anos, para que esta cuidasse de sua formação, na clausura²⁰ fundada por seu pai (o conde Estevão de Spanheim), construída no mosteiro masculino beneditino de Disibodenberg. Hildegarda, tendo escolhido livremente a vida monástica segundo a regra de S. Bento, entre 1112 e 1115, recebeu o véu do bispo Oto de Bamberg, que representava o arcebispo Adalberto de Mainz. A família de Juta era intimamente ligada à de Hildegarda, e os pais de Hildegarda, ofereceram-na a Deus como dízimo. Como serva e companheira da reclusa Juta, Hildegarda era também sua aluna: aprendeu a ler a Bíblia latina, especialmente os Salmos, e, a cantar o Ofício monástico. Quando adolescente Hildegarda fez sua profissão formal de virgindade. Nada mais ouvimos sobre ela até 1136, quando Juta morre e Hildegarda, aos 38 anos de idade, é eleita abadessa em seu lugar. A reputação da santidade de Juta e de sua aluna logo se estendeu pela região, e, outros pais, ingressaram suas filhas no que se converteria em um pequeno mosteiro feminino

¹⁹cf. José Francisco FORTUNY. 1984,p. 17-18.

²⁰R. Termolen define o modo de vida de Juta como eremita, isso pode lançar algumas questões importantes sobre a regra de vida seguida por Juta e Hildegarda, além da relação com a sociedade feudal vigente no século XII. cf. *Hildegarda de Bingen*. In: DICIONÁRIO DE MÍSTICA. 2003, p. 497.

beneditino agregado ao mosteiro beneditino masculino de Disibodenberg. Cinco anos mais tarde, Hildegarda recebeu o chamado profético que, por fim, levou-a a compor *Scivias*²¹ e encetar sua missão pública. A obra hagiográfica chamada *Vita* (de Gofredo e Teodorico), sobre Hildegarda, enfatiza a ausência de doutrina “mundana” na sua educação, fornecendo uma indicação significativa que se permite compreender qual formação recebeu na convivência à nobre Juta:

Sendo agora de quase oito anos, foi reclusa na montanha de São Disibodo, para ser sepultada junto a Cristo, para poder ressurgir com ele na glória imortal, juntamente à Santa Juta, viciada em Deus, que a educou com atenção, tendo cuidado de preservar a humildade e a inocência; ensinou-lhe unicamente a cantar os cânticos de Davi acompanhado com o saltério a dez cordas. Além deste simples conhecimento dos Salmos, não aprendeu nada de letras nem de música de outros seres humanos, não obstante permanece dela não poucos escritos e alguns volumes, todos feitos no exílio. (GUBERTUS GEMBLACENSIS, 1882, p. 409-410. apud:CRISTIANI, 2014a, p. XIV).

O estudo do texto sagrado constituía o fundamento da educação religiosa e, em larga medida, da educação *tout court*²². Em 1136, Hildegarda transfere seu mosteiro de Disibodenberg para Rupertsberg e, conquista a independência de sua comunidade. Em 1165, funda um segundo mosteiro em Rudesheim, na vila de Eibingen²³.

Hildegarda é mais precisamente identificada como visionária e profetisa. A legitimidade profética nasce da consciência, divinamente inspirada, de ter praticado a *imitatio Christi*. No ano de 1141, Hildegarda começa a escrever sua obra principal, *Scivias*, entretanto ela tinha dúvidas sobre a redação do que percebia, e recorreu a S. Bernardo de Claraval²⁴ que irá incentivá-la. Hildegarda terá, conhecidamente, três secretários que irão acompanhá-la até os últimos dias de vida, e participarem da composição de todas as suas obras. A Ir. Ricarda de Stade a ajudou como secretária na composição de *Scivias*, mas, sobretudo, o seu *magister* Volmar, um ex-professor, monge de Disibodenberg e preposto do mosteiro de Rupertsberg, estava ao seu lado como fiel secretário, de 1141 até 1173 (ano em que Volmar morreu). Mais tarde, de 1177 em diante, ela teve a ajuda de Wiberto de Gembloux.

²¹ Abreviação do lat. *Scito Uias Domini*, ou “Conhece o Caminho do Senhor”, nome dado à primeira obra de Hildegarda de Bingen.

²² Sem mais nada a acrescentar, simplesmente.

²³ De 1900 a 1904, rio acima de Eibingen, foi construída a atual Abadia de Santa Hildegarda, na qual as beneditinas hoje cultivam a herança espiritual da sua fundadora e abadessa. A abadia original havia sido destruída.

²⁴ Ver mais em RENEDO, Rafael. *Vida y obra de Sta. Hildegarda*. p. 05, In: HILDEGARDA DE BINGEN. 2014.

Especialistas renomados concluíram que a abadessa sofria de “escotoma cintilante”²⁵, uma forma de enxaqueca. Contudo, a doença não a impediu de viver uma vida extraordinariamente ativa e sobreviver até a idade madura de 81 anos. Além disso, ela sempre enfatizou que recebeu suas visões enquanto “plenamente vigilante de mente e de corpo” (NEWMAN, 2015, p. 26) e sem nenhum prejuízo de seu senso normal de funcionamento – uma descrição que excluiria quaisquer ataques de doença, êxtases ou estados de transe.

Hildegarda representava um tipo de monasticismo bastante ultrapassado já para sua época. Sua reação às correntes mais novas pode ser demonstrado por uma disputa com a abadessa Tengswich de Andernach²⁶, que foi pioneira no movimento por pobreza apostólica, tendo criticado ríspidamente Hildegarda, porque esta só aceitava moças nobres no mosteiro, permitindo-lhes inclusive, usar joias. Hildegarda defendeu o princípio da discriminação de classe, pois, para ela, não se colocam “animais” de diferentes espécies no mesmo estábulo, e até mesmo os anjos têm sua hierarquia. Para ela, era perfeitamente aceitável que as “noivas” de Cristo se vestissem como nobres, e que, como virgens, estivessem eximidas da regra da subordinação feminina que exigia das mulheres casadas o uso de véus e a deposição de seus elegantes adornos.

É conhecida também, a fulminante relação afetiva entre Hildegarda e Ricarda de Stade. O privilégio de uma nobre origem destinava Ricarda a uma rápida ascensão na hierarquia monástica, assim, ela é tentada a tornar-se abadessa do ilustre mosteiro que tinha sido objeto da predileção e proteção imperial na temporada gloriosa da dinastia otoniana. Ricarda era irmã do arcebispo Hartwig de Bremen, o que lhe oportuniza uma importante posição no mosteiro de Bassum (Bremen). O lado mais humano de Hildegarda pode ser conferido pela troca epistolar entre ela e Hartwig sobre Ricarda, que, contra a vontade de Hildegarda, aceitou a tentadora posição e se transferiu a Bassum. Hildegarda tentou o impossível para seu retorno apelando inclusive ao Papa Eugênio III, que, em resposta, disse que Ricarda poderia viver em Bassum segundo a regra de S. Bento ou voltar novamente para Rupertsberg sobre a guia de Hildegarda. Ela, entretanto, permaneceu em Bassum. Tempo depois, arrependeu-se e pediu para voltar a Rupertsberg, mas adoeceu repentinamente de uma doença mortal. O Arc. Hartwig, em uma carta a Hildegarda, lhe comunica a morte da irmã.

²⁵Ver Bárbara J. NEWMAN. *Introdução*. p. 25-26. In: HILDEGARDA DE BINGEN. 2015. Também conhecida como “emicrania clássica”, ou uma doença que se apresenta com uma fase de “aura” na qual pode dar alucinações visivas (“espectros da emicrania” ou “escotomas brilhante”).

²⁶Mais sobre esse tema em Bárbara J. NEWMAN, 2015, p. 40-41.

Hildegarda também enfrenta outros tipos de sofrimento. O imperador Frederico I em 1159, nomeando um antipapa, provocou um cisma na igreja. Em 1163 Hildegarda pede-lhe um documento de proteção para o mosteiro de Rupertsberg, tendo posição neutra sobre o confronto. Entretanto, em 1164, após a nomeação do segundo anti-papa, Pasqual III, e a expulsão de Conrado de Wittelsbach de sua sede arquiepiscopal de Mainz, Hildegarda admoestou o rei por comportar-se de modo tolo e mal. Finalmente, após a nomeação do terceiro “papa imperial”, Calisto III, em 1168, Hildegarda escreve ao rei uma carta áspera eafiada.

No outono de 1178, Wiberto, um monge dotado de uma personalidade singular, é escolhido como o último secretário da visionária. Wiberto nasceu em 1124/1125 em Gembloux, próximo a Namur. Na escola da abadia local, tinha desfrutado de uma excelente formação. Em Rupertsberg ele torna-se monge e ouve falar de Hildegarda. Demorou um pouco de tempo antes que, por sua insistência, Hildegarda se decidisse a informá-lo de suas visões. Wiberto, depois de algum tempo, recebe de seu abade a permissão de secretariar Hildegarda.

No último ano de vida, a abadessa de Rupertsberg teve mais um conflito, agora com a cúria de Mainz. Tratava-se de um interdito que suspendia seu mosteiro. Muitos nobres sustentavam economicamente a sua fundação, em cujo recinto sagrado pediam para serem enterrados. Um desses, do qual não conhecemos o nome, morto em 1178, recebeu a sepultura em Rupertsberg. A visionária tinha permitido que fosse enterrado no cemitério do seu mosteiro um nobre excomungado, mas que foi reconciliado com a igreja e tinha recebido os sacramentos. Quando os prelados de Mainz – agindo sob a licença do seu arcebispo, Cristiano I, que estava participando em Roma do Concílio Laterano II (5-19 de março de 1179) – ordenaram exumar o cadáver, a abadessa recusou-se a obedecer. Por isso, o interdito previa a proibição do culto público e dos sacramentos no mosteiro de Rupertsberg. As monjas também deveriam recitar os Salmos e as lições à porta fechada e com “voz suave”. Também não poderiam soar o sino. A idosa visionária, portando o báculo de abadessa, traçou um sinal da cruz sobre a sepultura. Em seguida, foi punida dolorosamente pelo interdito, ela e sua família monacal. Apesar do interdito, Hildegarda ganhou a causa (EPINEY-BURGARD; BRUNN, 1998, p. 37), e, em 17 de setembro de 1179, Hildegarda cumpre a missão que lhe foi confiada, morrendo aos 81 anos de idade.

Hildegarda, tecnicamente falando, não era de maneira alguma uma mística. Seus escritos vão desde a botânica, minerais, anatomia e medicina, passando pela música, hagiografia, visões e linguística. Segundo B. Newman (2015, p. 29), a misteriosa *Lingua*

ignota (Língua desconhecida), que ela criou, pode ser compreendida como um tipo de linguagem secreta para instilar um senso de mística solidariedade entre suas freiras. Hildegarda foi precoce em todos os campos de conhecimento a que se lançou, mas foram seus escritos acerca de suas visões que a tornaram conhecida inicialmente. Em seus dias, foi à única mulher a quem a igreja permitiu pregar ao povo e ao clero em templos e praças.

Sua primeira grande obra foi *Scivias* ou *Conhece os caminhos do Senhor*. Primícia do labor profético de Hildegarda, esse livro levou dez anos para ser composto (1141-1151), entretanto, mesmo antes de estar terminado, o Papa Eugênio tinha lido porções dele aos bispos, cardeais e abades reunidos, pois ele foi endereçado a uma audiência clerical e monástica, mais especificamente aos teólogos insensíveis, como afirma sua carta abaixo:

Neste período, o papa Eugênio, de bem-aventurada memória, convocou um sínodo geral da igreja em Treviri [...] O bispo de Mainz e a alta hierarquia eclesiástica bem acreditavam de submeter o assunto de Hildegarda ao Papa, para vir a saber, mediante a sua autoridade, que coisa eles tinham considerado como válido e que coisa devia refutar. Então ele enviou o bispo de Verdun e outros homens adequados até o mosteiro, onde a virgem vivia por longos anos como monja de clausura e ordenou-lhes [...] investigar os fenômenos que se verificavam nela [...] Hildegarda lhes informou com muita simplicidade. Eles retornaram ao Papa, e frente a todos os convocados em ansiosa espera, deram notícia de quanto foram capaz de verificar pessoalmente. Fizeram o que o Papa lhe convidou a apresentar os escritos da santa [...] E anunciando a resposta dos homens que haviam sido mandados para examinar as coisas, convidou todos a louvar o Criador e alegrarem-se. Também, o abade Bernardo, de bem-aventurada memória, estava presente. Ele tomou a palavra e com a aprovação de todos, solicitou ao papa a não tolerar que uma luz tão luminosa, fosse coberta de silêncio [...] O Papa mandou à santa virgem um escrito, no qual, em nome de Cristo e de São Pedro lhe comunicou a permissão de lhe fazer conhecido de tudo aquilo que havia sido revelado no Espírito Santo e a encorajou-a a escrever. (PL 197,94C-95; *Leben*, 56-58. apud: FÜHRKÖTTER, A. SUDBRACK, J. 2015, p. 10-12, tradução nossa).

Scivias consta de três partes e pretende mostrar o caminho da redenção ao longo do qual a “Luz viva” alcança a humanidade. O primeiro livro, com seis visões, mostra Deus, o Pai, como Criador do mundo. O segundo livro, com sete visões, ilustra a redenção mediante Cristo e a proclamação da obra salvífica através da igreja. O terceiro livro, com treze visões, apresenta o crescimento do Reino de Deus pela obra do Espírito Santo, na forma de um edifício sagrado, e abraça o tempo do início do Reino de Deus até a sua plenitude no último dia.

Por volta de 1141, inicia também a sua produção musical, como mostra uma carta enviada por Odo de Soissons em 1148, citado por Michela Pereira: “Diz-se que se elevando para o céus tem visões e muitas das coisas que vê o anuncia escrevendo e o faz conhecer também compondo cânticos originais, sem ter estudado nada de tudo isto” (ODO DE

SOISSONS. E I 102. *apud*:CRISTIANI, 2014, p. CXLIV-CXLV²⁷). Hildegarda (2014a, p. CXLIV-CXLV) mesma o confirma em um fragmento autobiográfico que se refere a este período: “Produzi mesmo palavras e músicas dos hinos em louvor a Deus e aos santos sem que nenhum me o tenha ensinado, e eu cantava, mesmo não tendo aprendido a ler música ou a cantar”.

Entre os outros livros de visões, o *Liber vitae meritorum*, fruto de seu trabalho ao longo de 1158 a 1163, é constituído das reflexões gerais sobre a vida. A obra é composta de pares, trinta e cinco contrastes entre o bem e o mal, a virtude e o vício, nos quais se reflete a mentalidade e o comportamento da humanidade. Ele delinea a imagem do homem do passado com aquela do homem de hoje. Segundo o tradutor que temos utilizado para o *Liber Vitae Meritorum*, o título pode ser traduzido como “Livro dos méritos da vida”, que é a tradução direta, entretanto a tradução exata da palavra *meritus* é “o merecido”, “o que se merece”, quer dizer, a recompensa, o salário, o lucro, em suma, os merecimentos. O título faz, pois, referência aos prêmios que o homem receberá se abandona os vícios e segue às virtudes, que é o tema da sexta e última parte que culmina e encerra o livro. O sentido do título é, portanto, “Livro das recompensas da vida” (RENEDO, 2014, p. 16), que reforça a ideia de guia de conduta.

O seu terceiro livro de visões, o *Liber divinorum operum*, escrito entre 1163 e 1173-74, que descreve exegeticamente um conjunto de dez visões, nasce da meditação do prólogo joanino. Hildegarda experimenta a unidade da revelação bíblica com a revelação de Deus mediante a criação do mundo. Durante esse período, Volmar, seu secretário, morre (1173) antes da conclusão do livro, e Hildegarda é ajudada na elaboração final da obra por Ludovico di Sant’Eucario di Treviri e seu neto Wezelin, reitor de Sant’Andrea em Colônia, como atesta o epílogo da obra. A ajuda de Ludovico di Sant’Eucario foi solicitada pela abadessa em uma carta que lança uma luz acerca de sua última obra, na qual é central o motivo cristológico: Hildegarda compara o livro (e, implicitamente, a si mesma) à Virgem sobre cujo ventre repousa o unicórnio, símbolo de Cristo. Ela adverte em si uma inspiração do Espírito (“*inspirare*” significa literalmente o sopro do Espírito) análogo àquela de João, o evangelista. Ela descreve a criação no seu estreito relacionamento com o Deus criador. A humanidade coloca-se ao centro dos elementos do mundo, que a sustentam, servem-na e a que ela, respeitando a ordem estabelecida por Deus, deve sujeitar-se. O Deus vivente sustenta em si toda a vida, e

²⁷Este tipo de paginação é uma distinção feita pelo editor entre a paginação do comentador e do texto do autor. No caso, em particular, a paginação é referência ao texto do comentador.

dele toda vida flui. O Pai exprime-se na sua Palavra, e a sua Palavra fala a nós por Jesus Cristo. N'Ele e por Ele, na força do amor criativo de Deus, o cosmo torna-se realidade. O amor de Deus sustenta toda a realidade criada. A palavra encarnada é sentido e propósito da Criação, e porque a Palavra se encarnou, a humanidade é o centro do cosmo. M. Schrader de Eibingen, estudiosa de Hildegarda, citada por Führkötter (2015, p. 30), escreve: “O *Livro das obras de Deus* representa uma profundíssima cosmologia e antropologia e uma grandiosa teodiceia²⁸” (grifo do autor).

Hildegarda, que é uma escritora extremamente difícil, deve ser compreendida, como afirma Caroline Bynum (2015, p. 11), isolada do contexto alemão monástico do século XII e transposta para uma tradição de espiritualidade feminina que vai de Perpétua (203) a Teresa de Lisieux (1897). Como abadessa beneditina, Hildegarda defendeu uma vida monástica de obediência e de oração comunitária. Defendeu a reforma gregoriana, e pleiteava a favor da pureza e do poder clerical, além de que, para ela, mulheres não deveriam exercer o ministério sacerdotal.

Para B. Newman (2015, p. 43), a mensagem apocalíptica é intimamente aparentada com a dos profetas do Antigo Testamento. Ela partilhava a percepção deles de que o julgamento divino inevitavelmente é consequência do pecado humano e especialmente dos pecados dos dirigentes. Se os príncipes da igreja não renunciassem a suas ambições, fornicação, opressão e negligência, seriam punidos com a perda da riqueza, poder e dignidade. Os perpetradores dessa vingança seriam os príncipes, que serviriam como açoite de Deus para punir seu povo desleal, tal como os assírios de antigamente tinham recebido a permissão para punir Israel.

A ideia de visões era uma alternativa à dialética e à busca de explicações racionais que marcaram o percurso intelectual abelardiano²⁹. As descrições contidas no *Scivias* abriram espaço para interpretações que fugissem à ortodoxia religiosa. No entanto, teria sido impossível uma leitura do material visionário de Hildegarda com maior liberdade sem que corresse o risco de ser classificada como herética. Não restava outra opção a não ser a de se afirmar exclusivamente como um veículo para as revelações divinas. Assim, ela estabeleceu passo a passo sua própria autoridade em outros aspectos, como conselheira, terapeuta, compositora e fundadora de dois mosteiros femininos. Segundo Cristiani (2014a, p. XLIX), enquanto a obra de Hugo de São Vitor formula os fundamentos teóricos de um pensamento

²⁸*teodiceia*: justificação de Deus, nome cunhado por G. W. Leibniz (1646-1716).

²⁹Pedro Abelardo (ca. 1079-1142), inspirado em Boécio, compôs importante obra chamada '*Dialética*' que foi manual do *trivium* até o final do séc. XIII em Roma.

visual, que também pode ser considerado uma técnica de memória, Hildegarda pensa ou esquematiza as suas visões a partir da doutrina eriugeniana da criatura contida dentro de um limite espaço-temporal, na realidade predominantemente espacial. O símbolo é um elemento fundamental das suas visões. A imagética é baseada sobre uma visão pré-compreensiva e intuitiva da realidade, expressa nos símbolos. O transcendente supera a possibilidade do pensamento humano, todavia, entre o visível e o invisível, existem relações metafísicas. A realidade terrena visível é, em última análise, unicamente um sinal, um símbolo, do mundo invisível do além, e isto, por sua vez, é tocado pelo espírito humano, mediante a transparência do mundo sensível. Nas suas visões, Hildegarda imerge neste dinamismo de significado dos símbolos, sucedendo assim expressar a força da irradiação da realidade divina. Nela, a sabedoria das imagens é preenchida de um dinamismo interior, de uma riqueza entusiasmante, cheia de mistério. Para Hildegarda, conforme Cristiani (2014a. p. XLIII) a Escritura é um inexaurível repertório visual, dentro do qual um ato de pura inteligência (que nada tem a ver com uma visionária conturbada e nem com a inconsciência do sonho) encontra todas as imagens, a fim de interpretar a mensagem divina por meio de um procedimento de exegese visual, e combina os símbolos na mais complexa gramática, ilustrando a história da salvação e os fundamentos da eclesiologia e da ética cristã.

1.3 Mestre Eckhart de Hochheim

Os séculos XII e XIII foram de intensas transformações na base da sociedade medieval até então conhecida. O crescimento demográfico, o impulso mercantil, o ressurgimento e crescimento das cidades e novos pactos sociais sendo estabelecidos derivados de novas sociabilidades. Além disso, a renovada influência do aristotelismo via intelectuais árabes e judeus, irá influenciar pesadamente uma geração de pensadores, entre eles Eckhart, que fará sua própria leitura e interpretação teológica a partir das recentes tendências do pensamento medieval-ocidental. Uma geração de novos teólogos que decide não trilhar métodos e conceitos ortodoxos.

Mestre Eckhart (*ca.* 1260-1328) é um pensador medieval original. Eckhart não é um místico visionário nem tão somente um teólogo, em sentido acadêmico. A atuação de Eckhart como liderança entre os dominicanos tornou sua produção teológica muito mais fruto de sua atuação pastoral que acadêmica, e sua perspectiva mística da realidade divina, uma resposta às angústias e dilemas humanos. Por isso mesmo, foi considerado, concomitantemente, *Lebemeister* (*Mestre de vida*) e *Lesemeister* (*Mestre de leitura*). Segundo Santos (2012/1, p.

125), “Eckhart foi recebido como o ‘amável mestre’, cujas palavras penetravam nos corações (embora sem a compreensão de suas expressões próprias) e, ao mesmo tempo, como o ‘grande mestre’, o ‘místico’, cuja espiritualidade foi rotulada como herética e hostil à igreja de Roma”.

Raschiatti (2009, p. 203-204) comenta sobre um documento encontrado no convento de Kremmünster com a data de 18 de abril de 1294, que relata acerca de uma pregação de um jovem dominicano, chamado *frater Ekkardus*, na igreja de S. Jacques, em Paris, referendado como *lector sententiarum* (palestrante das sentenças de Pedro Lombardo), que corresponderia a um doutor (*baccalaureus*), título que era possível obter aos trinta anos. Por isso, convencionou-se uma possível data de nascimento de Eckhart ao redor do ano de 1260. Outro importante dado, mas também muito discutido entre os(as) pesquisadores(as) é seu nascimento, amplamente difundido como tendo acontecido em Hochheim, informação obtida a partir de um sermão que Eckhart fez em Paris. Hochheim era o sobrenome de importante família do cavaleiro *Eckhardus*, por isso, não é topônimo, como era usual do período. Raschiatti defende, e nós acompanhamos sua posição, que o lugar mais provável do nascimento de Eckhart foi a aldeia de Tambach na Turíngia, ao sul de Gotha.

Eckhart iniciou sua trajetória junto a Ordem dos Pregadores (frades dominicanos) no convento de Erfurt, tendo seus estudos sido realizados em Colônia e depois Paris. Em 1294, torna-se Provincial dos Dominicanos na Turíngia, com sede em Erfurt, e, em 1302, é enviado para Paris para ocupar a cadeira de teologia. Em 1303, retorna para Erfurt para ocupar o cargo de Provincial da Saxônia da Ordem dos Pregadores, dirigindo nada menos que 47 conventos sob sua liderança até 1311, tendo durante esse período fundado três conventos femininos. Em 1307, torna-se vigário-geral da Boêmia sob indicação do geral Aymerico de Piacenza. Em 14 de maio de 1311, é nomeado, pelo capítulo-geral, professor de teologia em Paris, privilégio concedido anteriormente apenas a S. Tomás de Aquino, e lá permaneceu até 1313. Após esse período as informações são escassas. Alguns estudiosos apontam ter ido para Estrasburgo dirigir conventos dominicanos.

Eckhart teve que enfrentar duramente a acusação formal de heresia, em 1326, feita pelo arc. de Colônia Henrique II de Virneburg. Eckhart defende-se com o *Rechtfertigungsschrift* (Escrito de justificação). Mesmo assim, a perseguição imposta pelo arcebispo permaneceu e, no dia 24 de janeiro de 1327, Eckhart protesta contra seus acusadores e contesta a legalidade do processo e a competência do tribunal que visava julgá-lo, uma vez que Eckhart era dominicano, e, por isso, conforme o direito canônico, deveria ser julgado por outra instância; além disso, dada a erudição de seus escritos e pensamento,

Eckhart presumia que um julgamento conduzido por religiosos que não estivessem em condições filosóficas de discutir suas teses, seria um equívoco no que diz respeito a formação acadêmica, por isso, ele exige ser julgado pelos *Apostoli dimissorii*. No dia 13 de fevereiro do mesmo ano, Eckhart declara publicamente sua inocência na igreja dos dominicanos em Colônia. Apesar dos esforços de Eckhart, a comissão nomeada pelo arc. Henrique II, julga a petição improcedente e recusa-a. Eckhart é levado para Avignon, acompanhado pelo Provincial da Teutônia, Henrique de Cisne, e por três leitores da mesma província, como penitenciário de João XXII, para ser submetido ao julgamento de uma comissão papal. Em Avignon, Eckhart foi submetido a dois tribunais, um de teólogos e outro de cardeais. Dos 150 artigos que o tribunal de Colônia levantou suspeição, os tribunais papais reduziram para 28. O documento *Votum Avenionence* testemunha os 28 artigos, a defesa de Eckhart e a contestação de seus detratores. Eckhart foi segundo Kurt Ruh (apud: RASCHIETTI, 2009, p. 205), o único teólogo de renome da Idade Média contra o qual foi conduzido um processo de inquisição por heresia. Ele falece em Avignon, em 30 de abril de 1328, segundo uma correspondência do Papa João XXII ao arc. Henrique II, antes do final de seu julgamento, mesmo assim consegue escapar da fogueira literária de suas obras, porque sua estratégia de ser julgado por tribunal mais qualificado e também a publicidade de seu processo fizeram com que fosse julgado em Avignon, com atenuante em sua acusação, não mais por heresia, mas por erro doutrinal. No final, prevaleceu um “acordo” no qual Eckhart retrata-se não daquilo que escreveu, mas do efeito de interpretações errôneas daquilo que escreveu por parte de seus leitores, reivindicando a retidão de sua doutrina, ou seja, “tudo aquilo que pudesse produzir nas mentes dos fiéis um sentido herético ou errôneo e inimigo da verdadeira fé”, mas (apenas) ‘quanto ao sentido herético’ que podia ser produzido a partir delas” (STURLESE, 2001, p. 88 apud:RASCHIETTI, 2009, p. 82). Em 27 de maio de 1329, foi publicada pelo Papa João XXII, a sentença *In agro dominico* que atendia as pressões de Henrique II condenando algumas sentenças do ensino de Eckhart ao tempo que não o condenava como herege.

A influência das ideias de Eckhart fizeram discípulos, entre eles Henrique Suso e João Tauler, além do forte movimento dos “Amigos de Deus” que mantiveram o estilo de linguagem místico-filosófica, bem como conceitualmente utilizaram-se dos desenvolvimentos teológicos de Eckhart. Segundo Federici (ABBAGNANO, 1963, p. 407), as influências de Eckhart têm antecedentes desde a produção escolástica do século XII, a partir de Sto. Anselmo até místicos de S. Vitor e as obras *Liber XXIV philosophorum*, de clara inspiração

hermética, e o *Liber de causis*, além de Avicena e Maimônides chegando à teoria de Duns Escoto.

Eckhart é conhecido por ter um importante núcleo de suas obras no vernáculo e outro no latim, dividindo-se então em obras latinas (que formam o núcleo acadêmico) e obras alemãs (do núcleo pastoral). Essa divisão é estabelecida pela *Deutsche Forschungsgemeinschaft*³⁰. Por isso, Eckhart também é conhecido por ser o inventor da língua filosófica alemã³¹. Um importante conjunto de suas obras é conhecido pela coletânea de sermões. “Os sermões” são uma fonte da compreensão teológica, um núcleo para compreender a complexidade do pensamento do mestre dominicano, fruto de sua preocupação pastoral com os frades e freiras dominicanos(as), bem como os fieis que o ouviam em língua materna. As edições críticas aceitam a autoria de Eckhart de 86 sermões, além de 4 tratados, como genuínos, são eles: *Reden der Unterweisung* (sobre o Discernimento), o *Liber Benedictus* composto por dois tratados, *Daz buoch der götlichen tröstunge* (Livro da Divina Consolação) e *Von dem edeln menschen* (O homem nobre), e finalmente o quarto tratado *Vom Abgescheidenheit* (O desapego). Já nas obras latinas, Eckhart parece não ter conseguido concluir seus objetivos, inicialmente traçados como *Opus tripartitum*. Das três partes planejadas, uma de proposições, outra de questões e finalmente a última de comentários, apenas a última teve maior desenvolvimento, composta por um prólogo, seis comentários e seis sermões, provavelmente escritos antes de 1310. As obras latinas que chegaram até nós são *Quaestiones Parisiensis* (Questões Parisienses), *Genesis* (Gênesis), *Exodi* (Êxodo), *Sapientiae* (Sabedoria), *Ecclesiastici* (Eclesiástico), *Iohannem* (João), e *Paradisus anime intelligentis* (Paraíso das almas inteligentes).

As obras de maior influência de Eckhart na história do pensamento ocidental são seus sermões, nascidos de seu cuidado pastoral aos irmãos e irmãs de ordem, mas também ao povo. Versavam especialmente sobre o tema da união com Deus no fundo da alma através do esvaziamento completo e total da vontade, ou o desapego não apenas das coisas, mas também da vontade e desejo. Para isso, Eckhart se utilizará de uma linguagem fortemente marcada pela teologia negativa ou apofática³², pouco comum no âmbito da Escolástica e enormemente

³⁰ver mais em GARCIA, G. G. 2011, p. 65-66.

³¹Posição defendida por Alain de LIBERA. 1998, p. 425. Segundo suas pesquisas em M. Heidegger que assim teria creditado a Eckhart esse título.

³²“A teologia negativa é a teologia *apofática*, e tem o mesmo significado. Enquanto sustentada pelo princípio da negação, sobretudo a negação do *ser* de Deus; ela se opõe a teologia *katafática*, que, desde o tempo de Aristóteles, significa afirmar alguma coisa. O ponto mais alto da *kataphasis* se dá quando definimos algo através de sua substância (*ousia*), o que a teologia *apofática* nega ser possível a respeito de Deus” *cf.* MOTA, 2012, p. 903.

influenciada pelo neoplatonismo³³ de Plotino, Proclo, Porfírio além de Avicena, Averróis, Maimônides e os clássicos cristãos pseudo-Dionísio Areopagita e Sto. Agostinho de Hipona, entre outros. Sudbrack resume a forma eckhartiana de pensar como a mais neoplatônica da família dominicana, incluindo S. Tomás de Aquino, conforme a citação abaixo:

[...] tudo o que existe no espaço e no tempo, tudo o que o homem é e experimenta, existe desde toda a eternidade, em toda a sua verdade, em Deus, unido à sua eterna sabedoria e vontade. Mas em Deus-uno não há nenhuma multiplicidade e, por isso, a sua vontade e a sua sabedoria constituem uma unidade indissolúvel. O homem reencontra, pois, todo o seu ser e o sentido do seu agir na unidade eterna de Deus. Visto assim “a partir da eternidade”, ele (o homem) se torna uma coisa só com Deus. (DICIONÁRIO DE MÍSTICA, 2003, p. 344).

Assim, não é possível compreender a ontologia eckhartiana sem partir do ponto de vista da eternidade, imersa em sua realidade de linguagem místico-teológica. A lógica do ponto de conexão do eterno incriado com as dimensões naturais de todo ser está na vontade primordial do ato criativo, mas também, por meio do intelecto, que é a centelha divina na alma. A realidade é encharcada de deidade, uma vez que todo ser está, repousa e permanece em Deus e d’Ele participa da realidade absoluta do *não-ser*.

1.4 Juliana de Norwich

A anacoreta Juliana de Norwich (1343-1413) foi a primeira escritora inglesa conhecida, por isso é chamada também de mãe da língua inglesa. Seu texto, conhecido pelo nome de *Revelações do divino amor*, é redigido no vernáculo e não em latim como era costume geral do período. A data de seu nascimento é deduzida de uma referência no próprio texto escrito por ela que diz: “Esta revelação foi concedida a uma criatura simples e iletrada, vivendo em carne mortal, no ano de nosso Senhor de 1373, o décimo-terceiro dia do mês de maio. [...] quando tinha trinta anos” (JULIANA DE NORWICH, *RDL*, 2002, p. 34). Ela morava em um eremitério ligado à igreja de S. Julião, e nada se sabe de sua filiação. Segundo Furlog (1996, p. 186), a data de sua morte não é conhecida, provavelmente depois de 1416. Na época, a regra de vida nos eremitérios ingleses era a *Ancrene Riwe*³⁴, que remonta ao

³³Escola filosófica fundada em Alexandria por Amônio Saccas no séc. II e.c., cujos maiores representantes são Plotino, Jâmblico e Proclos. O Neoplatonismo é uma escolástica, ou seja, a utilização da filosofia platônica (filtrada através do neopitagorismo, do platonismo médio e de Filon) para a defesa de verdades religiosas reveladas ao homem *ab antiquo* e que podiam ser redescobertas na intimidade da consciência. cf. ABBAGNANO, 2000, p. 710.

³⁴Também pode ser encontrada pela nomenclatura *Ancrene Wisse*, tratando-se do mesmo texto.

século XII. Funcionava como um manual estipulando a prática de vestuário, alimentação, boas maneiras, mas especialmente a programação da oração que os contemplativos deveriam seguir. Conforme Biollo (1999, p. 22-23), a preocupação central da *Ancrene Riwle* era a vida interior, e nada mais é que uma regra específica para reclusos. Evidentemente era uma regra muito mais disciplinadora e severa que outras conhecidas regras monásticas, porque os(as) anacoretas eram conhecidos(as) pelo isolamento e reclusão em suas celas. Alguns pesquisadores(as) associam hábitos e usos de Juliana àquilo que é previsto pelo *Ancrene Riwle* conforme se lê abaixo:

De acordo com o The Ancrene Riwle, a morada do anacoreta era para ser muito simples e limitadamente mobiliada. O eremitério deveria ter duas janelas, uma que abria para o altar da igreja e uma que dava para a rua. O tempo que o anacoreta passava na janela com os visitantes era mínimo, e somente com mulheres. Só em exceções a anacoreta ia entreter os visitantes, e novamente, apenas mulheres. Como outras anacoretas, Juliana provavelmente tinha um servo ou dois, envolvidos em sua vida doméstica. (BIOLLO, 1999, p. 23, grifo do autor, tradução nossa).

Juliana é conhecida pelo seu talento de guia espiritual de leigos, dado o acesso externo que tinha pela janela de sua cela. O grau elevado de corrupção do clero e seu baixo nível moral fizeram com que muitos(as) leigos(as) buscassem outras alternativas que ainda preservavam alguma esperança para a espiritualidade da igreja. Segundo Flores (2013, p. 43), só tornava-se um(a) anacoreta por meio de uma permissão do bispo, que confirmava esta vocação em ritual centrado no *Requiem*³⁵, porque a pessoa era entendida como “morta” para o mundo. Na cerimônia de clausura, a porta era trancada e selada permanentemente com o selo de sinete episcopal. O ritual de enclausuramento fundamentado sobre o *Requiem* atesta o fato de que o(a) anacoreta deveria ser “esquecido(a)” como alguém que vive, e lembrado por ele(a) mesmo(a), como alguém que morreu para o mundo.

Também existem evidências encontradas em testamentos no Tribunal Consistório de Norwich. Segundo Biollo (1999, p. 13), em 20 de março de 1393/4, Rogério Reed, Reitor de S. Miguel de Coslany, em Norwich, deixou dois xelins para “*Julian anakorite*”. Em 1404, Tomás Edmund, um padre da capela Ayelesham, em Norwich, deixou um “shilling” para “*Julian anacoreta apud St. Juliane in Norwice*”. Em 1415, João Plumpton de Norwich deixou 40 pence para “*le ankeres in ecclesia santi Juliani de Conesford in Norwice*”, bem como apresentou dinheiro para as criadas. Finalmente, em 1416, Isabel Ufford legou dinheiro

³⁵Palavra latina que significa *descanso*. O rito de *Requiem* é conhecido pela fórmula de encomendação da alma e sepultamento do corpo.

para “*Julian recluz a Norwich*”. A partir disso, pode ser assumido que Juliana ainda estava viva no ano de 1416. Também há uma referência de visita feita por Margarida Kempe à Juliana, provavelmente por volta de 1413, em sua obra conhecida por *The Book of Margery Kempe*. A partir disso, podemos apenas supor que a última referência a ela data de 1416.

Em sua única obra, conhecida pelo nome *Revelações do Divino Amor*, Juliana afirma ter recebido suas revelações em 13 de maio de 1373, conforme descrito já na versão do Texto Curto³⁶. O Texto Longo teve duas edições, uma escrita em 1388 e a segunda em 1393. A edição crítica das Revelações de Juliana apareceu em 1978 com o título de “*Livro das Visões da Anacoreta Juliana de Norwich*”.

Conforme Flores (2013, p. 46-47), “o texto de Juliana não apresenta um ‘sistema’ de ascensão espiritual, mas uma profunda reflexão teológica sobre suas visões que muito certamente não teve o mesmo interesse ou apelo popular na publicação, prova disso são os poucos manuscritos sobreviventes”. Duas versões retratam um momento espontâneo em que Juliana preocupa-se em registrar suas visões (Texto Curto) e depois sua elaboração teológica sobre as mesmas visões que originou o Texto Longo, que ela menciona ter redigido 20 anos após a data das visões (JULIANA DE NORWICH, *RDL*, 2002, p. 115).

Juliana é uma teóloga otimista diante do pessimismo típico de seu período histórico em virtude das calamidades humanas geradas pelas pestes septicêmica, conflitos bélicos, especialmente a conhecida Guerra dos Cem Anos, o declínio da autoridade da igreja, vítima da corrupção do clero, do Cisma Papal e do Cativoiro Babilônico³⁷, além disso, esse período é conhecido pelo interesse literário dos teólogos e religiosos acerca do tema do pecado. Juliana está à frente como uma voz primária de clareza e de esperança. Ela teve uma excelente base no latim, Escrituras, e nas artes liberais, conforme é possível verificar nas cópias de seus manuscritos. Além disso, ela demonstra conhecimento de Sto. Agostinho, S. Gregório, o Grande, e Guilherme de São Thierry.

Juliana interpreta suas revelações quase totalmente de forma bíblica com o uso de imagens bíblicas. Provavelmente era conhecedora do método exegético medieval em sua busca do significado alegórico. Não se sabe como Juliana adquiriu sua educação, mas é provável que a tenha recebido na juventude, por meio da atenção de um estudioso ou escola. Grande parte dos críticos, afirmam que ela tem de fato, um conhecimento da tradição dos

³⁶Existem duas versões da obra de Juliana de Norwich, uma versão chamada *Short Text* (ST) ou texto curto, e o *Long Text* (LT) ou texto longo, tendo sido a primeira delas a versão curta.

³⁷Período compreendido entre 1309 e 1377 quando o papa transfere-se para Avinhão (França) por influência do monarca Felipe, o Belo.

escritos místicos e escolásticos. Uma indicação importante de imersão de Juliana na tradição monástica ocidental é o uso de empréstimos e de alusões aos escritores monásticos da Tradição. Segundo Flores (2013, p. 49), grande parte da teologia trinitária de Juliana e de sua antropologia cristã, é baseada nos escritos de Guilherme de S. Thierry, particularmente da *Epístola Dourada*³⁸. Além disso, há várias outras partes de seu texto, que parecem ter sido sugeridas pelo ensino de Eckhart.

Norwich era à época a segunda maior cidade da Inglaterra e um importante centro de comércio de lã, com estreita comunicação com os Países Baixos, Bélgica e Alemanha. Por isso, Juliana deve ter tido acesso à tradição mística das Beguinas, dos teólogos místicos renanos, além dos mais importantes teólogos das congregações e famílias monásticas, uma vez que em Norwich, pela importância que ocupava, havia mosteiros e conventos de todas as congregações.

Segundo boa parte dos estudiosos, era uma prática comum entre monges e monjas, frades e freiras, mudarem seus nomes para o de um santo, quando faziam os seus votos. Por isso, muitos supõem que ela teria recebido o nome de Juliana por conta da ligação com a igreja de S. Julien de Le Mans. Mas há contestações que indicam que não era comum que uma monja ou freira recebesse um nome de santo masculino, mesmo que na Inglaterra da época houvessem mulheres com nome de batismo Julian (Juliana). A questão é que não era comum que uma mulher recebesse o nome de um santo masculino. Todos se referem à Juliana de Norwich como “*Lady Julian*” ou ainda “*Dame Julian*”. “*Dame*” (termo em inglês para o latino *Domina*, que significa “senhora”) foi o título apropriado e comum para uma freira beneditina ou anacoreta no século XIV. Entretanto, para John-Julian (2009, p. 22-23), o fato de Juliana ter sido referida como “*Lady*” sugere que o título pode ter sido possivelmente de origem secular, corretamente empregado para designar uma mulher aristocrática, em vez de um título honorífico eclesiástico. Isso sugere que Juliana manteve seu nome de batismo. John-Julian, seguindo esta linha de raciocínio afirma que, Juliana de Norwich era na verdade, Juliana Erpingham, uma mulher residente em Norwich e de origem aristocrática. Lady Juliana Erpingham era a irmã mais velha do famoso cavaleiro de Norfolk, Sir Banneret Thomas Erpingham (que lutou em Agincourt, Lord Guardião do Cinque Ports e amigo pessoal do Rei). Esta Juliana está registrada, casou-se com Roger Hauteyn, e, sem filhos, ficou viúva em 1373 (o mesmo ano das Revelações), quando seu marido foi morto (provavelmente em um duelo) por sir João Colesby. Essa teoria pode mudar completamente a construção biográfica de

³⁸Também conhecida por *Epístola ad fratres de Monte-Dei* de autoria de Guilherme de St. Thierry

Juliana. Para John-Julian, a estranha coincidência do pronome de tratamento, do mesmo nome e do fato de que as visões ocorrem no mesmo ano do falecimento do marido de J. Erpingham são animadoras quanto à esperança de localização de uma Juliana “histórica”. Segundo o pesquisador, sabe-se que Juliana Erpingham casou-se novamente depois após ter ficado viúva, desta vez com Sir João Phelip I de Dennington, Suffolk, e deu-lhe três filhos: Rosa, Guilherme, e João II. Seu último filho, João, nasceu em 1389, no mesmo ano em que seu segundo marido morreu. Juliana Erpingham Phelip morreu em 1414, e isso quer dizer que pode ter sido uma anacoreta por até 21 anos. Entretanto, segundo a teoria de John-Julian, isso significa que, quando (em 1373) ela escreveu: “*Eu desejava saber de uma determinada criatura que eu amava se ela iria continuar vivendo bem (o que eu esperava, pela graça de Deus)*”, ela poderia ter falado de um de seus filhos. Assim, John-Julian contesta a versão de que ela tenha sido uma anacoreta com os argumentos abaixo:

(a) Juliana nunca sequer insinuou sobre a vida do convento, (b) a sua mãe e, aparentemente, vários outros estavam presentes no que eles acreditavam ser o seu leito de morte, o que é improvável no caso de uma freira reclusa, (c) Juliana disse que sua ‘cura’ veio para ela com o crucifixo, e que a palavra indica um padre secular e paroquial, e não um capelão de um convento; (d) Juliana duas vezes [...] utilizou o latim - em ambos os casos, foi gramaticalmente incorreto. Sua frase (se os manuscritos britânicos precisamente relatam) foi *Benedicite Domine*. É derivado das palavras de encerramento do Ofício Monástico de *Prime* no Rito de Sarum e da saudação tradicional do monge ou freira que desperta os outros na parte da manhã e da resposta do desperto: V. Benedicite R. Domino. Se Juliana tivesse sido freira, esta frase acima de todas as outras, teria sido fixada firmemente em sua memória e ela não teria cometido o erro. (JOHN-JULIAN, 2009, p. 25-26, grifo do autor, tradução nossa).

A controvérsia sobre quem foi Juliana é relevante, uma vez que documentos externos como os anteriormente citados, identificam-na enfaticamente como uma anacoreta, e em contraponto, a partir de elementos internos ao texto, John-Julian parece refutar totalmente a ideia de que ela tenha sido uma anacoreta. Esse autor parece-nos estar muito mais inclinado a aceitar o fato de que ela tenha sido uma religiosa de vida monástica ou semi-monástica, mas não uma reclusa. A. Cilia (DICIONÁRIO DE MÍSTICA, 2003, p. 602) também corrobora essa posição, entretanto, afirma que mesmo que as revelações tenham sido recebidas em outro contexto, como por exemplo, em convento ou mosteiro, Juliana poderia ter sido depois uma reclusa, como afirma a tradicional hagiografia cristã. De qualquer forma, é consenso que ela tinha um aprofundado conhecimento das Sagradas Escrituras, dos escritos teológicos da Tradição e também da Literatura Mística.

2 O SER: UM ESTUDO NA TEOLOGIA MÍSTICO-MEDIEVAL

“Pois o ser de todas as coisas é a Divindade mais além do ser” (ERIÚGENA, *PER*, L1.516C)
 “Deus opera acima do ser, na imensidão, onde pode mover-se; ele opera no não-ser. [...] Deus não é nem isso nem aquilo” (ECKHART, Sermão 9)

Nosso objetivo inicial neste estudo é o de fazer dialogar a teologia místico-medieval dos(as) autores por nós ora escolhidos, a partir de suas reflexões pastorais, exegeses visuais ou tratados teológicos, sem a pretensão de harmonizá-los ou de descrevê-los separadamente, mas de buscar uma linha que possa tecer o argumento ontológico em todos eles para desenvolver o tema geral acerca da *união com Deus* na literatura teológico-mística. Evidentemente que o *ser* no homem ou aquilo que chamamos de *ser* de Deus pode ser considerado uma extravagância especulativa, porém entendemos que há uma contribuição para muitos dos atuais debates da teologia contemporânea, a qual estamos desejosos em apontar alguns caminhos. Nosso itinerário neste capítulo buscará definir o conceito de *ser* para a literatura místico-teológica medieval, passando pela *não*-definição de Deus como *ser*, ou Deus enquanto um ente que não cabe dentro do conceito estando acima do mesmo. Também percorreremos na arquitetura conceitual a concepção de *ser* enquanto vontade e portanto, subjetividade divina ou manifestação teofânica de Deus e finalmente a impossibilidade da liberdade enquanto autonomia do sujeito para a livre vontade a não ser por meio do abandono total ao desejo/vontade a fim de encontrar liberdade no interior da vontade divina.

A palavra grega em particular, usada na teologia cristã, desde a patrística, para o estudo ontológico de Deus é *ousía*, traduzida simplesmente aqui por nós como *substância*. Entretanto o emprego da noção contemporânea veiculada por esse termo parece contribuir para um esforço um tanto improvável, pois parte de um ponto empiricista a respeito da divindade. Como Mota (2012, p. 910) afirma: “Mas como se pode pensar o desconhecido? Um pensar assim, que pensa o nada abre um espaço ontológico onde não há nada [...] isso nós não sabemos direito.” *Metafísica*³⁹ foi o nome dado originalmente ao estudo filosófico-

³⁹“a *Metafísica* assumiu na obra de Aristóteles, precisamente nos livros VII, VIII, IX de *Metafísica*, ou seja, *Metafísica* como teoria da substância, entendendo-se por substância ‘aquilo que um ser não pode não ser’, a essência necessária ou a necessidade de ser [...]. Nesse sentido, o princípio da *Metafísica* é o de contradição, porque só ele permite delimitar e reconhecer o ser substancial. [...] Desse ponto de vista, a substância é objeto da *Metafísica* por constituir o princípio de explicação de todas as coisas existentes. [...] a *Metafísica*, por ter a substância objeto específico, permite entender os objetos de todas as ciências tanto em seus caracteres comuns e fundamentais quanto em seus caracteres específicos: sem a substância e, p. ex., sem o *ser* e a *unidade* que lhe pertencem, ‘todas as coisas seriam destruídas, já que cada coisa é e é uma’ (Aristóteles. *Met.*, XI, 1, 1059 b 31).

teológico do *ser*, a ontologia. Entretanto, é fundamental que tenhamos como pressuposto o fato de que a teologia *apofática* ou negativa concebe diversamente a ideia de Deus como *ser* e por isso faz suas considerações em outra estrutura ou arquitetura do pensamento teológico como bem explica Mota (2012, p. 912): “A teologia apofática, que renuncia a pensar Deus como *ser*, renuncia também a qualquer solução definitiva de perguntar sobre Ele. O despreendimento causado, [...] pela solidão daquele que se encontra só, é o início de uma procura sem fim.” Pensar Deus constitui-se em pensar nada em categorias aristotélicas, pois apofaticamente, Deus encontra-se acima de tais categorias e/ou definições.

[...] a *apofatiké*, nega que a divina essência ou substância seja alguma das coisas que são, isto é, que possam ser ditas ou entendidas. A outra, *katafatiké*, prega dela tudo o que as coisas são, e em consequência é denominada afirmativa, não porque assegure que é algo que as coisas são, senão porque ensina que quantas coisas são desde ela, podem dela pregar-se; é razoável que a Causa possa ser significada por meio das coisas causadas. Assim assegura que é Verdade, bondade, Essência, Luz, Justiça, Sol, Estrela, Espírito, Água, Leão, Urso, Verme, e outras muitas inumeráveis coisas. E não somente aquelas que são concordantes com a natureza, senão também contra a natureza, como quando diz que embriaga, que é a estultícia, que é a loucura; mas por agora não é nosso propósito falar delas; suficientemente fala dele São Dionísio Areopagita em sua *Teologia simbólica*. [...] tais nomes se tomam à maneira de uma metáfora, isto é, como transferidos da criatura ao Criador, quando estou me referindo a Essência, Bondade, Verdade, Justiça, Sabedoria e os restantes de um gênero que não somente parecem divinos, senão muito divinos, até o ponto de não referir-se a coisa nenhuma salvo a divina substância ou essência. Estimo que não seria sem alguma mística e secreta razão que prefaciei sua “estima”. (ERIÚGENA, *PER*, L1.458B-458C, grifo do autor, tradução nossa).

Nas palavras de Eriúgena, e, fundamentados na tese de pseudo-Dionísio Areopagita, que entendia o processo metodológico da ciência teológica como uma progressão dos sistemas catafáticos, apofáticos, para chegar à teologia mística, podemos conceber o esforço erigeniano de compreensão teológica de seu objeto ontológico como uma teologia da linguagem em que se aplicam metáforas (catafática), mas que também por meio dela se distanciam das deformidades geradas pela compressão conceitual de Deus por meio de uma

[...] Segundo S. Tomás, a Metafísica como teoria da substância não inclui Deus entre seus objetos possíveis, porquanto Deus não é substância (*S. Th.*, I, q. 1, a. 5, ad 1^o). A identidade entre essência e existência em Deus distingue nitidamente o ser de Deus do ser das criaturas, nas quais essência e existência são separáveis (*Ibid.*, I, q. 3, a. 4). Portanto, a determinação dos caracteres substanciais do ser em geral não diz respeito a Deus, mas apenas às coisas criadas ou finitas. Com isso, a Metafísica perde a prioridade em favor da teologia, considerada como ciência autônoma, originária [...] No séc. XVII, tal Metafísica começou a ser designada pelo nome de *ontologia*, que aparece em *Schediasma historicum* (1655), de Jacobus Thomasius [...], e é justificada por Clauberg do seguinte modo: ‘Assim como se chama de *teosofia* ou *teologia* a ciência que trata de Deus, não parece impróprio que se chame de *ontosofia* ou *ontologia* a ciência que verse sobre o ente em geral, e não sobre este ou aquele ente designado por um nome especial ou distinto dos outros por certa propriedade’ (*Op. Phil.*, 1691, 1, p. 281).” cf. verbete *Metafísica* em ABBAGNANO, 2000, p. 663-664.

linguagem libertadora (apofática) em uma dialética teo-ontológica que buscará o sentido mais profundo e existencial na teologia mística. Eriúgena dá um exemplo:

Para maior evidência tomemos uns poucos exemplos. E seja o primeiro: a *katafatiké* diz “Deus é Verdade” e a *apofatiké* contradiz “Não é Verdade”. Segundo as aparências, se dá uma certa contradição, mas uma olhada mais atenta não vê aqui conflito algum. Com efeito, a que diz “É a Verdade” não afirma que a essência divina seja propriamente a Verdade, senão que pode ser denominada com tal nome por uma metáfora desde a criatura até o Criador. A essência divina reveste-se de tais vocábulos; é estar nu e, certamente, sem nenhuma de suas significações próprias. Por sua parte, a que diz “Não é a Verdade” não nega que o seja, senão que o seja absolutamente e possa chamar-se “Verdade” propriamente, posto que com toda justiça reconhece com claridade que a natureza divina é incompreensível e inefável. (ERIÚGENA, *PER*, L1.461C-461D, grifo do autor, tradução nossa).

Para ele, apesar do paradoxo metodológico entre elas, não há antagonismo, mas complementariedade dialética que busca maior compreensão. Entretanto, para nós, cabe sempre destacar a pouca utilizada *via negativa* na teologia ocidental, especialmente na contemporânea teologia dogmática ou sistemática que se debruça mais em conceitos afirmativos distanciando-se da lógica ontológica da *via negativa* e fundamentalmente do sentido místico⁴⁰ da teologia. Para Leão “a mística é, pois, a negação da negação [...] deixar ser o ser que se dá no sendo que se é. [...] na mística penetramos onde já sempre estamos, nos arcanos ônticos, ontológicos e místicos da serenidade. [...] aparecendo o sentido criativo de deixar ser.” (LEÃO, 2008, p. 12-13).

Não constitui nosso foco primordial, entretanto destacaremos as principais influências do pensamento dos(as) autores(as) que nos propomos a pesquisar aqui, particularmente do neoplatonismo⁴¹ em seus conceitos básicos de *emanação*, *processão*, *retorno*, etc. em Plotino, Proclo, entre outros, e que a forte influência dos padres capadócijs à

⁴⁰O sentido místico pode ser compreendido nas palavras de Carneiro Leão como “toda a condição humana, em todos os homens. Sem ela, não se dá religiosidade de raiz e, sem religiosidade de matriz ontológica, não pode haver esse fenômeno histórico chamado religião. Por isso, ninguém aprende a ser místico. A mística vive e vivifica todo encontro e/ou desencontro entre os homens. A mística acontece sempre e para sempre, em cada empenho de ser e em todo desempenho de não ser” (LEÃO, 2008, p. 09).

⁴¹“o Caráter absoluto da transcendência divina: Deus, visto como o Bem, está além de qualquer determinação cognoscível e é julgado inefável; [...] a Teoria da emanação, ou seja, todas as coisas existentes derivam necessariamente de Deus e vão-se tornando cada vez menos perfeitas à medida que se afastam d’Ele; consequentemente o mundo inteligível (Deus, Intelecto e Alma do mundo) é distinto do mundo sensível (ou material), que é uma imagem ou manifestação do outro; [...] o Retorno do mundo e Deus através do homem e de sua progressiva interiorização, até o ponto do êxtase, que é a união com Deus” cf. ABBAGNANO, 2000, p. 710-711. Para Plotino emanatismo significa sobretudo processão do mundo de Deus. Em tal processão, Deus conserva a sua natureza, nada perde dessa, nem se modifica de algum modo. Esse é mais resultado da sua atividade, em vez da sua vontade, com a qual, como se é visto, a sua essência se identifica. O mundo assim procedente de Deus, é, de qualquer modo, divino, espiritual, como o é Deus do qual deriva. cf. PELLOUX, 1941, p. 197.

S. Máximo, o Confessor, no Oriente, introduzidos no Ocidente por Eriúgena por citação direta ou por tradução completa de suas obras, formando assim uma importante corrente subterrânea no pensamento cristão ocidental até o nascimento da modernidade.

Plotino utiliza-se da teologia *apofática* para sua releitura de Platão, mas fundamentalmente para expressar um novo corpo de doutrinas, descolando-se do platonismo clássico. Para Plotino, conforme Pelloux (1941), “se a matéria forma o limite, por assim dizer, inferior, o Uno constitui-se como o limite superior; o seu caráter de sobreinteligibilidade exclui bruscamente que ele possa confundir-se ou encolher ao Cosmo.” (p. 64). A noção de matéria será tomada pelos(as) autores(as) por nós pesquisados(as) pela noção de corpo enquanto o termo “Uno” tão caro ao neoplatonismo⁴², será mantido especialmente em Eckhart, como alusão a Deus, a partir do qual surgiram as naturezas, a multiplicidade⁴³ e para o qual tudo irá retornar, já utilizando a concepção eriugeniana de *retorno (reditus)* das naturezas⁴⁴. Observamos também que há importantes empréstimos, especialmente de S. Gregório de Nissa, que viveu no séc. IV, e que dizia: “Uma vez que toda natureza atrai para si aquilo que lhe é afim, e o homem é em certo sentido afim a Deus já que tem em si a imitação do arquétipo [...]” (GREGÓRIO DE NISSA, 2011, p. 234), ou seja, um retorno por atração e afinidade dada a natureza do *ser* a Deus. Por isso, a concepção escatológica de S. Gregório de Nissa irá passar pelo termo da ressurreição, a que ele define por *apokatástasis*: “[...] a ressurreição é a reconstituição (*apokatástasis*) da nossa natureza na sua condição originária. [...] a natureza humana, antes de tornar-se presa dos impulsos maus, era alguma coisa de divino” (GREGÓRIO DE NISSA, 2011, p. 271). Voltar ao estado primordial da Criação é reconstituir àquilo de divino que havia na natureza humana. Em S. Gregório de Nissa, a cristologia terá papel central na arquitetura do conceito de *união com Deus*. Repare também que Pelloux, em citação acima, define o caráter de sobreinteligibilidade do Uno, expressando que, não é possível que o mesmo se reduza a todo o Cosmo dada à materialidade das naturezas constituintes do Cosmo e a inefabilidade do Uno. Em Plotino “o bem do corpo é a alma, sem a qual não poderia nem existir, nem conservar-se. O bem da alma é a virtude. Mais

⁴²Para Plotino, o Uno é o mesmo de Platão, descrito por Plotino na segunda hipótese de Parmênides como a Inteligência. cf. PELLOUX, 1941, p. 107.

⁴³LUPI define que em Plotino “o múltiplo indeterminado emana do Uno porque o que vem do Uno tem de ser diferente, não pode ser o próprio Uno; em seguida, esse múltiplo, pela unidade que recebe do Uno, torna-se uma multiplicidade-uma (um Ente que se diferencia internamente em entes-unos)” cf. LUPI; GOLLNICK, 2008, p. 23.

⁴⁴Para Adorno (2009), a condição de multiplicidade da matéria é condição *sine qua non* da dialética materialista, como afirma: “Em uma matéria total, indiferenciada, pura e simplesmente una, não haveria nenhuma dialética. A dialética materialista oficial saltou por decreto por sobre a teoria do conhecimento” (p. 175).

ainda elevada é a inteligência, e acima dela a natureza que dizemos Primeira” (PELLOUX, 1941, p. 73-74). Essa escala de valores essenciais também é bastante utilizada com variações e de forma assistemática pelos(as) nossos(as) autores(as). Pelloux (1941) volta a dizer que “a alma, por ela mesma, adquire a característica de transmitir a vida do Absoluto a tudo a que para ele é inferior” (p. 149).

Hildegarda chamará o corpo como “tabernáculo” da alma, ou seja, o corpo não ganha importância enquanto tal, visto que é dele que nasce também o problema da vontade e do desejo imperativo dos sentidos. Sua importância reside em abrigar a alma, que é também chamada de *centelha* divina por Eckhart, ou ainda de *intelecto* (*intellectus*). A alma (*centelha* divina) é o que nos torna *imago Dei*, ou mais radicalmente, deifica-nos, tornando-nos a mesma substância que o próprio Deus, equivalente ao Bem supremo⁴⁵, pelo bem constituída e pelo Bem mantida como em uma dimensão materna (utilizando a linguagem de Juliana de Norwich), por isso, tornar-se-á imperioso a discussão sobre o mal (que faremos em outro capítulo), e pela qual também a escola da virtude torna-se fundamental para a integridade ontológica do ser com o Uno. Hildegarda irá explorar ao máximo essa concepção naquilo que denominaremos *imitatio Christi*, uma deificação ética do ser.

Pelloux afirma ser ainda mais elevada a inteligência (*nous*), melhor traduzida pela noção de *intelecto*. Eckhart irá definir ontologicamente a alma, como intelecto⁴⁶ que deseja unir-se a Deus enquanto intelecto puro, ou natureza primeira (na linguagem plotiniana) ou causa sem causa na ontologia eriugeniana.

É conhecida também a indicação de que o pensamento plotiniano seja panteísta, entretanto Pelloux (1941, p. 201) destaca que o chamado emanatismo plotiniano não pode ser considerado como tal a não ser como relação dialética entre Deus e o mundo. Para Proclo “Eterno e temporal são as duas medidas da vida, a vida é uma emanação do Ser. Mas o pensamento do Uno é fruto unicamente de uma intuição: a lógica não pode alcançá-lo se não pela via da negação, nunca por determinação positiva” (MARTANO, 1952, p. 136). Proclo segue a noção de emanação do *ser* a partir do Uno, mas reserva o entendimento do Uno

⁴⁵Martano comentando sobre o conceito de Bem Supremo e sua distinção em Proclo, comenta: “O primeiro Bem é anterior a todo ser que do Bem seja partícipe: na verdade se todos os seres desejam o bem é evidente que isso deva ser superior e anterior a eles. Se confundíssemos o Ser com Bem supremo, ele cessaria de aspirar ao Bem, porque se identificaria com ele. Se há distinção entre o Ser e o Bem a que aspira, o ser será partícipe do Bem, e nessa relação de participação, o Bem não será o Bem supremo, mas um bem determinado e em seguida, inferior”. Para Proclo existe uma distinção e hierarquia entre o Bem Supremo e o Bem criado. cf. MARTANO, 1952, p. 131, tradução nossa.

⁴⁶Plotino afirma que por haver semelhança (ὁμοίωσις) entre o Uno e Nous não há diferença. Portanto, a inteligência vem do Bem, e a alma da inteligência. cf. PELLOUX, 1941, p. 125.

enquanto conhecimento intuitivo, pois sua teologia é marcada pela fundamentação da *via negativa*. Para ele “toda tentativa de determinação de Deus, ou de imaginação d’Ele, nos lança nos erros do antropomorfismo. Se pode, por exemplo, atribuir a Deus a grandeza com a relativa suscetibilidade ao aumento ou a diminuição? Se pode atribuir a Deus a noção de *πλῆθος* ou de *δύαξ*?” (MARTANO, 1952, p. 135). Não obstante, nossos(as) autores(as) também sofrerão acusações semelhantes, como Eriúgena e Eckhart, dada as especulações sobre a *deificatio* e a participação da *prima causa* na divisão das naturezas, fato que levará ambos a julgamentos decisivos sobre seus lugares na academia da época. Além de que todos(as) eles(as), em maior ou menor grau, irão construir seus percursos teológicos inicialmente pela *via negativa* para chegar-se à *via positiva*.

2.1 Deus: em busca de uma *não-definição do ser*

“*Deus não está nem aqui nem lá, nem no tempo nem no espaço*” (MESTRE ECKHART, Sermão 35).

Procuraremos trabalhar o conceito ontológico atribuído a Deus na literatura dos(as) teólogos(as)-místicos(as) por nós analisados(as). Entretanto, em nosso subtítulo, trazemos já a marca indelével e radical do pensamento apofático, a *não-definição* é uma negação da possibilidade de uma definição, ainda assim, como negação da negação, encaminhar-se-á noções sobre a questão ontológica divina, as quais desejamos aclarar ao leitor(a).

2.1.1 *Processio e Reditus: o percurso do ser*

Antes de abordarmos nossos(as) autores(as), uma clara distinção sobre a questão do *ser* é feita por Pseudo-Dionísio Areopagita, distinção essa que será basilar para compreender a noção eriúgeniana de divisão das *naturezas*:

E o Ser em si procede do que é Ser antes e o Ser procede d’Ele e não Ele do ser, e n’Ele está o Ser e não Ele no Ser, o Ser o tem a Ele e Ele não contém o Ser, Ele é a eternidade, o princípio, e a medida do Ser por existir antes que a essência, que o ser, que a existência e que a eternidade, e é princípio criador, o meio e o fim de todas as coisas. (PSEUDO DIONÍSIO AREOPAGITA, *DDN*, C5.8).

Essa distinção entre o *ser* de Deus e o *ser* humano é fundamental na construção do argumento ontológico de *Periphyseon* de Eriúgena. Para ele, a “natureza” de que fala e parte não é a natureza física, mas a natureza de todas as coisas, o englobante total, ou o *ser-ente* em

sua totalidade, que se “divide” em “quatro espécies” por meio de “quatro diferenças”, fundamentais para a concepção de *retorno*. Veja:

Ao meu ver, quatro diferenças permitem a divisão da natureza em quatro espécies. Delas, a primeira é a que cria e não é criada, a segunda aquela que é criada e cria; a terceira, a que é criada e não cria; a quarta, àquela que nem cria nem é criada. As quatro se opõem entre si em pares: a terceira se opõe a primeira e a quarta à segunda. Mas a quarta se situa no impossível, cujo ser não pode ser. (ERIÚGENA, *PER*, L1.442A, tradução nossa).

Vamos representar o que Eriúgena assinalou acima no seguinte esquema explicativo, seguindo a interpretação de Chietti (2011, p. 24) e Libera (1998, p. 274-275), abaixo:

1) Natureza não-criada e criadora é Deus enquanto Criador eterno e infinito,⁴⁷ é Deus *an-archos* (an-árquico), Princípio que não tem princípio.

2) A natureza criada e criadora é o *Logos*, através do qual Deus cria as ideias, modelos eternos de todas as realidades criadas. É o mundo arquetípico das “causas primordiais”, as Causas universais ou teofanias que subsistem no Verbo, sem ser coessenciais a Deus, e das quais procedem todas as coisas, visíveis e invisíveis.

3) Natureza criada e não-criadora é o mundo físico e metafísico com todas as suas criaturas, dos anjos aos animais. É o surgimento e a organização do mundo segundo a categoria primeira do espaço-tempo indivisível (*locus generalis tempusque generale*), coexistente à matéria primordial ainda indiferenciada e anterior a todas as outras criaturas cujas dimensões e curso ela rege.

4) Natureza não-criada e não-criadora é novamente Deus, não mais visto como Criador, mas como fim e objetivo de toda a evolução cósmica. É Deus como retorno (*reditus*) e repouso eterno da criação.

O próprio Eriúgena passa a explicar suas divisões: “[...] a primeira deve ser entendida como a causa de tudo aquilo que é e de tudo aquilo que não é, a segunda como as causas primordiais e a terceira como aquelas coisas que são conhecidas quando são geradas tanto em tempos como em lugares” (ERIÚGENA, *PER*, L1.442B) enquanto a quarta espécie identifica-se com a Causa Final. Para Giacomone (2008), o esquema do emanatismo (*processio*) e do retorno (*reditus*) à causa primordial, em Eriúgena, classifica-se por uma divisão onto-hierárquica como segue abaixo:

⁴⁷Segundo Fortuny, essa divisão fundamental em Eriúgena é comum em documentos egípcios e se dá no *Corpus hermeticum*, V, 9., sua origem se remonta a *Parmênides* e ao *Sofista* de Platão. cf. ERIÚGENA, 1984, p. 45.

A divisão apresenta-se como uma hierarquia ontológica, em que podemos visualizar os três momentos de processão, retorno e permanência na unidade, presentes em todo esquema neoplatônico. O movimento de descenso ontológico, em grego *próodos*, inicia-se com o ato causal de Deus (primeira espécie), pelo que são criadas as causas primordiais (segunda espécie) e, desde elas, o mundo sensível (terceira espécie). O movimento de ascenso ontológico, *epistrophé*, que implica o retorno da multiplicidade sensível à unidade divina, inicia-se na terceira espécie e conduz à quarta, ponto culmine da realidade, *moné*. É o âmbito divino de imutável estabilidade e unificação, desde o qual já nada pode voltar a ser: o fim dos tempos. Fim, que, porém, permanece princípio, enquanto aquele *nada* do qual tudo procede. (p. 02, grifo do autor, tradução nossa).

Hildegarda também ordena o conhecimento sobre a natureza e sobre o homem no esquema da “processão” platônica do uno ao múltiplo, de Deus ao mundo, segundo o modelo do *Periphyseon* de Eriúgena. Conforme Cristiani (2014a, p. LXXIV-LXXV), a complexa “teologia da linguagem” de Eriúgena, à medida que pôde dar nomes ou exprimir com palavras o absoluto “indizível” divino, reconduziu-o a categoria generalíssima (*generale nomen*), que é a categoria da natureza. Na obra de Eriúgena, a natureza sensível, “a natureza criada que não cria”, procede dinamicamente da “natureza criada que cria”, a natureza do *Logos* divino, segunda pessoa da Trindade, onde estão eternamente presentes a “causa primordial”, a ideia eterna, a estrutura racional de todas as coisas. A processão descrita da visão de Hildegarda é mediada pela terceira pessoa da Trindade, o Espírito, que é fonte de racionalidade e de vida e ordena o mundo como o *Pneuma*⁴⁸ ardente da tradição estoíca. O Espírito ordena a coisa segundo a lei racional da vida, fundada no princípio da “conexão”, primeira de todas as conexões internas à Trindade mesma, em que o Espírito assegura a unidade da eternidade e igualdade da Pessoa: o Espírito Santo pervade e conecta a eternidade e a igualdade. O Espírito manifesta a eternidade, acende a igualdade, por isso são uma coisa só. Seja o que for, onde não há força de vida, há morte, como o ramo cortado da árvore é seco, porque não há a energia verdejante (*viriditas* – como Hildegarda chamava). Em Juliana, encontraremos uma arquitetura original de pensamento trinitário quanto à *processão*:

Deus é essência em sua mesma natureza, quer dizer, essa bondade que é natural é Deus. Ele é o fundamento, sua é a substância; ele é a mesma essência ou natureza e o verdadeiro pai e a verdadeira Mãe de toda natureza. E toda natureza que tem feito sair de si para realizar sua vontade será restaurada e voltará a ele pela salvação do homem por meio da ação da graça. Pois todas as naturezas que têm dado de maneira separada nas diferentes criaturas estão todas no ser humano, inteiramente, em plenitude e poder, em beleza e bondade, em realeza e nobreza, em majestade, valor inapreciável e honra.

⁴⁸Para os estoícos *Pneuma* era o princípio ativo e gerador que organiza o indivíduo e o cosmo. *Pneuma* pode ser considerado também, em sua forma mais elevada como a *psique* (alma), fragmento do *Pneuma*.

Aqui podemos ver que todos estamos unidos a Deus por natureza, e estamos unidos a Deus pela graça. (JULIANA DE NORWICH, *RDL*, c. 62, p. 143, tradução nossa).

Repare que Juliana assume a teologia eriugeniana da clássica divisão das naturezas, não fazendo alusão específica e direta, mas tangenciando com a propriedade de quem se preocupa em transferir o universo conceitual e acadêmico para o pastoral e devocional. Para ela, *Deus é essência em sua mesma natureza*, ou seja, se ontologicamente Deus é bom enquanto natureza divina, sua essência mesma não é o *ser*, mas a bondade de sua natureza, que são a mesma coisa. Também afirmará que *é o verdadeiro Pai e a verdadeira Mãe de toda natureza*, como alusão direta a *processio naturae* de Eriúgena, entretanto usando da metáfora Pai/Mãe para compreensão alegórica de sua hermenêutica ontológica uma vez que as naturezas herdam todo o *ser* filialmente de Deus, mas não se confundem, em termos panteísticos, com Deus, senão que são dotadas de parte daquilo mesmo que Deus é. Já a expressão *toda natureza que tem feito sair de si* é uma direta alusão à teologia eckhartiana que lhe chega através do movimento das beguinhas, fortemente difundido nos Países Baixos e Alemanha daqueles dias. *Sair de si* está relacionada à doutrina do *desapego* de Eckhart que é o meio para encontrar Deus no fundo da alma. Já a citação *Pois todas as naturezas que têm dado de maneira separada nas diferentes criaturas estão todas no ser humano* é uma referência a Hildegarda sobre o Homem como microcosmo, onde todas as naturezas estão presentes, estão contidas, e, quando da restauração da natureza humana pela encarnação, todas as naturezas do cosmo estão devidamente restauradas. Abaixo, uma síntese importante da ontologia juliana:

Assim, em nosso Pai, Deus todo-poderoso, temos nosso ser, e, em nossa Mãe de misericórdia, temos nossa reforma e nossa restauração: as duas partes que nos constituem unem-se e formam o homem perfeito, e pelas recompensas e os dons de graça do Espírito Santo conseguimos nossa conformidade. Nossa substância está em nosso Pai, Deus todo-poderoso, nossa substância está em nossa Mãe, Deus todo sabedoria, e nossa substância está em Deus nosso Senhor, o Espírito Santo, todo bondade, pois nossa substância está inteiramente em cada pessoa da Trindade, que é um só Deus. Pois nossa parte sensível está somente na segunda pessoa, Jesus Cristo, em quem estão o Pai e o Espírito Santo. E nele e por ele somos afastados do inferno e da miséria na terra, e gloriosamente levados ao céu, e bem-aventuradamente unidos a nossa substância, aumentando em riqueza e nobreza pelo poder de Cristo e pela graça e obra do Espírito Santo. (JULIANA DE NORWICH, *RDL*, c. 58, p. 136, tradução nossa).

Repare que nessa definição, Juliana sintetiza séculos de ontologia patrística e medieval, além de avançar em alguns pontos importantes. Para ela, nosso *ser* está concentrado substancialmente em Deus (Pai). Cristo é chamado por ela de *Mãe de misericórdia*, onde há

reforma e restauração, importante conexão do ato salvífico da encarnação na restauração da *queda*. Para Juliana, toda nossa *substância (ousía)* está na Trindade, entretanto apenas em Cristo *participa* nossa *parte sensível*, a que ela muitas vezes chama de *sensualidade*⁴⁹.

2.1.2 Deus está em tudo: Deus é um nada

O fato de que Cristo *participa* de nossa natureza sensível deificará também nosso *ser* em Deus. Para Hildegarda essa concepção de *participação* é chamada de *conexão*, e, em Eckhart, de *igualdade*, veja como Eckhart afirma-o:

Unidade, somente Deus a tem. O modo próprio de Deus é unidade. É disso que Deus retira seu ser Deus, pois, do contrário, não seria Deus. Tudo que é número depende do Um. Já o Um de nada depende. A riqueza, a sabedoria e a verdade de Deus são de todo e inteiramente Um em Deus; não é apenas Um, é unidade. Deus tem tudo que ele tem no Um. Nele, o Um é. [...] Deus é tudo e é Um. (ECKHART, Sermão 21).

Deus é tudo e é Um resume toda a teologia da *união com Deus* em Eckhart. De fundo, lembramos a importante citação de S. Paulo aos Colossenses 3,11: *Cristo seja tudo em todos*. Aqui desnuda-se também o plano escatológico e soteriológico de Eckhart. Paradoxalmente, Eckhart também nos brinda com a seguinte definição: “Deus é nada; mas não que ele seja sem ser: ele não é nem isso nem aquilo que possamos expressar; ele é um ser acima de todo ser. Ele é um ser sem ser” (ECKHART, Sermão 82). Como afirma MARTANO (1952, p. 138), “ainda que Deus não possa ser nada do que a Criação é, todas as coisas serão uma em unidade com o Um”. Segundo Bauchwitz (2006), “Deus pode ser entendido como a negação de todas as criaturas, posto que ele não é e nem pode ser conhecido por nenhuma delas [...] Deus é a negação da criatura, ao tempo que a criatura é a incessante afirmação de Deus” (p. 37). Eckhart, comentando sobre a conversão de S. Paulo irá desenvolver uma importante hermenêutica ontológica além de incorporar em sua linguagem, mesmo que no vernáculo alemão, os conceitos da patrística oriental introduzidos pelo pensamento de Eriúgena em sua *hyperteologia*.

Ele nada via, isto era Deus. Deus é um nada e Deus é um algo. O que é algo também é nada. [...] Ele é sobre-ser, ele é sobre-vida, ele é sobre-luz; ele não lhe atribui nem

⁴⁹A noção de sensualidade em Juliana pode ser entendida primeiramente pela origem etimológica da palavra *sensus* que está relacionada diretamente aos *sentidos* humanos, e, em segundo lugar, à contemporânea compreensão de *corporeidade*. Portanto, Juliana não se refere a uma linguagem de mística salomônica, senão à compreensão mesmo de natureza corpórea.

“isso” nem “aquilo”, e com isso indica que Deus seria um não-quê, portanto não algo-quê que esteja bem longe, além, acima. [...] quem fala sobre Deus usando de qualquer comparação fala sobre ele de modo impuro. Quem, porém, fala de Deus junto a nada, dele fala com propriedade. [...] Deus havia nascido no nada. Daí, diz Lucas: “Ele se levantou do chão e de olhos abertos nada via”. Paulo viu a Deus, onde todas as criaturas são nada. Ele viu todas as criaturas como um nada, pois Deus tem em si o ser de todas as criaturas. Ele é um ser que contém em si todo ser. (MESTRE ECKHART, Sermão 71).

À pergunta sobre “o quê” é Deus, Eckhart responde com um *não-quê*. Na falta ou “perda de visão” de S. Paulo, tudo enxergava, mas nada via, apenas a Deus, em quem repousa todo o ser das criaturas, por isso Deus é um *algo* indefinido, um *nada* que qualquer criaturidade pode expressar, ou em suas palavras: “[...] Deus é algo, eu não sei o que, eu não sei verdadeiramente o quê. Ele é tudo que é antes e de modo melhor o ser do que o não-ser, que é melhor ser do que não-ser. [...] Tudo que se pode dizer ou pensar de Deus, isso tudo reunido não é Deus” (MESTRE ECKHART, Sermão 100).

Deus está em tudo e nele somos todas as coisas, e onde ele não é Deus e não está em Deus não é, nem é algo, não está no ser, mas fora do ser e do ente. Em *Questões Parisienses* Eckhart afirma: “Deus não é ser conforme nosso modo de entender e de expressar, pois não é o mesmo ser que vemos nas coisas, senão que Deus, Ele mesmo, é o mesmo ser, em seu sentido próprio” (MEISTER ECKHART, 1967, p. 49). O que chamamos *ser* de Deus não pode existir, pois o *ser* é criado, enquanto Deus, sua *substância* (*ousía*), são incriados, o *ser* é finito enquanto o que Deus é, em essência, não pode ser compreendido. Por isso, sua compreensão de Deus enquanto *intellectus* era a premissa fundamental para sua onto-teologia⁵⁰: “[...] o entender é a espécie como o ser é a essência. Mas a essência divina está no lugar da espécie. Por conseguinte, como em Deus o ser se identifica com a essência, também todas essas coisas são nele absolutamente idênticas” (MEISTER ECKHART, 1967, p. 30).

2.1.3 *Todo ser tem um algo do nada divino*

A *igualdade* ôntica estabelece-se pela substância da *alma* que para Eckhart é *intelligere* e da própria *ousía* divina que é puro *intellectus*. Também não é possível pensar em Deus de alguma forma distinta ou pessoal, num sentido dualista, implícito na *dis-tinção*, porque Deus é pensado como absolutamente simples, infinito, que repugna, de fato, qualquer

⁵⁰A onto-teologia é um ramo da Teologia *natural*, que por sua vez compreende uma parte da metafísica e utiliza conceitos tomados da natureza. Na onto-teologia deduz-se a existência de Deus a partir de conceitos, sem recorrer à experiência. (cf. verbete *Teologia* em ABBAGNANO, 2000, p. 951).

distinção e fora do qual não há nada. Deus é causa universal do ser. Por conseguinte, Deus não tem *ser* nem pode ser chamado de ente. Deus, que origina todo o ser, não está formalmente no *ser*. Afirmar o contrário equivaleria a confundir o princípio com o principiado. Por isso, deixando vislumbrar através das fórmulas escolásticas a potente beleza de sua linguagem mística, conclui Eckhart que: Deus não é o ser, senão “a pureza do ser”.

Deus, segundo Eckhart, é causa de todo ente. Entretanto, nenhum dos entes enquanto está em Deus é ente e nada haverá n’Ele que possa chamar-se com tal nome. Mas esses mesmos entes supõe em Deus uma inteligência pura, absoluta, radical e originária, que é o que os situa n’Ele. Em Eckhart, aquele que se encontra de um modo formal (segundo sua própria entidade) em um dos análogos, não pode encontrar-se no outro. Se as criaturas todas são entes (quer dizer, tem formalmente o *ser*), Deus não será.

Ao longo de *Periphyseon*, Eriúgena aplica a noção de causalidade entre Deus e o criado. É tal a dependência ontológica do criado no que diz respeito a sua causa que, por um lado, e somente neste sentido, o criado é Deus. Inclusive pode-se dizer que é Deus criando a si mesmo, como automanifestação *na* criatura. Para Hildegarda, Deus é, primordialmente, “*O que é*” (Ex. 3,14) e muitas de suas visões começam por esta afirmação do *ser*. Sem começo nem fim, vida total (*vita integra*) que persiste idêntica, imutável, eterna. “Um em sua unicidade ao que nada pode adicionar-se” (EPINEY-BURGARD, 1998, p. 45). Eckhart irá afirmar: “Quem possui Deus assim, isto é, em sua essência, apreende Deus divinamente e Deus se lhe torna transparente em todas as coisas, pois todas as coisas começam a ganhar o sabor de Deus e a imagem de Deus se lhe torna visível de dentro de todas as coisas” (MESTRE ECKHART, 2016, p. 16). Uma citação com gosto de panteísmo, do qual Eriúgena e Eckhart chegaram a ser acusados, porém, o que eles estão postulando é outra coisa que o entendimento de que todo *ser* criado provém de Deus sendo parte de algo que Deus mesmo é, embora não seja Ele mesmo, mas expressão deificada da Criação.

2.1.4 Bondade e amor: substância e vocação

Em Juliana, no difícil contexto do século XIV, é feita uma definição simples, sem uma busca terminológica que soe novidade para a escolástica ou para a literatura, mas retomando um tema importante no que tange à discussão sobre o problema do sofrimento humano, quando diz: “Deus é tudo o que é bom, segundo vi, e a bondade que está em todas as coisas é Deus” (JULIANA DE NORWICH, *RDL*, cap. 08, p. 45). A definição conceitual de sua exegese visual deu um tom muito mais pastoral a sua contribuição teológica. O que

entendemos por *ser*, se em Deus há, deve ser todo *bom*. Não há qualquer maldade em Deus, e se ontologicamente Deus é *bom*, tudo o que Ele criou é ontologicamente *bom*. Vejamos sua reflexão sobre isso abaixo:

Pois Deus é tudo o que é bom, segundo vi. Deus tem criado tudo o que existe, e ama tudo o que tem criado. E quem ama de modo geral a todos seus semelhantes cristãos em Deus, ama tudo o que é. Pois na humanidade que será salva está compreendido tudo, quer dizer, tudo o que tem sido criado e o Criador de tudo. Pois Deus está no homem e tudo está em Deus. Quem ama assim, ama tudo. E eu espero pela graça de Deus que a quem possa vê-lo assim se o ensinará a verdade e será muito consolado, se tem necessidade de consolo. (JULIANA DE NORWICH, *RDL*, cap. 9, p. 47, tradução nossa).

Bondade e Amor são, em Juliana, fundamentos *substanciais* em Deus. Ele nos cria com sua bondade e nos mantém em sua amabilidade. Amar todas as coisas, enquanto regra de vida, para Juliana, é um ato existencial de amar tudo, criatura e Criador, como ela diz: “*Deus está no homem e tudo está em Deus*”, uma declaração com sabor panteísta mas que, sobretudo, está plenamente influenciada pela ontologia que a precede. Portanto, há uma dimensão ética no ato de amar, pois para Juliana de Norwich, o amor não pode ser seletista senão compreende a dimensão efusiva e universal daquilo que Deus mesmo é: amor. Amar é a deificação ética do homem.

2.1.5 Deus superser ou Deus como nada

Radicalmente, para Eriúgena, existe apenas uma *ousía*, ou seja, entidade ou substância: a subjetividade divina. E é essa *ousía* divina quem diz de si e para si mesma, em uma autocriação como subjetividade, os múltiplos aspectos de sua riqueza, como *ousías*, como qualidades, como quantidades, etc., sem que toda a alteridade⁵¹ de sua linguagem e seu discurso O abandonem, não sendo, porém, Ele mesmo.

⁵¹Tomamos aqui o conceito de alteridade de Abbagnano: “Ser outro, pôr-se ou constitui-se como outro. A Alteridade é conceito mais restrito que diversidade e mais extenso que diferença. [...] Do conceito de Alteridade valeu-se Plotino para assinalar a diferença entre a unidade absoluta do primeiro Princípio e o intelecto, que é a sua primeira emanção, sendo o intelecto ao mesmo tempo pensante e pensado – intelecto enquanto pensa, ente enquanto é pensado –, é marcado pela Alteridade, além de sê-lo pela identidade (*Enn.*, V, I, 4)” (ABBAGNANO, 2000, p. 35). Sobre essa questão, é importante compreender o sentido plotiniano de alteridade do Uno em que “as coisas não participam do Uno, pois ele não tem essência nem forma, mas há, de certo modo, uma presença do Uno nas coisas, à medida que as coisas só têm existência por sua relação com o Uno. A presença do Uno em tudo significa que ele não é diferente de nada, ele não tem alteridade em si. Mas, ao mesmo tempo, ele está ausente das coisas, pois as coisas não se põem graças à presença do Uno, se põem, necessariamente, ao se afastar do Uno: este só está presente nas coisas que funda, à medida que está ausente delas, pois elas se separaram dele

Primeiro modo de ser e não ser [...] cinco modos de interpretação [...] tudo quanto cai sob a percepção do sentido corporal ou da inteligência é. [...] escapa não somente a todo sentido, senão também a todo intelecto e razão, justamente se opina que não é, e observou (Dionísio Areopagita) justamente somente de Deus e das razões e essência de todas as coisas por Ele criadas. [...] somente quem verdadeiramente é, o mesmo é propriamente essência de todas as coisas: ‘Pois o ser de todas as coisas – diz – é a divindade, mais além do ser’. [...] assim como nenhum intelecto compreende a Deus em si mesmo, além de toda a criatura, assim também é incompreensível no maior segredo das criaturas, feitas por Ele e nEle existentes. (ERIÚGENA, *PER*, L1.443A-443C, grifo nosso, tradução nossa).

Eriúgena, utilizando-se do pseudo-Dionísio, muito provavelmente de uma citação *Da hierarquia celeste*, aponta para a inefabilidade de Deus, na compreensão de todo ou qualquer intelecto, daquilo que é a essência de Deus, ou seja, sua divindade. Eriúgena é conhecido por adjetivar pela *via negativa* de sua teologia, o prefixo grego *hyper*, que em latim traduz-se por *super*, como possibilidade de uma teologia da linguagem que não esgote ontologicamente Deus em um conceito, senão que o *não*-defina abertamente. Por isso, Deus é chamado de *superser* (*super esse*), na expressão herdada do *Periphyseon* (ERIÚGENA, *PER*, L1.443B). E resulta uma expressão chamativa como conceito marcado pelo caráter gnosiológico que imprime a toda a reflexão metafísica do autor. O conceito de “superser”, certamente, aparece com uma clara vinculação à função cognoscitiva. Sua definição, em Eriúgena, implica a impossibilidade de conhecimento. Nada pode conhecer o núcleo, em “*quid sit*”, o que a Escolástica chamaria a definição essencial própria de um ente. E no caso de “superser”, Deus, na realidade, nem o mesmo Deus pode conhecer seu próprio “*quid sit*”, “o que é” (FORTUNY, 1984, p. 24). Eckhart não utiliza o mesmo superlativo grego ou latino, mas seu sentido ontológico da definição da essência de Deus está na mesma direção de Eriúgena, especialmente quando diz: “[...] Deus é algo que deve ser necessariamente acima do ser. O que possui ser, tempo ou lugar não toca em Deus. Ele é bem acima. <É verdade que> Deus é em todas as criaturas enquanto possuem ser, e, no entanto, ele é bem *acima*” (MESTRE ECKHART, Sermão 9, grifo do autor). Quando ele refere-se a “*bem acima*” está na verdade fazendo alusão ao conceito de Eriúgena de *super*, como pode ser visto abaixo:

Mas se declaras “Não é nem isto, nem isso, nem aquilo”, aparecerás como quem é verdadeiro, porque Ele não é nenhuma das coisas que são e não são. A Ele não pode aceder nada que, fortalecido primeiro pelo caminho da mente, não abandone todos os sentidos, as operações intelectuais e o sensível, e tudo o que é e não é, e – enquanto é possível – seja restituído à unidade não cognoscitiva dAquele que está sobre toda essência e inteligência; de quem não são próprias nem a razão, nem a

inteligência; do que nem se diz, nem se entende; do que não tem propriamente nome, nem palavra. (ERIÚGENA, *PER*, L1.510C, tradução nossa).

A ascese àquilo que Deus mesmo é só é possível por meio de um abandono sensitivo e intelectual para uma união não cognoscitiva com a inefabilidade divina; em suas palavras: “do que nem se diz, nem se entende”, sem nome nem palavra. Coloca-se sobre “a mesa” a questão da compreensão da essência de Deus, palavra que pode ser melhor compreendida pelo conceito de *ousía*, desde a teologia patrística, e que pode ser traduzida por *substância*. Qual é a *substância* (*ousía*) de Deus? O que Deus é ou o que não-é? Se acima mencionamos a ideia de Deus como um *super esse* (*superser*) derivativo da *hyperteologia* de Eriúgena, porque aquilo que compreendemos por *ser*, aplicado a Deus, não basta: sua essência está muito além do *ser*, a noção de *superser* ao mesmo tempo que nega ser o *ser*, também afirma estar sobre o *ser*, portanto, outra coisa a qual não definimos o que é senão o que não-é, por isso, *superser*. Desta forma, Eckhart irá contribuir para a noção de *nada*: “Os que são iguais a nada, somente esses são iguais a Deus. A essência divina é igual a nada, nela não há imagem nem forma. [...] Todo amor deste mundo está edificado sobre o amor próprio. Se o houvesse deixado, teria deixado o mundo inteiro” (MESTRE ECKHART, Sermão 6). A concepção ontológica do desapego existencial, do abandono da vontade a fim de nada desejar ser, torna o *ser* àquilo mesmo que Deus é, um *nada*, e nesse esvaziamento, todas as imagens de Deus, aquilo que costumamos, pela *via positiva*, afirmar que Deus-é, não-é, torna-se *nada*. Algo que não se pode nominar, incognoscível e inefável, mas que toda a criaturidade seria incapaz de expressar aquilo “que é” senão o que não-é. Por isso, ele volta a afirmar: “Toda palavra que sobre ele pudermos enunciar é mais uma negação do que Deus *não* é, do que uma enunciação sobre aquilo que ele <realmente> é. [...] É muito mais importante silenciar do que falar sobre Deus” (MESTRE ECKHART, Sermão 36b).

2.1.6 Tempo e lugar: o não-lugar de Deus

Eckhart, diferentemente de Eriúgena, que procura uma teologia da linguagem para construir conceitos afirmativos-negativos sobre Deus, irá conceber toda a linguagem como uma negação daquilo que Deus é, por isso diante do mistério, busca na contemplação aquilo que os limites e fronteiras da linguagem não poderão expressar de maneira compreensível. Abaixo, destacamos uma questão cristológica acerca da *ousía* em Eriúgena:

Tudo quanto é limitado em longitude, latitude e altura, já que é fechado em espaços diversos, é corpo. Pelo contrário, aquele que não admite nenhum dos espaços aludidos, já que é uno e simples, e não pode sofrer movimento algum através dos espaços por sua própria natureza, necessariamente será incorporeal. A *ousía*, que não se estende em longitude, latitude nem altura, porque – e também – repousa na indivisível simplicidade de sua natureza, é incorporeal. Assim pois, nenhuma *ousía* é corporal porque carece de espaço, como nenhum corpo, porque se estende no espaço, é *ousía*. [...] Se a *ousía* é corpo admitirá espaço em longitude, latitude e altura; mas a *ousía* não admite longitude, latitude e altura; em consequência, não é corpo. [...] Não é o caso enquanto seja a *ousía* e não seja incorporeal; mas é *ousía*; em consequência, incorporeal. Pois não pode ser simultaneamente que uma coisa seja *ousía* e não seja incorporeal. (ERIÚGENA, *PER*, L1.491C-491D, tradução nossa, grifo do autor).

Toda limitação derivada das dimensões naturais e físicas não são *ousía* senão corpóreas. A *ousía* está muito além, repousa na infinitude ontológica de Deus. Assim, coloca-se um problema cristológico na ontologia eriugeniana, por isso dizia: “na Essência é necessário ver ao Pai, na Sabedoria ao Filho, e na Vida ao Espírito Santo” (ERIÚGENA, *PER*, L1.455D). A cristologia eriugeniana passa por uma sofologia⁵² do *Filho*, um complexo sistema que vê, na encarnação, o *Logos* eterno nas dimensões finitas e comensuráveis do corpo. Já a cristologia de Hildegarda, dá ao corpo, um destaque importante no processo da restauração salvífica da Criação: a elevação do mesmo para o interior da própria divindade, não mais em uma pessoa, mas apenas na união amorosa de Deus com sua Criação. Abaixo, Eriúgena destaca aspectos de sua cosmologia relevantes para sua ontologia:

[...] nEle nada é acidente, nem Ele é acidente de nada, nem Ele fica compreendido em ninguém, nem nada nEle. [...] Deus não é nem tempo nem lugar, e, contudo, pode ser chamado translativamente lugar de tudo e também tempo, já que é a Causa de todo tempo e lugar. As definições de todas as coisas subsistem nEle, quase como certos lugares, e desde Ele quase como certo número, por Ele, como por certo tempo, nEle, como em seu fim; no tempo, o movimento de todas as coisas começa, se mantém e acaba, enquanto que Ele nem se move, nem é movido por si mesmo nem por outro. Porque isso tem de nos assombrar? Se com propriedade se lhe

⁵²Sofiologia é o campo de estudo na teologia que dedica atenção particular ao conceito de *sofia*. Estamos utilizando a compreensão do Pe. Sergei Bulgakov que define *sofia* como *ousía*. Para ele “*ousia-sofia* é distinta das hipóstases, embora não possa existir além delas e é hipotetizada eternamente nelas. Assim Sofia se distingue pela capacidade de pertencer à hipóstase, de ser incluída, isto é, no ser hipostático, que, no entanto, parece ser bastante compatível com sua própria natureza não hipostática. Deus é espírito, e é um atributo do Espírito possuir uma hipóstase que permanece em sua própria natureza, ou seja, sujeito de sua própria natureza, que é uma unidade de predicados, de tal maneira que sua relação e conexão mútua exprima a vida do Espírito. Mas essa própria vida, por si só, dá por certo o fato de que a natureza do espírito não é uma coisa, mas um princípio vivo, mesmo que não seja pessoal. Ousia-sofia é a vida de um espírito hipostático, embora não seja hipostático. [...] Deus é amor – não amor no sentido de uma qualidade ou uma propriedade peculiar de Deus, mas como a própria substância e vigor de sua vida. A união tri-hipostática da Divindade é um amor mútuo, no qual cada uma das hipóstases, por um ato intemporal de entrega de si mesmo, se revela nos dois. No entanto, as hipóstases divinas sozinhas não constituem os únicos centros pessoais deste amor, pois *ousia-sofia* também pertence ao domínio do amor de Deus. É amada pela Santíssima Trindade como vida e revelação, nela o Deus trino se ama a si mesmo. [...] Em suma, a natureza de Deus (que é, de fato, Sofia) é uma substância, um fundamento e um princípio vivo e, portanto, amorosos” (BULGAKOV, 1993, p. 34-35, tradução nossa, grifo meu).

denominará lugar, e se lhe julgará tempo, **não estaria mais além de todas as coisas pela excelência da essência**, senão que seria necessário isolá-lo no número de todas as coisas que são. O lugar e o tempo se contam certamente entre as coisas criadas; nos dois se encerra todo o mundo tal como agora existe, e sem eles não poderia existir; por essa razão os gregos os denominam *ôn áneu tò pân*, isto é, aqueles sem os quais o universo não alcança a existência. Para tudo o que existe no mundo é necessário mover-se no tempo e definir-se no lugar, e o lugar se define a si mesmo e o tempo se move: mas Deus não se move nem se define. É pelo lugar dEle que se definem todos os lugares: o lugar dos lugares e posto em que nada se localiza e Ele situa todas as coisas em si não será lugar, senão “mais que lugar”. Por nada é definido, senão que Ele define tudo: Ele é, portanto, a causa de tudo. Identicamente, a causa dos tempos move o tempo, mas por nada, nem em nenhum tempo, ela mesma é movida. É, em consequência, mais que tempo e mais que movimento. Não é lugar, portanto, tampouco tempo. (ERIÚGENA, *PER*, L1.468B-469A, tradução nossa, grifo nosso).

Na ontologia de Eriúgena, se desenvolve uma cosmologia em que tempo e lugar são ressignificados do ponto de vista da eternidade. Para ele, o tempo e o lugar são a própria coisa causada em si, ou seja, princípios causados pela Causa primordial, portanto, neles residem a finitude do espaço e da história, começo e fim, e, por isso, Deus não se encontra nessas dimensões senão no *não-lugar* e no *tempo-sem-memória*. Hildegarda também pensa nesses termos e afirma: “a divindade, a semelhança de uma roda íntegra que não tem nem início nem fim, não é incluída em nenhum lugar e em nenhum tempo, e contém em si todas as coisas” (HILDEGARDA DE BINGEN, *LDO*, L1.P1.V2.2). Já Mestre Eckhart pensará o *não-lugar* de Deus como lugar de tudo, como *lugar natural* que *envolve*. Isso nos lembra um lugar uterino, do *ser-sem-ser* dentro da realidade de Deus mesmo, um lugar dentro de outro, ou seja, lugar de todas as coisas: “Deus não tem nenhum nome próprio. É lugar e localização de todas as coisas, é lugar natural de todas as criaturas. [...] O lugar é o que me envolve, é onde eu estou” (MESTRE ECKHART, Sermão 36b). É importante destacar que Agostinho (1987) exerce sua influência quando diz: “E como invocarei o meu Deus [...], se, ao invocá-Lo, O invoco sem dúvida dentro de mim? [...] de modo nenhum existiria, se não estivesseis em mim. Ou antes, existiria eu se não estivesse em Vós, ‘de quem, por quem e em quem todas as coisas subsistem?’” (*Conf.* L1.2). O lugar de Deus no *ser* é um *não-lugar* em Eckhart e fundamentalmente, se assim não fosse, não haveria *ser*, pois tudo que *é*, só *é* na *est*-idade de Deus.

Destacamos agora, a questão da essência. Se a essência é o que compreendemos também por *ousía*, coisa a que já temos mencionado antes, então Eriúgena sugere que em Deus está a excelência da essência. Segundo Bauchwitz (2006, p. 30-31), Deus se entende como princípio porque dele procede à multiplicidade dos gêneros, espécies e indivíduos e as condições próprias da criatura. Dele se origina a *processio* de toda a criação. Deus se entende

como fim pela necessidade natural de que tudo aquilo que procede, aquilo que vem a ser em tempos e em lugares determinados tende a ele e nele encontra repouso. Deus é “princípio sem princípio” e “fim sem fim”, em um sentido místico, princípio e fim dizem a mesma coisa. Eckhart irá afirmar: “[...] a igualdade do uno, no uno e com o Uno é princípio e origem do florescente e ardente Amor. O Uno é princípio sem nenhum princípio. A igualdade é princípio desde o Uno somente, e do uno e no Uno recebe o ser e o ser princípio” (MESTRE ECKHART, 2016a, p. 24). Eckhart problematiza a questão filosófica do temporal no infinito no conceito de *união com Deus*, partindo dos mesmos pressupostos de que não há qualquer princípio na eternidade do Uno, entretanto, o estado de *igualdade*, através da *união* é somente *princípio* a partir do Uno, com isso Eckhart evita a ideia da eternidade do Criado, um tipo de acidente em Deus, ao mesmo tempo em que afirma a posição do temporal na dimensão eterna do eterno. Princípio e fim não são nomes no sentido de indicarem um algo determinado pela definição, tais nomes indicam o sem-nome. Deus é o princípio e o fim da criação, ao mesmo tempo em que é também o *medium* no qual tudo vem a ser, nada há fora dele. Bauchwitz, comentando sobre a relação espaço-tempo em Eriúgena, afirma que tudo o que se origina em Deus move-se em sua direção, sem que o tenha abandonado. A Criação é a abertura do espaço-tempo dentro da própria realidade divina, pois nada pode haver fora dela. Hildegarda contribui nessa concepção, conforme citação abaixo:

No Pai está o Filho, em ambos o Espírito Santo, e eles são um e agem inseparavelmente entre si; de fato, o Pai não age sem o Filho, nem o Filho sem o Espírito Santo, nem o Espírito Santo sem eles, nem o Pai e o Filho sem o Espírito Santo, mas eles são unidade indivisível. Desse modo, Deus é três pessoas, eterno antes dos tempos; e a assunção da carne pelo Filho não aconteceu antes do começo do mundo, mas no tempo preordenado, próximo ao fim dos tempos, quando Deus enviou seu Filho. E quando o Filho se encarnou e a flor virginal desabrochou em sua intacta virgindade, Deus ainda estava em três pessoas e quis ser invocado assim; e, portanto, nenhuma pessoa foi acrescentada à inefável Trindade, mas o Filho de Deus simplesmente assumiu a carne. (HILDEGARDA, *Scivias*, 3.VII.10).

Em Hildegarda, o termo “a assunção da carne” seguido de “no tempo ordenado”, afasta a noção de coeternidade da Criação, e a expressão “nenhuma pessoa foi acrescentada”, delimita ontologicamente, o evento da Encarnação, ao mesmo tempo em que estabelece nela o evento unitivo, o qual estava compreendido na presciência de Deus. Por isso, Hildegarda afirma: “Deus, quando criou todas as coisas, produziu-as no Verbo [...] E Deus fez o ser humano formando-o à própria imagem e semelhança, porque estabeleceu que seu corpo seria a veste da santa divindade; por isso imprimiu no homem o sinal de todas as criaturas” (HILDEGARDA DE BINGEN, *LDO*, L2.P1.V4.14). A antropologia de Hildegarda vê na

humanidade um micro-cosmo do Universo, a corporeidade é um *tabernáculo* da alma, enquanto deidade humana, além de local de toda similitude com todas as criaturas.

2.1.7 O Verbo: sabedoria e verdade suprema

A cristologia de Eckhart, fundada no Prólogo do Evangelho de S. João, distingue com precisão seu termo para o *ser* utilizando-se fundamentalmente do argumento do *Liber de causis* (obra atribuída a Aristóteles e que estava sendo fartamente interpretada na Idade Média pelos filósofos árabes especialmente), da qual Eckhart fará uso na redação de suas *Questões Parisienses*, sua obra de teor acadêmico, como segue abaixo:

De modo que Deus é entendimento e entender, e o mesmo entender é o fundamento de seu ser. Pois se diz no capítulo I do *Evangelho de São João*: “No princípio era o Verbo e o Verbo estava em Deus e Deus era o Verbo”. Com efeito, não disse, o evangelista: “No princípio era o ente e Deus era o ente”. Mas o verbo se relaciona integralmente com o entendimento e ali se dá como “o que diz” ou “o que é dito” e não mesclado com o ser ou o que é. Diz, assim mesmo, o Salvador no capítulo XIV do Evangelho de São João: “Eu sou a verdade”. Contudo, a verdade pertence ao entendimento, enquanto este implica ou inclui uma relação. [...] E depois de referir-se ao verbo, prossegue o *Evangelho de São João* no capítulo I: “Todas as coisas têm sido feitas por Ele”. O que deve interpretar-se assim: “Todas as coisas têm sido feitas por Ele (o Verbo), de modo que somente depois de ter sido feitas, lhes chega o ser. Por isso diz o autor do tratado *Sobre as causas*: “A primeira das coisas criadas é o ser”. Enquanto chegamos ao ser, chegamos à criatura. Por conseguinte, ser significa no primeiro termo o que pode ser criado, e por isso dizem alguns que na criatura somente o ser se refere a Deus como a sua causa eficiente, pois a essência se refere a Ele como a sua causa exemplar. Mas a sabedoria que pertence ao entendimento não forma parte do que pode ser criado. E se se objeta que ela ainda pode ser, porque o *Eclesiástico* no capítulo XXIV diz: “Desde o princípio e antes dos séculos tem sido criada”, pode interpretar-se “criada” como equivalente a “gerada”. E todavia de outra maneira assim o interpreto: “No princípio e antes dos séculos criados, sou”. E portanto Deus, que é criador e não pode ser criado, é entendimento e entender e não ente e ser. (MESTRE ECKHART, 1967, p. 31-32, tradução nossa, grifo do autor).

A cristologia de Eckhart interpreta o *Logos* como *intellectus/intelligere*, e este por sua vez, é anterior ao ser e ao ente. Eckhart também utiliza-se da autodefinição evangélica de Cristo enquanto *verdade (veritas)*, e, para ele, ambas, *verbum* e *veritas* são categorias indistintas do *intellectus*. Como no *Liber de Causis*, Eckhart defende o *ser* como primícias das criaturas geradas pelo *Verbo*. Mas é na *sofiologia* de Juliana⁵³ que se desenvolve um sistema muito sofisticado que compreende os demais em uma bela síntese, conforme segue:

⁵³Embora Juliana não pensasse no moderno conceito de sofiologia, desenvolvido pela teologia russa-ortodoxa do século XX, Juliana retoma a noção bíblica do primeiro testamento, particularmente da literatura sapiencial em que a Sabedoria é apresentada como um personagem que assiste a Criação e participa dela.

A verdade vê Deus, e a sabedoria contempla Deus, e de ambas procede um maravilhoso deleite em Deus, que é o amor. Onde estão a verdade e a sabedoria, ali está, na verdade, o amor, que procede dos dois, e todos são obra de Deus. Pois Deus é a infinita verdade suprema, a infinita sabedoria suprema, o infinito amor supremo e incriado; e a alma humana é uma criatura em Deus, que tem as mesmas propriedades criadas. E sempre faz aquilo para o que foi criada: vê Deus e contempla Deus e O ama. Assim Deus se regozija na criatura, e a criatura em Deus, em um maravilhamento infinito, e nesse maravilhamento o ser humano vê seu Deus, seu Senhor, seu fazedor, tão elevado, tão grande e tão bom em comparação com ela, que é criada, que a criatura apenas pode considerar-se a si mesma algo mais que nada. Mas a luz e a claridade da verdade e a sabedoria lhe fazem ver e conhecer que tem sido criada para amar, e nesse amor Deus a protege para todo o sempre. (JULIANA DE NORWICH, *RDL*, c. 44, p. 103, tradução nossa).

Os conceitos de *verdade*, *sabedoria* e *amor* estão intrinsecamente ligados à construção joanina de *Logos*, *Veritas* e *Amor*, todas atribuídas a Cristo. Juliana, em seu apofatismo dirá que Deus é *verdade suprema*, *sabedoria suprema*, *amor supremo* e *incriado*, pois nada substancialmente compara-se àquilo que Deus mesmo é. É na contemplação de Deus que a alma passa a considerar-se a si mesma como um *nada* cuja vocação é amar e repousar no amor de Deus. A cosmologia de Hildegarda, que parte de seu estilo profético, aproxima-nos muito da teologia da Criação dos *Salmos*. Hildegarda também utilizar-se-á desta linguagem, conforme a citação abaixo:

Ó tolos! Quem sou eu? Ninguém mais do que o Supremo Bem. Portanto, eu vos concedo todas as boas coisas quando diligentemente me buscais. E quem acreditais que eu sou? Eu sou Deus, acima de todas as coisas e em todas as coisas, mas vós quereis tratar-me como um escravo que teme o senhor. Como? Quereis que eu faça vossa vontade, enquanto desprezais meus preceitos. Deus não é assim. O que isso significa? Ele não se lembra de um começo nem teme um fim. Os céus contemplam-me e ressoam meus louvores e me obedecem naquela justiça pela qual eu os estabeleci. O sol, a luz e as estrelas aparecem entre as nuvens do céu em seu próprio curso, e as rajadas do vento e a chuva movem-se pelo ar, conforme lhes foi determinado, e todos cumprem a ordem de seu Criador. Mas tu, ó humano, não cumpres meus preceitos, mas segues tua própria vontade, como se para ti a Lei da justiça não estivesse nem estabelecida nem revelada. E apesar de não passares de cinzas, encontras-te em tal estágio de contumácia que a justiça de minha Lei não te basta, embora ela seja arada e cultivada no corpo e no sangue de meu Filho e bem esmagada por meus santos do Antigo e do Novo Testamento igualmente. (HILDEGARDA DE BINGEN, *Scivias*, 1.III.28).

Em seu estilo, é o próprio Deus (Luz vivente) que estabelece o diálogo, e vemos a definição de *supremo bem* como alusão à concepção apofática do bem acima de todo outro, que, em outros teólogos poderia ser *bem-acima-do-bem* ou *superbem*, em uma busca da melhor teologia da linguagem eriugeniana. O Deus de Hildegarda definiu-se como “acima de todas as coisas” e “em todas as coisas”, o que nos garante afirmar que, não por acaso, Hildegarda está, na interpretação de sua cosmologia visual – fartamente tipificada em seus muitos ícones visionários – desenvolvendo círculos concêntricos de existência das naturezas,

os quais estão contidos sempre numa realidade maior que é Deus. Fora dEle não há existência e natureza possível, não há vida, pois, dentro dEle, há o cuidado amoroso em que tudo se mantém. A grandeza de Deus é contrastada com a inferioridade humana que insiste na desobediência da “Lei da justiça”.

2.1.8 A superessencialidade de Deus

Na exegese visual de Juliana, há uma importante definição sobre a questão de haver algum *acidente* em Deus na dimensão do temporal/eterna. Vejamos:

Assim me foi ensinado que o amor é o propósito último de nosso Senhor. E vi com plena certeza, nisto e em tudo, que Deus, já antes de criar-nos, amava-nos. Seu amor nunca diminuiu e nunca diminuirá. Neste amor, tem feito todas as suas obras; neste amor, tem feito todas as coisas proveitosas para nós, e, neste amor, nossa vida é eterna. Em nossa criação, tivemos um princípio, mas o amor em que nos criou estava nele desde toda a eternidade. Neste amor está nosso princípio. E veremos tudo isso em Deus para sempre. Demos graças a Deus. (JULIANA DE NORWICH, *RDL*, c. 86, p. 184, tradução nossa).

Embora não tenha expresso, a noção de *presciência* está subentendida quando diz “já antes de criar-nos, amava-nos.” Retoma a concepção de que tudo foi criado ontologicamente pelo amor que é essencial em Deus, e é no *amor* que o temporal funde-se com o eterno. Na criação *tivemos um princípio*, mas o amor, substância divina e transmitida ontologicamente para nossa natureza, sendo àquilo mesmo que Deus é, essência e natureza, existia desde toda eternidade. No *amor* de Deus está nosso princípio e nossa eternidade.

Para Eriúgena, o criado aparece como automanifestação divina, ou, em sua linguagem, uma *teofania*. Agora de frente com problema de como é possível que da natureza incriada possa afirmar-se ao mesmo tempo que seja criada, Eriúgena responde que não é criada no sentido de que seja causada por um princípio externo, senão que se cria a si mesma como Causa, criando todas as coisas de modo primordial no *Logos*. Eriúgena matiza o fato de que o criado seja propriamente Deus criando-se a si mesmo, aclarando que se trata de um modo figurado de falar. Há uma presença forte da Causa no causado, enquanto o ser do causado depende do ser e essência divina, veja como ele define abaixo:

Com efeito, quando se fala do que “É Superessencial” não posso entender outra coisa que uma negação da essência. Quem diz “É Superessencial” está claramente negando que seja essencial: se na pronúncia não aparece a negativa, não se escapa a quem o considera bem, que está implícita. Fico constrangido, segundo creio, a reconhecer que tais expressões que parecem carecer de negação, na verdade, sugerem-na, e pertencem mais à teologia negativa que à afirmativa. [...]E

concluamos o tema com um breve exemplo: “É Essência” é afirmação; “Não é Essência”, uma negação; “É Superessencial” resulta, por sua vez, afirmação e negação, já que, se na superfície carece de negação, pelo conteúdo impõe a negação. O que afirma “É Superessencial” não diz o que é, senão o que não é; assegura que não é essência porque é mais que essência, sem que, contudo, expresse em que consiste ser mais que essência. Diz que Deus não é uma das coisas que são, senão que é mais que as coisas que são, sem definir de maneira alguma que é tal ser. (ERIÚGENA, *PER*, L1. 462B-462D, tradução nossa).

Deus é, portanto, *superessencial*⁵⁴, sua *ousía* não é cognoscível de modo que se possa defini-la senão que a melhor *não*-definição é a afirmação-negativa que atribui um sentido místico à ontologia eriugeniana. É, através da superessencialidade de Deus, que todas as *ousías* são possíveis e nEle, elas estão em movimento no tempo através da história e no espaço através do cosmo. Para Eriúgena “nenhuma das coisas que foram feitas é o fim de si mesma, já que tampouco é a causa de si mesma: de outro modo seria tão ingênito, como carente de princípio e imutável, justamente porque de alguma maneira se moveria até o nada do que tem” (ERIÚGENA, 1984, p. 146). Assim, todas as naturezas são um princípio-causado sem um fim-em-si-mesmo, portanto um meio (*medium*) para que a multiplicidade das naturezas se expanda. E continua: “Pois somente de Deus é próprio ser o fim, a perfeição, a impassibilidade, como também imutável, pleno, impassível; mas as coisas que foram feitas são movidas até o Fim carente de princípio. [...] somos movidos até Ele como até um fim” (ERIÚGENA, 1984, p. 146). Se todas as coisas não possuem um fim em si mesmas, seu fim é o *reditus*, ou o retorno à Causa primordial, o retorno à realidade divina, o retorno de todas as naturezas a Deus.

2.1.9 A SSma. Trindade como pai e mãe de nossa substancialidade

Raschietti (2009), comentando sobre a concepção trinitária de Eckhart irá dizer: “[...] ora, esta Divindade [...] é também a origem de onde tudo emana (a paternidade) e para onde tudo retorna (o fundo): ela permanece inacessível a quem quiser conhecer Deus sob algum aspecto determinado, mas não ao intelecto enquanto tal” (p. 207). A divindade da Trindade, portanto, é inacessível quanto a qualquer esforço que para ela se faça, mas não para a alma

⁵⁴Nesse conceito há três momentos que coincidem das três vias do conhecimento de Deus: *synthesis* com outras coisas (teologia *katafatiké*); *analytiké* ou distinção (teologia *apofatiké*); e *analogia*, combinação das duas anteriores, mas, em vez de desembocar em uma *analogiai* que já não é conhecimento propriamente, alcança um terceiro momento de conhecimento, de metáfora portadora de infinita riqueza positiva, em vez de mera negação. Do conceito negativo de “não-essência” como limite, se passa ao afirmativo de “superessência”.

enquanto *intellecto*, a qual se volta para Deus no fundo abissal de si mesma, no avesso da criaturidade, onde encontra-se em Deus. Sobre isso, veja o que Eriúgena diz:

E se crê e entende que nada há com Ele (Deus), porque Ele é o âmbito que encerra todas as coisas, as que são e as que não são, as que são possíveis e as que não são possíveis, e as que parecem ser contrárias ou opostas a Ele, para não falar das semelhantes e a dissimilaridade das dessemelhantes, a oposição dos opostos e a contrariedade dos contrários. Todas essas coisas, Ele as recolhe e as compõem em uma única concórdia com formosa e inefável harmonia. Pois as coisas que parecem opostas entre si nas partes do todo, e contrárias e dissonantes entre si, quando se as considera na harmonia generalíssima do mesmo tudo, são convenientes e a tom. [...] Em consequência, não existia Deus antes de fazer todas as coisas? Não existia, pois se tivera existido, o fazer todas as coisas seria um acidente seu; e, se fazer todas as coisas fora acidente seu, haveria que entender que nEle há tempo e movimento. Com efeito, se moveria para fazer quanto não tivera feito já, e o tempo precederia a sua ação, que não seria nem coessencial nem eterna com Ele. (ERIÚGENA, *PER*, L1.517D, tradução nossa).

Eriúgena reconhece a caoticidade das naturezas quando não se harmonizam completamente, mas escatologicamente tudo se harmonizará na Causa, inclusive, como bem destaca, as contrárias ou opostas a Ele, em um plano de reconciliação plena de todas as contrariedades, dessemelhanças e oposições. Evidentemente que, na cristologia eriugeniana, Cristo desenvolve em sua encarnação a reconciliação de todas as naturezas em si e para si e essa reconciliação se dá em uma harmonia de todos os elementos substanciais, uma vez que decorrem da *superessencialidade* de Deus, sendo, portanto, ontologicamente ligadas a Ele, conquanto abandonem a multiplicidade para unirem-se à simplicidade do Uno. Para Cristiani (2014a, p. LXXVII), Hildegarda afirma a força da vida (a racionalidade da organização biológica), como a que se manifesta até a última veia de *erva verdejante*. Desde Sto. Agostinho, que, inspirando-se no neoplatonismo de Plotino⁵⁵ e Porfírio, tinha afirmado a absoluta espiritualidade e transcendência da natureza divina que se manifesta na criação, Hildegarda, por inspiração plotiniana, recupera a herança da tradição estoíca para contrastar um desvio herético, que se expressa com os acentos do que viria a ser chamado “panteísmo”. Sua lógica da imanência é diretamente gerada daquela que é chamada “lógica da encarnação”: a tomada do homem por Deus.

Importante destacar que, pela *via afirmativa* (catafática), Deus é concebido ontologicamente diametralmente oposto à teologia paternal, consagrada desde o período apostólico com fartas e explícitas citações neotestamentárias. Conforme Epiney-Burgard e Brunn (1998, p. 49), Hildegarda, diferentemente desse contexto paternal, integrará o elemento

⁵⁵O emanatismo plotiniano se afirma diferenciando-se de qualquer dualismo e de qualquer monismo, aproximando-se ao panteísmo, mas, para um panteísmo “sui generis”. cf. PELLOUX, 1941, p. 198.

feminino em sua teologia. Para ela, o amor de Deus é um amor maternal que dá a vida e se manifesta pela doçura e misericórdia. Na interpretação de Hildegarda da parábola de Lc. 15.8-10, sobre a dracma perdida, Deus é comparado com a mulher que busca a dracma, quer dizer, o ser humano, que se tem extraviado e que ilumina, para encontra-la, a luz de Cristo. Tabuyo (2002, p. 14) falando sobre Juliana, enfatiza ainda mais um aspecto ontológico afirmando que, para Juliana, não se trata de amor enquanto um atributo de Deus senão de que amor é o que Deus é, quer dizer, amor é o ser mesmo de Deus; portanto, um caráter ontológico. Curiosamente, é Juliana quem mais irá desenvolver a metáfora maternal em Deus, não como via catafática, pois ela tem consciência de que é uma metáfora, entretanto, num exercício de exegese alegórica, ela constrói, em linguagem místico-poética, uma bela arquitetura do seu pensamento com a ideia de que Deus sustenta toda Criação em seu útero maternal, onde somos gerados no amor da Sma. Trindade, e do qual jamais saímos. Evidentemente que, desde a Patrística, é afirmado que em Deus não há gênero. Para Eriúgena a questão de gênero também havia sido debatida como a primeira multiplicidade humana a qual, que seria escatologicamente reunida, entretanto, ainda que esses modelos ontológicos não discutam em termos da metáfora de gênero, o peso para a narrativa que a metáfora manifesta impõe uma reviravolta para pensar ontologicamente Deus, tendo repercussões contemporâneas nas hermenêuticas bíblicas e linhas de pesquisa teológica atuais.

2.2 O ser como vontade divina: teofania e subjetividade

“[...] não estava nele, nem serão, mas apenas são, e são todos um” (ERIÚGENA, 2002, p. 63).
“O ‘ser’ aquilo só se encontra no ‘tornar-se’ isto” (MESTRE ECKHART, 2016, p. 64).

Compreender a noção do *ser* na literatura mística medieval de Juliana e Hildegarda e na complexa teologia dos mestres Eriúgena e Eckhart não é tarefa fácil, pois, em linguagens diferentes, expressam numa metafísica extremamente elaborada, algumas centenas de páginas da patrística, da filosofia antiga e suas contemporâneas hermenêuticas, além da experiência pastoral e visionária que os(as) impulsionou na sua grande produção teológica. Nas palavras de Leão, abaixo transcritas, já teremos a noção exata da complexidade da discussão que certamente não se findou neles(as), mas que abriu uma interlocução importante para as atuais correntes e escolas da teologia, vejamos:

Eu só compreendo, em profundidade, uma coisa quando me identifico e sou com ela. [...] Entre o criado e o incriado, não há diferença, mas o abismo é total, o abismo do nada. Somente Deus é ser, toda criatura é um sendo que tem de receber o ser de

Deus; [...] Em si mesma é, pois, nada. [...] *Esse est Deus*” [...] Toda criatura recebe o ser de empréstimo, *ze borge*, como se expressa Eckhart, no *Livro da divina consolação*. É que uma criatura se nutre do ser de Deus e, por isso mesmo, quanto mais absorve, tanto mais carece de ser. Em qualquer sendo, o ser e todos os seus transcendentais não são senão Deus. (LEÃO, 2008, p. 16-17, grifo do autor).

Cappelletti (1967, p. 10-11) afirma que, em Eckhart, o *ser* é a primeira das criaturas, pois estas mesmas enquanto pensadas, carecem de todo *ser* são anteriores à criação e se identificam com o Verbo divino. Eckhart apresenta uma série de argumentos para provar tal primazia do pensar sobre o *ser*, do *Verbo* sobre o ente. O primeiro termo, disse, a Natureza, isto é, o *ser*, é produto do entendimento. Todo movimento (trânsito da potência ao ato, do *ser* ao *não ser*) supõe um entendimento. Já a ontologia de Eriúgena, precisamente, passará por certos aspectos de sua cosmologia e antropologia filosófica. Não se pode necessariamente compreendê-la sem que seja uma sequência derivada de sua concepção de Deus e das clássicas quatro divisões da natureza, como já mencionadas, fruto de sua principal obra, *Periphyseon*.

2.2.1 Participação: substância do ser como teofania

Conforme Dronke (2013, p. XXI-XXII), o conceito-chave em relação às causas primordiais é aquele de *participação*⁵⁶. Eriúgena argumenta que Deus fez primordialmente e causalmente tudo aquilo que quis, “por esta razão são chamados princípios de todas as coisas, porque todas as coisas que se sentem ou se compreendem na criação visível e invisível subsistem por participação delas. E os próprios princípios são participações da única causa de todas as causas [...]” (ERIÚGENA, *PER*, 616B). Depois de ter nomeado as causas, Eriúgena prossegue: “De fato, todas as coisas que são boas, são boas por *participação* no bem em si; e todas àquelas que subsistem como essências e como substâncias, subsistem por participação na essência e na substância em si; e todas àquelas que vivem tem vida por participação na vida em si [...]” (ERIÚGENA, *PER*, 616C-617A). Por meio das causas primordiais, todas as coisas criadas podem participar no *ser* (*esse*), isto é, na causa suprema divina: “Encontrará que as participações em si participam antes de tudo do próprio ser (*ipsius esse*), e existem em primeiro lugar em virtude do ser, depois existem como princípios disto ou daquilo, e existem

⁵⁶Usamos a definição de *participação* de Íris Fátima da Silva que diz: “Consideramos que o mestre carolíngio pensa o conceito de participação partindo do entendimento de que as criaturas existem porque participam da natureza divina e dela recebem seu ser, pois fora dela nada existe propriamente, assegurando a condição criadora e de autocriação de Deus” (SILVA, 2009, p. 59).

e são participadas enquanto participam do ser.” (ERIÚGENA, *PER*, 618A). Talvez por essa razão, Mestre Eckhart tenha dito que “[...] é mais urgente pensar no que se deve ser do que pensar no que se deve fazer” (MESTRE ECKHART, 2016, p. 12). *Ser* ou pensar sobre *ser* passa a ser a tarefa primordial para o encontro do lugar do homem no mundo. Eriúgena destaca essa questão nesta reflexão:

[...] a natureza divina, que não é nada mais que a vontade divina. Efetivamente, nela não diferem o ser e o querer, de tal maneira que, quando se trata de estabelecer tudo quanto parece que tem de ser feito, são uma e idêntica coisa o querer e o ser. Por exemplo, se pode dizer “o movimento da vontade divina tende a que sejam aquelas coisas que são”. Portanto, cria todas as coisas que começa do nada para que sejam; mas também é criada, porque nada existe essencialmente fora dela mesma, já que é essência de tudo. Assim como nada é um bem por sua própria natureza fora dele mesmo, de modo que tudo o que é dito é bom, é bom por participação do Único Supremo Bem, assim também tudo quanto se afirma que existe não existe em si mesmo, senão que existe verdadeiramente por participação em quem existe por natureza. (ERIÚGENA, *PER*, L1.453D-454A, tradução nossa).

Eckhart em seu comentário ao Êxodo afirmava que: “tudo o que não é Deus, e aquilo que não é Deus, não é nem é algo. [...] Deus é em tudo e nele todas as coisas tem o ser, seja porque naquilo que não é Deus, nem tem o ser em Deus, nele não há o ser, nem o é no ser, mas está fora do ser e fora do ente” (MEISTER ECKHART, 2004, Co. 135). Somente aquilo que não está em Deus não é *ser*, por isso toda Criação é uma *teofania*, usando a linguagem de Eriúgena, e, como tal, expressão da vontade de Deus. A vontade divina e o ser confundem-se na mesma coisa, o *ser* é *um* na vontade divina, estão substancialmente ligados. A vontade divina é a essência de tudo, todas as coisas são criadas por ela e estão contidas nela essencialmente. Assim, por *participação*, todas as naturezas são um bem primordialmente, pois estão ontologicamente ligadas, são *um* na vontade e permanecem no *Supremo Bem*, por isso, toda existência é tal pela *participação* e não uma existência em-si-mesma. Eckhart dizia que “a igualdade nascida do Uno atrai a alma ao mais íntimo de Deus, assim como Ele é o Uno em sua oculta união, pois é isso o que se entende por Uno” (MESTRE ECKHART, 2016a, p. 25).

2.2.2 Presciência: chamado do ser à existência

A igualdade ao Uno se dá na *participação* na vontade divina. O *esvaziamento* do *ser* e o *desapego* da vontade e desejo, tornam o homem *igual*, na *participação*, da vontade divina. As causas primordiais são, então, a primeira aparição de Deus, em Deus. O fato de que sejam

criadas *em si mesmo*, isto é, no *Verbo*, implica sua criação na eternidade. Por isso, Eckhart dirá: “Quando o Pai gerou todas as criaturas, gerou-me, sim, a mim e efluí juntamente com todas as criaturas, e, no entanto, permaneci dentro, no Pai. [...] No Pai estão às imagens originárias de todas as criaturas” (MESTRE ECKHART, Sermão 22). A noção de *imagens originárias* tem como “pano de fundo” a ideia de *protótipo* da Patrística grega e ainda, mesmo que subterrânea, do conceito de *ideia* do platonismo. Entretanto, surge aqui o problema de como algo pode ser criado no âmbito da eternidade, já que o eterno não admite antes e depois; pelo contrário, toda criação implica um começo no tempo. Destacamos o papel da presciência divina nesse contexto, como afirma Hildegarda:

Portanto, tudo o que Deus tem feito, tinha desde sua presciência antes do início do tempo. Porque, na pura e santa divindade, todas as coisas visíveis e invisíveis, surgiram sem instante e sem tempo, antes de todos os tempos, como as árvores ou qualquer criatura próxima à água, é visível nela, porquanto neles não há o corpo; portanto, na água, aparece toda sua forma corpórea. Quando Deus disse: *Faça-se*, imediatamente foram revestidos de forma quando essa realidade, que sua presciência tinha visto desde antes de todos os tempos, ainda não tinha corpo. Como verdadeiramente refletido num espelho, os raios de todas as coisas que estão diante, assim, da santa divindade – todas as suas obras – (criaturas), aparecem sem idade e sem tempo. E de que maneira Deus poderia ter sido privado do trabalho da sua presciência, uma vez que todo o seu trabalho, uma vez revestida da corporeidade, alcança a plenitude da função que a essa compete, função que a mesma santa divindade, na sua sapiência, conhecimento e providência, sempre soube que faria? Verdadeiramente, como um raio de uma lanterna mostra com a sombra a forma de uma criatura, assim a pura presciência de Deus viu a formação de todas as criaturas, antes que tomassem corpo. A obra que Deus iria fazer a partir de sua presciência, antes que a mesma obra tomasse corpo, pode ser visto na semelhança do homem que é percebido no esplendor do sol antes que se conheça a substância. E como o esplendor indica o sol, assim os anjos manifestam Deus no louvor. E como não mais ocorre que o sol exista sem o seu esplendor, assim nem a divindade sem o louvor dos anjos. A presciência de Deus, portanto, vem antes e a sua obra vem depois; e se antes não tivesse havido a presciência, a sua obra não teria aparecido; da mesma maneira, se não se vê o rosto de um homem, não se reconhece o seu corpo, no entanto, quando o rosto de um homem é visto, elogia-se o seu corpo. Portanto, a presciência e a sua obra estão nele. (HILDEGARDA DE BINGEN, *LDO*, L2.P1.V1.6[7], grifo do autor, tradução nossa).

Para Hildegarda, não é possível conhecer a obra da Criação sem conceber a presciência divina como condição *sine qua non* pela qual se equaciona o problema da temporalidade na eternidade e a possibilidade de um acidente em Deus. Eriúgena mostra que há certa distância entre a natureza do criado e da causa, as naturezas não são coeternas a Ele em todos os sentidos, já que, por serem criadas, não lhe são coessenciais nem coexistentes. O que as diferencia de Deus é que obtêm sua essência e existência por *participação* com a única essência e verdadeira existência de tudo, que é Deus. Ele mantém sua preeminência, embora não temporal, pela excelência de sua natureza, que o permite subsistir por si mesmo

independentemente do criado. Por isso, Eriúgena afirma: “[...] nada é contrário a Deus, exceto não-ser, porque ele é o único quem disse: ‘Eu sou quem sou’; mas outras coisas que dizem existir não existem completamente, porque não são o que ele é, e elas não existem inteiramente, porque se originam daquele que é o único” (ERIÚGENA, 2002, p. 61).

Hildegarda, como mestre na composição musical litúrgica, a qual não concebia como uma das artes liberais a serviço da liturgia, mas em sua dimensão profunda na ontologia divina, irá expressar sua noção cosmológica musical na *vibração* do *Lógos* conforme citação abaixo:

Quando o Verbo de Deus ressoou, chamou para si todas as criaturas que antes de todos os tempos foram pré-ordenadas e dispostas em Deus, e através da sua voz todas as coisas foram despertadas em vida. E assim queria que fosse também com o homem, que dita o seu Verbo no segredo do coração antes de pronunciar na direção do externo aquilo que no ato da emissão ainda está nele, e, assim, aquilo que o Verbo dita, está no Verbo. Quando, portanto, o Verbo de Deus ressoou, o Verbo apareceu em cada criatura e o som foi vida em cada criatura. Por essa razão, a racionalidade do homem cumpre as obras a partir do Verbo, e do som do Verbo apresenta as suas obras com a música, a voz e o canto, porque graças à sutileza de sua arte faz ressoar entre as criaturas cítaras e tímpanos, já que o homem é de natureza racional por efeito da alma vivente, como Deus o quis. E a alma, com o seu calor, atrai para si a carne, a qual aparece como primeira figura traçada pelo dedo de Deus, que a essa deu forma em Adão e que a alma permeia vivificando-a e enchendo-a da sua plenitude que a faz crescer. A carne, de fato, se não tem a alma racional, não se move; é a alma que move a carne e a faz viver. E assim, a carne adere à alma racional, como todas as criaturas aderem ao Verbo. Por essa razão, criou o homem na vontade do Pai. Mas, como o homem não seria tal sem o emaranhado das veias, assim não poderia viver sem as criaturas; enquanto mortal, não pode instilar vida à própria obra, uma vez que a sua vida tem início em Deus, enquanto Deus instila vida à sua obra, porque é vida que não tem começo.

Estava no princípio junto a Deus; naquele princípio, isso é, do qual fala o meu servo Moisés, inspirado por mim, quando afirma: *No princípio, Deus criou o céu e a terra;* porque o Verbo *Haja*, que ressoou como está escrito no mesmo texto: *Deus disse: Haja a luz,* estava no princípio, no momento em que a criatura teve início, junto a Deus, isto é, na unidade da igual divindade, porque o Verbo que junto a Deus é igual a ele em divindade; e isso significa que o Verbo que está em Deus é inseparável de Deus e com ele consubstancial. (HILDEGARDA DE BINGEN, *LDO*, L2.P1.V4.105, grifo do autor, tradução nossa).

É por meio da *vibração* do *Verbo* (*Lógos*) que aquilo que estava pré-ordenado passa a existir, as criaturas foram despertadas para a existência. Quando o *Verbo* resoa, reverbera-se no nada e o fecunda, e sua ressonância torna-se vida, pulsação, movimento. A *sonoridade existencial* do *Verbo* permitiu-nos a razão (*intelligere*) que é nossa alma. A alma, enquanto intelecto, é que vibra à existência o corpo, dá-lhe a *dynamis* para mover-se, é a própria presença resoante do *Verbo* na alma que faz o corpo despertar.

2.2.3 A geração do tempo no infinito

É correto afirmar que o conceito de *não-ser* usado por Eriúgena, não corresponde àquele da *via negativa* que busca uma outra alternativa *catafática* à afirmação do ser de Deus, concluindo que Deus não é ser. Por isso, Deus é *não-ser*, enquanto acima do ser e não confundível com o ser que é criado⁵⁷. Para Eriúgena, se há alguma plenitude do *ser*, essa só é possível na medida em que o *ser* retorna a sua Causa, por isso, só é possível afirmar que o *ser* existe enquanto tal, por *participação* na realidade de sua Causa, não por sua própria natureza ou vontade, mas pela dinâmica existência no *querer* de Deus, no interior de sua vontade. Nessa intenção, Mestre Eckhart irá afirmar que “[...] na medida em que estás em Deus, estás em paz, e na medida em que estás fora de Deus, estás fora da paz. Quanto estejas em Deus, ou quanto não, é algo que podes saber pelo fato de estares em paz ou não” (MESTRE ECKHART, 2016, p. 70). A condição de estar em paz é análoga a de estar dentro de Deus, fora dele não há paz possível. A paz a qual Eckhart se refere é aquela existencial, que repousa o *ser* em Deus em uma harmonia ontológica do Verbo ressoante, e emudecem-se as perguntas, cessam-se os vícios e aniquila-se todo o pecado. O *ser* em sua multiplicidade tem a existência *em parte*, fato que, no plano escatológico e soteriológico de Eriúgena, encontrará a plenitude no *retorno (reditus)* ao *Uno*, ao simples.

A universalidade das coisas também se encontra sob o “tempo”, porque tudo quanto tem ser, depois de Deus, não tem ser de um modo simples, senão de um modo determinado e por ele não carece de um princípio. Com efeito, tudo quanto recebe razão de, algum modo, da essência, embora é, não era. E assim, ser de algum modo, é ser localmente; e começar a ser de algum modo, é ser temporalmente; e, em consequência, tudo quanto é – exceto Deus –, já que subsiste de determinado modo, e por geração começou a subsistir, necessariamente está contido em lugar e tempo. [...] quando dizemos “Deus é”, não afirmamos que seja de um modo determinado, senão que “é” e “era” nEle é dito de modo simples, sem limite e absoluto. O divino é incompreensível para toda razão e intelecto; quando dEle afirmamos o ser, não dizemos que é Ele. Dele procede o ser, mas Ele não é. De tal modo supera o ser que é superser e totalmente superior a quanto se diz ou entende. (ERIÚGENA, *PER*, L1.482A, tradução nossa).

Eriúgena compreende o nascimento do *ser* no tempo e espaço, e sua geração subsiste necessariamente nessas duas categorias, por isso não há como confundir o *ser* com aquilo que ele denomina *superser* ou “não é”, “sem limite”, “absoluto” e “incompreensível”. Entretanto,

⁵⁷LUPI ao analisar o conceito de *não-ser* do *Uno*, afirma que “dizer que o *Uno* é *não-ser* seria aplicar-lhe um predicado privativo, contudo, ao dizer que o *Uno* está além do ente e da essência, Plotino faz uma negação não-atributiva, não lhe atribui nenhuma privação. Considerá-lo privado de ‘ser’ seria determiná-lo a partir de nossa própria realidade.” cf. LUPI; GOLLNICK, 2008, p. 24.

aqui se coloca a questão da privação do *ser* enquanto o *nada*, ou seja, se o *ser* é oriundo da vontade e querer divino, gerado a partir do nada, então o nada é a privação do ser, ou aquilo que acima mencionamos de não-ser. Uma premissa equivocada surgiria em contraposição ao fundamento de que todo o *ser* nasce no tempo e no espaço. Para Bauchwitz, o fundamento de que o *ser* nasce da vontade e desejo divino, pressupõe um momento em que não tenha sido desejado, portanto, privado de ser, logo, um acidente, coisa inconcebível na teologia cristã. Então, não é possível compreender a Criação sem a auto-criação de Deus, ao mesmo tempo que não se pode aceitar uma criatura sem criador. Portanto, a arquitetura teológica que posiciona Deus como anterior a Criação, admite necessariamente um acidente em Deus. Por isso, Bauchwitz afirma mesmo que “Deus cria-se a si mesmo em cada uma das criaturas que ele cria do nada mostrando que a difusão da bondade divina abarca todo o universo criado e, mesmo assim, permanece na simplicidade de sua unidade [...]”.⁵⁸ Eriúgena afirma:

Pois, os mesmos substantivos ou verbos são usados em parte pela semelhança, em parte pela contradição, dos quais os paradigmas são presciência e predestinação quando predicados de Deus. [...] Mas Deus viu, previu, conheceu todas as coisas que devem ser feitas antes de serem concluídas, da mesma forma que ele vê e conhece as mesmas coisas depois de serem terminadas, porque, assim como ele mesmo é sempre eterno, então o universo que ele fez é sempre eterno nele. (ERIÚGENA, 2002, p. 62, tradução nossa).

Eriúgena percebe o problema teológico que isso poderá gerar com a interpretação desta tese, por isso em sua obra sobre a questão da *predestinação*, ele fortalecerá a ideia da permanência da natureza em sua *participação* no centro da divindade, o temporal *em/no* eterno, de onde nunca saiu, porque tudo mantém-se na sustentação de Deus em todas as coisas. Assim, Deus cria-se na criatura ao mesmo tempo em que todas as criaturas permanecem nele, dependendo seu *ser* da vontade e desejo causal⁵⁹. Deus gera dentro de si mesmo em amor e bondade inefável e não há nada fora dele. Para Fortuny (1984, p. 34), trata-se de um sistema em que a subjetividade divina, precisamente por ser e não estar no nível de simples *arché*, dá razão do papel do homem no cosmo. A subjetividade humana, transferida a Deus, permite uma *physis* sem emanção, sem monismo panteísta. Bauchwitz (2006) afirma que “a natureza divina não é outra que a natureza criada e que aí não pode haver nenhuma

⁵⁸BAUCHWITZ, 2006, p. 36. Esta citação baseia-se em Eriúgena: “[...] não somente criou tudo quanto existe, senão que também se cria, se verdadeiramente, como dizem, faz e é feita, cria e se cria” (ERIÚGENA, 1984, p. 59, *PER*, L1.452A).

⁵⁹Para Procló no Ser se realiza Deus, e por meio do Ser, Deus se derrama em todo o criado, o primeiro dos participantes é o ser, o último é o corpo, e os corpos são divinos. cf. MARTANO, 1952, p. 175.

distinção, a menos que se interrompa a inviolável simplicidade da divina natureza [...]”. (p. 37). Nesse sentido Eckhart contribuirá dizendo:

Se o espírito estivesse unido com Deus, [...] o homem não poderia envelhecer; pois o instante em que ele criou o primeiro homem, o instante em que há de perecer o último homem e o instante em que eu estou falando, agora, são iguais em Deus e nada mais do que *um* instante. Vede, pois, esse homem habita em *uma* luz com Deus; por isso, não há nele nem sofrer nem sucessão de tempo, mas uma igual permanente eternidade. (MESTRE ECKHART, Sermão 2).

Vemos que a noção de tempo e espaço confundem-se com a ausência delas na *união* plena do *ser* com Deus em Eckhart. A noção de tempo enquanto *instante* divino não menospreza a concepção e peso cronológico que toda a história do cosmo representa, mas que a relativiza em uma outra noção de temporalidade, o que Eckhart chamava de *ponto de vista da eternidade*, o que insisto, não aponta a efemeridade do tempo, mas sua relatividade quando a *presciência* divina vê o início da história e seu fim como peças de um quebra-cabeça, que lhe é conhecido. Evidentemente que a *união*, conforme explicada por Eckhart, limita-se ao seu entendimento escatológico. Não tem relação com exercícios espirituais que alguém possa realizar a fim de compreender a dimensão mística dessa percepção. Eriúgena ajuda-nos a compreender a questão a partir da soteriologia, conforme a citação abaixo:

[...] a natureza é um dado, enquanto a graça é um dom. A natureza conduz da não-existência à existência, enquanto o dom eleva algumas das realidades existentes além de todas as realidades existentes no próprio Deus. O correto raciocínio não permite enumerar entre todas as realidades aquelas que participam da comunhão divina além de todas as realidades. De fato, de si diz a Verdade: *Onde eu estiver, estarão também os meus servos*. Acreditamos, sem dúvida, que aquela esteja acima de todas as realidades. Seus servos estão, portanto, acima de todas as realidades. (ERIÚGENA, *PER*, L5.904C-905B, grifo do autor, tradução nossa).

A partir dessa citação, passamos aos aspectos soteriológicos, se assim podemos considerar a questão da graça, em Eriúgena. Para ele, a graça é dom concedido a todas as realidades para que *participem* da *comunhão* divina.

2.2.4 Esquecer-se de si mesmo

O caráter ancilar do homem com relação à *verdade*, ou *Lógos*, *Verbo* eterno, é o de *participar* desta comunhão acima de todas as realidades. Percebemos *De coelesti hierarchia* de pseudo-Dionísio Areopagita como “pano de fundo”. Graça então, nada mais é que um dom concedido em caráter especial àqueles e àquelas que, em abnegada oblação de si mesmo(a),

encontram neste abandono voluntário de sua vontade e desejo, a *comunhão* plena com a vontade e querer de Deus, por isso, seu *ser* repousa na própria essência de Deus. Mestre Eckhart refletindo sobre isso irá aprofundar sua noção de *desprendimento* ou *desapego* do ser.

O desprendimento perfeito ou a total disponibilidade não pretende submeter-se nem sobrepor-se a criatura alguma; não quer estar abaixo nem acima; o que ele quer é estar ali por si mesmo, sem querer bem nem mal a ninguém, sem querer ser igual ou desigual a criatura alguma, sem querer ser isto ou aquilo: quer apenas ser, e nada mais. Quanto a ser isto ou aquilo, ele não o quer, pois quem quer ser isto ou aquilo quer ser alguma coisa, ao passo que o desprendimento não quer ser coisa alguma. Por isso deixa estar todas as coisas, sem importuná-las. (MESTRE ECKHART, 2016b, p. 22).

O querer *ser isto* ou *aquilo* desnuda a vontade e desejo, elementos dos quais Eckhart pregava total abandono e pobreza. Para Eckhart, um homem que apenas é pobre materialmente e não deixa a vontade é cheio de si mesmo e tornar-se-á àquilo que quer, enquanto a verdadeira pobreza é o abandono interior de todo desejo e vontade para *ser* e tornar-se *ser* em *igualdade* e *participação* no Uno. Por isso, Eckhart utilizando-se de pseudo-Dionísio diz: “A corrida não é senão o abandono de todas as criaturas e a união ao Incriado’. E quando o alcança, a alma perde o seu nome e Deus a atrai para dentro de si, de modo a já não ser nada em si mesma, assim como o Sol atrai a si o arrebol, reduzindo-o a nada” (MESTRE ECKHART, 2016b, p. 30). Eckhart vai ao mais profundo da pobreza existencial, a perda do nome. O que isso significa senão o esquecimento de si e abandono total de toda a criaturidade? Assim, e somente assim, todo o ser despojado de si mesmo, é atraído em *união* para o interior de Deus. Nessa lógica, Giachini diz que “Um homem nada *deve* procurar. [...] Mas é só na vontade de Deus que todas as coisas são. Todo dever, portanto, é um deixar (*lassen*) que cada coisa seja o que é na vontade do Criador [...] criando o espaço do nada, do vazio, para acolher a iminência de novo envio [...]” (GIACHINI, 2009, p. 26.) Percebe-se que o vir a *ser* está intimamente ligado com a atitude *kenótica* do homem, o *esvaziar-se* de si. Adorno (2009) tem uma posição interessante sobre a *vontade*. Observe abaixo:

Em face dos impulsos singulares, a vontade é de fato efetivamente autônoma, de maneira quase coisal; e isso tanto quanto o princípio unificador do eu alcança alguma autonomia ante os seus fenômenos enquanto “seus”: Pode-se falar de uma vontade autônoma e, nessa medida, também objetiva, assim como de um eu forte ou, segundo a terminologia mais antiga, de um caráter; mesmo fora da construção kantiana, a vontade é esse elemento intermediário entre a natureza e o *mundus intelligibilis* [...] (p. 201).

Incorporando a concepção de *impulso* da psicanálise, Adorno concebe a *vontade* como um algo autônomo e por isso, objetivo. Para ele, a *vontade* media a relação do *ser* e o *mundo inteligível*. É essa *vontade* enquanto mediatrix da relação interioridade/exterioridade a geradora das desigualdades e deformidades da criação divina. A atitude kenótica, dita anteriormente, de despojamento, abandono e abnegação dessa *vontade*, constitui-se elemento fundamental para a *unio Dei*. Esse esvaziar-se como temos dito acima tem a ver com a *vontade* e o desejo, entretanto, em Eckhart passa pelo esvaziar-se de toda *imagem* de Deus, tudo aquilo que *não-é* Deus, para que ele mesmo possa revelar-se no fundo da alma, lá onde não há mais criaturidade, apenas Deus. Por isso, Raschiatti (2009, p. 213) afirma: “para a imagem realizar sua função mediadora de conhecimento, deve desaparecer enquanto meio. Semelhantemente, o ser humano, para realizar-se plenamente como *imago Dei* e assumir sua nobreza em virtude da identidade com o divino no fundo da alma”. Nesse sentido, Eckhart diz: “Mas tudo que é em Deus é Deus. Não pode evadir-se dele. É transportado para dentro da natureza divina, pois a natureza divina é tão poderosa que tudo quanto nela se dá, ou será nela totalmente transferido ou ficará totalmente fora” (MESTRE ECKHART, Sermão 3). A condição de repousar em Deus no esvaziamento do *ser* deifica toda criaturidade, por isso, Eckhart pode afirmar que o que está em Deus é Deus. O transportar-se para a *natureza* divina não é um querer senão um deixar ser. Veja abaixo:

Onde termina a criatura, ali começa a ser Deus. Ora, Deus cobiça de ti nada mais a não ser que saias de ti mesmo, segundo teu modo de ser criatural, e deixes Deus ser Deus em ti. A menor de todas as imagens de criatura que, porventura, se forme em ti é tão grande quanto é grande Deus. Por quê? Porque te impede o acesso a um Deus *completo*. Justamente ali onde entra esta imagem <em ti>, ali Deus deve retrair-se, e toda sua deidade. Onde, porém, essa imagem sai, ali entra Deus. Deus deseja tanto que saias, por ti mesmo, do teu modo de ser criatural, como se toda a sua bem-aventurança se constituísse nisso. [...] Sai totalmente de ti mesmo por Deus e para Deus, pois assim Deus sai totalmente de si próprio por e para ti. Quando ambos saem de si, o que ali permanece é um simples Um singular. Nesse Um, o Pai gera seu Filho na fonte mais íntima. [...] Todas as coisas foram feitas do nada; por isso, sua verdadeira origem é o nada, e, enquanto essa vontade nobre se inclina às criaturas, ela flui com as criaturas em seu nada. (MESTRE ECKHART, Sermão 5b).

Eckhart problematiza mais a noção de *imagem (bild)* a qual nada mais é do que a projeção no *ser* do *querer vir a ser*, o desejo de tornar-se ser o que de fato não-é, pois o *ser*, só é *ser* enquanto está em Deus, pois fora dEle, nada é. Eckhart chama a atenção para o fato de que a projeção de *imagem* faça com que Deus se retraia em toda sua deidade. O *sair de si* em Eckhart é uma renúncia que não permanece no vazio, mas na plenitude substancial de Deus, que ali permanece *singular*.

2.2.5 Homem: microcosmo do universo

Juliana terá uma contribuição importante sobre a questão do papel da graça que se fundamenta na *hipóstase* de Cristo em nossa natureza *sensual*, que restaura nossa natureza inferior, e, como a Trindade está contida na segunda pessoa, nossa natureza é assumida pela Trindade:

E vi que nossa natureza está inteiramente em Deus, e nela Deus faz as diversas coisas que se derramam dele para realizar sua vontade. A natureza as conserva e a misericórdia e a graça restauram-nas e levam-nas à plenitude. E destas nenhuma será destruída, pois a parte superior de nossa natureza está unida a Deus em sua criação, e Deus se une à parte inferior de nossa natureza ao assumir nossa carne. Desse modo, em Cristo estão unidas nossas duas naturezas, pois a Trindade está compreendida em Cristo, e nela se fundamenta e enraíza nossa parte superior; nossa parte inferior foi assumida pela segunda pessoa, pois foi preparada primeiramente para ela.

Vi com toda certeza que todas as obras que Deus tem feito ou fará, as conheceu e previu desde toda a eternidade. E por amor fez a humanidade, e pelo mesmo amor ele mesmo quis fazer-se homem.

[...] Pois ao mesmo tempo que Deus se uniu a nosso corpo nas entranhas da virgem, assumiu nossa alma sensível, e ao assumi-la, tendo-nos incluído a todos em si mesmo, uniu-a a nossa substância. Nesta união foi um homem perfeito, pois Cristo, tendo unido todo homem que será salvo a si mesmo, é homem perfeito.

[...] E nosso salvador é nossa verdadeira Mãe, em quem somos eternamente gerados e de quem não sairemos jamais.

[...] “nós estamos presos nele, e ele está preso em nós”. [...] assenta-se em nossa alma, pois é seu deleite reinar bem-aventuradamente em nosso entendimento, e assenta-se suavemente em nossa alma e habita eternamente em nossa alma incluindo-nos todos nele. [...] vi, na verdade, que nossa substância está nele. (JULIANA DE NORWICH, *RDL*, c. 57, p. 133, tradução nossa).

Cristo, ao assumir nossa dupla natureza (superior e inferior), *incluiu a todos em si mesmo*, unindo-se a nossa *substância* em perfeição. Cristo e o homem estão unidos pela *substância*: nossa *substância* está neele por isso *todos* estamos nele. Gorlani (2013, p. 103-104) destaca o homem das demais naturezas não pela sua própria (fato que o aproxima de todas as outras), mas pela graça. O homem é, portanto, animal, na medida em que é criado dentro desse gênero e possui em si algumas partes da alma animal, mas é também não animal enquanto supera cada forma animal, em outras palavras, contém afirmação e negação, isto é, um aspecto estritamente animalesco e um que o supera de todo. A alma humana possui o intelecto, mas também a razão, o sentimento e o movimento vital. É animal pela liberdade do arbítrio enquanto espírito em virtude da graça divina, que, porém, decidiu abandonar por causa do pecado. O homem é, portanto, animal em dois sentidos: em primeiro lugar, por natureza, enquanto foi criado no gênero dos animais, e, em segundo lugar, por causa do vício do pecado, e é superior ao animal, seja pela sua criação naturalmente superior em relação aos

outros animais seja pela redenção da sua virtude. Eriúgena sintetizou o caráter que pertence unicamente ao homem, formado pela função mediadora que junta o mundo superior da realidade espiritual e o mundo inferior da realidade corpórea, no qual toda a criação é reconduzida à unidade, porque é constituído de corpo e de alma, vinculando juntamente o corpo que tem origem neste mundo, e a alma, que tem origem no outro, e formam uma única e maravilhosa construção. O corpo possui toda a natureza corpórea, enquanto a alma possui toda a natureza incorpórea: ambos, reunidos em uma estrutura indissolúvel, formando uma peça como mundo, verdadeiro microcosmo. Dizer *homo* então equivale a dizer *ominis* – todo – porque toda a criação é um mecanismo construído nele. Na lógica simbólica de Hildegarda (CRISTIANI, 2014, p. LXXXI-LXXXII), o ser microcosmo significa que as dimensões do corpo humano e as suas proporções recíprocas constituem a medida do universo. Particularmente, a medida da estatura e dos braços abertos, permitem inscrever a figura humana no círculo (segundo a representação iconográfica do manuscrito de Lucas), que dará lugar, no Renascimento, a numerosas versões, entre as quais, a mais famosa delas: a versão leonardesca do *homem vitruviano*. Veja a citação abaixo em que Eriúgena contribui para a noção de *antropia*:

[...] na verdade, nenhum espaço há entre o modelo principal e a imagem e a semelhança de si (isto é, entre Deus e a humanidade). Considerando esta razão, os gregos chamaram a humanidade *άντροπια*, ou seja, *άνω τροπή* (conversão em direção ao alto), ou *άνω θερουσα οπια*, isto é, olhar direto para o alto. A humanidade foi criada para a contemplação do seu Criador, sem a interposição de nenhuma outra criatura. (ERIÚGENA, *PER*, L5.941C-941D, tradução nossa).

É na busca virtuosa da redenção que a humanidade encontra-se em sua contemplação do Criador. Eriúgena fala sobre não haver nenhum *espaço* entre Deus e a humanidade em sua similitude. A deificação da humanidade permite um lugar sem espaço de interlocução com o Criador: o mais próximo possível, a alteridade que não exige um *isso* ou *aquilo* para mediar senão um olhar direto e contemplativo para o Criador. É nessa relação que o homem, para Eriúgena, pode dizer: “Com efeito, mostro que sou, que posso conhecer que sou, e que conheço que sou” (ERIÚGENA, *PER*, L1.490B).

2.2.6 Ontologia do espelho

É no encontro contemplativo com Deus que o homem percebe sua existência, dos meios de acessibilidade ou cognoscibilidade do *ser* e conhece-se a si mesmo, como dizia o

antigo moto do templo de Apolo em Delphos “*conhece a ti mesmo*” (γνωθισεαυτόν). Foucault (2006) comentando sobre o *Alcebiades*, dirá: “Conhece-te, conhece a natureza de tua alma, faz com que tua alma contemple a si mesma neste *nous* e se reconheça em sua divindade essencial.” (p. 508). O conhecimento de si será imprescindível para o entendimento da deidade em sua radicalidade ontológica no *ser*. Em Hildegarda, esse conhecimento passa pela prática virtuosa do amor ao próximo enquanto encarnação da *imago Dei* e pela prática do evangelho e das virtudes. Em diversas ocasiões ela menciona a expressão: “*mortifique seu corpo*”, como uma oblação da vontade e desejo em proveito daquilo que é mais elevado e sublime, a fim de operar pelo amor de Deus. Garcia (2010) ajuda-nos a compreender a noção contemplativa dessa atitude em Eckhart:

Do mesmo modo como o espelho “desaparece” para mostrar a imagem (criatura), a imagem “desaparece” para mostrar o espelhado (Deus). A imagem, embora venha do espelhado, não se “forma” propriamente nele. Forma-se, antes, na natureza do espelhado, onde ele é de si para si, desde sempre. Assim como o espelho é “provisório” em sua função de “deixar-ser” imagem, Deus também é “provisório” na formação da imagem espelhada. A “deidade” em Deus é o princípio de toda irrupção. Lá não há *médium*(sic). Ela é “espelhante”; onde a imagem do espelho se “forma” verdadeiramente. O “espelhante” (deidade) faz aparecer no espelho o espelhado (Deus) e a imagem do espelhado (criatura). Por isso “Deus é mais nobre na imagem que a imagem possa ser nele”. A imagem, quando vem de Deus, ela vem do “criador”, mas quando se forma em Deus, ela se forma em sua natureza (deidade) como ela é. A imagem toma Deus, assim, “enquanto um ser dotado de intelecto”, e o que é mais nobre na natureza “toma forma nesta imagem no sentido mais próprio.” (p. 32, grifo do autor).

Raschiatti (2009a), comentando sobre o conceito de *imagem* em Eckhart irá contribuir dizendo: “O ser humano é *aspectum* de Deus e Deus é *respectum* do ser humano: os dois formam uma única realidade, da mesma forma em que o modelo e a imagem são *unum*, e não há *inter* mediação que os separe, nem tempo, nem espaço, nem vontade, nem qualquer outra potência” (p. 93). Essa realidade do homem como *aspectum* deverá supor o que acima comentamos sobre a *encarnação* da *imago Dei* pela prática do evangelho e virtudes, pois o modelo e imagem são *unum*. A deidade em Eckhart é o que oculta à transitoriedade do espelho e externa o espelhado. Espelhante e espelhado fundem-se em uma só imagem. Chamamos isso de “ontologia do espelho”, quando a imagem nasce daquele que é espelhado, mas não se forma no espelhado. Vejamos o que Hildegarda diz sobre a questão da *imagem*:

Agora nós, que somos três pessoas e a força de uma única substância, que no princípio fez o homem criando-o à própria imagem e semelhança, estabelecemos que ao homem fosse dada a grande honra da santidade e do conhecimento das coisas divinas, que seja considerado o senhor da criação e ame seu próximo como santa encarnação da imagem de Deus e honre a divindade na ciência que o faz similar a

Deus; e que mediante a instituição do Evangelho e as virtudes de quem é colocado no comando de todas as coisas do mundo, ofereça-se como vítima sacrificial a Deus, isto é, mortifique o corpo com a abstinência e eleve-se das coisas da terra para aquelas do céu, para que possa operar com as mesmas virtudes que são nele cumpridas, e as virtudes operem com ele, e nessa escolha seja guiado pelo temor e pelo amor de Deus. (HILDEGARDA DE BINGEN, *LDO*, L2.P2.V1.46, tradução nossa).

Para Hildegarda o *outro* é a *encarnação* da *imagem* de Deus, por isso, objeto de amor. Juliana irá corroborar e contribuir para a discussão quando afirma que os sentidos não são suficientes para o conhecimento de si mesmo, mas que é necessária a fé, como afirmava S. Tomás de Aquino no hino *Adoro te devote*. Para ela, o conhecer profundamente o *eu* é condição para conhecermos *real e claramente* a Deus:

Mas a vida passageira temo que não possa conhecer, por meio de nossos sentidos, o que é nosso eu verdadeiro: o conhecemos na fé. Quando conhecemos e vemos, real e claramente, o que é nosso verdadeiro eu, então veremos e conheceremos real e claramente a Deus nosso Senhor na plenitude da alegria. Por isso, sucede necessariamente que quanto mais próximos estivermos de nossa felicidade, mais ardentemente a desejaremos, por natureza e graça. Podemos ter conhecimento de nós mesmos nesta vida com a ajuda e a força continuadas de nossa natureza superior, e podemos aumentar e crescer em tal conhecimento mediante o favor e a ajuda da misericórdia e da graça. Mas jamais poderemos conhecer-nos plenamente a nós mesmos até o último momento, quando esta vida efêmera e todo tipo de penas e misérias cheguem a seu fim. Portanto, é próprio de nossa maneira de ser por natureza e pela graça, ansiar e desejar com todas as nossas forças conhecer-nos a nós mesmos. Nesse conhecimento pleno, conheceremos real e claramente nosso Deus na plenitude da alegria eterna. (JULIANA DE NORWICH, *RDL*, cap. 46, p. 106, tradução nossa).

Para Juliana, sabemos que estamos em Deus quando nos sentimos felizes, e fora dessa realidade de Deus quando nos distanciamos dele, semelhante ao que Eckhart disse e citamos acima sobre a paz como possibilidade única *em* Deus. Além disso, nossa *natureza superior* é a *alma* que, inclinada naturalmente para os bens espirituais, auxilia-nos no conhecimento de si, enquanto uma busca de Deus, mesmo assim, Juliana toma a dimensão escatológica do *fim* como condição para o real conhecimento de si. Hildegarda, comentando sobre um relato bíblico, diz: “[...] o homem, segundo o corpo, é feito à imagem da humanidade do filho de Deus, humanidade que receberia de uma virgem, de acordo com a sua sábia e eterna presciência; e segundo a alma feita à semelhança da divindade na ciência e na imitação do bem” (HILDEGARDA DE BINGEN, *LDO*, L1.P2.V1.43). Nesta citação, Hildegarda postula um duplo conhecimento de si para o homem, o primeiro de sua imagem corpórea como imagem da *incarnatio Dei*, e a segunda da similitude espiritual da alma com a própria divindade, sua substância essencial, ciência (*intelligere*) e *imitatio boni*. De fato, a

natureza humana, em sua passagem de corpo material a corpo espiritual (de sua natureza animal para a graça espiritual), atrai para si e eleva também tudo aquilo que de inferior está nela, e, com ela, cada realidade inferior abandona a dimensão corpórea e terrena.

2.2.7 Da criaturidade à transcendência de Deus

A graça deve-se à encarnação de Cristo e à redenção do pecado, pecado este que não só afeta a preservação e a proteção da *substância*, mas também a divinização. Para Gorlani (2013, p. 123), se é um dado natural a passagem do *não-ser* ao *ser*, deve ser considerado um dom da graça a passagem do ser à superessencialidade. Veja o que Bauchwitz (2006) afirma sobre Eriúgena:

Eriúgena mostra-se consciente da novidade filosófica conquistada e parece até mesmo prever que poderia ser mal interpretado. Aceitando-se que, por meio de sua Palavra, deus é todas as coisas, então tudo é deus, o que é uma declaração de claro sabor panteísta. No entanto, ciente desse escolho (*sic*), Eriúgena deixa claro que a processão da Palavra não significa que deus esteja contido em tempos e lugares determinados. Ele é o lugar dos lugares e sua eternidade supera todos os tempos. É, portanto, para a transcendência divina que a investigação deve dirigir-se e aquilo que soa horrendo agora, mostrará ser a verdade de toda a natureza, a saber, que a Palavra divina faz todas as coisas e está feita em todas as coisas, e que é completa em todas as coisas que são incompletas, sem forma no que é formado, e nunca abandona a simplicidade de sua essência, além de todas as criaturas, no inefável segredo de sua eternidade. Assim, a afirmação da simultaneidade da eternidade e da criação de todas as coisas não é um sem sentido, senão uma conclusão lógica [...] (p. 36).

Voltamos propriamente à questão do criado e incriado, do eterno e temporal, da criatura e Criador, uma vez que, na contemplação, Eriúgena aproxima ontologicamente a humanidade do ser à superessencialidade de Deus. Bauchwitz transcreve com brilhantismo o difícil e complexo pensamento eriugeniano. Quando ele refere-se à *Palavra* é o mesmo que já temos dito anteriormente por *Lógos* ou *Verbo*, esta não se reduz a conter-se em alguma coisa de sua criação ou em algum tempo da história do cosmo senão que habita em tudo e no *não-lugar*, em todo o tempo e no *tempo-sem-memória* e, ainda assim, mantém sua simplicidade em detrimento da multiplicidade das naturezas na transcendência de sua essência, ou nas palavras do próprio Eriúgena que parafraseia S. Paulo: “Fui levado a acreditar que [...] quando ouço que o apóstolo disse: *Nele vivemos, nos movemos e somos*⁶⁰[...] Se, de fato, eu não sou nele, não sou no todo; e se ignoro isso, estou perdido na morte da estupidez e da ignorância” (ERIÚGENA, *PER*, L5.910C). Viver passa a ser um compreender de que *participamos* de

⁶⁰At. 17,28 citado por S. Paulo no Areópago.

uma realidade mais profunda e espiritual, de uma dimensão da realidade que se completa na graça redentora de Deus que nos permite *ser* para dentro dele, nos *mover* para dentro de sua realidade e *viver* em contemplação de Deus. Eckhart dizia que “toda nossa perfeição e toda nossa bem-aventurança depende de [...] atravessar e ultrapassar toda criaturidade, toda temporalidade e todo Ser, adentrando o fundo que é sem fundo” (MESTRE ECKHART, Sermão 42). A questão sobre a transcendência do *ser* de Deus também implica numa questão do *conhecimento* de Deus sobre a *natureza*, mas também do auto-conhecimento do *ser* ou da consciência de existência. Por isso, citamos o Areopagita que irá influenciar fortemente nossos autores e autoras quando diz:

Logo Deus não tem um conhecimento particular de si mesmo e outro que compreende conjuntamente todos os seres. Pois a Causa de tudo conhecendo-se a si mesma nem muito menos ignorará aquele que procede d’Ela e do que é Causa. Assim é como, certamente, conhece Deus aos seres, não por conhecer aos seres, senão pelo conhecimento de Si mesmo. (PSEUDO DIONÍSIO AREOPAGITA, *DDN*, C7.2, tradução nossa).

Ultrapassar a nossa *criaturidade* é nos mover para dentro da realidade de Deus, onde não há temporalidade e não há mais o *ser*, mas apenas o *Uno*. Assim, Bauchwitz (2006, p. 37-38) nos ajuda a compreender que se Deus cria todas as coisas, nelas não pode haver nada que ele mesmo não seja, e, portanto, a não-alteridade entre criador e criatura é uma necessidade lógica exigida pela relação entre causa e efeito. A criatura é o efeito daquilo de que Deus é a causa, e um efeito não é nada além do que a causa feita, então Deus-causa está feito em seus efeitos. Deus é eterno e não deixa de ser feito, e feito não deixa de ser eterno. E a cada vez que se faz, se faz e se mostra criatura, assim todas as criaturas visíveis e invisíveis são teofanias e aquilo que Deus cria e vê não é outro que ele mesmo. Vejamos o que Eckhart diz:

[...] no reino dos céus tudo está em tudo e tudo é um e tudo é nosso. [...] Aquilo que alguém possui ali, o outro também o possui e não como sendo do outro ou no outro, mas como estando nele mesmo, de modo que a graça que está em alguém está plenamente também em outro como está nele sua própria graça. Assim também o espírito está no espírito. Por isso, afirmo que não posso ser o Filho de Deus, a não ser que possua o mesmo ser que possui o Filho de Deus, e pela posse do mesmo ser tornamo-nos iguais a ele e o vemos como ele é Deus. Mas “ainda não se revelou o que seremos”. Por isso, digo que nesse sentido não existe nenhum “igual” e nenhuma distinção, antes: sem qualquer distinção seremos o mesmo ser, substância e natureza que ele mesmo é. Mas “isso agora ainda não foi revelado”; será revelado “quando oirmos como ele é Deus”.

Deus se nos dá a conhecer e, conhecendo, ele nos faz conhecer-lo, e seu ser é seu conhecimento, e o fato de ele me fazer conhecer e de eu conhecer é a mesma coisa. [...] E uma vez que seu conhecimento é meu e uma vez que sua substância é seu conhecimento e sua natureza e seu ser, segue-se daí que seu ser e sua substância e sua natureza são minhas. E se sua substância seu ser e sua natureza são meus, então sou o Filho de Deus. “Vede”, irmãos, “o amor com que Deus nos presenteou: que

sejamos chamados Filhos de Deus e o sejamos”. (MESTRE ECKHART, Sermão 76).

Em Eckhart, a escatológica visão de Reino de Deus incorpora-se à noção da igreja primitiva: *tudo em comum* (At. 2,44), no fim de todas as coisas, esse é o estado primordial, a partilha plena do ser em Deus. Seremos o mesmo *ser*, *substância* e *natureza* de Deus, sem distinção. Conhecer a Deus é categoria importante, pois, na escatologia de Eckhart, não há mistério: todo véu será desvelado, e assim tornaremos-nos filhos e filhas de Deus. Amar constituir-se-á uma *deiformação* maior que entender. Isto posto, basta-nos agora refletir sobre o conceito de *liberdade* do *ser* nessa dinâmica de causa-efeito, *aspectum-respectum*, liberdade no interior da vontade como subjetividade divina.

2.3 Sobre a Liberdade no interior da vontade divina

“*Tudo que é criado, isso não é livre*” (MESTRE ECKHART, Sermão 28).

Será importante para avançarmos, refletirmos sobre a questão da liberdade do *ser* na arquitetura da ontologia teológico-mística medieval nos(as) autores(as) selecionados(as), particularmente em Eriúgena e Eckhart. Na epígrafe, a noção de criatura em Eckhart, insere a ideia de ausência de liberdade. A princípio nos parece que tudo o que foi criado já está predestinado em sua origem pelo criador e que só há liberdade pura no criador, então coloca-se a questão sobre o *livre arbítrio* no processo decisório ou a respeito da liberdade natural do *ser*.

2.3.1 Felicidade na renúncia da vontade livre

Se não há liberdade no criado, como compreender a concepção de predestinação da natureza? Eckhart está confrontando a ideia de liberdade distante da *vontade* de Deus, o que não é uma *privação da liberdade*, senão um retorno ao centro da liberdade, que é a vontade de Deus. Portanto, nenhuma criação é livre, mas submete-se livremente a *vontade* de Deus, que é toda felicidade.

Sem dúvida, Eriúgena foi entre todos os(as) nossos(as) autores(as), o que mais debruçou-se sobre as questões do *livre arbítrio*, *predestinação* e *liberdade* em sua obra *De Praedestinatione*, a qual foi alvo de grande polêmica, pois teve uma posição divergente das outras partes contendentes. Para ele, “Deus não criou no homem uma vontade má, mas livre, e

essa liberdade permaneceu após o pecado. Pois não há vontade pecadora que não deseje a felicidade e que deseje a infelicidade” (ERIÚGENA, 2002, p. 29). A noção de liberdade está em Eriúgena na *vontade*, nela reside o *livre arbítrio*, mas não a liberdade ontológica, a qual, inevitavelmente estará condicionada ao *reditus* (retorno). Desta forma, a vontade mesma é uma criação de Deus, sendo esta *vontade livre*, portanto, inclinada a felicidade. Sobre isso também podemos compreender o que Mestre Eckhart dizia sobre a relação da vontade e liberdade humana:

[...] a vontade é tão livre que ninguém pode obrigá-la, a não ser Deus. Deus <porém> não *força* a vontade, coloca-a <antes> de tal modo assim na liberdade que ela, a vontade, não quer nada a não ser o que Deus ele mesmo é e o que a liberdade, ela mesma, é. E o espírito não pode querer nada a não ser o que Deus quer. Isso não é pois *privação da liberdade*; é, ao contrário, a sua própria liberdade originária. (MESTRE ECKHART, Sermão 29).

Se na epígrafe destacamos a complexidade da noção de liberdade em Eckhart, agora ampliamos o sentido de liberdade que o conceito pode ali significar. Ora, a liberdade está intrinsecamente ligada ao poder da *vontade*. Para ele, a *vontade* é livre, embora ontologicamente não sejamos, como em Eriúgena. A liberdade é a condição na qual nossa vontade passa a existir, liberdade permitida, concedida e desfrutada assim pela criatura. Portanto, se nossa *vontade*, tão centrada na *liberdade* concedida, não está inclinada a outra coisa que não seja a própria felicidade, nossa *vontade* não poderá outra coisa que se voltar, retornar, dirigir-se para o que essencialmente é a liberdade: Deus. A liberdade é um dado ontológico só existente em Deus e dele provém, por isso, tudo o que se entende por *liberdade* confunde-se mesmo com o que Deus é, pois toda liberdade repousa em Deus e dele emana. Como em Rm. 12,2 que diz ser *boa, agradável e perfeita a vontade de Deus*, assim, toda renúncia da vontade é na verdade uma busca maior da felicidade no exercício daquela *vontade-acima* para a qual todo o espírito tende.

2.3.2 O Sofrimento como apego a vontade

Para Gorlani (2013, p. 36), o livre arbítrio pode ser utilizado de modo distorcido pelo homem. A posição de Eriúgena tende a colocar em evidência que a predestinação divina, se desta pode-se falar, é única e é orientada para o *bem*, enquanto não há nenhuma evidência do fato de que Deus tenha predeterminado um número de pessoas para a condenação eterna. O pecado, assim como o *mal*, não tem uma subsistência ontológica. Assim, se no *retorno* de

todas as substâncias a Deus, e aqui chamaremos isso de predestinação única para a qual tudo foi criado, retornaremos ao *bem* supremo e que é o que Deus mesmo é, o *livre arbítrio* jamais poderá ser compreendido como um negar a *vontade* de Deus e toda a felicidade unicamente encontrada no centro da *vontade* divina. Qualquer outra coisa que se entenda por exercício da *liberdade* e que não represente uma renúncia de si mesmo em direção da *boa, agradável e perfeita* vontade de Deus, é apenas uma ilusão de que se é livre e que encontrará felicidade nisto ou naquilo. Concordamos com Adorno (2009) quando ele afirma:

Metapsicologicamente, o sofrimento característico das neuroses também tem o aspecto de que elas destroem a imagem cômoda de ser livre no interior e não livre no exterior, sem que se abra para o sujeito em seu estado patológico a verdade, que esse estado lhe comunica e que ele não pode conciliar nem com sua pulsão, nem com seu interesse racional. Todo conteúdo veritativo das neuroses está no fato de elas demonstrarem ao eu em si a sua não-liberdade com base no que é estranho ao eu, com base no sentimento do “mas este não sou eu”; e isso lá onde se interrompe seu domínio sobre a natureza interior. (p. 187-188).

A consciência de si mesmo é libertadora do *ser* na medida em que este destrói uma estética ôntica produzida externamente. Essa consciência para Adorno é produto do sofrimento da *neurose* que gera a inquietação interna do *ser* em não reconhecer-se. O sofrimento é nada mais do que a consciência de não-liberdade. Eckhart será radical, buscando na vontade própria a base do sofrimento humano. A vontade/desejo incorrem o *ser* na cilada de coisificar o *outro* e de *divinizar* seu próprio *eu*. A consciência de que somos uma construção exterior a nós mesmos não é suficiente para a liberdade senão o despojamento da vontade/desejo a fim de encontrar na materialidade a transcendência da *imagem* do divino e por meio dela, estabelecer uma nova relação. Para Eckhart, “a atitude livre pode tudo” (MESTRE ECKHART, 2016, p. 09), entretanto, ele continua centralizando a noção de liberdade, na busca da vontade de Deus. Eckhart dizia que “a atitude livre é aquela de quem não se perturba com nada nem está preso a nada; nem condicionou a sua felicidade a uma situação dada, nem se preocupa consigo mesmo, antes está mergulhado totalmente na amorosíssima vontade de Deus e se despojou de si mesmo” (MESTRE ECKHART, 2016, p. 09). A liberdade é o *desprendimento* de nossa fantasia de que necessitamos de algo para ser felizes ou de que precisamos de determinadas condições que mediam a felicidade. A verdadeira felicidade é inclusive estar livre de si mesmo, sem preocupar-se com *isso* ou *aquilo*. O *ser* livre é vazio, despojado, desprendido, desapegado de qualquer coisa. Todo apego gera o enriquecimento de tudo aquilo que não traz a verdadeira felicidade, de todo tipo de bugigangas existenciais e materiais que impedem o *ser* disso ou daquilo, e muito

particularmente, todo apego é o empoderamento de nossa vontade distorcida e, portanto, nosso aprisionamento e cativo do *ser*. A verdadeira liberdade encontra-se no amor divino e é um entregar-se a ele sem pensar *nisso* ou *naquilo*. Eckhart, em sua hermenêutica de S. João 14, contribuirá para o aprofundamento da questão dizendo:

Quais eram os cinco maridos? Eram os cinco sentidos, com os quais ela havia pecado, e por isso estavam mortos. “E o marido que tens agora não é teu”: isso era sua vontade livre, que não pertencia à mulher. Pois a sua vontade livre estava ligada aos pecados mortais; e a mulher não tinha poder sobre essa sua vontade livre; e esta, por isso, não pertencia à mulher; pois aquilo sobre o qual o homem não tem poder não é dele; ao contrário, é antes daquele que tem poder sobre ele. E agora eu digo: Quando o homem alcança poder sobre sua vontade livre, na graça, e ele pode uni-la totalmente com a vontade de Deus e como em um único Um, então não necessita nada mais do que dizer como a mulher: “Senhor, mostra-me onde devo rezar e o que devo fazer que te seja o mais amável na verdade”. (MESTRE ECKHART, Sermão 66).

Em sua análise, os cinco maridos representavam os cinco sentidos, os quais nos fazem pecar, enquanto o “marido que tens agora” trata-se da vontade livre, à qual está ligada aos pecados mortais. Se o pecado nos tira o poder sobre a vontade, então não há liberdade, portanto, liberdade tem a ver com o poder exercido sobre a vontade e não o contrário. Enquanto o pecado nos tira a liberdade pelo aprisionamento dos sentidos, aquele que possui a vontade livre entrega-a livremente à vontade de Deus. Liberdade é ter o domínio ou poder sobre a vontade e entregá-la inteiramente à *vontade* de Deus enquanto fonte da verdadeira liberdade e da perfeita felicidade. O falso *livre arbítrio* é a ideia errônea de que somos possuidores de nossa vontade, quando, na verdade, nossa vontade é prisioneira de nossos sentidos e, portanto, induz-nos ao pecado. Ao contrário, pela graça, em total esvaziamento e renúncia da vontade, que nos prende a tudo *aquilo* que nos nega a liberdade, o verdadeiro *livre arbítrio* constitui-se no despojamento e desapego de tudo que não seja a *vontade* de Deus. No próximo capítulo, adentraremos na dimensão mais profunda sobre o conhecimento da alma em suas concepções complementares entre nossos(as) místicos(as) e suas implicações na arquitetura do pensamento teológico e a fundamental contribuição que haverá para o conceito de *união com Deus*.

3 A ALMA: O NÃO-LUGAR DE DEUS

“Essa centelha é tão aparentada com Deus que ela é um Um único, intacto, que carrega em si as imagens de todas as criaturas, imagens sem imagens e imagens para além das imagens” (MESTRE ECKHART, Sermão 22).

Os(as) leitores(as) mais atentos da literatura mística e também da escolástica medieval, encontram no termo *alma* um conceito de fundamental importância para a compreensão da disciplina ontológica. O intenso debate estabelecido sobre o assunto não obstante visava à especulação dos bens espirituais da fé cristã também pode ser entendido como uma prototeoria do conhecimento. A discussão, por detrás de intensas camadas de especulação teo-filosóficas, é sobre o que é o ser humano e qual o sentido numênico da existência racional e sua relação objetiva com a concepção ontológica cristã. Dada à importância contemporânea do assunto, Foucault (2006) irá se referir à alma quando diz: “A alma, olhando-se neste elemento que constitui sua parte essencial, a saber o *noús*, devia reconhecer-se, isto é, reconhecer ao mesmo tempo sua natureza divina e a divindade do pensamento.” (p. 507). A discussão sobre a alma em seu aspecto numênico desvelará em nossos(as) místicos(as) o que Foucault refere-se por *natureza divina* e *divindade do pensamento*, uma vez que encontramos na relação alma e intelecto elementos ontológicos de substância semelhante, e, uma vez que compreendemos que é por meio do itinerário interior, do pensamento, da alma, que se chega à divindade ou a divinização do intelecto. O itinerário deste capítulo passará por compreender primeiramente que a *alma* é o *lugar* ou melhor, o *não-lugar* onde Deus mesmo habita, no fundo da alma, ou na constituição substancial da mesma. Em seguida discutiremos a questão da alteridade a partir da perspectiva eckhartiana de unidade em igualação e não igualdade, no resgate da doutrina patrística da *participação* da natureza criada na *causa primeira*. Depois passaremos a noção de intelecto enquanto percurso em direção ao *não-saber*, ou seja, ao conhecimento de Deus na alma, em seu aspecto numênico. Finalmente abordaremos como escopo do conhecimento da alma, a experiência teofânica como um *não-é* Deus na alma, a deidade ontológica no esvaziamento kenótico do *ser*.

3.1 Alma como amor: faísca ígnea, centelha divina

Iniciamos com a citação de Eckhart para provocar nossa discussão:

Só Deus é livre e incriado, e por isso só Ele é igual a ela [a alma nobre] segundo a liberdade, não, porém, em vista da in-criaturidade, pois *ela* é criada. Quando alcança a luz sem mistura, a alma percute para dentro do seu nada, no nada, tão distante do seu algo criado que, pela sua própria força, não pode por nada retornar ao seu algo criado. E Deus, com a sua incriabilidade, coloca-se sob o nada da alma, mantendo-a no Seu algo. (MESTRE ECKHART, Sermão 1, grifo do autor).

Eckhart afirma que a *alma nobre* é livre, tanto quanto Deus é, na medida em que ela desprende-se de todas as coisas. Ela torna-se igual à substância divina, entretanto criada, enquanto Deus é incriado. A alma, iluminada pela *luz* pura, que é o *intelecto*, uma vez que a alma é *nobre*, faz o *ser* enxergar o *nada*, distante da criaturidade da qual foi criada, e por meio desse nada, repousa no *algo* divino. Nele vem a tornar-se enquanto é *nada*, e neste *nada* Deus habita em sua simplicidade e unidade. Eckhart chama a alma usando a metáfora da “*centelha*”, atribui à mesma tal semelhança com Deus que esta mesma alma é, para ele, centro da explicação sobre a deidade humana, pois a alma, enquanto *centelha*, é uma parte substancial do próprio Deus, constituindo um *Um* com Ele e para além do qual não há imagem alguma que a *deforme* senão as *imagens-para-além-das-imagens*, aquelas que a *deiformam*, ou seja, não há alteridade alguma que distancie a alma-*centelha* de Deus, e as imagens que aí existem não são aquelas que distanciam a relação com a divindade senão as imagens da presciência divina. É muito provável que Eckhart, enquanto leitor de Pseudo-Dionísio Areopagita, tenha sido influenciado. Vejamos o que ele, que representa a patrística oriental dizia:

“[...] quando nossa alma tende com sua força intelectual para o que pode conhecer, são inúteis as percepções com os sentidos, como sucede também com o entendimento quando a alma, divinizada por uma união que não é possível compreender, se lança, com os olhos fechados, aos raios da ‘luz inacessível’.” (PSEUDO DIONÍSIO AREOPAGITA, *DDN*, C4.19, tradução nossa).

Dionísio compreendia em seu conceito de *alma* um elemento intelectual, nouseológico, semelhante substancialmente àquilo que Deus é. É verdade que a *luz inacessível* está para além de uma metáfora da razão, entretanto, é pelo caminho da *ratio* que compreende-se os mistérios da fé. Lançar-se com os *olhos fechados* não retrata aqui uma atitude irracional senão, a renúncia dos atributos dos sentidos, como elementos importantes para a compreensão do *ser* de Deus. A visão, nesse tocante, é metáfora importante para a compreensão do mistério do divino, veja isso pela dúvida de Tomé no encontro com os discípulos após a crucifixão. Hildegarda, muito antes de Mestre Eckhart, concebe a alma como um algo substancialmente ígneo, um paralelo a metáfora da alma-*centelha*:

Na verdade, a alma é ígnea, porque aquece todas as vias destinadas ao coração e as funde em uma, mantendo-as em conjunto, para que não se separem umas das outras, e enchendo-as, para que a nenhuma delas falte qualquer coisa; e assim, com sabedoria nos seus pensamentos, ordena sabiamente todas as funções do corpo, subindo na direção de Deus graças à fé na boa e santa intenção, porque sabe ter sido enviada por ele. Como a umidade sobe a partir dos membros inferiores do corpo para o cérebro, assim a alma, conhecendo Deus, com seu santo desejo, eleva em direção ao alto todas as funções do corpo do homem; e como de novo a umidade desce abaixo preenchendo as partes inferiores do corpo, assim também a alma desce no corpo, de modo que suas funções não conduzam ofensa a Deus no seu operar. (HILDEGARDA DE BINGEN, *LDO*, L2.P1.V4.25, tradução nossa).

É muito provável que a concepção da alma como um algo de natureza ígnea, assim definido por Hildegarda, seja um empréstimo da literatura grega. Essa concepção, utilizada por Hildegarda, permitiu que Eckhart observasse que a *centelha* divina “*purifica*” a alma daquilo que lhe é mais grosseiro. Vemos aqui, uma aproximação metafórica entre ambos. A *centelha* em sua pureza torna a alma *Um* com Deus. Conhecer Deus é uma propriedade da alma e todo discurso sobre Deus é meramente um falseamento da realidade mais profunda de Deus, que só a alma em seu abissal *fundo* pode compreender. Por isso, Eckhart afirma:

Todas as criaturas <juntas> não podem expressar a Deus, pois são incapazes de apreender o que ele é. [...] O que se diz de Deus, isso não é verdadeiro; mas o que dele *não* se diz, isso é verdadeiro. Seja o que for que se diga, que Deus é, ele não o é. O que dele *não* se diz, ele o é, mais propriamente do que disso que se diz que ele seja. [...] Existe uma força na alma que separa o que é mais grosseiro e se une com Deus: É a centelha da alma. A minha alma torna-se um com Deus, ainda mais do que o alimento com o meu corpo. (MESTRE ECKHART, Sermão 20a, grifo do autor).

Certeau (2015) afirmará que: “Se o sujeito é uma resposta à pesquisa daquilo a que ela responde, esse falar interior se chama ‘a alma’. É um falar que ignora aquilo de que ele é o eco.” (p. 298). Numa linguagem eckhartiana podemos compreender a alma como *respectum* (eco)do sujeito *aspectum* que é Deus. A alma é essa *palavra* interior, um *eco* da *Verbum Dei*, um reverberar criado e criante (que continua a reverberar) do *dabar* divino na criação. Em Hildegarda, percebemos o modo como a alma se capilariza organicamente com o corpo quando diz: “*aquece todas as vias destinadas ao coração*”. Nessa relação imbricada, é possível concordar com o que Dronke (2013) afirma quando diz: “Em uma palavra, a alma humana reproduz a dialética da divisão e da reunificação. O ato criador do Pai, as causas do Filho e os efeitos do Espírito são refletidos na alma.” (p. XXX). Hildegarda associa seus conhecimentos de medicina e anatomia humana, melhor demonstrados em *Physis et Causae*, estabelecendo um círculo de retroalimentação da alma que se eleva a Deus, por ter consciência de sua natureza existencial ao tempo que volta para a dimensão corpórea para

nela estabelecer ações virtuosas que dignificam o criador. Por isso, ela afirma: “[...] consiste no íntimo da sua natureza (da alma) que Deus deve ser amado acima de todas as coisas, porque dele surgiu como uma faísca do fogo; essa torna brilhantes como faíscas as obras do homem, porque da alma o homem é iluminado como por uma faísca interna” (HILDEGARDA DE BINGEN, *LDO*, L2.P1.V4.70). A alma, enquanto *faísca*, é um nada dotado de toda a potência e substância do “fogo”. Amar a Deus é, portanto, ato ígneo, pois tudo o que é amor repousa em Deus. Assim, amar é um voltar-se para Deus; ao mesmo tempo que esse amor nega tudo, pois não deseja nada mais que a Deus, ilumina tudo por meio de suas *obras*, ou seja, por meio das relações virtuosas que a fazem extrapolar para fora do ser. A luz incandescente da *faísca* da alma é o próprio Deus, ou seja, a *teofania* das relações ético-ontológicas humanas, ou a própria deificação do *ser*. Santos (2012) comentando sobre o conceito de alma em Eckhart afirma:

No momento da entrada do Pai no fundo da alma, o homem é receptivo; ele *escuta* e nada tem a falar; ele *recebe* e não age. É preciso interromper todo contato com o mundo exterior, tornar-se ignorante de todas as coisas, tornar-se totalmente ignorante, até mesmo de sua própria vida. As potências da alma produzem continuamente representações do mundo e atraem o fundo da alma para o exterior. Por si mesma, a alma não possui nenhuma imagem. As imagens são determinadas, seus contornos são esboçados de modo fixo. Contudo, em outro sentido a alma é também imagem: ela não tem imagem de si, pois é imagem não-estabilizada do Deus infinito. Eckhart sublinha em formas simétricas a co-presença simultânea do “não saber” e da evidência de si. Não é inexato afirmar que Eckhart “combate todo conhecimento de si pelas vias naturais”. Não *conhecemos* o si, mas ele *se mostra*. O si se mostra como obscuridade. O nascimento de Deus na alma pressupõe a entrada nesta obscuridade de si mesmo. (p. 132-133, grifo do autor).

Quando Santos comenta sobre a produção de *representações* na alma e sua *exteriorização*, refere-se ao fato de que a alma reproduz toda a *criaturidade*, ou tudo aquilo que *deforma* àquilo que Deus é, a alma reproduz, como reflexo, em imagens deformadoras. Por isso, o rompimento com o mundo exterior e a total ignorância permitirá à alma, a experiência mais profunda daquilo que o *Deus desconhecido* ou ignoto vem a ser. A busca pelo “não-saber” é a do total esvaziamento das representações que geraram antropomorfismos deformantes da divindade, assim, a alma vive na tensão dialética de contemplar e não compreender, de admirar o mistério e simultaneamente vê-lo encoberto; portanto, “ele se mostra”, mas não o conhecemos. Está bem claro aqui que o modelo *apofático* da arquitetura do pensamento teológico é operante, e é o que também coopera para o surgimento de uma linguagem filosófica que dê conta da desconstrução de afirmações.

3.1.1 Organicidade Alma/Corpo: a transcendência do ser

Antes de aprofundarmos mais o conceito de *alma*, vamos analisar a relação desta com a corporeidade, ou melhor, a noção de *corpo* que irá gravitar paralelamente e, para isso utilizaremos a afirmação de Eriúgena:

É nosso – mas não nós – o corpo que se adere a nós, composto por enquanto; o qual, com os restantes acidentes, é também sensível, mutável, desagregável e corruptível, e nenhuma outra coisa poder-se-á dizer mais verdadeira, senão que é o instrumento ou a sede dos sentidos. Pois, enquanto a alma era incorpórea e não podia desenvolver suas operações por si mesma sem os sentidos e os sentidos mesmos não podiam ser guardados senão em alguma sede, o Criador da natureza criou o corpo para uso da alma, no que guardara o que era seu – quer dizer, os sentidos – como em um certo veículo. (ERIÚGENA, *PER*, L1.497D-498A, tradução nossa).

Na citação acima, Eriúgena compreende que aquilo que nós somos não se confunde com nossa corporeidade, ou seja, nós não somos o que se reduz ao corpo senão que o corpo se adere ao que nós somos, tendo como principal atribuição a de irradiar os sentidos pelos quais a alma poderá desenvolver suas operações. O *corpo* nessa perspectiva é um todo orgânico e dotado de sentidos, mas que, sem a alma, nada é senão matéria corruptível. A alma o transformará no *veículo* de sua vontade e desejo. Para Cristiani (2014, p. LV), Hildegarda aborda o tema da alma desde a sua raiz no feto, representado no ventre de uma mulher grávida, e em seguida nas suas relações com a força hostil do mal. Essa força submete a alma às mais diversas provas, pressionando-a como em um lagar. No *Liber divinorum operum*, Hildegarda reconhece na alma um princípio biológico, que torna possível a vida do corpo desde a concepção, conforme citação abaixo:

Graças às suas forças, em efeito, ordena e dispõe como o homem deve se desenvolver e assumir consistência nas diversas partes do seu corpo, e o enche as vísceras com as suas forças. A alma não é carne nem sangue, mas enche uma e o outro, porque vivem com ela, porque foi criada racional por Deus, que inspirou a vida ao primeiro homem feito de lama. Por isso, a alma e a carne são uma única obra em duas naturezas. Ao corpo humano a alma produz o ar no ato de pensar, o calor no unir as forças, o fogo em apoiá-lo, a água no fazê-lo crescer, a fecundidade no germinar, como foi estabelecido desde a criação do primeiro homem; e está em cada parte sua, em cima e embaixo, em torno e dentro do corpo. Assim é feito o homem. (HILDEGARDA DE BINGEN, *LDO*, L2.P1.V4.103, tradução nossa).

Nas palavras de Hildegarda, a alma “*não é carne ou sangue*”, mas está imbricada com o corpo, por isso, o ser humano, na antropologia hildegardiana, é um ser de dupla natureza, pois não é possível conceber separadamente, uma vez que, para ela, a alma está

fundida organicamente, enraizada visceralmente na dimensão corpórea. Eckhart também nesse caso irá refletir a partir de uma perspectiva semelhante, pois afirma:

Um mestre diz: A alma foi dada ao corpo para ser purificada. Quando separada do corpo, a alma não tem intelecto nem vontade: Ela é um [...] Quando o que os cinco sentidos dispersaram retorna para a alma, ela adquire uma força onde tudo se torna um. Por outro lado, a alma é, purificada no exercício das virtudes, isto é, quando a alma se eleva a uma vida que é unida. A limpidez da alma consiste em ser purificada quando passa de uma vida dividida e ingressa numa vida que é unida. Tudo aquilo que está dividido em coisas inferiores, será unido quando a alma se elevar para uma vida sem nenhuma oposição. Quando a alma chega na luz do intelecto, nada sabe de oposição. O que decai dessa luz, cai na mortalidade e morre. [...] a limpidez da alma consiste em estar inclinada para nada. O que tem inclinação para qualquer outra coisa morre e não pode ter consistência. (MESTRE ECKHART, Sermão 8).

Eckhart também estabelecerá uma relação imbricada entre a alma e a corporeidade, e vinculará a elevação da alma, o exercício das virtudes à união com Deus. Por essa razão, não é possível dizer que a arquitetura do pensamento teológico místico seja desencarnada ou etérea senão que, toda a sua reflexão ontológica passa por implicações éticas. Uma boa análise do pensamento hildegardiano e eckhartiano nesse item em específico deverá dar conta das preocupações práticas, que eles enfatizam em suas meditações sobre as virtudes e os vícios e sua relação com a alma. Foucault (2006) analisando a relação da alma com a corporeidade na literatura clássica dirá:

É a alma unicamente enquanto sujeito da ação, a alma enquanto se serve [do] corpo, dos órgãos [do] corpo, de seus instrumentos, etc. E a expressão francesa “*se servir*” que aqui utilizo é, de fato, a tradução de um verbo muito importante em grego, de numerosas significações. Trata-se de *khresthai*, com o substantivo *khresis*. Estas duas palavras são igualmente difíceis e seu destino histórico foi muito longo e importante. *Khresthai* (*khraomai*: eu me sirvo) designa, na realidade, vários tipos de relações que se pode ter com alguma coisa ou consigo mesmo. Com certeza, *khraomai* quer dizer: eu me sirvo, eu utilizo (utilizo um instrumento, um utensílio), etc. Mas, igualmente, *khraomai* pode designar um comportamento, uma atitude. [...] quando Platão (ou Sócrates) se serve da noção de *khresthai/khresis* para chegar a demarcar o que é este *heautón* (e o que é por ele referido) na expressão “ocupar-se consigo mesmo”, quer designar, na realidade, não certa relação instrumental da alma com todo o resto ou com o corpo, mas, principalmente, a posição, de certo modo singular, transcendente, do sujeito em relação ao que o rodeia, aos objetos de que dispõe, como também aos outros com os quais se relaciona, ao seu próprio corpo e, enfim, a ele mesmo. (p. 70-71)

Para Foucault, as relações que são estabelecidas são relações mediadas pelo servir-se que a *alma* faz das funções corpóreas, e por essa razão, Foucault compreende que nas relações dos *sujeitos* estabelece-se uma transcendência com toda a exterioridade. Essa imbricação ou organicidade da alma com o corpo, que resultará na transcendência do sujeito com a exterioridade, dará a ética fundamental papel na regulação desta relação, o que os medievais

chamarão de virtudes/vícios, e deverá repercutir também o dado ontológico da natureza substancial da alma e o problema do mal como fundamento da ação. É bem verdade que em tempos de profunda exterioridade a transcendência da alma parece encoberta pela nuvem que fetichiza o sujeito, que o reifica, coisifica, torna-o mercadoria, consumidor e mercador de si mesmo. Em tempos de profunda exterioridade a transcendência da alma se manifestará na medida em que o sujeito da ação se dá conta de seu lugar no mundo, se dá conta de seu papel na história, se dá conta de si mesmo e torna-se produtor de significados, sujeito histórico e protagonista de uma sociedade sem exclusão. É bem verdade que Deus esteja na periferia dos interesses das pessoas. Compreendemos que há um esvaziamento dos discursos sobre Deus e que haja também um esvaziamento da compreensão da utilidade dos dogmas tradicionais a fim de responderem as necessidades básicas e fundamentais da existência humana. Falar de Deus hoje constitui-se muito mais como compreendê-lo na harmonia de sua criação e no entendimento do semblante divino no olhar humano que os mecanismos de comunicação de massa difusamente conhecidos. A experiência franciscana do evangelizar sem palavras é a experiência apofática do *não*-falar mas agir. Esta ação é o que Foucault chama de transcendência da alma na exterioridade.

3.1.2 *Vontade como substância da alma*

Abaixo, verificaremos a definição que Juliana de Norwich dá à *substância* da alma, bem como também à implicação ética da alma criada e “salva” na realização daquilo que é bom, como “vontade” de Deus:

[...]em cada alma que será salva existe uma vontade santa que nunca assentiu ao pecado, nem nunca o fará, pois é uma vontade tão boa que nunca quer o mal, senão que deseja sempre, constantemente, o bem e faz o que é bom aos olhos de Deus. [...] E por intenção, assentimento e pleno consentimento de toda a Trindade, o mediador quis ser o fundamento e a cabeça dessa bela natureza, da qual todos nós procedemos, na qual todos estamos envolvidos, à qual todos voltaremos, encontrando nela a plenitude de nosso céu na alegria sem limites, pelos desígnios prescientes da Santíssima Trindade desde toda a eternidade. Pois, antes de criar, nos amava. E quando fomos criados, o amamos. E este amor procede somente da bondade natural e substancial do Espírito Santo, poderoso em razão do poder do Pai, sábio pela sabedoria do Filho. Assim, a alma humana é criada por Deus e, nesse mesmo momento, unida a Deus.

E assim compreendi que a alma humana é criada do nada, quer dizer, que não tem sido feita de nada criado; e desta maneira: quando Deus criou o corpo do homem, tomou o limo da terra, que é matéria em que se mesclam e unem todas as coisas físicas, e fez dela o corpo humano. Mas para fazer a alma não quis aceitar nada em absoluto, senão que simplesmente a fez. E assim a natureza criada está justamente unida ao Criador, que é natureza substancial incriada, quer dizer, Deus. Por isso, não

pode haver, nem haverá jamais, nada em absoluto entre Deus e a alma humana. (JULIANA DE NORWICH, *RDL*, cap. 53, p. 126-127, tradução nossa).

Juliana enfatiza a tese dos padres capadócijs de que a alma foi criada substancialmente com a natureza de Deus, portanto, criada com o bem, e apenas isso deseja realizar. Essa natureza une ontologicamente o *ser* e Deus. Mas também diz que a alma foi criada do *nada*, pois não é criada por nada que já fora criado, portanto criada com a substância do *incriado*. A organicidade biológica é restrita ao corpo, que Juliana chama de “nossa sensualidade”, criada a partir do limo, que se compõem pelos elementos de todas as coisas. Para ela, a atitude contemplativa produz os frutos da virtude: “Ele ensinará a alma como deve comportar-se quando o contempla. Essa é a maior honra para ele e o maior benefício para a alma; ela recebe mais humildade e outras virtudes, pela graça e a guia do Espírito Santo” (JULIANA DE NORWICH, *RDL*, cap. 10, p. 50). Para ela, Deus opera como pedagogo moral por meio do Espírito Santo. O comportamento, ou melhor, a ética, é moldada a partir do estabelecimento da relação contemplativa. Eriúgena também irá desenvolver a questão das implicações éticas a partir do conceito de *alma* e sua extensão à corporeidade:

[...] nas virtudes com as quais a alma racional é adornada, *toda* prudência é virtude, mas *nem toda* virtude é prudência; porém, como dissemos de forma correta, o que é virtude é prudência e aquilo que é prudência é virtude. Pois, neste caminho, nós não significamos virtude em geral e a sua forma, mas expressamos apenas a unidade da natureza da virtude e prudência. Assim, toda predestinação é, corretamente, dita ser presciente predestinação, de modo que possamos entender que, saber mais é predestinar e predestinar é saber mais; pois são um só e o mesmo, isto é, divino, substância e natureza. No entanto, nem tudo o que entendemos quando ouvimos falar da presciência de Deus deve ser entendido por nós ao ouvirmos falar da predestinação: assim como nem tudo o que procuramos na palavra virtude, necessariamente procuramos na palavra prudência. Todavia, seria apropriado aqui elaborar um pouco sobre essa linha de argumentação, que é tirada dos efeitos das causas. [...] As virtudes da alma são realmente nada senão os efeitos de uma grande causa de todas as coisas em si, chamadas de vontade divina. (ERIÚGENA, 2002, p. 12-13, grifo do autor, tradução nossa).

Assim, como o corpo é dotado pelos sentidos, a fim de operacionalizar a vontade e desejo da *alma*, esta por sua vez, é dotada por Deus de virtudes. Eriúgena afirma *substância e natureza* em Deus como idênticas. Sendo a *vontade* de Deus algo *bom*, e toda bondade confunde-se com o que Deus mesmo é, pois não há maldade alguma em sua substância. A *vontade* de Deus confunde-se com o próprio Deus, que é bem e verdadeiramente também sua vontade. O conceito eriugeniano influenciará Juliana quando esta diz: “Nossa alma está unida àquele que é bondade imutável. E entre Deus e nossa alma não há, a seus olhos, nem ira nem perdão. Pois nossa alma está tão plenamente unida a Deus, pela própria bondade divina, que

nada pode interpor-se entre Deus e nossa alma” (JULIANA DE NORWICH, *RDL*, cap. 46, p. 107). A vontade de Deus é de que estejamos tão unidos que mesmo o pecado é encoberto pelo amor incomensurável de Deus a fim de que estejamos ligados a Ele. Assim, as *virtudes*, que são, para Eriúgena, *efeitos* de uma *causa*, sendo essa *grande causa* Deus, são por assim dizer *efeitos* da vontade divina. Portanto, toda *virtude* é um dom da graça divina que *deifica* a alma, adornando-a de verdadeira beleza, pois tudo o que há de belo irradia da beleza da santidade divina.

3.1.3 A alma em busca de união: graça na operação das virtudes

Sobre as virtudes, Hildegarda inclui a questão do mal e sua operacionalização pelo corpo.

A alma possui o sopro, desejo e vontade, e está em contato com a carne que surgiu da terra. Tão logo a alma move seu corpo, quer dizer, tão logo lhe vivifica, a carne sente o pecado que procede do corpo. E quando a carne é aperfeiçoada, a alma deseja fazer o bem, quase como se tivesse fome. Então o homem, com o suspiro da alma que tende a Deus, eleva-se rapidamente até Deus com desejo de alcançá-lo, e com desejo de permanecer na vontade da alma que o leva a amar a Deus. A alma tem em si muitos bens e muitos males, como o homem demonstra amiúde, com suas ações. [...] Seja vento a ajudar os pobres, orvalho a consolar aos abandonados, ar de chuva a socorrer o necessitado e em alimentá-lo com sua doutrina, como se estivessem esfomeados: Quando o homem lhes dedica sua alma, claramente entrega com todas suas forças a sua mesma alma. (HILDEGARDA DE BINGEN, *LVM*, P2.43, tradução nossa).

Para Hildegarda, como também em Eriúgena, o corpo é veículo da alma, sendo por ela guiado em sua vontade e desejo. A alma é de natureza substancialmente espiritual, mas o corpo, de natureza *terrena*, é o lugar do pecado, que abarca a dimensão das coisas *terrenas*, e demonstra por isso que todo pecado é corporal, impresso desde o nascimento do ente, e sua ação pode limitar e cercear o desejo e vontade da alma em produzir o *bem*. Para ela, é necessário que haja um *aperfeiçoamento* do corpo para que a alma possa produzir os frutos do *bem*. Repare que Hildegarda não está abordando o tema a partir de uma arquitetura teológica própria do gnosticismo, mas demonstrando uma ligação orgânica da alma com o corpo, *quase* biológica, daí a necessidade do *aperfeiçoamento* do corpo para que a *alma* possa elevar-se à vontade de Deus e produzir os frutos da virtude. Ainda na citação, é possível afirmar que as virtudes da boa vontade devem ser traduzidas em ações concretas de *bem* ao próximo como uma oblação de si ao outro. Veja a citação abaixo e o esforço teológico de Hildegarda no estabelecimento de uma relação ética com a *imitatio Dei*:

A alma é também a força do poder de Deus quando pisoteia a antiga serpente pela graça divina e quando faz trabalhos virtuosos, imita Deus. Isto é quase a demonstração de tudo que o homem pode fazer, pois quando observa com boa disposição e reta vontade os mandamentos divinos, é como se apoiara todas as suas disposições, porque esses mandamentos têm sido dados e manifestados para que possam ser cumpridos pela alma fiel, e estas disposições baseiam-se neles. E a alma é como edifício e templo do eterno Criador, como a oficina do supremo artesão, porque contém somente obras justas e santas e tudo o que concerne à vida santa que Deus dará a seus fieis, como os utensílios do artesão. (HILDEGARDA, *LVM*, P5.23, tradução nossa).

Hildegarda passa a entender o exercício das virtudes como parte fundamental da *imitatio Christi*, ou seja, há uma relação ético-ontológica que se funda na perspectiva de que toda virtude, enquanto graça divina à alma, é ferramenta mística do *artesão* que irá moldar e manipular a beleza de sua obra àquilo mesmo que ele é. O ser, enquanto obra, é moldado de acordo com a beleza da divindade, a força da substância de sua alma e a sabedoria do Verbo que o ocupa. O discurso de Hildegarda sobre as virtudes, não dá margem à compreensão de um moralismo típico do séc. XVIII, dos movimentos puritanos da Inglaterra ou pietista, na Alemanha, mas a uma regeneração dos tecidos sociais civis e religiosos já comprometidos pelo declínio moral, especialmente no sacerdócio, estabelecendo uma importante lógica para compreender a reciprocidade entre ética e ontologia. Refletindo acerca disso, Eckhart conclui que não é que o ser opere a virtude a partir da graça, mas a partir mesmo de sua *união* com Deus, vejamos:

[...] a alma não se satisfaz na obra da graça, pois esta é uma criatura, a não ser que chegue até onde Deus opera em sua própria natureza, onde o artesão opera de acordo com a nobreza do instrumento, isto é, em sua própria natureza, onde a obra é tão nobre quanto o artesão, e aquele que funde e o fundido são plenamente um. São Dionísio diz que as coisas superiores fundem-se nas inferiores e as inferiores, nas superiores, unindo-se com as superiores. Assim, a alma será unida com Deus e fechada, e ali a graça escorre dela, de modo que já não opera com a graça, mas divinamente em Deus. Ali a alma ficará maravilhosamente encantada, saindo de si mesma. (MESTRE ECKHART, Sermão 82).

Eckhart utilizando-se de pseudo-Dionísio Areopagita, compreenderá a graça como um produto da relação unitiva do ser com Deus. O operar pela graça consiste no esforço divino em dignificar o *ser*, torná-lo bom em sua precariedade, privação de bem e depravação moral. Ele pensa a partir da categoria do abandono ou desapego (*abgeschiedenheit*) como um esquecimento de si mesmo em direção a Deus, tornar-se um *Um*. Assim, a graça é a emanção daquele que está pleno de Deus, a graça é de Deus, escorrendo para fora do *ser*, que vive em plenitude divina, onde não há mais *eu*, mas um *Um*. Por isso mesmo, Eckhart afirma: “A alma porém é tão Um com Deus, que não podemos compreender uma sem o outro. Podemos até

pensar o calor sem fogo e o brilho sem sol; mas Deus não pode ser pensado sem a alma nem a alma sem Deus; tão assim plenamente são eles um” (MESTRE ECKHART, Sermão 59). Dessa forma, a alma que se une plenamente a Deus, enche-se e transborda a graça, tornando-se aquilo mesmo que Deus é, sua *imagem e semelhança*, ou nas palavras de Eckhart: “Deus a formou [a alma] e criou justamente bem igual a si mesmo, como lemos ter Nosso Senhor dito: ‘Façamos o homem segundo nossa imagem e semelhança!’ (Gn 1,26) [...] Por isso, Deus quer ter esse templo vazio, a ponto de ali não haver nada mais do que Ele só” (MESTRE ECKHART, Sermão 1).

3.1.4 O fundo da alma ou o nascimento de Deus

O nascimento da alma em Eckhart confunde-se com o nascimento de Deus no fundo da alma. Essa é a construção eckhartiana para a questão do *acidente* em Deus no tempo e espaço. A alma gera-se em si a partir da realidade divina e esta por sua vez é também gerada para dentro da alma e ao mesmo tempo fora dela, em sua própria realidade. Assim ele destaca: “A alma gera a si mesma em si mesma e gera a si mesma a partir e de si, para fora, gerando-se de novo <de retorno> para dentro de si mesma. [...] De si a alma gera Deus, a partir de Deus em Deus. Ela gera-o retamente *a-partir-de-si*. [...] Assim ela é imagem de Deus” (MESTRE ECKHART, Sermão 43). Eckhart utiliza-se do conceito grego de *synteresis* para desenvolver a concepção de que a alma por natureza tem uma força capaz de fazê-la sempre querer e desejar o bem, entretanto, uma força dependente de Deus: “*Synteresis* significa algo todo tempo dependente de Deus, e jamais querendo o mal. <Mesmo> no inferno está inclinada para o bem. É algo que combate, na alma, tudo que não é puro nem divino e constantemente convida para aquele festim” (MESTRE ECKHART, Sermão 20b). Essa capacidade consciente da alma é o operar da própria *centelha* divina, da luz do *intelecto* que orienta a vontade na alma para o bem.

Para Eckhart, o *esvaziamento* é a verdadeira pobreza, ou a *kenosis* do ser. Quem tem Deus apenas no fundo da alma, tem tudo e nada, pois todas as coisas e criaturidades que podem ocupar a alma são um nada, e, esvaziada delas, a alma nesse nada abissal enche-se plenamente e transbordantemente de Deus; ao mesmo tempo em que em Deus estão e permanecem todas as coisas, o ser torna-se um microcosmo da realidade divina, e emana para fora de si, a graça que reconcilia todas as coisas. “[...] no fundo da alma, onde o fundo de Deus e o fundo da alma são *um* fundo. Quanto mais a ti se procura, tanto menos a ti se

encontra. Tu debes procurá-lo assim que não o encontres em nenhum lugar. Se *não* o procuras, então o encontras” (MESTRE ECKHART, Sermão 15).

Na busca unitiva da alma com Deus, Eckhart procura sufocar a angústia e ansiedade humana colocando no horizonte nenhuma perspectiva de exercício espiritual para o plano unitivo senão o de jogar o *ser* em uma busca profunda em si mesmo no *fundo* da alma, um *fundo* que se funde com o *fundo* de Deus, lá onde não há mais nada, nenhuma criaturidade, nenhuma *imagem*. Assim, ele afirma: “[...] a alma flui para dentro de si mesma e a partir de si mesma e sobre si mesma e por sobre, para além de todas as coisas flui no modo da graça, com poder sem mediação, em retorno à primeira origem” (MESTRE ECKHART, Sermão 1). Aqui está presente a noção de *bulitio* e *ebulitio* em Eckhart, quando a alma, em união com Deus, flui para dentro de si mesma e para fora.

3.1.5 A alma como tabernáculo: morada da SSma. Trindade

Uma questão importante que se coloca na discussão sobre a alma é a harmonização com a cristologia e a doutrina trinitária; uma vez que a alma está no conjunto das coisas criadas, poderia gerar um tipo de acidente na arquitetura do pensamento teológico. A noção de alma como tabernáculo⁶¹ de Deus e substancialmente igual a Deus ganhará importante força para resolver a questão. Eckhart diz: “Deus mora na alma com tudo o que ele é e com todas as criaturas. Por isso, onde é a alma, ali é Deus, pois a alma é em Deus. Por isso, também a alma é onde Deus é [...] Onde é minha alma, ali é Deus, e onde Deus é, ali é também minha alma [...]” (MESTRE ECKHART, Sermão 67). Deus mora no *não-lugar*, ou seja, não há um ‘onde’ no cosmo em que se encontre Deus, pois Ele está no lugar dos lugares, e *isto* é a alma. A alma torna-se o *lugar* de Deus, e nele permanecem todas as naturezas. Quando Eckhart diz ‘*onde*’ e ‘*ali*’ está referindo-se a essa concepção: a alma é o *não-lugar*, ou o lugar dos lugares. Ainda restam-nos muitas questões sobre a doutrina da encarnação e a relação com a alma humana em Jesus Cristo. Vejamos o entendimento eckhartiano sobre isso:

A palavra “Pai” nos lembra a filiação e a palavra “Pai” se refere a um puro gerar, significando o mesmo que: a vida de todas as coisas. O Pai gera seu Filho no conhecer eterno, e inteiramente assim o pai gera seu Filho na alma como em sua própria natureza, e gera-o à alma, como seu próprio, e o seu ser depende de Ele gerar seu Filho na alma, seja-lhe isso amável ou doloroso. [...] Onde o Pai gera seu Filho em mim, ali eu sou o mesmo Filho e não um outro; de certo, em nosso ser-homem,

⁶¹Noção solidária também ao corpo, que para nós, reflete a organicidade da alma com o corpo.

nós somos diferentes, mas lá eu sou o mesmo Filho e não um outro. “Onde somos filho, ali somos legítimos herdeiros” (Rm 8,17). (MESTRE ECKHART, Sermão 4).

Para Eckhart, a geração do Filho é o mesmo que a geração da vida da qual procedem todas as naturezas. Eckhart indica um conceito de geração do Filho no Pai por meio de uma sofologia, a qual será fundamental para a noção de Deus como *intelecto*: o Filho é gerado no *conhecer* eterno e a geração do Filho na alma é tipificada como algo da *própria natureza* (substância ou *ousía*) de Deus Pai. A noção de geração do Filho na alma deifica o *ser* e torna-o um *Um*, um mesmo, sem alteridades, sem distinção. Juliana de Norwich também fala sobre a alma como tabernáculo da Trindade quando diz: “[...] a santíssima Trindade, nossa criadora, habita eternamente em nossa alma em Cristo Jesus, nosso salvador, que reina e governa todas as coisas poderosa e sabiamente, salvando-nos e guardando-nos no amor” (JULIANA DE NORWICH, *RDL*, cap. 1, p. 32). Percebemos novamente a noção de alma como tabernáculo e sempre reforçando-se a presença da Trindade na pessoa de Jesus Cristo, no mistério da encarnação. Em Juliana, Jesus nos *guarda* no amor, que em sua cristologia maternal pode ser entendido como a alma que está envolvida no útero de amor divino, ou seja, Jesus une-se a nossa alma uma vez que nos guarda em seu ventre de amor. Eckhart, comentando a respeito de quanto Deus ama a si mesmo, assim se expressa acerca da realidade *ad intra* do repouso da alma em Deus e do repouso de Deus na alma: “Em todas as criaturas há algo de Deus. Mas na alma Deus é divino, pois ela é seu repouso. [...] com isso, quer nos atrair para si mesmo, para que sejamos purificados, e com isso nos põe dentro de si mesmo, a fim de que ele nos possa amar nele e amar a si em nós, com ele mesmo” (MESTRE ECKHART, Sermão 73). Deus está dentro e fora, nos ama dentro de si mesmo e nos ama dentro de nós mesmos. Em seu amor, somos atraídos para repousar em sua realidade, e, em nossa substância, Deus é atraído a repousar em nossa alma.

3.1.6 União erótica da alma com Deus

Toda a criatura recebe um *algo* de *algo* e isso é tudo. Não há uma criatura que seja privada disso. Por isso, Deus ama a si próprio, pois quem recebe um *algo* recebe tudo, e isso só pode estar em Deus, que é tudo em tudo, ou que *é algo* em todas as coisas. Deus ama todas as coisas, pois todas elas carregam o *algo* de si mesmo, Deus ama a si mesmo. Observemos o que Eckhart afirma:

Onde é a morada de Nosso Senhor Jesus Cristo? Ela está no ser-um com seu Pai. [...] Grande desejo imensurável deveríamos ter de ser-um com Nosso Senhor e Deus. Devemos perceber esse ser-um com Nosso Senhor e Deus numa distinção: Assim como Deus é trino nas pessoas, ele é Um na natureza. Também devemos compreender assim o ser-um de Nosso Senhor Jesus Cristo com seu Pai e com a alma. Assim como branco e preto são distintos – um deles não pode suportar o outro, o branco não é preto –, assim é também com o algo e o nada. O *nada* é o que não pode receber nada do nada; *algo* <ao contrário> é o que recebe algo do *algo*. É inteiramente assim em Deus: Seja o que for que é *algo*, algo é tudo, de uma vez, em Deus; disso lá nada falta. Quando a alma se une com Deus, ela nele tem tudo o que é *algo*, em toda a perfeição. Lá a alma esquece a si mesma como ela é em si mesma, e todas as coisas, conhecendo-se divina em Deus, à medida que Deus é nela. E à medida que ela se ama em Deus como divina e é unida com ele, sem distinção, ela nada degusta a não ser a Deus e com nada se alegra a não ser com Deus. [...] Foi para essa união <com Deus> que Nosso Senhor criou o homem. [...] a alma deve buscar retornar a Deus, até que ela alcance de novo a origem primeira. O segundo modo é pela espada flamejante, isto é, a alma deve <re>tornar através de obras boas e divinas, realizadas em amor inflamado por Deus e pelo co-irmão em Cristo. (MESTRE ECKHART, Sermão 58, grifo do autor).

Para Eckhart, a alma precisa estar vazia de toda criaturidade: “Quando a alma estiver vazia do tempo e do espaço, então o pai envia seu Filho à alma” (MESTRE ECKHART, Sermão 4). Isso quer dizer que a deificação ocorre quando o *ser* está vazio de si mesmo, quando a alma se esquece de si mesma, quando encontra o nada e o ninguém, a memória do tempo e a futuridade não lhe significam a realidade senão a eternidade do Incriado, a expansão do *ser* em busca de um lugar no mundo, dos espaços e lugares não darão repouso senão no *não-lugar* que é a alma em Deus, lá onde encontra o *algo*, que é *tudo*. Eckhart continua: “Lá onde o Pai gera seu filho na mais íntima profundidade, ali dentro se acha imersa, em estado de suspensão, também esta natureza. Esta natureza é Um e simples. É bem possível que *aqui* algo possa expiar para fora e que algo possa se dependurar, mas isto não é esse Um” (MESTRE ECKHART, Sermão 5b). A *natureza* que se esconde nas profundezas da alma a que Eckhart se refere é a *natureza* divina, *Um* e simples, onde não há multiplicidade, não há criaturidade, não há imagens e representações. Não há simplicidade sem o esvaziamento de toda multiplicidade, sem o desapego e o abandono de todas as imagens que deformam e geram alteridade. Quando há simplicidade não há alteridade, há um mesmo, um *Um*. Eckhart continua:

Diz-se que nenhuma união é maior do que a união pela qual as três pessoas são *um* Deus. Por conseguinte, nenhuma união seria maior do que a união entre Deus e alma. Quando a alma recebe um beijo da deidade, então ela está em total perfeição e bem-aventurança; então é abraçada pela unidade. No primeiro toque, onde Deus tocou e toca a alma, como in-criada e incriável, a alma torna-se, segundo o toque de Deus, tão nobre como o próprio Deus, Deus a toca segundo ele mesmo. [...] Quando Deus contempla a criatura, dá-lhe com isso seu ser; quando a criatura contempla a Deus, recebe com isso seu ser. A alma possui um ser intelectual, cognitivo; por isso:

Onde Deus é, ali também é a alma, e onde a alma é, ali é Deus. (MESTRE ECKHART, Sermão 10, grifo do autor).

Na tradição cristã-gnóstica, o beijo era símbolo da transmissão da sabedoria, entretanto, a linguagem mística resgata algo anterior que é a própria tradição judaica do Cântico dos Cânticos. No beijo, estabelece-se a *união* e nesta união transmite-se toda a deidade ao *ser*. A alma *abraçada* é envolvida por uma só realidade, uma unidade perfeita e bem-aventurada com Deus. A nobreza da alma está em ser unida a Deus, por isso, a maior das pobreza, que é o abandono de tudo, de toda vontade e desejo, é a maior nobreza a que se pode chegar.

3.1.7 *Entre o tempo e a eternidade*

A consciência da existência é também consciência de Deus, ou seja, Deus é onde há *intelecto, cognição*. Juliana chamava a dimensão intelectual ou cognitiva de *ser sensível*, pois a alma só opera a partir da força dos sentidos: “[...] nossa substância está em Deus, e vi também que Deus está em nosso ser sensível, pois no mesmo instante e lugar em que nossa alma é feita sensível, nesse mesmo instante e lugar se converte na cidade de Deus [...] Deus nunca está fora da alma [...]” (JULIANA DE NORWICH, *RDL*, cap. 55, p. 130). A sensibilidade é fundamental para a cognição e inteligência, por isso estão imbricadas: uma não existe sem a outra. A ideia de que é possível uma racionalidade sem a instrumentação da sensibilidade é contraposta em Juliana, que, numa visão holística, integra as capacidades numéricas da alma em uma relação dependente da experiência sensorial, as quais, em uma linguagem agostiniana, tornam-se *cidade de Deus*, ou seja, *lugar* dos lugares, o *não-lugar*, o tabernáculo divino. A valorização da corporeidade como instrumento de alcance e revelação divina é digna de destaque, pois essa tradição será perdida no racionalismo alemão e cartesianismo posterior e somente retomada na contemporaneidade. Vejamos como Juliana de Norwich compreende isso:

[...] a substância mais plena e o supremo poder é a alma bendita de Cristo. Quer também que saibamos que esta alma amada foi preciosamente tecida nele no momento da criação por um laço tão sutil e poderoso que é uma com Deus. Nessa união será santificada eternamente. Quer que saibamos também que todas as almas que serão salvas no céu, para toda a eternidade, estão tecidas nesse laço, unidas nesta união e santificadas nessa santidade. [...] Devemos alegrar-nos grandemente que Deus habite em nossa alma, e devemos alegrar-nos mais ainda que nossa alma habite em Deus. Nossa alma é criada para ser a morada de Deus, e a morada de nossa alma é Deus, o Incrível. É grande inteligência ver e conhecer interiormente que Deus, que é nosso criador, habita em nossa alma, e é uma inteligência maior ver e saber

interiormente que nossa alma, que é criada, habita em Deus em substância, substância pela qual, através de Deus, nós somos o que somos. Não vi nenhuma diferença entre Deus e nossa substância, senão como se tudo fora Deus. Porém, minha inteligência aceitava que nossa substância está em Deus, quer dizer, que Deus é Deus, e nossa substância é uma criatura em Deus. (JULIANA DE NORWICH, *RDL*, cap. 54, p. 128-129, tradução nossa).

Na cristologia de Juliana, a alma é *tecida* no momento da criação no próprio Cristo. Como quem tece algo, une duas coisas numa só realidade, une-as de tal forma que não se pode separar e tudo está ligado nesse laço, tudo está tecido juntamente, todas as coisas fazem parte de uma mesma realidade, estão conectadas por um laço de santidade. Nesse sentido, há uma reciprocidade, Deus está em nossa alma e nossa alma está em Deus. Não há substancialmente falando, diferença entre a *alma* e Deus; no pensamento de Juliana, a diferença está em que um é Incriado e outra é criada. Assim, a dimensão do tempo e espaço tornam-se sempre relevantes para a distinção, por isso ela afirma “*nossa substância é uma criatura em Deus*” apesar da *homoousía*. Entretanto, a dificuldade sobre tempo e espaço presentes na alma são complexas. Por isso, Eckhart chega a afirmar: “[...] a alma é um lugar ou um canto, onde se encontram tempo e eternidade; ela, no entanto, não foi feita nem de tempo nem de eternidade, mas é *uma* natureza, feita do nada, entre ambos. Se fosse feita do tempo, então seria perecível. Se a alma fosse feita da eternidade, seria imutável” (MESTRE ECKHART, Sermão 95). A linguagem paradoxal pouco ortodoxa tem a ver com o apofaticismo de Eckhart, sua preocupação em não definir em termos limitadores, mas em criar espaços na linguagem teológica que abram mais os horizontes para uma compreensão não-delimitadora. Por isso, compreender um novo conceito que não é nem temporal nem eterno, que é paradoxalmente mutável e imperecível, é mergulhar na *ignorância* discursiva do *não-saber* que busca compreender.

3.1.8 Um lugar sem nome para repouso da alma

Outro importante tema é o do conhecimento da alma e seu repouso em Deus. Uma gnosiologia que parta da alma inevitavelmente terá Deus como princípio e fim, não porque a alma seja inescrutável, mas porque está intimamente ligada à substância de Deus. Tanto mais conhecemos nossa alma quanto mais conhecemos a Deus, essa é a síntese, daí resulta a expressão eckhartiana do abissal fundo da alma, onde encontra-se com o fundo de Deus em uma coisa só. Para Juliana, por intermédio do Espírito Santo conhecemos Deus e a alma *em um*. Essa expressão tem como contexto a expressão evangélica de João 8,19 *se conhecêsseis a*

mim, também conheceríeis a meu Pai. A lógica é semelhante, aquele que conhece a si mesmo conhece a Deus. Como já dissemos anteriormente, Cristo tem tecido em si, desde a criação, nossa alma, unindo-nos a ele em Deus. Por isso, essa gnosiologia parte do conhecimento de Deus em Cristo como meio do conhecimento da alma e fim do mesmo conhecimento que não é senão repousar o *ser* todo em Deus. Vejamos como Juliana de Norwich pensa sobre a questão posta:

Vi então com toda certeza que nos é mais rápido e fácil chegar ao conhecimento de Deus que conhecer nossa própria alma. Pois nossa alma está tão profundamente enraizada em Deus e tão bem guardada – como um tesouro – que não podemos chegar a conhecê-la até que não cheguemos ao conhecimento de Deus, o Criador, a que está unida. Porém, vi que, pela natureza de nossa plenitude, devemos desejar, com sabedoria e verdade, conhecer nossa alma, uma vez que temos aprendido a buscá-la onde está, quer dizer, em Deus. E assim, sob a ação completa da graça do Espírito Santo, conheceremos aos dois em um; que sejamos movidos a conhecer a Deus, ou que sejamos movidos a conhecer nossa alma, a moção é, nos dois casos, boa e verdadeira. Deus está mais próximo de nós que nossa própria alma, pois é o fundamento em que se assenta nossa alma, e o meio que mantém unidos a substância e o ser sensível, de maneira que nunca se separarão. Pois nossa alma se assenta em Deus em verdadeiro repouso, permanece em Deus com força segura, e está enraizada por natureza no amor infinito. Portanto, se queremos ter conhecimento de nossa alma, e comunhão e conversação com ela, devemos buscar em nosso Senhor Deus, em quem está contida.

[...] E com respeito a nossa substância, podemos com toda justiça chamá-la nossa alma; e com respeito a nosso ser sensível, podemos igualmente com toda justiça chamá-lo nossa alma; assim é pela união que têm em Deus. (JULIANA DE NORWICH, *RDL*, cap. 56, p. 131-132, tradução nossa).

Para Juliana, Deus é mais próximo de nós que nossa própria alma. N'Ele está o fundamento que dá unidade a nossa substância e nossa sensibilidade, a nossa alma e corporeidade. Nossa alma está *enraizada* no amor que é Deus, por isso, repousa em Deus. Para Eckhart, “nada repousa e une mais do que o igual; por isso todo igual é imanente, estando junto de uma proximidade. [...] À medida que a alma repousa em Deus, nela repousa Deus. Se ela nele repousa <apenas> em parte, nela ele repousa em parte” (MESTRE ECKHART, Sermão 18). O repouso é a negação de qualquer devaneio que distrai a busca do conhecimento de Deus e, portanto impede o *ser* de conhecer mais a Deus e repousar mais n'Ele. O repouso da alma é um lugar, mas Deus não habita um lugar, por isso Eckhart irá dizer: “quando a alma chega ao *lugar sem nome*, ela alcança o seu repouso. A alma repousa lá onde todas as coisas têm sido Deus em Deus. O lugar da alma, que é Deus, é sem nome. Digo que Deus é inefável” (MESTRE ECKHART, Sermão 36a, grifo nosso). O lugar da alma é o próprio Deus, lugar sem nome, inefável, onde toda deidade encontra repouso. Eckhart já dizia que a paz interior é a forma como reconhecemos se nossa alma permanece ou repousa em Deus. Nessa mesma linha, Juliana de Norwich será radical em reconhecer que em Deus não

há ira ou cólera, mas Deus é todo amor, e uma alma em união com Deus deverá buscar pacificar-se: “[...] a alma é unida a Deus quando está realmente pacificada em si mesma, pois nele não há cólera alguma. E assim vi que, quando estamos totalmente em paz e amor, não encontramos oposição nem obstáculo algum [...]” (JULIANA DE NORWICH, *RDL*, cap. 49, p. 113). Juliana quer dizer que não é que a ira de Deus seja implacável e nos suscite angústia e ansiedade, não sendo possível a paz, mas que é a natureza de bem supremo de Deus que torna *nossa contradição* útil para pacificar nossa angústia e desespero existencial. Assim, tudo que repousa em Deus, repousa em paz, pois em Deus não há nenhuma ira. Eckhart dizia que a ausência de paz é um sinal de que estamos distantes dessa união com Deus, e isso se dá por três razões tão-somente: “O primeiro: que ela está muito fragmentada, de modo que não é simples [...] O segundo impedimento: que a alma está unida com coisas temporais. O terceiro: que tem inclinação ao corpo e assim não pode unir-se com Deus” (MESTRE ECKHART, Sermão 85). Se observarmos bem, todas as razões apontam para a busca do *ser* em seu lugar no mundo, e voltado para si mesmo. Quanto maior o senso de criaturidade, tanto menor será a *teofania* da divindade na alma, quanto maior o desejo e vontade inclinado ao temporal, tanto menor será a deidade no *ser*. Quanto maior o apego ao fugaz, tanto menor será a paz interior, pois o caminho da unidade é do ser *Um* em simplicidade, não na fragmentariedade, do desapego total da vontade, a fim de lançar toda ansiedade na boa vontade de Deus.

3.2 Alteridade como um *negar do negar*: contribuição eckhartiana acerca da *unidade*

“Deve-se usar atentamente em todas as ações e em todas as coisas a própria razão e possuir em tudo uma consciência aguda acerca de si mesmo e de sua interioridade e apreender Deus em tudo da forma mais profunda possível” (MESTRE ECKHART, 2016, p. 19).

A questão da união com Deus na alma levanta um problema sobre o conceito de alteridade. A deificação do *ser* e a elaboração sistemática da concepção de mesma *substância* (*homoousía*) nos faz perguntar de que tamanho é a distância ontológica entre Deus e o *ser*. Para Eckhart há um despojar de tudo o que não é Deus e um acrescentar para que se dê a alteridade: “Agora, eles <os mestres> tomam-no como ele é Um, pois Um é mais propriamente um do que o unido. No que é Um, nele tudo que não é ele é despojado; mas o mesmo, pois, que ali é retirado, é <também> acrescentado, para que com isso se dê

alteridade⁶²” (MESTRE ECKHART, Sermão 23). É conhecida a expressão de Eckhart de que Deus é um *negar do negar*, e isso faz todo sentido quando o ser *Um* em Deus é um negar de tudo que é *outro*, ao mesmo tempo que nega a tudo que é de si próprio. A noção de alteridade pode ser compreendida então pela ideia de *avesso*, ou o avesso do avesso. O *avesso* é o mesmo, mas é o *outro*. O *fundo* da alma é o *avesso* de Deus, quando se *esvaziou* de tudo o que é *outro* e nisto só há Deus. Vejamos a citação abaixo em que Eckhart expressa essa ideia:

“Igual”, não é mau e enganador. Se eu me faço igual a outro homem e se encontro um homem que me é igual, então esse homem se comporta como se fosse eu; e ele não o é e engana. Muita coisa iguala-se ao ouro; nesse igualar-se mente e não é ouro. Também todas as coisas se dão como iguais a Deus e assim mentem, pois todas elas não são iguais a Deus. A Escritura diz que devemos ser iguais a Deus. Ora, um mestre pagão, que chegou a isso <a esse conhecimento> por meio de uma intuição <apenas> natural, diz: Deus pode suportar tão pouco o igual como não pode suportar não ser Deus. Igualdade é algo que não existe em Deus; existe, muito mais, o ser-Um na deidade e na eternidade; Igualdade, porém, não é Um. Se eu fosse Um, seria então não igual. Não há nada de estranho na unidade; há apenas ser-Um na eternidade e não há ser-igual. (MESTRE ECKHART, Sermão 13).

Eckhart evidentemente percebendo a sutil linha que poderá dificultar a compreensão ontológica de seu conceito de *união*, irá construí-lo não sobre o pilar da *igualdade*, mas da *unidade*. Como vimos acima, para ele, em Deus, não há qualquer *igualdade*, mas *unidade*, o *ser-Um*, àquilo que se torna unido, torna-se *Um*, mas não o mesmo, *não-igual*. Giachini⁶³ alerta para uma possível confusão que o(a) leitor(a) poderá ter ao deparar-se com Eckhart sobre esse aspecto da *igualação*, pois é possível encontrar nele a afirmação da mesma; entretanto, quando Eckhart fala nesses termos, refere-se ao mistério da encarnação em que há a *doação* do *Um*, ser *Um* com Deus em Jesus Cristo. Mesmo assim, só podemos falar em *Um* na unidade e não na igualdade, pois sugeriria uma conformidade de Deus em sua deidade com a alma. Veja a explicação de Giachini:

Deus, em sendo Um, não eflui nas criaturas, mas antes eflui no Filho e no Espírito Santo. Isto significaria que Um não coincide *tout court* com “uma natureza”, na doutrina usual da Santíssima Trindade, onde a atuação de Deus na Criação é atribuída à natureza divina. Aqui parece mostrar-se a distinção feita por Eckhart entre *Deus* e *deidade*. Efluir no Filho e no Espírito Santo se refere ao Um no sentido da deidade, e pertence assim ao *ser* do Um. É a dinâmica própria interna da força unitiva do retraimento abissal da *Minne-Abgeschiedenheit* (amor-desprendimento); ao passo que a criação está referida ao Deus (deus), enquanto o ser de Deus não é tido no que é o seu próprio, na soltura do desprendimento. A anterioridade do Um

⁶²GIACHINI, tradutor dos Sermões Alemães de Eckhart, problematiza a tradução neste ponto (*in dem daz ez andert*)considerando *andert* um *hapax legómenon*, o qual opta traduzir por ‘*Anderheit setzt*’ (coloca a alteridade). cf. Nota de rodapé. In: MESTRE ECKHART. 2009, p. 160.

⁶³Nota do comentador Enio Paulo GIACHINI In: MESTRE ECKHART, 2009, p. 109.

do seu efluir no Filho e no Espírito Santo deve ser provavelmente entendida como a dinâmica interna do próprio Um, e no entanto ali é que está a diferença toda própria na identidade absoluta da deidade.⁶⁴ (grifo do autor).

A igualdade que está em Deus em ser *Um* está no efluir em si mesmo na Trindade. A unidade que repousa em Deus em ser *Um* com ele é fruto de sua deidade que “pertence ao ser do Um”. Há uma dinâmica ontológica da retração unitiva no amor e da soltura do desprendimento. Deus nos torna *Um* em sua *deidade* e não em sua *igualdade*, por isso, o ser deificado encontra um estado de *igualação*, o ser-Um, mas não de *igualdade*, na dinâmica do amor-desprendimento que é a retração/soltura do *ser*. Por isso Eckhart afirma: “[...] a proximidade entre Deus e a alma não conhece nenhuma diferença. [...] A alma recebe seu ser imediatamente de Deus; por isso, Deus é mais próximo da alma do que ela, de si mesma; por isso, Deus é no fundo da alma, com toda sua deidade” (MESTRE ECKHART, Sermão 10). Eckhart refere-se à *diferença* enquanto substância, por isso afirma que “*a alma recebe seu ser [...] de Deus*”, por essa razão, a alteridade entre a Alma e Deus é substancialmente mínima ao mesmo tempo em que também é máxima, pois Deus encontra-se substancialmente no *fundo da alma* não em seu *ser* mas em sua *deidade*. O *ser* deificado é tão próximo de Deus quanto de si mesmo, pois a deificação é o desprendimento de toda criaturidade, por conseguinte, a unidade com toda a deidade de Deus, por isso Eckhart afirma: “Onde dois necessitam se tornar um, um deles deve perder seu ser. Assim é: se Deus e alma devem tornar-se um, então a alma deve perder seu ser e sua vida. [...] Mas onde dois necessitam ser um, ali um deles deve perder plenamente e o outro conservar o seu ser: assim eles são um” (MESTRE ECKHART, Sermão 65). Para ele, tanto mais desprendido do ser, tanto mais unido a Deus em um negar de toda criaturidade. A alteridade do *ser* com *isso* ou *aquilo* aumenta na soltura do desprendimento, do abandono e desapego, a alteridade do *ser* com Deus retrai-se numa relação de amor inefável por sua própria deidade no ser. Eckhart afirma isso abaixo:

Ele é a causa primeira; por isso se infunde para dentro de todas as coisas. Sobre isso, um mestre pagão diz que a causa primeira se derrama em todas as outras causas mais do que estas se derramam em suas obras. – Ele também é simples em seu ser. O que é simples? Sobre isso diz o Bispo Alberto: Uma coisa é simples quando em si mesma é um, sem alteridade, isto é Deus, e todas as coisas unitárias se mantêm naquilo que ele é. Ali as criaturas são um no um e são Deus em Deus; nelas mesmas, nada são. – Em terceiro lugar: que ele é originário, por isso ele eflui para dentro de todas as coisas. Sobre isso, diz o Bispo Alberto: Ele se derrama em todas as coisas de maneira comum, de três modos: com ser e com vida e com luz e de modo especial na alma intelectual, na possibilidade de todas as coisas e numa recondução das criaturas à sua origem primeira: essa é a luz das luzes, pois “todo dom e

⁶⁴Nota do comentador Enio Paulo GIACHINI In: MESTRE ECKHART, 2009, p. 149.

perfeição vem do Pai das luzes”, como diz São Tiago (Jo 1,17). – Em quarto lugar, que ele é imutável, por isso ele é o mais constante. Agora reparai como Deus se une com as coisas. Ele se une com as coisas e, no entanto, se mantém como um em si mesmo e mantém todas as coisas em si como um. Sobre isso, diz Cristo: Vós deveis ser transformados em mim e não eu em vós. Isso vem de sua imutabilidade e de sua incomensurabilidade e da pequenez das coisas. Por isso, diz um profeta que, em face de Deus, todas as coisas são tão pequenas como uma gota de água diante do mar bravio (Sb 11,23). Se derramásemos uma gota no mar, a gota se transformaria no mar e não o mar na gota. Assim acontece também à alma: quando Deus a atrai para si, ela é transformada em Deus, de modo que a alma se torna divina, e não que Deus se transforma na alma. Então, a alma perde seu nome e sua força, mas não sua vontade e seu ser. Então, a alma permanece em Deus como Deus permanece em si mesmo. (MESTRE ECKHART, Sermão 80).

Neste extrato do Sermão 80 de Mestre Eckhart, é possível verificar alguns de seus importantes conceitos ontológicos. Primeiro, parece retomar a discussão eriugeniana sobre a divisão das naturezas, afirmando mesmo que Deus infunde-se em todas as coisas por ser a *causa primeira*. Sendo *causa primeira*, tudo leva ontologicamente algo da *causa*, logo, *aquilo* que tem *algo* de *algo* tem tudo, pois em Deus, que é *causa primeira*, repousa todo o *ser* e *natureza*. Deus é *simples*, ou em Deus não há multiplicidade, que quer dizer que não há *nada* profundamente que não seja apenas Deus. Por isso, em Deus não há *nada*, sendo *nada* o *Um* e não há alteridade. A alma verdadeiramente pobre encontra Deus no *nada*, no fundo da alma, quando não há mais *imagens* que possam encher a alma daquilo que Deus *não-é*, mesmo representações do que ele seja. Esse processo também é compreendido como autoconhecimento no qual irá incidir no conhecimento de Deus.

3.2.1 Deus é um negar do negar

A deificação será uma busca de unir-se com todo desejo da alma. Quanto maior o alheamento de si mesmo tanto maior será a alteridade com relação a Deus. A gnosiologia é o fundamento da união com Deus e essa gnosiologia não é um enchimento senão um *esvaziamento* do ser, como Eckhart afirma:

[...] quem quer chegar no fundo de *Deus*, no seu mais íntimo, deve primeiro chegar em seu *próprio* fundo, em *seu* mais íntimo, pois ninguém pode conhecer a Deus sem primeiro conhecer a si mesmo. Ele deve entrar no seu ínfimo e mais íntimo, no primordial de Deus e no seu supremo, pois ali flui junto tudo o que Deus pode oferecer. [...] Quem quer tornar-se conforme a Deus deve subir para o alto com todo o seu desejo. (MESTRE ECKHART, Sermão 54b, grifo do autor).

Para Eckhart, é o senso intelectual da alma, seduzida e guiada pela *Luz*, que a reconduzirá para a *origem primeira*. Ele retoma a doutrina da *imitatio Christi* de forma

complexa, pois o *ser*, sendo transformado naquilo que Jesus é, sua deidade transborda o *ser* de forma que não mais é *um-outro* senão um *Um*. Por isso, a alma perde seu *nome*, ou seja, esvazia-se e esquece-se a fim de permanecer em Deus. Eckhart está convencido de que o maior anseio da alma é sua deificação na recondução a Deus e, justamente por tal razão, afirma que: “Deus nada ama fora de si mesmo e nada fora do que lhe é igual, à medida que encontra em mim o igual a ele e encontra nele o igual a mim. [...] os que *o* seguem, a eles Deus ama, pois em nós ama nada a não ser à medida que nele nos encontra” (MESTRE ECKHART, Sermão 41). O amor de Deus é sua própria vontade, por isso não há nada que seja mais desejável que a vontade boa e bela de Deus, a qual não deseja *nada* que não seja a si mesmo. O *ser* deverá estar pleno da deidade de Deus, vazio de tudo que não seja Deus, em um *nada* de toda criaturidade, por isso, no *amor* de Deus encontramos a força de recondução, a retração de todo o *ser* para Deus. A alteridade do *ser* e Deus pode também ser compreendida por Eckhart a partir da questão da *negação*, conforme citamos abaixo:

Um, ao contrário, nada acrescenta, onde ele <Deus> é em si mesmo, lá ele é antes de efluir no Filho e no Espírito Santo. [...] Se digo “Deus é bom”, isso então junta algo <a Deus>. Um <ao contrário> é um negar do negar e um denegar do denegar. O que significa “Um”? Significa aquilo a que nada se ajunta. [...] Um é um negar do negar. Todas as criaturas carregam em si uma negação; uma nega ser a outra. *Um* anjo nega que seja um outro <anjo>. Deus, porém, tem um negar do negar; ele é Um e nega tudo o mais, pois nada é fora de Deus. Todas as criaturas são em Deus e são a própria deidade dele, e isso significa a plenitude, como eu dizia acima. Ele é um Pai de toda a deidade. [...] Que eu negue de Deus algo – que negue de Deus a bondade, por exemplo, em verdade não posso negar absolutamente nada de Deus – pois negando algo de Deus, apreendo algo que ele *não* é; justamente *isso* é o que deve ser evitado. Deus é *Um*, é um negar do negar. (MESTRE ECKHART, Sermão 21, grifo do autor).

Para Eckhart, a *negação* nada mais é do que uma afirmação do *eu*, ou seja, se nego que o *outro* seja *eu*, carrego ontologicamente em mim uma negação, por isso *uma nega ser a outra*. Deus é um *negar* do *negar*, pois não há *nada* que se pareça com Ele, ao mesmo tempo que *nega* que *tudo* lhe seja estranho, pois todas as coisas carregam em si sua *própria deidade*. A beleza do conceito de alteridade eckhartiana aplicada ao ser e Deus está aí, nessa tensão paradoxal de uma linguagem negativo-afirmativa. Para ele, o principal obstáculo da união com Deus, circunscreve no próprio homem em sua busca do caminho, ou seja, é sua própria “pedra” de tropeço. “Há os que pensam que para se realizar têm que [...] fazer tal coisa. Não é por isso que este modo de ser ou estas coisas te criam obstáculos. És tu mesmo o obstáculo para ti mesmo nas coisas, pois te relacionas erroneamente com elas” (MESTRE ECKHART, 2016, p. 10). Nestas poucas linhas, Eckhart sintetiza a ansiedade e angústia humana expressa,

em linguagem religiosa, na busca de aproximação com Deus, apesar disso, não sistematiza um método ascensionário senão desloca, como escopo da questão, os relacionamentos com tudo aquilo que envolve a busca de *religamento* com o sagrado. E o mestre continua:

Há uma questão difícil de se responder: Como a alma poderia suportar, sem morrer, que Deus a abraçasse, apertando-a para dentro de si? <Digo> Tudo o que Deus dá à alma, ele o dá *em si* <em Deus>, por dois motivos: Um é que, se lhe desse algo *fora de si*, ela o desdenharia. O segundo é: Porque Deus dá a ela *em si* mesmo <em Deus>, ela pode por isso receber e suportar o que recebe no que é dele e não no que é dela. Pois o que é dele a ela pertence. E porque ele a trouxe para fora do que é dela, o que é dele deve ser dela e o que é dela ser, em sentido próprio, dele. Assim, pois, ela pode permanecer na união com Deus. Isso é o “Espírito do Senhor”, que assim “encheu a orbe da terra”. (MESTRE ECKHART, Sermão 47, grifo do autor).

Na busca da *união com Deus*, a questão da alteridade da alma e Deus torna-se relevante. Eckhart finalmente pergunta se a alma poderia suportar o *abraço* divino para dentro de si sem morrer. Eckhart então pode afirmar que o que a alma recebe no *em si* de Deus, ela recebe e suporta porque a ela pertence em uma relação em que a alma sai de dentro de si para fora em uma interação afetivo-mística, o que é *dele* dela é, o que é *dela* dele é. Da Silva (2009) sintetiza muito bem quando afirma: “Deus, quanto mais é conhecido, mais é desconhecido, o homem progride de deslumbramento em deslumbramento, num dinamismo em que a alteridade nunca é separação nem a unidade, confusão.” (p. 60).

3.3 Sobre o intelecto: do *não-lugar* ao *não-saber* como *união*

“Porque a essência da nossa alma é o intelecto, que domina toda a natureza humana”
(ERIÚGENA, *PER*, L2.570B, tradução nossa).

“Conhecimento e mente unem a alma com Deus” (MESTRE ECKHART, Sermão 3).
“Nisto, meu entendimento foi elevado até o céu, onde vi a Deus nosso Senhor [...]”
(JULIANA DE NORWICH, *RDL*, cap. 14, p. 57, tradução nossa).

Neste tópico, desejamos desenvolver o tema acerca do conceito de *conhecimento* e *intelecto* na literatura de nossos(as) místicos(as), pois ora o conceito está relacionado à realidade ôntica do ser e natureza da alma, ora como descrição substancial do ser de Deus, e ainda como meio do processo unitivo, levando o(a) leitor(a) a uma dificuldade hermenêutica do tema. Na epígrafe deste capítulo percebemos que, em Eriúgena, *intelecto* é a *essência* da *alma*. Já em Eckhart e Juliana de Norwich, a alma une-se a Deus por meio do aspecto *nouseológico*, uma ascensão do pensamento, do conhecimento, do entendimento. É comum o simples entendimento de que a teologia ascética se debruça particularmente sobre o universo empírico, das experiências religiosas que pouca ou nenhuma relação tem com os aspectos

racionais, intelectuais ou cognitivos do *ser*. Dada esta dificuldade, percebemos mais uma vez a relevância deste tópico, não somente pelo destaque dado na literatura por nós aqui estudada, mas também pela desconstrução de ideia falsa e equivocada sobre a literatura mística.

3.3.1 Aproximações filosóficas ao *intelligere* de Eckhart

Como temos feito já em outros tópicos, resgatando sempre a conexão do pensamento de nossos(as) autores(as) com a corrente neoplatônica, linha vigorosa na tradição acadêmica e intelectual da alta idade média e no imaginário cristão, aqui tomamos a liberdade de fazer o mesmo. Examinaremos o momento da νόεσις (noésis - podemos traduzir por “ato de pensar”) por um ponto de vista gnosiológico da mística medieval, passando por sua influência neoplatônica. Segundo Martano (1952, p. 73), - estudioso de Proclo - que afirma que o espírito humano é ato e substância - comenta que a metafísica neoplatônica reabsorve assim e harmoniza a ousadia especulativa do platonismo e do aristotelismo. Para Proclo o ato noético, é o primeiro momento através do qual se separa do simples e chegamos ao espiritual, mas sem operar um salto, sem pressupor uma fratura: a inteligência humana se enxerta no sensível e tal enxerto se concretiza no homem que acaba de ocupar na realidade esta posição de expressão mediadora dos momentos que, não mediados, aparecem como irracionalmente consistentes e incompreensivelmente justapostos. “A *noesis* é o puro pensamento que do raciocínio discursivo (λόγος μεταβατικός) através de uma intuição imediata (αὐτοπτικὴ ἐπιβολή) toma o ser na sua realidade inteligível. Somos confrontados à verdadeira e própria ‘faculdade intelectual’ de que a alma é dotada” (MARTANO, 1952, p. 74). Para Proclo, toda a alma humana participa daquela universal realidade que é a Mente Divina - o νοῦς - e será objeto da descrição de toda a ontologia procliana a determinação da natureza da Mente Divina, como realidade metafísica e eterna, e da natureza da inteligência humana – no ato noético – como uma particularidade daquela: a participação da inteligência humana à mente divina de que é revelado, apresenta os caracteres da particularidade e da temporalidade.

Em Plotino, o Uno se exprime assim como um todo único, que toma consciência de si e se contempla na Inteligência, por isso, Eckhart irá afirmar que “Deus é primeiro e simples, pois não pode algo ser primeiro se não é simples. [...] o entender é um ato imanente e tudo o que está no princípio é primeiro. Por conseguinte, Deus é seu próprio entender e também seu próprio ser” (MEISTER ECKHART, 1967, p. 29). O *ser* de Deus é o *intelecto*, assim tudo que é em Deus, é no intelecto. Pelloux, estudioso de Plotino, afirma que: “[...] somente os homens que agem segundo a reta razão são bons; os outros são cativos. [...] Tanto que a

virtude torna-se para Plotino uma espécie de inteligência”⁶⁵. Para ele, a alma sai do mundo sensível para aquele inteligível, em uma segunda etapa, onde ela penetra no mundo inteligível, executada através de várias fases, alcança à sua unificação, e em tal modo podem ser recebidos àquela raiz da realidade, que é tanto uma fonte quanto luz do conhecimento: a Inteligência. Na contemplação desta, a alma examina a própria obra de inteligência, e passa ao êxtase. Para Pelloux (1941, p. 63), é assim que a teologia apofática⁶⁶ surge do âmbito mesmo da resolução do problema metafísico, aplicado ao valor do conhecimento. “A potência do Uno o estabelece na posição privilegiada de causa primeira da qual as coisas dependem; os termos da qual Plotino se serve para indica-lo não são somente a ‘ἀρχή’, mas ‘ἀίτιον’ (En. V, 5, 13), ἐνέργεια, ‘δύναμις’ (En. VI, 8, 18)” (PELLOUX, 1941, p. 107). Esta posição não é inteligível se levarmos em conta que é conectado ao Uno mais diretamente, sendo a Inteligência. Adorno (2009) em outra semântica, elabora sua epistemologia a partir ‘de baixo’, ou como já temos dito, da experiência sensível da alma, quando diz:

Se admitirmos que o indivíduo é uma aparência socialmente mediada, então também o é a sua forma epistemológica de reflexão. É incompreensível a razão pela qual a consciência individual daquele que fala a cada vez e que já pressupõe na partícula “meu” uma universalidade linguística negada por ele através do primado de sua particularização deve ser anterior a todo o resto: a contingência que o força a começar com a sua consciência, uma consciência na qual ele se acha enraizado de uma vez por todas, torna-se para ele o fundamento da necessidade. Como Hegel o reconheceu bem cedo, na limitação ao “meu” a priori está implicada a relação com aquele outro que deveria ser excluído por meio daí. A sociedade é anterior ao sujeito. O fato de ele se tomar falsamente por um ente anterior à sociedade é a sua ilusão necessária e não expressa senão algo meramente negativo sobre a sociedade. (p. 113).

Adorno concebe a ‘sociedade’ como ente anterior que preconiza e media o indivíduo enquanto *ser*. Aquilo que o *ser* é, o é por que foi construído socialmente em sua experiência sensorial com a sociedade em seus aspectos culturais. Para Adorno, o *indivíduo* mantém sua ilusão de que é anterior a sociedade, uma ilusão de autonomia, de independência, de identidade e epistemologia construída racionalmente independente das relações estabelecidas sócio-culturalmente. A novidade do pensamento de Adorno não é o fato de que sua epistemologia surja a partir ‘de baixo’, ou seja, das bases materiais da vida social, mas de que

⁶⁵ ‘Δεῖ δὲ τὴν ἀρετὴν ταύτην νοῦν τινα λέγειν’ (En. VI, 8, 6) apud:PELLOUX, 1941, p. 65.

⁶⁶ Chiatti afirma que o modelo desta teologia que conduz o intelecto ao conhecimento de Deus não através da afirmação daquilo que Deus é, mas sim daquilo que não é, tem origens muito antigas e remete ao filósofo Plotino vivido no século III d.C. De acordo com a teologia negativa, Deus é cognoscível através da negação de todas as definições que o homem pode dar da sua essência; desta forma, é salvaguardada a transcendência de Deus, sem que esta arrisque de ser reduzido à condição de simples criatura. cf. CHIETTI, 2011, p. 51.

esta vida material media mesmo quem o indivíduo é. Na corrente marxiana, a emancipação intelectual desse indivíduo é possível por meio do pensamento crítico que romperá com o alheamento e fetichização social. Na medida em que esse indivíduo compreende que as bases intelectuais que mediam sua consciência são as do opressor – àquele estamento social que monopoliza os meios de produção e da produção da vida material – também toma consciência crítica de seu lugar na história e sociedade, compreendendo no instrumento de classe, o ente anterior que o gera. Na ontologia marxiana de Adorno, o intelecto é compreendido enquanto processo emancipatório da realidade fetichizada e alienante e em seu aspecto nooseológico, o indivíduo emancipado, que compreende os mecanismos ‘invisíveis’ que articulam o sistema que reproduz regras e contratos sociais que interessam apenas e tão somente o estamento detentor dos meios de produção, o *ser* abandonará seus interesses individualistas (que são a base do sistema capital) a fim de aderir existencialmente aos interesses de classe. A ruptura desse sistema epistemológico é de que ontologicamente, os aspectos intelectivos, repousam sob a mediação de uma dialética social como fim em si mesma, não permitindo teoricamente outra originariedade ôntica, como afirma abaixo:

Não obstante, porquanto a unidade da consciência é moldada segundo a objetividade e tem por conseguinte seu critério de medida na possibilidade de constituição de objetos, ela é o reflexo conceitual da reunião total e sem falhas dos atos de produção na sociedade, atos por meio dos quais se forma efetivamente pela primeira vez a objetividade das mercadorias, o seu “caráter objetivo”: - Mais além, aquilo que o eu possui de sólido, estável, impenetrável é *mimesis* da impenetrabilidade do mundo exterior para a consciência, tal como essa impenetrabilidade é percebida pela consciência primitiva. (ADORNO, 2009, p. 154-155, grifo do autor).

Lossky (1960) irá fazer uma distinção entre o *ser* do conhecimento e o *ser* real, a partir da concepção de *intelligere* em Eckhart quando afirma: “Se Deus, puro *Intelligere*, contém o *esse*, isto existe unicamente enquanto ‘ser do conhecimento’; o ser propriamente dito será o ‘ser real’ que não pertencerá à criatura principal” (p. 357). Para Raschiatti (2011, p. 86), Eckhart caracteriza o *ser* (*esse*) antiteticamente ao *intelecto* (*intelligere*), pois para Eckhart, o *ser* tem um fundamento e é causado, enquanto o *intelecto* não tem uma causa e contém “virtualmente”, todas as coisas. Isso pode ser sintetizado quando Eckhart cita: “Porque Deus é intelecto e conheço isso” (MESTRE ECKHART, Sermão 9). O “pano de fundo” compreende a concepção neoplatônica de que o *ser* (alma) passa, no percurso unitivo, ao *nous*, ao *intelligere*, e por este meio contempla o Uno causando-lhe o êxtase. A contemplação do Uno neoplatônico causando-lhe o êxtase é, na linguagem eckhartiana, a apreensão do *Deus-nu*, ou seja, sem qualquer distinção de nossa psicologia ou teoria do

conhecimento que o *envolva* mesmo em um ‘manto’ conceitual, o qual nos impede de olhar adiante exceto para aquilo que está posto, como na citação abaixo:

O intelecto, porém, impele (impulsiona) para o alto e penetra no *Ser*, antes de pensar em bondade ou em poder ou em sabedoria, ou em qualquer outra coisa que é *acidental*. [...] O intelecto afunda no ser e toma a Deus, como ele é puro ser. E se o intelecto não fosse sábio, nem bom nem justo, tomá-lo-ia assim como ele é puro ser. [...] o intelecto apreende a Deus nu, no seu vestíário, onde ele é Um sem distinção. (MESTRE ECKHART, Sermão 37, grifo do autor).

3.3.2 Incognoscibilidade de Deus: a *theósis* erigeniana como saída

Eriúgena é um dos maiores defensores da teoria da incognoscibilidade de Deus. Ele transmite a doutrina dos Pais capadócijs que haviam enfrentado o racionalismo de Ário e o intelectualismo de Eunômio⁶⁷. A teologia negativa e a teoria da *theósis* de Pseudo-Dionísio Areopagita e Máximo Confessor, são aplicações da doutrina da inadequação entre o intelecto humano e o mistério divino, a partir do ensino de Gregório de Nissa. Por isso Eriúgena irá dizer: “Tão pouco afirmar isto resultaria absurdo se – depois de Deus, que é chamado o Intelecto de tudo – algum intelecto pudera entender-se a si mesmo” (ERIÚGENA, *PER*, L1.486A). Hildegarda também compartilha da ideia do Deus incognoscível quando diz: “[...] o Vitorioso, incompreensível a toda criatura, fala à infantil e autoglorificante ignorância humana, que tenta saber o que não deveria saber [...] ‘De onde vens, tu, que, tendo um começo, buscas conhecer o Todo, que não tem começo?’” (HILDEGARDA DE BINGEN, *Scivias*, III.VII.11). Hildegarda entende uma impossibilidade teórica no conhecimento e apreensão de Deus pelo intelecto, pois há um conflito da finitude humana com a infinitude divina, ou seja, aquilo que não tem fim não se pode ser conhecido, pois o intelecto não dispõe de capacidade ilimitada de conhecimento daquilo que não dispõe de limites. Em Deus, todo intelecto, de todas as naturezas está compreendido, por isso é *intelecto de tudo*, mas em nossa *theósis* Deus manifesta-se como o *tudo* em *todos*. A *theósis* é a comunicação de Deus como *intelecto puro* ao ser. “Porque ele é o intelecto mais elevado em todas as coisas que existem juntas – [...] Ele, no entanto, está em si mesmo e é o mesmo, sendo a causa simples e múltipla de todas as naturezas” (ERIÚGENA, 2002, p. 12). Eriúgena compreende a natureza racional

⁶⁷O racionalismo de Ário diz respeito a uma vigorosa corrente teológica da Alexandria acerca das questões cristológicas e que impactaram também o dogma da Trindade. Eunômio foi bispo ariano em Cízico e defendeu a tese de que entre o criador e a criatura não poderia haver qualquer semelhança essencial. A geração do filho representa um acidente, indicando uma dualidade em Deus. Ambos, Ário e Eunômio, foram condenados em concílios ecumênicos do século IV.

do homem como um equipamento cognitivo que o instiga a buscar a Deus enquanto *intelecto*. Dessa forma, na experiência humana na história e nas diversas sociedades, Deus pode ser compreendido de múltiplas formas e manifestações de si, embora Deus sempre se mantivera o *mesmo*. É esta natureza racional que desnuda nossa *substância* mais profunda em Eriúgena, que é nosso intelecto: “Nós somos nossa substância, que é vital e inteligente, superior ao corpo e todos seus sentidos e forma visível” (ERIÚGENA, *PER*, L1.497C). Assim, Eriúgena definirá seu ponto acerca da relação intelecto e corporeidade:

“Por meio do corpo que outrora levamos, contemplaremos ao mesmo Deus”, já que por si mesmo é impossível vê-lo. Melhor afirmou: “Por meio do corpo que outrora levamos, sem exceção em qualquer corpo que vejamos, contemplaremos ao mesmo Deus”. [...] se manifestará a essência divina nas inteligências por meio do intelecto, nas razões por meio da razão, não por si mesma. Com tanta excelência do poder divino se manifestará na vida futura a quem forem dignos de sua contemplação, que nenhuma outra coisa senão Ele brilhará tanto em seus corpos como em seus intelectos. Deus será, pois, tudo em todos, tal como abertamente o anuncia a Escritura: “Somente Deus aparecerá em todos”. (ERIÚGENA, *PER*, L1.450C-450D, tradução nossa).

O ser divino é sua própria essência. Conforme Cappelletti (1967, p. 07), o entender divino é seu entendimento, mas o entendimento divino é a essência de Deus, pois pelo contrário haveria em Deus um acidente. Resulta daí necessário, que o entender divino seja sua própria essência. A contemplação de Deus no outro em sua essência (*intelecto*) é elemento fundamental da *theósis* ou deificação eriugeniana. A *theósis* é assumida em seu aspecto gnosiológico em que não se compreende cognitivamente a Deus em suas razões e intelecto, mas por ele - enquanto *intelecto* - somos tocados em uma hipóstase substancial.

3.3.3 *Intelecto e Razão: conhecendo a Deus a partir de si mesmo*

A compreensão da *apokatástasis* eriugeniana, do retorno de todas as naturezas a *causa* primeira, é defendida por ele com a autoridade dos pais citados por ele mesmo:

Ambrósio, de fato, elimina cada composição de modo que, após a ressurreição, o corpo, a alma e o intelecto sejam uma coisa só e simples, não uma composição de três partes, mas uma unidade de inefável harmonia; e aqueles que aqui parecem três, lá se tornam um só intelecto. De modo semelhante, Gregório sustenta, sem dúvida, a mutação do corpo no momento da ressurreição na alma, da alma no intelecto e do intelecto em Deus; e assim Deus será todas as realidades em todas as realidades, como o ar se converte em luz. (ERIÚGENA, *PER*, L5.987B-987C, tradução nossa).

Para Eriúgena, o retorno de todas as naturezas a Deus na ressurreição consistirá na unidade das naturezas que compõem o *ser* até que tudo se reduza a uma união com o *intelecto* e este por sua vez, com Deus. Uma mutação das realidades em uma única realidade, a realidade divina, em uma unidade inefável com Deus de modo que seja um só operar em Deus. Eriúgena busca na autoridade dos Pais da igreja, especialmente em Gregório de Nissa, o fundamento teológico de sua compreensão da reunião das naturezas e a redução delas no *intelecto*. Ele mesmo diz que, para Gregório, uma vez o corpo transformando-se em razão e a razão por sua vez em intelecto, “[...] o intelecto em Deus e, em consequência, toda sua natureza se transformará no mesmo Deus. [...] Deus, que por si mesmo é incompreensível, se compreenda na criatura de alguma maneira, e a mesma criatura se transforme em Deus por um inefável milagre” (ERIÚGENA, *PER*, L1.445B). Isso significa dizer que o *intelecto* é o substrato substancial mais elevado, essência do ser em que tudo o que é une-se em Deus transformando-se no que Deus mesmo é. “[...] o segundo movimento da alma é a razão, que é considerada algo como uma capacidade substancial de visão no espírito e como uma arte que ele gera de si em si mesmo, na qual pré-conhece as coisas que quer fazer e as pré-estabelece [...]” (ERIÚGENA, *PER*, L2.577B).

O intelecto não prescinde da razão a qual Eriúgena define como a capacidade intelectual do ser em discernir, compreender, alcançar luz e por isso clareza nas questões mais obscuras e ocultas na penumbra da dúvida e ignorância. A razão é a manifestação proléptica do intelecto, sua natureza antecipatória é causa da preconização de sua atividade no intelecto. Hildegarda, nessa mesma linha, compreende que cabe ao intelecto, a capacidade de discernir qualquer julgamento. Para ela, o intelecto está organicamente unido à alma e opera juntamente com os sentidos e a razão. O intelecto é o mestre que dá compreensão de toda exterioridade àquilo que é interno, torna conhecido e compreendido por sua capacidade de discernimento. Ela percebe que o intelecto, é o meio pelo qual compreendemos a dupla natureza em Deus, sua divindade e a humanidade, na afirmação abaixo:

O intelecto está unido à alma como um braço ao corpo. [...] o intelecto, trabalhando com os outros poderes da alma, mediante os quais ele compreende as ações humanas, certamente provém da alma. Efetivamente, perante todos os outros poderes da alma, ele compreende o que quer que haja nas ações humanas, quer o bem, quer o mal, de modo que, através dele, como por meio de um professor, tudo é compreendido; [...] outros poderes da alma, sem o intelecto, são sem sabor e indiscerníveis. O intelecto, porém, é também para a alma como o ombro é para o corpo, o verdadeiro âmago dos outros poderes da alma; assim como o ombro corporal é forte, assim ele compreende a divindade e a humanidade em Deus, [...] A vontade ativa a obra, a mente a recebe, e a razão a produz. Mas o intelecto compreende a obra, conhecendo o bem e o mal, tal como os anjos, que têm intelecto, amam o bem e desprezam o mal. E onde o coração está no corpo, ali o intelecto está

na alma, exercitando seu poder naquela parte da alma, como a vontade o faz em outra parte. Como? Porque a vontade tem grande poder na alma. [...] a vontade realiza toda obra, seja ela boa, seja má. (HILDEGARDA DE BINGEN, *Scivias*, I.IV.19-20).

O intelecto em Hildegarda compreende a lógica da ação, o motivo racional que leva o ente a agir nisto ou naquilo. É a capacidade de discernimento no conhecimento do bem e do mal que produz no ente a decisão, entretanto para ela, a *vontade* exerce grande poder na alma, e como é à *vontade* quem realiza uma ação, é a ela que a ação se submete, estando também submetidos a isso, o que é bom ou mal em uma ação. Para Foucault (2006), toda ação deverá ser fruto de um conhecimento modal a que chama de *saber espiritual* compreendido por meio de quatro características:

[...] não é permanecendo onde está que o sujeito pode saber do modo como convém. Este é o primeiro ponto, a primeira característica do saber espiritual. Segundo, a partir deste deslocamento do sujeito, está dada a possibilidade de apreender as coisas ao mesmo tempo em sua realidade e em seu valor. E por “valor” entende-se seu lugar, sua relação, sua dimensão própria no interior do mundo assim como sua relação, sua importância, seu poder real sobre o sujeito humano enquanto ele é livre. Terceiro, neste saber espiritual, trata-se para o sujeito de ser capaz de ver a si mesmo, apreender-se em sua realidade. Trata-se de uma espécie de “heautoscopia”. O sujeito deve perceber-se na verdade de seu ser. Em quarto lugar finalmente, o efeito deste saber sobre o sujeito está assegurado pelo fato de que nele o sujeito não apenas descobre sua liberdade, mas encontra em sua liberdade um modo de ser que é o da felicidade e de toda a perfeição de que ele é capaz. Pois bem, um saber que implica estas quatro condições (deslocamento do sujeito, valorização das coisas a partir de sua realidade no interior do *kósmos*, possibilidade para o sujeito de ver a si mesmo, transfiguração enfim do modo de ser do sujeito por efeito do saber), é isto, creio, que constitui o que poderíamos chamar de saber espiritual. (p. 373)

Destacamos o que Foucault chama de “heautoscopia”, termo cunhado a partir de *heautón*, termo grego que designa ‘si mesmo’, ou seja, “enxergar a si mesmo”. O efeito deste *saber* passa a determinar na prática a felicidade descoberta enquanto transcendência do sujeito que passa a compreender a realidade divina no cosmos e no *outro*. Por isso, voltamos a Eckhart em sua visão prática sobre a relação da graça com o intelecto. Para ele, a graça deverá também participar do intelecto e sua vontade: “[...] a graça deve penetrar no intelecto, intelecto e vontade devem transcender a si mesmos” (MESTRE ECKHART, Sermão 43). A transcendência do *intelecto* em direção ao ser de Deus e a transcendência da *vontade* do ser em direção a *vontade* de Deus é a operação da *obra* da graça, a própria *renovação* da *mente* (cf. Rm 12,2). A *vontade* ativa a *obra*, ou seja, sem vontade, nada no âmbito do intelecto, se produz, como o dito abaixo por Eriúgena:

Porque a inteligência de todas as coisas é a essência de todas as coisas. [...] A essência de todas as coisas não é outro, na verdade, que o conhecimento de todas na sabedoria divina. [...] “O conhecimento das coisas que são está nas coisas que são.” Portanto, os esplendores dos santos são as suas hipóstases luminosas a Deus, conhecidas na sabedoria divina e nas causas primordiais. E tudo isso, isto é, o nascimento do Verbo do Pai e o esplendor do conhecimento dos santos, ou melhor de todas as naturezas em suas causas principais, “antes da estrela da manhã.” (ERIÚGENA, *PER*, L2.558B-559C, tradução nossa).

3.3.4 O saber em transcendência

Eriúgena também desenvolve uma epistemologia fundada na arquitetura do argumento ontológico da *theósis*. Conhecimento é a comunicação do *Verbo* de Deus às *coisas que são*, tudo o que é torna-se assim pela presença do *Verbo* em sua essência que é *intelecto*, e isso se torna a vida daquilo que é e passa a ser conhecido como é e conhece a Deus pela busca racional da sabedoria divina como essência de todas as coisas. Conhecer as realidades é buscar conhecer a essência da realidade do *Verbo* para o qual todas as realidades foram criadas nele e por meio dele. Lossky (1960), utilizando-se da metáfora do *Verbo* como *semina*, que fecunda, transforma e gera vida, afirmará: “As razões seminais [...] se reduzem, como vimos, à “Razão” e “Semente” única que é a Verbo divino, Princípio exemplar da produção e o foco luminoso da cognoscibilidade de todas as coisas” (p. 348). A razão é “semente” do *Verbo* divino, é pelo *Verbo* que o *ser* alcança a luz para além da densidade da ignorância. Eckhart desenvolverá uma sofologia em que a união da *sabedoria* – identificada como o próprio Cristo – à alma, retira toda dúvida, erro e treva para fora do *ser*. Nessa união, toda a Trindade é conhecida e a alma conhece a si mesma, como afirma:

[...] Jesus revela-se na alma com uma sabedoria imensurável, que é Ele próprio. Nessa sabedoria o Pai se conhece a si mesmo, com toda a sua soberania paterna, assim como conhece aquela mesma Palavra que também é, sim, a própria sabedoria e tudo que nela é, assim como ela é Um. Quando essa sabedoria se une à alma, então lhe é tirada completamente toda a dúvida e todo o erro e toda a treva [...] Assim, na alma, Deus é conhecido com Deus; então a alma conhece a si mesma e todas as coisas com essa sabedoria, e esta mesma sabedoria a conhece com Ele próprio; e com a mesma sabedoria, a alma conhece a soberania paterna, na <sua> fecunda força de gerar e a esti-dade (*istikeit*) essencial, em unidade simples, sem qualquer diferenciação. (MESTRE ECKHART, Sermão 1, grifo do autor).

Para Giachini (2009), “O modo de ser do amor ou o modo de ser espiritual é o modo da unidade, o modo de ser de Deus, do Um. Ali, a alma [...] ama e é totalmente tudo que é Deus. Ama com o amar que é o próprio Deus” (p. 21). A comunicação das realidades, conhecimento da realidade do *Verbo* se dá na proximidade que não é outra coisa que *amor*. Por isso McGinn (1987) irá afirmar: “ele (Eckhart) insiste em que ‘a perfeição da bem-

aventurança está em ambos: conhecimento e indistinção’, mostrando assim que o amor e o intelecto têm um papel a desempenhar na obtenção da *unitas indistinctionis*” (p. 17). Em Eckhart, indistinção é fundamento do amor que em nenhuma hipótese exclui, negligencia ou é indiferente, o amor simplesmente abraça a tudo. Através do amor a alma adequa-se ao modo de ser de Deus, o modo da unidade, de ser *Um*. No amor conhecemos e somos conhecidos.

Como o intelecto de todas as realidades, que o Pai criou no seu Verbo unigênito, constitui a essência destas realidades e de todas aquelas que se compreendem naturalmente em torno da essência, por isso o conhecimento de todas as realidades, que o Verbo do Pai criou na alma humana, constitui a essência de todas aquelas realidades que se reconhecem naturalmente em torno a esta. E como o intelecto divino precede todas as realidades e é todas as realidades, assim o conhecimento intelectual da alma precede todas as realidades que conhece antecipadamente, de modo que todas as realidades subsistam de modo causal no intelecto divino, enquanto segundo os efeitos no conhecimento humano. Não no sentido de que a essência de todas as realidades (como muitas vezes falamos), seja diversa no Verbo e no homem, mas no sentido de que a mente compreende uma só essência de um modo nas causas eternas de um outro nos efeitos. Nas causas, de fato, supera cada compreensão, nos efeitos, ao invés, se compreende somente a partir dos acasos que se compreendem em torno a esta, enquanto em ambos os casos não é lícito a um intelecto criado conhecer a essência. De fato, pudesse conhecê-la não exprimiria absolutamente em si a imagem do seu Criador que se conhece só a partir dos entes dos quais é princípio, causa e Criador, enquanto escapa em cada sentido e intelecto em sua essência. (ERIÚGENA, *PER*, LA.779B-779C, tradução nossa).

Em todo esforço *intelectual* da razão criatural, não só não compreende a essência do *Verbo* em seu princípio e causa como também isso se lhe escapa. A mente compreende as causas e nos efeitos que gravitam em torno da essência, mas não penetra para o interior dessa, dada a inconoscibilidade do *Verbo*. Nessa persuasão, Santos (2012) irá afirmar que: “[...] não podemos ver a Deus senão pela cegueira, não podemos conhecê-lo senão pelo não-conhecimento. *Retornar* [...] significa passar do estado de saber àquele do não-saber, do ente criado ao não-ente de Deus e atingir o não-ser da Deidade” (p. 128-129). Ele evoca no apofatismo, uma ontologia do conhecimento em que Deus não é conhecido senão pelo *não-conhecimento*, o Deus ignoto, incognoscível ao qual só nos cabe uma douta ignorância, não se revela aos olhos atentos do empirismo racional e do criticismo intelectual senão aos olhos que percebem “as coisas que não se vêem” (Hb 11,1). Para Eckhart, “nossa salvação repousa no ‘não saber’, este deve ser um ‘não saber’ que procede de um saber. Trata-se de um ‘não saber’ *qualificado*, não de uma pura privação de conhecimento, não de um eclipse da inteligência, mas de um saber transfigurado” (SANTOS, 2012, p. 131). É do saber que chegamos ao *não-saber*. Eckhart aponta para um saber em transcendência. Todo o saber não passa de uma ignorância, entretanto, o *não-saber* ou o *saber-que-está-acima-dos-saberes* não prescinde da inteligência e conhecimento senão que, ultrapassa-as em sua pequenez e ignorância ao fim da

contemplação do *ser* de Deus que é puro *intelecto*. Assim, destacamos dois tipos de saberes em Eckhart, um saber que é um conhecimento sensível e compreensivo voltado às coisas exteriores ao *ser* e um conhecimento espiritual, ou centelha da discursividade. “Esse conhecer sempre é tudo, apesar de cintilar e vir à luz só raramente, de repente, e no mesmo instante ocultar-se, como a faísca, a chispa, o raio, a centelha. Na escuridão do conhecimento sensível e compreensivo, o acender-se do conhecer do fundo da alma abre e fecha tudo num instante [...]” (GIACHINI, 2009, p. 20-21). O conhecimento espiritual é a transcendência do saber, do *intelecto*, o instante de abertura do mistério, do *encoberto*, para uma compreensão iluminada, mas limitada da realidade divina, o *não-saber* que ilumina a toda superfície do saber. Para Eckhart, esse conhecimento espiritual, a centelha da discursividade, é também a realidade unitiva que a alma projeta para si mesma como repouso de si, “pois conhecimento flui da igualdade. E porque tem o poder de conhecer todas as coisas, a alma não repousa jamais até chegar à primeira imagem, onde todas as coisas são um, e lá ela encontra repouso, isto é: em Deus. Em Deus nenhuma criatura é mais nobre do que a outra” (MESTRE ECKHART, Sermão 3).

3.3.5 Tempo e materialidade: a fragmentariedade do pensamento

A alma, sendo *imagem* de Deus, é dotada do poder de conhecer todas as coisas, mas apenas repousa em Deus, sua *imagem* primordial, *aspectum* de seu *respectum*, reflexo do *ser* de Deus. Esse caminho unitivo do conhecimento ocorre no *não-lugar*, onde Deus mesmo habita. Eckhart afirma que “*Intelecto* é ‘o templo de Deus’. [...] No conhecer de si mesmo, Deus conhece a si mesmo em si mesmo” (MESTRE ECKHART, Sermão 9). O *intelecto* é o *não-lugar*, onde Deus habita e onde Ele é contemplado e nisto encontramos o êxtase. Essa experiência numênica de uma ontologia do conhecimento, o instante em que sou conhecido por mim mesmo e Deus que conhece a si em si quando é um *Um*, lugar de unidade. Por isso Eckhart irá dizer que “[...] o homem deve ser um em si mesmo e deve procurá-lo (i. é, o ser-um) em si e no Uno e recebe-lo no Uno, isto é: somente *contemplar* a Deus; e ‘regressar’, isto é: saber e conhecer *que* conhece e sabe a Deus” (MESTRE ECKHART, 2016b, p. 18). Auto-conhecimento, no pensamento eckhartiano, pode ser definido então a partir da citação abaixo:

[...] Nosso Senhor, em palavra feliz e memorável, que a vida eterna consiste nisto: em se conhecer a Deus por único Deus verdadeiro (Jo 17,3), e não: em conhecer que se conhece a Deus. Com efeito, como poderia conhecer-se como conhecendo-a-Deus o homem que não se conhece *a si mesmo*? Pois, certamente, o homem não se conhece a si mesmo nem as demais coisas, antes conhece na verdade a Deus

somente quando se torna bem-aventurado e é bem-aventurado na raiz e no fundamento da bem-aventurança. Mas quando a alma conhece *que* conhece a Deus, ela obtém ao mesmo tempo o conhecimento de Deus e de si mesma. (MESTRE ECKHART, 2016b, p. 17, grifo do autor).

O conhecimento de Deus está vinculado ao conhecimento de si-mesmo e vice-versa. O homem que se lança a conhecer a Deus conhece a Deus e a si mesmo, mas também todas as demais coisas. Para Eckhart, “três coisas impedem o homem de conhecer a Deus. A primeira é o tempo, a segunda a corporalidade, a terceira a multiplicidade” (MESTRE ECKHART, Sermão 11). Ele parece estar certo de que a experiência fragmentada do *ser* no tempo e espaço e a fragmentariedade de si mesmo na presença de uma multiplicidade de representações imaginárias que o impedem de entender tudo como um todo em Deus, e, a si mesmo como um *Um* no todo, sabotam o *conhecer* a Deus. Por isso, Eckhart dirá:

Não há nada que mais impeça a alma de conhecer a Deus do que tempo e espaço. Tempo e espaço são fragmentos, e Deus é Um. Por isso, se a alma deve conhecer a Deus, deve conhecê-lo por cima de tempo e espaço; pois Deus não é como essas coisas múltiplas, isso ou aquilo, mas Deus é Um. Se a alma quer conhecer a Deus, em nada deverá reparar no tempo; enquanto conhece tempo ou espaço ou qualquer uma dessas imagens, a alma não pode conhecer a Deus. [...] Quem conhece a Deus conhece que todas as criaturas nada são. (MESTRE ECKHART, Sermão 68).

Para Eckhart, não é que a compreensão teológica de Deus não careça de ser contextual, mas que todo aprisionamento teológico em categorias de tempo e espaço, causam uma deformação antropomórfica a Deus e a ele atribuem um véu conceitual que lhe encobre com imagens e imagens que aumentam por si mesmo a alteridade entre o *ser* e Deus. Juliana de Norwich também refletirá na questão da relação do tempo com a presciência e dirá: “[...] nada se deve ao acaso, senão que tudo sucede pela sabedoria presciente de Deus. Se a nós nos parece acaso, é devido a nossa cegueira e falta de presciência” (JULIANA DE NORWICH, *RDL*, cap. 11, p. 52). A fragmentariedade do ser em estar preso ao tempo e espaço, não o permite contemplar com nitidez e clareza a epifania de Deus na história e fora dela. Em Juliana não existe *acaso* senão nossa ignorância e treva interior que nos causa “cegueira” intelectual. A centelha da discursividade, ou o conhecimento espiritual, é uma busca interior do *intelecto*. O *regressar* é a consciência de presença histórica do *ser* que mantém os “pés” na realidade e transforma essa realidade com o saber divino. Em Eckhart, o conhecimento interior é um *algo da vida da alma*, é por ele que a vida torna o ser *intelecto* como afirma abaixo:

O conhecimento interior é aquele que se funda de modo intelectual no ser de nossa alma; no entanto, ele não é o ser da alma; ele, porém, lança suas raízes nela e é algo da vida da alma, pois dizemos que o conhecimento é algo da vida da alma, isto é, vida dotada de intelecto, e nessa vida o homem é gerado como o Filho de Deus e para a vida eterna; e esse conhecimento é sem tempo e sem espaço, sem aqui e sem agora. Nessa vida todas as coisas são um, todas as coisas juntas são tudo, e tudo em tudo e totalmente unido. (MESTRE ECKHART, Sermão 76).

O desprendimento de toda noção de temporalidade e lugariedade do conhecimento interno, características que o deixam fragmentados de imagens, revelará ao ser que *tudo* é um *Um* e que *tudo* está unido. Toda multiplicidade e fragmentariedade, toda criaturidade e temporalidade típicas do conhecimento exterior, são reordenadas inversamente na perspectiva do conhecimento à luz da eternidade. Eckhart exorta em seu tratado sobre “*odespojamento e a posse de Deus*” de que “o homem não se deve contentar com um Deus pensado, pois quando o pensamento passa, passa também Deus. Deve-se antes possuir um Deus essencial que incomensuravelmente ultrapassa os pensamentos do homem e toda a criatura” (MESTRE ECKHART, 2016, p. 16). Um Deus que seja pensado, meramente será um ídolo anacrônico, uma vez que repercutirá as estruturas antropológicas de seu tempo e espaço, um Deus para sua era e civilização, um Deus que fatalmente morrerá quando o “pensamento passar”.

3.3.6 Fé e consciência da graça como pedagogas da luz

O Deus essencial de Eckhart transcende toda natureza do pensamento e criaturidade de conhecimento. O Deus essencial é sempre incognoscível, o *Eu-sou-o-que-sou* atemporal. Vejamos a relação do intelecto com a fé no pensamento eckhartiano:

Três são as forças supremas da alma: A primeira, conhecimento; a segunda, *irascibilis*, é uma força ascendente, e a terceira é a vontade. Quando a alma se entrega ao conhecimento da reta verdade, da simples força, na qual se conhece a Deus, a alma chama-se então uma luz. Também Deus é uma luz. Quando a luz divina se extravasa na alma, a alma une-se a Deus como a luz com a luz. A isso chama-se luz da fé e é uma virtude divina. Aonde a alma com seus sentidos e forças não pode chegar, para ali a carrega a fé. (MESTRE ECKHART, Sermão 32, grifo do autor).

O verdadeiro conhecimento para Eckhart, o conhecimento de Deus, é um deixar-se, um entregar-se, levar a ser conduzido para a verdade, por uma força pedagoga. O que é *ser* assim foi chamado do *nada* para o existir, das trevas para a *luz*, então tudo que é *ser* é em Deus também *luz*, portanto, conhecer a Deus é um extravasar da *luz* na alma, a *união* da *luz* com a luz. Nessa luz, toda criaturidade que limita nosso *conhecer* a Deus, dada nossas

limitações temporais e corpóreas, é suplantada pela fé enquanto virtude, enquanto a força pedagoga, enquanto o ‘rio’ da verdade que desemboca na imensidão do ‘mar’ que é Deus. Assim, a expressão *credo ut intelligam* de Sto. Anselmo de Cantuária é compreendida na teologia eckhartiana. Juliana de Norwich também irá falar sobre esse intelecto pedagogo que conduz a *união*: “[...] é próprio de nós, por natureza e pela graça, que desejemos ter conhecimento dele mediante a visão e a ação. Pois isso nos conduz pelo caminho reto, nos mantém na verdadeira vida e nos une a Deus” (JULIANA DE NORWICH, *RDL*, cap. 75, p. 176). Para ela, o conhecimento racional (*visão*) e empírico (*ação*), são próprios de nossa cognição (*natureza*), mas também de nossa realidade espiritual, a qual, pela consciência da *graça* aspira esse conhecimento interior. É este conhecimento o *mestre* pedagogo que nos conduz à união inefável. Se em Eckhart, a fé era a condutora para uma nova vida desapegada das vontades e desejos criaturais, para Juliana o conhecimento derivado da consciência da *graça* irá produzir uma vida *verdadeira* trilhada no *caminho reto*. Isso quer dizer que o conhecimento interior é também ordenador do sujeito da ação enquanto uma nova normatização dos eventos quotidianos, ou seja, se é conhecimento verdadeiro, esse deve libertar o ser de vícios e erros da ignorância e nesciência. Assim, não há como compreender ou aprofundar-se no caminho unitivo sem a disposição de análise dos aspectos gnosiológicos do *intelecto*, que em nossos(as) autores(as), é revestido de um dado ontológico no ser em detrimento de uma concepção meramente cognitiva e material do ente.

3.4 Teofania como *não-é* e Deificação como *kenosis do ser*

“Mas o contemplaremos através de certas teofanias produzidas por Ele em nós”
(ERIÚGENA, *PER*, L1.448C, tradução nossa).

“Que a *minha* vontade se torne *sua* vontade, que *eu* me torne *ele*”
(MESTRE ECKHART, Sermão 30, grifo do autor).

Desde o princípio deste texto, temos nos referido à deificação do *ser*, ou na linguagem eriugeniana *teofania*, como processo inerente a união com Deus. Uma *teofania* do *ser* resume-se na expressão desta epígrafe como, uma manifestação divina no *ser* à qual contemplamos Deus, sem os véus do mistério, completamente nu, e sem mediações em nós. A *teofania* de Deus no *ser* produzirá o *embasbacamento* do *ser* em si mesmo diante da presença divina. O *ser* torna-se verdadeiramente o *templo* divino, e apenas o *ser* e Deus estão neste *não-lugar*, o *cum templum* em temor e tremor do santíssimo. Aquele deus antropomórfico, envolvido por todas as bugigangas teológicas e religiosas, fruto das representações e

reproduções de nossas próprias imagens deformadoras atribuídas a Deus, quando revelado nu, torna-se o Deus desconhecido, o qual, todavia, podemos nos mover nele e, portanto, participar de sua divindade. Conhecer a Deus, portanto, não significa dizer o que ele é senão o que *não-é*, dada a inefabilidade de Deus. Todo conhecimento passa a ser apenas uma metáfora sobre Deus, que o apofatismo de Eriúgena será capaz de construir suficientemente como uma metáfora da desconstrução. Libera (1998) comenta que a deificação na filosofia medieval era o processo no qual o ser subordinava todas as virtudes cristãs ao desapego, deixando a alma em estado livre (esvaziada) de toda representação ou imagem. Neste desapego o ser “assimila o vazio interior da alma ao lugar natural de Deus e formula em termos quase ‘físicos’ uma lei de comunicação necessária que obriga Deus a prodigalizar-se, por causa de seu próprio ser, a toda alma pronta para acolhê-lo” (p. 426). A deificação é a graça divina ao ser desapegado, vazio de si mesmo, despido de todo *eu* numa kenosis ôntica a fim de acolher necessariamente Deus em toda sua deidade como Eriúgena diz: “O Pai queima, o Filho queima, o Espírito Santo queima, porque consomem junto aos nossos pecados, e nos dirigem para a unificação com eles como um holocausto por meio da θεώσις, isto é, a divinização” (ERIÚGENA, *PER*, L4.743A). A *kenosis* do *ser* é um holocausto, uma oblação existencial. Teofania é definida assim por Eriúgena: “as formas das realidades visíveis e invisíveis, a partir da qual ordem e beleza se reconhece a existência de Deus e se encontra não que coisa é, mas apenas que é, porque a própria natureza de Deus não se exprime, nem se compreende” (ERIÚGENA, *PER*, L5.919C). Eriúgena toca nesta definição, a inefabilidade da natureza divina e de que as realidades (visíveis ou invisíveis) apenas exprimem o *que-é*, ou melhor, àquilo que *não-é* concernente a natureza do *ser*.

3.4.1 *Theósis*: “luz” que clareia o entendimento

Vejamos abaixo, o conceito eriugeniano de *participação* o qual, esclarece o tênue limite de sua onto-teologia a um panteísmo:

Em consequência, quando ouvimos que Deus tem feito todas as coisas, não devemos entender outra coisa senão que Deus está em todas as coisas, isto é, que Ele subsiste como Essência de todas as coisas. Somente Ele, por si mesmo, é verdadeiramente, e tudo quanto com verdade se diz que existe nas coisas que são é somente Ele mesmo. Com efeito, nenhuma das coisas que são, por si mesma, é verdadeiramente, e quanto se entende verdadeiramente nele recebe uma participação dEle mesmo, o único que verdadeiramente é, Ele somente e por si mesmo. (ERIÚGENA, *PER*, L1.518A-518B, tradução nossa).

Para Eriúgena, Deus não é um ser tal de fazer sofrer as suas criaturas: por isso Ele, mantendo-se parado na própria supra essencialidade, oculto na eterna inescrutabilidade do seu mistério e da sua transcendência, decide proceder na dimensão do visível e do manifesto mediante o aparecimento das *theophaniae*: Deus se manifesta na criação. Segundo Fortuny (1984, p. 20), esta teofania – primariamente é manifestação de Deus a si mesmo, e somente secundária, derivadamente e como plena realização, manifestação de si mesmo aos seres inteligentes criados – é uma peculiaridade do cristianismo oriental e somente explorada filosoficamente com vigor por Eriúgena. Para Bauchwitz (2006), na teofania “converge a adoção radical da manifestação divina como em sua criação, ao tempo que faz do homem o lugar apropriado e exclusivo para que se dê essa manifestação” (p. 33). Em outras palavras, Deus se expressa em tudo o que é perceptível através do conhecimento sensível e inteligível; Ele *fit in omnibus*, se torna e está nas coisas, sem, portanto, limitar a própria infinidade a elas. Para Chietti (2011), “tal teoria, inspirada pelo misticismo areopagítico, quer impedir e prevenir qualquer mal-entendido no sentido panteístico, salvaguardando assim a transcendência divina” (p. 33). Eriúgena, não deixa de restituir a ideia de tal conceito através do uso de enunciados em forte antítese e de antífrase como *aparência não aparente, manifestação daquilo que é oculto, afirmação da negação, incompreensível compreensão, expressão inexprimível*, ao longo de toda sua obra. Ele traduz *teofania* como “aparição de Deus” e acrescenta que cada criatura visível e invisível é uma teofania, isto é, uma aparição de Deus. Da mesma forma, Hildegarda também entende a contemplação de Deus em *teofania* na criação quando diz: “Como, de fato, com os olhos do corpo, o homem vê as criaturas em qualquer lugar que estejam, assim na fé pode ver Deus em todo lugar e o conhece através das criaturas, quando compreende que de todas é o criador” (HILDEGARDA DE BINGEN, *LDO*, L2.P1.V2.15). S. Tomás de Aquino expressou bem em *Adoro te Devote* a concepção hildegardiana quando disse: “a vista, o tato e o gosto não te alcançam, mas só com o ouvir-te firmemente creio”. A concepção de que a fé se produz pelo “ouvir” (cf. Rm 10,17) torna a fé o *sensus* necessário para contemplar a Deus em sua criação. Deus, de fato, mantendo-se inacessível ao conhecimento humano, manifesta-se, no entanto, na criação dos vários entes. Tudo está ligado a Deus por ser uma espécie de comunhão ontológica do ser, por isso cada criatura é definida uma espécie de “luz” que clareia o intelecto humano sobre certos aspectos ou atributos da essência divina. Eriúgena longe de querer reduzir a transcendência divina ao vulgar e ingênuo panteísmo enfatiza repetidas vezes, a necessidade de não reduzir Deus à condição de criatura: Ele está nas coisas, mas, contemporaneamente, as transcende na sua inefável super-essência. Isso quer dizer que Deus não é a natureza, mas que pode se chegar a

conhecer a Deus por meio das criaturas que obviamente mostram aquilo que *não-é* Deus. O intelecto, para afirmar algo do divino, deve abandonar cada discurso, cada raciocínio sobre Deus, deve estar como morto e somente pelo poder da Graça divina, concedida pelo Criador, o homem poderá superar a condição limitada do conhecimento sensível e fundir-se com a tenebrosa super-essência divina. Segundo Chietti (2011), tal união, “representa o cumprimento de um processo ainda mais sublime e inefável cuja realização constitui a promessa contida simbolicamente em cada única imagem e em cada parábola da Bíblia: a divinização de toda a natureza humana” (p. 52).

3.4.2 *Theósis e deificação: uma hipóstase cósmica*

Em Eriúgena, a deificação tem um dado cristológico importante para a construção do argumento, veja a citação abaixo:

Afirma, pois, que a teofania não provém de outro, senão de Deus; e surge por condescendência da Palavra divina, isto é, do unigênito Filho que é Sabedoria do Pai, como em um movimento descendente até a natureza humana por Ele criada e purificada, e uma exaltação até acima da natureza humana pelo amor divino até a mesma Palavra. E não falo daquela condescendência, já passada, da criação, senão da que se realiza pela *theósis*, isto é, pela deificação da criatura. (ERIÚGENA, *PER*, L1.449B, tradução nossa).

O dado cristológico da teofania ou deificação baseia-se na teologia da encarnação do *Verbo*, ou seja, da *participação* do *Verbo* na cosmogonia cristã, mas também de uma soteriologia do *Verbo* que num movimento de descendência e ascendência, exalta a natureza humana para junto de Deus. Para Eriúgena, a deificação é a encarnação do amor divino que deseja o ser para junto de si. “[...] assim a natureza humana unida a Deus, em tudo se diz que é Deus, não porque deixe de ser a natureza, senão porque de tal modo recebe participação da divindade que nela somente parece estar Deus” (ERIÚGENA, *PER*, L1.450B). A inefável união da natureza humana com Deus, nesse processo kenótico, naquilo que compete ao homem, e soteriológico, naquilo que compete ao *Verbo*, torna a parecer em imagem apenas um ser, o divino transfigurado em sua criatura. Hildegarda faz a seguinte afirmação: “A alma humana foi feita à imagem de Deus e trabalha no homem com todas as criaturas; e Deus está em todas as criaturas e acima de todas, porque não se dá nele início nem fim” (HILDEGARDA DE BINGEN, *LDO*, L2.P2.V1.37). Contemplar a Deus na criatura é, compreender o quão substancialmente está manifestando-o teofanicamente embora não esteja apreendido naquela ou outra natureza porque Deus é o *não-ser*. Eriúgena compreende uma

unidade substancial e a transformação das realidades na *participação* da própria divindade quando afirma abaixo:

Embora, de fato, tenha salvo a natureza humana, que acolheu inteiramente em si mesmo, na sua totalidade e em todo o gênero humano, alguns os restituiu à antiga condição da natureza, outros, ao invés, os divinizou por meio da excelência além da natureza, todavia, em nenhum senão nele a condição humana é unificada com a divindade na unidade da substância e transcende todas as realidades, uma vez modificadas na própria divindade. O chefe da Igreja se reservou essa prerrogativa, que não só a sua condição humana tornasse participante da divindade, mas também a condição divina tornasse participante da condição humana depois de ter subido ao Pai. [...] Ele, de fato, está sempre no Pai, porque o Pai está inseparavelmente nele, e ele está sempre no Pai. Disse: *Eu e o Pai somos uma só coisa*. E nesta unidade, ele só elevou a sua condição humana, enquanto os outros, que diviniza com a única participação à sua divindade, colocou-os depois de si, cada um de acordo com a altura da própria atividade contemplativa, ordenando-os em si mesmo, como em uma casa, todos aqueles que escolheu para serem seus semelhantes. (ERIÚGENA, *PER*, L5.911B-911C, tradução nossa, grifo do autor).

Para Eriúgena, não apenas a humanidade de Jesus é divinizada como também toda a condição humana participa em Cristo na divindade, e não apenas isso como também a *condição* divina participa da *condição* humana. Em sua hipóstase, Cristo sendo um com o Pai, também faz participar de si, a natureza humana e nela, faz participar toda a deidade, tornando a todos seus *semelhantes*. Eriúgena em seu argumento cristológico compreende na deificação da natureza e das realidades, o processo soteriológico do resgate da *semelhança* da doutrina da *imago Dei*. Uma teofania é o resplendor da *semelhança* ontológica do ser com o divino. Eckhart dirá: “O que se transforma em um outro, torna-se um com ele. Inteiramente assim nele serei transformado, de tal modo que Ele me põe em obra como seu ser, <certamente> como um, e como *igual*. E é verdade que junto ao Deus vivo não existe nenhuma diferença” (MESTRE ECKHART, Sermão 6). Lossky trabalha em sua tese a distinção entre o Deus incognoscível e o que se manifesta nas criaturas quando afirma: “Deus (Divindade) *Quo est* presente nas criaturas, é um aspecto real que se distingue do Deus-*Ens*, incognoscível na sua essência indistinta do *Esse*; entretanto se trata do mesmo Deus-Ser, idêntico a si mesmo” (LOSSKY, 1960, p. 344). Isso quer dizer que há uma dialética conceitual em Deus, uma distinção clara que ao tempo que a teologia mística revela um Deus *absconditus*, incognoscível, para aquele nosso intelecto que não é razoável em apreender, este mesmo Deus *quo est* revela-se, mostra-se, desvela-se na transfiguração da criação, na teofania do *ser*, a deidade plena no homem. Para Eckhart, a *transformação* é a mudança a que o ser passa em sua deificação, o processo de *deiformação*. Nessa transformação não há dessemelhança ou diferença, mas *igualdade* na unidade, ali há somente um *Um*, pois Deus é um simples sem

número, e não uma pluralidade, mas simplicidade e unidade. A igualdade é a condição ontológica do nascimento do ser para a antropologia eckhartiana, como figura abaixo:

O Pai gera seu Filho sem cessar, e eu digo ainda mais: Ele gera a mim como seu filho e como o mesmo Filho. E digo ainda mais: Ele gera a mim não apenas como seu filho; Ele gera a mim como a si mesmo e gera a si mesmo como a mim, como seu ser e como sua natureza. Na fonte mais íntima, ali eu broto no Santo Espírito; ali há *uma* vida e *um* ser e *uma* obra. Tudo que Deus opera, isto é um; por isso, Ele gera a mim como seu Filho, sem nenhuma diferença. Meu pai carnal não é propriamente meu pai, mas sim, apenas com uma pequena parcela de sua natureza, e eu estou separado dele: Ele pode estar morto e eu viver. É por isso que o Pai celeste é na verdade meu pai, pois eu sou seu filho e tudo que tenho o tenho dele, e sou o mesmo Filho e não um outro. Porque o Pai opera <apenas>*uma* obra, por isso põe-me em obra como seu Filho unigênito, sem nenhuma diferença. (MESTRE ECKHART, Sermão 6, grifo do autor).

Eckhart enfatiza a igualdade substancial do ser no nascimento da natureza como uma teofania verdadeira. Deus opera na unidade, dentro de si mesmo, o qual, para fora de si, não há qualquer *ser*. Aquilo que é gerado dentro do *ser* de Deus não é outra coisa que o mesmo, substancialmente semelhante e igual. “Não devemos conceber e considerar Deus como fora de cada um de nós, mas como o meu próprio e como o que está *em cada um de nós* [...] Deus e eu, nós somos *um*. Pelo conhecer, recebo Deus para dentro em mim; pelo amor, ao contrário, eu entro em Deus” (MESTRE ECKHART, Sermão 6). A compreensão de que nossa natureza está substancialmente *em* Deus, e de que toda a criação permanece *em* Deus compreende que Deus está em toda sua obra, em tudo o que é gerado em unidade inefável. Esta unidade se dá pela operação do intelecto e da aderência do amor como destaca McGinn (1987):

No caso de Mestre Eckhart, talvez desejemos reverter à fórmula tradicional *amor ipse notitiaest* para *intellectus ipse est amor* para mostrar como o dominicano reconheceu um aspecto duplo na forma como a *unio mystica* cumpre tanto o dinamismo intelectual quanto o afetivo do sujeito humano, porém de uma maneira transcendental que afasta os limites da linguagem. (p. 18, grifo do autor, tradução nossa).

Tomar consciência de Deus no *fundo da alma*, e em amor kenótico, em abandono de si, em tudo que representa a vontade e desejo, são aspectos de uma soteriologia holística, de conexão profunda e ampla das realidades que são camadas epidérmicas do que Deus mesmo é. Esta compreensão, que também chega a Juliana de Norwich, a influenciará de alguma forma em sua cosmologia, quando diz: “[...] nos criou a todos ao mesmo tempo. E em nossa criação nos incorporou e uniu a si mesmo, e por esta união somos conservados tão puros e nobres como fomos criados” (JULIANA DE NORWICH, *RDL*, cap. 58, p. 135). A salvação não é um acontecimento externo, mas pertence à dinâmica do amor e da vida. Nossa

identidade e nossa substância é Jesus, quer dizer, a Trindade, cuja imagem fomos criados; em quem estamos incorporados, “tecidos” na divindade, que é nossa natureza. “E não vi nenhuma diferença entre Deus e nossa substância, senão como se tudo fora Deus” (JULIANA DE NORWICH, *RDL*, cap. 54, p. 129). Para Juliana, tudo está entrelaçado, se trata de um acontecimento cósmico que tudo inclui: criação, encarnação, paixão, morte e ressurreição, o momento da caída de Adão é já o momento da salvação, e nessa salvação tudo está incluído. Para ela, a divinização dos seres humanos, não é apenas um *voltar a ser* com Deus, mas o fato de que nunca se deixou de ser *em* Deus. Eriúgena concebe na theósis ou *deificação* uma característica de sua *apokatástasis* universal, o evento em que as substâncias ou naturezas retornarão à Causa primeira. Ele se apoia especialmente nos pais do oriente para a arquitetura do argumento de uma soteriologia mais holística, que considera também os aspectos corpóreos uma vez que são deificados em Cristo como vemos abaixo:

Talvez o sentido daquele termo (que é θεώσις), do qual o usam muitíssimo os gregos para indicar a passagem dos santos em Deus não só com a alma, mas também com o corpo, de modo que sejam nele e com ele, quando neles nada restará de animal e de corpóreo, pareceu muito elevado àqueles que não são capazes de ascender além dos pensamentos ligados à carne e incompreensível e não digno de fé [...] Bastam, acredito eu, esses poucos exemplos, retirados das parábolas divinas, para o retorno geral e particular do gênero humano em seu princípio (isto é, a criação primordial) e no próprio Deus para àqueles que são dignos de desfrutar de uma verdadeira participação naquilo, e do retorno de toda a criatura sensível (que foi construída no homem e por causa do homem) nas próprias causas [...] E assim será preparada e celebrada aquela grande ceia da qual não será rejeitada substância de ninguém, porque foi criada por Deus, e não será introduzido qualquer defeito, porque não foi criado por Deus. A natureza, de fato, será purificada, será atormentado o vício, serão mantidas as sementes substanciais, com a chama do julgamento divino queimará a palha dos delitos, serão iluminadas as escuridades escondidas, e Deus aparecerá todas as realidades em todas as realidades. (ERIÚGENA, *PER*, L5.1015B-1016A, tradução nossa).

A deificação é um retorno ao estado primordial da criação, um retorno à condição edênica do homem, da restauração da dignidade humana perdida na queda. Eriúgena descreve um verdadeiro plano escatológico otimista em que a restauração de tudo está predestinada e Deus se fará toda realidade em todas as realidades, tudo estará pleno em Deus e por meio dele dignificado. Hildegarda dirá: “[...] eu (Deus) vos infundo o conhecimento de vós mesmos, para que saibam que coisa sejais, porque sou eu que vos criei e que estou em todos vós” (HILDEGARDA DE BINGEN, *LDO*, L2.P3.V5.30). Para ela, Deus nos faz compreender pela *ratio* a extensão de toda a criação divina em forma de *participação*, ou seja, Deus está aí, em sua criação e no homem. Eckhart dirá: “Deus é em todas as coisas. Quanto mais ele é *nas* coisas, tanto mais é fora das coisas. Quanto mais *dentro*, tanto mais fora, e quanto mais fora,

tanto mais dentro. [...] No mais íntimo e no mais alto da alma, lá penso os dois como em Um” (MESTRE ECKHART, Sermão 30). A deidade é um assumir ontologicamente a substância da qual Deus se fez em nós e compreendê-lo em presença de *ser* e obra, a *participação* de toda natureza em Deus. Deus fora e Deus dentro, Deus em tudo e todos. Por isso, Eckhart irá afirmar abaixo:

[...] todas as coisas são em Deus e por ele, visto que fora dele e sem ele, na verdade, nada é: isso porque, diante de Deus, todas as criaturas são algo insignificante e um puro nada. Por isso, o que elas são, na verdade, o são em Deus, e por isso, na verdade, só Deus é. E assim a palavra “eu” se refere à “est-idade” da verdade divina, pois é a manifestação de um “é”. Por isso “eu” manifesta que somente Deus é. Em segundo lugar, significa que Deus é inseparável de todas as coisas, pois Deus é em todas as coisas e lhes é mais íntimo do que elas são para si mesmas. Assim, pois, Deus é inseparável de todas as coisas. E assim também o homem deve ser inseparável de todas as coisas, o que significa: que o homem em si mesmo seja nada e que tenha saído totalmente de si mesmo. Dessa forma ele é inseparável de todas as coisas e é todas as coisas. Por isso, na medida em que nada és em ti mesmo, nessa mesma medida és todas as coisas e és inseparável de todas as coisas. E, na medida em que és inseparável de todas as coisas, nessa medida és Deus e todas as coisas, pois a deidade de Deus consiste no fato de ele ser inseparável de todas as coisas. Por isso, o homem que é inseparável de todas as coisas apreende a deidade ali onde o próprio Deus recebe sua deidade. (MESTRE ECKHART, Sermão 77).

A *est-idade* em Eckhart é sua compreensão ontológica. Eckhart trás do latim *est* que se traduz por “é” como um campo novo de sua teologia ascética ou um conceito do que Deus mesmo é. Nessa *est-idade* apofática, todas as coisas *são* em Deus, ou seja, tudo que tem existência assim é em sua própria *est-idade* por que *está* compreendido em Deus, pois fora da *est-idade* divina, não há nada. Assim, ele irá concluir que, em propriedade, só Deus é, pois toda existência não é um em-si-mesmo, mas dependente do ser de Deus. Por isso, Deus é *inseparável* de todas as coisas e porquanto o homem também o for – inseparável de todas as coisas – nada será, pois somente saindo de si e tornando-se um nada, o homem conhece sua unidade em tudo. Nisto consiste a deidade, em que o homem saia de si mesmo negando seu “eu”, pois só Deus é seu próprio “eu”, ali só há deidade, unidade inseparável de todas as coisas com Deus.

No próximo capítulo, passaremos a tratar da importante questão do problema do pecado e do mal e suas implicações, a partir da compreensão de nossos(as) autores(as) em suas soteriologias positivas ou otimistas. Além disso, voltaremos a enfatizar a questão do bem ontológico e as implicações éticas do novo *ser* em Deus.

4 O PROBLEMA DO MAL E O PECADO

“O espírito divino, portanto, não conhece nenhum mal nem maldade. Se os conhecesse, existiriam de modo substancial [...] Mas falta-lhes causa e, por isto, não são incluídos no número das realidades criadas de modo essencial e, portanto, são de tudo desconhecidos ao conhecimento divino”

(ERIÚGENA, *PER*, L5.925D, tradução nossa).

“[...] se Deus está comigo quando sofro, que mais quero, que outra coisa desejo? Pois se sou homem de bem não quero outra coisa, e nada desejo fora de Deus” (MESTRE ECKHART, 2016a, p. 41).

Certamente ao leitor(a) atento, a questão da *união com Deus* remeterá inevitavelmente ao valor do *pecado* e do *mal* nesta economia de retorno a causa primordial. O enfrentamento dessa terá impacto profundo na cristologia e toda a concepção da economia da salvação. Os(as) teólogos(as) místicos(as) que escolhemos não refletirão sobre os esquemas medievais para ascensão da alma como p. ex. limbo e purgatório, nem tampouco a prostituição monetária dos bens espirituais ocorrida na Baixa Idade Média, fato que irá motivar o movimento de reforma religiosa no séc. XVI. Todos(as) estão muito mais preocupados(as) com as questões doutrinárias que estavam sendo debatidas em toda catolicidade da igreja, nos dramas enfrentados pelo nível inferior do clero e especialmente pelas tragédias humanitárias⁶⁸ dos séculos XIII e XIV que geraram intensa reflexão sobre a questão do *pecado/mal* e o papel soteriológico da igreja na história. Neste capítulo buscaremos primariamente conceituar o que é *mal* e sua relação com o *pecado* desde a teologia patrística, mas fundamentalmente na perspectiva dos(as) místicos(as) medievais. Em contraponto também definiremos o conceito de *bem* substancial e ético e seu impacto em uma soteriologia otimista. Depois passamos ao debate da relação ética-estética daquilo que é bom enquanto *imitação* de Cristo seja também a recuperação da *beleza* da *imagem* primordial da impressão divina na humanidade. Finalmente passaremos pelo conceito de *desapego* como exercício fundamental para a comunhão com o outro, para o encontro do outro na ação.

4.1 *Stéresis* ou *Privatio boni*: nada há de mal na natureza

Desde Agostinho e a patrística oriental, particularmente S. Gregório de Nissa, o mal é concebido pela ideia básica de *privatio boni* (SANFORD, 1988, p. 169). Essa concepção está fundada em uma cosmogonia em que Deus, sendo o bem supremo, cria tudo bom e belo, e tudo que criou tem as impressões de si, manifestando ontologicamente apenas o bem

⁶⁸Referimo-nos especialmente as pestes bubônica e septicêmica, conhecidas como “Peste Negra”, além da Guerra dos Cem Anos entre Inglaterra e França.

substancial que repousa em Deus⁶⁹. Nele, nenhum mal existe, pois Deus é apenas bem em si mesmo. Santo Agostinho (1987) dizia: “o mal não é substância alguma, nem a nossa mente é bem supremo e imutável” (*Conf.* L4.15). Pseudo Dionísio Areopagita também contribui e destaca: “O mal é neles, efetivamente, uma perversão, um abandono das coisas que lhes são próprias, uma privação, uma imperfeição, uma impotência, um debilitamento, uma ausência e falta de força que lhes conservaria perfeitos” (*DDN*, C4.23) e ainda: “[...] o mal é uma debilidade e uma privação do Bem” (*DDN*, C4.30). Dessa forma, o mal não tem nenhuma substância⁷⁰, ou seja, o mal não é ente, por isso não tem *ser* como tal, logo não existe substancialmente. O mal é a diminuição do bem, a mutilação do bem no ser. Tabuyo comentando a visão da substancialidade do pecado em Juliana de Norwich diz que “se o pecado, do que sofremos as consequências, tivera ser, estaria em Deus, pois tudo o que é participa no ser de Deus; Deus não é o mal, se o mal estivesse lá, necessariamente existiriam dois deuses, e nada pode haver fora de Deus, que é amor infinito” (TABUYO, 2002, p. 16). Em Juliana, herdeira da longa tradição patrística, tudo que é *ser* participa de Deus, e tudo que é *ser* é substancialmente bom, porque Deus as fez em sua bondade substancial, portanto, o mal e o pecado *não existem* e estão *fora* de Deus. Veja sua definição abaixo:

Pois Jesus, que nesta visão me ensinou tudo o que me era necessário, respondeu com estas palavras: “O pecado é necessário, mas tudo acabará bem, tudo acabará bem, e seja o que seja, acabará bem”. [...] Mas não vi pecado, pois creio que o pecado não tem nenhuma substância, não participa do ser, não pode ser reconhecido salvo pela dor que causa. E me parece que esta dor é algo temporal, que nos purifica e nos leva a conhecermos a nós mesmos e a pedir misericórdia. Pois a Paixão de nosso Senhor é consolo para nós contra a dor e o pecado, e essa é sua santa vontade. Devido ao terno amor de nosso bom Senhor por todos os que serão salvos, consola pronto e docemente, como dizendo: “É certo que o pecado é a causa de todo este sofrimento, mas tudo acabará bem, e qualquer coisa, seja qual seja, acabará bem”. (JULIANA DE NORWICH, *RDL*, cap. 27, p. 76, tradução nossa).

Juliana compreende o pecado como *necessário* para que o *ser* experimente a graça e amor misericordioso de Deus pela redenção e, diferentemente da tendência de seus contemporâneos, que viam na gravidade do pecado a temeridade da condenação eterna das almas, Juliana, otimista, compreende que tudo acabará *bem*, ou, que todo *mal* será extinto. Para ela, o pecado não participa da substância do *ser*, e só o conhecemos pela *dor* que é

⁶⁹Plotino definiu o mal uma “falta de bem” - “Τὸ κακὸν ἐλλειψιν τοῦ ἀγαθοῦ” PLOTINO, III Eneadas, Tratado da Providência, cap. 5. apud: JOURNET, 1963, p. 31.

⁷⁰Para Pseudo-Dionísio Areopagita o mal é um *simulacro* da substância, um falseamento da verdadeira realidade ontológica, mas como tal, gera a sensação virtual de uma realidade que *está aí*, diante do ser. Veja o que ele diz: “Portanto, o mal tampouco tem substância senão um simulacro da substância por existir não por causa dele mesmo, senão por causa do Bem” (*DDN*, C4.31).

imputada, dor que gera o sofrimento humano, mas que se transfigura em contrição. Toda dor e sofrimento terá fim na ação graciosa de Deus que nos plenifica no bem supremo. Sanford, citando S. Basílio, quanto à questão do mal, subsidia-nos importante relação com nossos(as) místicos(as), conforme citação abaixo:

O influente teólogo do oriente, Basílio de Cesaréia, afirma: “O mal é uma privação do bem... O mal, portanto, não se fundamenta em sua existência própria, mas decorre da mutilação da alma”. As palavras gregas traduzidas como “privação” e “mutilação” são *stéresis* e *promasin*. A primeira também significa “perda”, e a segunda é originária do verbo grego *peráo*, que significa aleijar ou incapacitar. Portanto, a ideia é de que o mal é uma perda de bondade, não tem nenhuma substância em si mesmo, mas ocorre através de um aleijamento ou incapacidade da perfeição da alma. (BASÍLIO DE CESARÉIA. *Hexameron*. II.5. *apud*: SANFORD, 1988, p. 170, grifo do autor).

A alma é, enquanto *centelha* divina, criada à própria *imagem* e *semelhança* de Deus, expressão da deidade divina na geração do *ser*, por isso, substancialmente bem e beleza de Deus, pode ser, na teologia dos padres capadócijs, *mutilada* e por isso *privada* do bem. Aqui, distanciamo-nos da concepção gnóstica de atribuir o *mal* à matéria, à *physis*, pois toda a matéria ou natureza foi criada substancialmente pelo Bem Supremo, como afirma Pseudo-Dionísio: “[...] todo princípio, toda conservação, todo fim, brevemente, tudo quanto existe procede do Bem-Beleza, e tudo o que não é se encontra supraessencialmente no Bem-Beleza e também supraessencialmente é princípio e fim de tudo [...]” (PSEUDO DIONÍSIO AREOPAGITA, *DDN*, C4.10), entretanto, nenhuma natureza que não seja a humana imputa o *mal* a si mesma ou a outrem. Esta *processio* de todas as *naturezas* do Bem-Beleza também se manifesta como *fim* escatológico de todas as *naturezas* em unidade com o Criador. Nesse sentido, Juliana de Norwich irá afirmar:

[...] E tive a certeza de que ele não é o autor do pecado; tive a certeza de que o pecado não é uma obra, pois em toda esta visão não me foi mostrado o pecado. [...] A perfeição tem duas qualidades admiráveis: a retidão e a plenitude. E assim são todas as obras de nosso Senhor, que não necessitam nenhuma operação de misericórdia ou de graça, pois são perfeitas e de nada carecem. [...] Pois o homem considera umas obras como boas, outras como más, mas nosso Senhor não as considera assim, pois tudo o que existe na natureza é criação de Deus, de maneira que toda coisa criada tem a propriedade de proceder da ação de Deus. É fácil compreender que a melhor e a maior, já que todas têm a propriedade e a ordem que Deus tem disposto para elas desde antes do princípio, pois nada as faz senão ele. [...] Por isso a Santíssima Trindade está sempre plenamente satisfeita com todas as suas obras, e Deus me revelou tudo isso da maneira mais bem-aventurada, quando disse: “Olha! Eu sou Deus. Olha! Eu estou em todas as coisas. Olha! Eu faço todas as coisas. Olha! Eu nunca retiro minhas mãos de minhas obras, e não as retirarei jamais. Olha! Eu conduzo todas as coisas até o fim que tenho ordenado para elas, antes do começo do tempo, com o mesmo poder, sabedoria e amor com que as criei.

Como alguma delas poderia ser má?” (JULIANA DE NORWICH, *RDL*, cap. 11, p. 52, tradução nossa).

Juliana entende toda a criação como potencialmente e substancialmente boa porque sua *causa primordial* é Deus, ontologicamente bem supremo em Sua totalidade. Tudo foi criado reto e pleno, sem necessidade da graça ou misericórdia de Deus. Por isso, o *mal* é uma categoria demasiadamente humana, e a antropologia cristã irá debruçar-se sobre esse problema. Agostinho diz: “Nenhuma natureza é Mal, e esse nome indica apenas a privação do bem” (*De civ. Dei*, XI, 22 apud ABBAGNANO, 2000, p. 736). Portanto, “todas as coisas são boas, e o Mal não é substância porque se fosse substância seria bem” (*Conf.*, VII, 12). Na patrística oriental Pseudo-Dionísio Areopagita também corrobora dizendo: “[...] o mesmo *não ser* deseja o Bem que transcende todo o ser, e de certo modo luta por estar também ele no Bem realmente supraessencial, sendo nada” (PSEUDO DIONÍSIO AREOPAGITA, *DDN*, C4.3, grifo nosso). A mesma tese é também repetida pela escolástica hebraica, particularmente por Maimônides, uma das grandes influências de Mestre Eckhart. Essa tese não nos inclina tampouco a reafirmar o *pelagianismo* como possibilidade, uma vez que nada de mal ontologicamente há na humanidade, senão a mutilação da alma e conseqüente privação do bem⁷¹; pelo contrário, destacaremos aqui a hermenêutica cristológica de nossos autores e autoras.

4.1.1 Infelicidade: vontade irracional

Para Eckhart, a questão do mal estava associada à concupiscência ou inclinação para o pecado, inerente à natureza humana; entretanto, diferentemente de seus contemporâneos, para Eckhart, é uma questão salutar ao processo de tomada de decisão ética, já que afirma: “A inclinação ao mal não é pecado, mas o querer pecar, isto sim, é pecado [...] Com efeito, o homem justo se pudesse realizar seu desejo não deveria desejar ser livre da inclinação ao pecado, pois sem esta inclinação ele ficaria inseguro em todas as coisas [...]” (MESTRE ECKHART, 2016, p. 22). A *inclinação* ou concupiscência não são suficientes para explicar o mal e o conseqüente pecado senão a *responsabilidade* pelo cometimento do mesmo. A *responsabilidade* tem a ver com a *vontade* e *desejo* em realizar algo. Abaixo, vemos mais uma importante influência na construção do conceito na patrística oriental:

⁷¹Agostinho que foi o maior interlocutor contra o pelagianismo entendia em sua escatologia que o mal deixaria de existir no final porque, em última instância, o plano de Deus para a criação seria realizado de modo perfeito. O mal deixa de existir quando a criação for completamente realizada. cf. SANFORD, 1988, p. 170.

A perfeição dos corpos que renascem da corrupção consiste, segundo as palavras do Apóstolo, na incorruptibilidade, na glória, na honra e na potência; mas a deficiência dessas prerrogativas não implica a mutilação corpórea de quem renasce, mas uma privação e uma ausência de tudo o que corresponde à noção de bem. E visto que dos dois termos da alternativa, bem e mal, um só pode encontrar-se em nós, é evidente que, se dizemos que em uma pessoa não se encontra o bem, comprovamos a presença do mal nela. Ora, no mal não há nem a honra, nem a glória, nem a incorruptibilidade, nem a potência. (GREGÓRIO DE NISSA, 2011, p. 280-281).

Novamente, recorremos a um padre capadócio, agora S. Gregório de Nissa, que, compreende o mal e sua presença no ser, enquanto o bem está ausente e privado deste, logo, não há condições do *ser* encontrar-se em plenitude e perfeição nos que *renascem*⁷². As deficiências dessas prerrogativas da perfeição colocam em relevo o papel da *graça* e de uma ética que objetiva a *deiformação* de toda humanidade na deidade possível por meio das virtudes. Eriúgena, como grande intérprete e introdutor das obras da patrística oriental no ocidente, expressará isso como segue:

Ele (Deus) é, portanto, a causa daquelas coisas que derivam dele. O pecado, a morte, a infelicidade não derivam de Deus. Portanto, Deus não é a causa deles. O mesmo silogismo pode ser colocado dessa maneira: Deus não pode ser a causa daquelas coisas que são e a causa daquelas coisas que não são. Mas Deus é a causa das coisas que são. Portanto, ele não é a causa daquelas coisas que não são. O pecado e seu efeito, a morte, a que a infelicidade é unida, não são. Deles, portanto, nem Deus nem sua predestinação, que é o que ele mesmo é, podem ser a causa. (ERIÚGENA, 2002, p. 19, grifo nosso, tradução nossa).

Eriúgena, em sua obra sobre a *predestinação*, irá corroborar a tese dos padres capadócios (S. Basílio e S. Gregório de Nissa) de que todas as naturezas (*physes*) têm Deus como *causa primordial*, e Deus só conhece substancialmente o bem, portanto, não conhece o mal, que não se deriva d'Ele. Isso quer dizer que Deus não é a causa das coisas que *não são*, pois o pecado e o mal como tal, não possuem qualquer substância. Eriúgena entende que a infelicidade e tudo que deriva do pecado será punição pelo abandono do Bem Supremo: “Mas, se usasse o mesmo presente mal, isto é, abandonasse o bem supremo, ou seja, seu Criador, e se apegasse à vontade perversa de bens corruptíveis, a infelicidade lhe seria devida como punição” (ERIÚGENA, 2002, p. 29). Tal “punição” não é algo que Deus mesmo imputa ao *ser* senão como consequência do operar do *ser*, como Juliana declara: “Mas em Deus não pode haver ira alguma, tal como eu o vi, e é com poder e justiça, para benefício de todos

⁷²Para Aristóteles, “Há privação (στέρησις) para um ser, quando ele não possui aquela qualidade que deveria naturalmente estar nele, ou no seu gênero; [...] Há pura privação quando um ser que deveria naturalmente e em certo momento possuir uma qualidade não a tem; a cegueira mesma é uma privação, mas não se dirá que um ser é cego em qualquer idade, mas unicamente se, na idade na qual deveria ter a vista segundo a natureza, ele não a possui [...]” (ARISTÓTELES. *Metafísica*. livro V, 22; tomo I apud:JOURNET, 1963, p. 209).

aqueles que serão salvos [...]” (JULIANA DE NORWICH, *RDL*, cap. 13, p. 55). A *ira* é diametralmente oposta à bondade e misericórdia que Deus é, assim, Deus não pode irar-se e punir. Eckhart (2016a) pensando na mesma direção irá afirmar: “[...] só Deus, de acordo com a verdade natural, é fonte e origem única de todo ser bom, de toda verdade essencial e consolação, e tudo o que não é Deus traz em si, por natureza, certo amargor e desconsolo e aflição, e nada acrescenta à Bondade que deriva de Deus e é Deus [...]” (p. 11). Há, no fundo dessa citação de Eckhart, a concepção agostiniana: “O bem que amais d’Ele procede. Mas só é bom e suave quando para Ele é dirigido. Pelo contrário, será justamente amargo, se se ama injustamente o que d’Ele provém, abandonando a Deus” (*Conf.* L4.12). O bem entendido metaforicamente como um fruto da virtude que *está* em Deus, se nele *está*, é doce, mas se desta *origem* se distancia-se, prova-se o amargor existencial.

A questão do abandono do bem supremo, como causa da infelicidade, também pode ser compreendida no pensamento eckhartiano, pois se Deus é a fonte e origem de tudo que é bondade e verdade, aquilo que *não é* distancia o ser de Deus, pois Ele não conhece as coisas que *não são* e por isso o *amargor*, para Eckhart, *encobre* e *oculta* toda consolação ao sofrimento humano gerado pela culpa do pecado. Sobre isso, Eriúgena também irá acrescentar:

Porque me parece que todas as más ações, que são os pecados, estão contidas nesta classe única, quando alguém se afasta das coisas divinas, o que é verdadeiramente duradouro, e se volta para o mutável e incerto. Embora essas coisas estejam inseridas adequadamente dentro de sua própria ordem e alcancem alguma beleza própria, ainda é característico de uma mente perversa e desordenada se dominar pela busca delas, quando, segundo a lei de Deus e pelo correto, isso é definido acima delas para que cumpram sua ordenação. (ERIÚGENA, 2002, p. 43, tradução nossa).

Eriúgena define pecado como uma má ação que é resultante de um afastamento das coisas divinas, ou seja, ações *incertas* ou erradas e voltadas para o corruptível ou *mutável*. Deixar-se dominar por essas coisas, ainda que representem alguma *beleza própria*, caracteriza uma mente desordenada quando a lei de Deus deveria ser seu comando. Nesse aspecto, da *mente desordenada* que não segue o comando da lei de Deus, Eriúgena irá imputar a irracionalidade como causa do pecado e mal. “[...] os pecados não são naturais, mas voluntários. E, assim, a causa de todo o pecado [...] é a própria vontade perversa. [...] De fato, o bem não pode ser a causa do mal, portanto, este é desprovido de causa e carece de qualquer origem natural” (ERIÚGENA, *PER*, L5.943D-944A). A vontade é uma ação dirigida racionalmente, e o desvirtuamento da vontade, naquilo que não é o bem, nem é virtuoso, mas perverso e maléfico, é irracional. Agostinho (1987) preconizou isso quando disse: “Procurei o

que era a maldade e não encontrei uma substância, mas sim uma *perversão da vontade desviada da substância suprema* – de Vós, ó Deus – e tendendo para as coisas baixas: vontade que derrama as suas entranhas e se levanta com intumescência” (*Conf. L7.16*). A ideia de *perversão da vontade*, no sentido etimológico como *concupiscência*, a *vontade* que foi totalmente virada para fora do centro do bem, é vontade egóica, etimologicamente *dia-bólica*, vontade que separa do Bem supremo. Foucault (2006) quando analisa a questão do conhecimento de si mesmo, falará sobre a essa questão na citação abaixo:

Não, portanto, o grande movimento de reconhecimento do divino, mas a perpétua inquietação da suspeita. No interior de mim e em mim, não é o elemento divino que devo primeiro reconhecer. Devo primeiro tentar decifrar, em mim, tudo o que possa constituir traços, traços de quê? Pois bem, [traços] de minhas faltas, de minhas fraquezas, para os estóicos; traços de minha queda, para os cristãos, e também para eles traços da presença, não de Deus, mas do Outro, do Diabo. E esta decifração de si como tecido de movimentos, movimentos do pensamento e do coração que trazem a marca do mal, e que são talvez insinuados em nós pela presença vizinha ou mesmo interior do Diabo, é essencialmente nisto que consistiram os exercícios de conhecimento de si que a espiritualidade cristã desenvolverá em função, a partir e segundo o modelo da velha suspeita estóica em relação a si mesmo. São exercícios, pois, que estão longe de serem inteiramente centrados no conhecimento e que, quando centrados no conhecimento, centram-se na suspeita de si mais do que no reconhecimento do divino: é isto que explica, se quisermos, o trânsito destes exercícios de origem filosófica para o interior do cristianismo. (p. 511).

Os chamados *traços* diabólicos e da queda manifestos através de *movimentos* do pensamento e do coração, trazem para a interioridade o mal que só podem ser compreendidos por meio do exercício da suspeita de si mesmo e do reconhecimento do divino. Dada as ressalvas ontológicas sobre a questão do Diabo (tratada na citação de Foucault como um ente), o resgate ontológico que Foucault faz sobre a presença do diabólico na constituição hermenêutica do sujeito é importante, não porque aparentemente se contrapõe àquilo que nossos(as) místicos(as) estão apontando, nem tampouco o de renovar um tipo contemporâneo de maniqueísmo existencial, mas no sentido de estabelecer no plano menos abstrato, uma realidade a que o *ser* se desafia diariamente por superar e vencer.

4.1.2 *Queda: sobre irresponsabilidade ou ação fora de propósito*

Retomando nossos(as) autores(as), Eriúgena contribuirá afirmando que o *mal* é desprovido de *causa* e *origem*, uma vez que todas as causas têm como origem primordial Deus, e toda natureza tem como substância o bem. Assim, o mal é conseqüente *privação do bem*. Eriúgena continuará:

Toda a natureza é de Deus; mas todo pecado é da natureza; portanto, de Deus é todo pecado. Mas se é bastante absurdo admitir isso, permanece o silogismo mais verdadeiro e digno, cheio de caridade e fé católica, que é estabelecido desta maneira: todo o bem também é Deus ou é feito de Deus; tudo o que é feito por Deus não causa corrupção do bem; e inversamente: portanto, nenhuma corrupção do bem é do bem; portanto, nenhum pecado, porque é mau, pode ser do bem. Toda criatura que compartilha da razão é um grande bem; de nenhum bem é má; portanto, o pecado é de nenhuma criatura compartilhada na razão. (ERIÚGENA, 2002, p. 104, tradução nossa).

O fato de que toda a natureza é oriunda de Deus, e o pecado é natural e não espiritual, não significa para Eriúgena, que ele exista substancialmente, nem de que a natureza é má. Para ele, a natureza dotada de razão, compartilha do bem supremo em sua correta ação, mas a *mente desordenada e perversa* na irracionalidade de seus atos pratica o mal. Chietti (2011, p. 29) busca na hermenêutica bíblica de Eriúgena suas explicações sobre a origem do mal e do pecado, e afirma que, em Eriúgena, o ser criado como *medietas* decaiu de sua antiga natureza espiritual. Isso quer dizer que para Eriúgena o homem, enquanto criado à imagem e semelhança de Deus, vivia antes do pecado em estreita união com o próprio Criador: ele estava em uma condição ontológica e gnosiológica elevada, a tal ponto de conhecer Deus e existir na unidade e integridade da própria natureza angélica e divina. O pecado deturpou a *imago Dei* inerente a ele, relegando-o a uma condição de dissimilaridade ao divino e de enfraquecimento moral e espiritual. A humanidade decaiu assim, na multiplicidade, e vive separada em *multiplicidade animal e corruptível*, dividida em *masculino e feminino*. Tal condição durou até que Deus enviasse o Verbo que se encarnou assumindo a corrupta natureza humana e purificando-a do mal e do pecado. Chietti elabora o seguinte esquema da narrativa da *queda* e decadência humana como segue:

- 1) Criação de Adão e Eva (Gen. 1,26-2,18): Adão e Eva são símbolos que representam a dupla natureza do homem. Adão, na verdade, representa o *vôûç*, isto é, o intelecto divino que contempla Deus e o mundo espiritual; Eva, no entanto, simboliza a *αἴσθησις*, isto é, a natureza sensível que permite ao homem conhecer o mundo físico.
- 2) Tentação da serpente (Gen. 3,1-7): a serpente simboliza o prazer que seduz primeiro Eva (isto é, a sensibilidade) e, em seguida, por meio desta, Adão (o intelecto), provocando a queda deste último no pecado e na matéria.
- 3) Deus repreendeu Adão, passeando no jardim do Éden (Gen. 3,8-20): Deus repreendeu o intelecto por ter se deixado seduzir pela sensibilidade e pelo prazer. Este, de fato, será expulso do Paraíso, isto é, da beatitude espiritual, e rastejará sobre o próprio ventre, isto é, permanecerá ligado à baixeza e à miséria das realidades materiais. O intelecto e a sensibilidade, privados da visão divina, serão forçados a ‘trabalhar’ e a ‘dar à luz’ com suor e dor, isto é, poderão conhecer algo do mundo espiritual apenas com grande fadiga e esforço. Estes, descobrindo estarem nus, isto é, estarem fracos sem a Graça divina, forjarão para si vestes e indumentos com folhas de figo, isto é, revestirão a ignorância deles com falsos conhecimentos e com uma ciência carnal que mistificará a Sabedoria divina.

4) Deus cria e dá ao homem e à mulher as túnicas de pele (Gen. 3,21): isto é, dá a eles os corpos feitos de carne e elementos físicos com os quais eles deverão permanecer na realidade material, longe de Deus. É o início da divisão da humanidade, no plano físico, na polaridade de masculino e feminino e é também o início da sua existência animal descrita acima por Eriúgena. Tal divisão em masculino e feminino será abolida no plano místico pela ressurreição de Cristo. O homem, no entanto, é sempre livre, conclui Eriúgena, para realizar o próprio retorno a Deus através do desprendimento das realidades materiais e através da luta contra os seus impulsos pecaminosos. (CHIETTI, 2011, p. 38-39, tradução nossa).

A exegese alegórica de Eriúgena do mito do homem primordial em Gênesis, sintetizada por Chietti acima, imprime uma clara imagem de uma interpretação que confere simbolicamente a grande conexão da *queda* humana com a perda intelectual de conhecimento em Deus, e a conseqüente *união* estabelecida nesta realidade. Em Eriúgena, o *intelecto* deixa-se seduzir pelo *prazer*, realizando suas vontades e desejos, em desprezo ao que lhe é mais caro: a permanência do *ser* na paradisíaca realidade de comunhão espiritual-numênica com Deus. Há uma estreita relação entre racionalidade e comportamento ético, os quais derivam da substancialidade da criação. A reflexão sobre natureza e ação será um elemento importante para as implicações do pecado e do mal. “Portanto, a substância não é má. A água não é vil, assim não arrisca a criatura que vive no ar; pois são substâncias; mas saltar voluntariamente para a água é maligno, como é a sufocação que sofre no afogamento. [...] pois é justamente a própria ação que seria responsabilizada” (ERIÚGENA, 2002, p. 105). Toda substância da natureza criada tem seu próprio propósito e fim, seu correto uso e utilização, assim o uso *incerto* e *desordenado* leva a ações irresponsáveis, portanto maléficas, sujeitas a todo desdobramento em dor e infelicidade. Aqui coloca-se em discussão a importância da graça e de toda cristologia em Eriúgena, uma vez que o pecado e o mal parecem estar condicionados meramente a uma questão ética.

4.1.3 O pecado, apenas o pecado será punido

Será o Eriúgena tardio do *Periphyseon* que retomará a discussão sobre a questão da graça e da cristologia em sua concepção de *retorno* de todas as naturezas à *causa primordial*. Vejamos como Eriúgena reelabora esse tema:

Esta (natureza humana) abandonou, pecando, a dignidade de imagem divina em que tinha sido substanciada; merecidamente perdeu seu ser, e em consequência se diz que não é. Mas quando, restaurada pela graça do Unigênito Filho de Deus, é conduzida de novo ao primitivo estado da substância em que foi criada segundo a imagem de Deus, começa a ser e começa a viver naquele que foi criado segundo a imagem de Deus. Parece que se tem que atribuir a esse modo o que afirma o

Apóstolo: “E chama as coisas que não são como as que são”. (ERIÚGENA, *PER*, L1.445D, tradução nossa).

O Eriúgena tardio irá desenvolver a teoria do abandono da *imago Dei*. É por meio da graça do conhecimento da vida, morte e ressurreição de Jesus que toda a natureza humana passa a ser reconduzida ao seu estado substancial primitivo, em uma restauração da *imago Dei*; por isso, uma ética soteriológica só é possível se for a partir de Cristo, da *imitatio Christi*, e não diferente disso. Juliana de Norwich utiliza a seguinte expressão: “Pois pelo mesmo poder, sabedoria e amor benditos com que fez todas as coisas, nosso bom Senhor as leva sempre ao mesmo fim, e ele mesmo as reunirá, e no tempo oportuno as veremos” (JULIANA DE NORWICH, *RDL*, cap. 35, p. 87). Juliana considera que *todas as coisas* serão reunidas no *tempo oportuno*. O tempo “kairótico” é o momento da realização da vontade divina para cada natureza, ou seja, não estamos falando de um fim escatológico de tudo senão de um fim que representa a vontade divina, o *tempo oportuno* em que Deus nos reúne a si próprio. Hildegarda destaca o papel soteriológico de Cristo na superação do mal e do pecado particularmente pelo mistério da encarnação, quando diz:

Porque meu Filho é humano, ele estenderá seu poder como seu braço, e reunirá os cordeiros que, pela inocência do batismo (que tira deles o velho homem e suas obras), são inocentes do pecado de Adão; e por suas virtudes e sua Lei, ele os tomará em seu seio. Como? Elevando-os acima da altura dos céus e fazendo-os membros de si mesmo. [...] Meu Filho carrega os seres humanos em seu sangue, e os salva por seus cinco sentidos, pois quaisquer que tenham sido os pecados que eles cometeram mediante os cinco sentidos deles, são purificados pela suprema justiça quando se arrependem; e ele carrega-os assim porque se encarnou, e sofreu ferimentos na cruz, e morreu e foi sepultado, e ressurgiu dos mortos. (HILDEGARDA DE BINGEN, *Scivias*, III.I.7)

Hildegarda eleva o papel sacramental do batismo no processo de regeneração do *ser*, que inocenta do *pecado* de Adão. Cristo nos enxerta em si mesmo tornando-nos membros de si, e no mistério de sua encarnação está contido o mistério de toda regeneração. É por meio de Cristo que somos integrados novamente na realidade divina, quando Cristo mesmo *carrega* nosso sangue e salva-nos por meio da purificação dos sentidos. Cristo propiciou a morte da morte eterna, concedendo-nos por meio de sua morte a purificação dos pecados, que são a infelicidade e dor humanas. Em Hildegarda, o batismo é símbolo dessa história salvífica e sinal visível da graça que passa a operar, em Cristo, no ser. Eriúgena também relacionará a experiência sacramental com a questão do mal e pecado:

O mal não é, portanto, plantado na natureza humana, mas no movimento perverso e irracional da livre vontade. E este movimento não é interno à natureza, mas externo,

e vê-se que deriva da intemperança dos animais; se mistura, todavia, ao bem e se tinge por vontade do antigo inimigo e por sua astúcia com o objetivo de enganar as libidinosas afeições dos sentidos carnis e de matá-las dessa maneira com a morte. E sustentamos esta interpretação rejeitando o parecer daqueles que sustentam que esta árvore do conhecimento do bem e do mal seja naturalmente boa, e, de acordo com o sentido literal, criado no meio de um paraíso espacial, e cujo fruto é o conhecimento, isto é, a experiência do bem e do mal. Na verdade, se os primeiros homens fossem abstentos de tocá-lo e comê-lo, como tinha sido ordenado a eles, teriam tido a experiência da vida eterna e da perpétua beatitude sem a intromissão da morte. (ERIÚGENA, *PER*, L4.828D-829A, tradução nossa).

Eriúgena situa o mal como um movimento de origem externa (sensitiva) da nossa livre vontade que conduz à morte. O mal parece ser uma questão de conhecimento próprio, e por isso, retoma o mito fundante do livro de Gênesis sobre a árvore do conhecimento do bem e do mal, afirmando que, se não houvesse essa vontade livre, não teria sido ordenado que não tocasse e se alimentasse de tal árvore, portanto, viveria tão somente a experiência da vida eterna. Para Eckhart, a eliminação do pecado tem relação estreita com o ser *conhecido*, enquanto homem, por Deus, uma vez que Deus conhece àquilo que criou e não conhece o que não é, o homem é conhecido pela *imago Dei*, e não na deformidade causada pelo pecado. Assim, Eckhart conclui que “Deus também nada conhece fora dele, pois seu olho está voltado só para Ele mesmo. O que Ele vê, o vê inteiramente em si mesmo. Por isso, Deus não nos vê quando estamos em pecado. Daí: À medida que nele somos, nos conhece Deus, isto é: À medida que somos sem pecado” (MESTRE ECKHART, Sermão 5a). A redenção, no plano escatológico de Eriúgena, será a eliminação e punição do mal, que não é criação: “Em nenhuma criatura Deus condena aquilo que criou, mas pune aquilo que não criou. [...] Deus não puniu nem punirá a natureza [...], mas extinguirá a sua maldade, a impiedade e o seu poder nocivo, como também aqueles dos homens maus [...] E talvez a condenação eterna deles consistirá na eliminação total de sua maldade e impiedade” (ERIÚGENA, *PER*, L5.923C-923D). Na economia da salvação, não há um julgamento que aniquile o que é criado senão uma *extinção* do que Deus não conhece como próprio de si, por isso Eriúgena afirmará:

[...] penso que seja suficiente reconhecer que existem três espécies principais de ignorância divina.

A primeira, aquela pela qual não conhece o mal, porque o seu conhecimento é simples e é formado apenas pelo bem substancial, isto é, de si mesmo. Só é, de fato, bem substancial por si enquanto todos os outros bens são bens por participação. Deus, portanto, não conhece o mal. Na verdade, se conhecesse o mal, isso necessariamente faria parte de sua natureza. Porque a ciência divina é causa de todas as coisas que são. Na verdade, Deus conhece as coisas que são não porque subsistem, mas elas subsistem porque Deus as conhece. A causa do ser delas é, na realidade, a ciência divina. E, portanto, se Deus conhecesse o mal, o mal em qualquer aspecto existiria substancialmente e participaria do bem, e do poder e da bondade procederiam vício e maldade, coisas que a verdadeira razão demonstra ser impossível.

A segunda espécie é aquela, pela qual se diz que Deus ignora todas as coisas exceto aquelas que fez em si mesmo conforme às razões eternas, e assim as conhece. Na verdade, das coisas que têm naturalmente poder de fazer, destas possui essencialmente a ciência.

A terceira é aquela pela qual se diz que Deus ignora, como já dissemos, as coisas que ainda não se manifestaram com seus efeitos na experiência do agir e do operar, mas das quais tem em si mesmo as invisíveis razões que criou e que a ele são conhecidas. (ERIÚGENA, *PER*, L2.596A-596C, tradução nossa).

Deus conhece a si mesmo e nada fora de si, por isso, tudo o que conhece é o bem substancial e todos os que *participam* substancialmente deste bem, ou seja, toda natureza criada. Em Eriúgena, a ciência divina é causa de todas as coisas que *são*, pois estas subsistem nesta ciência; dessa forma, o mal não lhe é conhecido, pois se o fosse, teria sua natureza. Deus ignora aquilo que não foi feito e está fora de si mesmo. Como dissemos anteriormente, tudo o que Deus não conhece como de si mesmo, será *extinto* na redenção das naturezas que condenará, e julgará apenas aquilo que está fora do *ser* em Deus. Talvez essa seja a razão do otimismo de Pseudo-Dionísio Areopagita quando afirma:

E se todos os seres procedem do Bem, e o Bem é supraessência dos seres, também o que é não-ser está no Bem, mas o mal não é ser, e se não é de todo mal, tampouco é não-ser, pois não pode existir algo que seja absolutamente não-ser, a não ser que digamos que existe supraessencialmente no Bem. Certamente o Bem se encontra e existe muito antes que o simples ser e que o não-ser, mudando o mal, não existe nem nas coisas que são nem nas que não são, senão que distancia-se mais do Bem e tem menos realidade que o não-ser. (PSEUDO DIONÍSIO AREOPAGITA, *DDN*, C4.19, tradução nossa).

Para o Areopagita, não existe *ser* que não tenha *procedido* do *Bem*, e mesmo o que se diz *não-ser* está no Bem uma vez que não é completamente *mal*, assim, coloca-se em discussão o conceito de *não-ser*. Para ele, o mal de fato não tem *substância*, não é nem *ser* nem *não-ser*. O mal é muito mais uma *distância* (a alteridade) e uma *meta-realidade* ou realidade virtual. Essa construção compreende que nada que há pode se perder do amor de Deus que nos atrai para si, e para o qual, todas as coisas convergirão. Assim, a visão do Areopagita não suprime o mal enquanto problema, mas o coloca num patamar de discussão em que tudo, mesmo àquelas mais *distantes*, serão alcançadas pela atração libertadora da graça e amorosidade divina.

4.1.4 Inferno como libertação da ignorância

Aqui, já podemos vislumbrar o plano escatológico, particularmente sobre as questões de *punição*, *morte* e *inferno*, destacando o pensamento de Eriúgena quando este diz:

Por conseguinte, se não há felicidade, exceto a vida eterna, e a vida eterna é o conhecimento da verdade, portanto, não há felicidade exceto o conhecimento da verdade. Mas, no caso de que o silogismo de qualquer maneira suscite dúvidas em nossas mentes, vamos ouvir a Verdade claramente proclamada: “Aquele que me ama será amado por meu pai, e eu amarei e mostrarei a mim mesmo a ele”. Também em outro lugar: “Mas esta é a vida eterna, para que possam conhecê-lo, o único verdadeiro Deus e Jesus Cristo, a quem tu enviaste”. Mas, tudo o que se acredita em relação à felicidade deve ser acreditado “por contradição” sobre sua ausência, isto é, infelicidade. Assim, se não houver infelicidade exceto a morte eterna, e a morte eterna é a ignorância da verdade, então não há infelicidade senão a ignorância da verdade. Portanto, onde a verdade não é conhecida, não há vida. Mas, onde não há vida, a morte ininterrupta deve estar à mão. Se essas coisas devem ser assim, quem ousaria dizer que Deus é o predestinador da punição, exceto aquele que é precipitado o suficiente para declarar-lhe o autor da ignorância, apesar do fato de que ele é todo entendimento. Portanto, cada um é punido por sua própria obstinação, que não é de nenhuma maneira de Deus; e, por essa razão, não deve ser creditado como seu autor. (ERIÚGENA, 2002, p. 116, tradução nossa).

Eriúgena entende a felicidade, que é a vida eterna, enquanto *conhecimento* da verdade: já a infelicidade é a *ignorância* da verdade, tipificada pela morte eterna. Gorlani (2013, p. 125-127) comenta que o *nutridor* de *Periphyseon*, reafirma alguns pilares do raciocínio quando deixa claro que todas as realidades estão presentes no Espírito Divino e nada pode estar fora dele; Deus é, portanto, todas as realidades ao menos em termo de causas, e as conhece com antecedência na sua sabedoria; o mal não existe, uma vez que não é conhecido por Deus, que, se o conhecesse, também o teria criado. Deus, de fato, não conhece os homens prevaricadores, ou melhor, conhece apenas as suas substâncias que são eternas enquanto criação de Deus, e nele serão absorvidas, visto que a redenção será integral. Mesmo o diabo não perecerá em sua substância, mas apenas em sua inclinação inimiga e hostil: esta será punida, mas, ainda assim, não morrerá. O diabo e todos os demônios, de fato, não são maus por natureza. O mal representa, em vez disso, uma espécie de defeito de ordem que não é, contudo, capaz de afetar a natureza para causar a morte; além disso, a mortalidade e a infelicidade, que deveriam constituir as penas eternas para os reprovados, não podem de forma alguma ser interpretadas como contrárias e, simultaneamente, coeternas ao bem maior. A natureza humana foi criada incorruptível, à imagem de Deus, assim, o tormento das penas, não afetará nem tocará a pureza da natureza humana. Mesmo nesta terra, de fato, como exemplifica o *nutridor* de *Periphyseon*, as punições infligidas pelos juízes não dizem respeito à substância do culpado, mas sim aos crimes que cometeu: no mundo atual os homens não têm, portanto, possibilidade alguma de punir apenas os delitos sem contaminar a totalidade do homem que os cometeu; pelo contrário, Deus é capaz de separar claramente aquilo que criou, que deve permanecer imutável, e aquilo que, engendrado na má inclinação dos homens, deve ser punido. Esse entendimento pode ser verificado em Eriúgena quando diz:

Portanto, a morte da alma é o pecado; Deus não fez o pecado para a alma, porque é ele quem a liberta do pecado; e assim a vida não fez a morte da vida. A pena pelo pecado é a morte; Deus não fez a morte; portanto, ele não fez a pena. O tormento é uma pena; Deus não fez a pena; portanto, ele não fez o tormento. A pena pelo pecado é a morte; a morte da vida é o pecado; portanto, a pena pelo pecado é o pecado. A pena é o sofrimento; portanto, o sofrimento do pecado é o pecado. A vida eterna é Jesus Cristo; Jesus Cristo é a morte da morte eterna; portanto, a vida eterna é a morte da morte eterna, assim como ele próprio disse: “Eu serei sua morte, a morte, ou ferida ou inferno”. Assim, a vida não é a morte da vida, que ele criou, mas é a morte da morte que ele destruiu naqueles a quem ele predestinou para apreciá-la. Mas naqueles a quem predestinou a perecer, não destruiu a morte, porque os deixou na “massa” do pecado original, por seu próprio julgamento tão distante do nosso entendimento; ao deixá-los, ele os abandonou; abandonados pela luz, a escuridão os atormenta; abandonados pela vida, a morte os destrói. O que ele fez neles não foi ir embora ou abandoná-los, pois se assim o fosse, sua natureza não retornaria a nada, caso as alturas não estivessem neles; mas o que ele não fez neles, isto é dito, orgulho, ele desprezou. Porque Deus sempre habita naquela natureza que ele criou para si mesmo, e, desta forma, a natureza sempre permanece nele, que sempre é e permanece. (ERIÚGENA, 2002, p. 120, tradução nossa).

Para Eriúgena, a necessidade do retorno é justificada pela necessidade de restaurar a imagem de Deus no homem, que, caso contrário, tendo-a perdido, seria destinado a perecer. Deus, então, assume uma postura de misericórdia, mais do que de vingança. O mal das penas é relativo, uma vez que serve para fazer emergir de modo ainda mais glorioso a beatitude dos(as) eleitos(as): nos comportamentos morais, as virtudes são definidas a partir da negação dos vícios.

No pensamento de Hildegarda (CRISTIANI, 2014, p. LXXVIII-LXXIX), a presença do mal, determinada pela vontade rebelde da criatura, cria um espaço de obscuridade “interno” à ordem da criação. Nele o equilíbrio dos elementos é perturbado unicamente quando a cólera divina decide punir a culpa do homem e utiliza a catástrofe para trazer de volta a racionalidade do bem à própria criatura, como é particularmente evidente na quarta visão da primeira parte no *Livro das Obras Divinas*. Gorlani (2013, p. 128-129) afirma que se considerarmos, portanto, a economia da providência divina e não os destinos individuais em si mesmos pode-se entender como até mesmo a condenação contribui para a harmonia do todo e para a beleza do universo. O inferno, de fato, contrariando da crença popular, não se encontra debaixo da terra, mas indica uma condição de dor, que não é em si um mal, mas um grande bem, enquanto representa a justa punição dos maus desejos. A punição não pode, obviamente, relacionar-se com a natureza incorruptível, uma vez que representa, portanto, uma forma de corrupção. O corpo, que é criatura de Deus, é penalizado apenas por aquela forma de corrupção que não leva à dissolução total, mas sim ao retorno aos quatro elementos, a partir dos quais o corpo tinha sido formado. A corrupção autêntica não pode ser representada por essa passagem absolutamente natural, mas sim pela má inclinação do

espírito: ela sofre uma punição, isto é, o suplício, para um mal que não existe mais, dentro de uma realidade que, ao invés, existe no sentido autêntico, isto é, o corpo espiritual da natureza restaurada no próprio Criador. Não faz sentido falar de um inferno fora de Deus: ele está, portanto, em Deus. O livre arbítrio, enquanto provém de Deus, não pode ser considerado um mal. Os suplícios são obstáculos colocados por Deus para a vontade humana de pecar, isto é, para dirigir a dignidade da substância humana em direção a algo que, não pertencendo propriamente à natureza humana, embora não podendo ser definido como bem, não é um mal em sentido absoluto.

Libera (1998, p. 273-274) comenta que para Eriúgena a consequência do mal e do pecado consiste em rejeitar a ideia de um inferno físico, no qual os condenados serão torturados pelo fogo. O fogo que queima o condenado é a ausência de *ser* do objeto do desejo ou a impossibilidade do pecado, ou seja, o pecador não pode *fazer o mal*. A sua punição é *desfazer-se*. Para Eriúgena, na ressurreição, todos os corpos retornam ao Fogo, onde, transformado em éter, o corpo dos eleitos não pode nem queimar, nem ser aquecido, e é transformado em ar, o corpo dos condenados, e apenas ele, é queimado pelo fogo como segue abaixo:

Considere a clareza, a razoabilidade e a segurança com as quais sustentou em primeiro lugar que o mal não pode ser eterno, mas deverá chegar, por necessidade das coisas, a um limite certo e a um momento no qual cessará. Se, de fato, a bondade divina, que opera sempre bem não só nos bens, mas também nos males, é eterna e infinita, o seu oposto não será necessariamente eterno e infinito; senão não será contrário, mas diametralmente oposto. As realidades eternas, na verdade, na medida que se distinguem na qualidade, concordam entre elas na única igualdade da eternidade. O amor divino e a severidade são completamente opostos por qualidade, uma vez que uma pune os pecados, enquanto o outra perdoa-lhes; no entanto, ambos são eternos. Mas a maldade receberá um fim e não permanecerá em nenhuma natureza, porque em todas as realidades operará e aparecerá a bondade divina. E por isso o autor afirma que a nossa natureza não é fixa no mal, nem será para sempre retida no mal, mas, ao fim de todo mal, voltará para o bem. (ERIÚGENA, *PER*, L5.918A-918C, tradução nossa).

4.1.5 Arrependimento como acesso à graça

Todo mal terá seu fim em todas as naturezas como operação da bondade divina. Toda natureza voltará para o bem substancial de Deus *em Deus*. A bondade divina opera igualmente nos males, punindo os pecados com severidade, mas perdoando com amor divino. Chietti (2011, p. 55) afirma que Cristo é quem revela à humanidade pecadora o verdadeiro e autêntico vulto da humanidade divinizada. Para Eckhart, a humanidade divinizada consiste na morte para o pecado e sua causa. A mortificação do *ser* que busca apenas a *vontade* de Deus é

a via da *mortificação* também do pecado, “por isso o homem deve morrer para o pecado e para toda causa de pecado. Seguindo isso, deve-se morrer para a natureza, como se o homem não fosse si mesmo, a fim de que em nada busque o que é seu a não ser limpidamente a honra de Deus” (MESTRE ECKHART, Sermão 92). Mortificação deve ser interpretada aqui como a privação da vontade e desejo próprio, a fim de que a vontade de Deus opere. Juliana de Norwich passa a tratar desse ponto nas implicações éticas do amor ao próximo:

Cristo é o fundamento de todas as leis e dos cristãos, e ele nos ensinou a devolver bem por mal. Podemos ver aqui que ele é este amor, e como ele mesmo faz o que nos pede que façamos; pois quer que sejamos semelhantes a ele em um amor infinito e eterno para conosco mesmos e nossos irmãos cristãos. Assim como seu amor não se distancia de nós por nossos pecados, assim quer que nosso amor não se distancie de nós nem de nossos irmãos cristãos. Mas devemos odiar sem reserva o pecado e amar sempre a alma como Deus a ama. (JULIANA DE NORWICH, *RDL*, cap. 40, p. 96, tradução nossa).

Para Juliana, o mal que nos é imputado, deve ser retribuído pelo bem, ou seja, pelo amor que está em Deus. A economia da retribuição inversa circunscreve o mal a sua origem, uma vez que a retribuição da prática do mal é sabotada pelo bem. A semelhança deificadora do *ser* em Juliana é fundada na prática dessa economia de reciprocidade inversa. Amar é operar naquilo que Deus é substancialmente, é estar dentro e tanger para fora de si a realidade divina.

Os impactos na cristologia também podem ser percebidos no conceito de ressurreição, que é um evento de particular relevância em toda a história salvífica realizada por Cristo. Representa o evento, o qual Deus revelou à humanidade, o futuro da sua existência, que é aquele de ser restaurada na originária natureza divina. Cristo encarnou-se para libertar a humanidade da divisão que a mantém longe e distante do seu Criador, escravizada às paixões e à deformidade do mal e do pecado. Ressurgindo dos mortos, Cristo revelou ao homem a sua divindade: o Cristo ressuscitado é o modelo do homem divinizado e retornado à sua igualdade com a natureza divina, a *societas* entre homem e Deus é restaurada. No Cristo ressuscitado, a humanidade reencontra a si mesma: lá onde o primeiro homem, Adão, falhou tornando-se igual aos animais, dividido em masculino e feminino o que fora uma pura criatura espiritual, íntegra e imortal, ali Cristo triunfou apagando a divisão entre os sexos e mostrando já aos seus discípulos um corpo assexuado e imortal, divinizado, no qual a imagem divina foi finalmente curada do pecado.

Eckhart, em sua concepção sobre o sofrimento gerado pelo pecado, busca sempre indicar a *responsabilidade* humana diante do consolo divino. Para ele, a regeneração da culpa

do pecado e a transgressão pelo mal só podem ser aplacadas pelo *arrepentimento*. O arrependimento é resultado de uma consciência responsável que, mediante a autoacusação de imputação de algum mal, busca em Deus sua alegria, vinculando-se a ele em uma relação de conhecimento de sua ação maléfica, conforme citação abaixo:

O arrependimento divino é totalmente diverso. Logo que o homem sente um desagrado, imediatamente se eleva a uma grande confiança em Deus e adquire uma grande segurança. Nasce daí uma alegria espiritual, que tira a alma de toda aflição e miséria e firmemente a vincula a Deus. Pois, quanto mais frágil o homem se souber e quanto mais tiver pecado, tanto mais razão tem ele para, com amor indiviso, vincular-se a Deus, em quem não há pecado e fragilidade. O melhor plano, pois, em que nos podemos colocar, se queremos devotamente aproximar-nos de Deus, será o de nos deixarmos livrar do pecado pela força do arrependimento divino. (MESTRE ECKHART, 2016, p. 34).

A questão da *vinculação* a Deus, por meio do *arrepentimento*, é a chave para compreensão do alívio do sofrimento humano pela dor da culpa do pecado e do mal. Por isso, Eckhart (2016a) dizia, a despeito do sofrimento humano: “Em Deus não há tristeza, nem sofrimento, nem desventura. Se queres ver-te livre de toda desventura e sofrimento, segura-te e volta-te com lealdade a Deus somente” (p. 09). Em Deus não há sofrimento senão alegria, por isso, toda alma contrita que chega ao arrependimento vincula-se a Deus reencontrando alívio da dor da culpa que gera sofrimento e alegria em Deus. A contrição ou verdadeiro arrependimento é o mecanismo pelo qual o *ser* reconhece sua perda substancial em bem e amor divinos, ocultando-se da felicidade e alegria plena que é Deus. A contrição é o reconhecimento da perda de *ser* para aquilo que é pecado. Ocorre que ela é fundamental para que Deus, em sua graça e amor, possa dar novamente a completude originária do *ser*, e isso encontramos também em Juliana, quando afirma:

E Deus, em sua graça especial, visita a quem quer, com tão grande contrição, compaixão e verdadeiro desejo ardente dele, que (os visitados por ele) são subitamente libertos do pecado e da dor e levados à felicidade e atos iguais aos santos. Pela contrição somos purificados, pela compaixão preparados, e pelo verdadeiro desejo ardente de Deus somos feitos dignos. Esses são os três meios, segundo eu compreendi, pelo que todas as almas chegam ao céu, quer dizer, aqueles que têm sido pecadores na terra e serão salvos. (JULIANA DE NORWICH, *RDL*, c. 39, p. 94, grifo nosso, tradução nossa).

Na escatologia de Juliana, todas as coisas serão transformadas no bem primordial de que foram idealizadas: “Pois assim como a Santíssima Trindade criou todas as coisas do nada, assim a mesma Santíssima Trindade fará boas todas às coisas que não o são. [...] E transformará em bem tudo o que não o é” (JULIANA DE NORWICH, *RDL*, cap. 32, p. 84).

A visão de uma terra sem males, do retorno à origem primeva, ao paraíso edênico de um *novo céu e nova terra*, está associada à plenificação do *bem* na *vinculação* a Deus:

Assim, natureza e graça estão em harmonia; pois a graça é Deus, como a natureza incriada é Deus. Ele é dois em sua maneira de operação e uno no amor; nenhuma destas atua sem a outra, e não estão separadas. E quando pela misericórdia de Deus e com sua ajuda seremos reconciliados quanto à natureza e à graça, veremos verdadeiramente que o pecado é incomparavelmente pior, mais vil e doloroso que o inferno. Pois está em oposição a nossa bela natureza; o pecado é na verdade tão sujo como antinatural. (JULIANA DE NORWICH, *RDL*, cap. 63, p. 145, tradução nossa).

A graça, em Juliana, é o elemento que dá a completude originária ao *ser*, ou seja, toda espécie de *mutação* do ser, de *perda* de ser por causa do *mal*, imputado pelo *pecado*, é restaurada pela graça. Entretanto, não poderia ser diferente sua interpretação conceitual uma vez que até aqui temos visto que o *ser* é um *algo* de Deus, e por isso, nada pode plenificar a perda de *ser* se não for igual substancialmente a Deus. Por isso, a graça é da mesma natureza do ser, portanto, da mesma natureza de Deus. Enquanto a reconciliação com Deus se dá na plenitude restaurada do *ser*, o pecado é antinatural, porque propicia a existência do mal, que é ontologicamente oposto à substância (*ousía*) de Deus.

4.2 O Bem que *repousa* em Deus e no *ser*

“[...] a Bondade Divina está constituída em três substâncias de uma essência” (ERIÚGENA, *PER*, L1.456B).

“Porque, com efeito, Deus é bom e todas as coisas que vem dEle são boas” (HILDEGARDA DE BINGEN, *LVM*, P1.37).

“[...] que o homem bom, na medida em que é bom, entra totalmente no próprio ser da Bondade que é Deus em si mesmo” (MESTRE ECKHART, 2016a, p. 18).

Após a abordagem sobre o problema do mal e a questão do pecado, desejamos complementar aqui o entendimento e compreensão do *bem* substancial e ético, pois será importante ter clareza nesse aspecto para podermos entender a arquitetura do argumento teológico acerca da *união* com Deus. Nas epígrafes deste item, já destacamos o *espírito* conceitual de nossos(as) autores(as) na abordagem onto-teológica do bem. A primeira de Eriúgena, afirmando o caráter trinitário e substancial da bondade, depois, Hildegarda, definindo a origem do bem como emanção de Deus, que é bom, e, por isso, ignorante e não-autor do mal, ao final, a citação de Eckhart em que o ser bom e a prática do bem transporta o *ser* para o interior de Deus, naquilo que ele mesmo é, para o núcleo de toda bondade. Como temos já afirmado, há uma contribuição importante da patrística oriental no argumento

teológico de nossos(as) autores(as), o que lhes garantiu *auctoritas* junto ao magistério eclesiástico de sua época, além de representar uma importante recepção do pensamento oriental refletido a partir de novos postulados teológicos e filosóficos de questões do Ocidente Medieval. Abaixo, podemos ver o quanto S. Gregório de Nissa contribuiu para o assunto, além evidentemente, de muitos outros autores clássicos:

Uma vez que a natureza divina (*theía physis*) está acima de todo bem, e o Bem é necessariamente o amigo do Bem, esta [natureza], vendo a si mesma, deseja aquilo que possui e possui aquilo que deseja; não admite em si nenhuma coisa externa e nada se encontra fora dela, senão o mal (*hé kakía*) somente, cuja existência – mesmo que pareça absurdo dizê-lo – consiste no não-ser. Com efeito, não há outra gênese do mal senão a privação do ser. Aquilo, ao contrário, que é verdadeiro ser, corresponde à natureza do bem; isto, portanto, que não se encontra no ser se encontra inteiramente no não-ser. (GREGÓRIO DE NISSA, 2011, p. 231-232, grifo do autor).

S. Gregório, nessa citação, desenvolve um pressuposto básico de sua teologia apofática, definindo a natureza de Deus acima de tudo que se possa compreender como bem. Para ele, o bem (supremo), sendo “amigo” do bem (existencial), se vê refletido na contemplação unitiva, em que deseja tornar-se *um* e na qual nada que não seja *bem* poderá aderir a essa união. Se o mal é *não-ser* ou a *privação* de ser, o bem por outro lado é a substância (*ousía*) do *ser*. Aqui, o que é ser e o que é natureza do bem confundem-se, pois o ser não é outra coisa que um bem existencial gerado pelo próprio *ser* de Deus, enquanto bem supremo. Por isso, toda criação é boa, pois desconhece o mal e é possuidora substancialmente de todo bem emanado da bondade inexorável e inesgotável de Deus. Nesse mesmo argumento Santo Agostinho (1987) intercede ao ponto quando diz:

Vi claramente que todas as coisas que se corrompem são boas: não se poderiam corromper se fossem sumamente boas, nem se poderiam corromper se não fossem boas. Com efeito, se fossem absolutamente boas, seriam incorruptíveis, e se não tivessem nenhum bem, nada haveria nelas que se corrompesse. [...] Por isso, se são privadas de todo o bem, deixarão totalmente de existir. Logo, enquanto existem, são boas. Portanto, todas as coisas que existem são boas, e aquele mal que eu procurava não é uma substância, pois, se fosse substância, seria um bem. Na verdade, ou seria substância incorruptível, e então era certamente um grande bem, ou seria substância corruptível, e, nesse caso, se não fosse boa, não se poderia corromper. Vi, pois, e pareceu-me evidente que criastes boas todas as coisas, e que certissimamente não existe nenhuma substância que Vós não criásseis. E, porque as não criastes todas iguais, por esta razão, todas elas, ainda que *boas* em particular, tomadas conjuntamente são *muito boas*, pois o nosso Deus criou “todas as coisas muito boas”. (*Conf. L7.12*, grifo do autor)

Agostinho e Gregório de Nissa, dois grandes representantes da patrística, oriental e ocidental, servirão de *auctoritas* para o desenvolvimento teológico de nossos(as) místicos(as).

Em Agostinho há uma antropologia muito claramente definida a partir do argumento ontológico da *ousía* divina, e a transmissão dessa *ousía* a toda a criação de forma radical e otimista, ou seja, se há existência é porque há bem no *ser*. Pseudo-Dionísio também será otimista quando afirma: “[...] como a Bondade tudo o atrai para si e congrega a tudo o que está disperso porque é Deidade princípio de unidade e que une, tudo tende para Ela como seu princípio, sua união e sua meta” (PSEUDO DIONÍSIO AREOPAGITA, *DDN*, C4.4). O Bem é a própria *deidade* e enquanto tal torna-se princípio de unidade do *ser*. Esse argumento ontológico auxilia na compreensão de uma soteriologia de todas as *naturezas*.

4.2.1 Uma ontologia do bem

Mestre Eckhart resume em três pontos, a relação ontológica do bem enquanto 1) Deus é bom e toda a diversidade criatural participa deste bem; 2) todo ser posto em todo bem repousa sobre a felicidade que é Deus; 3) o ser, partícipe do bem que está em Deus, é colocado acima de toda compreensão:

Onde eu sou, ali é Deus: isso é uma verdade límpida e é tão verdadeiramente verdadeira como Deus é Deus. “Servo fiel, quero colocar-te sobre todo” meu “bem”. Isto é: enquanto Deus é “bom”, em todas as criaturas, “eu quero colocar-te sobre todo meu bem”, segundo essa diversidade. Em segundo lugar, “vou colocar-te sobre todo” meu “bem”. Isto é: ali onde todas as criaturas recebem sua felicidade na unidade límpida que é o próprio Deus ele mesmo, lá ele mesmo recebe sua felicidade, o que significa: como *Deus* é bom, assim quer “colocar-nos sobre todo” seu “bem”. Em terceiro lugar, ele quer “colocar-nos sobre todo” seu “bem”, isto é, ele “quer” nos “colocar” sobre tudo que ele evoca, sobre tudo que se pode dizer, sobre tudo que se pode compreender. É assim que ele quer “colocar-nos sobre todo” seu “bem”. (MESTRE ECKHART, Sermão 65, grifo do autor).

Mestre Eckhart acentua o aspecto ontológico do Bem quando afirma: “A Bondade não é criada, nem feita, nem gerada; no entanto, é geradora e engendra o Bom, e o Bom, enquanto Bom, é não feito e incriado, e contudo, é prole gerada e Filho da Bondade” (MESTRE ECKHART, 2016a, p. 07). Seguindo as quatro divisões clássicas da natureza propostas por Eriúgena, o que não é feito nem criado é propriamente divino, portanto, a bondade é parte substancial do que Deus é, e este Deus que é Bondade, seguindo a lógica eriugeniana, “gera” e “engendra” esta bondade nas demais naturezas, por isso Eckhart irá afirmar que este bem existencial engendrado por Deus na criatura é “não-feito”, “incriado”, ou seja, a “centelha” divina na alma humana, o ponto fundamental de onde nossa deidade manifesta-se e na qual todo nosso *ser* deverá despir-se de toda *imagem* a fim de que essa deidade seja uma manifestação teofânica de Deus:

O primeiro modo de ser, que possui o máximo de ser e no qual todas as coisas recebem seu ser, é a substância; e o último, que possui o mínimo de ser, chama-se relação, e em Deus, esse modo é igual ao maior de todos, igual ao que possui o máximo de ser: Em Deus os modos têm uma imagem originária igual. Em Deus as imagens originárias de todas as coisas são *iguais*; mas elas são imagens originárias de coisas *desiguais*. Em Deus, o anjo supremo, a alma e a mosca possuem uma imagem originária *igual*. Deus não é nem ser nem bondade. A bondade prende-se ao ser e não alcança nada além do ser; pois, se não houvesse nenhum ser, não haveria nenhuma bondade e o ser é ainda mais puro do que a bondade. Deus não é bom, nem melhor nem o melhor. Quem, pois, dissesse que Deus é bom, lhe faria tanta injustiça quanto se chamasse de preto o sol. (MESTRE ECKHART, Sermão 9, grifo do autor).

Eckhart vê uma *igualdade* de *ser* entre a *substância* e a *relação*, ou seja, não há *desigualdade* na alteridade ontológica do que se pode compreender como o ser de Deus e o ser criado em sua *participação* em Deus. Embora haja *desigualdade* criatural, em Deus, toda imagem originária é dotada de *igualdade* de *ser* e substância. Para Eckhart, não é que o *ser* seja bom, mas que a bondade está junto ao ser, assim, Deus não é bom, mas toda bondade está junto de Deus. Por isso, o mal, enquanto privação de bem, dilapida o *ser* de seu bem existencial, bem que se manifesta eticamente na virtude. Giachini (2009) irá afirmar que “Em Eckhart se dá uma universalização do desejo do bem a tudo e a todos. [...] sair de tudo que é pessoal diz sair da ligação ao eu, do eu egoísta para adentrar e mergulhar no mais abissal da natureza plena [...]” (p. 25). A realidade mais abissal da natureza, nesse movimento de sair do “eu egoísta” é o despir do *ser* de si-mesmo para a *theósis*, a manifestação deificada do *ser*, na linguagem eckhartiana, é o encontro com Deus no fundo da alma, lá onde o “eu” deixa de *ser* e torna-se Deus em toda sua vontade, despido de toda criaturidade.

4.2.2 O bem ontológico como imperativo ético

Sabemos já que todo ser, toda natureza criada, é possuidora substancialmente do bem divino, e que o mal é uma “dilapidação” de *ser*, uma perda de bem existencial que se traduz eticamente por ações oriundas do pecado, que, etimologicamente, significa “errar o alvo”, isto é, é Deus, ou seja, todo pecado é, por assim dizer, “diabólico”, no sentido em que *separa* o *ser* de Deus em seu itinerário unitivo⁷³. Para Hildegarda, essa *separação* pode ser compreendida como efeito da ausência de fé: “[...] significa que cada vício e seus resultados se encontram na incredulidade, porque o que não tem fé está privado de todo bem” (HILDEGARDA DE

⁷³Pseudo-Dionísio comentando sobre a natureza do mal diz: “Efetivamente, o mal é algo que se afasta do caminho, da meta, da natureza, da causa, do princípio, do fim, do limite, da vontade, da substância” (DDN, C4.32). O mal é por assim dizer “errar o alvo”, por isso, todo pecado é um mal porque é um afastamento do fim e finalmente “Em nenhuma parte, com efeito, está o mal enquanto mal” (DDN, C4.34).

BINGEN, *LVM*, P1.46). Toda ausência de fé é geradora de vícios que, ao contrário da virtude, desagregam o ser de todo bem, logo, todo ser em que a fé esteja ausente tornar-se-á suscetível ao vício, que é um mal. Eckhart sugere uma conexão entre o Bem e Deus em um plano ético:

Se alguém está bem, estará bem em todos os lugares e no meio de todo tipo de pessoas. Se está mal, estará mal em todos os lugares e no meio de todo gênero de pessoas. Quem está bem com todas as coisas, traz, verdadeiramente, Deus consigo. E quem traz Deus verdadeiramente consigo, o traz em todos os lugares, na rua e no meio da multidão, tão bem quanto se estivesse numa igreja ou no deserto ou em seu quarto. Se ele verdadeiramente o possui, e somente a Ele, então ninguém pode ser um obstáculo a este homem. (MESTRE ECKHART, 2016, p. 14).

Eckhart, depois de estabelecer uma relação ontológica e existencial entre o Bem e Deus, também estabelecerá a relação ética do bem nas relações humanas. Quem tem Deus consigo, está bem, logo, age bem em qualquer lugar e com qualquer pessoa. O ser ético não escolhe um aqui ou um ali para manifestar o bem, assim o é em qualquer lugar, pois Deus está nele. Essa concepção está associada à conclusão de Hildegarda sobre a importância da fé na operação das virtudes, ou seja, as virtudes, enquanto manifestação ética e exterior do bem existencial assim o são, enquanto obra engendrada e gerada pelo Bem supremo, ou seja, ontologicamente não é possível uma ética vazia de Deus ou que ignore a substancialidade da prática em detrimento de sua *causa* como uma ética *sem-Deus* ou *fora-de-Deus*.

4.3 Ética: a *inclinação* para o Bem e Belo é o Amor

“Assim como os quatro elementos estão no homem, também na alma boa se encontram as virtudes de Deus, e o fazem voltar ao bem” (HILDEGARDA DE BINGEN, *LVM*, P6.19).
 “[...] como se depreende, a virtude e o vício residem na vontade” (MESTRE ECKHART, 2016, p. 23).
 “E até mesmo quando o filho se faz maior, permite que seja castigado para dominar suas faltas e fazer assim que a criança prospere nas virtudes e na graça” (JULIANA DE NORWICH, *RDL*, cap. 60, p. 140).

Não é rara a estigmatização da teologia ascética, particularmente neste tema da *união* com Deus, como teologia escapista ou alienante, que pouco se relaciona com a realidade concreta da vida humana, suas questões sociais e implicações práticas para a sociedade. Entretanto, esse quadro não é universal. Hildegarda, conforme Cristiani (2014, p. LX), em sua principal obra, o “*Liber Scivias*”⁷⁴, escreveu, em sentido verdadeiro e próprio, um tratado de

⁷⁴Em sua obra *Scivias*, Hildegarda sofre a influência de um motivo pictórico tradicional, a escada da salvação, mediante a qual os cristãos sobem da terra para o céu pelos degraus da virtude. Conforme Newman, Hildegarda estava baseada em textos clássicos como a *Regra Beneditina* e *Escada do Paraíso* de São João Clímaco, que eram imagens particularmente apreciadas por monges e freiras. Muitas de suas representações mostram demônios em ambos os lados da escada, abatendo almas incautas com suas flechas; a imagem de Hildegarda é

ética fundado sobre a contraposição entre 35 vícios e 35 virtudes”. Não será nossa preocupação aqui, aumentar essas distâncias e aprofundar os abismos, não só porque os(as) nossos(as) teólogos(as) e místicos(as) não pensavam assim senão de forma mais sistêmica, mas também porque não é possível um *fazer* teológico que considere meramente um plano da realidade social ou de categorias abstratas sem estabelecer pontes. Uma teologia relevante deverá ter claros seus pressupostos, sejam no campo da antropologia filosófica, da ontologia e dogmática, preservados na rica herança da Tradição judaico-cristã, bem como ao dialogar com as demais ciências e a experiência humana, respondendo sempre aos profundos dilemas e complexos problemas que dilaceram a alma humana, corrompem e destroem as relações sociais estabelecidas. A Teologia, assim, jamais terá a pretensão científica de oferecer respostas, mas o de contribuir para o debate social estabelecido, propondo sempre o enfrentamento e mudanças nos paradigmas que impedem o desenvolvimento humano e seu progresso social. Por isso, este tópico é dedicado às implicações éticas do conceito de *união* com Deus, refletido à luz do pensamento de nossos(as) autores(as) para o homem contemporâneo.

Em nossa epígrafe, destacamos o caráter pedagógico da escola das virtudes⁷⁵ de Hildegarda para o processo unitivo e um dado ontológico importante, o fato de que o ser é dotado onticamente de virtudes. Porque toda virtude é parte daquilo que é o *bem* e o *bem* é elemento substancial de Deus, assim, toda natureza criada pelo Bem supremo é dotada elementarmente de virtudes. Isso rompe com o imaginário do ser como originalmente mal, da depravação total do ser em sua condição ontológica. O ser é bom e dotado de virtudes. Eckhart, diferentemente da escola das virtudes, insistirá neste argumento: o dado ontológico da *participação* no bem divino: “[...] coloca todo o teu empenho em ser bom; não te preocupes com o que fazes ou com o tipo de obras que fazes, mas com o fundamento e o motivo das obras” (MESTRE ECKHART, 2016, p. 12). Essa lógica tira a ansiedade e elaboração reflexiva do sujeito da ação na prática moral e reduz todo esquema da virtuosidade em simplesmente *ser bom*, ou seja, Eckhart não se preocupa com a reflexão ética do processo

mais positiva e retrata virtudes apoiadas no lugar deles. No topo da escada encontra-se a Graça de Deus, vestida como um bispo para admoestar e exortar os fiéis. As sete virtudes principais (procedendo de cima para baixo) são humildade, caridade, temor de Deus e obediência, à direita, a fé, esperança e castidade, à esquerda. A humildade é a rainha das virtudes, como no *Ordo virtutum* (obra hino-lógica de Hildegarda), mas a caridade é a mais importante e faz o discurso mais longo. Ela veste azul-safira, associado com a Palavra de Deus e lhe está assimilado como a castidade à Virgem Maria. Esta última é sombreada pela pomba do Espírito Santo e aparece grávida de uma criança chamada Inocência. cf. NEWMAN, 2015, p. 74.

⁷⁵Entendemos por “escola das virtudes” toda filosofia derivada da Ética a Nicômaco de Aristóteles em que as virtudes são empregos éticos da felicidade. Aristóteles concebe a ética em seu aspecto dianóico (racional) e estabelece sua compreensão metafísica que busca no *nóus* ôntico, a plenitude da alma.

decisório e da ação, mas com o *fundamento* da ação que, para ele, deve estar ontologicamente estabelecido no *ser* bom, *substância* divina que nos constitui. Para ele “Por mais que alguém esteja propenso a exercitar *uma* virtude mais do que a outra, as virtudes estão necessariamente interligadas entre si, sendo todas juntas em um” (MESTRE ECKHART, Sermão 35). Isso o distancia da ideia de uma escala de virtudes, pois as virtudes são aspectos de uma mesma coisa, facetas de uma mesma jóia, em que o adorno é o bem e as facetas, as virtudes. Para Eckhart, as virtudes possuem quatro graus de *aprofundamento* no ser – perceba, não são graus ascensionários e externos, mas graus contemplativos e absolutamente internos – em relação íntima com o ensino eckhartiano do *desapego* e *união* com Deus no fundo da alma:

Esquece o que é teu, então adquirirás a virtude. A virtude possui quatro graus. O primeiro abre e prepara o caminho para sair de todas as coisas passageiras. O segundo as retira plenamente do homem. O terceiro não só as retira, como faz com que sejam completamente esquecidas, como se elas jamais houvessem existido, e isto é pertinente a essa experiência. O quarto grau é totalmente em Deus e é Deus ele mesmo. (MESTRE ECKHART, Sermão 74).

A concupiscência, que é a inclinação ao mal, é pedagoga, assim como as virtudes. Em Eckhart, virtude e vício se depreendem da *vontade*. Esse é um tema muito recorrente na reflexão eckhartiana, e o ponto crucial para ele será a renúncia de toda vontade como um desapego de si em função da vontade e manifestação de Deus no ser. Para Eckhart “[...] tudo o que Deus quer é bom pelo fato e no fato mesmo de que Deus o quer” (MESTRE ECKHART, 2016a, p. 49). A ética deverá necessariamente, passar pelo esvaziamento da vontade própria em prol da boa vontade de Deus.

4.3.1 Vícios e Virtudes, um duelo ético-ontológico

Para Hildegarda, no “Livro dos Méritos da Vida”, aparece uma série de “vícios” (*vitia*) aos que refutam as “virtudes” (*virtutes*). Logo, alude-se aos castigos dos que cometem esses “pecados” (*peccata*) e o que os homens devem fazer para livrar-se dos demônios que os induzem a esses vícios e pecados. Ela afirmará que “[...] todos os vícios procedem do diabo e são como ladrões, já que, conforme podem, arrancam todas as coisas boas que há no homem, e o fazem, por vezes, por meio dos elementos e outras criaturas, com as que o homem vive e trabalha” (HILDEGARDA DE BINGEN, *LVM*, P6.18). Em sua cosmologia, se as virtudes operam em direção à graça, os vícios por outro lado operam para que a concupiscência humana o dirija a realidade do pecado e, para isso, *elementos* e *outras criaturas* serão usadas

nessa luta de influência no *ser*. Hildegarda, em sua arquitetura cosmológica, coloca na encarnação da *Palavra* de Deus, o anúncio da justiça, como um profeta que anuncia a conversão de vida e reconciliação com Deus diante de um fim escatológico. Para Hildegarda, *dar o exemplo* terá relação direta com as virtudes que *emanam* do bem que está em Deus:

E visto que Deus criou o homem para que operasse o bem, mas aquele, negligenciando o bem, operou o mal, Deus quis que a sua palavra se fizesse carne, para poder anunciar em sua bondade a plenitude da justiça, que Adão tinha negligenciado. Por isso, esse povo junto com o filho de Deus dá o exemplo e nele mostra a sua santa divindade; e essas virtudes são abençoadas porque tiveram origem nele. (HILDEGARDA DE BINGEN, *LDO*, L2.P2.V1.42, tradução nossa).

No léxico comum atual, “vício” equivale a “defeito” das coisas e se associa, entre outras muitas acepções, aos maus hábitos e a falta de retidão ou defeito moral nas ações, mas isso somente toca parcialmente seu significado. A precisão desses conceitos tem dado origem a muitos estudos desde séculos atrás. Conforme Renedo (2014, p. 17), Hildegarda ao falar de “*vitio*” está falando precisamente das más inclinações, ou das disposições más, arraigadas na natureza, ou inoculadas pelo diabo; está mais ligada a noção de “concupiscência” que à de “pecado”. O pecado nunca é abstrato senão concreto, já que é pessoal. Como diz o apóstolo São Tiago (1,15), “*concupiscentia parit peccatum*”, ou seja, o pecado é um parto da concupiscência, através da vontade pessoal. Entretanto, Hildegarda não fala primariamente do pecado da vontade e, por isso, ao fazer abstração, ela fala dos “*vitia*” que têm arrastado ou arrastam homens maus. O pecado implica um ato humano mal e voluntário, não a inclinação ao pecado. Já em Juliana, diferentemente do que aparece em Hildegarda, nota-se a preocupação com o senso penitencial como processo de amadurecimento, discernimento e transformador do *ser* como um aporte para uma sociedade contemporânea “sem culpa” e impregnada por relativismos e justificativas que implodem a razoabilidade do bom senso, do correto e ético. Eckhart sintetiza bem o significado de senso penitencial, quando diz: “Tal penitência não é senão o coração desprendido do espírito deste mundo e elevado às coisas divinas” (MESTRE ECKHART, 2016, p. 39). Ou seja, não se refere a um conjunto complexo de atos auto-punitivos e de esquemas absolvitórios, mas simplesmente um desprender dos interesses viciosos do mundo para a elevação àquilo que muitas vezes ele se referiu como “um olhar do ponto de vista da eternidade”. Talvez tenha sido essa a proposta também de Foucault (1998) quando afirma:

[...] para ser dita “moral” uma ação não deve se reduzir a um ato ou a uma série de atos conformes a uma regra, lei ou valor. É verdade que toda ação moral comporta

uma relação ao real em que se efetua, e uma relação ao código a que se refere; mas ela implica também uma certa relação a si; essa relação não é simplesmente “consciência de si”, mas constituição de si enquanto “sujeito moral”, na qual o indivíduo circunscreve a parte dele mesmo que constitui o objeto dessa prática moral, define sua posição em relação ao preceito que respeita, estabelece para si um certo modo de ser que valerá como realização moral dele mesmo; e, para tal, age sobre si mesmo, procura conhecer-se, controla-se, põe-se à prova, aperfeiçoa-se, transforma-se. Não existe ação moral particular que não se refira à unidade de uma conduta moral; nem conduta moral que não implique a constituição de si mesmo como sujeito moral; nem tampouco constituição do sujeito moral sem “modos de subjetivação”, sem uma “ascética” ou sem “práticas de si” que as apoiem. A ação moral é indissociável dessas formas de atividades sobre si, formas essas que não são menos diferentes de uma moral a outra do que os sistemas de valores, de regras e de interdições. (p. 28-29)

A aceitação de um código de condutas por parte do indivíduo que buscará nele um amoldamento, uma transformação com-forme seus princípios de bem viver, implicará necessariamente em um modo de subjetivação deste código ético apoiado por aquilo que Foucault chama de “*práticas de si*” ou a ascese humana (moral e espiritual) deste indivíduo. Para Foucault é indissociável o código de condutas das práticas de apoio e subjetivação. Já a escola da virtude tem no neoplatonismo uma interpretação teológica importante, a qual será influência marcante no pensamento de nossos(as) autores(as), e tem em Plotino a autoridade filosófica cuja recepção enriquece toda a arquitetura do pensamento cristão-ocidental. Não há uma ética que seja desprovida de uma intensa reflexão metafísica e a recíproca é verdadeira. Pelloux comenta que em Plotino não há uma renúncia, abandono ou desprezo do mundo, mas um itinerário espiritual que perpassa toda realidade. O paradigma da total liberdade em Plotino consolida-se na virtude. Visto dessa forma, o comportamento é fruto da reflexão contemplativa:

[...] a ética de Plotino é metafísica, como a metafísica é ética, em que a ética é uma ponte de junção entre o pensamento e Deus, e isso não em uma mera renúncia ao mundo, como no Estoicismo, mas em uma ascese na qual o destaque se consuma em uma elevação para o mundo espiritual. [...] A contemplação, nesse modo de ver, não é tanto um processo intelectual quanto uma intuição que tende à ação. O esforço moral aparece, nessa luz, como um resultado na vida do pensamento. Plotino não é [...] um determinista, mas sim um defensor tenaz daquela liberdade puramente interior, que não suporta coação externa, mas que se realiza mais na virtude. (PELLOUX, 1941, p. 14-15, tradução nossa).

Isso permite que Hildegarda afirme: “E desejo apressar-me em voltar para vós (Deus), para evitar más ações e fazer as boas; com efeito, a *razão e o intelecto* que ardem em mim buscam, em verdadeira penitência, aspirar a vós, o Deus vivo, mais do que a imitar o diabo, mediante enganosa contrariedade” (HILDEGARDA DE BINGEN, *Scivias*, II.V.40, grifo nosso). Aqui, razão e intelecto devem servir ao retorno a Deus buscando em atitudes

penitentes (e penitência pode ser considerada muito mais um desapego do prazer vicioso) de *imitação* tendo a *re*-união como fim. A atitude penitente é a chave que possibilita o auxílio divino para enfrentar os vícios por meio das virtudes, como Hildegarda afirma: “[...] a doce aliança das virtudes puxa o fiel para a verdadeira bem-aventurança [...] Mas as virtudes não vencem simplesmente os vícios, mas os destroem; e assim, elas conduzem as pessoas a consentir com serem ajudadas por Deus, para a eterna recompensa, pela verdadeira penitência” (HILDEGARDA DE BINGEN, *Scivias*, III.XIII.13). As virtudes *destroem* os vícios e transportam o ser para a total felicidade. É possível que Hildegarda, influenciada pelo imaginário cavaleiro das Cruzadas iniciadas em seu tempo, conceba entre as virtudes e os vícios uma luta belicosa que o *ser* deve estar preparado a enfrentar: “E assim, trazendo em si mesmo as mais vigorosas e puras obras, ele delas se reveste como uma forte armadura e afiada espada, e afugenta o vício e ganha a virtude” (HILDEGARDA DE BINGEN, *Scivias*, III.XI.8). O conjunto de obras realizadas reveste o *ser* como uma armadura a fim de conquistar virtudes. Esse imaginário é o de uma luta que o *ser* trava em sua consciência no processo decisório da ação a fim de agir bem ou conforme seu desejo e prazer. Como um cavaleiro que se furta de honrar seus votos e juramentos, caindo na desonra viciosa de seus interesses, o *ser* deverá lutar consigo mesmo, para poder honrar a natureza da qual foi gerado, realizando todo bem em obras, e delas adornando-se como armadura que bloqueia os ataques externos protegendo-o dos males.

4.3.2 *Revestir-se de Cristo: ética como lugar de salvação*

Para Hildegarda, Cristo é o modelo, a própria *escada* ascensionária das virtudes, ou *caminho*. Sua obra prima *Scivias*, uma abreviação de *Conhece os caminhos do Senhor*, faz sentido quando não há caminhos, métodos ou esquemas, o *caminho* é o próprio Cristo como *modelo* a ser imitado:

[...] no Filho de Deus encarnado, todas as virtudes operam plenamente, e que ele deixou em si mesmo o caminho da salvação; de modo que as pessoas fiéis pequenas ou grandes possam encontrar nele o degrau correto sobre o qual pousar o pé, a fim de ascender à virtude, de sorte que elas podem alcançar o melhor lugar para exercitar todas as virtudes. Como? Nos lugares recônditos, que são os bons corações, as virtudes unem-se na santa obra de aperfeiçoamento do Filho de Deus em seus membros, as pessoas que são seus eleitos. E assim, nele está o exemplo de perfeição para todos os fiéis que se preocupam com a Lei de Deus e tentam ascender do bom ao melhor. Eles veem a manifestação da verdadeira Encarnação, na qual o Filho de Deus foi mostrado verdadeiramente na carne, e ali é que deve ser encontrada e subida segura para os lugares celestes. [...]pois, no Unigênito de Deus, as reluzentes virtudes descem em sua humanidade e sobem em sua divindade. Elas descem

através dele para os corações dos fieis que, de bom coração e entusiasmo, abandonam a própria vontade e entregam-se às ações justas [...] E elas sobem através dele quando oferecem a Deus as obras celestiais que as pessoas fizeram com alegria, para que o corpo de Cristo possa ser aperfeiçoado o mais rápido possível em seus membros fieis. [...] Por conseguinte, *estas virtudes dirigem-se ao trabalho com intenso zelo*. De fato, elas correm entusiasticamente para seu labor divino, como torrentes de água, para que os membros de Cristo possam brilhar mais fortemente do que o sol e possam ser nobremente aperfeiçoados no esplendor e unidos a sua Cabeça. E, portanto, conforme se ouviu, elas são chamadas de os mais fortes operários de Deus, porque são ativas nas boas ações dos fieis. (HILDEGARDA DE BINGEN, *Scivias*, III.VIII.13, grifo do autor).

É através de Cristo que as virtudes *descem* em sua humanidade e *sobem* em sua divindade, ou seja, o *modelo* ético de Cristo seguido e praticado pelo homem em boas ações cheias de virtude também o enleva – o modelo à divindade de Cristo, o torna verdadeiramente *imagem* de Cristo, é a *divinização* do *ser* pela *imitação* ética do seguimento de Cristo. Para tal, é necessário o abandono da própria vontade enquanto renúncia de si mesmo e a entrega às ações justas. Para Hildegarda, as virtudes aperfeiçoam o *ser* em sua união com Cristo, cabeça da igreja, isso quer dizer que a ética não apenas é uma ação externa de um itinerário interior e espiritual, mas que se constitui também como um processo soteriológico em que se compreende toda a ação salvífica de Cristo na humanidade, ou seja, a nova ordem ética iniciada por Cristo é também meio pelo qual o homem volta a ser conhecido pela graça. Eckhart utilizando-se do imaginário do hino kenótico da epístola de São Paulo aos Filipenses, fala do homem que se *reveste* de Cristo: para isso é necessário *despir-se* de sua criaturidade. Além disso, como em muitas outras referências sobre a noção de *imagem* (*bild*), Eckhart refere-se ao homem que se *reveste* de Cristo como alguém que *O reflete*, Deus como *aspectum* e o homem como *respectum*:

O que importa é que o homem em todas as coisas e situações se revista da forma de Cristo, de modo que nele se encontre um reflexo de todas as obras de Jesus e do seu modo de ser e operar. Deverá o homem, numa perfeita semelhança com Cristo, trazer em si, na medida do possível, todo o modo de Jesus operar. Tu deves operar, e Ele deve tomar forma em ti. Faze tu, com plena dedicação e com toda a mente, a obra que te cabe. Habitua sempre o teu espírito a isto e à tarefa que tu, com todas as tuas boas obras, te formes nele. (MESTRE ECKHART, 2016, p. 45-46).

A prática ética de Jesus não é apenas um modelo a imitar exteriormente, com maior ou menor intensidade, e nem mesmo constitui um ideal moral com vistas à satisfação individual. A ética de Jesus é *lugar* de salvação. Por isso, não há um caminho unitivo na mística que não passe necessariamente pelo compromisso da ação e comportamento numa sociedade transformada pela virtude divina.

4.3.3 Interioridade e realidade: busca de relação encarnada

Qualquer mística que renuncie a esse aspecto está abandonando plenamente a relação de Deus com sua obra e por isso, tornando-se alienante e fugaz. Eckhart dizia: “Se alguém estiver em êxtase, como esteve São Paulo, e souber que um enfermo necessita de uma sopinha, deixe seu êxtase de amor e sirva o necessitado com grande amor. Eu julgo tal gesto muito melhor” (MESTRE ECKHART, 2016, p. 26). Isso quer dizer que a precedência e importância do imperativo ético sobrepõe-se a qualquer busca da experiência espiritual, ainda que seja legítima, pois enquanto experimento um bem imaterial da fé, não exerço a materialidade da fé, visto que o amor é central em ambas as experiências, mas o socorro ao necessitado emerge sumariamente em relação à primeira:

Os que muito jejuam, cuidam e empreendem grandes obras mas não corrigem suas falhas nem sua conduta – pois é somente nisso que se encontra o verdadeiro crescimento -, enganam-se a si mesmos e são o escárnio do diabo. [...] Assim também o homem seria verdadeiramente rico em virtudes se examinasse onde é mais fraco, para melhorar a si mesmo e colocar todo o seu empenho em superar essa fraqueza. (MESTRE ECKHART, Sermão 32).

Eckhart acentua sua crítica à busca do aperfeiçoamento espiritual divorciado da conduta ética. Para ele, o aperfeiçoamento ou *crescimento*, se observa a partir do enriquecimento das virtudes, que tem o fim de superar as fraquezas e falhas do *ser*. Isso quer dizer que, a espiritualidade, não pode estar dissociada da ética, pois a ética é a materialidade ou a exterioridade de um itinerário interior. Essa concepção encontra forte respaldo em Plotino, para o qual “são os progressos da virtude interna à alma acompanhada da prudência que nos fazem ver Deus; sem a verdadeira virtude, Deus é apenas uma palavra”.⁷⁶ Plotino concebe a virtude como inerente à alma e não algo a ser adquirido, entretanto a virtude não é um *quê* que esteja pronto senão que necessita progredir. É essa progressão que tornará a deidade humana uma realidade de transcendência divina a partir da natureza. Por isso afirma que, sem o progresso da virtude interna, “Deus é apenas uma palavra”, ou seja, a paupabilidade ou materialidade de Deus se constitui na virtuosidade do *ser* que traz para fora de si, em um avesso existencial, o que há de mais interno e espiritual, de mais puro e ontológico, o bem em virtudes, para a *theósis* ou teofania de Deus. É nesse sentido que Hildegarda irá fazer sua comparação acerca da alma que, ora é afetada por uma má obra, pois

⁷⁶“ἄνευ δὲ ἀρετῆς ἀλεθινῆς Θεὸς λεγομένος ὄνομά ἐστιν” PLOTINO. *Enn.*, II, 9, 15. apud:PELLOUX, 1941, p. 31.

o corpo é sua extensão e *serva*, ora transcende o corpo pela realização de uma *doce* obra, como o fruto é a transcendência da seiva:

A alma é a senhora, e a carne, a *serva*. Como? A alma governa o corpo ao vivificá-lo, e o corpo é governado por essa vivificação, pois se a alma não vivificasse o corpo, ele degradingolaria e decairia. Mas quando uma pessoa faz uma obra má e a alma o sabe, é tão amargo para a alma quanto o veneno o é para o corpo, quando propositadamente o assume. Contudo, a alma rejubila-se em uma doce obra, como o corpo se deleita em doce alimento. E a alma flui através do corpo como seiva pela árvore. (HILDEGARDA DE BINGEN, *Scivias*, I.IV.25).

Pelloux, refletindo acerca da ética em Plotino, comenta sobre a *ascese* espiritual muito mais como um caminho de progresso das virtudes que um itinerário escapista e fugaz: “[...] esta união com Deus é fruto de uma ascese perseguida, e da qual o Cristianismo não tem mais negado eficácia e valor, mas da qual em vez disso, sempre lembrou intensamente seus fiéis” (PELLOUX, 1941, p. 33).

É comum na literatura mística obras dedicadas aos exercícios espirituais, caminhos ascensionários, métodos evolutivos e progressivos na espiritualidade, entretanto, ainda que determinadas disciplinas espirituais sejam salutares e louváveis, não terão relevância se desentramarem o *ser* de seu vínculo profundo com o tempo e espaço, com o aqui e agora. Por isso, toda ascética responsável, debruçar-se-á em seu itinerário interior, mas com o desenvolvimento de uma ética que permita ao *ser* a transcendência dos limites de sua própria vontade e desejo a fim de vivenciar o mistério divino, em comunhão plena com todo cosmo. Para Juliana de Norwich, essa comunhão é a *união* do externo com o interno.

Nisto vi realmente que a parte interior é dona e senhora do exterior, que não lhe importa o que esta última possa desejar nem lhe presta atenção, senão que fixa sempre sua vontade e seu desejo na união com nosso Senhor Jesus. Mas não me foi revelado que a parte exterior induzira à parte interior a consentir, senão que me foi revelado que a parte interior atrai a exterior pela graça, e os dois estarão eternamente unidos em uma felicidade sem fim pelo poder de Cristo. (JULIANA DE NORWICH, *RDL*, cap. 19, p. 65, tradução nossa).

Para Juliana, deve haver uma conexão íntima do mundo exterior com a interioridade, em que a realidade é desenvolvida por nossa interioridade objetivando sempre a *união* com Cristo. A unidade entre exterioridade e interioridade é fruto da graça. A realidade *está aí* como produto das relações de uso e consumo das vontades e desejos do homem enquanto pode ser dignificada pelo mesmo homem *transformado* pela deificada vontade e desejo de Deus que *reúne* todas as coisas em si mesmo. É por isso que Eckhart dirá: “A vontade é total e reta quando ela estiver em ligação ao próprio eu, e quando se tiver despojado de si mesma e

se tiver modelado e conformado à vontade divina. E com tal vontade podes tudo, amar ou o que tu quiseres” (MESTRE ECKHART, 2016, p. 25). O fundamento da ética eckhartiana é o da conformação à vontade divina, que exige do mesmo o despojamento de sua própria vontade; assim, toda ação deificada será *um* sempre para-o-outro. É da *vontade* que surge a ação, portanto, o modelo kenótico em Eckhart não é algo que dependa de uma profunda vida religiosa ou do cumprimento de uma série de ritos e cerimônias, mas simplesmente a renúncia da vontade, e isso pode ir além da experiência cristã. Para Eckhart, o cumprimento da *vontade* de Deus é irrestrita: “[...] deve a vontade do homem bom achar-se tão completamente uma e unida à vontade de Deus que o homem queira, com Deus, a mesma coisa, ainda que isso lhe acarrete algum mal e até mesmo a condenação” (MESTRE ECKHART, 2016a, p. 17). Eckhart sabe que a *vontade* divina é boa, perfeita e agradável (cf. Rm. 12,2), entretanto, a vontade de Deus poderá ser instrumento ético de implosão de paradigmas sociais que cerceiem e corrompam a dignidade humana e que limitem as liberdades, promovidas por autoritarismos ilegítimos e despóticos. Realizar a *vontade* de Deus nesse sentido poderá representar a atração do mal e a condenação de si mesmo.

4.3.4 *Imitatio Christi: o percurso da ética a estética*

Para Eckhart, a *vontade* de Deus é difusora do amor que está em Deus. Quanto mais no centro dessa vontade e maior o grau de realização desta vontade, maior será a profusão deste amor: “A sede da essência do amor está somente na vontade; quanto mais vontade alguém tiver, tanto mais amor tem. Entretanto, quem tem mais vontade, se um, se outro, ninguém poderá saber; isto fica escondido na alma, porquanto Deus está escondido na profundidade da alma” (MESTRE ECKHART, 2016, p. 25-26). Eckhart em sua percepção ética do ser, que está *unido* em Deus, construirá um modelo de *teotelopraxia*⁷⁷, ou seja, uma ética da vontade de Deus. O radical comum e irrenunciável em que se observa a *vontade* divina é a realização do *amor para e com* o próximo, fora desse radical, toda ação e processo decisório do *ser*, que não resultou objetivamente nisso, é *vontade* própria.

Para S. Gregório de Nissa, importante impacto no pensamento eriugeniano, os movimentos da alma inerentes ao *ser* em seu contato com a realidade, produzem virtudes ou vícios de acordo com seu reto uso: “[...] trata-se da ira (*thymón*), do medo (*phóbón*), do prazer

⁷⁷Neologismo para gre. *Theos* (teo, Deus), gre. *Thelos* (telo, vontade), gre. *Práxis* (Praxia, ação), ética da vontade de Deus.

(*hédonén*), do desejo (*epithymían*) e de outras coisas semelhantes; se afirmamos que o bom uso de tais movimentos produz a virtude, enquanto de seu uso mau nasce o vício [...]” (GREGÓRIO DE NISSA, 2011, p. 228). Não é que o desejo seja mau, mas que o desejo puramente egoísta, dada a centralidade do *ego*, desconsidera, ou por omissão ou por negligência, o *outro* e preenche a alma de si com as imagens e representações do *eu* idealizado em uma multidão de outras imagens que fragmentam o *ser* em uma complexidade cada vez mais longe da simplicidade da unidade de *ser* em Deus, da *igualdade* de *ser* em Deus, do repouso do *ser* no centro do *ser* de Deus para orbitar fora e distante. Veja como Gregório compreende isso:

Se, portanto, a alma se purifica de todo vício, ela permanece no Belo. E o Belo é por natureza o divino: é a este que a alma se une graças à própria pureza, ligando-se àquilo que lhe é aparentado. [...] Consequentemente, se a alma se encontra libertada desses movimentos, não recebe nenhum dano no gozo do bem; essa se volta para si mesma, conhece exatamente a própria natureza, sendo capaz de ver o modelo através da própria beleza que funciona como espelho e imagem. Podemos dizer com razão que a perfeita semelhança com Deus se verifica quando a nossa alma procura imitar a substância transcendente (*tén hyperkeinénen ousían*). A natureza que está acima (*hyperáno*) de todo pensamento (*noématos*), e que se encontra longe das realidades que se observam em nós, conduz uma vida de toda diversa e que difere de nossa maneira de viver agora na existência. (GREGÓRIO DE NISSA, 2011, p. 229-230).

Gregório, na citação acima, promove o encontro da ética com a estética. Na medida em que há pureza dos vícios no *ser*, este *serpermanece* no *Belo*. Tudo que é belo é divino, pois toda beleza permanece em Deus e o *ser* que *permanece* no Belo é atraído por Deus na contemplação. O *ser* se *une* pela *aparência*. Deus como *aspectum* e o *ser* como *respectum*, imagem refletida do belo, unidas como um *Um*. Gregório insere o tema da *imitatio Christi* ao afirmar o desejo da alma em *imitar* a substância transcendente, a imitação do hipernoético que transcende toda nossa realidade, para ele *conduz* a uma vida diferente *agora*. Gregório nessa ética metafísica propõe que o itinerário da alma em união com Deus seja um reencontro com a realidade transformada, e não seu abandono, um deixar-se ao irresistível encontro contemplativo do *Belo* e ao refletir este *belo* em um novo modo de viver. Ética e estética são duas faces da mesma moeda em Gregório. O comportamento deverá expressar toda beleza de virtudes conquanto estas também signifiquem o desprendimento do mal vicioso à união contemplativa da beleza original que está em Deus. O Areopagita, que em suas obras fará sua hermenêutica dos padres capadócijs, também repercutirá o conceito dizendo: “Posto que a Beleza e o Bem são o mesmo e todas as coisas aspiram à Beleza e Bondade em toda ocasião, não existe nenhum ser que não participe do Bem e da Beleza. Inclusive me atreveria a dizer

que também o não-ser participa da Beleza e do Bem [...]” (PSEUDO DIONÍSIO AREOPAGITA, *DDN*, C4.7). Pseudo-Dionísio surpreende em sua concepção quando inclui o *não-ser* como partícipe da Beleza e do Bem divino. Hildegarda fala sobre a *imitação* do Novo Adão, que é Cristo, quando diz: “Portanto, tu, fiel, corre pelos preceitos de Deus, a fim de que a danação da morte não te alcance. Imita o novo Adão e lança fora o velho” (HILDEGARDA DE BINGEN, *Scivias*, I.IV.30). A *imitatio Christi*, enquanto regeneração do estado ontológico do *ser*, da queda do Velho Adão para a ascensão do Novo Adão, também é paradigma estético de um novo modelo de comportamento belamente inspirado no modelo de Cristo, que representa para Hildegarda⁷⁸ não só um itinerário interior de alcance humilde da graça divina na escada das virtudes, mas também uma ação profética de transformação social do clero, da nobreza e da sociedade de seus dias. A *imitatio Christi*, muito além de expressar um caminho discipular do crente, é a razão ontológica de uma vida que busca, na estética divina, a expressão teofânica de uma *união* profunda do *ser* que, encarnando-se na realidade, salva a mesma da monstruosidade de seus vícios no reflexo da imagem da beleza divina. Vejamos como Eriúgena concebe esse aspecto ético-estético em sua obra:

E como a pele do corpo humano deforma-se por causa do contágio da lepra, assim a natureza humana se infectou e se corrompe devido a uma desobediência soberba, e foi feita deformada e diferente do seu Criador. Quando for libertada dessa lepra graças à medicina da graça divina será chamada novamente à sua beleza originária. E mais importante, é preciso dizer que essa mesma natureza, que foi criada à imagem de Deus, não perdeu nunca o vigor da própria beleza e a integridade da própria essência, e de nenhuma maneira poderia perdê-la [...] (ERIÚGENA, *PER*, L5.872A, tradução nossa).

Eriúgena concorda com S. Gregório em que pecado, vício ou maldade são deformações do *ser*, de tal forma que este se distancia da *imagem* de Deus. A graça divina é o elemento fundante que irá devolver o estado de beleza originária ao *ser*, recuperando nele a *imagem* do Criador. Nesse sentido, Eriúgena afirma: “Mas com grande frequência se pregam qualidades dEle, [...] a qualidade figura significando as virtudes, já que tanto a bondade como a justiça e as restantes virtudes se diz que são qualidade, e Deus é virtude e mais que virtude” (ERIÚGENA, *PER*, L1.464C). Quando afirma que Deus é *mais que virtude* quer dizer simplesmente que está acima, além de tudo que compreendemos por virtudes. Se, por um

⁷⁸Vale a pena lembrar que, apesar de Hildegarda ser considerada atualmente uma das Doutoradas da igreja, na Tradição, ela sempre foi reverenciada como profetiza ou sibila do Reno. Sua fama já em seus dias era a de lutar contra os desvios do clero, os abusos da nobreza e os vícios dos fieis.

lado, encontramos um dado ontológico para a ética, de que toda virtude emana do *ser* de Deus, por outro, adentramos no difícil terreno de uma ética indissociável de Deus.

Como diz Máximo, na medida em que o humano ascende pela caridade, descende a divina sabedoria pela misericórdia; e é esta a causa de todas as virtudes e a substância. Em consequência, toda teofania – isto é, toda virtude –, tanto nesta vida em que, todavia, começa naqueles que são dignos de ser formados, como na vida futura para os que deverão receber a perfeição da divina felicidade, se faz não fora de si, senão em si, tanto a partir de Deus como de si mesmos. (ERIÚGENA, *PER*, L1.449C, tradução nossa).

Eriúgena, fazendo uso de Máximo, o Confessor, demonstra o movimento o qual mencionamos acima quando falamos sobre S. Gregório, ou seja, o movimento do *ser* (*ascese*) que se dá pela *caridade*, e a manifestação da sabedoria divina em *misericórdia*. A manifestação de toda virtude é uma teofania, que se forma no *ser-em-si*. Isso quer dizer que a manifestação ética da ação virtuosa do *ser* é um ato próprio, evocado pela interioridade do ser e não por uma influência, formação ou ação externa ao ser. Nesse sentido, Hildegarda irá afirmar: “Que bem posso fazer sem Deus? Nenhum. [...] E assim, na sublimidade de Deus, conheço o dulcíssimo bem, que é a humildade [...] E assim, projeto-me contra os vícios mediante o indestrutível escudo da humildade” (HILDEGARDA DE BINGEN, *Scivias*, I.IV.7).

4.3.5 Amor como inclinação para o bem

Como já dissemos, em nossos(as) místicos(as), a ética é um desdobramento de um dado ontológico, a criação enquanto constituída pelo bem, por isso fora do bem supremo, que é Deus, nenhum bem é possível, e a humildade enquanto virtude é condição *sine qua non* para que todas as demais virtudes possam se manifestar⁷⁹, pois se assim não fosse, toda virtude seria adorno de orgulho e vaidade de *ser*. Hildegarda utiliza-se de uma expressão importante para nossa abordagem aqui, quando diz “projeto-me...” está buscando não apenas um itinerário interior e espiritual de ascese do ser, mas também a projeção ética das virtudes, como elementos proféticos de enfrentamento dos vícios na esfera social, na defesa constante da integridade espiritual-moral do ser, por isso ela dirá que “[...] o efeito da virtude é aquele de *levar o homem à justiça* e a retidão das coisas celestes” (HILDEGARDA DE BINGEN,

⁷⁹Se por um lado a humildade é a “mãe” de todas as virtudes, a soberba será a “mãe” de todos os vícios, como Hildegarda afirma: “[...] Soberba, princípio de todos os vícios, matéria e matriz de todos os males, já que ela fez cair o anjo do céu e expulsou o homem do paraíso” (HILDEGARDA DE BINGEN, *LVM*, P3.34).

LDO, L1.P1.V2.26). Aqui não há um desprezo dos aspectos comunitários e sociais do desenvolvimento ético do *ser*, mas a responsabilização no processo de discernimento da ação, comportamento e moral, como percebemos:

[...] quando o Temor do Senhor conduz, aqueles que são pobres em espírito seguem; pois o Temor do Senhor apegar-se em humilde devoção à bem-aventurança da pobreza de espírito, que não busca a vanglória ou a arrogância do coração, mas ama a simplicidade e a sobriedade de espírito, atribuindo suas obras justas não a si mesmo, mas a Deus, em ténue sujeição, [...] e seguindo fielmente as serenas pegadas do Filho de Deus. (HILDEGARDA DE BINGEN, *Scivias*, I.I.3).

O reconhecimento do *ser*, de sua finitude e pequenez mediante a insondável e inescrutável natureza de Deus, é gerador tanto do *temor* à divindade quanto da humilde devoção. Essa pequenez não é outra coisa senão a consciência de pobreza do *ser* que esvaziado de suas vaidades e ilusões de *si mesmo*, passa a conviver com simplicidade, apontando em todas suas obras, ações ou comportamentos no mundo como uma oblação, um sacrifício oferecido a Deus daquele que *segue* ou *imita* a Cristo. Toda obra é uma ação sacrificial (oblativa) ao *outro* por *amor*. Eckhart assim entendia que “[...] a nenhuma boa obra se pode chamar de boa obra e a nenhuma virtude, de virtude, se elas não se dão no amor. A virtude é tão nobre, tão desprendida, tão pura, tão despida em si mesma, que não conhece nada melhor do que ela e Deus” (MESTRE ECKHART, Sermão 27). Na ação virtuosa e amorosa ao *outro*, conhece-se a Deus que se manifesta *ali*, no outro. Eriúgena irá refletir dizendo:

Com efeito, não se encontra nenhum vício que não seja sombra de alguma virtude, ou uma certa semelhança falaz, ou uma clara contradição. Similitude, certamente, como no caso da soberba, que comporta a sombra do verdadeiro poder; a luxúria, do repouso; o furor, da fortaleza; a ira, da correção e justiça, e similares. E a contradição, como a malícia para a bondade. E da mesma maneira que a bondade conduz o não existente à existência para que seja, assim a malícia anseia corromper todas as coisas que são e dissolvê-las inteiramente, para que não sejam. E se fosse assim – isto é, se tudo perecer – também simultaneamente pereceria ela, pois, se perecer a natureza, pereceria simultaneamente o vício. Mas a fortaleza da bondade sustém toda a natureza para que não pereça. Inclusive se permite nela – a saber, na natureza – a malícia para que por comparação entre contrários resulte louvor da bondade, e para exercício das virtudes em uma operação racional, e para purificação da mesma natureza, quando seja absorvida a morte na vitória e em todos apareça e reine somente a bondade, e pereça totalmente a malícia. (ERÍUGENA, *PER*, L1.511A-511B, tradução nossa).

Eriúgena acrescenta outro dado ontológico a sua ética, uma vez que percebe que toda virtude é afirmadora da existência, enquanto todo vício prescreve o fim da existência e de si mesmo. Em seu exemplo acima citado, sendo a bondade de Deus a do nada ao existente, a

malícia enquanto *sombra* paradoxal da bondade age para dissolvê-la, portanto, conduz ao *não-ser*, enquanto oposto da existência. Longe de ser um argumento moralista, Eriúgena debruça-se sobre a difícil questão de sua elaborada metafísica das naturezas numa soteriologia humana a partir da ética, vinculada onticamente às virtudes divinas. Aquilo que é belo, bom e virtuoso afirmará a existência, o *ser*, enquanto o vicioso e malicioso, tenderá para a aniquilação do que veio a ser pela bondade divina. Eckhart argumentará ontologicamente que Deus está em tudo, ou seja, na bondade de nossa ação e na bondade presente em nós. “[...] Deus retêm a si mesmo tudo aquilo que fazemos de bom, ou, bastante, tudo aquilo que ele faz em nós. Em verdade Deus ‘opera tudo em todos’ [1 Co 12,6]; ‘opera em nós as virtudes’ [Gl 3,5] e ‘opera em nós a vontade e o cumprir’ [Fl 2,13]. (Co. 243)” (MEISTER ECKHART, 2004, p. 153). O que fazemos de bom é em nós, e nós *estamos* em Deus e Deus *está* naquilo que fazemos de bom e Deus é em nós. Eriúgena reflete sobre a relação ética com a *animalidade* humana quando diz:

E por isso, o homem se reconhece como animal de acordo com duas modalidades, uma de acordo com a qual subsiste segundo natureza, a outra que deriva do movimento irracional da livre inclinação ao mal. Da mesma forma é espiritual, seja enquanto subsiste segundo natureza, seja enquanto chamado de volta à dignidade originária da imagem divina de acordo com a correta inclinação predestinada da graça divina, colocada em ato, purificada dos vícios e em redenção pelos ornamentos das virtudes. (ERIÚGENA, *PER*, L4.756B, tradução nossa).

Para Eriúgena a inclinação ao mal, inerente ao homem, nada mais é que uma irracionalidade, ou seja, todo mal praticado é um ato irracional, um movimento irracional da animalidade humana. Aqui encontramos também um importante elo para uma ética secular fundada na racionalidade, pois em Eriúgena, a racionalidade pode conter o *ser* em seu movimento ao mal, ainda que esta racionalidade não seja suficiente para produzir virtude, pois as virtudes estão vinculadas ao *ser* de Deus. A correta inclinação é obra da graça divina que, devolve ao *ser*, sua dignidade originária de *imagem* divina. Hildegarda é radical em reconhecer que toda obra é fruto da graça de Deus no ser: “Qualquer coisa de bom que seja, na verdade, obra do homem, não procede dos seus méritos, mas sim do dom da graça de Deus” (HILDEGARDA DE BINGEN, *LDO*, L2.P1.V3.6). Eriúgena está convencido de que o papel vicário de Cristo exerce efeito soteriológico na restauração do *belo* deturpado pelo pecado enquanto vício malicioso condutor do ser a morte. Para Eckhart, “O homem se torna o que ele ama, no amor. [...] No amor que uma pessoa doa, não há dois, mas <somente> um e união. No amor, sou mais Deus do que eu, em mim, sou eu mesmo” (MESTRE ECKHART, Sermão 5a). O amor é a experiência divino-humana que transcende a história e a geografia,

que transcende a filosofia e a antropologia, e é a experiência que se encarna verdadeiramente em toda a forma humana de viver em qualquer tempo. A recuperação do Jesus histórico é importante para o resgate da humanidade do Filho, entretanto pouco nos ajudará a compreender a universalidade de seu ensino se sua transcendência não for compreendida como encarnação do amor divino. Todo verdadeiro e puro amor estava em Cristo, por isso, a tentativa cristã de interpretar o evento, não esgota em si a transcendência de Cristo para além da cultura, tempo e lugar. Assim, a Teologia Apofática nos ajudará a compreender que, todo esforço teológico em “explicar” a Deus cairá necessariamente nos limites da linguagem e razão, configurando muito mais um antropomorfismo caricato e reducionismo ontológico. O amor radical é a Palavra, o *Verbum Dei*, e compreende-se como prática de vida e modelo ético universal, um viver Cristo em toda sua deidade sem ser cristão necessariamente. Para Eckhart, enquanto o pecado propiciou uma inclinação ao mal, o amor nos inclina para o bem: “O amor é tão puro, tão despido, tão desprendido, em si mesmo, que os melhores mestres dizem que o amor, com o qual amamos, é o Espírito Santo. [...] O amor, no mais puro e mais desprendido, o amor em si mesmo nada mais é do que o próprio Deus” (MESTRE ECKHART, Sermão 27). O amor é Deus e inclina-se para o *bem* que é Deus. Amar é agir numa condição de *estar em Deus* para um *bem* ao outro que é *aquilo* que Deus mesmo é a fim de *nada* obter, porque quem ama se inclina ao *bem* e *tudo* tem. Quem ama *nada* procura senão a Deus somente, quem ama procura o *outro* para amar, porque amor que não se manifesta não é amor senão ilusão, o amor é ação porque é inclinação para o bem. Para Giachini (2009, p. 28) “Cristo é todos os homens e todo homem *pode* ser Cristo. A uni-versalidade do evento Cristo não se restringe a um fato histórico chamado cristianismo, nem a uma ou outra instituição. [...] vem à luz na própria humanidade do homem, que é divina”. Isso quer dizer que, enquanto Cristo é tudo em todos e o homem é o microcosmo de todas as naturezas, a transcendência de Cristo como evento supra-histórico implode os limites do cristianismo e encontra seu escopo na universalidade humana. Assim, a experiência ética crística pode ser vivida para além das fronteiras dogmáticas e religiosas da tradição cristã, uma ética crística fora do cristianismo, o que não significa uma nova cristandade, senão o reconhecimento de que o evento Cristo supera um conjunto de tradições judaico-cristãs historicamente localizadas e sujeitas às incoerências do anacronismo ou da insustentabilidade de seus valores e bens simbólicos. Sobre isso, Hildegarda irá afirmar:

O sol simboliza meu Filho, que saiu de meu coração e iluminou o mundo quando, nos últimos tempos, ele nasceu da Virgem, como o sol surge e ilumina o mundo quando nasce no final da noite. E a lua simboliza a Igreja, prometida em casamento

ao meu Filho em verdadeiro e celestial noivado. E assim como a lua é feita de tal maneira que sempre cresce e decresce, mas não arde por si mesma, a menos que seja iluminada pela luz do sol, assim também a Igreja tem um círculo de movimento: seus filhos, às vezes, surgem no aumento de virtudes e, por vezes, declinam por comportamento inconstante ou feridos por forças exteriores. (HILDEGARDA DE BINGEN, *Scivias*, II.V).

Hildegarda, em sua metáfora do casamento místico entre Cristo e a igreja, nas figuras do sol e lua, perceberá na analogia aos estágios lunares que o crescimento ou decrescimento da igreja, está associado ao exercício das virtudes de seus filhos, virtudes estas que podem declinar em favorecimento do *comportamento inconstante* ou *forças exteriores*.

4.3.6 Igreja como útero de transformação

Para Hildegarda, a igreja possui um papel fundamental no processo de transformação social de uma realidade viciosa para um progresso virtuoso: “ela (a igreja) mostra sua ternura maternal, que é tão inteligente em capturar almas fiéis mediante diversos estímulos à virtude, e na qual as pessoas confiantes devotamente conduzem suas vidas pela fé de sua verdadeira crença” (HILDEGARDA DE BINGEN, *Scivias*, II.III.4). Seguindo a lógica da ética-estética mística, a igreja tem o papel de regenerar em seu útero materno as *deformidades* dos vícios e pecado para uma *deiformidade* ao modelo da *imitação* de Cristo. Por isso Eckhart afirmará que “um homem justo é aquele que está in-formado e trans-formado na justiça. O justo vive em Deus e Deus nele, pois Deus é gerado no justo e o justo em Deus. Deus é gerado por cada uma das virtudes do justo e alegra-se por cada virtude do justo” (MESTRE ECKHART, Sermão 39). A igreja tem um atributo de *transformação* moral do *ser* dada na *informação* deste nos mistérios dos sacramentos e Palavra, um mergulho na dimensão sagrada dos significados de seus ritos para um emergir transformado a fim de ocupar um lugar novo no mundo, podemos perceber abaixo:

Onde há graça e amor, torna-se fácil para o homem fazer todas as obras divinas. [...] Não julgo as pessoas que vestem boas roupas ou comem bem, conquanto tenham amor. Tampouco me considero maior por levar uma vida dura, a não ser quando constato que tenho mais amor. É uma grande tolice jejuar muito, rezar e empreender grandes obras, levar todo o tempo uma vida sempre solitária, se não melhora sua conduta de vida, estando sempre inquieto e irado. Dever-se-ia observar em que a gente é mais fraca e empenhar-se por buscar como superar a sua fraqueza. Quando se está bem ordenado em sua conduta, faça o que fizer, isso é agradável a Deus. O justo nada procura com suas obras, pois aqueles que buscam algo qualquer com suas obras, ou também aqueles que atuam por causa de um porquê, são escravos e mercenários. Por isso, se queres ser in-formado e trans-formado na justiça, não tenhas nada em vista com tuas obras nem mires sobre um porquê, nem no tempo nem na eternidade, nem pagamento nem bem-aventurança, não busques nem isso

nem aquilo, pois, na verdade, tais obras são todas elas mortas. [...] É próprio da criatura fazer algo de *algo*, mas é próprio de Deus fazer algo do *nada*. Por isso, se Deus deve fazer alguma coisa em ti e contigo, deves antes ter te tornado nada. Vai assim até o teu próprio fundo e lá opera. (MESTRE ECKHART, Sermão 39, grifo do autor).

Para Eckhart, qualquer ação ou conduta que objetive no seu fim um algo de proveitoso para si próprio é considerada morta. Enquanto o homem age em função de considerar-se um *algo* por quaisquer razões circunstanciais, Deus nada opera nele, pois Deus busca o *nada* para dele fazer *algo*. Tornar-se um *nada* é desenvolver a consciência de que todo desejo, em representação ou vontade, nada é senão um vazio, enquanto o esvaziamento destas representações de desejo e vontade é um esvaziar-se de *tudo* que gera um vazio existencial e *nada* ontológico a fim de que Deus seja *um* em nosso *nada* e que *opere* através do homem. A *re-generação* do *ser* passa pela realidade sacramental do Batismo como metáfora do útero divino que dá luz ao Novo Adão, uma nova humanidade alcançada pela graça provocadora de um novo pacto ou compromisso social com o mundo a partir dos votos batismais. Por isso, Eckhart irá afirmar: “Exaltamos o morrer em Deus para que Ele nos transponha para um ser que é melhor do que vida: Um ser no qual nosso viver vive, no qual nosso viver se torna um ser. O homem deve se dar de boa vontade à morte e morrer, a fim de que lhe seja partilhado um ser melhor” (MESTRE ECKHART, Sermão 8). Na mística eckhartiana, a nova vida ou viver, não é algo que se inaugura numa superação da materialidade física, do mundo, da realidade, mas na morte espiritual da natureza que tudo isso representa para o homem, de forma que este encontre, no mistério do novo nascimento, um novo viver, um *novo ser*. É *entregando sua vida* que *irá se ganhar* uma nova vida e no seguimento de Cristo, não se vive uma vida para si mesmo senão *para o outro*. O morrer nada mais é do que uma renúncia a si mesmo: “O homem que deixou a si mesmo e a todas as coisas, que em nenhuma coisa busca o que é seu e que faz todas as suas obras sem porquê e <somente> por amor, um homem assim está morto para o mundo inteiro. Ele vive em Deus e Deus nele vive” (MESTRE ECKHART, Sermão 29). A ação *sem porquê* é uma ética do absurdo, pois o amor radical e abissal que destrói todas as ilusões e fetiches do *ser* em si, afunda, num esquecimento existencial, tudo que é ideia de poder. E como Eckhart afirmou: “E assim se ‘vencem’ os ‘reinos’” (MESTRE ECKHART, Sermão 33).

4.4 Uma ética do desapego

“Sim, quanto mais nós pertencemos a nós mesmos, menos pertencemos a Deus”
(MESTRE ECKHART, 2016, p. 30).

“Deus, que esse temor reverencial a encheu de humildade. E este foi o fundamento que a encheu de graça e de toda classe de virtudes, e assim é superior a todas as criaturas”(JULIANA DE NORWICH, *RDL*, cap. 7, p. 43, tradução nossa).

Temos visto anteriormente que não é possível desenvolver o tema da *unio Dei* sem nos remeter às implicações éticas e práticas desta *união*, uma vez que no pensamento de nossos(as) autores(as) há um sistema integrado em que corporeidade, materialidade, realidade e todas as demais dimensões da *physis* ou *natureza(s)* estão envolvidas num mesmo processo *unitivo*. Ocorre que o tema do *desapego* é recorrente e destaca-se como uma marca importante na implicação ética de nossos(as) autores(as). “Ora, certamente não basta que a alma [...] que procura a união com Deus esteja separada das coisas do mundo, mas há de ter um desprendimento [...] só assim será possível que ela receba grandes coisas de Deus e ao próprio Deus em todas as coisas” (MESTRE ECKHART, 2016, p. 56). Isso quer dizer que não basta tornar-se um ermitão ou anacoreta, viver em uma caverna ou em uma cela, separar-se do mundo, enquanto estou com o mundo apegado dentro de mim, com toda vontade de potência e cheio de desejo de vaidade. O desapego definirá meu lugar no mundo, minhas relações pessoais e finalmente, o tornar-se *Um* com Deus. Eriúgena terá claro em seu horizonte que as respectivas paixões humanas encarregar-se-ão de *afundar* o ser no *nada* e aqui *nada* não se refere ao *vazio* de si, mas a insignificância existencial da vida, a um despropósito de vida:

Portanto, aquela vida que, encantada pelo prazer corporal, negligencia a Deus e afunda em direção ao nada e isso é inútil. Desta forma, a vida torna-se carnal e terrena, e por isso também é chamada de carne e terra e, enquanto for assim, não possuirá o reino de Deus, e os objetos de seus amores serão arrancados por isto. Pois ambos amam o que é menos do que a vida, pois isso é corpo e, por causa do pecado pelo qual é amado, o amor que se ama torna-se corruptível, de modo que flui e abandona o seu amante, porque o amante também ama a coisa amada que abandonou a Deus. Porque ele ignora as palavras de comando de Deus: “Coma isso e não coma aquilo”. É, portanto, levado para punições, porque ao amar as coisas mais baixas, encontra seu lugar ordenado nas regiões mais baixas com a morte, com tristeza e dor e na pobreza de seus próprios prazeres. (ERIÚGENA, 2002, p. 106, tradução nossa).

A ideia do prazer, obtido como fim último do *ser*, de um hedonismo filosófico e ético, encontra nisso o objeto de sua própria idolatria e culto. O desapego é muito mais uma transcendência dessa ideia de prazer das paixões corpóreas, uma libertação do *ser* de sua realidade mais efêmera, de uma ética hedonista em que o fim é o si-próprio ao invés do ser-para-o-outro.

4.4.1 O ser em busca da originariedade

Para Giachini (2009), o desapego é um voltar a nossa *originariedade*: “O que o caracteriza (o homem) é ser/poder ser em si mesmo ‘**desprendido** de todas as matérias e formas’. É isso que faz com que possa se destacar e ganhar definição. [...] possibilita ao homem ser sua originariedade primeira, ser ele próprio ‘como era quando ainda não era’.” (p. 23, grifo nosso). O homem cheio de si está deformado, não se encontra em seu estado *original*, por isso o *desapego* é o caminho de volta a este estado de originariedade a que Giachini se refere. A inutilidade de uma ética hedonista para Eriúgena, de uma vida regida por amor próprio, é assim porque nada serve socialmente falando, e em nada contribui para a *ascese* unitiva. O “reino de Deus” não é deste mundo (cf. Jo. 18,36) e todo amor dado à coisa qualquer que não a Deus é corruptível, pois ama aquilo que o divorcia de Deus, ama aquilo que o abandona de Deus, ama mesmo o que não é vida, mas o *morrer-respirante* ou o viver com a morte na alma. Para Eckhart, o sofrimento é oriundo do amor àquilo que se perde: “E digo mais, que todo sofrimento provém do amor àquilo de que a perda me privou. Portanto, se a perda de coisas exteriores me faz sofrer, eis aí um indício seguro de que tenho amor às coisas exteriores e, por conseguinte, de que na verdade eu amo o sofrimento e o desconsolo” (MESTRE ECKHART, 2016a, p. 11). Se amamos algo a ponto disso nos gerar sofrimento, então não amamos a Deus, pois todo *ser* está compreendido nessa relação hedonista que divorcia o homem de Deus e lhe causa sofrimento. Hildegarda verá no contraponto desse modo de vida, a bem-aventurança quando diz: “[...] o homem que, seja por temor, quer por amor de Deus, aflige o seu corpo com moderação, discernimento e retidão, na interioridade do seu espírito sente prazer de mortificação, não deve considerá-la uma pena, mas sim uma bênção [...]” (HILDEGARDA DE BINGEN, *LDO*, L2.P1.V2.35). Para ela, o prazer está na *mortificação* não enquanto *pena*, mas como uma *bênção*. Encontramos aqui um paradoxo importante, enquanto o homem inclinado a seu próprio prazer e amor àquilo que está fora de Deus encontra a morte, tristeza e dor na “pobreza de seus prazeres”, o homem que *mortifica* seus próprios prazeres, em humilde discernimento e retidão de vida, encontra nisso a bem-aventurança, uma vez que suas obras estão *perto* de Deus, ou seja, àquele que *desapega* de sua própria vida, na potência de tudo que isso representa, em amor e temor a Deus, encontra-o em suas obras, pois tudo o que faz é amor, não a si mesmo, mas para o outro, e nisto, está próximo de Deus. Eckhart dizia: “[...] pois quando alguém não quer nada para si mesmo, Deus quer para ele, na mesma medida em que quer para si mesmo” (MESTRE ECKHART, 2016, p. 07). Deixar o *querer* para a vontade de Deus em si, é desapego mortificante como na

teologia paulina de Gálatas 2,20. Em *Gálatas*, Paulo diz estar *crucificado* com Cristo e que Cristo vive sua vida e a vida que vive na *carne* a vive pela fé. Estar *crucificado* é um morrer para si e um viver numa realidade com mente transformada, ou deificada, e na transcendência do *ser* no tecer sua realidade externa, toda esta exterioridade passará também por uma transformação. Rasquietti falando sobre o conceito de *imagem (bild)* em Eckhart, colabora para essa ideia de mortificação das paixões e vontade quando diz: “Para o ser humano encontrar a perfeição deve estar morto para si mesmo, viver totalmente despojado, mergulhado na mais absoluta ausência de conhecimento e de vontade própria” (RASCHIETTI, 2009a, p. 85). Apesar disso, a *mortificação* não será o centro da ética do *desapego* em Mestre Eckhart, como percebemos abaixo:

Com efeito, na mística de Eckhart o mundo exterior é compreendido como condição de transformação interior da conjuntura humana. Sem interior não há exterior. O sentido místico de abnegação não descreve uma experiência de rejeição ao mundo material. Pelo princípio da interioridade da conjuntura do ser, aquilo que é “exterior” só o é em determinado tempo próprio de sentido. Fora de sua temporalidade própria ele não é coisa alguma. A “coisa em si” da obra humana, junto à qual o homem opera, não é algo “solto” com uma interioridade oca. O “em si” da obra só se manifesta quando o “para fora” é o que dá o interior ao exterior. “Dar-se” para fora é modo de ocupação humana. [...] Do ponto de vista teológico, a profundidade do pensamento de Mestre Eckhart está na prerrogativa de que a dimensão do ser da criatura já é compreendida desde sua “divinização” originária. Na compreensão de redenção está implícito que todo o ser do homem em sua propriedade, assim como é, pode ser transferido para dentro da constituição ontológica da salvação. Por isso, o sentido de elevação espiritual, em Eckhart, não pressupõe a mortificação do corpo como condição necessária, mas, antes, o engajamento concreto do homem em sua propriedade histórica. (GARCIA, 2010, p. 40).

A questão da *abnegação* ou *desapego* a que nos temos referido, não se trata de um abandono do mundo material numa espécie de vida extraterrena, de uma espiritualidade alienante e etérea. Eckhart sempre se refere a um *abandono* do *eu*: “Sempre que abandono meu eu, Deus necessariamente deve querer por mim tudo o que Ele quer para si mesmo, nem mais nem menos” (MESTRE ECKHART, 2016, p. 8). Para Garcia, o que há de exterior ao *ser*, é dotado de uma “interioridade” oriunda daquilo mesmo que é o “interior” do *ser*, ou seja, o exterior é àquilo mesmo que também somos, uma parte de nós, por isso em Eckhart a questão da mortificação não é central, mas o *engajamento* do homem em sua *propriedade histórica*. “Quanto mais te entregas a Deus, tanto mais Deus se doa a si mesmo para ti; quanto mais saís de ti mesmo, tanto maior é tua bem-aventurança eterna. [...] Quando falamos ‘venha a nós o vosso Reino, seja feita a vossa vontade!’ [...] pedimos com isso, insistentemente, que Deus nos retire de nós mesmos” (MESTRE ECKHART, Sermão 27). Para Eckhart é clara a relação do *engajamento* a um novo projeto societal e nova ordem nas relações humanas, uma

vez que vontade e desejo são apenas de Deus, e quanto mais essa for uma realidade, tão somente será a realidade do Reino. Hildegarda destaca:

Contudo, entre estas pessoas, há muitos rodeados por ornamentos e adornados inestimavelmente com virtudes. São os mártires, as virgens, os inocentes e penitentes, conforme eu disse antes, e aqueles que obedeceram a seus senhores, e aqueles que se acusaram de seus pecados e incansavelmente se esforçam para punir-se por causa deles, negando neles o próprio eu. E quem são ou onde estão estes eleitos não deve ser indicado, pois o número de todos eles foi calculado. (HILDEGARDA DE BINGEN, *Scivias*, III.1.8).

Hildegarda, em clara influência do imaginário já bastante impregnado do *corpus areopagiticum*, especialmente *De coeleste hierarchia*, povoa o paraíso das almas por aqueles que negaram os prazeres mortificando-se, os mártires pelo desapego a própria vida, as virgens pelo desapego a família, os inocentes pelo desapego aos dias e os penitentes pelo desapego a qualquer prazer. Todos eles *negaram o próprio eu*. Ela tem em seu horizonte o ensino evangélico de S. Mateus 10,39 em que os que *perdem* a vida *por amor* a Jesus, acha-la-ão. Perder a vida não significa um *pulo* para a morte mas um *esvaziar-se*, um *desapegar-se* das paixões próprias, um *renunciar-se* a si mesmo como na teologia da encarnação paulina da carta aos Filipenses. Eckhart utiliza o imaginário paulino quando cita: “Pois quanto mais desnudada e privada de tudo uma pessoa se entrega a Deus e é por ele acolhida e sustentada, tanto mais é assumida no que é de Deus e tanto mais dele se torna capaz e receptiva com todos os preciosíssimos dons divinos” (MESTRE ECKHART, 2016, p. 47). O *desnudar* refere-se a um equivalente *despir* em Filipenses, ou seja, o *ser* torna-se nu de toda vaidade de criaturidade e potência de *ser* para a total originariedade. Quem tem Deus, apenas isso, tudo tem, nada mais lhe é necessário, se lhe *reveste* de Deus em plenitude de dons, por isso Eckhart afirma: “O homem que renunciou totalmente a si mesmo com todas as suas coisas é transportado plenamente para Deus de tal sorte que se o tocássemos, tocaríamos primeiramente em Deus; ele está envolto em Deus e Deus envolto nele [...]” (MESTRE ECKHART, 2016, p. 29-30). Vejamos o que Eckhart continua a afirmar:

De Deus é a *honra*. Quem são os que honram a Deus? São os que deixaram totalmente a si mesmos e, de modo algum, nada buscam do que é seu em nenhuma coisa, seja o que for, grande ou pequeno; não vêem nada abaixo nem acima de si, nem ao seu lado nem em si mesmos; que não procuram bem, honra, conforto, prazer, utilidade, nem interioridade, nem santidade, nenhuma recompensa nem mesmo reino dos céus e que se tornaram exteriores a tudo isso, a tudo que é seu. (MESTRE ECKHART, Sermão 6, grifo do autor).

O homem que nada deseja, torna tudo que é exterior, exterior a sua própria vontade, ou seja, descentra tudo que era objeto de seu interesse, vontade e desejo, externo ao *ser*, e nesse interior apenas há o nada em que Deus mesmo se manifesta, e torna alheio de tudo que é exterior. Eckhart dizia: “Na verdadeira obediência não se deve encontrar ‘eu quero assim ou assado’ ou ‘isto ou aquilo’, mas unicamente uma perfeita renúncia de si mesmo” (MESTRE ECKHART, 2016, p. 9). A *renúncia* tem haver com o seguimento discipular, daqueles que seguem em obediência e confiam na renúncia de suas vidas, no Mestre a que seguem, por isso, na obediência, se compreende toda renúncia de si. “Efetivamente, se um homem renunciou a um reino ou ao mundo todo, e se conserva a si mesmo, este não renunciou a nada. Se um homem renunciou a si mesmo, renunciou a tudo, mesmo que conserve para si riqueza, honra ou o que quer que seja” (MESTRE ECKHART, 2016, p. 11). Eckhart respondendo em segundo plano as *disputatio* entre franciscanos e dominicanos, defende a tese da verdadeira pobreza como a renúncia de si. Enquanto há vontade não há pobreza, pois a vontade é a mãe de todas as riquezas, por isso, a renúncia enquanto abandono e desapego da vontade, é para Eckhart, o centro de uma ética transformadora das realidades seja interna ou externa. “Está escrito: ‘Eles se tornaram ricos em todas as virtudes’ (1Cor 1,5). Isto na verdade jamais pode acontecer, a não ser que antes se tenha ficado pobre em todas as coisas” (MESTRE ECKHART, 2016, p. 64). A verdadeira pobreza é fundante para uma vida virtuosa. Onde há desejo, há vício, há inclinação como vontade ao mal, mas quando não há desejo, toda deidade ocupa o *ser* em sua vontade, e nisto está toda virtude, como vemos abaixo:

Quando de fato o homem recebe a retidão, abandona a si mesmo para saborear e beber as virtudes e recebe força, como as veias do bebedor se enchem de vinho; sem estar porém ostentado e imoderado nos vícios da infidelidade, como é fora de si quem está embriagado de vinho, incapaz de entender aquilo que faz. Assim, os justos amam a Deus, porque nele não há cansaço, mas perseverança na beatitude. (HILDEGARDA DE BINGEN, *LDO*, L2.P1.V2.19, tradução nossa).

Hildegarda compara o homem virtuoso ao homem vicioso na metáfora do banquete, símbolo dos prazeres carnis que se realizam no contexto da mesa. Se o bebedor incauto de vinho é incapaz de compreender mesmo o que faz, àquele que *abandona* a si mesmo, bebe das virtudes como o vinho, e delas enche suas veias de força. Mesmo que a exterioridade possa contribuir para uma ilusão de distinção social de alguém, a verdadeira preocupação dirige-se à elevação interior, àquela que não despreza a materialidade, mas que não torna elemento distintivo da posição do homem no mundo e menos ainda de qualquer fantasia de aparência de virtude, “[...] pois todas as coisas têm para o homem interior uma maneira interior e divina de

existência” (MESTRE ECKHART, 2016, p. 54). E Eckhart continua dizendo: “Não há motivo para te preocupares com alimentos e vestes, por te parecerem demasiadamente distintos e finos: antes habitua teu coração e teu sentir a que sejam superiores a estas coisas” (MESTRE ECKHART, 2016, p. 44).

4.4.2 Pobreza como vaziedade do ser

Eckhart vive num período histórico de intensas mudanças nas relações sociais e econômicas entre as pessoas, e isso irá repercutir no surgimento de uma nova classe social. Está à frente de seu tempo e já percebe a ansiedade e desejo de ascensão social que não era possível num modelo estamental aristocrático do velho feudalismo. Essa corrida ansiosa e vazia será objeto de crítica quando diz: “Se queres ser totalmente solto, desprendido do mercantilismo, de modo que Deus te deixe nesse templo, então debes fazer tudo o que podes em todas as tuas obras puramente para o louvor de Deus, e ficar tão desligado delas como é desligado o nada, que não está nem aqui nem lá” (MESTRE ECKHART, Sermão 1). A liberdade de toda ansiedade mercantilista para Eckhart, é o realizar de nossas *obras* um louvor a Deus. Se o mercantilismo representa o crepúsculo de Deus, numa sociedade de exaltação do *eu*, o homem desapegado, será a aurora de Deus em suas obras, a exaltação de Deus somente, fato que Eckhart irá exortar quando diz que nada o homem deve *cobiçar* pelas obras de louvor a Deus, pois se a isso deseja, suas obras foram apenas um meio para obter seus fins hedonistas:

Em terceiro lugar, é um homem pobre quem nada *tem*.

Eu disse há pouco que um homem pobre é *esse* que não *quer* realizar nem <sequer> a vontade de Deus. Pobre é quem vive de tal modo que está tão vazio de seu próprio querer *e* da vontade de Deus como o era quando <ainda> não era. *Essa* pobreza consideramos como a pobreza mais elevada. Em segundo lugar, dissemos que um homem pobre é *quem* nada *sabe* da atuação de Deus nele. Se alguém se mantém assim vazio do saber e do conhecer, como Deus está vazio de todas as coisas, *isso* é a mais pura pobreza. A terceira pobreza, porém, da qual quero falar agora, é a pobreza mais extrema: Aquela em que o homem nada *tem*.

[...] Pobreza em espírito é <apenas> quando o homem está *tão* vazio de Deus e de todas as suas obras a ponto de Deus, na medida em que queira operar na alma, ser *ele mesmo* o lugar onde quer atuar – e isto ele o faz <certamente> com prazer. Ao encontrar o homem *assim* pobre, Deus *atua* sua própria obra e o homem *experimenta* assim em si Deus. Deus é o *próprio* lugar para suas obras, pois Deus atua *em si mesmo*. Nessa pobreza, o homem alcança <de novo> o ser eterno que ele foi e que ele é agora, e que há de permanecer sendo eternamente. (MESTRE ECKHART, Sermão 52, grifo do autor).

A vaziedade existencial de querer é o estado de originariedade em Eckhart. A pobreza radical é compreendida como eixo da deificação ética que se estende para além da vaziedade, implicando também no *não*-saber de atuação alguma de Deus por meio do *ser* e do *nada* ter. Nessa pobreza extrema Deus atua, pois encontra o *lugar-dos-lugares* no interior desse *ser*. O *ser* torna-se propriamente o que Deus é e Deus é o lugar de sua própria obra. Nas palavras de Agostinho (1987): “[...] homem fiel a quem pertence todo o mundo com suas riquezas e que tudo ‘possui como se nada tivesse’, se está unido a Vós, a quem tudo serve” (*Conf.* L5.4). O *homem fiel* é aquele *unido* a Deus, para quem *tudo* serve, portanto, àquele que nada têm, tudo possui, pois está *unido* àquele que *tudo* domina. Desta forma, uma ética do desapego importa-se muito mais com um processo interior, pois toda ação e processo decisório será fruto ou transcendência do *ser* deificado, ou do *ser*, que olha o mundo do ponto de vista da eternidade porque Deus é *um* com ele. No próximo capítulo apresentaremos a experiência cristã de oração, da via sacramental, da tradição e da teologia da graça como a contribuição à compreensão do conceito de *união com Deus*.

5 UNIÃO COM DEUS: AMOR E GRAÇA COMO COMUNHÃO

“Pois tudo será uno e o mesmo imutavelmente quando todas as coisas retornem a suas razões imutáveis[...].”
(ERIÚGENA, *PER*, L1.476C).

“Todos os bens nascem dEle e a Ele voltam, por isso, quando Deus criou o homem, o fez girar como uma roda no espírito de vida, razão pela qual o homem também torna-se um e retorna outra vez a Ele”
(HILDEGARDA DE BINGEN, *LVM*, P2.33).

“Une-te a Deus e todo bem se unirá a ti. Procura Deus e encontrarás Deus e com Ele todo o bem”
(MESTRE ECKHART, 2016, p. 13).

“Assim compreendi que todos seus filhos bem-aventurados, que têm saído dele por natureza, deverão ser levados de novo para ele pela graça” (JULIANA DE NORWICH, *RDL*, cap. 64, p. 146).

Até aqui, os capítulos que precederam serviram-nos como um preâmbulo deste, que é o eixo de nossa pesquisa. Falar sobre *união com Deus*, a partir da teologia produzida pelos(as) teólogos(as) místicos(as) medievais que aqui abordamos, coloca-nos inequivocamente no campo de uma ontologia em perspectiva otimista⁸⁰, desprezando em alto grau, as ideias punitivas que polarizam todo imaginário acerca das representações quanto ao destino do *ser*, com inferno(s) e céu(s), Deus e Diabo, anjos e demônios, ascensão e queda, eleição e perdição, queda e regeneração, enfim, a longa lista de paradoxos sofisticados para uma concepção simples que coloca em aspectos negativos, como pecado, mal, inferno, diabo e demônios, uma perspectiva positiva para o processo unitivo. Em nossa epígrafe destacamos como cada autor(a) em particular traça isso, na arquitetura do pensamento teológico. Queremos destacar aqui não só as continuidades entre eles(as) na construção do conceito, mas também a criatividade teológica que levou cada um(a) a uma linguagem específica sobre o tema. Neste capítulo iremos abordar como amor e graça são observados como o escopo do processo unitivo pelos(as) autores(as) ultrapassando esquemas de judicialização teológica e éticas policialescas que preocupam-se mais em ocupar o lugar de Deus que repousar na alegria da graça e amor imerecido de Deus. Também abordaremos como a disciplina da oração e da vida sacramental respondem a necessidade do *ser* na busca de Deus. Finalmente retomaremos a conexão da tradição bíblica com a tradição mística da metáfora da união com Deus por meio do casamento místico.

É conhecido que esse tema já era tratado em âmbito cristão desde a patrística e muito antes do cristianismo, em outras religiões e filosofias. Entretanto, não é objeto de nosso estudo a análise desses discursos senão dos(as) autores(as) medievais já mencionados(as).

⁸⁰Para Raschiatti, que analisa especificamente Mestre Eckhart, não se trata de uma escatologia. Segundo Raschiatti “não há, para ele (Mestre Eckhart), um percurso em direção de uma felicidade futura mas um retorno à origem. Por essa razão, Eckhart não fala do Paraíso como de um lugar futuro” RASCHIATTI, 2011, p. 75. Aqui não percebemos uma contraposição àquilo que temos nos referido senão a confirmação mesmo de nosso estudo. Concebemos o conceito de escatologia etimologicamente como uma metafísica do fim das naturezas.

Ainda assim, desejamos destacar alguns pontos que para nós são importantes como apoio conceitual, já que inevitavelmente influenciaram a visão teológica de nossos(as) autores(as).

O neoplatonismo plotiniano foi importante para referendar uma linha de influência e autoridade em nossos(as) autores(as). Para Lupi e Gollnick, que analisaram a teoria emanacionista de Plotino, “esse tipo de unidade, que reúne uma multiplicidade, é própria do Intelecto, a *hipóstase* gerada a partir do Uno” (LUPI; GOLLNICK, 2008, p. 16). A exigência teórica da unidade do mundo inteligível no *Noûs*⁸¹, e, através deste, no *Uno*, é muito mais claramente manifestada no pensamento de Plotino. Na teologia plotiniana (PELLOUX, 1941, p. 204), o panteísmo que lhe é atribuído pode ser compreendido no sentido em que o mundo e a realidade inteligível procedem necessariamente de Deus, e como tal, Deus está nele não mais somente como autor mas como necessariamente ligado a ele. Do mesmo modo como a realidade deve seu ser à *participação* que vive de Deus, assim também Deus se manifesta e se rende reconhecível na realidade que é sua verdadeira *imagem*, onde o que importa para todo ser vivente e pensante é encontrar as raízes do seu ser, na sua dependência de Deus. Isso não é tão estranho para o pensamento de nossos(as) místicos(as), tal como Eckhart admitia quando dizia: “Saibas que se, de algum modo, sempre buscas o que é teu, jamais encontras a Deus, porque não buscas a Deus exclusivamente” (MESTRE ECKHART, Sermão 4). Isso quer dizer que a busca do sentido da existência do *ser* não se esgotará em si, pois ela está intrinsecamente ligada àquilo que Deus é; portanto, nossa busca deve ser a de compreender e buscar o sentido de Deus no *ser*.

Em Plotino a dialética e a intuição final formam a via mediante a qual é possível o retorno a Deus. Plotino, assim como outros neoplatônicos, foram importantes, entretanto também devemos recorrer à influência da patrística dos padres capadócijs, entre eles, S. Gregório de Nissa, que, em sua doutrina da *apokatástasis* dizia que “[...] a ressurreição outra coisa não é senão o retorno ao nosso primitivo estado natural. [...] toda a bem-aventurança que renascer para nós pela ressurreição será um retorno à graça original” (GREGÓRIO DE NISSA, 2011, p. 278). O *primitivo* estado natural em S. Gregório de Nissa é o estado de comunhão plena e de pureza da criação. A *graça* original é aquela que precede o *pecado* original, *graça* que é parte da natureza daquilo que Deus mesmo é. Por isso, a ressurreição é a *apokatástasis* cósmica em que todas as coisas voltarão ao estado primitivo de graça

⁸¹Plotino segue a tradição platônica geral ao fazer do *nous* a segunda das três *hipóstases*. É o *demiourgos* na medida em que lhe fornece a *psyche* com os *logoi* que são as formas das coisas sensíveis (*Enn.* V, 9, 3), mas em geral a função criadora pertence mais propriamente à *physis*, a parte inferior da *psyche*, cuja contemplação decai em atividade. Proclo dá mais ênfase ao *nous* como *arché* deste mundo sensível, mas concorda com Plotino em que a criação é uma consequência da *teoria* ou *noesis*. cf. PETERS, 1974, p. 166-167.

primordial. Isso tampouco representará que Deus perde sua unicidade quando se une às criaturas, pois, na verdade, a união exigirá que a criatura se anule na sua individualidade, “[...] pois só através desse exercício rigoroso de despojamento de si pode chegar a possuir-se segundo a unidade indivisa do ser que é Deus, no uno pelo qual e no qual exclusivamente se funda, de forma estável, o ser” (CAVICCHIOLI, 1997, p. 426, apud:RASCHIETTI, 2012, p. 82). Voltar à graça original é um despojar-se, um deixar-se a si mesmo, um abandonar a si próprio, uma *kenosis* de *ser*. Vejamos o conceito no pensamento de Gregório niceno:

Quando, portanto, a alma se desvencilha de todos os movimentos da própria natureza, torna-se semelhante a Deus; superando todo desejo, ela vem a encontrar-se nesse estado para o qual até então a erguia o próprio desejo... A alma, portanto, quando se torna simples, uniforme e exatamente semelhante a Deus, encontra aquele Bem que é verdadeiramente simples e imaterial, o único bem que é verdadeiramente digno de ser amado e desejado; ela se junta a ele e se mistura intimamente com ele pelo movimento e pela ação do amor, modelando sua própria forma segundo o que ela atinge e encontra a cada instante; ela torna-se, pela semelhança ao bem, isto justamente que é a natureza mesma do ser [...]. (GREGÓRIO DE NISSA, 2011, p. 232).

Gregório preconiza o discurso de Eriúgena e Eckhart. Para a patrística oriental, Deus não habita nenhum lugar, seu lugar é o *não-lugar*, o inabitável, por isso não está no espaço, e não se move, mas a alma que, habita no espaço, está em algum lugar, por isso, tende a seus próprios movimentos, designados por seus desejos e vontades. Para Eckhart, o espírito, o Uno e o eterno são opostos no corpo, multidão e tempo, assim o caminho para Deus não pode ser mais que um itinerário interior, para uma salvação que não é uma salvação na e da história, mas uma *salus* do encontro no profundo da alma, que é o único “lugar” em que Deus habita. Lossky irá comentar que: “a ‘regeneração’ [...] implica no habitar de Cristo na alma e na ação santificadora do Espírito Santo, quer dizer a ação de duas pessoas divinas enviadas ao mundo” (LOSSKY, 1960, p. 360). O Filho que se une no fundo da alma, em sua própria essência, é assim feito enquanto *Verbo* fundante de toda Criação, do qual procedem todas as naturezas e sem o qual nada subsiste. Tudo está nele e por ele. Por isso, Eckhart pode afirmar:

[...] Deus, o Pai, possui em si mesmo uma visão interna plena e um conhecimento abissal e completo de si mesmo por si mesmo, e não por alguma imagem. E assim o Pai gera seu Filho em verdadeira união da natureza divina. Vede, do mesmo modo e de nenhum outro, Deus, o Pai, gera seu filho no fundo da alma e na essência dela, unindo-se assim com ela. Pois se ali houvesse alguma imagem, não haveria nenhuma união. E na verdadeira união encontra-se toda sua bem-aventurança. (MESTRE ECKHART, Sermão 101).

Para Vannini (2004, p. 10), esse itinerário é um retorno para a origem, para aquele *Uno* do qual tudo deriva e para o qual tudo retorna, portanto, onde estamos e de onde afinal nunca sairemos. Juliana de Norwich refere-se a este movimento por meio da palavra inglesa *atonement*, traduzida habitualmente por *expição*; porém, no inglês do século XIV, permanece seu sentido etimológico: *at-one-ment*, fazer-se um, reunir, reconciliar. Juliana insistirá em falar da re-união, a re-conciliação, o fazer-se uno, o voltar a estar em harmonia do ser humano com Deus. Nesse sentido escreve seu texto e assim pode-se compreender o termo empregado se atermo-nos em sua etimologia: *at-one-ment* (TABUYO, 2002, p. 23). Eckhart é radical ao afirmar que “a alma torna-se um com Deus e não, unida. [...] pois onde Deus é, ali é a alma, e onde a alma é, ali é Deus” (MESTRE ECKHART, Sermão 64). Ele irá para além da *unidade* em busca de um sentido mais profundo na linguagem teológica do caminho unitivo. Deus e o *ser* tornam-se *Um*. A alma que se desvencilha de suas vontades e desejos repousa em Deus e este repouso assemelha-a àquilo mesmo que Deus é, unindo-a naquilo que é o *movimento* de Deus, que se confunde com sua vontade e desejo. O *querer* a mesma vontade de Deus, para Hildegarda, une-nos em um único princípio, apesar da diversidade. Esse *querer* deverá ser puro, como uma vontade única para o qual tudo se convergirá, como dizia Eckhart: “Quem procura a Deus e procura mais alguma coisa que se acrescente a Deus não encontra a Deus; mas quem busca realmente *só a Deus* encontra a Deus e jamais o encontra sozinho; pois tudo que Deus pode oferecer, ele o encontra <junto> com Deus” (MESTRE ECKHART, Sermão 26).

5.1 Amor em movimento de aderência ao Uno

Em Eckhart, a busca da união com Deus é uma busca para o interior do *ser*, para o fundo da alma, no lugar onde verificamos toda nossa deidade, onde a *centelha* divina mistura-se substancialmente com aquilo que somos. Juliana de Norwich mostra que o Deus gentil, amável e cortês é, ao tempo, o fundo de nosso *ser*, nosso fundamento e raiz, de que participa nossa substância. O ser humano participa da vida da divindade no poder, sabedoria, amor e beleza da Trindade⁸². A busca de Deus, que se dirige ao interior do *ser*, exige inevitavelmente o esvaziamento de si, de todas as imagens e representações, de toda vontade e desejo, mas a busca de Deus, que se dirige para fora, sempre busca o *não-Deus*, por isso não O encontra, porque Deus não está aqui ou ali, não é isso ou aquilo. Sobre isso, Eckhart dirá:

⁸²cf. cap. 58 de *RDL* e também os comentários de TABUYO, 2002, p. 22.

Mas quem não tem Deus dentro de si, em verdade, mas quer tomar a Deus totalmente a partir de fora, nisto ou naquilo, e se este procura a Deus de modo desigual, seja em obras, pessoas ou lugares, então não tem Deus. E isso sim pode facilmente criar empecilhos para *este* homem, pois ele não tem Deus e não procura *somente* a ele, não ama nem tem em mente *unicamente* a ele; e por isso não lhe cria impedimentos apenas a má companhia senão também a boa companhia, e não somente a rua mas também a igreja, e não apenas palavras e obras más, mas antes também as boas obras e palavras, pois os empecilhos estão nele, visto que nele Deus ainda não se tornou todas as coisas. (MESTRE ECKHART, 2006, p. 124, grifo do autor).

O desvencilhar-se da vontade e desejo, a verdadeira pobreza, é o *unir-se* no movimento de Deus, convergir para Ele. Tornar-se uma só vida, uma *unanimidade*. É efeito daqueles que desejam *ardentemente* a vontade de Deus, um *querer* apaixonado por aquilo que Deus mesmo quer. Hildegarda, em suas visões, também irá compreender que nossa *unanimidade* ou o *serUm* em Deus se dá na orientação de uma só vontade e desejo que não é o do *ser*, mas o de Deus. Essa união torna-nos um corpo que, não sendo a reunião de partes, é um todo em si mesmo, uma só vida:

Na nuvem ardente, há uma multidão resplandecente que tem uma vida concorde em uma só vontade e em uma só união, porque os exércitos ardentes dos santos espíritos vivem na ardente glória e honra. [...] E querem todas as coisas que Deus quer e estão ligados como se fossem uno, porque estão unidos em um único princípio, como um só corpo que tem membros distintos mas é um só corpo, e assim são uma só vida na unanimidade. (HILDEGARDA DE BINGEN, LVM, P1.41, grifo do autor, tradução nossa).

Todo amor que está em Deus é *movimento* em direção a sua criação, a fim de que tudo fique bem. A alma que repousa em Deus encontra, na inatividade de sua vontade, a ação do amor divino, movimento de Deus fora do espaço, mas para dentro da realidade histórica e espacial do *ser*. Eriúgena define que “[...] amor é a conexão e o vínculo pelo qual a totalidade de todas as coisas se une em inefável amizade e unidade indissolúvel. [...] O amor é o fim do movimento natural de todas as coisas que estão em movimento, e o estável repouso mais além do qual não continua nenhum movimento da criatura” (ERIÚGENA, *PER*, L1.519B). Não existe unidade que não se encontre no amor. Tudo que está unido permanece no amor e repousa, porque o amor está em Deus. Eriúgena continua:

Em consequência, com toda justiça se chama Deus de Amor, já que é a Causa de todo amor, se difunde por todas as coisas, reúne todas as coisas na unidade, e volta sobre si mesmo em um retorno inefável, e acabam nele mesmo os movimentos amatórios de todas as criaturas. A mesma difusão da Natureza Divina por todas as coisas que estão nela e por ela é denominada Amor de todas as coisas. Não porque de algum modo se difunda o que carece de todo movimento, e tudo completa simultaneamente, senão porque por todas as partes difunde o olhar de uma mente

racional e o move – como Causa que é da difusão e do movimento do espírito – para Ele investigando, falando e enquanto é possível, entendendo, já que preenche todas as coisas para que sejam e, pela pacífica união do amor universal, reúne em unidade infracionável e toma conjuntamente de forma inseparável as coisas que são com o que Ele é. (ERIÚGENA, *PER*, L1.519D-520A, tradução nossa).

É o amor que *preenche* todas as coisas de *ser*, e ao tempo que divide a natureza gerando a multiplicidade, *reúne* tudo em si, inseparavelmente em *unidade* tão coesa e por isso indivisível, que tudo se torna Uno. Toda *unidade* que existe no *ser* Uno se dá pelo amor, segundo Eckhart: não é o amor que nos torna *Um*, mas, em si mesmo, toda aderência de *ser* ocorre pela *unidade* que há no amor. Por isso Eckhart irá afirmar: “no uno se encontra a Deus, e quem quer encontrar a Deus deve tornar-se uno” (MESTRE ECKHART, 2016b, p. 13-14). Não é que Deus seja amor, mas que todo amor é reconhecido em Deus. A compreensão *negativa* de que Deus não é amor, pretende não negar a existência de todo amor em Deus senão de afirmar o *para-além* substancial de Deus, por isso, apreende Deus, segundo Eckhart, desnudo e *sem-nome*:

São João fala: “Deus é o amor, e quem permanece no amor, esse permanece em Deus e Deus nele” (1Jo 4,16). Embora São João diga que o amor une, o amor, porém, nunca transporta para dentro de Deus; em todo caso, o amor dá aderência ao <já unido>. O amor não une, de modo algum; ele adere e liga o que <já>é unido. Amor une no agir, não, porém, no ser. [...] O conhecer irrompe através da verdade e da bondade, lançando-se sobre o ser puro e apreendendo a Deus desnudado, como Ele é sem nomes. [...] Nem o conhecer nem o amor unem. O amor apreende a Deus mesmo, enquanto Ele é bom, e se Deus se ausentasse do nome “bondade”, o amor jamais iria longe. O amor toma Deus sob uma pele, sob uma roupagem. Isso a mente não faz; a mente toma a Deus como ele é nela conhecido. (MESTRE ECKHART, Sermão 7, grifo do autor).

No amor, toda felicidade que possa existir substancialmente, repousa. Toda separação é por si mesma uma infelicidade. Eckhart afirma: “separar-se por um instante de Deus é estar separado eternamente de Deus; mas separar-se de Deus é sofrimento infernal” (MESTRE ECKHART, Sermão 12). Pobreza ou enfermidade não são sofrimentos senão a participação na encarnação profunda de Cristo que se fez pobre, despindo-se de toda sua glória e honra, e seu sofrimento é sua paixão amorosa ao *ser*; entretanto, a separação de Deus é verdadeiramente um sofrimento infernal.

5.1.1 O Retorno: plano escatológico de Deus

Hildegarda vê na encarnação do *Logos* o envolvimento completo da realidade humana. Não é que Deus tenha se envolvido com nossa carne, mas que Ele tenha colocado

nossa carne dentro de si mesmo, em um abraço místico de união inefável: “Que, através desta fonte de vida (Palavra), veio o abraço do amor maternal de Deus, que nos nutriu para a vida e é nosso auxílio nos perigos, e é a mais profunda e doce caridade, e prepara-nos para a penitência” (HILDEGARDA DE BINGEN, *Scivias*, II.II.4). Juliana utiliza uma metáfora para a encarnação: a “túnica de Adão”, em uma linguagem do *servo sofredor* do Profeta Isaías, como elemento fundamental de nossa união com Deus na *participação* através da *hipóstase* das duas naturezas, particularmente quando afirma abaixo “*Jesus está em todos... e todos... estão em Jesus.*”:

E todos os que estão aqui embaixo e tem de chegar ao céu, têm como caminho essa ânsia e esse ardente desejo. Ânasia e desejo ardente que se mostrava no servidor, de pé ante seu senhor, ou, dito de outro modo, no Filho, de pé ante o Pai, na túnica de Adão. A ânasia e o ardente desejo de toda a humanidade que será salva apareceu em Jesus, pois Jesus está em todos aqueles que serão salvos, e todos os que serão salvos estão em Jesus. Tudo procede do amor de Deus, na obediência: a humildade e a paciência, e as virtudes que nos convém. (JULIANA DE NORWICH, *RDL*, cap. 51, p. 120, tradução nossa).

Eriúgena, citando Máximo, diz que o *fim* será a unificação de todas as coisas *através do amor*. Para Máximo, como também para Eriúgena, a natureza criada e aquela incriada revelam-se como algo de idêntica realidade, conforme a realidade do criado esteja na condição plena da graça. A ideia do homem cercado, envolvido completamente por Deus trás a poderosa imagem do útero que envolve, unindo inefavelmente em uma única coisa, a mesma realidade. Veja como Eriúgena elabora a tradição de Máximo:

[...] acredito que nos seja deixado dizer alguma coisa a mais sobre a reunificação das coisas de acordo com Máximo. “E o fim”, diz “em todas estas coisas, unificando através do amor a natureza criada com aquela não-criada (oh, milagre da clemência divina para conosco!) mostraria que essas são uma só e idêntica realidade segundo a condição da graça, e o homem inteiro cercado pelo inteiro Deus em todos os lugares e feito completamente Deus, é alguma coisa em Deus, exceto a semelhança de acordo com a essência, e recebendo dele [...]” (ERIÚGENA, *PER*, L2.535B-536A, tradução nossa).

Tudo aquilo que é criado preexiste desde sempre na sabedoria divina, e ali existirá para sempre, uma vez que Deus é desde sempre Criador e cada realidade criada, mesmo aquela ínfima, é eterna se considerada nas próprias causas. Isso não significa uma equivalência em coeternidade entre Criador e criatura, porque Deus precede sempre as criaturas que são suas servas. “Deus [...] é *anarchos*, quer dizer, sem princípio, já que somente Ele é a causa principal de tudo quanto é feito somente a partir d’Ele mesmo e por Ele mesmo, e, como resultado, é o fim de tudo quanto a partir d’Ele existe e tudo tende para Ele

mesmo” (ERIÚGENA, *PER*, L1.451D). Se também os efeitos permanecerão para sempre, isso significa que não perecerão e também a este mundo pertencerá uma existência fora da dimensão temporal, de modo que não resulta mais possível distinguir claramente a causa do efeito. Isso é tratado por Eriúgena no que segue:

Mas para que este mundo se dissolva e retorne nas próprias causas, esta é a explicação. Todas as realidades que procedem da causa do todo e das causas primordiais nesta fundadas, desejam sempre o próprio princípio para um movimento natural, e fora deste princípio não podem encontrar quietude. Outra explicação: todas as realidades que emanam da única fonte de todas as realidades, diminuiriam, certamente pereceriam de todo, se não pudessem retornar à própria fonte e não retornassem. Mas, se fosse proibido o retorno dos entes visíveis às próprias causas invisíveis, certamente isso seria não apenas contrário ao natural desejo de todos os entes, mas viria a ser até prejudicial. Os nossos corpos mortais passarão não só aos corpos espirituais, mas também em nossas almas, porque a necessidade natural constringe a fazer de modo que, como a alma racional, criada à imagem de Deus, voltará àquele, cuja imagem é semelhança, assim também o corpo, que foi criado à imagem da alma e como imagem da imagem, retornará na própria causa, que é a alma, e através dela, como em uma espécie intermediária, ao próprio Deus, que é a única causa de tudo; e será liberto do peso terreno e da corporeidade. (ERIÚGENA, *PER*, L5.952B-953A, tradução nossa).

Para Eriúgena, a realidade de toda natureza anseia retornar a seu princípio em busca de sua *quietude*, sem a qual pereceria. A totalidade da natureza humana deve voltar a sua *causa*, pois a alma, como feita à imagem de Deus, necessita voltar àquele cuja imagem é semelhança; também o *corpo*, que é feito à imagem da alma, sendo, portanto, imagem da imagem, retornará a sua *causa* que é a alma, por conseguinte, ao próprio Deus. A *quietude* é a contemplação daquilo mesmo que Deus é, contemplação do *belo* eterno e imutável, *quietude* que se transmuta em *paz* na contemplação da beleza de Deus. E Eriúgena continua:

[...] Deus quis chamar (a natureza) de volta à própria imagem em si mesma e em si mesmo, de modo que, cansada e exercida no tédio dos entes mortais, desejasse contemplar a estabilidade das realidades imutáveis e eternas e procurasse de modo ardente as espécies imutáveis e eternas, na beleza das quais, sem qualquer variedade, encontrasse paz na beleza. (ERIÚGENA, *PER*, L5.959A-959B, grifo nosso, tradução nossa).

Em Eriúgena, o *retorno* das múltiplas divisões dos entes à Unidade originária de Deus, enquanto causa criadora e primeira natureza da qual tudo deriva, dar-se-á, na sua essência de *reditiva collectio*, por meio do retorno ontológico da Criação (natureza criada e não-criadora) ao próprio Criador (natureza não criada e criadora). No plano escatológico, tal retorno é a essência do projeto salvífico de Deus, o qual, depois de ter criado as coisas, primeiro no plano ideal, em seguida, naquele físico e material, decide, em um momento

posterior, reconduzi-las à sua unidade através do homem, no qual representa a base de tudo o que foi realizado pela sabedoria divina. Segundo Chietti (2011, p. 28), Eriúgena limita-se a constatar que a Criação é articulada, no plano fenomênico em cinco μέρισμοι (*mérismoí*: divisões) e, a fim de validar tal teoria mediante a citação de uma *auctoritas* patrística, reporta uma longa passagem de Máximo, o Confessor, que, no entanto, será citado em *Periphyseon* (L5.893B), no qual o autor afirma que a primeira *divisio* é aquela que separa Deus da Criação, a segunda separa a Criação em dois planos: aquele inteligível e aquele sensível; a terceira divisão, separa a Criação sensível em terra e céu, enquanto a quarta subdivide a terra em Paraíso e em continente, a última se relaciona ao homem e o distingue em masculino e feminino.

5.1.2 Retorno como repouso em Deus

A afirmação que muitas vezes se encontra no *Periphyseon* e custou a Eriúgena a acusação de panteísmo, ou seja, que Deus se cria dentro da realidade e que a realidade é inteiramente contida dentro de Deus, deve ser interpretada como a tentativa humana para compreender o transcendental e iluminar o problema fundamental de grande parte da reflexão filosófica e da teologia antiga. A criação de Deus, na realidade, não indica a coincidência de substrato entre Criador e criado, e nem mesmo coeternidade, não coloca em discussão a transcendência divina, mas não fecha nem as leva para a investigação no proceder de Deus em sua criatura e sobre a multiplicidade de relações entre os dois elementos constitutivos do todo. Para dissipar qualquer interpretação panteísta, de fato, Eriúgena sustenta em várias ocasiões que, apesar dos elementos de semelhança prevalecerem sobre aqueles de dissimilaridade, o homem nunca contempla Deus diretamente, mas sim através de teofanias, ou seja, de representações mais ou menos elevadas do princípio do todo. Da mesma forma, o fazer-se de Deus na criatura não implica uma aproximação ontológica entre os dois extremos, mas a presença na criatura, na natureza e na Escritura, de traços e símbolos da divindade, de suas manifestações (teofanias precisamente) em todos os níveis. Segundo Gorlani (2013, p. 137-139), o arquétipo funde-se, portanto, com o criado a ponto de confundir-se; porém na natureza está presente um traço da divindade, traço que resulta particularmente evidente no fato de que o retorno a Deus tocará a todas as criaturas, enquanto a natureza substancial de cada uma delas é fundada no *Verbo* de Deus e, em virtude dessa sede estável que a suporta, não poderá nunca perecer de todo, nem ser condenada a punições que possam afetar sua estrutura, uma vez que esta está presente, em nível causal, no mesmo Criador.

Dentro dessa realidade, o homem opera, de acordo com a vontade de Deus, por *copula*, (isto é, ele tem a tarefa de *ligar* o Criador à multiplicidade e de sua própria divisão, ou seja, masculino e feminino⁸³), para depois prosseguir com as outras divisões a fim de reconduzir cada coisa na unidade divina. Isso é possível ao homem enquanto ele foi criado por Deus por último, de modo a sintetizar todas as criaturas em si mesmo. O homem, de fato, é para Eriúgena, como também para Máximo, o Confessor, um microcosmo. Na verdade, ele é *a oficina na qual foram criadas todas as coisas*, que unifica em uma profunda harmonia tudo aquilo que foi feito por Deus. O Homem é a *oficina* na qual o retorno (*reditus*, ἄνοδος) de todas as coisas à sua origem divina pode ser elaborada, reintegrando gradualmente aquilo que tinha sido dividido, para atingir de novo, por fim, a origem, na completa unidade. O ser humano, que pertence à natureza sensível com o corpo e à natureza inteligível com a alma, tem a capacidade de almejar o céu e a união com Deus incriado, por isso é o *ser* que tem o papel fundamental à superação completa da divisão na natureza inteira.

[...] mesmo se o início do movimento normalmente se chama princípio, enquanto o momento no qual termina frequentemente se chama fim; de fato, mesmo entre os gregos o princípio se chama τέλος (isto é, fim), e sem distinção alguns chamam princípio e fim τέλος – o que mais nos vem sugerido de forma mística senão o retorno da nossa natureza ao próprio princípio, do qual foi criada e no qual e por meio do qual se move e para o qual tende sempre a voltar? Em sentido geral, em todos os homens, perfeitos ou imperfeitos, puros ou contaminados, que tenham conhecido a verdade, renovados em Cristo, ou mesmo ainda retidos nas escuridades da ignorância no homem velho, um e apenas um é o desejo natural de ser: estar bem e de estar bem sempre e, como Santo Agostino resume brevemente, de viver de modo abençoado e de fugir da miséria. Na verdade, está presente em todos estes o movimento em direção a uma vida feliz e à subsistência a partir daquele que está sempre bem. [...] Mas, se em qualquer circunstância, a natureza semelhante a Deus se afastar do seu princípio por meio da dessemelhança, tende sempre a retornar ao próprio princípio, de modo a recuperar a semelhança que arruinará. (ERIÚGENA, *PER*, L5.867B-868A, tradução nossa).

Todo *ser*, em Eriúgena, direciona seu repouso à *causa primordial*, ao *telós* de tudo. Em Deus está toda nossa felicidade e toda subsistência do *ser*, sem a qual nada pode e nada é. Mesmo aquele que se afasta de Deus em *dessemelhança* pela mutilação do *ser* pelo pecado, transfigurando seu bem ontológico em mal e, por isso, dessemelhante a Deus, tenderá a buscar o retorno a seu princípio, àquilo mesmo que era e deverá sempre ser. Eriúgena dizia que “especialmente quando se diz que se afastou de onde partiu de modo a abandonar completamente o seu princípio – *Em Deus vivemos, nos movemos e somos*, [...] mas do

⁸³Para Máximo (*Ambigua XXXVII*), a primeira etapa da reunificação, isto é, a restauração da natureza humana originária, em sua condição de antes da queda, implicava a superação da divisão sexual masculino-feminino. cf. DRONKE, 2013, p. XIV.

momento que foi manchada por uma certa dissemelhança por causa do pecado” (ERIÚGENA, *PER*, L5.871B-871D, grifo do autor). Quanto mais distantes do princípio, maior nossa dessemelhança. A distância é gerada pelo pecado que desconhece a Deus, o *telós* existencial, sem o qual nada se pode e nada se é. Esse pecado enche a alma de tantas *imagens* e representações de sua própria vontade e desejo como se fora um deus, e deforma o *ser* em algo dessemelhante a *imagem* primordial. Eriúgena sintetiza sua doutrina do *Retorno* em três modalidades: 1. A purificação corpórea e a recondução substancial a *causa* do todo; 2. o *retorno* consumado na obra salvífica de Cristo, que assume a totalidade da natureza humana propiciando a todo homem o seu *repouso em Deus*; 3. e a *Graça* concedida através de Cristo transcenderá a natureza dos entes para a superessencialidade em que a *unidade* indissolúvel e inefável estabelecer-se-á entre Deus e a natureza:

[...] o retorno é apresentado sob uma tripla modalidade. A primeira se considera em sentido geral na passagem de toda a criatura sensível, que está contida no limite deste mundo (isto é, de todos os corpos ou dos entes que estão sujeitos aos sentidos corpóreos ou daqueles que escapam por causa de sua sutileza excessiva), de modo que haja nenhum corpo no tecido da natureza corpórea vivificado de forma encoberta ou abertamente apenas pelo movimento vital ou agente único em virtude da alma irracional ou do sentido corpóreo que não volte em suas causas ocultas. Na verdade, nada será reconduzido ao nada naquelas (coisas) que foram criadas de modo substancial da causa do todo.

A segunda modalidade tem a sede da própria reflexão no retorno universal da inteira natureza humana salva em Cristo, na condição originária de sua criação e (como em um paraíso) na dignidade da imagem divina por mérito de um só, cujo sangue foi derramado para a salvação comum de toda a humanidade, de modo que nenhum dos homens fosse privado dos bens naturais nos quais foi criado, seja tenha vivido bem, seja tenha vivido mal nesta vida. E assim, a inefável e incompreensível difusão da bondade e da generosidade divina aparecerá em toda a natureza humana, enquanto em nenhum (homem) vem punido aquilo que emana do supremo bem.

A terceira modalidade da doutrina do retorno abrange àqueles que não só ascenderão à altura da natureza neles fundada, mas, por meio da abundância da graça divina que é concedida aos seus eleitos através de Cristo e em Cristo, passarão também além das leis e dos confins da natureza de modo superessencial no mesmo Deus e serão uma coisa só nEle e com Ele. O retorno destes é dividido em sete graus. O primeiro será a mudança do corpo terreno em movimento vital; o segundo do movimento vital em sentido, o terceiro do sentido em razão, e então da razão no espírito, no qual é colocado o limite da inteira criatura racional. Após essa reunificação das cinco partes da nossa natureza (isto é, do corpo, do movimento vital, do sentido, da razão e do intelecto), de modo que não sejam cinco, mas uma só coisa, onde as partes inferiores sempre são absorvidas pelas superiores, não porque não existem mais, mas porque são uma só coisa, seguirão os outros três graus de subida. Destes, um é a passagem do espírito no conhecimento de todas as realidades que estão depois de Deus, o segundo, do conhecimento na sabedoria, isto é, na contemplação interna da verdade como ela é concedida à criatura, e o terceiro (que é o mais elevado), o crepúsculo sobrenatural das almas totalmente purificadas no próprio Deus, como as escuridões de uma luz incompreensível e inacessível, na qual estão escondidas as causas de todas as realidades. E então *a noite será iluminada como o dia*, isto é, os mais secretos mistérios divinos serão revelados de algum modo inefável aos intelectos abençoados e iluminados. Então, será levada ao fim a solidez do número oito como de um cubo sobrenatural. Nesta imagem é intitulado o sexto Salmo: *Salmo de Davi sobre a oitava*. Também a ressurreição do Senhor acontece no oitavo

dia, não por outro motivo, senão que se aludia em sentido místico àquela vida abençoada, que será depois da revolução de sete dias desta vida após o fim do mundo, quando a natureza humana, como dissemos antes, retornará ao seu princípio através de uma subida em oito partes (cinco de dentro dos confins da natureza, três de modo sobrenatural e superessencial no próprio Deus), quando o número cinco da criatura será reunificado no número três do Criador, de modo que em ninguém apareça nada senão apenas Deus, como no ar puríssimo não aparece nada senão a única luz. (ERIÚGENA, *PER*, L5.1020A-1021B, grifo do autor, tradução nossa).

Para Eriúgena, a terceira modalidade de *retorno*, que é a transformação da natureza em modo superessencial, dar-se-á em sete graus, sendo as primeiras cinco a reunificação de nossa própria natureza, do corpo ao intelecto, pela absorção das partes inferiores às superiores, as quais não deixam de existir, mas tornam-se uma só coisa. A partir daí Eriúgena elenca três degraus no percurso do *retorno*, o primeiro, do *conhecimento* de todas as realidades, o segundo, do conhecimento na *sabedoria* ou *contemplação* interna da verdade. O terceiro degrau será o mais elevado: o *crepúsculo* das almas purificadas em Deus. Ele concebe então sua *apokatástasis* em uma ressurreição em oito partes, que chama, numa linguagem mística, de oito dias. A reunificação de toda criatura em Deus depois dos *sete* dias neste mundo no dia da *ressurreição*, o oitavo.

Mestre Eckhart, assim como Eriúgena, irá desenvolver o caminho unitivo em três passos, não de forma sistemática, mas por meio dos quais o conceito será desenvolvido em toda sua literatura. São três elementos necessários para que o homem encontre *morada* em Deus: 1) deixar a si mesmo e a todas as coisas; 2) amar o bem supremo; 3) tomar a Deus substancialmente. É possível aqui traçar um paralelo com Eriúgena uma vez que ambos não são excludentes. Para Eriúgena o primeiro passo é o da *purificação corpórea*, que em Eckhart pode ser compreendida como o desprendimento, o desapego de toda criaturidade. O segundo passo de Eriúgena consiste na *obra salvífica de Cristo*, em Eckhart, o amor ao bem supremo. A obra salvífica de Cristo não se confunde aqui com a operação de qualquer bem a não ser pela *hipóstase* divino-humana, que regenerou a criação ao seu estado primordial antes de toda *queda*, por meio da graça. O Bem supremo encarnou-se e substancialmente entrelaçou-se com toda a criatura. O terceiro passo em Eriúgena é o da transcendência da natureza, à *superessencialidade* de Deus, enquanto Eckhart fala sobre tomar substancialmente a Deus naquilo que é. Não há relação de oposição entre ambos, mas uma correspondência importante que, com suas particularidades, irá nos ajudar na sistematização do conceito de *união com Deus*. Veja como Eckhart concebe o processo unitivo:

Agora prestai atenção ao que o homem deve ter se quiser morar nele, isto é, em Deus. Ele deve possuir três coisas. A primeira é ter deixado a si mesmo e a todas as

coisas, não ficando preso às coisas que tocam os sentidos por dentro nem tampouco demorando-se junto a qualquer das criaturas que estão no tempo ou na eternidade. A segunda é que o homem não ame este ou aquele bem, mas que ame o bem, do qual emana todo o bem. Pois nenhuma coisa é mais cheia de prazer ou mais desejável do que o tanto que *Deus* é nela. Não se deve, portanto, amar um bem mais do que na medida em que nele se ama *Deus*; e assim, pois, não se deve amar a *Deus* por causa do seu reino do céu nem por causa de um algo qualquer, mas pela bondade que ele em si mesmo é. Quem ama a *Deus* por qualquer outra coisa, *nele* não habita, mas mora *naquilo* por causa de que ele o ama. Por isso: Se, quereis permanecer nele, amai-o por nada mais a não ser por ele mesmo. A terceira é que o homem não deve tomar a *Deus* enquanto o que é bom ou justo, mas na sua substância pura e límpida, na qual ele se apreende puramente a si mesmo. Bondade e justiça são vestimentas de *Deus*. Retirai de *Deus* tudo que o veste e tomai-o puro, no seu vestiário, onde ele é descoberto e despido em si mesmo. Assim, nele haverás de permanecer. (MESTRE ECKHART, Sermão 40, grifo do autor).

O desapego de si, de tudo que proporciona prazer aos sentidos ou de qualquer ser que porventura amamos, é condição *sine qua non* para a união. Eckhart, em diferentes momentos, trabalha esse conceito tão caro à sua arquitetura do pensamento teológico. Para a união com o *ser* puro e superessencial que é *Deus*, nenhuma criaturidade em nós deve estar no meio; antes deve haver apenas uma só vontade, um só desejo e nenhuma outra coisa nessa busca. Amar a *Deus*, o Bem supremo, constitui-se não por qualquer outra coisa senão por aquilo que *Deus* mesmo é, ou seja, não o amamos por existir inferno ou paraíso, por haver sofrimento ou felicidade, por nele encontrar consolo ou por nele fugirmos da angústia, quem ama dessa forma não ama a *Deus* pelo que é, senão por aquilo de que foge ou por aquilo que lhe alcança prazer. Amar o Bem supremo é amar a *Deus* substancialmente, sem qualquer justificativa ou explicação. Amar assim exige inevitavelmente o desapego.

Quem deixa todas as coisas recebe por isso o cêntuplo. Mas quem pensa no cêntuplo nada recebe, pois não deixa todas as coisas: [...] Mas se ao homem suceder que alcance esse deixar, então os que deixaram por causa desse sucesso não teriam deixado tudo, e a eles nada sucederia. Aquele que procura algo em *Deus* – saber, conhecimento, piedade, seja lá o que for –, se o encontrar, nem por isso encontrará a *Deus*, embora encontre saber, entendimento, intimidade, coisas, aliás, louváveis. Estas, porém, nele não ficam. Mas se o homem nada procura, encontra assim *Deus* e nele todas as coisas, e elas ficam nele. (MESTRE ECKHART, Sermão 62).

Amar a *Deus* deve ser um desapego de toda ilusão de *ser*, é um deixar tudo e um buscar nada que não seja *Deus*. Quem assim ama a *Deus* deixa toda sua criaturidade e busca o permanecer e repousar no interior de *Deus*. A *via negativa* de Eckhart marca também a forma como o *ser* deve unir-se a *Deus*, ou seja, tomando a *Deus* pelo que é, puro e despido de tudo que lhe é atribuído. Eckhart nos chama a atenção ao fato de que podemos cair na ilusão de amarmos aquilo que *Deus* não é, mas apenas aquilo que está nele. Amar o que repousa em *Deus* manifesta-se como um ídolo que também interpõe-se entre o *ser* e *Deus*. *Deus* não é

justiça ou bondade senão que elas repousam em Deus. Amar o Deus nú é buscá-lo para além da idolatria daquilo que nos confunde e separa. Permanecer em Deus consistirá em repousar fora das camadas atributivas transcendendo-as num contato epidérmico das superfícies do *ser*, desprendido de tudo, com o Deus nú. Eckhart distingue cinco coisas que se manifestam naquele que permanece em Deus: 1) *simplicidade* na unidade; 2) *pureza*; 3) *um* saber, atuar e conhecer de Deus; 4) Deus *gerado* no *ser*; 5) *igualdade* na imagem.

E quem *assim* permanecer possui cinco coisas. A primeira é que entre ele e Deus não há nenhuma diferença, sendo eles um. Os anjos são muitos mas *sem número*. Não inauguram “número particular”, porque são sem números; isso provém de sua grande simplicidade. As três pessoas em Deus são três, mas sem números, perfazendo um múltiplo <multitude>. Entre aquele homem e Deus, não só não há diferença como não há também nenhum múltiplo. Ali não há mais do que um. A segunda coisa é que ele <o homem que nele permanece> toma sua bem-aventurança na pureza, lá onde o próprio Deus a toma e onde encontra sua paragem. A terceira é que o homem possui *um* saber com o saber de Deus e *um* atuar com o atuar de Deus e *um* conhecer com o conhecer de Deus. A quarta é que Deus é todo o tempo gerado *no* homem. [...] Quando o homem descobre e põe a nu a luz divina que nele Deus criou naturalmente, nele a imagem de Deus se torna manifesta. É no gerar que se deve conhecer a manifestação de Deus. [...] quanto mais claramente o homem desnuda a imagem de Deus em si, tanto mais claramente nele Deus é gerado. [...] A quinta é que aquele homem é gerado todo o tempo em Deus. [...] Pelo desnudamento da imagem no homem, o homem iguala-se a Deus, pois com a imagem o homem é igual à imagem de Deus que Deus é puramente, segundo sua essencialidade. E quanto mais o homem se desnuda, tanto mais é igual a Deus, e quanto mais é igual a Deus, tanto mais é unido com ele. [...] a imagem em que Deus é puramente segundo sua essencialidade, imagem com a qual o homem é um. A unidade do homem e de Deus deve ser apreendida segundo a igualdade da imagem, pois o homem é igual a Deus segundo essa imagem. Quando se diz que o homem é um com Deus e é Deus, segundo essa unidade, ele é aprendido pela parte da imagem, segundo a qual ele é igual a Deus, não, porém, segundo isso que ele é criado. Pois se o tomamos como Deus, não o tomamos segundo o ser criado; a saber, se o tomamos como Deus, não negamos o ser criado, assim de tal modo que a negação deva ser entendida no sentido de aniquilar <com isso> o ser criado; antes, ela deve ser apreendida como uma enunciação referida a *Deus*, pela qual denegamo-lo <o ser criado> a *Deus*. [...] E se, por isso, o homem, no amor, se dispõe totalmente a Deus, então ele de-forma-se, in-forma-se e trans-forma-se na uni-formidade divina, na qual ele é um com Deus. (MESTRE ECKHART, Sermão 40, grifo do autor).

O permanecer unido a Deus consiste na *unidade* em que toda diferença, toda desigualdade, seja superada por aquilo que Deus é – como uma gota de água que cai no mar, estando ali, torna-se mar. O permanecer unido a Deus consiste no encontro da felicidade na pureza originária do *ser*, sem qualquer bugiganga criatural que, no tempo, agregamos ao *ser*: a bem aventurança se dá no descanso e repouso da pureza do *ser*. O permanecer unido a Deus consiste em não haver mais um atuar, conhecer ou saber próprio senão aquele unido a Deus, um viver e pensar sob o viver e pensar de Deus. O permanecer unido a Deus consiste no desnudar Deus, em toda sua luz, para fora de nós mesmos. Gerar Deus consiste em manifestar

em uma *teofania* de luz, o Deus que substancialmente está em nós na profundidade de sua imagem. Por fim, o permanecer unido a Deus consiste no desnudamento do *ser*, ou seja, quanto mais despimo-nos de nós mesmos, de nossa criatura, mostramos aquilo que somos, ou seja, aquilo mesmo que Deus é, nossa igualdade na imagem e não na criaturidade. Eckhart concebe a criaturidade como uma *enunção* de Deus, mas busca um sentido mais profundo para o estado unitivo, que resgata na *imago Dei* um dado ontológico da deificação humana. Ele mesmo afirma: no desnudamento criatural o *serde*-forma (sai de si), *in*-forma (mergulha no *ser* de Deus), *trans*-forma-se (transfiguração do *ser*) na *uni*-formidade (unidade ontológica do *ser*) com Deus.

5.1.3 Uma predestinação positiva

Não há lugar para *perdição* ou *aniquilamento* do *ser*, pois a ressurreição propiciou o caminho unitivo para todo *ser*: “[...] a ressurreição geral dos mortos, bons e maus, não acontecerá senão pela singular graça do Redentor do mundo, [...] na medida em que, se Deus Verbo [...] não tivesse assumido a inteira natureza humana [...] não haveria nenhuma ressurreição dos mortos” (ERIÚGENA, *PER*, L5.899A-899B). Hildegarda também corrobora essa concepção de que nenhum mal pode separar a união mística quando, em sua visão, Deus afirma: “Portanto, embora os seres humanos nasçam no pecado, em todo caso eu os reúno em meu reino celeste quando eles o buscam fielmente. De fato, nenhuma maldade pode tirar meus eleitos de mim [...]” (HILDEGARDA DE BINGEN, *Scivias*, I.II.14). Isso não quer dizer que ela não se dê conta das implicações éticas dessa sentença, pois ela irá dedicar-se em boa parte de seus escritos a essa questão, mas a maldade, por não ter substância ontológica, não transforma substancialmente o que a humanidade é; por isso, somos conhecidos substancialmente pelo que somos, feitos pelo bem supremo, e também pela razão simples de que, se há alguma *punição* que nos sirva de *purificação*, essa será dirigida aos delitos e não ao transgressor(a), ou seja, qualquer sentença não será contra o(a) pecador(a), mas contra o pecado cometido. Isso posto, a condenação é do pecado. Juliana de Norwich, seguindo essa concepção, irá transcrever o que ouviu em uma de suas revelações: “Pois disse (Deus): ‘Vos separarei de vossos vãos afetos e de vosso orgulho vicioso, e logo vos reunirei e vos farei mansos e doces, puros e santos, unindo-vos a mim’” (JULIANA DE NORWICH, *RDL*, cap. 28, p. 78). A concepção de uma *predestinação positiva* da criação possibilita uma arquitetura teológica em que toda maldade que tenha no pecado aderência ao *ser* será *separada* do *ser* e, por isso, retornará a sua natureza original, una com Deus.

Para Eriúgena, o *Retorno* da natureza cósmica a Deus, através da sua destruição física, é interpretado não como cancelamento dessa natureza, mas sim como sua passagem e transformação na dimensão ideal e espiritual, o que é o mesmo que afirmar o *retorno* ao *Logos*. No *Retorno* universal de toda a humanidade à sua originária natureza angélica e espiritual, de acordo com a *auctoritas* de Máximo, o Confessor, a humanidade será divinizada e transmutada em um *ser* puramente noético e espiritual (CHIETTI, 2011, p. 40). Esse processo, chamado divinização (Θέωσις), é o cumprimento da promessa de que Deus voltou-se para a humanidade, tendo anunciando seu retorno à originária natureza divina, que estava deturpada por causa do pecado, mas não perdida. Deus, de fato, não permite que o homem possa continuar a existir na condição de intransponível distância e de afastamento do seu amor e de sua divindade, por isso, no curso da história, ele doa ao homem dois meios para seu futuro retorno: as Escrituras e seu Filho, o Cristo. Cristo esvaziou-se de si mesmo, a sua condição divina, para tomar a forma de servo, colocando-se assim no mesmo nível da criatura, a fim de salvar também os efeitos e salvar a criatura mais afastada do princípio criador. Hildegarda, sobre Cristo, afirmará: “O Pai supremo, em seu mistério, ordenou cada obra de justiça que traria de volta para a salvação, mediante um retorno a Deus, o primeiro homem decaído. Como? A humanidade havia caído, e assim eu me levantei em misericórdia e enviei meu Filho para restaurar a salvação às almas [...]” (HILDEGARDA DE BINGEN, *Scivias*, III.II.16). O *retorno* a Deus está associado ao ato de misericórdia divina em enviar Jesus para a restauração de todas as naturezas. Juliana afirma que nesse ato de misericórdia divina toda a criação sofre unida com Cristo em sua paixão e dor, entristecendo-se e desfalecendo no momento de sua morte:

Aqui vi uma grande unidade entre Cristo e nós, segundo pude compreender. Pois quando ele sofria, nós sofríamos, e todas as criaturas capazes de sofrer sofriam com ele. Quer dizer, todas as criaturas que Deus tem criado para nosso serviço, o céu e a terra, suspenderam suas funções naturais devido à tristeza no momento da morte de Cristo, pois é sua característica natural reconhecer-lhe como seu Senhor, em quem reside todo poder. E quando ele desfaleceu, eles desfaleceram com ele, segundo sua natureza, pela causa de seus sofrimentos. E assim, aqueles que eram seus amigos sofreram dor por causa do amor, e toda a criação em geral sofreu. Quer dizer, inclusive quem não lhe reconhecia sofreu, porque o bem estar de toda criação se debilitou, exceto a poderosa e secreta proteção de Deus para todos eles. (JULIANA DE NORWICH, *RDL*, cap. 18, p. 62, tradução nossa).

Em Eriúgena, Cristo apresenta-se como meio de toda graça que propiciou a libertação de toda punição: “[...] cada predestinação de Deus é completamente a preparação da graça e cada graça um dom, toda predestinação divina é necessariamente [...] a preparação de seus dons. [...] Não há, portanto, uma predestinação que puna” (ERÍUGENA, 2002, p. 79).

Cristo, portanto, assumiu em si a inteira criatura humana, e, com ela, todo o componente sensível e material do criado. Nesse mesmo sentido, Juliana de Norwich se inscreve em uma clara doutrina da “predestinação positiva” (TABUYO, 2002, p. 14); diferentemente de Santo Agostinho e da doutrina oficial, antevê um final feliz para todos os seres, pois nosso pai não pode, e não quer atribuir-nos mais culpa que a seu amado Filho, na humanidade que será salva está tudo incluído, a criação e o Criador de tudo. Para Juliana, em Deus não há qualquer exclusão de pessoa alguma, como ela afirma: “E se bem pode aceitar-se que esta obra se faz para a humanidade em geral, isso não exclui nenhum ser humano em particular, pois o que nosso bom Senhor quer fazer com respeito a suas pobres criaturas não o sei” (JULIANA DE NORWICH, *RDL*, cap. 36, p. 91). Em Deus não há qualquer exclusão em que alguns se encontrem em posição privilegiada em detrimento de outros. Toda criação é amada e por isso restaurada no bem supremo de Deus.

Para Gorlani (2013, p. 124-125), fala-se, portanto, não propriamente de ressurreição do corpóreo, mas sim de retorno: de fato, os seres vivos, como plantas ou animais irracionais, não têm a vida em si, mas a recebem da verdadeira vida a qual retornarão por meio do homem. De modo admirável, implementar-se-á então a passagem dos vícios às virtudes e os aspectos absolutamente irracionais converter-se-ão na razão propriamente, graças à mediação do homem. A atual condição do homem no pecado (e, portanto, no mal) é comparável a um cone de sombra que se projeta sobre a terra, chamado noite. O retorno consiste na chegada da luz que dissipa a sombra, na demonstração do fato que o mal, desprovido de real substância ontológica, não pode ser eterno, visto que a natureza tende infinitamente a alcançar o bem maior que a criou, “[...] pois o Criador não pune as coisas que ele fez, nem ele tira delas os dons da natureza” (ERIÚGENA, 2002, p. 99). Assim, nosso *retorno* à realidade divina em comunhão plena, é fruto do amor incomensurável de Deus à criação toda. “Portanto, o retorno da natureza parte da dissolução do corpo. E, por isso, a morte da carne levou à natureza humana mais vantagem do que a vingança [...] tanto que a dissolução da carne [...] é dita de modo mais razoável morte da morte, que morte da carne” (ERIÚGENA, *PER*, L5.875C).

5.1.4 Vivendo a experiência da união

A morte, em Eriúgena, não é uma punição, senão o triunfo da redenção na qual nossa morte passa a ser a dissolução da nossa natureza inferior, que passa a nossa natureza superior, intelectual e espiritual, que se une substancialmente a Deus, logo a morte é a “morte da

morte”. Assim, Eriúgena desenvolve as etapas da reunião da natureza em Deus no seguinte esquema:

Assim, o fim desta vida é o início daquela futura e a morte da carne é o presságio da restauração da natureza e do retorno à sua integridade originária. A primeira etapa do retorno da natureza humana ocorre quando o corpo se dissolve e retorna aos quatro elementos do mundo sensível do qual é composto. A segunda se cumprirá com a ressurreição, quando cada um retomará o seu próprio corpo da união dos quatro elementos. A terceira, quando o corpo se transformará em espírito. A quarta, quando todo o espírito e, para falar mais claramente, toda a natureza do homem retornará às causas primordiais que estão sempre e imutavelmente em Deus. A quinta, quando a natureza se moverá com as suas causas em Deus, como o ar move-se na luz. E Deus será todas as realidades em todas as realidades, e quando não haverá nada, mas somente Deus. E, portanto, não tentemos demonstrar que a substância das realidades é destinada a perecer, mas que é destinada a retornar em uma condição melhor através daquelas etapas, mencionadas acima. [...] Não se deve, portanto, acreditar que a mudança da natureza humana em direção a Deus seja representada pela morte da substância, mas sim por uma admirável e inefável conversão a sua condição originária, que tinha perdido por causa do pecado. (ERIÚGENA, *PER*, L5.876A-876B, tradução nossa).

Cristo, em Eriúgena, simboliza a unidade reconstituída entre o homem e Deus por meio da sua natureza teândrica, prefiguração do retorno da humanidade a Deus, retorno que, no fim dos tempos, trará uma renovação cósmica e universal. O homem, segundo Chietti (2011, p. 56) reconduzirá na sua natureza de microcosmo toda a criação ao seu Criador e, as divisões derivadas do pecado serão absorvidas por um processo de *inefável união* na Unidade originária do Espírito. O último fim e objetivo da reunificação é unir a natureza criada àquela incriada – (*totus homo toto uniuersaliter ambitus deo*). A reunificação fez-se possível por Cristo, que se fez homem reunindo todas as coisas que estão no céu e na terra, como também, nele todas as coisas tinham sido criadas. Hildegarda afirma que Cristo está no “tabernáculo” dos corações. Essa expressão lembra também Eckhart, que dizia que Deus está no fundo da alma. Juliana, apontando o aspecto fundante da existência da igreja, afirmará: “E, portanto, é coisa certa, boa e digna de graça desejar humildemente e com fervor estar sujeito e unido a nossa mãe, a santa igreja, que é Cristo Jesus. Pois a torrente de misericórdia que é seu querido sangue e sua preciosa água corre abundante para fazermos belos e limpos” (JULIANA DE NORWICH, *RDL*, cap. 61, p. 142). Para ela, Cristo nos alimenta como uma mãe em seu seio materno que jorra seu sangue (no séc. XIV o leite materno é considerado sangue processado) alimentando a humanidade no sacramento do pão e vinho, corpo e sangue⁸⁴. Estar unido

⁸⁴Em toda Idade Média o uso metafórico do Pelicano como símbolo do sacrifício de Jesus, e as imagens típicas do século XIV dos sofrimentos de Jesus, particularmente da quinta chaga, em que sangue e água são jorrados do peito de Jesus, são interpretados por Juliana como o ato materno de Jesus, que se sacrifica dando sua própria

sacramentalmente é ser partícipe da igreja enquanto *corpo*. No corpo não existe unidade senão o ser *um*, as partes embora diferentes são *um* com o todo, em perfeita união. Cristo não é a cabeça senão o *corpo* todo e o corpo é a igreja, unida sacramentalmente na *participação* do alimento divino que deifica o *ser*. Hildegarda, comentando acerca de Ap. 3,20, usa a metáfora da alimentação para a *união* com Cristo. A *união* acontece em uma comunhão com Cristo na qual somos *abraçados* e alimentados por Ele, que também é alimentado pelo fruto das boas obras:

Ó vós, que fielmente me amais, vosso Salvador, olhai e vede como, desejando ajudar-vos, espero no tabernáculo de vossos corações, percebendo o que tendes no autoconhecimento de vossa consciência, e com o sopro de vossa memória, eu bato à porta de vosso espírito, para que a boa vontade dele possa abrir e permitir a entrada. E se, em seguida, o coração fiel, que me teme, ouve meu bater à porta, eu me uno a ele, abraçando-o e tomando com ele o alimento indefectível, visto que ele me oferece o doce sabor, ele próprio, em suas boas obras; portanto, ele também deverá tomar aquele alimento de vida em mim, porque ele ama o que traz vida àqueles que desejam justiça. (HILDEGARDA DE BINGEN, *Scivias*, I.II.25).

Para Eriúgena, Cristo aparece na terra como um homem e “[...] reunificou em si a divisão da natureza, isto é, a divisão em masculino e feminino. Na verdade, não ressuscitou dos mortos em seu sexo corporal, mas no ser humano simplesmente” (ERIÚGENA, *PER*, L2.537D). Por isso, unificou também o paraíso e a esfera terrestre em si mesmo, e mostrou que o paraíso não era outra coisa senão a glória da ressurreição. Assim, ele irá afirmar utilizando-se de Máximo, o Confessor, que, “no momento da ressurreição, de acordo com a mudança inversa que virá esplendidamente no Espírito Santo por meio da graça do Deus encarnado, a carne será absorvida pela alma no espírito e a alma por Deus” (ERIÚGENA, *PER*, L5.880B), entretanto, nessa *absorção* das substâncias não haverá confusão alguma, senão uma unidade inefável conforme ele mesmo afirma: “E este é o fim de todas as realidades visíveis e invisíveis, porque todas as entidades visíveis passarão àquelas inteligíveis e aqueles inteligíveis no próprio Deus, por meio de uma reunificação admirável e inefável [...] sem confusão ou cessação das essências e das substâncias” (ERIÚGENA, *PER*, L5.893D-894A). Segundo Dronke (2013, p. XV-XVI), a unificação do paraíso e da esfera terrestre não foi um ato físico, mas um modo de expressão em que ambos são entendidos, isto é, devem ser entendidos como as causas primordiais, “unidas e belíssimas” (*unitas atque pulcherrimas*), nas quais o universo por fim retornará (*PER*, L2.539D).

carne para alimentar seus filhos, como a mãe pelicano faz, e abrindo seu próprio peito para amamentar seus filhos famintos. Ver mais em FLORES, 2013.

A discussão do tema união com Deus, no pensamento de Eckhart, não pode deixar de lado a importante discussão da deidade humana. O *ser* deificado é aquele que nada é, a fim de ser ninguém, que é o puro *ser* de Deus. Nesse esvaziar-se de *ser* não há *igualdade* senão *unidade* do *ser* em Deus. Esse fazer-se *um* é deificar-se, estar *dentro* de Deus. A deificação exige a renúncia de toda *imagem*, de toda representação de si mesmo e de Deus, pois toda representação é uma busca de *igualdade* quando esta, ontologicamente, não é possível; porém a *unidade* na deificação do *ser* coloca-nos no meio daquilo que Deus é, a saber: ninguém. Eckhart expressa-o assim:

Mas como é que somos “o Filho de Deus” ou como sabemos que o somos, uma vez que Deus não é igual a ninguém? [...] E uma vez que é da natureza de Deus não ser igual a ninguém, somos obrigados a alcançar o ponto de nada sermos, a fim de podermos ser transportados para o mesmo ser que ele mesmo é. Mas se eu alcançar o ponto de não me “configurar” em nada e de não configurar nada em mim, expurgando e desfazendo-me do que está em mim, então poderei ser transportado para o puro ser de Deus, e isso é o puro ser do espírito. Ali, deve-se expulsar tudo que é igualdade, a fim de que eu seja elevado e transportado para dentro de Deus e me torne um com ele, *uma* substância, *um* ser e *uma* natureza e, com isso, o Filho de Deus. [...] pois não lhe é nada oculto na deidade. Então o homem é levado para dentro de Deus. Mas para que nada me permaneça oculto em Deus que não me venha a ser revelado, nada de igual deve manifestar-se em mim e nenhuma imagem, pois imagem alguma manifesta a deidade ou seu ser. [...] para que tu sejas um com Deus, é preciso que não haja nenhuma figura em ti, nem interior nem exterior, isto é, que não haja nada em ti de encoberto que não venha a ser revelado e lançado para fora. (MESTRE ECKHART, Sermão 76).

Toda ilusão de vaidade humana é um vazio de sentido de *ser*. Se há verdadeira felicidade, esta não está em outro lugar que em Deus. Aquele que se volta para o interior de Deus, transportado para a realidade uterina de Deus, de onde partimos e para onde voltaremos, manifesta a deidade plena que é o desvelamento da fantasia do *ser* para a revelação teofânica de Deus na realidade transfigurada do *ser* em Deus. Finalmente, utilizamos as palavras de Juliana de Norwich (2002) que ensina: “[...] aprendi que nossa alma não terá nunca descanso até que se una a ele, reconhecendo que ele é plenitude de alegria, de intimidade e cortesia, de felicidade e vida verdadeira” (cap. 26, p. 75). Todo repouso, toda permanência, todo descanso da alma não encontrará lugar que não seja o ser *um* com Deus, o retorno à causa primordial, ao bem supremo e ontológico do qual fomos criados, a viva luz para a qual nossas almas-centelhas são atraídas.

5.2 Oração como diálogo e Sacramento como banquete

“[...] o fruto e o fim de nossa oração, que é estar unidos a ele e ser semelhantes a nosso Senhor em todas as coisas” (JULIANA DE NORWICH, *RDL*, cap. 42, p. 99).

Desejamos aqui desenvolver a importância da igreja em sua experiência sacramental e de oração para o processo unitivo do *ser*. Até então, parece-nos que a igreja, em seus ritos, fórmulas, cerimônias, nada contribui ou está alheia ao conceito da *unio Dei*, sendo um subproduto da cultura. Na verdade, a religião seja qual for, e em particular o cristianismo - representado pela igreja - é um espaço litúrgico de celebração do mistério divino e da busca do *re-ligar* a humanidade ao divino por meio da via sacramental. Entretanto, a compreensão de suficiência dos sacramentos para o gozo de uma vida *unida* ao divino é equivocada, por isso, o resgate da compreensão mística do sacramento é fundamental, pois “Toda ação sacramental reduz-se a deificação uniforme de nossas vidas dispersas” (PSEUDO DIONÍSIO AREOPAGITA, *DCH*, C3.I). O sacramentalismo, que é a crença final na eficácia dos sacramentos, sem considerar amplos aspectos da via religiosa, é um reducionismo perigoso que deforma a experiência mística em uma experiência meramente ritualista que não busca o aprofundamento e alargamento da fé, mas o cumprimento de ritos, muito mais como uma experiência sócio-cultural que fenomenológica. Também a oração, vista sob o legalismo de fórmulas e sentenças, corrói e destrói com a compreensão da oração como diálogo, de comunicação com o sagrado, de acesso dinâmico aos bens espirituais. Juliana de Norwich destaca que o “fruto” e “fim” de nossa oração é a união com Deus. O diálogo pressupõe a relação entre os entes, estabelece um vínculo sobre a alteridade entre o “eu” e o “tu”, nisto conheço-me e sou conhecido, nisto transformo o “outro” e sou transformado. Assim, a oração é um diálogo com Deus que busca a unidade em todo propósito com a *vontade e desejo* de Deus. A igreja é comunidade de oração, reúne-se para orar coletivamente, seja essa oração uma ação de graças ou uma intercessão, sendo sempre um diálogo com Deus.

5.2.1 Oração: contemplação e êxtase

Na oração da igreja, os bens espirituais tornam-se tangíveis e nisso reside sua eficácia, no fato de que, transcendemos o mero diálogo em direção à misteriosa presença numênica do *ser* com o *ser eterno*. Juliana continua sua compreensão de oração nesta explicação:

A oração une a alma com Deus, pois embora a alma possa ser semelhante a Deus em natureza e em substância, restaurada pela graça, é, frequentemente diferente a ele por causa do pecado do homem. Então a oração é uma prova de que a alma quer como Deus quer, reconfortar a consciência e capacitar ao ser humano para a graça. [...] E porém, é ele quem as faz. Por isso lhe pedimos com insistência que faça o que o é agradável, e é como se ele dissesse: “Como podes satisfazer-me mais que suplicando-me, de maneira ardente, sábia e sincera, que faça o que eu quero fazer?” Deste modo, pela oração, a alma se faz uma com Deus. [...] Não podemos fazer mais que contemplar-lhe e alegrar-nos, com o enorme e irresistível desejo de estar totalmente unidos a ele e prestar atenção a seu movimento, regozijamos em seu amor e deleitamos em sua bondade.

Assim, por sua doce graça, por nossa oração contínua e humilde, entraremos nele nesta vida mediante os muitos toques secretos de suaves visões e sentimentos espirituais, na medida em que nossa simplicidade seja capaz de recebê-los. E isto é e será realizado pela graça do Espírito Santo, até o dia em que morramos, todavia então desejando ardentemente o amor. E todos entraremos em nosso Senhor, conhecendo-nos a nós mesmos com clareza e possuindo plenamente a Deus; ocultos para sempre em Deus, vendo-lhe verdadeiramente, sentindo-lhe plenamente, escutando-lhe espiritualmente, cheirando-lhe deliciosamente e saboreando-lhe docemente. Ali veremos a Deus cara a cara, intimamente e em plenitude. (JULIANA DE NORWICH, *RDL*, cap. 43, p. 101-102, tradução nossa).

Na oração, o *ser* encontra sua satisfação, não pela falsa certeza de que irá alcançar o que suplicou, mas pela certeza de que Deus mesmo se faz satisfeito pela oração que busca em sua vontade, a satisfação de quem a Ele ora. Por isso, na oração há satisfação recíproca, é o momento em que o *ser* “lança” toda sua ansiedade (cf. 1 Pe 5,7) do desejo e vontade para o melhor cuidado divino. Nesta persuasão, Juliana dirá que a alma faz-se uma com Deus, pois só há uma vontade e um desejo, a oração vincula no amor o *ser* que repousa em fé, no melhor juízo e discernimento posto em Deus. Ao *ser* que repousa em Deus na oração, só lhe cabe a contemplação e êxtase diante da *presença* misteriosa de Deus no templo interior, lugar da oração. É pela oração que *entramos* em Deus, nesta vida por meio de “suaves visões” e “sentimentos espirituais”. A dimensão mística da oração torna o(a) orante capaz de perceber poeticamente a *presença* de Deus (suaves visões) nas coisas mais reais, concretas e corriqueiras enquanto produz internamente a plenitude alegre e feliz da vida (sentimentos espirituais) que se entrega a esse mistério que se desvela na percepção da dimensão espiritual entranhada e tecida juntamente com os fios da fria realidade concreta. Em Juliana, o *entrar* final em Deus, em nossa morte, trará a plenitude de Deus em todos os sentidos sensoriais. Não se trata de uma busca empírica da experiência com Deus senão do pleno estado de graça na *participação* do ser naquilo que Deus mesmo é, não mais em *flashes* do cotidiano, não mais em lampejos sensoriais do mistério que se desvela e volta a se ocultar, mas na manifestação plena da glória e honra de Deus. Assim a oração, enquanto um dos aspectos da vida eclesial, busca a união noética com Deus, mas ainda na expressão da vida eclesial, não é única, pois a via sacramental também busca o sentido profundo de nossa união com Deus

sendo seu fim principal “transmitir os mistérios da Deidade a quem esteja já iniciado”⁸⁵ (PSEUDO DIONÍSIO AREOPAGITA, *DCH*, C3.I).

5.2.2 *Eucaristia: a transfiguração do ser*

Bárbara Newman (2015) comenta o que segue sobre a concepção sacramental de Hildegarda: “Hildegarda ensina que, embora os sacramentos sejam necessários para a salvação, eles não são suficientes; devem ser acompanhados pelo arrependimento e pelas boas obras” (p. 62). Isso quer dizer que a via religiosa tem um aspecto introspectivo, de transportar para dentro, para o interior do *ser*, o mistério em busca de transformação e por sua vez, essa realidade interior transformada, move-se para fora em uma ética dotada de virtudes. O mero consumo de bens espirituais, sejam eles os sacramentos, não poderá por si só, desenvolverem a dimensão mística da espiritualidade cristã. Para Hildegarda, a igreja é vista como um ente místico que busca na metáfora da união matrimonial, um casamento com seu noivo: Cristo. A aplicação da metáfora nupcial do livro de Cantares de Salomão à experiência cristã ocorre desde o período apostólico, e é nela que Hildegarda irá se apoiar quando afirma: “Porque a igreja, na voz do sacerdote, busca seu dote, que é o corpo e o sangue derramado de seu Filho, a fim de tornar-se apta para a abençoada gestação no salvar almas; pois, quando aquele sangue precioso foi derramado, ela foi aumentada por uma grande multidão de povos” (HILDEGARDA DE BINGEN, *Scivias*, II.VI.6). Hildegarda concebe que no casamento místico da igreja com Cristo, a igreja torna-se verdadeiramente mãe de almas. A igreja sem Cristo não compreende sua vocação que é a de “gestar” almas. Hildegarda, assim como Juliana de Norwich, que entendia o leite materno como sangue processado, segue a tendência da fisiologia medieval que compreende os fluídos do corpo como processamento do sangue. Por isso ela relaciona o “derramamento” do sangue à igreja com “aumentou” uma grande multidão de povos. A relação de fertilização do sangue com o caráter maternal da igreja, nos leva a crer que Hildegarda estabelece um vínculo simbólico e místico na metáfora da união nupcial. Essa exegese da imagética hildegardiana não se furta de que, em seu campo semântico “corpo” e “sangue” são elementos metafóricos fundamentais do sacramento eucarístico. Se em Juliana de Norwich, o sacramento eucarístico, é a alimentação ou nutrição

⁸⁵Pseudo-Dionísio Areopagita usa a palavra *iniciado* especificamente no contexto da *Eucaristia*, uma vez que na tradição apostólica a sub-apostólica a *eucaristia* era privilégio apenas dos catecúmenos que haviam passado pelo sacramento da *iluminação* (batismo seguido de confirmação). Neófitos apenas participavam da *liturgia da palavra*.

de Cristo a seus filhos em seu próprio seio materno (FLORES, 2013, p. 85), em Hildegarda é revestido do aspecto de fecundação, de fertilização para gestação do novo *ser*, de uma união espiritual profunda, traduzidas por elementos simbólicos de uma metáfora antiga. Ela também irá explorar a imagem do sacramento eucarístico na visão escatológica dos profetas quanto ao banquete dos bem-aventurados, como afirma abaixo:

[...] fortaleci vossos corações com o pão celestial, e assim, com devoção fiel, recebi seu corpo. De fato, ele veio do céu e nasceu da doce e pura Vigem (*sic*) e, pelo sofrimento por vós na cruz, deu-vos seu próprio ser; de modo que agora possais receber o doce e puro pão, que é seu corpo, consagrado sobre o altar pela invocação divina, sem nenhuma amargura, mas com sincera afeição e, desse modo, possais escapar da fome interior da humanidade e alcançar o banquete da bem-aventurança eterna. (HILDEGARDA DE BINGEN, *Scivias*, II.VI.27).

Para o conhecimento fisiológico medieval, o alimento ingerido torna-se um naquele que come, ou seja, o alimento se dissolve e nutre ou “fortalece” o organismo do ente. Em Hildegarda, o sacramento eucarístico também tem essa função: “fortalecer” o ente em sua “fome” espiritual ou “interior”. O sacramento eucarístico é, por assim dizer, um acontecimento proléptico, antecipatório, de um evento escatológico e futuro que ocorrerá aos fieis (cf. Is. 25,6). Mestre Eckhart também compartilha desse imaginário fisiológico o qual utilizará por analogia a composição de seu pensamento sobre o processo unitivo a partir do sacramento eucarístico, conforme a citação abaixo:

Confortado assim pelo seu Corpo, o teu próprio corpo se renova. Pois devemos ser transformados nele e com Ele plenamente unificados (cf. 2Cor 3,18), de modo que aquilo que é seu fica nosso, e aquilo que é nosso fica seu; nosso coração e o seu se tornam um, e nosso corpo e o seu um corpo. (MESTRE ECKHART, 2016, p. 49).

A experiência sensorial do sacramento eucarístico traz à tona a noção de corporeidade na concepção da *unio Dei*, mas também de uma outra faceta do que podemos entender aqui por *imago Dei* no tocante à *renovação* do corpo que procede do *conforto* (espiritual) do *Corpo* de Cristo. Tornamo-nos aquilo que consumimos, somos o que comemos. Esse é um aspecto transcendente que tem como fundo, uma espécie de “antropofagia” simbólica, ou seja, apropria-se, transforma-se, une-se espiritualmente a Cristo. O “corpo” partido, ou o “pão” que é ingerido, santifica, deifica, *deiforma*, *transforma*, transubstancia nossa natureza concupiscente no *novo ser*, é a própria experiência do Cristo nas feições humanas do *outro*, ver e contemplar a Cristo na humanidade dignificada e santificada do outro enquanto o *eu* também se torna mais Cristo *encarnado* na transformação

gerada e propiciada pelo mistério do sacramento, em tudo o que se compreende e também naquilo que o sentido não se esgota do sacramento eucarístico.

O aspecto oblato ou sacrificial é também compreendido em Eckhart em seu argumento alimentar, que de fundo nos recorda a analogia medieval do pelicano que, na arte sacra, é retratado dilacerando seu peito a fim de alimentar seus filhotes. Eckhart tem na citação abaixo, esse tema quando diz:

Nosso Senhor retirou a si de seus discípulos como Deus e homem e se lhes deu de novo como Deus e homem, mas de outro modo e forma diferente. [...] Também assim fez Nosso Senhor, quando se deu como um outro si mesmo. Na ceia, Deus se dá a si mesmo com tudo que ele é a seus queridos amigos. (MESTRE ECKHART, Sermão 20b).

Para Eckhart, a encarnação é substituída pela eucaristia, ou seja, uma outra *habitação* do sagrado divino na experiência eclesial, uma transcendência da compreensão da *presença real* de Cristo agora no sacramento, naquilo que representa seu corpo (“pão” e “vinho”) e seu espírito (graça). A *ceia* é a comunhão de *ser*, a *partilha* de *ser*. A *comunhão* é a troca recíproca de *ser*, a oblação recíproca, e essa compreensão nos dará a clara percepção de que a expressão “*Deus se dá a si mesmo como alimento*” é só mais uma metáfora catafática, pois não há alimento, há apenas aquilo que Deus é e àquilo que somos, o *ser eterno* dado a nós, e nós a Ele. Desta forma, compreendemos que a experiência eclesial está fundada no anseio profundo de suas práticas, de uma união eficaz e real com Deus. Como dissemos no início, as práticas formulárias e ritualísticas da experiência eclesial, podem sufocar o verdadeiro sentido místico da reunião dos fieis, entretanto, a igreja enquanto comunidade dinâmica de fé supera os legalismos e fundamentalismos da tradição engessada para que na recepção dos dinâmicos depósitos da fé, utilize-se de todo instrumental para transfigurar-se na *noiva*.

5.3 Casamento místico: a *união* de Cristo e a igreja

“E uma virgem que, de própria vontade, está prometida santamente em casamento ao meu Filho, é recebida convenientemente por ele, pois ele deseja tê-la unida a si como companheira”
(HILDEGARDA DE BINGEN, *Scivias*, II.V.10).

Já temos referido ao tema do *casamento místico* como recorrente na literatura místico-medieval, e que também não era novo, mas tem suas raízes na literatura sapiencial do primeiro testamento bíblico. Dado o apofatismo como método teológico na composição da

grande maioria dos(as) místicos(as)⁸⁶ a metáfora do casamento místico encontra-se em meio a grande tradição como uma experiência antropológica fundamental para a analogia da *unio Dei* e, por isso, não é desprezada, mas reelaborada na poética teológica típica dos(as) grandes místicos(as) medievais. O casamento místico, herdado da tradição judaica era uma aliança entre Israel e Javé, aliança estabelecida desde os patriarcas e matriarcas da nação israelita e que, no universalismo cristão, permanece e amplia-se a todos os povos e nações daqueles(as) que constituem a igreja. Esse matrimônio ou aliança é explorado poética e liricamente pelo livro de Cantares de Salomão em que a experiência erótica e sexual é entrelaçada às tradições culturais e sociais comuns na Palestina daqueles dias. Este “musical” entre dois amantes é absorvido na experiência cristã e preservado na mística, é, na verdade, o conceito de *união* elevado a seu grau mais criativo na literatura, isso não quer dizer que exista de fato um matrimônio espiritual, mas que existe uma *união* profunda e sagrada, que, por si mesma, gerou um campo semântico que orbita a seu favor, enriquecendo não o conceito, mas sua interpretação. Em nossa epígrafe, Hildegarda insere algumas das palavras importantes nesse campo semântico que vai explicitando o conceito. Primeiro ela utiliza a palavra “virgem”, como alusão a “igreja” (do gr. Εκκλησια), a virgem representa o estado de pureza, intacta e inviolada, pureza que na literatura hildegardiana é entendida como a elevação moral e espiritual adornada pelas virtudes. Esta “virgem” a si própria, livremente, promete-se ao seu “noivo”.

5.3.1 A imagética da crucifixão para o casamento místico

Sabemos que Hildegarda como abadessa tinha uma visão de larga liberdade de suas monjas, permitindo-as, diferentemente da tradição beneditina, adornarem-se com joias trazidas de suas famílias, pois para ela, é assim que as “noivas” de Cristo devem a ele se apresentar: no esplendor de sua beleza. Além disso, Hildegarda já prefigura certas liberdades femininas, jamais experimentadas senão pela contemporaneidade, isso explica sua ênfase na entrega “livre” da noiva, prefigurando a “igreja”, sem coação, sem convênios familiares, sem obrigações quaisquer que sejam, mas livre conscientemente para entregar-se a seu “noivo”. Em Hildegarda, é desejo de o “Filho” estar unido a “ela” como “companheira”. Ela omite na arquitetura de seu pensamento, palavras em torno da submissão feminina e obediência servil ao marido, mas coloca-a como “companheira”, aquela que divide o pão na mesa em lugares

⁸⁶Excetuando-se Eriúgena que, nas obras que tivemos acesso, não faz menção a esta metáfora.

iguais. Não é que Hildegarda projete para o interior de sua exegese visual suas concepções de gênero, mas que para ela, não há diferenças que legitimem a submissão e obediência uma vez que Deus une-se a sua igreja em inefável amor na unidade do *Um* em sua mais radical simplicidade.

Para Hildegarda, Jesus, o “noivo”, presenteou sua noiva com seu próprio corpo e sangue como segue nesta passagem: “Portanto, *ela é nobremente dotada com seu corpo e sangue*; de fato, o Unigênito de Deus concedeu seu corpo e sangue em glória insuperável a seus fiéis, que são a Igreja e seus filhos, para que através dele, eles possam ter vida na cidade celestial” (HILDEGARDA DE BINGEN, *Scivias*, II.VI.1). A oblação do “Filho” é o dote completo e suficiente para a união mística com a “noiva”. Este dote é o sinal visível da graça imerecida a qual a igreja tange por esta inefável união. É este dote, dado como alimento, que propicia a “vida”. Jesus é o “noivo” partido sobre a mesa oferecido como dote a “noiva”, sua companheira, a qual, livremente se entrega em santo matrimônio ao “Filho”. Em Hildegarda, a união mística da Igreja com Cristo é a história do real e verdadeiro amor em seu sentido profundo e radical que oferece à humanidade, o mais nobre testemunho de relacionamento. Esse casamento místico é selado no ato vicário de Cristo na cruz, conforme citação abaixo:

Depois destas coisas, vi o Filho de Deus pendendo da cruz, e a supramencionada imagem de uma mulher surgindo do antigo conselho como uma radiação brilhante. Pelo poder divino, ela foi levada a ele, e ela mesma ergueu-se, de modo que foi aspergida pelo sangue do lado dele; e assim, pela vontade do Pai celestial, ela foi unida a ele em feliz noivado e nobremente dotada com seu corpo e sangue. (HILDEGARDA DE BINGEN, *Scivias*, II.VI, grifo do autor).

Na citação acima, Hildegarda em terceira pessoa, descreve esse casamento conforme as práticas medievais. O “Filho” que está “pendendo da cruz” como um noivo em frente ao altar, e a “mulher” que surge é a noiva que, pelo “poder divino”, é conduzida ao noivo sendo “aspergida” pelo sangue. Era prática nos matrimônios medievais, os noivos beberem o vinho consagrado no mesmo cálice, por isso essa alusão à noiva “aspergida pelo sangue” análoga à prática já existente, e finalmente diante do “Pai celestial”, noivo e noiva são unidos. Hildegarda constrói aqui um discurso cristocêntrico fundado no sacrifício para a compreensão da união com Deus. No episódio final da via sacra, estabelece-se o enlace místico-matrimonial entre Cristo e toda a humanidade. Em Cristo, toda nossa humanidade é unida, e em nossa humanidade, toda a Criação é restaurada à comunhão amorosa com Deus. Esse dado é fundamental e importante para o resgate da teologia da encarnação na mística medieval. Até então, Cristo é articulado em importantes postulados do neoplatonismo, aquele *Verbo* eterno

ou a Sabedoria de Deus que participa dos processos unitivos, dá lugar aqui a compreensão unitiva que repousa sobre os elementos mais carnis possíveis, migrando das categorias metafísicas para as eróticas e sensoriais deslocando o centro da argumentação para uma teologia da encarnação centrada na paixão de Jesus:

[...] a Igreja, unida a ele nos secretos mistérios do céu [...]. De fato, quando o Cordeiro inocente foi levantado sobre o altar da cruz pela salvação humana, a Igreja repentinamente apareceu no céu por um profundo mistério, na pureza de fé e em todas as outras virtudes; e pela Suprema Majestade, ela juntou-se ao Unigênito de Deus. O que isso significa? Que quando o sangue jorrou do lado ferido de meu Filho, imediatamente, a salvação das almas aconteceu; de fato, a glória da qual o diabo e seus seguidores foram expulsos foi dada à humanidade quando meu Unigênito sofreu a morte temporal na cruz, despojou o inferno e levou as almas fiéis ao céu. Por conseguinte, aquela imagem, *ela mesma, ergue-se, de modo que é aspergida pelo sangue do lado dele; e assim, pela vontade do Pai celestial, ela foi unida a ele em feliz noivado*. Com efeito, quando a força da paixão do Filho de Deus jorra ardentemente para frente e ergue-se às alturas dos mistérios celestiais, como o perfume de especiarias se difunde no ar, a Igreja, revigorada por aquela força nos puros herdeiros do Reino eterno, é unida fielmente ao Unigênito de Deus pela sublime decisão do Pai. Como? Tal como uma noiva, submissa ao seu noivo na oferta de subordinação e de obediência dela, recebe dele um presente de fertilidade e um pacto de amor para procriar filhos e educa-os quanto à sua herança. Assim também, a Igreja, unida ao Filho de Deus no exercício de humildade e de caridade, recebe dele a regeneração do Espírito e da água para salvar almas e restaurar a vida, e envia aquelas almas para o céu.

[...] e a Paixão de meu Filho começou no raiar do dia e se consumou na hora nora (*sic*), quando ele expirou na cruz e venceu a morte por sua morte. E a Igreja ficou ao lado de meu Unigênito naquele lugar e recebeu seus dons matrimoniais; e estes devem agora ser celebrados pelos filhos da Igreja. (HILDEGARDA DE BINGEN, *Scivias*, II.VI.38, grifo do autor).

A metáfora das bodas espirituais entre Cristo e a Igreja, no pensamento hildegardiano, recebe um criativo elemento teológico, a maternidade da Igreja. Para Hildegarda, uma vez que a noiva recebe do noivo, o poder de conceber filhos, assim também a Igreja recebe de Cristo, o poder de regenerar, por meio do batismo, o nascimento de inúmeros filhos e filhas. A semente do *Verbo* que fertiliza a Igreja é frutificada no exercício da caridade na restauração de vidas.

5.3.2 Batismo: útero fecundado para a nova humanidade

A salvação é nada mais que o amor profundo produzido na relação de Cristo com sua Igreja. Aqui, o batismo é o útero maternal da Igreja. É nesse sentido que Eckhart irá elaborar sua metáfora das bodas com Cristo, quando diz:

Como dizem os mestres, o fundamental para a união é somente igual com igual, assim o homem deve ser serva, virgem, que deve receber o Jesus virginal. Agora prestai atenção e observai com precisão! Se o homem permanecesse para sempre moça-*virgem*, dele não viria nenhum fruto. Para tornar-se fecundo, é necessário que seja *mulher*. “Mulher” é o nome, o mais nobre que se pode atribuir à alma, e é muito mais nobre do que “moça-*virgem*”. Que o homem *conceba* Deus em si é bom, e nessa concepção é ele moça-*virgem*. Mas que Deus se torne nele fecundo, isso é bem melhor. Pois frutificar a dádiva é a única gratidão para com a dádiva. E ali, o espírito é mulher, na gratidão que gera novamente, lá onde o espírito gera novamente a Jesus para dentro do coração paterno de Deus. (MESTRE ECKHART, Sermão 2, grifo do autor).

Eckhart vai além dos seus mestres que entendiam que a igreja deveria permanecer pura, ou seja, *moça-*virgem**, para o recebimento de seu noivo, o Jesus virginal. Para ele, mais importante que ser *moça-*virgem** era tornar-se *mulher*. A relação erótico-espiritual entre o *ser* e Jesus, torna a dar frutos de dádiva. Assim, mais nobre é ser *mulher* que *moça-*virgem**, pois não há sentido em uma pureza que não conceba os frutos da dádiva. Na metafísica de Eckhart, não é que o *espírito* tenha algum gênero, mas na metáfora, é o *ser* fecundado pela semente do *Verbo* que deverá produzir os *frutos* de dádiva. Em Juliana de Norwich, esse *casamento* místico foi idealizado desde a criação, na própria *substancialidade* divina em nossa *natureza*, como diz abaixo:

Deus, a santíssima Trindade, é o ser eterno. E assim como é eterno desde toda a eternidade, assim estava em seu desígnio eterno criar a natureza humana. Esta bela natureza foi preparada primeiro para seu próprio Filho, a segunda pessoa; e quando quis, mediante o pleno acordo de toda a Trindade, nos criou a todos nós ao mesmo tempo. E em nossa criação nos incorporou e uniu a si mesmo, e por esta união somos conservados tão puros e nobres como fomos criados. Pelo poder dessa preciosa união, amamos a nosso Criador e nos deleitamos nele; o louvamos e damo-no graças e nos alegamos eternamente nele. Esta é a obra que constantemente se realiza em cada alma que será salva, e esta é a vontade divina anteriormente mencionada.

E assim, em nossa criação, Deus todo-poderoso é nosso Pai amoroso, e Deus todo sabedoria é nossa Mãe amorosa, com o amor e a bondade do Espírito Santo, um só Deus, um só Senhor. Nesta incorporação e nesta união ele é nosso verdadeiro esposo, e nós sua amada esposa, sua formosa virgem, que jamais o desgostou. Pois ele disse: “Eu te amo e tu me amas, e nosso amor nunca se dividirá em dois”. (JULIANA DE NORWICH, *RDL*, cap. 58, p. 135, tradução nossa).

Na criação, Deus que é Pai e Mãe, designou a criação da natureza humana como plena de beleza para a encarnação e *união* com a segunda pessoa da Trindade. E em nossa criação, uniu-se a nós mesmos, tornando-se nosso *esposo* em inefável amor, o qual “nunca se dividirá em dois”, sendo sempre um *Um*, unidade simples. Aqui, Juliana cede o tema da *liberdade* da noiva na entrega para o noivo, para uma genealogia profunda do *casamento*, agora não mais numa cristologia fundante, mas num plano cosmogônico em que a humanidade está predestinada a esta *união* que, apesar da *queda*, Deus permanece fiel a sua

noiva, entregando-se em *paixão* na encarnação do Filho. A união erótico-espiritual é também nossa própria salvação.

CONCLUSÃO

“É a infinita passividade, ou paixão, ou paciência do Eu – seu si – a unicidade excepcional à qual ele é reconduzido que é este incessante acontecimento de substituição, o fato para o ser de se esvaziar de seu ser”
(LÉVINAS, 2005, p. 92).

Passamos aqui a fazer nossas considerações finais, retomando o que, para nós, são os principais tópicos desta tese em que desejamos ter contribuído no cenário da pesquisa teológica no Brasil na sistematização do conceito de *Unio Dei* (União com Deus) na literatura místico-teológica de João Escoto Eriúgena, Hildegarda de Bingen, Mestre Eckhart e Juliana de Norwich. A teologia do séc. XXI busca sempre a renovação e aprimoramento de seu método, abordagem e instrumentos de pesquisa que descrevam e aprofundem mais seu objeto de estudo. Por isso, consideramos que é salutar a introdução cada vez maior do apofatismo na teologia dada sua contemporaneidade no sentido de buscar uma linguagem libertadora, àquela que transcenda os limites perpetrados pela *palavra* buscando um novo sentido, que não cerceia o objeto em categorias limitantes e fragmentada. A teologia negativa não visa à superação da linguagem catafática nem de qualquer outro método, mas pode ser uma importante ferramenta para qualquer outro método uma vez que sua preocupação é com uma linguagem do sagrado que dê conta da amplitude ontológica do objeto. O desafio para uma *hyperteologia* ou para uma teologia do *não-saber*, aquela que no esgotamento da metáfora e dos limites da linguagem compreende a revelação sobretudo a partir daquilo que Deus *não-é* naquilo que há de concreto e real, indo desde essa base para um outro plano noético e gnosiológico parece-nos uma possibilidade plausível e necessária para a renovação do discurso teológico.

Nossa tese buscou um plano para mover-se filosoficamente e a ontologia nos foi fundamental para um resgate da profundidade mais abissal de nós mesmos em Deus, da resposta profunda aos nossos dilemas humanos e, em meio a tantos e variados discursos, ecos de barbárie e ruídos de selvageria que sempre voltam a ser ouvidos pela humanidade, especialmente em tempos de mudança e crises, externando o que há de pior e mais grotesco, o que há de mais antinatural e ojerizante do que se espera da civilização, nossa ontologia é fundamentalmente otimista quanto ao ser humano. Nela, renovamos nossa crença naquilo que há de melhor em nossa natureza e buscamos nisso, esperança corajosa para enfrentar o dilema desesperador do que nos tornamos e fizemos conosco e nosso meio. Vimos que nossa vocação ontológica e mais radical é de ser substancialmente bondade e amor. Fomos criados como *imagem e semelhança* de Deus e isso consiste em dizer que em Deus tudo que se fez, assim o

fez em sua bondade e amorosidade inesgotável para a qual, todos nós voltaremos. O que fazemos de bom *é* em nós, e nós *estamos* em Deus e Deus *está* naquilo que fazemos de bom e Deus *é* em nós, assim o dissemos em um de nossos capítulos. A verdade última de todas as coisas *é* que tudo *é* bondade e amor, tudo *é* a *operação* de Deus no mundo e em nós, para nós e através de nós.

Compreendida essa substancialidade de nossa natureza e ação, nossa literatura místico-teológica convida-nos a uma busca da prática da “economia da retribuição inversa” ou seja, paga-se o mal com o bem. Sabemos que apesar do fundamento de nossa *ousia* ou natureza substancial, o mal age e encarna-se como a monstruosidade que desfigura o ser humano como *imagem* e *semelhança*, tornando-o em sua decadência e degeneração, a face desesperadora da dor e da morte pelo pecado. Por isso Lévinas (2005) irá afirmar: “A ontologia deveria, pois, ser interpretada não só como saber que duplica o ser, mas como o último retorno da identidade do ser a si mesma, como retorno ao Uno” (p. 200). Isso quer dizer que, a ontologia busca em si, fazer o retorno na trajetória *deformante* do *ser* para uma *unidade* com Deus.

Em meio a implosão de toda racionalidade e otimismo progressista do século XX resultantes da *belle époque* e do positivismo operante na ciência, a pergunta sobre *onde* Deus está não se cala e continua em nossos dias. É fato de que a descrença na instituição “igreja” e de sistemas religiosos dogmáticos e messiânicos *é* operante, haja visto o crescente número de pessoas que declaram não terem religião, serem agnósticos ou ateus. Se por um lado isso aponta uma maior liberdade humana em decidir por si próprio os caminhos da emancipação da consciência, por outro, desmascaram a profunda crise a que o cristianismo ocidental passa pós-guerra fria. Nossa literatura pesquisada aponta caminhos para a superação da crise, caminhos não-ortodoxos evidentemente, mas caminhos que buscam honestamente, um reencontro da humanidade perdida em seus delírios. Deus está no *não-lugar*. A definição que parte de uma metafísica de Deus evitando qualquer *acidente*, pois em Deus não há movimento, por isso, Deus não se encontra em lugar algum, dando origem a expressão *não-lugar*, desdobra-se em possibilidades teológicas que renovam os ares no interior da academia. Deus não está em templos, ele está *cum templum*. A realidade de que nossos espaços sagrados são meramente lugares de experiências antropológicas com o sagrado, da lembrança da memória coletiva e ancestral, da prática de rituais que re-contam sagas e mitos fundantes não poderão mais sufocar a busca do homem contemporâneo por uma vida contemplativa (*cum templum*), ou seja, que se compreende como verdadeiro *não-lugar* da habitação de Deus, da presença numênica e temORIZANTE do divino. Não estamos afirmando que a contemplação nos

leve a uma espiritualidade individualizada (embora cada vez mais esse seja o espírito do tempo) e alienante, mas que, cada vez mais, o centro da manifestação da fé descola-se da administração sacerdotal e migra para a elaboração personalíssima de fé em detrimento da crise do discurso formal e objetivo das igrejas cristãs tradicionais no ocidente. Esse fato, enquanto fenômeno de estudo das Ciências da Religião não deve ser por nós teólogos(as) combatido senão entendido como a fronteira a que chegamos na experiência religiosa. Urge cada vez mais, um discurso de respeito e convivência com as demais experiências religiosas, passamos do período da tolerância ou dos discursos cupulares para um de dimensão pastoral, que lide diariamente com a plurirreligiosidade das pessoas, com as múltiplas experiências do sagrado que ao mesmo tempo buscam orientação e conselho em seus(suas) líderes tradicionais. Deus, manifesta-se para além das fronteiras de nossos templos, para além das fronteiras de nossa religião, para além das fronteiras de nossa fé. Não é que Ele está sendo assim, Ele sempre é Deus, apenas nós o matamos quando o antropomorfizamos em nosso pretense discurso dogmático, excludente e messiânico.

A questão acima suscita a relação da subjetividade do *ser* e da responsabilidade em meio à ideia de liberdade. Nossa literatura místico-teológica deu conta em suplantar a fantasiosa ideia de liberdade em Deus, como se cada um de nós pudesse ter uma subjetiva interpretação de Deus com o conceito de *vontade de Deus*. Reafirmamos que a liberdade é o *desprendimento* de nossa fantasia de que necessitamos de algo para ser felizes ou de que precisamos de determinadas condições que mediam a felicidade. O *ser* livre é vazio, despojado, desprendido, desapegado de qualquer coisa. Todo apego é o empoderamento de nossa vontade distorcida e, portanto, nosso aprisionamento e cativo do *ser*. O despojamento de nossa própria vontade torna deificada a ação que será *um* sempre para-o-outro. Assim, a *vontade* divina, é a realização do *amor para e com* o próximo. Isso quer dizer que, não há liberdade fora da *vontade de Deus* que é sempre o alcance do próximo como manifestação teofânica e deificada do Cristo no mundo. Uma contemplação que apenas rompa com o encastelamento das religiões e encaramuja-se num ensimesmamento, troca um anticristo por um narcísico e diabólico *eu* idolátrico. Neste sentido Adorno (2009) fará sua crítica social quando diz: “O medo dos excessos é a marca distintiva desse modo de vida burguês civilizado que não pode abdicar a preço algum do supereu juntamente com as suas irracionalidades.” (p. 229). Como em nossos(as) místicos(as) não entendemos que o excesso esteja apenas e tão somente em uma classe social, mas em toda vontade humana demonstrada deturpadamente pela ostentação e grupos de poder. A verdadeira contemplação, lugar de Deus, deverá na

interioridade, levar o *ser* para fora de si, pois Deus não se esgota, mas transcende mesmo nosso *fundo*, seja o mais abissal possível.

Quando assumimos a transcendência radical de Deus em seu aspecto ontológico, de que Deus não se esgota em qualquer discurso religioso, de que nem mesmo se esgota em qualquer que seja a experiência humana, e de que todo nosso esforço teológico é apenas a epígrafe de tudo o que Deus representa, então passamos a busca de conhecer as realidades como busca da essência da realidade do *Verbo* para o qual todas as realidades foram criadas nele e por meio dele. Ao saber do *não-saber* que nos faz compreender melhor aquilo que Ele é pelo simples fato de que *não-é*. Deus não é a natureza, mas pode se chegar a conhecer a Deus por meio das criaturas que obviamente mostram aquilo que *não-é* Deus. A base dessa teoria do conhecimento que se fundamenta na ontologia eriugeniana e eckhartiana nos coloca não numa metafísica etérea, mas de frente com a mais concreta realidade, com a mais verdadeira de verdadeira natureza das coisas e a partir dela, contemplar no *não-saber*, àquilo que Deus é pela simples negação da negação. Por isso, estamos invertendo qualquer concepção panteísta que possa parecer, pois é exatamente seu oposto, uma dupla negação. Não é que Deus apenas não seja *isso* ou *aquilo*, mas que embora *isso* ou *aquilo* contendo substancialmente um *algo* daquilo que Deus é, Ele ainda assim, está acima substancialmente de qualquer natureza, por isso, o *não-saber* é a negação da negação. Destacamos o que Lévinas sublinha sobre a questão do conhecimento:

Conhecimento como retorno à presença, quer dizer, ao ser, no brilho da evidência; como retorno à multiplicidade de ideias, certamente, mas também sempre à reunião destas ideias, à sua síntese, à unidade de sua aprecepção, à sua com-preensão; e, nesta co-presença compreendida, retorno ao próprio lugar do sentido, à significância do significado (sensé) em que a dispersão temporal é considerada precisamente como privação da inteligibilidade ou sua imagem degradada. (LÉVINAS, 2005, p. 182.)

O conhecimento deverá buscar sempre a reunião de sua multiplicidade de ideias e finalmente seu retorno, à síntese, à unidade do lugar do sentido. Para ele, a *dispersão temporal* é *privação* da inteligibilidade. Por isso Eckhart diversas vezes disse “olhar” a partir do “ponto de vista da eternidade”, isso porque determinadas classificações congelam o conceito como uma fotografia épica e tornam-se um risco epistemológico da pesquisa teológica, um tipo de antropomorfismo que se projeta a partir de uma experiência antropológica local e temporal para uma compreensão conceitual de Deus. Lembramos de Pseudo Dionísio que disse:

“No Uno, como muitas vezes tenho dito, estão previamente todos os seres e está presente em todos e em todas partes como Uno e Ele mesmo e como o mesmo Todo até todos e permanece em Si mesmo, é quietude e movimento, nem é quietude nem movimento, não tem princípio nem meio nem fim, não está em nenhum dos seres nem é algum dos seres. Em uma palavra, não o preocupa nenhuma das coisas que são eternas, nem das que são temporais, senão que transcende o tempo e a eternidade e tudo o que existe no tempo e o que é eterno porque é a Eternidade em si, por Ele e d’Ele existem todas as coisas, a medida das coisas e as coisas medidas.” (PSEUDO DIONÍSIO AREOPAGITA, *DDN*, C5.10, tradução nossa).

O apofatismo místico é um importante instrumento para compreender e desenvolver em uma linguagem alternativa, a transcendência divina *fora* do tempo e eternidade e *fora* dos espaços e lugares. Não é que a literatura místico-teológica seja anacrônica, mas que busca uma terceira via, longe do anacronismo e do sincronismo que caricaturam um Deus extra-terreno ou antropomórfico. O *não-saber* é então uma teoria do conhecimento teológico a partir da literatura místico-teológica que se mostra absolutamente relevante para a atual pesquisa acadêmica. O apofatismo enquanto método teológico (utilizado nesta pesquisa) contribui para um diálogo hermenêutico com a modernidade na medida em que desconstrói e expande conceitos, dogmas e ideias que permeiam a experiência religiosa. A via negativa da teologia permite-nos a suspeita sobre qualquer definição sobre Deus e sua relação com a natureza criada. Se a modernidade, por meio do niilismo, produziu a morte de Deus, o apofatismo é por sua vez, uma crítica àquilo que o niilismo destruiu, a saber, o conceito a que a experiência histórica e social produziu sobre Deus e sua interação com o cosmo. Isso tampouco significa que o apofatismo não opere como uma crítica ontológica e teológica ao próprio Deus, pelo contrário, é por meio da desconstrução que ele atualiza e contextualiza a compreensão de Deus para o *ser*.

Ainda refletindo sobre os desdobramentos da modernidade tardia, particularmente a partir das contribuições do existencialismo pessimista que tem em Sartre, particularmente em sua obra *Sursis* a definição de que o homem vive com *a morte na alma*, nossa literatura pesquisada oferece-nos importante referencial existencial para um otimismo construtivista. O conceito de *est-idade* nos interessa. A *est-idade* (*lat. est: é*) é o nome que se dá a busca da compreensão do *ser* em sua subjetividade. Para nossa pesquisa, só Deus é, pois toda existência não é um em-si-mesmo, mas depende do *ser* de Deus. Essa concepção nos projeta da mera subjetividade para uma intersubjetividade, em que o homem saia de si mesmo negando seu “eu” (pois só Deus é seu próprio “eu”), e ali (no esvaziamento do “eu”) só há deidade (Deus), ou seja, uma unidade inseparável de todas as coisas com Deus. A medida que compreendo e assumo que só Deus é, e que tudo está nele e vive por meio d’Ele, então

esvazio-me a fim não de viver com *a morte na alma*, mas de que *o verdadeiro Deus de verdadeiro Deus*, como rezado no Credo Niceno, manifeste-se em sua teofania.

Nessa perspectiva, chegamos a uma cosmologia místico-materna, em que toda a criação está no cuidado uterino de Deus, está no ventre de Deus, num espaço-tempo no interior do infinito e eternidade. Todo o universo nada mais é que uma noz na linguagem juliana. Em Deus nós estamos, e em seu cuidado mantém todos os fundamentos da bela organicidade das naturezas. Em Deus encontramos nossa *viriditas*, uma fecundidade incomensurável, como se Deus fora a seiva que sustenta todo o cosmo. Toda criação é uma vibração do *Logos*, uma vibração intensa de uma liturgia celestial que traz a existência moléculas e partículas e as une em perfeita harmonia. Deus é nossa verdadeira mãe na graça que escorre para fora de si mesmo e em amor puro nos concebe em misericórdia sem fim.

Essa compreensão de que tudo está conectado em um tecido orgânico-místico em toda a criação (e isso envolve o *ser*), a reflexão mística nos oferece um plano ético para uma nova relação como o cosmo e com Deus. Falamos diversamente sobre a *imitatio Christi* como síntese da *deiformação* que nada mais é que a busca do “outro” no mundo. Para nossos místicos, a ética de Jesus é *lugar* de salvação. S. Francisco de Assis dizia: “Evangelize sempre, se necessário use palavras”. A *imitatio Christi* muito além de uma proclamação vazia de ação é inversamente oposta. Assim uma espiritualidade profundamente crística não poderá jamais estar divorciada de uma ética evangélica. Esta ética da *imitatio Christi* materializa, encarna, exterioriza todo processo interior de contemplação a que nos referimos. Se nossa teologia não proporciona uma busca de comunhão interna, ou *no fundo da alma*, na linguagem eckhartiana, com Deus, então Deus será apenas e meramente, uma palavra. Levinás (2005) comentando sobre seu conceito de alteridade relacional irá afirmar:

[...] deve-se perguntar: a alteridade do outro homem, a alteridade de outrem, não terá para o eu, logo, um caráter de absoluto, no sentido etimológico deste termo, como se outrem não fosse somente, no sentido lógico e formal, outro (isto é, outro de uma autoridade logicamente ou mesmo transcendentalmente superável, prestando-se à síntese da unidade do “eu penso” kantiano), mas fosse *outro* de maneira irredutível, de uma alteridade e de uma separação refratárias a toda síntese, anteriores a toda unidade e onde a relação possível do eu com outrem, alteridade de estranho indesejável – em que a sociabilidade é independente de todo reconhecimento prévio e de toda formação de totalidades? Relação ética! Projeto de uma cultura que precede a política e que, na proximidade que vai do eu ao próximo, que ela significa, não se reduz a uma deficiência qualquer, ou “privação” em relação à unidade do Uno. Relação com outrem, enquanto tal, e não relação com o outro já reduzido ao mesmo, ao “aparentado” ao meu. (p. 236, grifo do autor).

Para Levinás a *relação ética* como mediação do *eu* e do *outro* é a chave de compreensão da alteridade entre os sujeitos. É esta relação ética com o *outro* que reconhecerá os limites do *eu* no sentido de não atomizar o *outro* a um “aparentado” ou torná-lo um “meu”, mas conceber a alteridade como elemento ontológico do ser, a diferença como aspecto fundante na multiplicidade do Uno, na divisão das naturezas, na criação. A ética de Jesus, fundada no sumário da Lei (aquela redução do decálogo a dois mandamentos) é expressão elementar desta relação ética, particularmente o segundo mandamento que diz: “[...] *amarás o teu próximo como a ti mesmo* [...] (Mt 22,37-40)” o qual pedimos a licença de traduzi-lo por “amarás o teu próximo que é como você”. Ao tempo que impõe o distanciamento entre o eu e o outro (próximo), também compreende que os direitos, sentimentos e experiência do outro também são merecedores daquilo que, particularmente o *eu* goza. A *imitatio Christi* é então, o ponto de fusão entre ética e estética, ou seja, tornar-se *imagem e semelhança* de Cristo em seu fundamento ético é resgatar a beleza originária e edênica para a qual o *ser* foi criado. A *imitatio Christi* é a beleza de Deus nos salvando da horroridade dos vícios, da mutilação do mal e da deformação do pecado numa transfiguração, expressão teofânica de nossa *união* mais íntima de *ser* com Deus.

A doutrina da *teofania*, típica dos pais capadóciotes e revisitada por nossa literatura místico-teológica, deve ser por nós, revisitada e contextualizada a partir do ponto de vista da teologia latino-americana. Temos de lidar com uma realidade pastoral que compreenda a expressão crística e teofânica no chão mais duro e rachado de nosso contexto. Longe dos farisaísmos da classe média ou dos imperialismos oligárquicos do poder econômico e político, estão a grande maioria da população de pessoas pobres e excluídas dos bens de consumo, do sistema de crédito, dos serviços financeiros e da economia especulativa, excluídos mesmo de direitos básicos e fundamentais como uma alimentação digna e saudável, uma saúde que conte com médico e medicamento e uma educação que os dê um acesso ao conhecimento básico e quiçá superior. Excluídos ainda mais dos bens culturais como teatro, dança e museus. Uma exclusão da exclusão. A igreja se quiser resgatar seu papel de relevância espiritual deverá compreender o pobre e excluído como expressão da teofania de Deus. Ali, naquele *não-lugar*, Jesus encarna-se no profundo olhar do marginalizado que circula em periferias para apenas, reproduzir uma vida medíocre usurpada de todos os bens a que Deus confiou em sua criação. Se como teólogos(as) não tivermos a capacidade intelectual de encontrarmos a teofania de Deus em Cristo nas “Galileias” de nossas cidades, e nelas buscar a vibração do *Verbo* que se encarna em um anúncio de salvação que resiste ao grande poder, então Deus não passará também de uma palavra em nossa reflexão. Como dizia Boff (1977): “Participar da

natureza divina é, fundamentalmente, participar de Jesus Cristo. Participar de Jesus Cristo implica, num primeiro momento, numa mutação ôntica do ser humano, capacitando-o num segundo momento a viver cristoforme, isto é, filialmente (elemento personal)” (p. 216). Viver *cristoforme* é tornar o centro da atenção da missão de Jesus, o centro de nossa atenção também. A nossa teofania será também a teofania reconhecida no olhar de quem sofre. Boff nos provoca ainda mais quando afirma:

[...] a graça só emerge na mútua abertura de Deus e do homem. Este intercâmbio modifica a ambos: Deus se humaniza e o homem se diviniza. A encarnação exprime, por excelência, esta mútua simpatia de Deus para com o homem e do homem para com Deus. Pela encarnação não é somente Deus que vai ao encontro do homem; o homem também vai e sempre esteve em busca de Deus. (BOFF, 1977, p. 216).

Esse recíproco movimento de um Deus que se humaniza e de um homem que se diviniza é o escopo da alteridade de nossa ontologia, uma ontologia que vê no conceito da teofania a verdadeira encarnação do Deus que irrompe o *ser* em sua deidade e do homem que transcende em direção a Deus em toda sua *est*-idade. A igreja consciente da contextualidade de sua missão entre os mais simples tem um atributo de *transformação* moral do *ser* dada na *informação* deste nos mistérios dos sacramentos e Palavra, mas também de romper, por esse modelo ético de Jesus, um novo modelo de vida, de sociabilidade, de comunhão entre as pessoas. Comunhão é algo muito caro na experiência antropológica dos sacramentos, particularmente, do sacramento eucarístico. A *ceia* é a comunhão de *ser*, a *partilha* de *ser*. Nela, a igreja deverá buscar a força simbólico-imaginária de um processo de transformação interior que transcenderá em partilha de *ser*, comunhão em uma sociedade dividida, fragmentada e distante da verdadeira beleza da liturgia divina. Assim o compromisso ético da comunidade dos que foram *transformados* pela *imitatio Christi* é o de ter uma ação *sem porquê*, ou seja, desinteressada e desapegada de qualquer lógica de retribuição. É mesmo uma ética do absurdo num modelo de sociedade em que tudo é mercadologizado, as relações são coisificadas e as relações são meras trocas de interesses. Viver *sem porquê* é desafio de uma ética do *desapego* na melhor linguagem eckhartiana.

Encarnação e deificação tem como conexão, ponto de encontro o *desapego*. Jesus despe-se, esvazia-se de toda sua glória e veste nossa corporeidade, nossa carne, humaniza-se. O homem que se deifica esvazia-se de toda criaturidade, de toda multiplicidade de *ser* e busca em Deus sua unidade. É a graça a *participação* da comunhão divina e esta conexão de comunhão, chamamos de *kenosis*, o total esvaziamento da vontade como verdadeira pobreza, oblação, sacrifício e entrega a Deus. Sem *kenosis* tudo que desejamos é amor àquilo que nos

divorcia de Deus, portanto, sofrimento e infelicidade, e assim, afastamento de Deus. Na *kenosis* divina, Deus se fez pobre. Muito além de se fazer humano, fez de si mesmo, um entre milhões de excluídos em total entrega e oferecimento vicário da humanidade toda. Kierkegaard refletindo sobre o dilema do desespero humano diante da questão do pecado afirma:

O erro estava em considerar Deus como de certo modo exterior a nós [...]. Porque Deus não nos é exterior, como por exemplo um agente de polícia. Insistamos: o eu tem a ideia de Deus, mas isso não o impede de não querer o que Deus quer, nem de desobedecer. (KIERKEGAARD, 2001, p. 76).

Para Kierkegaard Deus é uma realidade interior ao *ser*, mas o *ser* é dotado da capacidade de não querer submeter-se a *vontade* de Deus, por isso desobedece. A desobediência daquilo que é *vontade* de Deus é amor e apego ao próprio *eu*, a falsa ideia de liberdade. Se a *vontade* de Deus é *totalmente boa*, então não resta ao *ser* decidir desobedecer senão *obedecer*, mas o apego ao *eu* idolátrico e diabólico, gera todo sofrimento e dor na ilusão da *vontade* de potência do *ser*. Não há comunhão de *ser*, não há *unio Dei* sem abnegação de vontade, do desejo, do *ser*. Esta abnegação ou desapego é entrega ao outro como Boff bem nos lembra:

O que buscamos hoje não é a divinização, mas a plena hominização [...]. O homem só é homem na medida em que comunga com o diferente dele. Quanto mais sair de si, fizer uma experiência abraâmica e se relacionar com o outro, tanto mais pessoa se torna. Quanto mais se relaciona com o absolutamente Outro, tanto mais é ele mesmo. Ora, o totalmente Outro só pode ser o nome para o mistério de Deus. Portanto, a completa personalização implica a divinização do homem. (BOFF, 1977, p. 214).

O encontro relacional com o *outro*, que é um *tu*, é um encontro de *comunhão* pois *comunga* com o diferente e para isso deve o *ser* “sair de si”, desensimesmar e nisso consiste a deidade no homem. Por isso Adorno (2009) dirá: “Em verdade, não há identidade sem algo não-idêntico [...]. Para isso auxilia a elevação da mediação do não-idêntico ao nível de seu ser absolutamente conceitual” (p. 108). A consciência do outro é fundante de nossa *identidade*, entretanto, Adorno alerta ao fatode que elevamos esta relação com o *não-idêntico* a relação conceitual, a fim de constituir nosso próprio *eu*, em uma geração sucessiva de diferenças que se constituem em zona de exclusão. O encontro do *outro* com o *eu* deve ser uma *comunhão* de *ser*. Lévinas comenta: “A relação com o Infinito não é conhecimento, mas proximidade [...] Um Tu insere-se entre o Eu e o Ele absoluto. Não é o presente na história que é o entre-dois enigmático de Deus humilhado e transcendente, mas o rosto do Outro” (LÉVINAS, 2005, p.

90). O “rosto do Outro” que completa esse encontro relacional triangular é *sine qua non* para a compreensão da relação ontológica em sua alteridade.

Em nossa pesquisa do conceito de *união* com Deus, não desprezamos a tradição escatológica fundada na ideia da *ressurreição* enquanto *apokatástasis* ou um retorno de toda a criação ao seu estado primordial. O *fim* escatológico de todas as coisas, de todas as naturezas, será a reunificação de todas elas através do *amor* que é a aderência pela qual se dará a *união* inefável com Deus. Por isso, quanto mais distantes do princípio de bondade e beleza da criação, maior nossa dessemelhança. Ainda assim, em termos julianos e eriugenianos, em Deus não há qualquer exclusão, portanto toda criação é predestinada positivamente. Por isso, há uma radicalidade na literatura místico-teológica em universalizar a ação soteriológica de Deus para muito mais além das fronteiras eclesiológicas. Boff comenta sobre isso quando afirma:

Entendida a participação na natureza de Deus como um processo de radical personalização (pessoa como ser-para-o-outro, finalmente, como ser-para-Deus, como o absolutamente Outro), então resulta que ela não pode ser exclusivizada para os cristãos ou somente para aqueles que têm consciência desta realidade. Ela constitui um permanente oferecimento para a humanidade e sempre esteve presente na história dos homens, sempre que, rompendo o encaramujamento sobre si mesmo, o homem buscou o encontro humanizador, no amor, na reconciliação, no perdão e na superação daqueles obstáculos que impedem os homens de serem mais pessoas. (BOFF, 1977, p. 218-219).

Em Deus não há exclusão. Deus não seria Deus se na busca honesta e verdadeira de centenas de civilizações e culturas tivesse privilegiado meramente uma civilização, uma cultura, um povo, uma etnia. Deus não seria Deus se tivera se limitado a um tipo de adoração, culto, oração e ritos religiosos. Deus jamais seria Deus se fosse cristão. É por não ser exclusivista que Deus transcende em sua misericórdia, em amor gracioso que escorre pelas paredes do *ser*, reconciliando tudo em si e sendo *tudo* em *todos*, sem exclusão, pois ama tudo que fez e nada do que fez será perdido.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

FONTES:

GIOVANNI SCOTO ERIUGENA. *Divisione della Natura*. Milão: Bompiani, Nicola Gorlani (org.), 2013.

GIOVANNI SCOTO. *Sulle Nature dell'Universo [Periphyseon]*. Fondazione Lorenzo Valla/Arnoldo Mondadori Editore, Livro II, Tradução para o italiano de Michela PEREIRA, série Scrittori Greci e Latini, 2013.

HILDEGARDA DE BINGEN. *Libro de los méritos de la vita*. Tradução de Rafael Renedo, p. 05, [S.l., S.n.], 2014.

HILDEGARDA DE BINGEN. *Scivias (Scito Vias Domini) – Conhece os caminhos do Senhor*. São Paulo: Paulus, col. Amantes do Mistério, trad. de Paulo Ferreira Valério, 2015.

ILDEGARDA DI BINGEN. *Il libro dele opere divine*. Milão: Arnoldo Mondadori Editore S.p.A., trad. de Michela Pereira, 2014a.

JOHN-JULIAN. *The complete Julian of Norwich*. Brewster, Massachusetts: Paraclete Press, 2009.

JOHN SCOTTUS ERIUGENA. *Treatise on Divine Predestination*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, col. Notre Dame Texts in Medieval Culture, v. 5, John van Engen (ed.), trad. para o inglês por Mary Brennan, 2002.

JUAN ESCOTO ERIUGENA. *División de la naturaleza (Periphyseon)*. Barcelona: Ediciones Orbis, S.A., trad. de Francisco José Fortuny, 1984.

JULIANA DE NORWICH. *Libro de visiones y revelaciones*. Madri: Trotta, trad. de María Tabuyo, 2002.

MEISTER ECKHART. *Cuestiones Parisienses*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires - EUDEBA, série Los Fundamentales, trad. para o espanhol de Bernhard Geyer por Ángel J. Cappelletti, 1967.

MEISTER ECKHART. *Commento all'Esodo*. Roma: Città Nuova Editrice, trad. para o italiano de Marco Vannini, 2004.

MESTRE ECKHART. Do desprendimento e da posse de Deus. In: *Scintilla – Revista de Filosofia e Mística Medieval*. Curitiba: Faculdade de Filosofia São Boaventura, vol. 3, n. 1, trad. de Ênio Paulo Giachini, jan./jun. 2006.

MESTRE ECKHART. *Sermões Alemães*. Petrópolis/Bragança Paulista: Vozes/Ed. Universitária São Francisco, trad. de Enio Paulo Giachini, v. 2, 2008.

MESTRE ECKHART. *Sermões Alemães*. Petrópolis/Bragança Paulista: 2ª ed., Vozes/Ed. Universitária São Francisco, trad. de Enio Paulo Giachini, v. 1, 2009.

MESTRE ECKHART. *Conselhos Espirituais*. Petrópolis: Vozes, trad. de Fidélis Vering e Leonardo Boff, série Clássicos da Espiritualidade, 2016.

MESTRE ECKHART. *O livro da divina consolação*. Petrópolis: Vozes, trad. de Raimundo Vier, série Clássicos da Espiritualidade, 2016a.

MESTRE ECKHART. *A nobreza da alma humana e outros textos*. Petrópolis: Vozes, trad. de Raimundo Vier, série Clássicos da Espiritualidade, 2016b.

ESCRITOS DEDICADOS AOS AUTORES(AS) ESTUDADOS(AS):

BAUCHWITZ, O. F. O inominado dos nomes como o sem-nome vindouro: Eriúgena e Nicolau de Cusa. In: *Scintilla – Revista de Filosofia e Mística Medieval*. Curitiba: v. 3, n. 2, jul./dez. 2006.

BIOLLO, Elaine Marie. *A God with many names: an exploration of the naming of God in Showings by Julian of Norwich*. Toronto: Tese (Doutorado em Teologia) Faculty of Regis College and the Theology Department of the Toronto School of Theology, 1999.

BYNUM, Caroline Walker. Prefácio. In: HILDEGARDA DE BINGEN. *Scivias (Scito Vias Domini) – Conhece os caminhos do Senhor*. São Paulo: Paulus, col. Amantes do Mistério, trad. de Paulo Ferreira Valério, p. 09-19, 2015.

CAPPELLETTI, Ángel. Introducción. In: MEISTER ECKHART. *Cuestiones Parisienses*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires - EUDEBA, série Los Fundamentales, trad. para o espanhol de Bernhard Geyer, pp. 05-28, 1967.

CHIETTI, Vittorio (org.). *Giovanni Scoto Eriugena – Il cammino di ritorno a Dio [Il Periphyseon]*. Milão/Udine: Mimesis Edizioni, col. Mimesis Filosofie n. 130, 2011.

CRISTIANI, Marta. Introduzione. p. XIV. In: ILDEGARDA DI BINGEN. *Il libro delle opere divine*. Milão: Arnoldo Mondadori Editore S.p.A., I ed. *paperback*, pp. XI-CXXXIII, 2014a.

DRONKE, Peter. Introdução. In: GIOVANNI SCOTO. *Sulle Nature dell'Universo [Periphyseon]*. Fondazione Lorenzo Valla/Arnoldo Mondadori Editore, Livro II, trad. para o italiano de Michela PEREIRA, série Scrittori Greci e Latini, pp. XI-XXXVIII, 2013.

EPINEY-BURGARD, Georgette. BRUNN, Emilie Zum. *Mujeres trovadoras de Dios – Una tradición silenciada de la Europa medieval*. Barcelona: Paidós, trad. ao espanhol por María Tabuyo e Agustín López, 1998.

FLORES, Josué Soares. *A maternidade de Deus em Juliana de Norwich*. São Paulo: Fonte Editorial, 2013.

- FORTUNY, José Francisco. Introducción. p. 10. In: JUAN ESCOTO ERIUGENA. *División de la naturaleza (Periphyseon)*. Barcelona: Ediciones Orbis, S.A., pp. 09-39, 1984.
- FÜHRKÖTTER, Adelgundis. SUDBRACK, Josef. *Grandi Mistici – Ildegarda di Bingen*. Bologna: EDB, trad. para o italiano de Enzo Gatti, 2015.
- GARCIA, Gilberto Gonçalves. A compreensão de vida e seu sentido derivado como vida ativa e contemplativa na visão mística dos sermões de Mestre Eckhart. In: *Scintilla – Revista de Filosofia e Mística Medieval*. Curitiba: Instituto de Filosofia São Boaventura & Sociedade Brasileira de Filosofia Medieval, v. 7, n. 1, jan./jun. 2010.
- GARCIA, Gilberto Gonçalves. A compreensão relacional de criação divina na mística de Mestre Eckhart. In: *Interações – Cultura e Comunidade*. Uberlândia: v. 7, n. 11, jan./jul. 2011.
- GIACOMONE, Mariel. Una aproximación a la noción de causalidade en el pensamiento de Escoto Eriúgena. Buenos Aires: *Actas de las VII Jornadas de Investigación en Filosofía para profesores, graduados y alumnos, Universidad Nacional de La Plata*, 2008. Disponível em <http://jornadasfilo.fahce.unlp.edu.ar/vii-jornadas/ponencias/GIACOMONE%20Mariel.pdf>
Acesso em: 07 nov. 2017.
- GIACHINI, Enio Paulo. Introdução. In: MESTRE ECKHART. *Sermões Alemães*. Petrópolis/Bragança Paulista: 2ª ed., Vozes/Ed. Universitária São Francisco, v. 1, pp. 15-38, 2009.
- GORLANI, Nicola. Introduzione. In: GIOVANNI SCOTO ERIUGENA. *Divisione della Natura*. Milão: Bompiani, pp. 15-148, 2013.
- LEÃO, Emmanuel Carneiro. Apresentação. In: MESTRE ECKHART. *Sermões Alemães*. Petrópolis/Bragança Paulista: Vozes/Ed. Universitária São Francisco, trad. de Enio Paulo Giachini, v. 2, pp. 09-19, 2008.
- LOSSKY, Vladimir. *Théologie Négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, col. Études de Philosophie Médiévale, Étienne Gilson (org.), vol. XLVIII, 1960.
- NEWMAN, Bárbara J. Introdução. HILDEGARDA DE BINGEN. *Scivias (Scito Vias Domini) – Conhece os caminhos do Senhor*. São Paulo: Paulus, col. Amantes do Mistério, trad. de Paulo Ferreira Valério, pp. 21-89, 2015.
- PALAZZO, Carmen Lícia. Hildegard de Bingen: o excepcional percurso de uma visionária medieval. In: FIDORA, Alexander. PARDO PASTOR, Jordi (coord.). *Mirabilia – Expresar lo Divino: Lenguaje, Arte y Mística*. n. 2, dec. 2002.

RASCHIETTI, Matteo. As imagens da nobreza na vida e nas obras de Mestre Eckhart. In: *Mirabilia Journal*, n. 9 – Aristocracia e nobreza no mundo antigo e medieval, BUTIÑA JIMÉNEZ, Julia, e COSTA, Ricardo da (coord.), dez. 2009.

RASCHIETTI, Matteo. O conceito de *bilde* nas obras em vernáculo de Meister Eckhart. In: *Ágora Filosófica* (Universidade Católica de Pernambuco). Ano 9, n. 2, jul./dez. 2009a.

RASCHIETTI, Matteo. As imagens da luz e do fogo nas obras de Meister Eckhart e Mechtild de Magdeburg. In: *Scintilla*. Curitiba: v. 6, n. 2, jul./dez. 2009b.

RASCHIETTI, Matteo. Meister Eckhart e o *Paradisus anime intelligentis*. In: ZIERER, Adriana (coord.). *Mirabilia – Paraíso, Purgatório e Inferno: a Religiosidade na Idade Média*. n. 12, jan./jun. 2011.

RASCHIETTI, Matteo. O Uno e o Ser no Pensamento de Meister Eckhart. In: *Trans/Form/Ação – Revista de Filosofia*. Marília: ed. especial, Universidade Estadual Paulista (UNESP), v. 35, 2012.

RENEDO, Rafael. Comentario sobre la traducción de algunas palabras. p. 16. In: HILDEGARDA DE BINGEN. *Libro de los méritos de la vita*. [S.l., S.n.], pp. 16-18, 2014.

SANTOS, Bento Silva. O *Gottesgeburtzyklus* de Meister Eckhart: a mística fundamental do “nascimento de Deus na alma”(Sermões 101 a 104). In: *Mirabilia Journal*, n. 14 – Mística e Milenarismo na Idade Média, Noeli Dutra ROSSATO (org.), jan-jun 2012/1.

SILVA, Íris Fátima da. Sobre a influência de Gregório de Nissa no *Periphyseon* de João Escoto Eriúgena. In: *Metafísica: ontologia e história - Atas do II Colóquio internacional de metafísica*. Natal: Editora da UFRN, Oscar Federico BAUCHWITZ, Juan Adolfo BONACCINI, Daniel urante Pereira ALVES e Markus Figueira DA SILVA (orgs.). p. 57-63, 2009.

TABUYO, María. Introducción. In: JULIANA DE NORWICH. *Libro de visiones y revelaciones*. Madri: Trotta, pp. 05-30, 2002.

VANNINI, Marco. Introduzioni. In: MEISTER ECKHART. *Commento all'Esodo*. Roma: Città Nuova Editrice, pp. 05-11, 2004.

OUTRAS LITERATURAS:

ABBAGNANO, Nicola (org.). *La filosofia medievale*. Bari: Editori Laterza, 1963.

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, trad. de Alfredo Bosi, (p. 35, 662-665, 710-711, 736-738, 741-742), 2000.

ADORNO, Theodor W. *Dialética Negativa*. São Paulo: Jorge Zahar Editor, trad. Marco Antônio Casanova, 2009.

- ALVES, Rubem. *O enigma da religião*. Campinas: 4ª ed., Papirus, 1988.
- BACHELARD, Gaston. *A Terra e os Devaneios do Repouso – Ensaio sobre as imagens da intimidade*. São Paulo: Martins Fontes, trad. de Paulo Neves da Silva, 1990.
- BOFF, Leonardo. *A graça libertadora no mundo*. Petrópolis: 2ª. ed., Vozes, 1977.
- BULGAKOV, Sergei. *Sophia – The Wisdom of God*. New York: Lindisfarne Press, 1993.
- CERTEAU, Michel de. *A Fábula Mística – séculos XVI e XVII*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, v. 1, trad. Abner Chiquieri, 1ª ed., 2015.
- DICIONÁRIO DE MÍSTICA. São Paulo: Loyola/Paulus, trad. por Benôni Lemos, José Maria de Almeida, Silva Debetto Cabral Reis, Ubenai Lacerda Fleuri, (p. 344-345, 497, 596-597, 602, 1007-1013), 2003.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade 2 – O uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Graal, trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque, 8ª ed., col. Biblioteca de Filosofia e História das Ciências v. n. 15, 1998.
- FOUCAULT, Paul-Michel. *A hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, trad. Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail, 2ª ed., 2006.
- FURLOG, Monica. *Visions & Longings – Medieval Women Mystics*. London: Mowbray, 1996.
- GUIBERTUS GEMBLACENSIS. *Vita*. Monte Cassino: Nova Sanctae Hildegardis Opera, J. B. Pitra (ed.), p. 409-410. 1882. *apud*: CRISTIANI, Marta. *Introduzione*. p. XIV. In: ILDEGARDA DI BINGEN. *Il libro dele opere divine*. Milão: Arnoldo Mondadori Editore S.p.A., pp. XI-CXXXIII, 2014a.
- GREGÓRIO DE NISSA. *A alma e a ressurreição*. São Paulo: Paulus, trad. de Bento Silva Santos, col. Patrística, 2011.
- HICK, John. *A metáfora do Deus encarnado*. Petrópolis: Vozes, trad. de Luís Henrique Dreher, 2000.
- JOURNET, Charles. *Il male – saggio teologico*. Torino: Borla editore Torino, col. Le idee e la vita 4, trad. para o italiano de B. Massara, 1963.
- KIERKEGAARD, Sören. *O desespero humano*. São Paulo: Martin Claret, col. A obra-prima de cada autor, trad. de Alex Marins, 2001.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Entre nós – Ensaio sobre a alteridade*. Petrópolis: 2ª. ed., Vozes, trad. de Pergentino Stefano Pivatto, Evaldo Antônio Kuiava, José Nedel, Luiz Pedro Wagner e Marcelo Luiz Pelizolli, col. Textos Filosóficos, 2005.
- LIBERA, Alain de. *A filosofia medieval*. São Paulo: Loyola, trad. de Nicolás Nyimi Campanário e Yvone Maria de Campos Teixeira da Silva, 1998.

- LUPI, João Pinto Basto. GOLLNICK, Silvania. A teoria emanacionista de Plotino. In: *Scintilla*. Curitiba: v. 5, n. 1, jan./jun 2008.
- MARTANO, Giuseppe. *L'uomo e Dio in Proclo*. Napoli/Roma: Istituto Editoriale del Mezzogiorno, 1952.
- McGINN, Bernard. *Love, Knowledge and Mystical Union in Western Christianity: Twelfth to Sixteenth Centuries*. (s.l.): Cambridge University Press/American Society of Church History, serie Church History, vol. 56, n. 1, p. 07-24, 1987. Disponível em <<http://www.jstor.org/stable/3165301>> (acessado em 26/03/2015).
- MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da percepção*. Rio de Janeiro: Freitas Bastos, trad. de Reginaldo Di Piero, 1971.
- MOTA, Lindomar Rocha. Deus sem ser: a mística como possibilidade teológica. In: *Horizonte*. Belo Horizonte: v. 10, n. 27, jul./set. 2012.
- PELLOUX, Luigi. *L'Assoluto nella dottrina di Plotino*. Milão: Società Editrice Vita e Pensiero (Università Cattolica del S. Cuore), v. 32, série Scienze Filosofiche, 1941.
- PETERS, F. E. *Termos filosóficos gregos – Um léxico histórico*. Lisboa: 2ª ed., Fundação Calouste Gulbenkian, 1974.
- PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA. *Obras completas*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, col. Clásicos de Espiritualidad, trad. Hipólito Cid Blanco e Theodoro H. Martín, 2007.
- SANFORD, John A. *Mal – o lado sombrio da realidade*. São Paulo: Paulinas, trad. de Sílvio José Pilon e João Silvério Trevisan, col. Amor e Psique, 1988.
- SANTO AGOSTINHO. *Confissões*. 4ª ed. São Paulo: Nova Cultural, trad. J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina, col. Os Pensadores, 1987.
- SCHILLEBEECKX, Edward. *Deus e o homem*. São Paulo: Paulinas, série Revelação e Teologia - 5, trad. de Gerardo Dantas Barretto, 1969.
- TILLICH, Paul. *Teologia Sistemática*. São Leopoldo: 4ª ed., Sinodal/IEPG, série Teologia Sistemática/Dogmática, trad. de Getúlio Bertelli, 2002.

OUTRAS OBRAS CONSULTADAS:

- BERNARD, Charles André. *Teologia simbólica*. Roma: Paoline, 1981.
- BAUCHWITZ, Oscar Federico. A temporalidade do sem tempo em Eriúgena. In: *Metafísica: ontologia e história - Atas do II Colóquio internacional de metafísica*. Natal: Editora da UFRN, Oscar Federico BAUCHWITZ, Juan Adolfo BONACCINI, Daniel Pereira ALVES e Markus Figueira DA SILVA (orgs.). p. 65-70, 2009.

CODINA, Victor. Teologia y experiencia espiritual. Santander: Editorial Sal terrae, col. Teologia y mundo actual 43, 1977.

EVANS, G. R. *Agostinho – sobre o mal*. São Paulo: Paulus, trad. João Rezende Costa, 1995.

JEDIN, Hubert. *Manual de historia de la iglesia*. Barcelona: Editorial Herder, tomo 4, 1973.

ROBLEDO, Antonio Gómez. *Ensayo sobre las virtudes intelectuales*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Econômica, 1986.

VAN DE POLL, Maria Carmen Gomes Martiniano de Oliveira. *A espiritualidade de Hildegard von Bingen: profecia e ortodoxia*. São Paulo: Tese, USP – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas – Departamento de História, 2009.