

PONTÍFICA UNIVERSIDADE CATÓLICA DA PUC-SP

José Paulo Coelho Faradji Chadan

Misticismo e apofaticidade em A Nuvem do Não-Saber de um escritor anônimo do século

XIV

MESTRADO EM FILOSOFIA

SÃO PAULO

2013

PONTÍFICA UNIVERSIDADE CATÓLICA DA PUC-SP

José Paulo Coelho Faradji Chadan

Misticismo e apofaticidade em A Nuvem do Não-Saber de um escritor anônimo do século

XIV

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de MESTRE em filosofia, sob a orientação do Prof. Dr. Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento.

MESTRADO EM FILOSOFIA

SÃO PAULO

2013

**Banca Examinadora**

---

---

---

Autorizo a reprodução total ou parcial desta dissertação por processos de fotocopiadoras ou eletrônicos.

**Assinatura:**\_\_\_\_\_. **Local e data:**\_\_\_\_\_.

*Para minha mãe*

## AGRADECIMENTOS

Ao Senhor, que oculta Seu rosto amoroso nas trevas luminosas do não-saber.

À minha mãe, que me auxiliou de diversas formas e sem a ajuda da qual, este trabalho não se realizaria.

À minha companheira Anna Bride, que me auxiliou na revisão das referências e notas.

Ao meu amigo Paulo Siciliano que me ajudou a verter o resumo para o inglês.

Ao meu amigo Prof. Dr. Ricardo Quadros Gouvêa, que me apresentou pela primeira vez a chamada teologia negativa, os limites da razão e o texto da Nuvem.

Aos priores da(s) Cartuxa(s) Santa María Scala Scoeli e Nossa Senhora Medianeira, pelos textos fornecidos.

À secretaria de pós-graduação em filosofia da PUC-SP, sempre disponível para responder dúvidas e afins.

Ao parecerista Prof. Dr. Maurílio Camello pelo cuidado com que leu a dissertação, fazendo oportunas observações e intervenções.

À parecerista Profa. Dra. Ceci B. Mariani pelo cuidado com que leu a dissertação, fazendo oportunas observações e intervenções.

Ao meu orientador, Prof. Dr. Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento por acreditar na realização deste trabalho, pela atenção e cuidado com que o conduziu.

*“O contemplativo é, de todos os homens religiosos, o que mais provavelmente perceberá que não é um santo e também o que se mostrará menos ansioso por parecer tal aos olhos dos outros. Ele está de fato, liberto das aparências e se importa muito pouco com estas (...) Ele não se incomoda em parecer um idiota”*

*(MERTON, A Experiência Interior, p. 158).*

## RESUMO

O trabalho que o leitor tem em mãos, trata da minha dissertação de mestrado acerca do tema da contemplação na *Nuvem do Não-Saber*. A *Nuvem do Não-Saber* é uma obra que data do medievo tardio (séc. XIV), tendo sido escrita provavelmente por um monge cartuxo, como modo de ensinar a um jovem em torno de vinte e quatro anos, acerca da vida contemplativa. Na obra, o autor compara a vida contemplativa a duas importantes personagens bíblicas: em primeiro lugar, compara-a a Maria, que tendo recebido Jesus em sua casa, senta-se a fim de, paciente e atenciosamente, ouvi-lo, diferentemente de Marta (sua irmã), que se apressa em preparar-lhe a refeição. Em segundo lugar, mas tão importante quanto, compara a vida contemplativa a Moisés que, com muito esforço, sobe ao cume do monte e vê ali, uma grande nuvem.

A passagem de Maria reporta-se ao Evangelho de S. Lucas, no capítulo 10, versos 38-42, já a passagem de Moisés reporta-se ao livro do Êxodo, no capítulo 24. Maria é contraposta a sua irmã Marta. Esta, representando a vida ativa, e aquela, a vida contemplativa. Já Moisés é contraposto a Aarão. Este, representando a pessoa que, sem muitos esforços e por divina graça, chega à perfeita contemplação assim que o quer, e aquele, só o consegue depois de muitos esforços. Abordamos então, os três graus de ascensão à vida contemplativa: a via purgativa, a via progressiva e a via contemplativa ou apofática. O primeiro grau, respectivo à vida ativa, e o terceiro grau, respectivo à vida contemplativa, sendo o segundo grau, intermediário (partícipe) tanto da vida ativa quanto da vida contemplativa. A vida ativa, sendo a vida vivida segundo as obras corporais de misericórdia e caridade e a vida contemplativa, sendo a busca do espírito em unir-se a Deus, por meio do silêncio, da solidão e do desejo amoroso.

**Palavras-chave:** Marta, Maria, vida ativa, vida contemplativa, contemplação, *Nuvem do não-saber*.

## ABSTRACT

The dissertation which the reader has in its hands concerns my master dissertation about the contemplation in the Cloud of Unknowing. The Cloud of Unknowing belongs to the late medieval period (XIV century), and was probably written by a cartusian monk, as a method of teaching a young man, probably around twenty-four years old, about the contemplative life. In his writing, the author compares the contemplative life to two important biblical figures. First he compares it to Mary, that having received Jesus in her house, listens to him patiently, unlike Martha, her sister, that goes about preparing his supper. Next the author compares contemplative life, to Moses, which with a lot of effort, climbs to the top of the mountain and sees a great cloud.

Mary's passage reports to the gospel according to Luque chapter 10, verse 38-42. Moses passage belongs to the book of Exodus, chapter 24. Mary is compared to her sister Martha. The first one represents the contemplative life, while the second one represents an active life. Moses is compared to Aaron, the last one representing a person which with little effort and by divine grace contemplates the lord, while the first one is only capable of the same with a lot of effort. We approach the degrees of ascension to the contemplative life: the purgative path; the progressive and the contemplative one. The first degree refers to the active life while the second one refers to the active and contemplative lives. In its turn the third level relates only to the contemplative life. The active life, being the path lived according the works of mercy and charity, as well as contemplation. Is the search of the spirit becoming closer to God through silence, solitude and loving desire.

**Keywords:** Martha, Mary, active life, contemplative life, contemplation, *Cloud of unknowing*.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>p.10</b>
<b>1 EM TORNO DA OBRA .....</b>	<b>p.12</b>
1.1 O autor .....	p.12
1.2 A obra .....	p.13
1.3.1 Contexto externo .....	p. 30
1.3.2 Contexto interno .....	p. 33
<b>2 FONTES .....</b>	<b>p. 36</b>
2.1 Referências Bíblicas .....	p. 36
2.1.1 São Lucas 10, 38-42 e Êxodo 24 .....	p. 36
2.1.2 Carta aos Efésios 3, 18 .....	p. 40
2.1.3 Carta aos Hebreus 12, 20 .....	p.41
2.2 São Dionísio .....	p.42
2.3 Gregório Magno .....	p. 44
2.4 Santo Agostinho .....	p.45
2.5 Guigo II .....	p.46
2.6 Anselmo de Aosta .....	p.47
2.7 Walter Hilton .....	p.48
2.8 Hugo de Balma e Thomas Gallus .....	p.48
<b>3 OS GRAUS DA VIDA CRISTÃ .....</b>	<b>p.49</b>
3.1 Primeiro Grau da Vida Cristã: obras corporais de misericórdia e caridade ou via purgativa .....	p.50
3.2 Segundo Grau da Vida Cristã: subida ao conhecimento ou via progressiva .....	p.52
3.3 Terceiro Grau da Vida Cristã: o impulso cego de amor (Eros) ou via apofática .....	p.57
<b>CONCLUSÃO .....</b>	<b>p. 63</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....</b>	<b>p.73</b>
<b>ANEXO 1 – REFERÊNCIAS BÍBLICAS .....</b>	<b>p. 79</b>
<b>ANEXO 2 – TEXTOS PATRÍSTICOS E MEDIEVAIS .....</b>	<b>p. 81</b>

## MISTICISMO E APOFATICIDADE EM A NUVEM DO NÃO-SABER DE UM ESCRITOR ANÔNIMO DO SÉCULO XIV

### INTRODUÇÃO

Tendo retornado do Rio de Janeiro onde havia desativado um projeto de mestrado, voltei a São Paulo para retomar meu trabalho como professor de filosofia na rede pública. Nesta época fui acometido por uma infecção no intestino capaz de me levar à morte.

Por conta disto, minha estrutura psíquica foi violentamente abalada, desencadeando fortes crises de ansiedade com as quais não sabia lidar. A primeira medida para remediar a ansiedade foi medicamentosa. A segunda foi terapêutica e psicológica. Elas ajudaram, porém não erradicaram as crises de todo.

Em meio às idas e vindas da ansiedade, eu ainda estudava os grandes pensadores cristãos. Através de um certo Dionísio, chegou em minhas mãos outra obra: *A Nuvem do Não-Saber*. Escrita por um autor desconhecido, provavelmente um monge cartuxo que buscava auxiliar um jovem discípulo no caminho da vida contemplativa e de união mística com Deus.

Foi justamente em tentando compreender os conselhos deste diretor espiritual, autor de *A Nuvem do Não-Saber*, que comecei a reencontrar o equilíbrio emocional, por meio da meditação cristã. Todos os dias praticava quinze minutos ou meia hora de meditação. Sentado, confortavelmente, repetindo alguma palavra curta como Deus, paz ou amor, como se, por meio delas, pedisse socorro ao Senhor. Após algumas semanas praticando a oração contemplativa, notei que estava me recuperando.

Com o alívio da ansiedade por meio das práticas espirituais de meditação cristã, veio junto, a necessidade de retomar o projeto de mestrado, só que desta vez, escreveria sobre o autor que me ensinara como obter quietude, calma, serenidade e paz interior, unindo-me amorosamente a Deus e reencontrando Nele, meu ponto de equilíbrio e de saúde física e psíquica.

O trabalho que o leitor tem em mãos trata-se da minha dissertação de mestrado versando sobre: *Misticismo e Apofaticidade em A Nuvem do Não-Saber de um Escritor*

*Anônimo do Século XIV*, feita sob a orientação do Prof. Dr. Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento na PUC-SP (2012-2013).

O caminho espiritual apontado pelo escritor anônimo também me trouxe paz, libertando-me da já mencionada crise de ansiedade. Pois ao dar ouvidos a este grande diretor espiritual, que coloca o impulso cego de amor no lugar da razão especulativa, parei de buscar louca e interminável pela “verdade” (busca esta que me deixava muito angustiado), para tranquilamente, me chegar a esta mesma “verdade”- que é Deus- pelas vias da experiência de entrega e amor.

Cessar esta busca desenfreada pelo conhecimento racional e especulativo sobre a existência de Deus, Sua essência e doutrina, para simplesmente amá-Lo, me fez recobrar a paz e vencer as crises que tinham tornado minha vida um tanto espinhosa.

Entregamos este trabalho ao querido leitor em um espírito semelhante àquele que o autor de *A Nuvem* escreveu sua obra, qual seja: esperando que caia nas mãos daquelas pessoas especiais que almejam uma comunhão sincera e amorosa com Deus. Fazendo bom uso de todo o labor sacramentado nestas páginas, tanto para crescimento acadêmico e erudito, como para crescimento pessoal e espiritual. Lembrando de que o crescimento verdadeiramente proveitoso tanto o acadêmico e erudito quanto o discipulado cristão ocorre sempre pela via da *docta ignorantia* e nunca por meio do saber livresco, pois este só faz fomentador vaidades. Não se trata de conhecer e/ou elaborar teorias sobre Deus, mas de experiênciá-lo por meio do amor.

Sem mais delongas, rogamos ao Senhor que o presente trabalho cumpra a tarefa a que se propôs: de apresentar e auxiliar o querido leitor a percorrer e compreender a obra de autoria desconhecida do século 14, intitulada *A Nuvem do Não-Saber*.

São Paulo, 27 junho de 2013.

O AUTOR

## 1. EM TORNO DA OBRA

### 1.1 O Autor

Sobre a autoria da obra, pouco se sabe, a não ser o fato de ter sido escrita em língua vernácula por um monge cartuxo inglês de Beauvale, em Nottinghamshire, que viveu na segunda metade do século XIV, tal como indica P. Anselm Grün no prefácio da tradução portuguesa<sup>1</sup>, mais precisamente, entre o ano de 1350 e o ano de 1370<sup>2</sup>. Underhill sugere que ele teria sido um monge enclausurado, um cartuxo<sup>3</sup>; Farrington acredita que não teria sido um teólogo, mas sim um praticante da contemplação, ensinando-a a um principiante<sup>4</sup>; Butcher, corrobora a tese de que teria sido um padre, já que, segundo ela, as orações no início e no final de *A Nuvem*, apontariam para esta possibilidade<sup>5</sup>.

Segundo Underhill<sup>6</sup>, tentaram identificar o autor de *A Nuvem* com Walter Hilton (1340-45). Tal, no entanto, mostrou-se um equívoco, pois as obras mais conhecidas de Hilton<sup>7</sup>, tais como *Cântico dos anjos* e *Escada da perfeição*, possuem uma forma e estilo diferentes dos que aparecem em *A Nuvem*. Identificaram, porém, quatro obras pequenas, que, a despeito do tema e estilo da escrita, muito provavelmente foram escritas pelo mesmo autor da *Nuvem*. As obras são: *A epístola da oração*, *O tratado do discernimento dos espíritos*, *A epístola de poder nas moções da alma* e *A epístola de conselheiro privado*<sup>8</sup>. Já Thomas Curran diz que tentaram identificar o autor não apenas com Walter Hilton, mas também com

<sup>1</sup> Cf. ANÔNIMO DO SÉCULO XIV. *A Nuvem do Não-Saber*, Trad. D. Lino Correia Marques de Miranda Moreira. Petrópolis: Ed vozes, 2008, p 15.

Há também uma outra tradução em português: *A Nuvem do Não-Saber*. Trad. Maria de Moraes Barros. 7. ed. São Paulo: Paulus, 2010.

<sup>2</sup> Cf. VANDEMBROUCKE, François. Le Cloud of Unknowing. In: VILLER, M. et al. *Dictionnaire de Spiritualité*. Paris: Beauchesne, 1953, col. 1997.

<sup>3</sup> Cf. UNDERHILL, Evelyn. *Introduction in The Cloud of Unknowing*. London: Dover Publications, 2003, p. iv.

<sup>4</sup> Cf. FARRINGTON, Tim. *Foreword in The Cloud of Unknowing*. New York: Ed. HarperOne, 2004, p. vi.

<sup>5</sup> Cf. BUTCHER, Carmen Acevedo. *Introducing in The Cloud of Unknowing*. Boston: Ed. Shambhala Publications, 2009, p. xvii; Cf. ANÔNIMO DO SÉCULO XIV. *A Nuvem do Não-Saber*, Trad. D. Lino Correia Marques de Miranda Moreira. Petrópolis: Ed vozes, 2008, p. 27, 32, 188: Na oração do prólogo o autor anônimo roga a Deus que purifique as intenções de seu coração. A segunda oração, seria mais um rogo ao seu amigo espiritual, a que purifique também o coração, para poder resistir aos ataques dos inimigos materiais e espirituais. E, no fim da obra, o autor abençoa seu amigo espiritual e roga a Deus que permaneça junto dele e de todos quanto O amam.

<sup>6</sup> UNDERHILL, Evelyn. *Introduction in The Cloud of Unknowing*. United States of America: Dover Publications, 2003.

<sup>7</sup> A este respeito o tradutor da *Nuvem*, Lino Correia Marques de Miranda Moreira, anota que Hilton seria um “outro autor” do qual o cartuxo faz menção em sua obra (Cf. *A Nuvem*, cap. XLVIII, p. 133).

<sup>8</sup> Cf. UNDERHILL, Evelyn. *Introduction in The Cloud of Unknowing*. United States of America: Dover Publications, 2003, p. v.

outras personagens, tais como Benedict William Exnew e Maurice Chauncey, porém o mistério sobre quem foi o autor de *A Nuvem do Não-Saber* permanece<sup>9</sup>.

O fato de a obra ser de um autor anônimo, desconhecido, deve-se, provavelmente, a dois motivos: o autor teria preferido não mencionar o próprio nome, por prováveis divergências entre sua obra e a teologia ou política da época. Ou, como era mais comum entre os membros da Ordem Cartuxa, o autor optou por não mencionar o próprio nome, a fim de não interromper o silêncio e a solidão da Cartuxa, bem como para não ficar em evidência, mantendo assim, sua posição de humildade frente aos homens e a Deus<sup>10</sup>.

## 1.2 A Obra

A obra possui setenta e cinco capítulos e teria sido escrita pelo cartuxo como orientação a um jovem de vinte e quatro anos<sup>11</sup>, desejoso de abraçar a vida contemplativa e, por meio da oração e do silêncio, unir-se amorosamente a Deus. No tocante ao título, os capítulos 71-73 fornecem indicações suficientes por retomarem a referência ao capítulo 24, 12-17 do Êxodo e à figura de Moisés<sup>12</sup>. Nestes versículos, Deus ordena a Moisés que suba ao monte para receber as tábuas de pedra com os mandamentos. Moisés obedece, subindo ao monte com Josué, dizendo aos anciãos que os esperassem embaixo, ao pé do monte, deixando Aarão e Hur a liderá-los. Moisés então sobe ao monte, onde uma nuvem o cobre por seis dias e no sétimo dia, Deus chama Moisés do meio da nuvem<sup>13</sup>.

A expressão *Nuvem do Não-Saber* teria sido utilizada pela primeira vez por Gregório de Nissa (330-395), que seria seguido por Dionísio, o Areopagita (fim do séc. V ou começo do séc. VI)<sup>14</sup> que, por sua vez, se inspirou em Proclo (421-485)<sup>15</sup>. De Dionísio passou a ser

<sup>9</sup> Cf. CURRAN, Thomas. *An Introduction to The Cloud of Unknowing*. Ireland: Carmelite Centre of Spirituality, 1978, v. 4, p. 14.

<sup>10</sup> Cf. COLLEDGE, E.; WALSH, J. Introduction. In: Guige II. *Lettre sur La Vie Contemplative*. Paris: Éditions du Cerf, 2001, p. 9-10.

<sup>11</sup> Cf. *A Nuvem*, p. 23, que remete para os capítulos I e IV. Ver, sobretudo cap. IV, p 42.

<sup>12</sup> Cf. GRÉGOIRE DE NYSSE. *La vie de Moïse*. Trad. Jean Danielou, s.j. Paris: Editions Du Cerf, 1955.

<sup>13</sup> Cf. Ex. 24, 12-17; Cf. Êx. 34:28..

<sup>14</sup> “Nesse momento Moisés, liberto de tudo o que é visto e de tudo o que vê, penetra na treva do não-conhecimento, a treva autenticamente mística e, renunciando às percepções intelectivas, chega à total intangibilidade e invisibilidade; entrega-se inteiramente ao que está acima de tudo e de nada (e não é ele próprio nem outro), unindo-se da forma mais perfeita ao que é completamente incognoscível mediante a total inatividade do conhecimento, conhecendo além do espírito graças ao ato de nada conhecer.” (Cf. DIONÍSIO, PSEUDO-

utilizada pelos mais diversos autores do medievo, tais como Ricardo de S. Vítor (1162-1173), Ricardo Rolle (ca. 1300-1349)<sup>16</sup>, Walter Hilton ( d. ca. 1395/1396)<sup>17</sup>, Juliana de Norwich (1342-1416/1423)<sup>18</sup>, e, é claro, pelo cartuxo, autor da obra, *A Nuvem do Não-Saber*.

Este cita principalmente, o Pseudo-Dionísio e Gregório Magno (590-604). Mas por detrás destes não é impossível que esteja Gregório de Nissa (*Vida de Moisés*), um dos iniciadores da teologia negativa, afirmando que o conhecimento mais profundo sobre Deus, é o desconhecimento de Deus. Gregório de Nissa interpreta neste sentido o que se diz de Moisés: Moisés, subindo o monte Sinai, estaria simbolicamente, abandonando o mundo para, através da via mística, unir-se a Deus. Para Gregório, a sarça ardente corresponde ao estágio de iluminação de Moisés; a travessia do deserto corresponde ao seu progresso espiritual, onde ele vai pouco a pouco abandonando o mundo e todas as coisas referentes aos sentidos exteriores e se aproximando de Deus; a subida do monte Sinai e o adentrar nas trevas, correspondem à contemplação e à união mística com Deus<sup>19</sup>.

Moisés seria, portanto, a representação daqueles que conseguem chegar à perfeita contemplação por meio de muitos esforços. Ao passo que Aarão, representaria aqueles que atingem a perfeita contemplação sempre que o desejam<sup>20</sup>.

Este desconhecimento ou, não-saber, teria dado origem ao título da obra do cartuxo, embora ele o diga apenas indiretamente, ao se referir a São Dionísio. Muito provavelmente, o título teria sido influenciado pela interpretação que S. Dionísio faz do livro do Êxodo, tal como diz Olegario Gonzalez de Cardeal ao comentar uma frase do próprio Dionísio, expressão da teologia negativa, que serve como título à melhor obra mística da literatura

AREOPAGITA. *Teologia mística, mediaevalia, textos e estudos*. Porto: Ed. Fundação Eng. António de Almeida, 1996, p. 15). Permanece um mistério qual seja a verdadeira identidade de Dionísio. Acreditava-se na Idade Média que teria sido um certo Dionísio, que no Areópago da cidade de Atenas ouvira a pregação do Apóstolo Paulo e converteu-se (Cf. At. 17, 34). Contudo, a despeito de não sabermos quem foi o autor de certos escritos a ele atribuídos, sabemos que estes tiveram grande influência sobre os pensadores medievais (Cf. DIONÍSIO, PSEUDO-AREOPAGITA. *Teologia mística, mediaevalia, textos e estudos*. Porto: Ed. Fundação Eng. António de Almeida, 1996, p. 102, 103). Importa ainda esclarecer que o Areópago em Atenas, era o centro do mundo antigo no que diz respeito à religião e filosofia, como ensina Joseph Sudbrack: “(...) ali era cultivado um pensamento no espírito de Plotino. Em resumo: pretendia-se referir a multiplicidade do ser e sua experiência a uma unidade absoluta. Esse pensamento influenciou quase todos os Padres cristãos, principalmente o Pseudo-Dionísio, a autoridade exemplar da mística cristã, que se baseava em Proclo(421-485)” ( SUDBRACK, J. *Mística: a busca do sentido e a experiência do absoluto*. São Paulo: Edições Loyola, 2007, p. 194).

<sup>15</sup> Cf. TROUILLARD, J. Proclo. In: HUISMAN, Denis. *Dicionário dos Filósofos*. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2001, p. 798.

<sup>16</sup> Cf. LAGORIO, V. M. *Mysticism, Christian: English*. In: STRAYER, J. R. *Dictionary of the Middle Ages*. New York: Charles Scribner's Sons, 1983, v. 9, p. 20.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>19</sup> Cf. DANIELOU, J. *Platonisme et Théologie Mystique*. Paris: Ed. Mouton, 1944, p. 10.

<sup>20</sup> Cf. *A Nuvem*, cap. LXXI, p. 180.

inglesa do século XIV: *A Nuvem do Não-Saber*. Eis como aparece no final da *Teologia Mística*, c.5 “(...) na iluminação da escuridão do não-conhecimento (...) Deus em si é escuridão extremamente luminosa, a qual supera todo nível de conhecimento”<sup>21</sup>. É neste sentido que o capítulo 71 de *A Nuvem* falará de Moisés, que para chegar a ver como a arca havia de ser construída, subiu com grande esforço ao cume da montanha e ali ficou por seis dias a trabalhar numa nuvem<sup>22</sup>. No capítulo 70, quando afirma que “o conhecimento mais divino de Deus é o que é alcançado por meio da ignorância”<sup>23</sup>, afirma logo na sequência que quem quer que consultar a obra de Dionísio, verá confirmado tudo o que se diz em *A Nuvem*. Tudo levando à conclusão de que o máximo que a razão pode dizer acerca de Deus, não é o que Deus é, mas sim, o que Deus não é. Após o que, resta àquele que deseja unir-se a Deus, impulsionar-se em cego amor.

Será utilizada neste trabalho a edição de Patryck J. Gallacher<sup>24</sup>. *A Nuvem* não foi escrita em latim, mas em inglês médio, teria sido o primeiro texto de teologia mística em vernáculo segundo afirma Clifton Wolters em sua introdução<sup>25</sup>, posto que já nesta época, os textos de filosofia e teologia começam a ser escritos em vernáculo. O latim era a linguagem dos clérigos, e o vernáculo a linguagem dos leigos, isto é, dos simples e sem instrução. No entanto no século XIV o inglês passa a ser usado no parlamento. As citações serão feitas de acordo com a versão portuguesa, de D. Lino Correia Marques de Miranda Moreira<sup>26</sup>. O texto é escrito em estilo sequencial. Um capítulo dá subsídios para o capítulo seguinte e assim sucessivamente. Mas, à primeira vista não parece haver um plano muito explícito.

Propomos a seguir uma divisão dos temas que serão desenvolvidos no texto e uma conexão entre eles<sup>27</sup>. O texto contém um *incipit* e um *explicit* que indicam apenas o seu

<sup>21</sup> SUDBRACK, J. *Mística da Luz*. In: BORRIELLO, L. e outros. *Dicionário de Mística*. São Paulo: Paulus: Edições Loyola, 2003, p. 717; Cf. *Nuvem*, cap. XX e LXXI-LXXIII.

<sup>22</sup> Cf. *A Nuvem*, cap. LXXI, p. 180.

<sup>23</sup> *A Nuvem*, cap. LXX, p. 178; Cf. *Os nomes divinos*, 7,5.

<sup>24</sup> GALLACHER, Patrick J. *The Cloud of Unknowing: Introduction*. Kalamazoo, Michigan: Medieval Institute Publications, 1997.

Quando for citada a introdução, note-se que a numeração de páginas foi feita por mim, devido a ausência da mesma no texto retirado da internet. Quando for citada a obra, seguiremos a numeração das linhas.

<sup>25</sup> Cf. WOLTERS, Clifton. *Introduction to The Cloud of Unknowing and Others Works*. England: Ed Peguin Classics, 1978, p. 10.

<sup>26</sup> Cf. ANÔNIMO DO SÉCULO XIV. *A Nuvem do Não-Saber*, Trad. D. Lino Correia Marques de Miranda Moreira. Petrópolis: Vozes, 2008.

Daqui em diante, toda vez que *A Nuvem do Não-Saber* for citada, colocaremos a abreviatura: *A Nuvem*.

<sup>27</sup> Para ver outra proposta de divisão dos capítulos da *Nuvem*: Cf. GENTILI, A. M. *Nuvem do Não-Conhecimento*. In: BORRIELLO, L. e outros. *Dicionário de Mística*, São Paulo: Paulus: Edições Loyola, 2003, p. 793-794.

começo e seu fim<sup>28</sup>. O *incipit* fornece também uma breve indicação sobre o conteúdo: a contemplação, isto é, A Nuvem do Não-Saber, em que a alma se une a Deus.

*Incipit - Aqui começa um livro sobre contemplação, que se chama A Nuvem do Não-Saber, em que a alma se une a Deus.*

Oração do prólogo.

Pede a Deus a purificação das intenções do coração pela graça, para que possa amá-lo e louvá-lo de modo perfeito e digno. Trata-se da coleta da missa para pedir a graça do Espírito Santo, de acordo com a indicação do tradutor português<sup>29</sup>.

Prólogo: função da obra, a quem se dirige.

A obra se dirige a quem quer que seja que vá tê-la entre as mãos. No entanto, os capítulos 1 e 4 mencionam um jovem discípulo de vinte quatro anos, que estaria se iniciando na vida contemplativa, chamado por Deus à mesma, mas, ainda muito inexperiente. No prólogo mencionam-se as condições para que a obra seja proveitosa: que não se leia a obra a ninguém, nem se transcreva, nem se fale dela a ninguém, bem como não se permita que alguém o faça a menos que se trate de uma pessoa determinada a seguir a Cristo com real vontade e total desejo. Se, tal pessoa ler esta obra, que gaste o tempo necessário para se aplicar ao trabalho nela apresentado<sup>30</sup>.

Devem, pois, permanecer afastados dela, os curiosos, tagarelas carnais, bajuladores, detratores de si mesmos e dos outros, mexeriqueiros, languageiros e os que espalham boatos, bem como toda espécie de críticos. Isto porque o conteúdo de *A Nuvem* para nada lhes aproveitará, não tendo sido escrito para “essa gente”<sup>31</sup>. O cartuxo abre uma exceção, aos que, tendo uma vida ativa, são tocados interiormente pelo Espírito Santo. Tais homens, embora não sejam puros contemplativos, se tornam partícipes da vida contemplativa, do ato mesmo da contemplação<sup>32</sup>.

Divisão da obra.

<sup>28</sup> Não era sempre o caso, o copista aproveitando a ocasião para as mais diversas manifestações, no explicit.

<sup>29</sup> Cf. ANÔNIMO DO SÉCULO XIV. *A Nuvem do Não-Saber*, Trad. D. Lino Correia Marques de Miranda Moreira. Petrópolis: Ed. vozes, 2008, p 27.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 29.

<sup>31</sup> O cartuxo repetirá a orientação do Prólogo nos capítulos 27 e 74: Cf. *A Nuvem*, cap. XXVII, LXXIV, p. 92, 185.

<sup>32</sup> *A Nuvem*, p. 30.

O prólogo termina com uma anotação indicando que o livro se divide em 71 capítulos e mencionando o tema apenas do último capítulo, o qual conteria instrução sobre os sinais que tornam possível dizer se a alma teria sido ou não, chamada por Deus, ao “trabalho da contemplação”. O que é designado por esta expressão parece equivalente ao que se menciona numa segunda observação: perseverar com firmeza no estado, grau ou forma de vida abraçado e parece retomar também uma indicação do prólogo sobre “ seguir perfeitamente a Cristo”. Muitos capítulos falarão de “trabalho” nos seus títulos.

Cap. 1, Os graus da vida cristã.

De início são quatro os graus da vida cristã aos quais o monge cartuxo se refere, a saber: comum, especial, singular e perfeito; ou, em outra terminologia: vida no mundo, vida religiosa, vida eremítica e vida celeste<sup>33</sup>. Os dois primeiros fariam parte da chamada vida ativa e os dois últimos, da vida contemplativa. Cabe ainda ressaltar que estes quatro graus da vida cristã, seriam segundo a própria tradição medieval e na própria obra, reunidos em apenas três graus, posto que o segundo grau da vida ativa seria o equivalente ao primeiro grau da vida contemplativa, sendo portanto, um único e só grau. Formando ao todo não quatro, e sim, três (de) graus da vida cristã<sup>34</sup>.

Cap. 2, Disposição para este trabalho, a humildade.

É a humildade um exercício contínuo para quem fôra chamado por Deus à vida contemplativa. Este precisa enxergar sua própria miséria e corrupção, sua própria preguiça e desgraça. Posto que deveria olhar, não para o que já possui e sim, para o que lhe falta; a exemplo de Cristo que em sendo Deus, humilhou-se para descer à pobre condição humana, o jovem discípulo deve humilhar-se também e buscar a humildade. Haja vista que o referido trabalho só se dará em um coração humilde, que se apercebe que nada se fará pelos próprios méritos, senão e unicamente pela graça e amor divinos que atuam sobre ele<sup>35</sup>. Mas é também necessário o consentimento de quem é chamado e menciona-se ao lado do “auxílio da graça”, o da “direção espiritual”.

Cap. 3, Descrição deste trabalho, elevar o coração para Deus, detestar pensar em outra coisa e esquecer todas as coisas criadas.

<sup>33</sup> Cf. *A Nuvem*, cap. I, p. 33.

<sup>34</sup> Seriam inicialmente nove estágios, como aparecem em São Boaventura, que passariam para a tradição medieval através do pensamento de Orígenes, Gregório de Nissa e sobretudo Dionísio, como sendo três estágios: Cf. GALLACHER, Patrick J. *The Cloud of Unknowing: Introduction*. Kalamazoo, Michigan: Medieval Institute Publications, 1997, p. 5. Cf. abaixo, nota 143.

<sup>35</sup> Cf. *A Nuvem*, cap. II, p. 35.

Exorta-se aqui, a alma, que se encontra em trabalho contemplativo, a que se esforce antes, por esquecer-se das coisas que estariam entre ela e o seu Deus, isto é, as coisas criadas e mesmo as obras deste. Deve-se esquecer/detestar as criaturas quando intervirem, interceptando a relação da alma com Deus. Desta forma, concentrando o pensamento unicamente em Deus, até sentir subitamente um desejo anelante de amor por Ele<sup>36</sup>.

Cap. 3 e 4, A Nuvem do Não-Saber.

O cartuxo admoesta que não é pela inteligência, tampouco pelo afeto que se chega a Deus, porque uma escuridão se interpõe entre a alma e Deus, impedindo que o “veja” ou “sinta”. Deve, no entanto, permanecer na escuridão, clamando por aquele que ela ama. É assim que eventualmente “verá” e “sentirá” a Deus neste mundo, isto é, na nuvem e na escuridão.

Contudo, não são as faculdades que levam a Deus, mas Deus que vem a nós. Isto porque o trabalho de entrega, que constitui um dos paradoxos da mística, não está “disponível” a nós. No longo capítulo 4 (p. 39-44) o autor se propõe falar mais acerca do trabalho ou prática objeto de sua obra. Na realidade “ele não passa de um impulso súbito e como que imprevisto, que salta de repente para Deus, como a centelha do carvão” (p. 43). Não se trata de busca intelectual, de exercício de imaginação, mas de “um cego impulso de amor, devoto e humilde” (p. 43). Fala-se de nuvem e escuridão justamente porque este trabalho não se dá pelo conhecimento.

Cap. 5, A Nuvem do Esquecimento.

À parte a nuvem do não-saber, há outra nuvem chamada, nuvem do esquecimento. Por meio dela, a alma que quer unir-se a Deus, deve se ocultar todas as coisas que estão abaixo dela<sup>37</sup>. Entre estas coisas que deve se ocultar pela nuvem do esquecimento estariam: os seres criados (materiais ou espirituais)<sup>38</sup>, as obras e as propriedades destes, os santos anjos, Nossa Senhora, a bondade ou dignidade de Deus, e qualquer pensamento a respeito dela. Pois todas estas coisas, até mesmo o pensamento sobre os atributos dignificantes de Deus, estariam interpondo-se entre a alma e Deus. Sendo, portanto, necessário apenas, pensar o ser nu de

<sup>36</sup> Ibid., cap. III, p. 37.

<sup>37</sup> “Assim como tal nuvem [do não-saber] se encontra em cima, entre ti e teu Deus, assim debes colocar embaixo uma nuvem de esquecimento, entre ti e todos os seres criados” ( *A Nuvem*, cap.V, p. 45).

<sup>38</sup> É digno de nota que outros místicos como, por exemplo, mestre Eckhart, superam toda a dicotomia, inclusive a dicotomia entre material e espiritual, entre o Deus que está “dentro” e o Deus que está “fora”, conforme ensina Rudolf Otto ( Cf. . MCGINN, Bernard. *As Fundações da Mística: das origens ao século V*. Tomo I. Trad. Luis Malta Louceiro. São Paulo: Paulus, 2012, p. 468-469).

Deus e anelar por ele, isto é, pensar em Deus por Ele mesmo e amá-lo e louvá-lo por ele mesmo<sup>39</sup>.

Cap. 6, O que é, em resumo, este trabalho.

Contudo, pode se arguir sobre como pensar no ser nu de Deus: o que é Ele? A esta pergunta, o cartuxo diz que só pode responder: Não sei. A pergunta faz entrar na escuridão ou nuvem do não-saber. Assim, é preciso abandonar tudo em que se pode pensar e “escolher para objeto de meu amor exatamente o que não posso pensar”<sup>40</sup>. Este é o caminho do referido trabalho: “ferir a espessa nuvem do não-saber com o dardo afiado do amor, aconteça o que acontecer”<sup>41</sup>.

Cap. 7 até 11, Obstáculo, os pensamentos.

Nos referidos capítulos, o jovem discípulo é admoestado sobre vários aspectos dos pensamentos que constituem obstáculos no trabalho da contemplação<sup>42</sup>. Pensamentos acerca da própria miséria, a Paixão, a bondade e dignidade divina, são etapas necessárias para a ascensão da alma até Deus. Contudo, atingido o ponto máximo a que tais meditações podem elevá-la, é preciso abandoná-las e mantê-las debaixo da nuvem do esquecimento, posto que, de outro modo, mais atrapalharão que ajudarão na união da alma com Deus. Despojando-se do pensamento para buscar o silêncio que é a condição para que emerja a palavra Assim sendo, o mais apropriado, afirma o cartuxo, seria escolher um monossílabo<sup>43</sup> e repeti-lo inúmeras vezes, pressionando, assim, a nuvem do não-saber. Se acaso o pensamento vier a esquadrihar tal vocábulo, deve-se responder que nada se tem a esquadrihar, abatendo toda e qualquer espécie de pensamentos, que são obstáculos para o trabalho de contemplação.

O pensamento, obstáculo ao trabalho contemplativo, faria parte da inteligência natural, da razão impressa por Deus no íntimo do homem, feito à imagem e semelhança Dele. De modo que o pensamento em si, é bom, posto que fôra impresso por Deus no homem; no entanto, o uso que se faz dele, pode ser mau. É bom, quando guiado pela graça, auxilia a alma a enxergar a própria miséria, a Paixão, a bondade e as maravilhas que Deus opera; é mau, quando se enche de soberba e o saber livresco, para fazer argumentações mundanas e/ou

---

<sup>39</sup> *A Nuvem*, cap. V, p. 46.

<sup>40</sup> *Ibid.*, cap. VI, p. 47.

<sup>41</sup> *Ibid.*

<sup>42</sup> No capítulo VII insiste-se que, qualquer pensamento que procurasse identificar o Deus que se busca e deseja, deve ser repellido. Que se responda: o Deus que busco é o que me criou, redimiu e gratuitamente me chamou por amor.

<sup>43</sup> Ver sobre a oração, capítulos 35 até 39, nos quais o autor trata da oração, e em especial, da oração breve que penetra os céus.

pomposas que não trazem devoção à alma, mas são motivados pelo desejo de fama e lisonja. O pensamento, então, conclui o cartuxo, só é de bom uso, quando eleva a alma em devoção; não obstante, alcançado certo ponto, deve-se abandoná-lo, e seguir na escuridão, pressionando a nuvem do não-saber, num impulso amoroso apenas.

O bom uso do pensamento se encontraria, pois, no estágio intermediário entre a vida ativa e a vida contemplativa, já que é neste grau da vida cristã, que a alma se deleita em meditar sobre a própria miséria, a Paixão, a bondade e as maravilhas de Deus. Mas, subindo mais um grau, a saber, o segundo grau da vida contemplativa, a alma tem que abandonar os pensamentos que a ajudaram na devoção, para fustigar a nuvem do não-saber com um impulso cego de amor, posto ser o pensamento, agora, mais um obstáculo que um auxílio na união com Deus<sup>44</sup>. Não é que o pensamento seja mau em si, mas que, mesmo sendo bom e santo, seria ele, mais um obstáculo que uma ajuda para o referido trabalho<sup>45</sup>. Os capítulos 9, 10 e 11 continuam na mesma temática.

Cap. 12 até 16, Fatores favoráveis, as virtudes.

A virtude nada mais é que o afeto ordenado em direção a Deus por Ele mesmo. Entretanto, admoesta o cartuxo, se a virtude for praticada com alguma outra intenção que não seja dirigida para Deus por Ele mesmo, tal virtude será imperfeita. Todas as virtudes quando perfeitas, porém, contêm em si aquele impulsozinho cego de amor que fustiga a nuvem do não-saber, ao passo que em relação as virtudes imperfeitas, assim o são, por se desviarem de Deus e, portanto, por não possuir o elemento principal que constitui uma virtude- o impulsozinho cego de amor. Este impulsozinho é mesmo a parte boa que Maria escolheu<sup>46</sup>. Ao contrário disto, o fato de alguém recordar a própria condição miserável de pecado pode ajudá-lo, mas não necessariamente o fará virtuoso. No máximo, o fará praticar as virtudes de modo imperfeito, já que elas serão praticadas não dirigidas a Deus mediante o impulso de amor, mas por outros motivos. Contam-se entre as duas maiores virtudes, nas quais todas as demais estariam contidas, a humildade e a caridade. A humildade será tratada nos capítulos 13,14 e 15. A caridade no capítulo 16, fazendo uso do episódio de Marta e Maria.

A humildade seria a consciência de nós mesmos tal como somos, por um lado, e por outro, a consciência da distância abismal entre isto e o amor superabundante de Deus. Quem adquire tal consciência, poderia dizer-se, tornou-se humilde. Não obstante, a primeira forma

<sup>44</sup> Para explicar esta atitude recorre-se às formas da vida cristã e seus graus.

<sup>45</sup> Cf. *A Nuvem*, cap. IX, p. 56.

<sup>46</sup> Cf. *A Nuvem*, cap. XII, p. 60-61.

de humildade é imperfeita, posto que não se dirige a Deus por Ele mesmo e sim, às próprias misérias da alma humana, ao passo que a segunda forma de humildade é perfeita, posto dirigir-se a Deus por Ele mesmo, vislumbrando Seu amor superabundante. Então, a humildade que seria uma grande virtude, seria repartida em duas: a imperfeita, que olha para a alma humana em sua condição miserável e a perfeita, que olha para Deus e Seu amor superabundante<sup>47</sup>. A primeira humildade, embora seja uma virtude imperfeita, o cartuxo diz que mesmo assim, seria digno buscá-la e tê-la sempre. Finalmente, volta a insistir no papel do diretor espiritual e nos estatutos e normas da Santa Igreja<sup>48</sup>.

Tratando-se do amor, o cartuxo anônimo utiliza incansável e repetidamente o exemplo de Maria. Maria foi perdoada pelo Senhor, não por se recordar de sua própria miséria (muito embora isso tenha lhe causado enorme tristeza), mas sim, por amar. O impulso de amor em direção ao Senhor, trouxe a ela o perdão. O impulso de amor contido em Maria tornava-a virtuosa. O amor contido na escolha de Maria fazia com que ela não se ocupasse de mais nada, senão do Senhor. Não se ocupava com pensamentos acerca da própria miséria, nem com as coisas materiais ou espirituais, nem tampouco com as circunstâncias de cada um dos seus pecados, mas somente se ocupava com o impulso amoroso que a dirigia unicamente ao Senhor. Esta era sua pureza (embora tivesse sido outrora uma pecadora inveterada) e era também sua virtude mais que perfeita<sup>49</sup>.

#### Cap. 17 até 23, Contemplativos e ativos (Maria e Marta).

Maria, irmã de Marta, é a figura do amor-caridade no cap. 16. As duas irmãs vão passar ao primeiro plano nos capítulos 17 a 28 como tipos da vida contemplativa e ativa<sup>50</sup>. Aqui, o cartuxo distingue o que seria a vida contemplativa, representada por Maria do que seria a vida ativa, representada por Marta. Tal distinção fundamenta-se no evangelho de S. Lucas, no qual é narrado pelo evangelista o episódio em que nosso Senhor teria visitado a

<sup>47</sup> Cf. *A Nuvem*, cap. XIII, p. 62.

<sup>48</sup> *Ibid.*, cap. XV, p. 66.

<sup>49</sup> *Ibid.*, cap. XVI, p. 69-70.

<sup>50</sup> Sobre as variações entre vida ativa e contemplativa, note-se que Mestre Eckhart (1260-1328) caminha em uma direção oposta à do cartuxo desconhecido, exaltando aquela em detrimento desta. Isto porque, segundo Eckhart, na vida contemplativa a alma se voltaria sobre si mesma, “enclausurando-se”, ao passo que a vida ativa tornaria a alma mais achegada a Deus, visto que Deus é Criador e, na vida ativa, a alma se tornaria co-criadora. Deus é doação e, na vida ativa a alma pode se doar. Na vida ativa a alma se “desdobraria”, saindo de si em direção ao outro, porém, na vida contemplativa, a alma se “recolheria” em si mesma. Segundo mestre Eckhart, o episódio narrado por São Lucas acerca de Maria e Marta, exalta Marta e censura Maria. Neste sentido, Marta se doava ao Senhor ocupando-se de muitas coisas, já Maria, prestava atenção apenas em si mesma (MEISTER ECKHART. *Os Sermões Alemães Completos*. Trad. Marcos Beltrão. In site: <<http://caminhodomeio.files.wordpress.com/2009/06/meister-eckhart-os-sermoes-alemaes.pdf>> ).

casa de Marta, irmã de Maria. Esta, teria se sentado para ouvir as palavras do Senhor, enquanto aquela se ocupava em preparar-lhe a refeição<sup>51</sup>.

A vida ativa é vista como uma forma de vida inferior à vida contemplativa. Sendo basicamente três os graus da vida cristã, de ascensão da vida ativa à vida contemplativa. O primeiro grau da vida ativa seria marcado pelas obras corporais de misericórdia e caridade, que se praticam segundo o conhecimento e a vontade. O segundo grau da vida ativa, que corresponderia ao primeiro grau da vida contemplativa seria marcado pela consideração da própria miséria, Paixão de Cristo e alegrias do Céu, sendo praticadas por meio da humildade. Por fim, o terceiro e último grau da vida contemplativa seria marcado pelo impulso amoroso que fustiga a nuvem do não-saber, cuja pratica se dá por meio da caridade.

O cartuxo acentua ainda, que o Senhor não permitiu a Marta criticar Maria, nem quando esta não a ajudara a preparar-lhe a refeição, nem em nenhum outro momento permitira que alguém a criticasse. Semelhantemente, o Senhor não permite que os ativos critiquem os contemplativos e que estes se defendam a si mesmos, antes, deixando ao Senhor esta tarefa, bem como, a tarefa de inspirar os corações dos ativos, quer para mudarem suas más impressões, quer para suprirem as necessidades corpóreas dos contemplativos, dando-lhes alimentos, roupas e tudo o mais que necessitarem para o sustento do corpo<sup>52</sup>. O conjunto dos capítulos 17-23 encontra o seu ápice nos capítulos 24 e 25, que falam da caridade como a meta do trabalho descrito na Nuvem.

Cap. 24 e 25, A meta deste trabalho, a caridade.

A caridade consiste em amar a Deus acima de todas as coisas e amar o próximo como a si mesmo por causa de Deus<sup>53</sup>. A caridade, como a humildade, faz parte daquele impulsozinho de amor que fustiga a nuvem do não-saber. Na caridade, a alma não mais distingue o amigo do inimigo, o parente do estranho, mas trataria a todos igualmente como seus amigos e não consideraria a ninguém por inimigo.

Outrossim, a caridade é o amor despojado: amor que não pode possuir. Tendo amor às criaturas ordenado pelo amor a Deus (ao criador), a alma aprende o gosto por esse amor gratuito. Isto não quer dizer que a alma no referido trabalho não sinta maior afeição por esta

<sup>51</sup> Cf. Lc. 10,38-42.

<sup>52</sup> Cf. *A Nuvem*, cap. XXIII, p. 84.

<sup>53</sup> Semelhantemente ao exposto nos capítulos 12 a 16, referentes às virtudes favoráveis ao trabalho contemplativo, onde se falou de uma humildade imperfeita, que não se dirigiria diretamente a Deus, mas olharia antes, para a miséria da alma humana e, por isto, se diria que é imperfeita, posto que não se dirigiria a Deus por ele mesmo, haveria também, uma caridade perfeita e outra imperfeita: a perfeita seria aquela que ama a Deus por Ele mesmo, e a imperfeita aquela que se dirigiria ao próximo.

ou aquela pessoa em particular, e sim que ela, por causa do trabalho mesmo, suspende tais afeições particulares e ama a todos por igual, sem acepção ou distinção<sup>54</sup>. Assim como se falou continuamente de trabalho para designar o impulso de amor dirigido a Deus, agora se fala também do “operário ideal” nos capítulos 24 e 25.

O cartuxo se refere continuamente à vida de contemplação como sendo um trabalho, invertendo o conceito de trabalho que perdurou na tradição cristã do medievo, mormente com Agostinho e Tomás. O trabalho era tido como cheio de sofrimento e por isto, a exigência paulina de que, aquele que não quer trabalhar, não deve comer. Exigir que todos trabalhem seria um modo de distribuir o sofrimento causado pelo trabalho. Nisto, se encontrava a distinção medieval entre as artes mecânicas (trabalho manual) e as artes liberais (trabalho intelectual)<sup>55</sup>.

A contemplação seria um trabalho duro, muito mais duro que o trabalho manual, isto porque a contemplação (embora seja dada gratuita e imerecidamente por Deus) requer muito esforço pessoal e muita prática. Não se trata de mera passividade, mas de uma entrega continua, na qual a alma se esforça para comungar com Deus e unir-se a Ele. Um esforço assim, só pode ser atribuído ao, assim denominado, operário ideal. O operário ideal, segundo o cartuxo, seria o aprendiz que não se detém em nenhuma coisa, que não seja Deus mesmo. Não se detém na observância do próprio sofrimento ou felicidade, nem nas demais criaturas saídas das mãos de Deus, nem tampouco em nenhum ser humano em si mesmo, quer seja familiar, amigo ou inimigo, julgando todos da mesma maneira, como irmãos e amigos, pois a única coisa que verdadeiramente o preocupa, é Deus e somente Ele, para que Sua vontade se realize. Em suma, o operário ideal é o aprendiz, que para crescer no referido trabalho, deve esquecer-se de tudo o mais e apenas deter-se em Deus, deste modo crescendo em caridade<sup>56</sup>.

Cap. 26 até 30, Quem pode se dedicar a este trabalho.

Aqueles que podem dedicar-se a este trabalho seriam todos aqueles que abandonaram o mundo honesta e sinceramente, consagrando suas vidas não à atividade, mas à contemplação. Desta forma, pouco importa se tais, no passado, foram inocentes ou pecadores.

Iniciado o referido trabalho, entretanto, devem purificar a consciência de todo pecado cometido no passado, segundo as condições estabelecidas pela Santa Igreja. O pecado,

---

<sup>54</sup> Cf. *A Nuvem*, cap. XXIV, p. 87.

<sup>55</sup> Cf. ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. Trad. Bosi, Alfredo e Benedetti, Ivone Castilho. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 964.

<sup>56</sup> Cf. *A Nuvem*, cap. XXIV-XXV, p. 86-88.

entretanto, não é um conjunto de ações, mas sim, uma condição que marca a humanidade. Devem também considerar que estiveram parados por toda vida, posto que o referido trabalho deveria ter sido realizado pela alma desde sempre. Todo este trabalho seria realizado com esforço, mormente por aqueles que pecaram grandemente. Haveria, porém, a ressalva de que muitos, que antes foram terríveis pecadores, alcancem a graça da contemplação mais depressa do que os que não o foram. Nisto se revelaria a graça e o amor de Deus nos exorta a não julgar a ninguém segundo o bem ou mal que fizeram nesta vida, posto ser lícito fazer um juízo sobre as ações, mas nunca sobre as pessoas ou, dito de outra forma, é lícito condenar o pecado, mas nunca o pecador, pois é o Espírito Santo de Deus quem o julga<sup>57</sup>.

#### Cap. 31 até 34, Avisos ao principiante.

Estes capítulos se ligam ao bloco anterior (cap. 26-30) através do tema do pecado, que o principiante deve calcar com os pés, elevando-se com um impulso de amor e cobrindo-os com uma nuvem de esquecimento. Aqui, o cartuxo ensina ao jovem discípulo, dois estratégias para quem está principiando na vida contemplativa, para que abata os pensamentos sob a nuvem do esquecimento, a fim de que nada se interponha entre a alma e Deus. O primeiro estratégia consistiria em tentar, apesar dos pensamentos que se interpõem entre a alma e Deus, como que olhar por cima de seus ombros e continuar ansiando e desejando por Deus, até que se consume o alívio. Se tal não funcionar, haveria ainda um segundo estratégia, a saber: cair prostrado diante dos pensamentos, como alguém que fôra por eles vencido. Entregando-se nas mãos dos inimigos, é a Deus que se entrega, posto que, vendo Deus tamanha humildade, se dignaria em livrar deles.

Após, afirma o cartuxo, que não obstante o referido trabalho purifique a alma dos pecados cometidos, não haveria repouso para a mesma nesta vida. Sendo ela afligida ora pelo pecado original, do qual não se livrará nesta vida por mais que se esforce, e sendo afligida pelos pecados pessoais, que podem estes sim, ter menor ou maior alívio segundo o trabalho praticado.

Enfim, declara, acerca dos vocacionados ao referido trabalho, que a contemplação seria dada gratuitamente por Deus a quem lhe aprover, não sendo resultado de esforços ou méritos pessoais. Aqueles que a sentem, a possuem e desejam e aqueles que não a sentem, jamais a poderão desejar ou querer. Por vezes, Deus a concede a um pecador inveterado ao

---

<sup>57</sup> Ibid., cap. XXIX, p. 96.

invés de a um inocente, apenas para afirmar com isso Sua onipotência e misericórdia<sup>58</sup>. Não há aqui uma conexão entre meios e fim, que é a contemplação. Tudo depende deste dom gratuito de Deus, que não pode ser alcançado por nenhum meio.

Cap. 35 até 39, A oração.

No entanto, o capítulo 35 começa por dizer que o “aprendiz na arte da contemplação” deve recorrer a três meios: a leitura, a meditação e a oração. A oração estaria intimamente relacionada a outras duas praticas, a saber: a leitura e a meditação<sup>59</sup>. No final do mesmo capítulo, o autor diz que os principiantes “só poderão orar como convém se primeiro meditarem”<sup>60</sup>. Esta tríade, leitura, meditação e oração remete para um outro autor, que costuma ser identificado com Guigo II. A oração seria também aquela que purifica a alma das faltas cometidas, não mediante os méritos pessoais de quem ora, mas mediante a misericórdia divina<sup>61</sup>. Não obstante, a meditação e a oração da qual fala o cartuxo, não seriam as da tríade monástica tradicional, mas sim, meditações e orações particulares realizadas pelos verdadeiros contemplativos. Para realizá-las, não haveria necessidade de leitura prévia, nem, como nas orações litúrgicas, uma forma prescrita. Ao contrário, as orações seriam realizadas de maneira espontânea e com breves palavras, de preferência um monossílabo. Sendo a razão disso que um monossílabo seria melhor que um dissílabo; isso é exemplificado pela comparação com uma pessoa, que atemorizada pelo perigo iminente de um incêndio, grita a palavra “fogo”<sup>62</sup> que penetraria mais rapidamente os ouvidos de quem ouve, do que se fosse gritado um dissílabo. Por esta mesma razão, o cartuxo admoesta que a oração deve ser breve, para que possa penetrar mais rapidamente nos ouvidos de Deus; além do que, tal interjeição, sendo proferida no ardor do momento, provocaria nos ouvidos de quem ouve um sentimento de piedade, seja nos ouvidos de um homem, ou ainda mais, nos ouvidos do Senhor.

A oração seria, assim, uma intenção que se dirige para Deus, a fim de alcançar o bem e evitar os males<sup>63</sup>. Caracterização esta que proviria de Guigo II<sup>64</sup>. Por fim, admoesta-se que não se pare de orar até que o anseio da alma seja atendido<sup>65</sup>.

<sup>58</sup> Cf. *A Nuvem*, cap. XXXIV, p. 103.

<sup>59</sup> *Ibid.*, cap. XXXV, p. 106.

<sup>60</sup> *Ibid.*, cap. XXXV, p. 107.

<sup>61</sup> Cf. GUIGO II. *A Scala Claustralium*, Trad. Dom Timóteo A. Atanásio, O.S.B. Bahia: Ed. Subiaco, sem data, p. 3, onde se fala da função da oração.

<sup>62</sup> Em inglês, *fire* é monossílabo. Cf. *A Nuvem*, cap. XXXVII, p. 111, nota do tradutor nº 40.

<sup>63</sup> Cf. *A Nuvem*, cap. XXXIX p. 114.

<sup>64</sup> Cf. COLLEGDE E.; WALSH, J. Introduction. In: GUIGE II. *Lettre sur la Vie Contemplative*, Paris: Éditions du Cerf, 2001, p. 81-85.

<sup>65</sup> Cf. *A Nuvem*, cap. XXXIX, p. 115.

Cap. 40 até 44, Características da contemplação.

A oração como intenção que se dirige a Deus é a própria contemplação, que se fixa no próprio Deus e deixa de lado tudo o mais (todo o mal resumido no pecado e todos os bens, que se resumem em Deus). A contemplação não seria como as outras tarefas humanas, como comer, beber, proteger o corpo dos extremos do calor ou do frio, nem orações, leituras ou diálogos com outras pessoas. Todas estas tarefas requerem cada qual a sua medida, para que não se exceda e se peque. Ao contrário de todas estas, seria o trabalho da contemplação, no qual não se guarda nenhuma medida, antes, o esforço deve ser pleno, a fim de atingir-se o alvo que é Deus. Nas demais ações há uma certa “discrição” a ser observada, a contemplação porém, é “indiscreta”.

Contudo, só se conseguiria discrição nas demais atividades externas como comer, beber, dormir, através da indiferença às mesmas, posto que o trabalho contemplativo ocuparia tanto a atenção, que as demais tarefas externas seriam indiferentes. Deste modo, se guardaria a discrição em todas as tarefas, menos no referido trabalho da contemplação. A contemplação é dar toda a atenção ao mistério que é Deus.

Sentado, o contemplativo haveria de esquecer, pela indiferença, as tarefas externas mencionadas acima, esquecer-se das criaturas, bem como esquecer-se de si mesmo com, como que, um ódio completo de si<sup>66</sup>; amando a Deus e esforçando-se só em fustigar a nuvem do não-saber, sem discrição, posto se ocupar vivamente nisto, alcançaria enfim o alvo, isto é, Deus. Assim, os capítulos finais deste bloco (capítulos 40 a 44) representariam um outro ponto culminante, comparável ao capítulo 6. Do mesmo modo que ao capítulo 6 seguia-se a indicação de obstáculos (cap. 7-11), aqui também vem em seguida uma longa exposição (capítulos 45 a 60) de “enganos”.

Cap. 45 até 60, Enganos.

O cartuxo admoesta o jovem acerca dos enganos que podem enlaçar o principiante no referido trabalho. Os enganos estariam em verificar a si próprio, seus movimentos interiores. Os dois primeiros enganos seriam o deixar-se levar pela inteligência natural<sup>67</sup> e pela curiosidade. Achando o principiante que deve sentir o amor de Deus em sua alma, começaria por sentir um calor que nada mais seria que um palpitar mais forte do coração, uma sensação corpórea, tendo aumentada a temperatura do próprio corpo não pelo calor do Espírito Santo,

<sup>66</sup> Cf. *A Nuvem*, cap. XLIII, p. 121.

<sup>67</sup> Ver os capítulos 7 ao 11, onde o autor toca pela primeira vez neste tema, isto é, os pensamentos e a inteligência natural como obstáculos ao referido trabalho.

mas pelo esforço incontido do próprio corpo que, posteriormente, cairia em fadiga. Enganar-se-ia, portanto, quem confunde o espiritual com o físico/carnal.

Apona para um possível estratagema contra tais enganos, que é o de recorrer mais à perícia que à violência. Quanto mais perícia e sutileza na prática contemplativa, maiores serão as chances de obter um resultado genuinamente espiritual, ao passo que, quanto mais força bruta se usar, maiores serão as chances de se obter um resultado corpóreo e carnal. Os esforços violentos são muito duros, pois ligados à carnalidade; já a perícia, sutil, pois ligada ao espírito. Assim, se passará da rudeza do corpo à sutileza do espírito.

A força bruta e a violência se relacionam com o mundo material, enquanto que a sutileza e a presteza e/ou perícia se relacionam ao mundo espiritual. Os atos externos se relacionam ao mundo material, enquanto que o ato interno de anseio amoroso por Deus se relaciona ao mundo espiritual da sutileza. Seria preciso, portanto, ao jovem principiante, evitar os enganos da materialidade para poder ascender amorosa e espiritualmente até Deus.

Deste modo, deve-se evitar, ou melhor, ficar de sobreaviso acerca das alegrias e doçuras que invadiriam a alma, posto que estas poderiam tanto ser geradas no íntimo da alma por Deus, ou vindas de fora, entrando pela janela dos sentidos, quer advindas subitamente do mundo externo, sem que se saiba sua origem, podendo esta ser um anjo ou algum demônio. Tais doçuras seriam reconhecidas como advindas de Deus, se sutis e interiores, resultantes daquele impulsozinho de amor ou, reconhecidas como demoníacas, se advindas da curiosidade intelectual e da força bruta do próprio corpo, ou mesmo, do mundo externo que entraria pela janela dos sentidos. Entretanto, sabendo das necessidades de cada criatura em especial, Deus por vezes, ministraria a cada alma, segundo suas próprias necessidades, doçuras e consolações sensíveis<sup>68</sup>. A despeito de como cada um deverá avaliar tais doçuras e consolações, se boas ou ruins, o cartuxo nada mais dirá, afirmando que outro autor já o teria feito muito melhor do que ele. Tal autor, o cartuxo não diz quem é e o tradutor infere que tenha sido Walter Hilton, em sua obra, *Escala da Perfeição*<sup>69</sup>.

No capítulo 49 e 50 o autor admoesta o jovem a que siga o impulso humilde de seu coração, falando que tal impulso nada mais seria, que uma boa vontade. A boa vontade sendo a substância mesma de toda a perfeição, e em relação a ela, todas as melodias e doçuras, corporais e espirituais, por mais santas que sejam, não passariam de meros acidentes<sup>70</sup>. A

<sup>68</sup> Cf. *A Nuvem*, cap. XLVIII, p. 132-133.

<sup>69</sup> *Ibid.*, cap. XLVIII, p. 133, nota do tradutor.

<sup>70</sup> *Ibid.*, cap. XLIX, p. 134.

atitude adequada em relação a tais doçuras, segundo o autor, seria a indiferença, posto que, se o cristão lhes der muita atenção, poderá incorrer no erro de amar a Deus por tais doçuras e não por Ele mesmo<sup>71</sup>.

Na sequência, dos capítulos 51 até 57, o autor adverte sobre a interpretação equivocada que jovens presunçosos fazem das expressões “em” e “acima”, interpretando-as em sentido material ao invés de fazê-lo, em sentido espiritual. A interpretação equivocada, seria obra do demônio, diz o cartuxo, que consiste em, por meio da imaginação e da curiosidade intelectual, interpretar tais expressões literalmente e, assim fazendo, comportar-se de maneira indigna, com gestos exagerados no momento do trabalho contemplativo, como fixar os olhos nas estrelas ou aplicar o ouvido para escutar os anjos. Sendo que deviam ficar em silêncio e quietude, com a dignidade de um verdadeiro contemplativo.

Finalmente, do capítulo 58 ao 60, o cartuxo separa definitivamente realidade material de realidade espiritual, mostrando que uma não tem nenhum ponto de contato com a outra. Quando se diz, por exemplo, que o Senhor ascendeu aos céus, e alguém ouvindo isto, quiser chegar-se a Ele, o mesmo, não precisará olhar direta e corporalmente para cima, pois do “ponto de vista espiritual o céu fica muito próximo em qualquer direção”<sup>72</sup>.

Cap. 61 até 67, Como é o ser humano, corpo/espírito; faculdades da alma, como meios de evitar os enganar.

Nesta parte, o cartuxo faz uma antropologia teológica, isto é, baseado em sua visão de Deus e do Cosmo, infere sobre como é o ser humano com todos os seus elementos. As faculdades da alma seriam, segundo o autor, a memória, a razão, a vontade, a imaginação e a sensibilidade<sup>73</sup>. A imaginação e a sensibilidade estariam ligadas ao corpo e aos sentidos; a razão e a vontade estariam ligadas ao espírito; a memória, compreenderia em si, essas quatro faculdades. A alma em si mesma seria indivisível, sendo, porém, distinguíveis, suas operações/faculdades. A imaginação seria a faculdade que nos torna aptos a produzir imagens do mundo exterior. A sensibilidade seria a faculdade que nos torna aptos a reconhecer os seres materiais e ela tem em vista a satisfação das necessidades do corpo, por um lado, e o gozo dos sentidos por outro. A razão seria a faculdade que nos torna aptos a discernir uma coisa de outra. A vontade seria a faculdade que nos torna aptos a deliberar sobre um bem, antes determinado como tal, pela razão.

---

<sup>71</sup> Ibid., cap. L, p. 136.

<sup>72</sup> *A Nuvem*, cap. LX, p. 158.

<sup>73</sup> Ibid., cap. LXII, p. 162.

Por tais faculdades da alma percebemos que decorreria delas logicamente, uma certa sujeição do corpo ao espírito. Por exemplo: a faculdade da sensibilidade, que por meio dos sentidos nutriria as necessidades do corpo e assim, o sujeitaria. Então, embora o corpo seja diferente da alma, esta, o sujeitaria, posto que ‘verticalmente’, diz o cartuxo, a alma se encontra “acima” do corpo. Daí, as advertências, ao se lembrar que a língua é um membro do corpo e, portanto, a linguagem seria uma atividade material. Logo, seria importante precavermo-nos contra os enganos e perigos da linguagem, ou seja, os enganos em interpretar expressões que apontam para as coisas espirituais, tais como “em cima”, “embaixo”, “dentro”, “fora” etc, como se apontassem para coisas materiais<sup>74</sup>. A exemplo disto, o cartuxo afirma que os astros do céu, o Sol e a Lua, embora estejam acima dos homens, materialmente, deveriam ser compreendidos como estando abaixo da alma, espiritualmente<sup>75</sup>.

Cap. 68 até 75, Laborar no nada.

Concluindo sua obra, o autor, fala sobre estar em algum, ou mesmo, em todo lugar, e estar em nenhum lugar, em nada<sup>76</sup>. O cartuxo admoesta que não se deve prestar atenção ao lugar físico/material que se escolheu para o trabalho contemplativo, posto que os lugares seriam diferentes no que diz respeito ao plano material e ao plano espiritual. Estar em alguma parte no plano material é o mesmo que estar em lugar nenhum no plano espiritual e estar em nenhum lugar no plano material é o mesmo que estar em toda parte no plano espiritual.

Este nada, que se realiza em parte alguma (no plano material), se realiza em toda parte (no plano espiritual). Se realiza em todo o interior daquele que contempla. O Deus mesmo que se procura no interior de si, seria este nada. A escuridão divina seria este nada. Deus seria este nada, pois Ele não pode ser medido por meio dos sentidos, por meio dos olhos, que mediriam o comprimento e a largura; por meio do tato, que mediria a quentura, a frieza, a dureza, a moleza; por meio do paladar, que mediria o doce e o salgado; por meio do nariz que mediria o cheiro agradável e o cheiro fétido. Como Deus não pode ser medido ou mensurado pelos sentidos externos, tornando-se assim em alguma coisa, Ele se faz este nada, ao qual o anônimo aconselha que empenhemos nosso labor. Laborar em Deus, que não pode ser mensurado por nenhuma de nossas faculdades ou sentidos, seria o mesmo que dizer laborar

<sup>74</sup> *A Nuvem*, cap. LXI, p. 161.

<sup>75</sup> Aqui, o cartuxo retoma o tema acerca dos enganos em que os principiantes podem escorregar, abordados anteriormente nos capítulos 45 até 60.

<sup>76</sup> A identificação de Deus com o Nada ocorre diversas vezes na teologia negativa. Esta identificação é oriunda de uma ainda anterior, a identificação do Ser com o Não-Ser, elaborada primeiro por Platão e posteriormente, por Plotino e pelos neo-platônicos (Cf. ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. Trad. Bosi, Alfredo e Benedetti, Ivone Castilho. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 695-696).

neste nada. O cartuxo usa duas personagens para ilustrar este laborar no nada: Moises e Aarão. Trataremos disto depois.

*Explicit - Aqui termina A Nuvem do Não-Saber.*

### 1.3.1 Contexto Externo

*A Nuvem do Não-Saber*, não nasce sozinha, como que do nada ou por acaso. Antes, ela faz parte de um contexto histórico, a saber, o contexto chamado de *Outono da Idade Média*, onde floresciam diversas obras sobre mística. Ela teria sido escrita pouco depois de 1390<sup>77</sup>, época em que a Europa esteve sob o Cisma do Ocidente<sup>78</sup>, época na qual a população europeia se dividia na busca por um papa<sup>79</sup>. Houve disputas entre os países europeus, alguns apoiando um papa de Avinhão, outros apoiando um papa romano. Perto da data em que *A Nuvem* teria sido escrita, o papa de Avinhão era Clemente VII (†1394)<sup>80</sup>, enquanto que o papa de Roma era Bonifácio IX (1389-1404)<sup>81</sup>. O imperador Carlos IV (†1378), boa parte da Europa, bem como a Inglaterra – que era onde provavelmente viveu o cartuxo enquanto escrevia *A Nuvem* – apoiaram Roma<sup>82</sup>.

O misticismo<sup>83</sup> teria sido mais uma cisão dentro da Santa Igreja; uma reação à hierarquia eclesial e ao poder do papado. Contudo, o cartuxo jamais menciona qualquer discordância para com a hierarquia eclesiástica; ao invés disso, sempre que menciona a Santa Igreja, como ele a chama, admoesta que se deve orientar o quanto possível pelas suas determinações e juízos<sup>84</sup>. Neste ponto, cabe a suposição de que se o cartuxo evoca o nome da Igreja de maneira benevolente, talvez estivesse querendo se defender de possíveis críticas, pois não haveria motivo em falar deste modo se tal obediência à Igreja fosse de antemão subentendida ou pré-estabelecida. O cartuxo só se coloca nesta posição de falar bem da Igreja, porque havia em sua época, pessoas que falavam mal e ele não queria ser tomado

<sup>77</sup> Cf. *A Nuvem*, p. 23.

<sup>78</sup> Cf. LENZENWEGER, Josef et. al. *História da Igreja Católica*. São Paulo: Ed. Loyola, 2006, p. 144.

<sup>79</sup> Cf. LENZENWEGER, Josef et. al. *História da Igreja Católica*. São Paulo: Ed. Loyola, 2006, p. 144.

<sup>80</sup> *Ibid.*, p. 145.

<sup>81</sup> *Ibid.*

<sup>82</sup> *Ibid.*

<sup>83</sup> Aqui nos atemos a mencionar alguns dados externos (contexto histórico) e internos (tradição mística cristã), no tópico 1.3.

<sup>84</sup> Cf. *A Nuvem*, cap. XV, XXVIII, XXX, XXXI, p. 66, 93, 97, 98.

como sendo um desses. O cartuxo chega mesmo a chamar de Anti-Cristo aqueles que se desviam das normas da Santa Igreja, vivendo “na mais sórdida devassidão”<sup>85</sup>.

Ensina ao principiante na vida contemplativa que, se quiser saber se está indo bem em seus exercícios espirituais, deve primeiro examinar se está observando as normas da Santa Igreja e depois, se está observando a opinião do diretor espiritual<sup>86</sup>. O cartuxo jamais chega a dizer qual seria a origem e os requisitos desse diretor espiritual<sup>87</sup>. Provavelmente ele pensa em um monge mais experimentado conforme a tradição monástica, tal como mostra Occhialini: “*Direção espiritual* é a expressão que se tornou comum na Igreja para indicar a ajuda oferecida por alguém com experiência a um fiel que caminha para a plenitude da vida em Cristo e no Espírito<sup>88</sup>”.

É possível considerar que foi justamente no medievo tardio, que a experiência mística cristã teve seu apogeu, ou seja, esteve na sua idade de ouro<sup>89</sup>. Além dos fatores circunstanciais já mencionados, certamente contribuiu para isso o fato de se tratar de uma época marcada não só pela crise da religião institucionalizada, mas da sociedade no seu conjunto, tal como indica Thomas Curran: havia “as fraquezas da religião organizada e da hipocrisia dos monges e freiras. Mas a crise não era apenas da religião, era também das mudanças sociais acompanhadas da chegada da nova ordem econômica e dos males que trouxeram em seu rastro. Há um poder do dinheiro que estava transformando o mundo, uma sociedade sufocada pelo poder da riqueza e governada por motivos puramente econômicos”<sup>90</sup>. Por outro lado, pode ser mencionado o descontentamento com as respostas dadas pelos escolásticos, que buscavam, a todo custo, racionalizar o conceito de Deus<sup>91</sup> e as formas de se chegar a Ele, tal

<sup>85</sup> Ibid., cap. LVI, p. 150.

<sup>86</sup> Cf. *A Nuvem*, cap. LXXV, p. 186.

<sup>87</sup> A menção a um diretor espiritual já se encontra em Clemente de Alexandria: “É por isso que é imperativo, que você, que é um homem rico e orgulhoso, tenha à sua frente um homem de Deus que o guie” (Cf. CLÉMENT D’ALEXANDRIE. *Quel Riche Sera Sauvé?* Trad. Patryck Descourtieux. Paris: Éditions du Cerf 29, 2011, p. 207, 41,1, minha tradução).

<sup>88</sup> OCCHIALINI, U. *Direção Espiritual*. In: BORRIELLO, L. e outros. *Dicionário de Mística*. São Paulo: Paulus: Edições Loyola, 2003, p. 332.

Neste verbete, o leitor interessado em aprofundar-se no tema, poderá encontrar em pormenor as características do diretor espiritual e as expectativas de quem lhe pede ajuda.

<sup>89</sup> Cf. VAZ, H. C. Lima. *Experiência Mística e Filosofia na Tradição Ocidental*. São Paulo: Ed. Loyola, 2000, p. 13.

<sup>90</sup> CURRAN, Thomas. *An Introduction to The Cloud of Unknowin*. Ireland: Carmelite Centre of Spirituality, 1978, p. 8.

Salvo indicação em contrário, as traduções são minhas.

<sup>91</sup> Sobre o anti-escolasticismo e anti-intelecualismo dos escritores contemplativos, ver: FANOUS, Samuel; GILLESPIE, Vicent. *The Cambridge Companion to Medieval English Mysticism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011, p. 17.

como afirma Huizinga “o misticismo intensivo representa uma volta à vida espiritual e pré-intelectual. Todo intelectualismo fica sem efeito (...)”<sup>92</sup>.

Este é também um mundo invadido pela violência ( guerra dos Cem Anos, guerra das Duas Rosas, guerras ibéricas, guerras italianas<sup>93</sup>), pela fome e pela peste negra. Neste contexto geral de crise, vê-se também, a decadência e a crise das universidades<sup>94</sup> que, sem recursos adequados para se manter, iniciariam uma marcha rumo à aristocratização. No caso do ensino da teologia, a decadência, deveu-se, sobretudo, a um excesso de racionalismo que levou os clérigos a ficar discutindo questões e conceitos que não tinham nenhuma relação com a vida da maioria das pessoas. Além do fato de a universidade ter se tornado um meio elitista e a leitura de livros, um símbolo de status e poder. O que levou muitos jovens universitários, sem renda suficiente, a debandar das universidades, que acabaram ficando com um contingente muito reduzido. De acordo com Le Goff, é então, que se dará, a morte do intelectual do medievo: “A grande maioria dos universitários, durante os séculos XIV e XV, preparou, por suas renúncias, o desaparecimento do intelectual medieval<sup>95</sup>”. Mais adiante: “o anti-intelectualismo, enfim, que logo matiza toda a escolástica do declínio da Idade Média, nutre-se nas fontes do misticismo (...). Foi Duns Scot o primeiro a tentar separar a razão dos assuntos de fé. Deus é tão livre que escapa à razão humana”<sup>96</sup>.

Numa reação pessoal a essas crises, alguns buscaram a solidão do claustro, lugar onde vivia o cartuxo<sup>97</sup>, autor de *A Nuvem do Desconhecimento* e onde provavelmente a obra foi escrita. Ao passo que surgiram outros movimentos religiosos, como por exemplo, o movimento beguino, que era principalmente, um movimento de mulheres que viviam no norte da Europa, nos países baixos, e a época de sua maior força data de 1220 até 1318<sup>98</sup>. Havia três formas pelas quais as beguinhas se organizavam para viver. Na primeira forma de vida beguina, continuavam suas vidas normamente, morando em suas casas e indo a seus trabalhos, apenas se associando e doando bens a conventos próximos. Na segunda forma, cerca de setenta mulheres residiam junto a poucos homens em uma mesma casa, chamada

<sup>92</sup> HUIZINGA, Johan. *O outono da Idade Média*. São Paulo: Ed. Cosac & Naify, 2010, p. 368.

<sup>93</sup> Cf. LE GOFF, Jacques. *Os Intelectuais Na Idade Média*, Trad. Maria Julia Goldwasser. São Paulo: Ed. brasiliense, 1988, p. 95.

<sup>94</sup> *Ibid.*, p. 82.

<sup>95</sup> *Ibid.*, p. 96.

<sup>96</sup> LE GOFF, Jacques. *Os Intelectuais Na Idade Média*, Trad. Maria Julia Goldwasser. São Paulo: Ed. brasiliense, 1988, p. 102.

<sup>97</sup> A proposta do cartuxo se afinaria com a proposta do Mestre Eckhart. Ambas, fortemente comprometidas se analisadas do ponto de vista da ortodoxia da Igreja daquele período: Cf. PROGOFF, Ira. *Introductory, Comentary and Translation to The Cloud of Unknowing*. New York: Ed. Delta, 1957, p. 16-17.

<sup>98</sup> Cf. LERNER, Robert E. *Beguines and Beghards*. In: STRAYER, J. R. *Dictionary of the Middle Ages*. New York: Charles Scribner's Sons, 1983, v. 2, p. 158.

beguinário, levando uma vida devocional e de trabalho em comum, constituindo, assim, suas próprias paróquias. Por fim, a terceira forma de vida beguina, ao contrário das anteriores, era principalmente seguida por homens e constituía-se em mendicância itinerante<sup>99</sup>.

Teria sido justamente num contexto envolvendo doença, morte, hipocrisia religiosa, opressão econômica que borbulhou uma esperança de renovação espiritual da cristandade, muito característica do século XIV, quer entre os místicos, reformadores, letrados ou visionários.

### 1.3.2 Contexto Interno.

Como foi dito no tópico anterior (p. 32, nota 83) e talvez mais ainda aqui, limitamo-nos a mencionar alguns elementos a fim de termos um quadro mínimo para contextualizar *A Nuvem* e não dar a impressão de que esta constitui um texto isolado e único<sup>100</sup>. No verbete, *A Nuvem*, como todo o florescimento místico do séc. XIV, na sua linearidade, lança suas raízes num passado longínquo, que nos levaria, no mínimo, até o séc. V da era cristã<sup>101</sup>.

Como já aludimos no tópico anterior, no chamado *Outono da Idade Média*, floresceram diversas correntes místicas. Seria então conveniente falar alguma coisa sobre o termo “mística” e como ele se aplica às mais variadas correntes que se pretendem encaixar no que é designado por este termo.

Se nos referirmos às distintas correntes místicas do séc. XIV do ponto de vista de sua localização geográfica, é possível falar de mística espanhola, mística italiana, mística bizantina, mística renana, mística holandesa, mística francesa, mística inglesa<sup>102</sup>, da qual *A Nuvem* é um expoente. É frequente se falar da mística do séc. XIV, considerar que este foi marcado predominantemente pela mística renana, assim como o século XV pela mística flamenga. A esse propósito, Vaz volta a dizer que o que caracterizou o movimento místico

<sup>99</sup> Ibid.

<sup>100</sup> Para uma informação geral sobre a mística cristã, veja: MCGINN, Bernard. *As Fundações da Mística: das origens ao século V*. Tomo I. Trad. Luis Malta Louceiro. São Paulo: Paulus, 2012.

<sup>101</sup> MCGINN, Bernard. *As Fundações da Mística: das origens ao século V*. Tomo I. Trad. Luis Malta Louceiro. São Paulo: Paulus, 2012, p. 138-139.

<sup>102</sup> A mística inglesa, da qual, o anônimo faz parte, tem outros nomes importantes, tais como: Walter Hilton (1340-45) e Juliana de Norwich (1342-1421), dentre outros.

em fins da Idade Média foram os motivos neoplatônicos: o conhecimento do Absoluto, a possibilidade de conhecê-IO, suas condições e modos de expressão<sup>103</sup>.

A mística especulativa renana tem seu apogeu e término em Hegel, ao passo que a mística especulativa flamenga, cujo maior expoente foi Jan Ruysbroeck († 1381), enfatiza a afetividade muito mais que a mística renana. O fim do medievo foi o apogeu da mística especulativa cristã e se caracterizou por uma espécie de tentativa de vários autores, de sistematizar e tornar didática esta forma de mística. Mas com o advento da modernidade e da secularização do pensamento, a mística entra em um período de declínio<sup>104</sup>.

Falando de um modo mais geral, lembremos que termo “mística” foi introduzido no cristianismo pela escola de Alexandria, que era platônica. A mística é o processo, a vivência interior da fé. É “essa etapa do caminho espiritual em que Deus invade a pessoa, a toca nas profundezas do seu ser e a transforma<sup>105</sup>”, essa “experiência imediata e silenciosa (...) superando a fadiga intelectual e o esforço da razão”<sup>106</sup>.

A experiência mística teria, assim, alguns aspectos que a definem: (i) silêncio eloquente, (ii) perder-se nela, ou melhor, transcender-se, por meio dela, as noções de tempo e espaço, (iii) experiência de solidão e (iv) passividade da pessoa<sup>107</sup>. A experiência mística seria então uma experiência profunda de Deus. Deus, habitando o âmago da criatura humana, fá-la sentir uma certa saudade Dele. Então, a criatura, enquanto vive e peregrina pelo mundo, busca na multiplicidade da Criação, algo que corresponda a esta saudade que ela sente, mas não sabe o que é. Por vezes, pode perder-se nesta multiplicidade, mas de um modo ou de outro, acabará encontrando o que tanto procura, posto que em todas as coisas, está de alguma forma, “impresso” o rosto de Deus e, a criatura, atentando para as formas da Criação, chegará ao Criador. Esta saudade está impressa no coração humano, pois Deus criou o homem, à Sua imagem; portanto, o homem o buscará, para enfim, poder aquietar-se Nele. Em outros termos: “Ter Deus presente no amor é o conteúdo essencial da experiência mística (...) É somente o coração que pode conduzir além e superar as barreiras intransponíveis da razão rígida, que

<sup>103</sup> Cf. VAZ, Henrique C. de Lima. *Experiência Mística e Filosofia na Tradição Ocidental*. São Paulo: Ed Loyola, 2000, p. 47-49.

<sup>104</sup> Cf. VAZ, Henrique C. de Lima. *Experiência Mística e Filosofia na Tradição Ocidental*. São Paulo: Ed Loyola, 2000, p. 49.

<sup>105</sup> MACCISE, C. Mística na Revelação Bíblica. In: BORRIELLO, L. e outros. *Dicionário de Mística*. São Paulo: Paulus: Edições Loyola, 2003, p. 735.

<sup>106</sup> DEL ZOTTO, C. M. Mística Natural. In: BORRIELLO, L. e outros. *Dicionário de Mística*. São Paulo: Paulus: Edições Loyola, 2003, p. 737.

<sup>107</sup> Ibid., p. 738.

quereria compreender, mas não consegue (...) Compreender Deus é dado só aos enamorados de Deus, que sabem discernir, além dos sinais e da aparência, a sua verdade, que é amor”<sup>108</sup>.

Para o cristão, isto envolve uma complexidade, considerando-se afeto igual a desejo desapegado – união com Deus que vem em Cristo. De acordo com esta visão, o homem místico seria o homem definitivo/completo que, alcançou algo da plenitude e completude de Deus, unindo-se a Ele profundamente, nas mais altas esferas da comunhão de amor. O modo de “conhecer” da experiência mística é o afeto amoroso. A mística cristã refere-se então, à união do homem com o Deus trinitário e o cumprimento do mistério de Cristo no homem, por meio da ação do Espírito Santo e do exercício das virtudes teologais<sup>109</sup>. Esta união, não teria nada que ver com alienação ou fuga das dificuldades da vida, mas teria a ver com o fim último do homem, isto é, unir-se plenamente a Deus. As dificuldades podem ser uma ocasião, mas destas não resulta necessariamente a experiência de Deus.

A experiência mística seria, então, a forma mais alta de autorrealização do cristão que se abre ao absoluto, ao totalmente outro. É também, a expressão da alma profunda de uma civilização (como afirma Bergson); o homem, não pode viver sem ela, ou melhor, sem um absoluto, seja ele falso (como por exemplo, o estado) ou verdadeiro (como Deus). Ela é também, primeiramente, vivenciada pelos próprios místicos e depois, teorizada pelos mesmos místicos que a vivenciaram. Assim sendo, recomenda-se que aquele que quiser inteirar-se da experiência mística, deve remeter-se às fontes, isto é, aos místicos, pois estes teorizaram sobre suas próprias experiências de interioridade consigo e com Deus. Em suma, mística é uma aproximação com o outro absoluto, por meio de um “tipo de conhecimento do seu objeto e de adesão afetivo-volitiva que transcendem o modo usual de operar de nossas faculdades superiores de conhecer e querer (...) ultrapassando a contingência e relatividade dos objetos que se oferecem à nossa experiência ordinária”. A mística teria, assim, uma ligação intrínseca com as limitações humanas, com a insuficiência humana. O conhecimento humano seria limitado e tendo o homem sede de verdade, seu sofrimento, tanto psíquico quanto corpóreo, suas frustrações, sua impotência ante as circunstâncias da vida, seu anseio por amar e ser amado, seu anseio por quietude e paz, e sua morte o levariam a este impulso de

---

<sup>108</sup> Ibid., p. 739-741.

<sup>109</sup> FARINA, R. Apresentação. In: BORRIELLO, L. e outros. *Dicionário de Mística*. São Paulo: Paulus: Edições Loyola, 2003, p. vi.

transcendência. A experiência mística seria, portanto, este lugar de encontro com o outro absoluto, que ocorre nas situações-limite da existência<sup>110</sup>.

Não obstante haja diferenças entre as diversas correntes místicas, na sua quase totalidade, podemos dizer que a proposta é sempre a mesma. Podemos traçar linhas gerais que estão presentes em cada uma destas diferentes correntes e que estão inclusive, presentes no misticismo inglês, do qual *A Nuvem* faz parte: predileção pela vida solitária, escolha pelo anti-intelectualismo concomitantemente com uma espécie de pietismo, devoção à humanidade e paixão de Cristo, divergência de influência de seus místicos contemporâneos do continente e escritos em língua vernácula<sup>111</sup>.

## 2. FONTES

Embora o autor da *Nuvem* manifeste sua vontade explícita de não fazer muitas citações<sup>112</sup>, ele faz algumas explicitamente e os editores, tradutores e estudiosos de sua obra detectam outras implícitas. Esta preocupação pode contribuir para o bom entendimento do texto.

### 2.1 Referências Bíblicas

#### 2.1.1 São Lucas 10, 38-42 e Êxodo 24

O Anônimo faz referências implícitas e explícitas a diversos textos bíblicos. Como existem muitas referências bíblicas por todo o texto, trataremos aqui apenas das mais importantes<sup>113</sup>. As de maior relevo são duas: a visita de Jesus à casa de Marta e Maria e a subida de Moisés ao monte Sinai, respectivamente, no Evangelho de São Lucas 10, 38-42 e Êxodo, 24.

---

<sup>110</sup> Cf. VAZ, Henrique C. de Lima. *Experiência Mística e Filosofia na Tradição Ocidental*. São Paulo: Ed. Loyola, 2000, 12-16.

<sup>111</sup> Cf. LAGORIO, V. M. *Mysticism, Christian: English*. In: STRAYER, J. R. *Dictionary of the Middle Ages*. New York: Charles Scribner's Sons, v. 9, 1987, p. 19-20.

<sup>112</sup> Cf. *A Nuvem*, cap. LXX, p. 178, infra p. 38.

<sup>113</sup> Quanto às demais, ver o anexo I.

A primeira passagem, importantíssima, é citada explicitamente pelo autor no capítulo 17,<sup>114</sup> onde é expressamente referido o evangelho de Lucas, sem indicação de capítulo e versículos. Tornando a citá-la no capítulo 20<sup>115</sup> e 21<sup>116</sup>, sem referência ao evangelho de Lucas. A passagem que se encontra no evangelho de Lucas 10,38-42, narra que, entrando Jesus numa aldeia, foi à casa de uma mulher chamada Marta. Esta tinha uma irmã, de nome Maria. Aconteceu que, enquanto Marta preparava-lhe uma refeição, Maria sentou-se para ouvi-lo. Esta passagem é importantíssima pois é a passagem que sustenta todo o conceito de contemplação, junto com a alegoria de Moisés na montanha em Êxodo 24. Então, Marta representa aqueles que levam uma vida ativa e Maria representa aqueles que vivem uma vida contemplativa<sup>117</sup>. Ambas as alegorias são tradicionais. A de Marta e Maria provém de São Clemente de Alexandria (c. 140-150?)<sup>118</sup>, que a teria esboçado<sup>119</sup>; quem teria dado à alegoria seu sentido tradicional, que chega até *A Nuvem*, teria sido Orígenes (c. 185-253), em suas homílias sobre São Lucas.

Poderíamos admitir com verossimilhança que Marta simboliza a ação, Maria, a contemplação. O mistério da caridade está afastado da vida ativa se a educação e a exaltação morais não tiverem como objetivo a contemplação: porque a ação e a contemplação não existem uma sem a outra. É preciso dizer que Marta recebeu o Logos (o Verbo) de uma maneira mais corporal, em sua própria casa, no seu âmbito, enquanto Maria o escutava de uma forma espiritual prostrando-se “a seus pés”; assim (no caso de Maria), não estamos mais lidando com o ensinamento de introdução, que é dado pela pedagogia e que recebe aquele que destruiu ‘aquilo que havia de pueril’, mas este não é ainda o (o momento) do ensinamento perfeito.

Marta pode também representar a Sinagoga que vem da circuncisão e recebeu Jesus em suas próprias fronteiras, absorvida pelas numerosas cerimônias que exige a letra da Lei; Maria é a Igreja vinda das nações, que escolheu 'a parte boa' da 'lei espiritual, aquela que não será 'afastada', 'que não será destruída' como a glória que iluminava o

<sup>114</sup> Cf. *A Nuvem*, cap. XVII, p. 71,72. Cf. *Ibid.*, cap. VII, p. 53.

<sup>115</sup> *Ibid.*, cap. XX, p. 77,78.

<sup>116</sup> *Ibid.*, cap. XXI, p. 80.

<sup>117</sup> *Ibid.*, cap. XXI, p. 79.

<sup>118</sup> Cf. BOULLUEC, Alain Le. In: HUISMAN, Denis. *Dicionário dos Filósofos*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 217.

<sup>119</sup> Cf. CLÉMENT D' ALEXANDRIE. *Quel Riche Sera Sauvé?* Trad. Patryck Descourticux. Paris: Éditions du Cerf 29, 2011.

rosto de Moisés; ela escolheu na Lei alguns pontos que são úteis e ela relaciona tudo ao 'único mandamento': 'Tu amarás. É preciso interpretar as palavras: 'Uma única coisa é necessária' como: 'Pouco é necessário', como: 'Tu conheces os mandamentos: tu não cometerás adultério, tu não matarás, e assim por diante.

Marta pode ainda representar os fiéis vindos da circuncisão e que praticam os costumes judaicos, seguindo à maneira judaica os preceitos da Lei; Maria, aqueles que renunciaram a estes preceitos, os Judeus, em segredo, sentada apenas aos pés de Jesus, buscando as realidades do alto, não aquelas da terra'; com efeito, ao refletirmos sobre esses diferentes pontos de vista, encontraremos Marta muito corporal, envolvida 'em muitos afazeres', enquanto Maria se dedica apenas à contemplação e aos assuntos espirituais<sup>120</sup>.

Como se vê, embora Orígenes apresente Maria e Marta como tipos da contemplação e da ação, em primeiro lugar, não excluí outros sentidos alegóricos, que apuram em seguida: a sinagoga e a igreja das nações; os cristãos que guardam os costumes judaicos e os que não guardam. De todo modo, importa dizer ainda, que tanto Clemente de Alexandria, quanto todos os padres capadócijs, teriam sido discípulos de Orígenes<sup>121</sup>.

---

<sup>120</sup> Cf. ORIGÈNE. *Homélie Sur S. Luc.* In: Sources Chrétiennes, Trad. Henri Crouzel, s. j., François Fournier, s. j., Pierre Périchon, s. j., tomo. 87. Paris: Editions du Cerf, 1962, p. 520-523 (tradução minha). Em francês:

On pourrait admettre avec vraisemblance que Marthe symbolise l'action, Marie la contemplation. Le mystère de la charité est ôté à la vie active si l'enseignement et l'exhortation morale n'ont pas pour but la contemplation: car l'action et la contemplation n'existent pas l'une sans l'autre. Il faut dire en outre que Marthe a reçu d'une manière plus corporelle le Logos (la Parole) dans sa propre maison, en son âme, tandis que Marie l'écoutait de façon spirituelle en se tenant 'à ses pieds'; ainsi (dans le cas de Marie), on n'a plus affaire à l'enseignement d'introduction, qui est donné par pédagogie et que reçoit celui qui a détruit 'ce qu'il avait de puéril', mais ce n'est pas encore (le moment) de l'enseignement parfait.

Marthe peut aussi représenter la Synagogue qui vient de la circoncision et a reçu Jésus dans ses propres frontières, accaparée par les nombreuses cérémonies qu'exige la lettre de la Loi; Marie est l'Église venue des nations, qui a choisi 'la bonne part' de la 'loi spirituelle', celle qui ne lui sera pas 'ôtée', 'qui ne sera pas détruite' comme la gloire qui éclairait la face de Moïse; elle a choisi dans la Loi les quelques points qui sont utiles et elle rapporte tout à l'unique commandement: 'Tu aimeras'. Il faut interpréter les mots: 'Une seule chose est nécessaire' par: 'Il est besoin de peu', par: 'Tu connais les commandements: tu ne feras pas d'adultère, tu ne tueras pas', et la suite.

Marthe peut encore représenter les fidèles venus de la circoncision qui pratiquent les costumes juives, observant à la juive les préceptes de la Loi, Marie, ceux qui y ont renoncé, les 'Juifs dans le secret, assis seulement aux pieds de Jésus, 'cherchant les réalités d'en haut, non celles de la terre'; en effect, en réfléchissant de différents points de vue, on trouvera Marthe trop corporelle, impliquée 'dans beaucoup d'affaires', tandis que Marie s'adonne seulement à la contemplation et aux choses spirituelles.

<sup>121</sup> Cf. DIONÍSIO, PSEUDO-AREOPAGITA. *Teologia mística, mediaevalia, textos e estudos.* Porto: Ed Fundação Eng. António de Almeida, 1996, p. 45, 48.

Ao contrário da alegoria de Marta e Maria que é a principal em *A Nuvem* e que o Anônimo utiliza, ora explícita, ora implicitamente, a alegoria de Moisés<sup>122</sup> aparece apenas implicitamente no capítulo 71. Esta é, igualmente importantíssima na ilustração do que seja a vida ativa e a vida contemplativa. Posta no final da obra, aparenta pelo tom e paralelismos com a alegoria de Marta e Maria ser uma importante passagem que sustenta o conceito de contemplação.<sup>123</sup> Trata-se de uma comparação entre personagens bíblicos. É muito forte a ênfase no conceito de contemplação nesta passagem, sendo isto sugerido pelo tradutor no capítulo 44, (a propósito do “monte da perfeição”) que aponta para os capítulos 71 a 73.

O capítulo 24 do livro do Êxodo, versículos 12 a 16, conta que o Senhor teria ordenado a Moisés que subisse ao monte Sinai a fim de receber as tábuas de pedra com a lei que o Senhor havia de ensinar o povo israelita. Então Moisés sobe, deixando os anciãos embaixo, sendo liderados por Josué, que tomaria o seu lugar enquanto estivesse ausente. Chegando ao cume do monte, uma nuvem cobriu Moisés por seis dias e ao sétimo dia, Deus o chamou do meio da nuvem<sup>124</sup>.

O Anônimo retoma esta narrativa e dá a ela o valor de uma alegoria<sup>125</sup>, mostrando ser Moisés aquele que representa os que, só após muitos esforços chegam à perfeita contemplação ao passo que Aarão, representaria aqueles que sem esforço, mas sempre que o desejam, chegam à perfeita contemplação. A subida de Moisés ao monte teria sido interpretada neste sentido pela primeira vez por São Gregório de Nissa (335-394).

Este fez sua proposta, quanto ao sentido alegórico desta passagem sobre Moisés, em sua obra *A Vida de Moisés*, escrita em grego e traduzida para o latim. Nela é feita uma exegese do episódio em que a figura de Moisés seria central. A alegoria sobre a passagem de Moisés teria influenciado o Pseudo-Dionísio e os padres capadócijs após, toda a tradição cristã, em especial a da Igreja Oriental, isto é, os padres gregos de modo geral. Moisés passaria então, a prefigurar a visão de Deus e a união mística da alma com Deus. A linguagem utilizada em *A Vida de Moisés* é uma linguagem filosófica, remanescente do neo-platonismo. Haveria assim, em Gregório de Nissa, resquícios de uma linguagem filosófica; contudo, ele toma as categorias do pensamento platônico e as transpõe para o pensamento cristão. Retornar ao mundo inteligível passaria a ser sinônimo de retornar para Deus, por meio da

<sup>122</sup> Cf. *A Nuvem*, cap. LXXI, p. 179-180.

<sup>123</sup> *A Nuvem*, cap. LXXI e LXXIII, p. 180, 182. A alegoria é expandida no cap. 73, p. 182-83, em que aparecem Moisés, Beseleel e Aarão. Quanto a Beseleel, cf. Êxodo 31, 1-5.

<sup>124</sup> Êx. 24, 12-16.

<sup>125</sup> Cf. *A Nuvem*, cap. LXXI, p. 179-180.

contemplação. Purificar-se das formas do mundo sensível seria não mais um progresso do intelecto, mas da alma em direção a Deus. A partir de então toda a tradição mística cristã falará em três vias principais de ascensão até Deus: A primeira via seria a via de purificação e caridade, representada, ora pela sarça ardente, ora pelo batismo e ainda, pela santa eucaristia. Como tal, seria, portanto, uma via luminosa e de separação da pessoa com o mundo. A primeira via seria também uma via mais de aspecto moral, posto que separaria a pessoa do mundo e do pecado para resguardá-la num santo propósito. A segunda via mística, seria a ascensão acima das realidades sensíveis, rumo às inteligíveis. Esta via seria representada pela figura do Espírito Santo, como a figura que anda ou sopra entre Deus e os homens, entre o Céu e a terra. Teria, pois, um caráter mais intelectual, posto que a ascensão das figuras sensíveis do mundo em direção às inteligíveis do alto, só é possível por meio de um processo de abstração e ainda, de uso da razão para tanto. Por fim, seria a união mística com Deus, a terceira e última via. Seria representada pela metáfora das trevas, isto é, o abandonar não só tudo que é sensível mas também o racional, tudo aquilo que de certa forma confere à pessoa certa segurança e, abraçar o invisível, o incerto, as trevas. Seria então, a apofaticidade, a renúncia à razão, imagens ou conceitos que pretendam definir Deus, sendo, portanto, a via suprarracional. Tais considerações de Gregório de Nissa nada mais seria do que a cristianização de uma leitura simbólica de Filon<sup>126</sup>.

### 2.1.2 Carta aos Efésios 3, 18

Falando de “que modo e porque motivo a oração breve penetra os céus”, o autor considera que ela o faz porque é dita com ardor na altura, na profundidade, no comprimento e na largura do espírito de quem ora. Neste contexto, depois de considerar cada uma dessas direções, menciona São Paulo explicitamente e o tradutor identifica a passagem a que tal citação está relacionada, como sendo Efésios 3, 18<sup>127</sup>. Por *altura*, o cartuxo quer dizer que essa oração emprega toda a força do espírito; por *profundidade*, que em uma única sílaba está contida toda a inteligência espiritual; por *comprimento*, que envolveria, a uma só vez, o sentimento de Deus pela alma e o clamor derivado disto; menciona-se também a largura, porque a pessoa que se une a Deus deste modo deseja que todos também a Ele se unam de

<sup>126</sup> Cf. DIONÍSIO, PSEUDO-AREOPAGITA. *Teologia mística, mediaevalia, textos e estudos*. Porto: Ed Fundação Eng. António de Almeida, 1996, p. 45-48.

<sup>127</sup> Cf. *A Nuvem*, cap. XXXVIII, p.112.

igual maneira.<sup>128</sup> O versículo da Carta aos Efésios se refere a estas dimensões no próprio Deus, eterno (comprimento), amoroso (largura), poderoso (altura) e sábio (profundidade).

### 2.1.3 Carta aos Hebreus 12,20

A última citação importante é uma referência implícita à carta aos Hebreus 12,20, que retoma o texto do Êxodo 19,13<sup>129</sup> que diz: “Nenhuma mão tocará nele, porque certamente será apedrejado ou aseteado; quer seja animal, quer seja homem, não viverá: soando a buzina longamente, então subirão ao monte”<sup>130</sup>. A citação é reinterpretada pelo autor de *A Nuvem*, que compara o monte Sinai ao monte da contemplação. O cartuxo aconselha desta vez, o jovem discípulo, a não agitar-se nem esforçar-se violentamente no trabalho contemplativo; antes, que o faça calma e pacientemente, como se não quisesse deixar que Deus veja como é grande seu desejo. Pois a agitação e o esforço violentos, são obras carnis e animais, mas o esperar por Deus e até tentar esconder seu maior desejo por Ele, é obra espiritual<sup>131</sup>.

O Anônimo utiliza o texto bíblico em sentido alegórico, seguindo a divisão dos quatro sentidos das Escrituras, proposta por Orígenes<sup>132</sup> e que teria dominado toda a hermenêutica medieval: o sentido (i) literal, que seria o sentido direto ou denotativo da passagem, (ii) o sentido moral, relacionado com a conduta humana, (iii) o alegórico, que seria o sentido mais profundo e/ou a doutrina mesma do texto e (iv) o anagógico, que se referiria às coisas celestiais<sup>133</sup>. Lançando mão dos textos utilizados pelo anônimo seria possível dizer que a narrativa de Jesus visitando a casa de Marta (que poderia ser interpretada apenas literalmente, como um fato), teria outra interpretação mais profunda, apontando para Marta como representando a vida ativa e sua irmã, Maria, representando a vida contemplativa. A vida ativa e a vida contemplativa como modos diferentes de se achegar a Cristo. Por outro lado, a narrativa de Moisés subindo o monte Sinai e sendo coberto por uma nuvem durante seis dias, poderia ser lida em seu sentido literal somente, mas seria lida pelo anônimo, alegoricamente. Moisés representando aqueles que só depois de muitos esforços contemplam o rosto do

<sup>128</sup> Ibid.

<sup>129</sup> Ibid., cap. XLVI, p. 127.

<sup>130</sup> Êx. 19,13.

<sup>131</sup> Cf. *A Nuvem*, cap. XLVI, p. 127-128.

<sup>132</sup> Cf. ORÍGENES. *Tratado sobre os Princípios*. Trad. João Eduardo Pinto Basto Lupi. São Paulo: Paulus, 2012, livro IV.

<sup>133</sup> Cf. LOPES, Augustus Nicodemus. Lutero ainda fala: um ensaio em história da interpretação bíblica. *Fides Reformata*, 1/2, 1996, p. 8-9.

Senhor. Novamente, o anônimo encontra no texto bíblico um sentido mais profundo que apontaria para Cristo. Ambos os textos apontariam, assim, para um sentido mais profundo, bem como para uma suposta doutrina a ser seguida, qual seja, a de adotar a vida contemplativa e se empenhar nela. Muito embora no século XIII tenha havido um movimento em prol da importância e mesmo da supremacia do sentido literal para a compreensão das Escrituras, como por exemplo, Tomás de Aquino, (“Também não existe confusão na Escritura, porque todos os sentidos estão fundados no sentido literal”), a interpretação alegórica perdurou com muita força em todo o medievo<sup>134</sup>.

## 2.2 São Dionísio

A estrutura do pensamento de Dionísio é triádica, tendo recebido fortes influências tanto das atividades do *Nous* de Plotino (cf. Em. 6.8.16), quanto da tríade procleana de *mone*, *proodos*, *epistrophe* (cf. PROCLO. *Elementos de Teologia*, Proposição 35). Foi bebendo nestas fontes, que Dionísio elaborou sua importantíssima obra *A hierarquia celeste*, onde distingue três grupos de anjos de maneira hierarquizada<sup>135</sup>.

As hierarquias na obra de Dionísio mostram a conexão de todas as criaturas com o divino. Contudo, Dionísio se separa de Plotino ao compreender o processo de elevação ao divino não como algo que cada alma faça solitariamente, mas segundo os três modos de vida da Igreja<sup>136</sup>.

Ademais, a mística dionisiana ocorre por meio da escuridão e do silêncio, sendo o conhecimento que se pode dela obter, uma forma de saber não pelo trabalho mental, mas por meio de uma experiência especial. Este aspecto da mística seria oriunda do neo-platonismo tardio, conforme salienta McGinn<sup>137</sup>.

Este conhecimento por meio de uma experiência especial que conduzem a alma rumo à escuridão e o silêncio, é a chamada via apofática. Nisto consiste o mistério de Deus: em que Dele, nada se pode afirmar. Vale porém, distinguir dois tipos de negação a fim de apontar a

<sup>134</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*, I<sup>a</sup>, q. 1. a.10 ad I, 2<sup>o</sup> ed. São Paulo: Edições Loyola, 2003, p. 155 “*Et ita etiam nulla confusio sequitur in sacra Scriptura: cum omnes sensus fundentur super unum, scilicet litteralem*”; LOPES, Augustus Nicodemus. Lutero ainda fala: um ensaio em história da interpretação bíblica. *Fides Reformata*, 1/2, 1996, p. 8.

<sup>135</sup> Cf. MCGINN, Bernard. *As Fundações da Mística: das origens ao século V*. Tomo I. Trad. Luis Malta Louceiro. São Paulo: Paulus, 2012, p. 242, 245, 249.

<sup>136</sup> *Ibid.*, p. 252.

<sup>137</sup> *Ibid.*, p.254.

qual delas, se refere Dionísio. Uma é a negação por insuficiência, outra, a negação por meio da transcendência. Na verdade, na verdade, no tocante ao conhecimento sobre Deus, ele se dá tanto por insuficiência como por transcendência – tanto por aquilo que podemos saber sobre Deus (por meio da liturgia, dos símbolos, etc., da teologia afirmativa), como por aquilo que não podemos saber sobre Deus (o mistério de Deus, o conhecimento que ocorre graças ao desconhecimento; o eixo da teologia negativa dionisiana).<sup>138</sup>

O alicerce da teologia negativa proposta seria o episódio de Moisés no monte Sinai, onde Moisés encontra Deus na escuridão, na nuvem e no silêncio. Tal conceito teria sido retirado de Fílon e de Gregório de Nissa em *A Vida de Moisés*. Neste ponto, porém, Dionísio não segue os neo-platônicos pagãos, que fazem uso de muitas imagens para falar sobre a divindade. Uma vez tendo iniciado o conhecimento do divino por vias afirmativas, pode-se caminhar pela via negativa de conhecer através da ignorância. Sendo o fim desta jornada, não a negação, nem tampouco a afirmação, mas a transcendência de afirmação-negação<sup>139</sup>. Uma espécie de meta-linguagem ou linguagem do paradoxo ou segundo a expressão mencionada por McGinn, linguagem-divina<sup>140</sup>.

Dionísio ao contrário da teologia afirmativa, da gnose, propõe uma agnosia (não-conhecimento). Trata-se de uma realidade que vai além do nível da linguagem conceitual<sup>141</sup>. O pensamento deste importante teólogo sempre teve algo por assim dizer, incompreendido e, por este motivo, foi sendo interpretado e reinterpretado ao longo da história do cristianismo, sempre à luz de novos temas que iam surgindo e com uma igualmente nova proposta hermenêutica<sup>142</sup>.

A referência de São Dionísio para o autor de *A Nuvem* é tal que este afirma a propósito daquele, que qualquer um que consultar as obras deste, verá a confirmação, do começo ao fim, de tudo de que *A Nuvem* trata<sup>143</sup>. A segunda referência a Dionísio se dá logo acima desta, quando o autor diz que o conhecimento mais profundo de Deus se alcança por meio da ignorância<sup>144</sup>. Esta segunda referência a S. Dionísio é feita em um contexto tipicamente dionisiano, para mostrar como o conhecimento de Deus ultrapassa o conhecimento do mundo material e do mundo espiritual. Segundo o cartuxo, conhecemos o mundo material, através

<sup>138</sup> Cf. MCGINN, Bernard. *As Fundações da Mística: das origens ao século V*. Tomo I. Trad. Luis Malta Louceiro. São Paulo: Paulus, 2012, p. 257.

<sup>139</sup> Ibid., p. 259.

<sup>140</sup> Ibid., p. 260.

<sup>141</sup> Ibid., p. 261.

<sup>142</sup> Ibid., p. 268.

<sup>143</sup> *A Nuvem*, cap.XX, p.178.

<sup>144</sup> Ibid.

dos nossos sentidos externos; através do tato, olfato, paladar e visão. Mas, como sabemos que não estamos mais lidando com o mundo material e sim, com o espiritual? Segundo o cartuxo, quando os sentidos externos não forem mais capazes de nos informar acerca do que queremos conhecer. Este é o primeiro passo em direção ao conhecimento do mundo espiritual. Então, elevar-nos-emos a conhecer todas as criaturas espirituais, até que chegue um momento em que a inteligência fracassa. É justamente neste momento, que, paradoxalmente, ela tem êxito. A inteligência soçobra quando pretende tocar em Deus, pois Deus não pode ser conhecido senão pelo desconhecimento e pela ignorância<sup>145</sup>. Sobre isto, já falamos anteriormente<sup>146</sup>, posto que é neste grau da vida cristã, que o cristão se despoja de todo e qualquer conceito, pensamento ou imagem para significar a Deus, adentrando a escuridão, a nuvem do não-saber.

A referência anterior vem acompanhada da seguinte observação: “Todavia não quero citar outra vez Dionísio, nem nenhum outro doutor”<sup>147</sup>. A razão desta atitude é que o cartuxo quer se afastar da prática que teria se tornado comum em seu tempo, de citar as Escrituras e os Padres, com o mero propósito de exercício especulativo ou alarde de erudição<sup>148</sup>.

### 2.3 Gregório Magno

Haveria referências, que ocorrem em *A Nuvem*, a Gregório Magno, no capítulo 32: uma implícita e outra quase literal. Na primeira, o cartuxo estaria ensinando ao jovem discípulo dois estratagemas para o principiante que se inicia neste trabalho. O primeiro estratagema consiste em saltar por cima dos próprios pensamentos, que ficam entre o jovem e Deus, e assim, alcança-IO. Se não o conseguir, cabe tentar ainda um segundo estratagema. Cair prostrado ante os próprios pensamentos, reconhecendo a própria pequenez e imundice, implorando a Deus para que o livre dos seus inimigos, que são, os pensamentos divagantes. Deus então, percebendo a humildade contida neste desejo que o implora, descerá com seu poder e o livrará dos seus inimigos. A alma derreter-se-á então, no fogo do Seu amor e se

---

<sup>145</sup> *A Nuvem do Não-Saber* fez parte de uma tendência que seria referência no final do século XIII e XIV, da qual faziam parte Guilherme de Ockham e Duns Scotto (Cf. GILSON, Étienne e Boehner, Philotheus. *História da Filosofia Cristã*, Trad. Raimundo Vier, O.F.M. Petrópolis: Ed. Vozes, 2004, p. 487-518, 533-550).

<sup>146</sup> Vide p. 17 desta dissertação.

<sup>147</sup> *A Nuvem*, cap. LXX, p. 178.

<sup>148</sup> *Ibid.*

unirá a Deus<sup>149</sup>. Segundo o tradutor, este exemplo utilizado por vários autores e proveniente de um versículo do Cântico dos Cânticos (5, 6), poderia ter sido retirado das *Homiliae in evangelia*, 25,2 por São Gregório.

Haveria também uma referência explícita a Gregório, que ocorre no capítulo 75 de *A Nuvem*. Aí, o autor trata dos sinais que tornam possível dizer se a alma é chamada por Deus para este trabalho. O sinal que tornaria possível aferir se a alma é chamada para este trabalho, seria quando, inesperadamente, ela sentisse aquele impulsozinho secreto de amor, que a fizesse desejar unir-se a Deus. Um impulso que não está no poder da pessoa, mas que aparece e se perde, segundo a vontade de Deus. Quando a alma sentir tal impulso e seu desejo de unir-se a Deus, tornar-se maior que o medo de perder repentinamente este desejo, isto seria o sinal que permitiria dizer que tal alma é chamada a este trabalho. A alma é, portanto, forçada a esperar que este impulsozinho surja dentro de si. Ao falar da espera e do desejo, o cartuxo cita explicitamente S. Gregório: “os desejos santos aumentam com a dilatação; mas se com ela diminuem, nunca foram desejos”<sup>150</sup>.

## 2.4 Santo Agostinho

Uma referência a Santo Agostinho encontra-se no capítulo 75 de *A Nuvem*: “Toda a vida do bom cristão nada mais é do que um desejo santo”<sup>151</sup>. Nela fala-se do desejo santo que deve caracterizar a vida do cristão. Este trecho, vem logo na sequência da citação, pelo autor, de S. Gregório a respeito do mesmo desejo santo e que teria a ver com aquele impulsozinho secreto de amor, engendrado por Deus na alma do cristão, segundo Seu tempo e Sua Vontade, dando-o e retirando-o conforme Lhe aprouver. Em outras palavras, dizer que toda vida de um bom cristão nada mais é senão um desejo santo é o mesmo que dizer que a vida do cristão é um anelo amoroso e secreto, da alma por Deus. O editor, no capítulo 64, remete também à frase das *Confissões* 1,1 “Criastes-nos para Vós e o nosso coração anda inquieto, enquanto

<sup>149</sup> “Anima mea liquefacta est, ut locutus est”, ou na versão francesa: “Dès qu’il a parlé, mon ame s’est fondue em moi” (GRÉGOIRE LE GRAND. *Homélie sur l’évangile*. Texte latin, Int., Trad. et Notes Raymond Étaix et Georges Blanc. Paris: Éditions du Cerf, 2008, p. 110-111). Ver também: Cf. *A Nuvem*, cap. XXXII, p. 100.

<sup>150</sup> “Sancta enim desideria, ut praediximus, dilatione crescunt. Si autem dilatione deficiunt, desideria non fuerunt”, ou na versão francesa: “Car les Saint désirs, nous l’avons dit, grandissent d’être retardés. Si cela les fait évanouir, Ce n’étaient pas des désirs” (GRÉGOIRE LE GRAND. *Homélie sur l’évangile*. Texte latin, Int., Trad. et Notes Raymond Étaix et Georges Blanc. Paris: Éditions du Cerf, 2008, p. 110-111). Ver também: Cf. *A Nuvem*, cap. LXXV, p. 187.

<sup>151</sup> *A Nuvem*, cap. LXXV, p. 188; AGOSTINHO DE HIPONA. In *Epistolam Johannis ad Parthos*, 4,6: PL 35, 2008: “Vita boni Christiani desiderium est nisi sancta”.

não repousar em Vós”<sup>152</sup> a propósito do papel da vontade para amar a Deus, desejá-lo e finalmente nele repousar<sup>153</sup>. Esta vontade, que antes do pecado, se dirigia para o bem e para Deus, mas, que após o pecado original, perde-se muitas vezes dentre as várias escolhas que possa fazer. A vontade<sup>154</sup>, de acordo com o autor, seria a faculdade que possibilita escolher o bem que fôra determinado enquanto tal, pela razão. É esta vontade, dirigida pela razão, para o bem, que aquieta o coração e o repousa em Deus. A vontade é, pois, um tema comum, que, de acordo com o tradutor, o cartuxo retira de Agostinho e de Anselmo de Aosta, de quem se falará a seguir.

## 2.5 Guigo II

Supõe-se que o autor estivesse se referindo a Guigo II, quando fala dos três meios a que devem recorrer, os iniciantes na contemplação, a saber: a leitura, a meditação e a oração<sup>155</sup>. Acerca destes três meios, o cartuxo diz que os três seriam, na verdade, um, posto que estariam entrelaçados. Por exemplo: só é possível meditar, se primeiro se ler e escutar. Ler e escutar, seriam também, uma e a mesma coisa, posto que os clérigos leem as Sagradas Escrituras, ao passo que os leigos quando ouvem a pregação dos clérigos, estariam de certa forma, “lendo-as”. Por fim, só seria possível orar adequadamente, se primeiro se meditasse adequadamente. Não deixa de ser interessante notar como o autor da *Nuvem* se refere ao contexto da época em que letrado era sinônimo de clérigo e o povo, os leigos, eram em sua maioria iletrados.

Ainda em outra referência a Guigo II, o autor parece citar quase que literalmente um texto de Guigo II: “A oração nada mais é em si mesma do que uma intenção devota do coração que se dirige para Deus, com o fim de alcançar o bem e afastar o mal”<sup>156</sup>. No entanto, o nome de Guigo não é mencionado, tratando-se de mais uma referência implícita. Aqui, onde

<sup>152</sup> A *Nuvem*, cap. LXIV, p. 166, nota do editor.

<sup>153</sup> Ao que parece, seria uma alusão um tanto longínqua e o nome de Agostinho não é mencionado pelo cartuxo.

<sup>154</sup> A *Nuvem*, cap. LXIV, p. 166.

<sup>155</sup> Cf. GUIGO II. *Scala Claustralium*, trad. D. Timóteo A. Atanásio, O.S.B. Bahia: Ed. Subiaco, sem data, p. 3. (Cf. A *Nuvem*, cap. XXXVII, p 106). Entretanto, vale notar que na *Nuvem*, o autor fala de três meios, ao passo que na *Scala Claustralium*, Guigo II fala em quatro degraus, ou seja, os três de que o cartuxo fala mais um quarto, que seria o da contemplação.

<sup>156</sup> “Oratio est devota cordis intentio in Deum intentio pro malis removendis/ vel bonis adipiscendis”, ou na tradução francesa: “La prière est une religieuse application du coeur à Dieu pour éloigner des maux ou obtenir des biens” (COLLEDGE, E.; WALSH, J. Introduction. In: GUIGO II. *Lettre sur la Vie Contemplative*. Paris: Éditions du Cerf, 2001, p. 81, 85).

o cartuxo trata da oração, que seria o terceiro meio a que devem recorrer os principiantes, exorta que se deve escolher uma palavra monossílaba que esteja mais adequada à natureza da oração que se pretende fazer. Se a oração é o meio pelo qual se quer afastar os males e obter os bens, existe, segundo o autor, uma palavra para cada um: “pecado” para os males e “Deus” para os bens. Então, se o principiante deseja se livrar dos males, deve orar, repetindo a palavra “pecado”, até que os males o deixem, ao passo que, se deseja obter os bens, deve orar repetindo a palavra “Deus”, até que estes lhe advenham Dele. Não cessando de orar, até que obtenha tudo o que anseia. Esta técnica de orar com um monossílabo, é semelhante à atitude de uma pessoa atemorizada que, clamando por ajuda, profere um monossílabo e grita: “Ai” ou “fogo”. Entretanto, na escolha dos monossílabos a ser usados, aconselha o cartuxo, podem ser “Deus” ou “pecado”, que teriam sido as palavras que logo lhe vieram à mente, ou qualquer outro, que Deus assim inspirar, não sendo recomendado gastar tempo pensando no significado dos monossílabos já que a contemplação se adquire não pelo estudo, mas unicamente pela graça<sup>157</sup>.

## 2.6 Anselmo de Aosta

No capítulo 4 da obra, o autor fala da medida de tempo necessária para a realização deste trabalho. Segundo o mesmo, o tempo necessário não é longo, como se pode pensar num primeiro instante, mas, curtíssimo. Em falando de tempo, o que está em questão são as moções da alma, a vontade e o desejo. Se pois, a alma, em estado originário, isto é, antes do pecado, desejasse unir-se a Deus, tal união dar-se-ia no mesmíssimo instante, posto que, originalmente, não havia barreiras entre a alma e Deus. A pessoa então, só despender tempo e esforço quando deseja unir sua alma a Deus, por causa do pecado, que dispersou a vontade em varias direções que não seu fim último, isto é, Deus. Este aspecto de como despender o tempo e a vontade/desejo, aparece em *A Nuvem*, consignado pelo tradutor a Anselmo de Aosta: “De todo tempo que te foi dado se perguntará como foi que o despendeste”<sup>158</sup>.

<sup>157</sup> Cf. *A Nuvem*, cap. XXXIX, p. 114-115.

<sup>158</sup>“... quid respondebis in illa die, cum exigitur a te usque ad ictum oculi, omne tempus vivendi tibi *impensum*, qualiter fuerit a te *expensum*?” (que responderás naquele dia, quando te forem pedidas contas, até a simples duração de um pestanejo, de como gastaste todo o tempo que te foi dado viver?). Ver: *A Nuvem*, cap. IV, p. 39, nota do tradutor.

## 2.7 Walter Hilton

Há ainda, uma referência, consignada em nota pelo tradutor, a Walter Hilton<sup>159</sup>, que aparece no capítulo 48 da obra. Neste, o autor trata das alegrias e doçuras que o corpo pode sentir no trabalho de oração, alertando o jovem discípulo a vigiar a fim de ver se tais doçuras são concedidas por Deus ou artimanhas do demônio. Tratando deste assunto, o cartuxo diz que outro autor tratou melhor do mesmo. Não diz, porém quem foi este autor que melhor tratou o tema e o tradutor consigna-o a Walter Hilton na obra *A Escala da Perfeição, I, 10-11*<sup>160</sup>.

## 2.8 Hugo de Balma e Thomas Gallus

Outras fontes importantes do autor de *A Nuvem*, segundo Gallacher, teriam sido Hugo de Balma († 1305) e Thomas Gallus<sup>161</sup> (ca. 1200-1246)<sup>162</sup>. Acerca de Thomas Gallus, Samuel Fanous e Vincent Gillespie sugerem que ele teria exercido forte influência sobre o misticismo ocidental até fins da Idade Média e mesmo, para além disto, influenciando escritores contemplativos, dentre os quais, menciona o autor desconhecido de *A Nuvem do Não-Saber*<sup>163</sup>. Já James Walsh, o teria apenas como influência indireta em *A Nuvem*. Diferente das referências explícitas ou implícitas mencionadas, as referências a Hugo de Balma e T. Gallus, não constam do texto de *A Nuvem*, nem tampouco das notas do tradutor. Trata-se exclusivamente de indicações dos comentaristas Gallacher e J. Walsh.

<sup>159</sup> Ibid., cap. XLVIII, p 133.

<sup>160</sup> Ibid., nota do tradutor. Cf. acima, p. 29.

<sup>161</sup> Hugo de Balma foi um monge, prior do mosteiro cartuxo de Meyriat (Cf. HOPKINS, J. *Hugh of Balma on mystical Theology*. Minneapolis: sem editora, 2002, p. 1). Thomas Gallus foi o abade de Verceil (Cf. DIONÍSIO, PSEUDO-AREOPAGITA. *Teologia mística, mediaevalia, textos e estudos*. Porto: Ed Fundação Eng. António de Almeida, 1996, p. 100).

<sup>162</sup> Cf. GALLACHER, J. Patrick. *The Cloud of Unknowing: Introduction*. Kalamazoo, Michigan: Medieval Institute Publications, 1997, p. 5.

<sup>163</sup> Cf. FANOUS, Samuel; GILLESPIE, Vicent. *The Cambridge Companion to Medieval English Mysticism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011, p. 77.

### 3. OS GRAUS DA VIDA CRISTÃ

Na tradição cristã medieval é comum a indicação de três graus na via de ascensão até Deus<sup>164</sup>. O primeiro grau é o chamado purgativo, em que o cristão, ativamente, se purga das atividades pecaminosas. O segundo grau é o chamado progressivo, nele o cristão, tendo purgado alguns de seus pecados, está ascendendo e se aproximando de Deus. Tal estágio está entre a vida ativa (purgativa) e a vida contemplativa. Aqui, o cristão começa a meditar, por exemplo, nas alegrias do Céu e na Paixão de Cristo. Por fim, o último e terceiro grau corresponde à vida passiva e contemplativa, na qual o cristão, tendo se purgado de suas atividades pecaminosas e tendo meditado nas alegorias dos evangelhos, passa a contemplar o divino que preenche seu ser.

Logo no primeiro capítulo, o autor de *A Nuvem* propõe que sejam distinguidos quatro graus da vida cristã; detendo-nos mais atentamente, notamos no capítulo 21 que o autor mescla o segundo grau da vida ativa ao primeiro da vida contemplativa. Desta forma, podemos considerar, como na tradição cristã medieval, apenas três graus.

Tem sido proposto que uma das grandes influências sobre o autor de *A Nuvem*, foi Guigo II; seria, no entanto, possível pensar que não, no que se refere aos graus da vida cristã, pois, para Guigo II, os graus da vida cristã seriam quatro, a saber: a leitura, a oração, a meditação e a contemplação<sup>165</sup>. Entretanto, um aspecto importante da oração, é tomado pelo Anônimo de *A Nuvem*, de Guigo II, quando o cartuxo afirma: “A oração nada mais é em si mesma do que uma intenção devota que se dirige para Deus, com o fim de alcançar o bem e afastar o mal”<sup>166</sup>. Adiciona a isto, o conselho de que a oração breve penetra os céus. Deve-se escolher uma palavra de uma só sílaba e repeti-la ininterruptamente. Deste modo, a alma se elevará a Deus. Sugere mesmo, que sendo a oração o meio pelo qual a pessoa deseja todos os bens, ela repita a palavra ‘Deus’, pois em Deus estão contidos todos os bens. Mas, se a oração é o meio de alcançar a contemplação, o autor de *A Nuvem* lembra que esta, só o é, pela graça

---

<sup>164</sup> Na Idade Média, há uma tradição que aponta para basicamente três estágios na via de ascensão até Deus. Cabe notar que estes três estágios foram, na verdade, uma síntese de ao todo, nove estágios, como aparecem, por exemplo, em São Boaventura, no *Itinerário da mente para Deus*. A síntese de nove para três estágios foi feita, provavelmente, por Pseudo-Dionísio, deveria algo às trilogias agostinianas, sobre a Trindade. Teria também base em outros autores como Orígenes e Gregório de Nissa. Cf. nota 34. *A Nuvem* é simples e prática; além de reduzir os estágios a três graus apenas, rejeita a imaginação e o pensamento, propondo uma via muito prática de unir-se a Deus, uma experiência de Deus. (Cf. GALLACHER, J. Patrick. *Introduction in The Cloud of Unknowing*. Kalamazoo, Michigan: Medieval Institute Publications, 1997, p. 5).

<sup>165</sup> Cf. GUIGO II. *A Scala Claustralium*, Trad. D. Timóteo A. Anastácio, O.S.B, antigo Abade do Mosteiro de São Bento. Bahia: Ed. Subiaco, p. 3.

<sup>166</sup> *Ibid.*, p. 4. (*A Nuvem*, cap. XXXIX, p. 114). Acima, p. 34-35.

imerecida e nunca pelo estudo das palavras<sup>167</sup>. Este tema será retomado no momento devido, dentro deste trabalho, a saber, o segundo e terceiro graus na via contemplativa em direção até Deus.

É necessário notar, a propósito de S. Guigo II e do próprio cartuxo, autor de *A Nuvem*, de qual espécie de oração contemplativa se trata. Em primeiro lugar, não é a oração litúrgica realizada em nome da Igreja. Não é a oração pessoal, que é feita quando alguém lê a Sagrada Escritura e, assim, entra em contato com Deus. É a oração contemplativa mística ou passiva, onde, silenciosa e apofaticamente, a alma se une a Deus. Nela, a pessoa vê o abismo existente entre sua alma pecadora e a santidade de Deus e, mesmo assim, paradoxalmente, por meio da graça e do amor, pode se unir a Ele. A oração contemplativa passiva, teria sido exaltada em seu valor dentro do cristianismo pelos padres gregos, mormente, Clemente de Alexandria, Orígenes e Gregório de Nissa<sup>168</sup>, mesmo se o termo “contemplação” não se encontra nas Escrituras.

### **3.1 Primeiro Grau da Vida Cristã: Obras corporais de misericórdia e caridade ou, via purgativa**

O primeiro grau da vida cristã corresponde ao que a tradição cristã medieval chama de Via Purgativa. É descrita pelo monge cartuxo, no capítulo 21 de *A Nuvem*: “(...) a primeira parte (...) praticar obras corporais de misericórdia e caridade, boas e honestas equivale ao primeiro grau da vida ativa, conforme também já afirmei”<sup>169</sup>.

São sete as obras corporais de misericórdia e caridade, na tradição cristã medieval. Estão enumeradas pelo tradutor de *A Nuvem* em nota de rodapé: “ dar de comer a quem tem fome, dar de beber a quem tem sede, vestir os nus, dar pousada aos peregrinos, assistir os enfermos, visitar os presos e enterrar os mortos”<sup>170</sup>. A alegoria utilizada também pela tradição cristã medieval, a fim de tratar da vida ativa, é a passagem descrita no *Evangelho de Lucas*, 10,42<sup>171</sup>, sobre a visita de Jesus à casa de Marta e Maria<sup>172</sup>. “Maria, representa os

<sup>167</sup> Cf. *A Nuvem*, cap. XXXIX, p. 115. Cf. Supra, p. 35.

<sup>168</sup> BERNARD, Ch. A. Contemplação. In: *Dicionário de espiritualidade*. Trad. e adap. Augusto Guerra, Isabel Fontes Leal Ferreira. São Paulo: Ed. Paulinas, 1989, p. 185.

<sup>169</sup> *A Nuvem*, cap. XXI, p. 79; Cf. *A Nuvem*, cap. VIII, p. 53: “A parte inferior da vida ativa mantém-se de pé na prática das obras corporais de misericórdia e caridade, boas e honestas”.

<sup>170</sup> *Ibid.*, cap. VIII, p. 53, nota do tradutor.

<sup>171</sup> Tal passagem é citada por S. Bruno, que é sem dúvida, uma fonte indireta de *A Nuvem* (Cf. SÃO BRUNO. *Carta de São Bruno a seu Amigo Raul*. Sem editora, sem data, p. 2). Paginação feita por mim.

<sup>172</sup> Cf. *A Nuvem*, cap. XVII, p. 71.

contemplativos, porque eles devem conformar a sua vida com a dela; Marta representa os ativos, do mesmo modo e por análoga razão”<sup>173</sup>.

Marta é, pois, tratada como símbolo da gente do mundo, ocupada nos afazeres mundanos, isto é, no prover das próprias necessidades, na prática das obras de misericórdia e caridade. Tais pessoas, diz o cartuxo, criticam os contemplativos. Contudo, são perdoados pelo Senhor, pois o fazem devido à ignorância. Como diz o autor: “De fato, os ativos andam sempre atarefados, e têm de se preocupar com variadíssimas coisas, primeiro, para proverem às suas próprias necessidades e, depois, para realizarem obras de misericórdia em favor do próximo, como exige a caridade”<sup>174</sup>. Um pouco antes, diz: “(...) A causa do que ela (Marta) disse foi a ignorância (...). Por outro lado, a santa também se exprimiu com tanta cortesia e em breves palavras, pelo que sempre a devemos considerar plenamente desculpada”<sup>175</sup>. Logo em seguida: “Assim, a meu ver, as pessoas de vida ativa, inseridas no mundo, também devem obter o perdão para as suas palavras de protesto acima referidas, muito embora falem de maneira rude, pois é necessário atender à ignorância de que são vítimas”<sup>176</sup>.

De acordo com M. Herraiz, Marta e Maria eram duas irmãs tanto no plano natural quanto no plano religioso. Ambas, ao contrário do que parece, representam não a diferença, mas a unidade entre vida ativa e vida contemplativa, posto que, tanto a que contempla quanto a que age, estão com os ouvidos atentos, escutando a voz do Senhor<sup>177</sup>. De maneira semelhante, fala Erich Fromm, ao chamar atenção para a diferença que os termos atividade e passividade tinham para o homem pré-industrial e que têm para nós, hoje<sup>178</sup>. Hoje, atividade é sinônimo de atarefamento, correria, produção (quase que desenfreada e alienada) e passividade é sinônimo de ócio e preguiça. Para um homem do medievo não era assim. Atividade significava estar envolvido alegre e inteiramente numa tarefa, imerso nela, e não precisavam ser variadíssimas tarefas ao mesmo tempo, mas apenas uma, que fosse digna do bem ou alegre laborar. Embora o cartuxo pareça reprovar o tipo de vida ativa, vemos que muito provavelmente, ele, reconhecia seu valor. Já a passividade, não queria dizer, preguiça ou ócio improdutivo. Antes, queria dizer: o aspecto mais desejável da vida humana. Quando o homem para e busca a verdade, a contempla com os olhos do espírito, do interior. Vistas por este prisma, vida ativa e vida contemplativa não estão tão distantes como poderíamos pensar,

<sup>173</sup> Ibid., cap. XVII, p. 72.

<sup>174</sup> Ibid., cap. XX, p. 78.

<sup>175</sup> Ibid., cap. XIX, p. 75.

<sup>176</sup> Ibid., cap. XIX, p. 75.

<sup>177</sup> Cf. BORRIELLO, L. *Contemplação*, iv. O Problema da Relação entre Vida Contemplativa e Ação. In: BORRIELLO, L. e outros. *Dicionário de Mística*. São Paulo: Paulus: Edições Loyola, 2003, p. 264.

<sup>178</sup> Cf. FROMM, Erich. *Ter ou Ser?* Trad. Nathanael C. Caixeiro. 2 ed. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 1980, p. 100.

se utilizássemos os termos com seus sentidos, como fazemos hoje. Ao contrário, eles são mais semelhantes que dessemelhantes, posto que ambos apontam para uma imersão profunda numa dada “tarefa”, na qual, a pessoa que a realiza, torna-se mais consciente e mais completa. Sendo assim, Maria e Marta são irmãs, ambas, servindo ao Senhor com a vocação que lhes foi dada, que lhes é própria. Aos ativos, o atarefar-se, para servir ao Senhor por meio de obras corporais, aos contemplativos, o silenciar-se, para ouvir a voz do Senhor atentamente. Em acordo com estas afirmações, de M. Herraiz e de E. Fromm, notamos que num dado contexto, o próprio autor de *A Nuvem* também afirma que a vida ativa é boa: “A primeira parte é boa, a segunda é melhor, mas a terceira é a melhor de todas”<sup>179</sup>.

A primeira parte é a vida ativa, mediante obras corporais de misericórdia e caridade. Tem a ver com o atarefar-se, próprio de Marta, próprio da vida ativa. A segunda parte tem a ver com a via progressiva, de quem passou a refletir sobre a própria miséria, a Paixão de Cristo e as alegrias do Céu<sup>180</sup>. Já a terceira parte, corresponde ao apogeu da vida contemplativa, onde se fica em silêncio e só, para com os ouvidos espirituais, ouvir a voz do Senhor e, por meio do amor, unir-se a Ele.

### **3.2 Segundo Grau da Vida Cristã: subida ao conhecimento ou via progressiva**

O segundo grau da vida cristã ocorre quando o cristão se desprende dos cuidados com as próprias necessidades corporais e com os afazeres mundanos e passou a considerar, reflexivamente, sua própria miséria, a Paixão de Cristo e as alegrias do Céu<sup>181</sup>. Ele passou deste modo, da vida ativa e corpórea, para a vida reflexiva da mente. Segundo Patrick J. Gallacher, em sua introdução à *Nuvem*, o conceito de reflexão ou quietude da mente, é uma herança que, indiretamente, o Anônimo toma dos estoicos<sup>182</sup>. Há, porém uma diferença radical, entre a quietude proposta pelo cartuxo em *A Nuvem* e a proposta pelos estoicos. O aspecto radical que as diferencia é o amor. O monge cartuxo afirma que silenciar os sentidos e aquietar a mente é fundamental para unir-se ao divino; mas, o principal é o impulso amoroso com que a alma se une a Deus. Já para os estóicos, a quietude, é apenas um meio de bloquear

<sup>179</sup> “Maria optimam partem elegit”, tal como está na vulgata (Cf. *A Nuvem*, cap. XXI, p. 80).

<sup>180</sup> Cf. *A Nuvem*, cap. XXI, p. 80.

<sup>181</sup> Cf. *A Nuvem*, cap. XXI, p. 80.

<sup>182</sup> Cf. GALACHER, Patrick J. *Introduction in The Cloud of Unknowing*. Kalamazoo, Michigan: Medieval Institute Publications, 1997, p. 2.

os sofrimentos inerentes à vida humana; um meio de ficar indiferente à dor. Resta agora, passar para a vida contemplativa, onde nem o corpo está ativo, nem a mente, posto que o indivíduo está em pura passividade. Não obstante, este grau da vida cristã, dito subida ao conhecimento, meditação, via média, é necessário para a ascensão em direção a Deus, tal como aconselha o Anônimo: “(...) se alguém pretender chegar à contemplação sem antes passar muitas vezes por doces meditações sobre a própria miséria, sobre a Paixão, sobre a bondade, a grande benevolência e a dignidade de Deus, cometerá certamente um erro e falhará no seu propósito”<sup>183</sup>.

Isto, para dizer que a subida ao conhecimento faz parte da doutrina da ascensão a Deus, mas, como o próprio autor adverte, existem pontos favoráveis e desfavoráveis no pensamento acerca da própria miséria, Paixão, etc: “De sorte que, por fim, sem te dares conta, já te acharás com o espírito disperso nem sabes por onde. A causa desta dispersão é que primeiro escutaste de bom grado o pensamento, e a seguir deste-lhe resposta, acolhimento e rédea solta”<sup>184</sup>. Mais uma vez, falando sobre os pontos desfavoráveis do pensamento, diz:

Porque Deus pode muito bem ser amado, mas não pensado. Pelo amor Ele pode ser apanhado e retido; mas já pelo pensamento, não, nunca. Assim, embora às vezes seja bom pensar de modo especial na bondade e dignidade de Deus, sendo tal meditação uma luz que faz parte da contemplação, no trabalho a que me refiro, tudo isso se deve rejeitar e cobrir com uma nuvem de esquecimento<sup>185</sup>.

Dito de outra forma: o amor gratuito de Deus se capta na consideração da própria miséria. É preciso amar as obras de Deus em si mesmo. Como o cartuxo mostra no capítulo 8, a subida ao conhecimento, a via meditativa, só é possível graças à inteligência natural, impressa na razão. Partindo daí, torna ele a falar ao seu jovem discípulo, sobre os pontos favoráveis e desfavoráveis da meditação racional sobre a própria miséria e a Paixão de Cristo: “E se me perguntas se é bom ou mau, digo que tem sempre e necessariamente que ser bom na sua natureza, pois que é um raio da semelhança de Deus. Todavia, o uso que dele se faz é que pode ser bom ou mau. É bom quando a graça o torna um uso aberto, para veres a tua própria miséria, a Paixão, a bondade de Deus e tudo o que Ele opera maravilhosamente nas suas criaturas materiais e espirituais (...) No entanto, o uso é mau, quando se torna inchado pela soberba e as especulações da erudição e do saber livresco (...) Finalmente, em todos os outros,

---

<sup>183</sup> *A Nuvem*, cap. VII, p. 49.

<sup>184</sup> *A Nuvem*, cap. VII, p. 48-49.

<sup>185</sup> *Ibid.*, cap. VI, p. 47.

religiosos ou seculares, o uso ou exercício da inteligência natural é mau, quando se torna inchado com soberbas argumentações acerca de assuntos mundanos e ideias carnavais, denotando assim uma grande cobiça de honras terrenas, riquezas, vãos prazeres e lisonjas”<sup>186</sup>.

Assinalando ainda os pontos desfavoráveis do pensamento, o Anônimo diz: “(...) façam o que fizeres, e não deixarão que O vejas claramente, à luz do entendimento, no plano da razão (...)”<sup>187</sup>. Portanto,

(...) abandones os finos pensamentos sutis e os cubras com uma espessa nuvem de esquecimento, por mais santos que eles sejam, ou por mais que prometam ajudar-te no teu propósito. Porque, nesta vida, é só o amor que chega até Deus e não o conhecimento. Durante o tempo que a alma habita neste corpo mortal, sempre a penetração do nosso entendimento para ver as coisas espirituais, muito especialmente Deus, está misturada com alguma espécie de fantasia. Por isso, a nossa atividade intelectual é forçosamente impura e só a título excepcional é que deixaria de nos induzir em muitos erros<sup>188</sup>.

Em suma, o que o cartuxo quer dizer é que o pensamento acerca da própria miséria e da Paixão é bom, contudo, como nossa capacidade cognitiva está sempre vinculada a algo material, ela cometerá sempre algum tipo de erro e distorção. De modo que é necessário refletir, mas quanto mais se sobe mais se tem certeza de que é preciso abandonar até mesmo o pensamento racional acerca dos santos mistérios, pois toda imagem ou alegoria sobre Deus, não é Deus e sim, uma realidade inferior a Deus. Assim, o cartuxo acaba concluindo que o pensamento, por melhor e mais santo que seja, é mais um impedimento que uma ajuda<sup>189</sup>.

De acordo com Kirvan, podemos estar tão ocupados com as imagens que fazemos de Deus, que não Lhe damos a chance de ser Deus. Em outro momento, narra como ele próprio foi a um pequeno lago, esperando aí, encontrar Deus. O lago, e a calmaria eram apenas imagens, isto é, sombras de Deus, porque, na verdade, Deus não está nas coisas criadas que apenas o apontam ou são sombras Dele, antes, seria mais correto dizer que Deus está além de Deus<sup>190</sup>.

<sup>186</sup> Ibid., cap. VIII, p. 51-52.

<sup>187</sup> Ibid., cap. III, p. 38.

<sup>188</sup> Ibid., cap. VIII, p. 54.

<sup>189</sup> *A Nuvem*, cap. IX, p. 56.

<sup>190</sup> Cf. KIRVAN, John. *There is a God, There is no God*. United States of America: Sorin Books, 2003, p. 149-155.

Como ensina Dionísio: “Signos e figuras não são o mesmo que as realidades a que se referem (...) Transcende toda razão, toda intuição, todo nome (...) ninguém se atreva a definir com palavras ou conceitos a noção secreta e supra-essencial de Deus”<sup>191</sup>. Toda e qualquer imagem sobre Deus, fala de Deus sempre, negativamente. Aponta para aquilo que não é Deus. Portanto, tendo absorvido tudo o que tal ou qual imagem pode nos dizer sobre o divino, devemos abandoná-la e seguir adiante, nas trevas e no silêncio: “A Deus não chegamos senão pelo abandono de toda operação intelectual”<sup>192</sup>.

A única forma de subir acima das imagens (inferiores) que criamos sobre Deus, pela razão natural, é a humildade<sup>193</sup>. Percebendo-nos impotentes para subir acima delas e unirmo-nos a Deus, devemos reconhecer-nos tal como somos, isto é, “um ser miserável e imundo, bem pior do que o nada. Uma tal consciência é humildade”<sup>194</sup>. Novamente, de acordo com São Dionísio: “Em humilde silêncio adoramos o inefável”<sup>195</sup>. Acerca do conceito de humildade assim apresentado, D. Lino Correia, indica que tal definição de humildade, foi tomada de empréstimo de S. Gregório Magno, quando este diz: “A minha alma derreteu-se, quando o amado falou. De fato, a mente do homem que não procura a face do seu Criador endurece miseravelmente, pois permanece gelada em si mesma”<sup>196</sup>. A mente do homem, que por não buscar o rosto de Deus, endurece e gela, é justamente, a que sente sua própria imundice e miséria. Se tal homem, possuidor de tal mente, puder reconhecer isto, ele achará a humildade, pois verá a si mesmo, tal como é.

Mais adiante, o cartuxo afirma: “(...) quando um homem quer alcançar um autêntico conhecimento de Deus (...) logo se apercebe de que não é capaz, pois encontra a sua consciência como que ocupada e preenchida com o bloco asqueroso e fétido que é ele mesmo. Ora, este bloco ele sempre terá que odiar, desprezar e abandonar (...)”<sup>197</sup>. Em outro momento, também, definindo o conceito de humildade<sup>198</sup>: “A humildade em si mesma nada

<sup>191</sup> DIONÍSIO, PSEUDO-AREOPAGITA. Los nombres de Dios. In: Idem, *Obras Completas*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1996, p. 270.

<sup>192</sup> Ibid., p. 286.

<sup>193</sup> Ibid., p. 271.

<sup>194</sup> *A Nuvem*, cap. XXXII, p. 100.

<sup>195</sup> DIONÍSIO PSEUDO-AREOPAGITA. Los nombres de Dios. In: Idem, *Obras Completas*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1996, p. 271.

<sup>196</sup> “Anima mea liquefacta est, ut dilectus locutus est. Mens namque hominis conditoris sui speciem non quaerentis male dura est, quia in semetipsa remanet frigida”. GRÉGOIRE LE GRAND. *Homélies sur l'évangile*. Text latin, int., trad. et notes Raymond Étaix et Georges Blanc. Paris: Editions du Cerf, 2008, p. 110-111. (Cf. *A Nuvem*, cap. XXXII, p. 100, nota do tradutor). Supra, p. 36.

<sup>197</sup> *A Nuvem*, cap. XLIV, p. 124.

<sup>198</sup> São Bruno relaciona brevemente, o conceito de humildade, ao de obediência, paciência, casto amor e ao de verdadeira caridade. Entretanto, não os define, apenas os menciona (Cf. SÃO BRUNO. *Carta de São Bruno aos Monges da Chartreuse*, sem editora, sem data, p. 1).

mais é do que a verdadeira consciência de nós mesmos tal como somos. Não há dúvida: quem fosse capaz de se ver e sentir a si próprio tal como é, seria verdadeiramente humilde. São duas as causas da humildade: a impureza, miséria e fragilidade do ser humano, em que ele caiu pelo pecado (esta sempre há de sentir em certo grau, enquanto permanecer nesta vida, por mais santo que seja); outra é a excelência de Deus em si mesmo e o seu amor superabundante”<sup>199</sup>. Neste segundo aspecto a humildade é, nas palavras de Kirvan, “(...) aceitar o fato de que somos amados sem questão, amados como somos, amados sem causa, amados sem mérito”<sup>200</sup>.

Merton também comenta: “A única garantia do contemplativo é a humildade”<sup>201</sup>; mais adiante: “apostando tudo que tem e tudo que é em sua decisão de caminhar nas trevas para além dos conceitos, na esperança de encontrar a realidade suprema, para cuja descrição os conceitos são inadequados”<sup>202</sup>. Em outra parte, reiterando sobre a humildade: “O contemplativo é, de todos os homens religiosos, o que mais provavelmente perceberá que não é um santo e também o que se mostrará menos ansioso por parecer tal aos olhos dos outros (...) Ele não se incomoda em parecer um idiota”<sup>203</sup>.

Por sua vez, a humildade se conecta profundamente com uma outra nuvem, não a do não-saber, mas a do esquecimento. A nuvem do esquecimento é a proposta de que o cristão se esqueça em primeiro lugar, de si mesmo. Devendo assim, esquecer-se de si mesmo, odiar a si mesmo (em sinal de humildade) e em seguida, esquecer o pensamento, e as imagens de Deus formadas pela inteligência natural, e as outras criaturas de Deus. Deste modo, afastando todo obstáculo, tudo aquilo que se encontra entre ele e Deus. Segundo Kirvan, devemos esquecer de tudo e de nós mesmos; nos afastar da criação, sem no entanto, demonizá-la; não por uma possível ruindade destas coisas, mas porque tais coisas não são Deus”<sup>204</sup>.

Johnston propõe aqui uma indagação: se o conhecimento conceitual acerca de Deus e das criaturas tem certa eficácia e validade, por que devemos jogá-lo fora? A resposta é que esse tipo de conceitualização serve para a vida cotidiana no mundo material, mas é inadequado quando se trata de Deus, de contemplá-lo”<sup>205</sup>.

---

<sup>199</sup> *A Nuvem*, cap. XIII, p. 62.

<sup>200</sup> KIRVAN, John. *There is a God, There is no God*. United States of America: Sorin Books, 2003, p. 90.

<sup>201</sup> MERTON, Thomas. *A Experiência Interior*, trad. Luiz Gonzaga de Carvalho Neto. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2007, p. 85.

<sup>202</sup> *Ibid.*, p. 150.

<sup>203</sup> MERTON, Thomas. *A Experiência Interior*, trad. Luiz Gonzaga de Carvalho Neto. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2007, p. 158.

<sup>204</sup> Cf. KIRVAN, John. *There is a God, There is no God*. United States of America: Sorin Books, 2003, p. 60-61.

<sup>205</sup> Cf. JOHNSTON, William. *The Mysticism of the Cloud of Unknowing*. New York: Fordham University Press, 2000, p. 43- 44.

Neste ponto, *A Nuvem* se encontra com as tradições orientais do zen budismo, como quer o comentarista Johnston<sup>206</sup>. Ao propor que se deve superar todo conceito sobre Deus, todo pensamento racional e imagem, Johnston sugere que o autor de *A Nuvem* esteja propondo uma espécie de zen-cristianismo, no qual o indivíduo abandona toda e qualquer mediação entre ele e a realidade divina. Isto é o mesmo que o esvaziar da mente, o vazio búdico, a implosão do pensamento conceitual. Até mesmo, a posição que o Anônimo propõe para a oração contemplativa, assemelha-se à posição dos monges zen budistas, quando meditam: “sentado tranquilamente, como se estivesse a dormir”<sup>207</sup>. Mais adiante aconselha o jovem discípulo a “interromper a atividade exterior dos sentidos e trabalhar interiormente”<sup>208</sup>. Mais ainda: “recolhe as tuas faculdades e sentidos no interior de ti mesmo”<sup>209</sup>.

Em se tratando de alcançar o Vazio búdico que, segundo Johnston, coincide com o Deus proposto pelo Anônimo do século XIV, o texto diz: “mas procura exercitar-te diligentemente nesse nada (...) Deixa de lado tudo em toda parte, em troca do nada em parte nenhuma”<sup>210</sup>. Novamente comparando Deus e o nada, o cartuxo escreve: “contemplar o nada”<sup>211</sup>. Mais adiante: “esforça-te por laborar no nada, em parte nenhuma, e rejeita os teus sentidos externos”<sup>212</sup>. Segundo Johnston, o autor de *A Nuvem* não está propondo nada novo, ao aconselhar o discípulo a deixar as imagens e tudo o mais sob *A nuvem* do esquecimento; antes, o autor está seguindo uma linha mística muito difundida no medievo e que tem também analogias claras com o Zen budismo. Como o comentarista mesmo sugere: “Assim foi o sacrifício de Cristo uma renuncia completa em auto-esquecimento”<sup>213</sup>.

### 3.3 Terceiro Grau da vida cristã: O impulso cego de amor (Eros) ou, Via apofática

Tendo o cristão executado as obras corporais de misericórdia e caridade e depois, meditado na sua condição miserável e na Paixão de Cristo, percebendo no fim desta subida,

---

<sup>206</sup> Como fala Johnston: “Já foi dito que há um forte paralelo entre o desconhecimento de *A Nuvem* e o desconhecimento do Zen” (Cf. JOHNSTON, William. *The Mysticism of the Cloud of Unknowing*. New York: Fordham University Press, 2000, p. 18).

<sup>207</sup> *A Nuvem*, cap. XLIV, p. 123.

<sup>208</sup> *Ibid.*, cap. LII, p. 140.

<sup>209</sup> *Ibid.*, cap. LXVIII, p. 173.

<sup>210</sup> *A Nuvem*, cap. LXVIII, p. 174.

<sup>211</sup> *Ibid.*, cap. LXIX, p. 175.

<sup>212</sup> *Ibid.*, cap. LXX, p. 177.

<sup>213</sup> JOHNSTON, William. *The Mysticism of the Cloud of Unknowing*. New York: Fordham University Press, 2000, p.159-160.

que a razão não dá conta de conhecer a Deus, ele está pronto então, para dar um salto rumo à escuridão. Este salto não será dado por meio do corpo ou das obras realizadas através deste, tampouco saltará por meio das alegorias que a razão natural pode oferecer ao intelecto acerca de Deus. Ele saltará por meio de um impulso cego e anelante de amor, tal qual, uma centelha do divino dentro dele, que o impulsiona, rumo a escuridão. Como orienta o Anônimo: “Porque Deus pode muito bem ser amado, mas não pensado. Pelo amor Ele pode ser apanhado e retido; mas já pelo pensamento, não, nunca (...) Fere essa espessa nuvem do não-saber com o dardo afiado de um amor anelante e não desistas, aconteça o que acontecer”<sup>214</sup>. Reiterando em outro capítulo: “Porque, nesta vida é só o amor que chega até Deus, e não o conhecimento”<sup>215</sup>. Acrescenta ainda: “um impulso cego de amor dirigido só a Deus e por Ele mesmo, ou seja, um impulso secreto de amor, fazendo pressão sobre a nuvem do não-saber”<sup>216</sup>.

A este propósito, é preciso caracterizar o que o autor de *A Nuvem* quer dizer por amor, pois este é o aspecto central, que separa o zen-budismo da contemplação cristã. Na contemplação cristã, bem como na meditação zen, há o aquietar dos sentidos, o silenciar da mente, porém, é só na contemplação cristã, que há um impulso amoroso da alma em direção a Deus, muito embora comentaristas, como Progoff e Bradley Holt, falem do amor em *A Nuvem*, não explicitam que é justamente o amor, que ao invés de aproximar, distancia *A Nuvem* do zen budismo e a torna uma proposta diversa<sup>217</sup>.

O amor referido pelo monge cartuxo poderia ser denominado um amor erótico, tal como é descrito no capítulo 32: “um desejo intenso de Deus, uma ânsia de o servir e ver, tanto quanto isso é possível na Terra. Ora, um desejo assim é a caridade”<sup>218</sup>. O amor erótico compreendido como forma de desejar e amar a Deus já se encontra em Orígenes (séc. III). Segundo McGinn: “O alexandrino está à frente daqueles místicos cristãos que defenderam

<sup>214</sup> *A Nuvem*, cap. VI, p. 47.

<sup>215</sup> *Ibid.*, cap. VIII, p. 54.

<sup>216</sup> *A Nuvem*, cap. IX, p. 55.

<sup>217</sup> PROGGOFF, Ira. *Introductory, Comentary and Translation to The Cloud of Unknowing*. New York: Ed. Delta, 1957; HOLT, Bradley. *The Wisdom of The Cloud of Unknowing*. England: Ed. Lion, 1999.

Sobre o amor, como aspecto central que distancia a contemplação cristã da meditação zen, não há referências a fazer, posto que há apenas duas espécies de comentaristas de *A Nuvem*: aqueles que apenas falam da obra e do seu contexto histórico e aqueles que falam da obra tentando aproximá-la do zen. Não havendo nenhum comentarista, que afirme ser, a contemplação cristã, uma proposta diversa da meditação zen. Seria, então, preciso dizer que a contemplação cristã é sim, semelhante à meditação zen, no tocante ao aquietar da mente e ao silenciar dos sentidos, mas é, também, diversa, por causa do papel central do impulso amoroso, que une a alma a Deus. Consequentemente, os comentaristas como Progoff, Johnston e Bradey Holt, ao aproximarem *A Nuvem* do Zen, deixaram de notar a diferença entre elas. Seria até mesmo mais correto dizer que a contemplação cristã, é mais dessemelhante ao Zen do que semelhante, por causa do impulso amoroso que une a alma a Deus.

<sup>218</sup> *A Nuvem*, cap. XXXII, p. 99

que, de todos os modos positivos e catafáticos de falar disponíveis ao místico, a linguagem erótica é o modo mais apropriado de usar a linguagem para que ultrapasse a si mesma”<sup>219</sup>. Ou, como afirma Simone Weil: “repreender os místicos por amar Deus por meio da faculdade do amor sexual é como se alguém tivesse que repreender um pintor por fazer quadros usando cores compostas de substâncias materiais”<sup>220</sup>.

Orígenes identifica o Deus-amor com Deus-eros, tal como Plotino e Proclo, que teriam conferido igualmente, um papel transcendental a Eros. A título de ilustrar melhor o argumento, cito duas passagens atribuídas por McGinn a Orígenes: “Eu não acho que alguém deveria ser censurado se chamasse Deus de Amor Apaixonado (Eros/amor), assim como João o chama de Caridade”<sup>221</sup>. E ainda: “vocês devem tomar tudo aquilo que a Escritura diz sobre caridade (caritas) como se isso tivesse sido dito em referência ao amor apaixonado (amor), não prestando nenhuma atenção à diferença nos termos; pois o significado é transmitido por ambos”<sup>222</sup>. Para Orígenes Deus é Eros, que é colocado dentro de nós, não como algo a ser vivenciado apenas com outro humano, mas muito mais, como uma mola ou força propulsora, impulsionando-nos para o alto – para Deus. Desta forma, o conceito de eros platônico é adaptado à fé cristã. Sendo o texto fundante para se fazer esta identificação dos dois amores, o *Cântico dos cânticos*<sup>223</sup>. Ainda, de acordo com McGinn, Dionísio “explora como Deus, que é totalmente incognoscível, se manifesta na criação, de modo que todas as coisas possam alcançar a união na qual o *Eros* divino (...) se refrata em uma multiplicidade de teofanias do universo que, por sua vez, eroticamente lutam para ir além de sua multiplicidade e possam voltar à unidade simples”<sup>224</sup>.

Outra importante menção acerca da identificação entre Deus, amor e Eros, foi feita recentemente pelo ex-Papa Bento XVI em uma de suas três encíclicas, cujo título é: Deus

<sup>219</sup> MCGINN, Bernard. *As Fundações da Mística: das origens ao século V*. Tomo I. Trad. Luis Malta Louceiro. São Paulo: Paulus, 2012, p. 181.

<sup>220</sup> WEIL, Simone. *The Notebooks of Simone Weil*. Trad. Arthur Wills, 2 vol. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1976, 2;472.

<sup>221</sup> MCGINN, Bernard. *As Fundações da Mística: das origens ao século V*. Tomo I. Trad. Luis Malta Louceiro. São Paulo: Paulus, 2012, p. 182.

<sup>222</sup> Ibid., p. 183.

<sup>223</sup> Cf. MCGINN, Bernard. *As Fundações da Mística: das origens ao século V*. Tomo I. Trad. Luis Malta Louceiro. São Paulo: Paulus, 2012, p.182; 185

<sup>224</sup> MCGINN, Bernard. *As Fundações da Mística: das origens ao século V*. Tomo I. Trad. Luis Malta Louceiro. São Paulo: Paulus, 2012, p. 240.

Caritas Est. Logo na primeira parte, fala-se dentre outros dois temas, sobre a diferença e unidade do amor (eros e agápe)<sup>225</sup>.

Em outras palavras, é o amor que anela, é o amor que carece, deseja e quer possuir Deus; neste caso específico, quer ser possuído por Deus<sup>226</sup>. O Anônimo toma, pois, de empréstimo, a visão dionisíaca de que, o amor erótico se confunde com o amor caritativo em Deus, pois significa estar enamorado pelo Cristo crucificado<sup>227</sup>.

Em Dionísio, através do amor (Eros) Deus sairia de si mesmo, num ato de doação, amando todas as criaturas e nelas, amando a Si mesmo ou a parte Dele que está em toda criação. Deus sai de Si por meio do amor erótico, da atração pelas criaturas e, nestas, re-encontra-Se. É como se Deus sentisse atração por si mesmo, encontrando-se nas criaturas que Ele mesmo criou<sup>228</sup>. Em falando do amor enquanto desejo, D. Lino Correia, liga uma passagem de *A Nuvem*, a S. Agostinho, falando da vontade como desejo por Deus. Ou melhor, dizendo, a boa vontade como sendo uma espécie de desejo, de inquietude por Deus. Este é o fundamento da conhecida frase das confissões: “... criaste-nos para Vós, e o nosso coração anda inquieto, enquanto não repousar em Vós”<sup>229</sup>. Acerca do desejo, D. Lino Correia, cita ainda uma passagem de *A Nuvem* atribuindo-a a S. Gregório Magno: “os desejos santos aumentam com a dilação; mas se com ela diminuem, nunca foram desejos”<sup>230</sup>. Por fim, ainda a Agostinho: “toda vida do bom cristão nada mais é do que um desejo santo”<sup>231</sup>.

Parece, então, que nos é permitido, concluir que o desejo, em *A Nuvem*, está relacionado com a boa vontade e poderia ser considerado como procedente desta. A vontade, para o cartuxo, seria a faculdade humana, que torna o homem capaz de desejar e escolher o bem, que é Deus. Desejo, boa vontade, amor, caridade e humildade, aparecem em *A Nuvem*

<sup>225</sup> Cf. BENTO XVI. *Carta Encíclica: Deus Caritas Est*. In site: <[http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/encyclicals/documents/hf\\_ben-xvi\\_enc\\_20051225\\_deus-caritas-est\\_po.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est_po.html)>.

<sup>226</sup> Segundo Merton, o que importa não é o amor da alma por Deus, mas sim, o amor de Deus pela alma. Ainda segundo Merton, São Bernardo de Claraval teria dito que: “O amor não precisa de nenhuma causa além do próprio amor, salvo ele mesmo, seu fruto é seu uso” (MERTON, Thomas. *A Experiência Interior*, trad. Luiz Gonzaga de Carvalho Neto. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2007, p. 105-106).

<sup>227</sup> Cf. BEZERRA, Cícero Cunha. *Dionísio, Pseudo-Areopagita, Mística e Neoplatonismo*. São Paulo: Ed. Paulus, 2009, p. 67.

<sup>228</sup> Cf. MCGINN, Bernard. *As Fundações da Mística: das origens ao século V*. Tomo I. Trad. Luis Malta Louceiro. São Paulo: Paulus, 2012, p. 248.

<sup>229</sup> AGOSTINHO. *Confessiones*, 1,1: PL 32, 661. (Cf. *A Nuvem*, cap. LXIV, p.166, em nota do tradutor). Cf. Supra, p. 37.

<sup>230</sup> GRÉGOIRE LE GRAND. *Homélies sur l'évangile*. Text latin, int., trad. et notes Raymond Étaix et Georges Blanc. Paris: Editions du Cerf, 2008, p. 110-111. (Cf. *A Nuvem*, cap. LXXV, p. 187). Cf. supra p. 36.

<sup>231</sup> AGOSTINHO. *In Epistolam Johannis ad Parthos*, 4,6: PL 35,2008. (Cf. *A Nuvem*, cap. LXXV, p. 188). Cf. supra p. 37.

como termos que se entrecruzam, tendo quase que um só sentido. O desejo se dirige a Deus, a fim de unir-se a Ele, em amor. Ou, dito de outra forma, seria como amar o amor de Deus. A boa vontade se dirige a Deus, quer por meio de obras corporais de misericórdia e caridade, quer por meio da oração. O amor é um impulso secreto que se dá na alma da pessoa e a impulsiona até Deus, num desejo de unir-se a Ele. A caridade é o amor incondicional para com Deus acima de todas as coisas e do próximo, conseqüentemente, por causa de Deus. Nada disso, pode ser feito sem humildade, posto que a união com Deus só é possível mediante esta humildade, pois o impulsozinho de amor, deve ser, antes de tudo, humilde, um humilde impulso de amor manifesto pela vontade<sup>232</sup>.

Para Johnston, existem, porém, dois tipos de amor. Um, é o amor comum, movido na direção das coisas sensíveis e conhecidas; outro é o amor que subjaz a um nível mais profundo da consciência, aquele onde a personalidade está tranquila e calma<sup>233</sup>, dentro de si, sem “a gritaria” dos sentidos. Este segundo tipo de amor, é exatamente, a via mística. Tal amor, não é, em absoluto, diferente do amor de Cristo ensinado nos evangelhos. O primeiro amor, é movido pelos sentidos e portanto, para fora, ao passo que o segundo amor é movido para dentro da própria personalidade. Ora, algo só se move numa dada direção, porque é de algum modo atraído; de algum modo, deseja. Esta é a interpretação do comentador John Kirvan, quando este relaciona o termo anseio- utilizado pelo cartuxo- com o termo, desejo. Tal desejo é um desejo, um anseio por Deus e por sua presença<sup>234</sup>. Em outras palavras: Deus é desejo (Eros). Este motor, que é o desejo amoroso, Kirvan o antepõe ao poder. Para Kirvan, o amor do qual fala o Anônimo, é por um lado, um motor interno, ou seja, é Deus dentro de nós, como que Sua centelha divina e, por outro lado, é uma espécie de rendição; é quando o cristão, cansado de tentar ficar no controle das coisas, se entrega impotente, a Deus e, humildemente, deixa que Deus opere segundo Sua graça, elevando-o até a Si. Kirvan chega mesmo a definir tal desejo como paixão. Ou, em outro trecho, onde afirma que: “em última análise, o único poder no vale do desejo é o poder do amor”<sup>235</sup>, na medida em que se fizer crescer nosso amor dentro de nós, crescerá também a escuridão e a insondabilidade de Deus. A jornada é, portanto, uma jornada interior, onde Deus e o amor estão dentro do cristão.

Já, a nuvem do não-saber é a luz que habita a completa escuridão de Deus. É o Tudo que é ao mesmo tempo o Nada; Deus é, Deus não é. É a ausência de alegorias ou conceitos

<sup>232</sup> Cf. *A Nuvem*, cap. L, p. 136.

<sup>233</sup> Cf. JOHNSTON, William. *The Mysticism of the Cloud of Unknowing*. New York: Fordham University Press, 2000, p. 97.

<sup>234</sup> Cf. KIRVAN, John. *There is a God, There is no God*. United States of America: Sorin Books, 2003, p. 46.

<sup>235</sup> *Ibid.*, p. 100.

que mediam como a relação homem-Deus. É a relação direta e imediata entre o cristão e Deus. O primeiro a falar deste modo de conhecimento de Deus foi Pseudo-Dionísio, o Areopagita, tal como o autor o menciona claramente: “O conhecimento mais divino de Deus é o que se alcança por meio da ignorância”<sup>236</sup>. Logo em seguida, o cartuxo fala de Dionísio como que fazendo apelo à incontestável autoridade deste e fazendo seu texto repousar sobre esta: “Na verdade, quem consultar as obras de Dionísio verificará que ele confirma tudo o que eu digo, do princípio ao fim deste tratado”<sup>237</sup>.

É nesse mesmo contexto que, o cartuxo faz menção a duas personagens bíblicas a fim de ilustrar melhor o que pretende dizer. Moisés e Aarão. Moisés como seria de esperar, é uma personagem importante na tradição judaico-cristã. Filon o tem por ideal de legislador e profeta, Clemente, como político, Gregório de Nissa, como a imagem da subida da alma até Deus, Dionísio, por sua vez, entende a subida de Moisés ao monte, linguisticamente: onde as palavras vão cessando à medida em que se sobe, até que, no cume do monte, as palavras findam e ocorre um silêncio apofático. Como afirma Cícero Cunha Bezerra: “Moisés encarna a imagem do intelecto que se eleva a Deus e penetra na nuvem do desconhecimento”<sup>238</sup>.

Então, escreve o cartuxo: “Moisés, para chegar a ver a arca e o modo como ela devia ser construída, subiu, com grande esforço, ao cimo da montanha e ali ficou a trabalhar numa nuvem durante seis dias (...) Mas aquilo que Moisés só raramente e com grande esforço conseguia ver, Aarão, devido ao seu ofício, tinha a possibilidade de observar no Templo, sempre que quisesse entrar para além do véu”<sup>239</sup>. O autor completa: “Moisés representa aqueles que só conseguem chegar à perfeita contemplação espiritual depois de muitos esforços (...) Aarão representa todos aqueles (...) que mediante estratégias espirituais, com o auxílio da graça, conseguem alcançar a contemplação perfeita, todas as vezes que desejam”<sup>240</sup>.

Sobre o auxílio da Graça, o cartuxo está implicitamente, tomando as ideias de Agostinho, segundo o qual, a natureza é impotente para salvar o homem do pecado e, portanto, a vontade humana necessita do auxílio da Graça de Deus<sup>241</sup>. O que vem de encontro à ideia expressa no capítulo 34 da obra, de que a contemplação é uma graça dada por Deus, de

<sup>236</sup> DIONÍSIO, PSEUDO-AREOPAGITA. Los nombres de Dios. In: Idem, *Obras Completas*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1996, p. 339. (Cf. *A Nuvem*, cap. LXX, p. 178).

<sup>237</sup> *A Nuvem*, cap. LXX, p. 178.

<sup>238</sup> BEZERRA, Cícero Cunha. *Dionísio, Pseudo-Areopagita, Mistica e Neoplatonismo*. São Paulo: Ed. Paulus, 2009, p. 130.

<sup>239</sup> *A Nuvem*, cap. LXXI, p. 180.

<sup>240</sup> *Ibid.*, cap. LXXI, p. 180.

<sup>241</sup> AGOSTINHO. *A Graça I*. 3 ed. São Paulo: Ed. Paulus, v. 1, 2007, p. 159.

modo que Ele a dá a quem quer. A quem o Senhor não dá esta graça, tal pessoa nunca O irá contemplar, e a quem a concede, O irá contemplar. Então Moisés, após subir a montanha<sup>242</sup> e chegar ao seu cume, o que ele vê? Não vê nada. Não há nada para ser visto. Isto é Deus. É neste ponto, no cume do monte, onde não se vê nada, que começa a jornada espiritual da alma em direção a Deus. Esqueça-se a escalada da montanha. A jornada começa agora.

Chega finalmente a hora de abandonar uma vida baseada em certezas e adentrar a escuridão, indo cada vez mais para o escuro<sup>243</sup>. Numa jornada onde o cristão não possui chão, parâmetros, nem mesmo garantias de estar ou não com Deus. Este estágio, só se alcança humildemente, jogando para trás as supostas certezas obtidas anteriormente pelo intelecto e, rendendo-se a Deus, deixando que Ele o conduza, ainda que não se perceba para onde, pois se começa aqui, a aceitar a jornada espiritual de caminhar na escuridão<sup>244</sup>.

## CONCLUSÃO

Esta escuridão, este não-saber, é, na visão de Kirvan, proveitoso, pois é uma reação ao mundo “moderno” e sua tradição espiritual, que tentou ensinar aos homens, que eles poderiam tudo prever e controlar<sup>245</sup>. Merton, semelhantemente, critica o homem e o mundo moderno. Diz ele, que o homem moderno quis controlar e manipular tudo. Assim, instrumentalizou tudo ao seu redor; pragmatizou tudo. O homem moderno, segundo Merton, fôra educado com uma visão burocrática e de negócios. Este é o extremo oposto de uma educação voltada para a contemplação. Antigamente, os homens viviam no campo, tinham trabalhos manuais e tudo que faziam era para suprir as verdadeiras necessidades da vida. O homem moderno, ao

---

<sup>242</sup> Como escreve S. Gregório de Nissa: “Esta é na verdade uma montanha íngreme e é muito difícil ter acesso ao conhecimento de Deus (...)” (GRÉGOIRE DE NYSSE. *La Vie de Moïse*, Trad. Jean Danielou, s. j. Paris: Ed. du Cerf, 1955, p.79). E, mais adiante: “Ele [Moisés] começa por deixar a base da montanha e a se separar de todos aqueles que recuaram desde a subida e, em seguida, tendo alcançado as alturas, as orelhas percebem o som de trombetas, após o que, entra no santuário oculto e invisível do conhecimento de Deus. Mas mesmo lá, ele não estagna, indo para o tabernáculo, não feito com mãos de homem. Este é realmente, o último estágio que a alma atinge, após ter subido tais alturas (...)” (GRÉGOIRE DE NYSSE. *La Vie de Moïse*, Trad. Jean Danielou, s. j. Paris: Editions du Cerf, 1955, p. 83).

<sup>243</sup> Tal como diz S. Gregório de Nissa: “Mas o que significa por outro lado, a entrada de Moisés na escuridão e a visão que ali, ele teve de Deus? Esta narrativa parece entrar em contradição com o início da teofania; pois era na luz, mas agora, é na escuridão que Deus aparece”. (GRÉGOIRE DE NYSSE. *La Vie de Moïse*, Trad. Jean Danielou, s. j. Paris: Editions du Cerf, 1955, p. 80-81).

<sup>244</sup> Cf. KIRVAN, John. *There is a God, There is no God*. United States of America: Sorin Books, 2003, p.111.

<sup>245</sup> *Ibid.*, p. 19.

contrário, vive na cidade, trabalha artificial e mecanicamente, muitas vezes forjando produtos de que a própria vida não carece. O que significa, de certo modo, que o homem da antiguidade ou do campo, já vivia de alguma maneira, num estágio contemplativo, numa vida mais calma, suprindo somente as verdadeiras necessidades (ou seja, as necessidades mínimas), e, havia tempo para o ócio contemplativo, senão de Deus, ao menos da própria vida. Ao passo que o homem moderno vive ativamente, atordoado, ansioso com coisas de pouca importância, posto que são necessidades forjadas pela indústria ou algo assim. Tal homem, tem dificuldade no referente à vida contemplativa<sup>246</sup>.

As noções de vida contemplativa e mística foram incorporadas pela modernidade, perdendo seu caráter religioso e tomando outra forma – a forma secularizada que teve início com Descartes, mas que teve seu ápice na filosofia alemã. Esta transformou a mística medieval da qual viemos tratando até aqui, em uma espécie de metafísica da subjetividade. A teologia especulativa cedeu lugar à filosofia da religião (ou até mesmo, às ciências da religião). O Ser cedeu lugar ao Sujeito. A modernidade pôs a mística medieval de ponta-cabeça e, agora, ao invés de buscarmos “mergulhar” no divino, buscamos “mergulhar” na história, sempre por meio não de uma prática, mais de ascese, e sim, de uma utopia sociopolítica. A modernidade vive então, segundo Vaz “o doloroso parto da primeira civilização não religiosa da história”<sup>247</sup>.

Ora, a modernidade pôs, por assim dizer, a mística medieval de ponta-cabeça, por meio do conceito central que funcionou como um divisor de águas entre o pensamento medieval e o pensamento moderno – o conceito de vontade. A vontade compreendida pelos medievais seria uma ação intelectual que consiste em afirmar ou negar algo mediante certas atribuições e características do ente captadas pelo pensamento. Já, a vontade compreendida pelos modernos, foi inserida na filosofia principalmente por Descartes, tendo maior relação com apetite, impulso e desejo. Sendo assim, o conceito de vontade um conceito central tanto na filosofia medieval quanto moderna, e levado em conta a mudança na compreensão do mesmo, não é possível esperar que a filosofia moderna esteja afinada com a medieval e vice-versa<sup>248</sup>.

---

<sup>246</sup> Cf. MERTON, Thomas. *A Experiência Interior*. Trad. Luiz Gonzaga de Carvalho Neto. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2007, p. 186-187.

<sup>247</sup> VAZ, Henrique C. de Lima. *Experiência Mística e Filosofia na Tradição Ocidental*. São Paulo: Ed Loyola, 2000, p. 54.

<sup>248</sup> Cf. ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. Trad. Bosi, Alfredo e Benedetti, Ivone Castilho. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 1009.

Hannah Arendt ao tratar da modernidade, caminha não tanto na direção de Vaz, mas mais na direção de Merton, mostrando que com o advento da modernidade e das descobertas científicas, a contemplação passou para um segundo plano. Não é mais preciso se ocupar da vida ativa para, depois de supridas as necessidades mínimas, dedicar-se ao modo de vida mais elevado que é a vida contemplativa e à busca pelo conhecimento. Ao invés disto, a busca moderna pelo conhecimento, não se caracteriza mais pela contemplação, observação e reflexão “passiva” do mundo, antes, se caracteriza pelas teorias que são postas para verificação nos laboratórios. A aquisição de conhecimento na modernidade se dá muito mais pela via ativa que pela via contemplativa; segue-se disto, que esta seja posta totalmente de lado em prol daquela, de um tal jeito sem precedentes em toda a história, pois agora, o conhecimento só é possível porque produzido pela ação. A vida ativa teria tomado o lugar que a vida contemplativa ocupava até então, e os homens passaram a desconfiar da contemplação e observação para confiar no fazer, por causa das “primeiras pesquisas ativas”<sup>249</sup>.

Lawrence Le Shan adverte que a vida moderna reprimiria a parte de nós, seres humanos, que deseja ser e estar plenamente no mundo, como partes integrantes de UM todo e não como MUITOS separados, na mera busca pela sobrevivência biológica. Segundo Le Shan, este seria o objetivo do treinamento de meditação do(s) místico(s)<sup>250</sup>. A contemplação proposta em *A Nuvem*, portanto, não se trataria de o monge retirar-se do mundo para sua cela, mas sim, de o monge retirar-se para sua cela, para a partir dela (do trabalho meditativo) envolver-se mais e mais no mundo<sup>251</sup>.

Ou ainda, como mostra Battista Mondin, ao citar o teólogo Marie-Dominique Chenu, quando este fala da passagem do trabalho manual ao industrial-moderno; diz Mondin: “ a passagem do utensílio à máquina dá lugar, ademais de uma intensificação quantitativa, a uma transformação qualitativa do trabalho do homem e consegue modificar a vida, não só dos indivíduos, mas da humanidade em seu conjunto...”<sup>252</sup>, compreendendo por trabalho, um fator que humaniza e faz evoluir a sociedade. Em outro momento, Mondin ainda cita Chenu. “Produzir, construir: essa é a atividade típica do homem e ele pode levá-la a termo porque se relaciona com as capacidades do seu espírito, um espírito encarnado na matéria, que encontra

<sup>249</sup> Cf. ARENDT, Hannah. *A condição Humana*, trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007, p. 302-303.

<sup>250</sup> Cf. LE SHAN, Lawrence. *Meditação Transcendental*. Trad. Luzia Machado da Costa. 9º ed. Rio de Janeiro: Record: Nova Era, 1997 p. 143.

<sup>251</sup> *Ibid.*, p. 105.

<sup>252</sup> MONDIN, Battista. *Os Grandes Teólogos do Século Vinte*. São Paulo: Edições Paulinas, v. 1, 1979, p. 145; CHENU, Marie-Dominique. *Pour une théologie du travail*, trad. it., *Per una teologia del lavoro*, Borla, Turim, 1964, p. 33.

a sua própria perfeição no uso dos seres materiais, ao passo que a contemplação é obra sobre-humana, desmesurada para a nossa alma corporal”<sup>253</sup>. Mostrando com isto, que o trabalho tal como se apresenta ao homem, e mais precisamente, ao homem moderno, está contido na economia da salvação. É Deus, que por meio do Verbo, encarna o homem com tudo que o constitui, salvando-o (salvando seu trabalho, sua vida social, as questões políticas de sua época e seu ser espiritual); mesmo que, a despeito deste ato salvífico de tudo o que é material no homem, a contemplação seja tida ainda como o ponto mais alto na hierarquia da vida cristã<sup>254</sup>.

Outro comentarista que critica a visão de mundo criada pelo homem moderno e sua crença exacerbada na ciência, foca sua crítica na ciência da psicologia: Progoff diz que nos tempos modernos, o homem perdeu a noção de qual seja o sentido da vida e, por isto, muitos voltaram-se para a psicologia, almejando solucionar suas confusões e a falta de sentido. O comentarista se refere principalmente à primeira e segunda metade do século XX e à reviravolta dada por Freud acerca do conhecimento da psique humana. Para Progoff, Freud fez importantes avanços no referente ao conhecimento da psique humana, mas faltou-lhe um senso de algo mais, de espiritualidade. Tal senso, *A Nuvem do Não-Saber* seria capaz de outorgar a quem, interessadamente a lesse. O que ele está propondo, é uma leitura psicanalítica de *A Nuvem*, em que o leitor poderá dispor de meios para pensar sobre interioridade e formas de consciência. Muito embora não proponha que isto seja feito racionalmente, como algo que se possa racionalizar ou dispor em palavras; ao contrário, o que ele propõe é que se escutem os conselhos práticos de *A Nuvem* e os coloquem em prática, aprofundando-se desta forma, na compreensão de sua (da pessoa) profundidade psicológica<sup>255</sup>.

William James aborda a experiência mística como sendo principalmente, um estado alterado de consciência, por meio da qual somos conectados com nosso inconsciente e este, por sua vez, com Deus (já que Deus habitaria nosso eu mais profundo). Trata-se de um estado afetivo ampliado. Ainda, segundo James, a experiência mística seria comum e universal a

---

<sup>253</sup> MONDIN, Battista. *Os Grandes Teólogos do Século Vinte*. São Paulo: Edições Paulinas, v. 1, 1979, p. 147; CHENU, Marie-Dominique. *Pour une théologie du travail*, trad. it., *Per una teologia del lavoro*, Borla, Turim, 1964, p. 125-127.

<sup>254</sup> MONDIN, Battista. *Os Grandes Teólogos do Século Vinte*. São Paulo: Edições Paulinas, v. 1, 1979, p. 140, 147.

<sup>255</sup> Cf. PROGOFF, Ira. *Introductory Commentary and Translation to The Cloud of Unknowing*. New York: Ed. Delta, 1957, p. 6.

todo ser humano, não sendo restrita a esta ou aquela forma de religião (muito embora, para que ela aconteça, é necessário que se tenha uma autoridade espiritual)<sup>256</sup>.

Bertrand Russell, por seu turno, criticou veemente a mística. Dizendo que ela se equivoca quando, pretendendo constituir-se em um sistema, torna-se metafísica. Tentando encontrar a unidade de todas as coisas, perde a noção de tempo e categorias da lógica, baseando-se mais em intuições que na discursividade racional própria da filosofia e de todo saber que se preze<sup>257</sup>.

Joseph Maréchal, um jesuíta belga que viveu no século XX, investiga o sentimento da presença em toda e qualquer experiência mística. A partir de seus estudos, ele diz que a experiência mística pode ser estudada tanto pelo determinismo empírico quanto pelo teólogo ou crente. Todavia, o empirista interpreta a experiência mística como resultado de forças inconscientes, sem se dar conta de que o conhecimento proporcionado pela experiência mística é um conhecimento intuitivo e, exatamente por isto, o mesmo não se coloca a uma análise lógica e/ou discursiva<sup>258</sup>.

Blondel reflete sobre o sujeito e a necessidade que o humano tem do sobrenatural, tal que importa a religião para dentro da filosofia. O sujeito teria, segundo Blondel, duas espécies de vontades – a vontade desejante e a vontade desejada. Guardadas as devidas proporções, ambas se caracterizariam pelo querer humano que se dirige ao seu próprio destino. No ponto mais alto da experiência mística, amor (vontade) e conhecimento se fundem em um elemento único<sup>259</sup>. Segundo McGinn, Bergson também corrobora com esta tese, compreendendo que no ponto mais elevado da experiência mística, ação e contemplação se fundem<sup>260</sup>.

Outros dois importantes filósofos do século XX a tratar do problema da mística foram Jacques Maritan e Étienne Gilson. Ambos, expoentes do neo-tomismo. Maritan chega mesmo a afirmar de que Deus é melhor apreendido por meio de um conceito vazio, de uma teologia negativa<sup>261</sup>.

O estudo sobre a mística no século XX floresceu de maneira notável na França e no mundo anglo-saxão, tendo como expoentes grandes historiadores da religião como, por exemplo, Rudolf Otto e Heidegger. Rudolf Otto fez um detalhado estudo de mística

<sup>256</sup> Cf. MCGINN, Bernard. *As Fundações da Mística: das origens ao século V*. Tomo I. Trad. Luis Malta Louceiro. São Paulo: Paulus, 2012, p. 419.

<sup>257</sup> Ibid., p. 424.

<sup>258</sup> Ibid., p. 428.

<sup>259</sup> Ibid., p. 433.

<sup>260</sup> Ibid., p. 435.

<sup>261</sup> Cf. MCGINN, Bernard. *As Fundações da Mística: das origens ao século V*. Tomo I. Trad. Luis Malta Louceiro. São Paulo: Paulus, 2012, p. 438

comparada, entre a tradição mística ocidental do Mestre Eckhart com a tradição mística oriental de Shankara e ainda se debruçou sobre a tradição da ioga.<sup>262</sup> Contudo, os estudos sobre mística foram deixados de lado pela filosofia alemã – haja visto que Heidegger foi duramente criticado por incluir elementos considerados místicos em sua filosofia<sup>263</sup>.

Importa ainda dizer que os estudos mais recentes sobre mística na língua inglesa apontam para a insuficiência da linguagem em abordar a questão. Para um estudo mais aprofundado sobre isto ou sobre os autores mencionados acima, sugerimos a leitura completa da obra *As Fundações da Mística*, de McGinn (Apêndice, seção II, intitulado: Abordagens Filosóficas da Mística)<sup>264</sup>.

A respeito dos leitores de *A Nuvem*, além dos comentaristas mencionados ao longo do texto, seria possível lembrar: (i) Umberto Eco, que se desaponta por, em sua opinião, não haver reflexão estética na mística medieval tardia, (ii) A. J. Minnis, que se desaponta pelo mesmo motivo, (iii) Aldous Huxley, (iv) Bernard McGinn, (v) Robert Bateman, (vi) John W. Flesey<sup>265</sup>.

A. Huxley, por exemplo, chega a afirmar, que um mundo onde não houvesse misticismo, seria um mundo cego e louco<sup>266</sup>. Progoff, por sua vez, é um comentarista que corrobora a visão de Johnston e de Bradley Holt, de que *A Nuvem do Não-Saber*, possui elementos da mística oriental, como por exemplo, o Zen Budismo. Thomas Merton chega até a equiparar a visão de ocidentais como Gregório de Nissa, Pseudo-Dionísio e São João da Cruz a filosofias orientais, como o Gita<sup>267</sup>.

È de se notar que, exceto Johnston e Merton, os demais comentaristas que aproximam *A Nuvem* do budismo Zen, embora falem do amor em *A Nuvem*, não deixam claro que é este amor justamente, que, ao invés de aproximar, distancia a meditação zen da contemplação cristã (não estamos levando em conta Rudolf Otto, pois não dispomos do devido tempo para investigar suas importantíssimas obras). Em outras palavras: embora *A Nuvem* e o Zen aconselhem o silenciar dos sentidos, o aquietar da mente, é só em *A Nuvem*, que se fala de um

<sup>262</sup> Cf. MCGINN, Bernard. *As Fundações da Mística: das origens ao século V*. Tomo I. Trad. Luis Malta Louceiro. São Paulo: Paulus, 2012, p. 467, 468.

<sup>263</sup> Ibid., p. 446-447.

<sup>264</sup> Ibid., p. 417-464.

<sup>265</sup> Cf. GALLACHER, J. Patrick. *Introduction in The Cloud of Unknowing*. Kalamazoo, Michigan: Medieval Institute Publications, 1977, p. 12-13.

<sup>266</sup> Cf. FARINA, R. Apresentação. In: BORRIELLO, L. e outros. *Dicionário de Mística*. São Paulo: Paulus: Edições Loyola, 2003, p. vi.

<sup>267</sup> Cf. MERTON, Thomas. *A Experiência Interior*, trad. Luiz Gonzaga de Carvalho Neto. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2007, p. 47.

impulso amoroso que une a alma a Deus. Isto quer dizer que o amor é que faz a diferença entre contemplação cristã e meditação zen. O que Progoff e Bradley Holt não deixaram claro.

Uma crítica que o próprio cartuxo faz por antecipação à psicologia, diz respeito aos falsos místicos, que pretendem afirmar ouvir vozes ou ter visões. Para o monge cartuxo, tais eventos se assemelham mais a uma disfunção da mente do que a uma experiência mística genuína. Reforçando esta possível relação entre falsa contemplação e neurose, Thomas Merton previne, mostrando, que a um desatento, a contemplação pode externamente se parecer muito com alguém que possua uma personalidade esquizoide; tal qual, alguém que, em afastamento esquizoide se recolhe na suposta contemplação: “ (...) o neurótico não pode aceitar a realidade como ela é. Portanto, retira-se para dentro de si mesmo e, se ainda vê as coisas, vê apenas o aspecto destas que suporta ver, e nenhum outro. Ou, pelo menos, tenta não ver nenhum outro”<sup>268</sup>.

Merton fala também que, quando a adoração degenera, isto é, quando o senso de espiritualidade de um indivíduo ou uma sociedade, degenera, as pessoas buscam estimulantes como álcool e drogas, a fim de se libertarem espiritualmente<sup>269</sup>. O que ocorre, ao contrário, não é uma liberação espiritual e sim, uma sensação material, a princípio prazerosa, depois dolorosa e de consequências ruins para a pessoa e/ou a sociedade<sup>270</sup>. Não obstante, o contemplativo estará sempre numa espécie de tensão com a sociedade. Ele deseja a quietude da contemplação e precisa mediar este desejo com deveres que a sociedade espera dele. É a tensão dialética entre interior-exterior, ou, em outros termos, entre o eu e a sociedade. Neste sentido, usamos sociedade como sinônimo de instituição.

A identificação de sociedade como instituição se deve ao fato de que, para os indivíduos se relacionarem, eles criam instituições, como igrejas, escolas, hospitais e Estado, atribuindo a estas, regras de conduta e impondo-as aos seus respectivos membros, para garantir tanto um bom relacionamento entre eles, como para o bom funcionamento de cada uma destas instituições. Durkheim chegou mesmo a considerar “característicos da sociedade humana os modos de agir que são impostos de fora e se consolidam nas instituições”<sup>271</sup>.

<sup>268</sup> MERTON, Thomas. *A Experiência Interior*, trad. Luiz Gonzaga de Carvalho Neto. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2007, p. 161.

<sup>269</sup> Sobre o uso de drogas e supostas experiências espirituais e de expansão da percepção, ver: HUXLEY, Aldous. *As Portas da Percepção*. São Paulo: Civilização Brasileira, 1963.

<sup>270</sup> Cf. MERTON, Thomas. *A Experiência Interior*, trad. Luiz Gonzaga de Carvalho Neto. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2007, p. 41-42.

<sup>271</sup> ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. Trad. Bosi, Alfredo e Benedetti, Ivone Castilho. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 913.

A contemplação, ao contrário disso, não é fuga da realidade, antes é a plena aceitação e avaliação sadia desta.<sup>272</sup> Outra advertência importante que Merton faz, é a diferenciação entre quietismo e contemplação. No quietismo o homem esvazia-se de tudo, tornando-se árido, ao passo que na contemplação genuína, o homem se esvazia para ser preenchido pelo amor de Deus<sup>273</sup>.

Embora no século XX, muito do que a teologia tradicional entendia como sendo experiência mística e manifestação do sobrenatural, os primeiros psicólogos interpretaram como sendo fenômenos de histeria<sup>274</sup>. Estes primeiros psicólogos viam motivações sexuais por detrás das descrições dos clássicos místicos cristãos. Outros, como George Albert Coe, relacionaram mística não só com histeria, mas também com hipnose<sup>275</sup>. Esta relação entre mística e motivos sexuais remonta a Freud para o qual “o desejo místico pelo contato com o divino como uma regressão a um estágio inicial de desenvolvimento pós-natal, caracterizado por uma união narcisística entre a mãe e o filho, na qual o bebê não distingue o ego do mundo externo”<sup>276</sup>.

Por outro lado, havia outra vertente da psicologia que enxergou de maneira positiva a experiência mística. Não mais como sendo um estado de regressão, mas como um avanço, uma forma ampliada de percepção e desenvolvimento da personalidade e do ego que, mesmo interceptados pela consciência, podem ser acessados por meio da prática mística<sup>277</sup>.

Erich Neuman discípulo de Jung, via na mística algo de positivo também. A mística representaria segundo ele, os estágios de desenvolvimento da personalidade, do ego para o não-ego. Sendo a superação das antíteses presentes na estrutura do eu a meta e finalidade de toda a vida humana. Numa direção semelhante parece caminhar Arthur J. Deikman<sup>278</sup>.

O estudo das religiões comparadas caminhava portanto, em duas direções: uma delas buscando ver por detrás das expressões concretas das religiões, uma essência comum a todas elas, a outra, buscando ver quais as diferenças entre cada forma concreta de expressão

---

<sup>272</sup> Cf. MERTON, Thomas. *A Experiência Interior*, trad. Luiz Gonzaga de Carvalho Neto. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2007, p. 160.

<sup>273</sup> *Ibid.*, p. 146.

<sup>274</sup> Cf. MCGINN, Bernard. *As Fundações da Mística: das origens ao século V*. Tomo I. Trad. Luis Malta Louceiro. São Paulo: Paulus, 2012, p. 471.

<sup>275</sup> *Ibid.*, p. 472.

<sup>276</sup> *Ibid.*, p. 472.

<sup>277</sup> *Ibid.*, p. 484.

<sup>278</sup> Cf. MCGINN, Bernard. *As Fundações da Mística: das origens ao século V*. Tomo I. Trad. Luis Malta Louceiro. São Paulo: Paulus, 2012, p. 484.

religiosa, para que por meio das tensões dialéticas, assegurar a evolução delas de acordo com o paradigma hegeliano<sup>279</sup>.

Gershom Scholen aborda a questão da mística por outro viés – o de uma dinâmica social da mística. Afirmado que, muito embora a experiência mística comece como uma busca pessoal, ela só faz sentido, se depois de “iluminado”, o místico voltar à sociedade e tentar comunicar esta experiência aos demais – o que só é possível em certa medida, já que ele terá que utilizar a linguagem já conhecida por sua tradição. Na prática, ele estaria “esticando” os limites da linguagem, entre aquilo que ela possibilita falar e aquilo que ela não permite falar, devido a falta de recursos inerentes à própria linguagem (já que se busca falar do inefável)<sup>280</sup>.

Do ponto de vista kierkegaardiano, o místico opta pelo isolamento completo, posto que aquilo que ele experimenta é incomunicável aos demais. O místico percebe sua diferença radical em relação aos demais homens. Nisto está o aspecto negativo da mística, pois o homem ao isolar-se dos demais, está humilhando a realidade e o mundo no qual Deus mesmo o colocou, humilhando a um só tempo, os demais homens – como se estes fossem inferiores – e, a Deus – diante do qual, o místico não se coloca com intenção de adoração, mas de idolatria<sup>281</sup>. A própria noção de paradoxo, um conceito que permeia toda a filosofia kierkegaardiana, demonstra – de maneira positiva e dialética- a necessidade e importância do silêncio diante os limites da reflexão e do fazer filosófico<sup>282</sup>.

Do reconhecimento sobre os limites da razão, surge o conceito de mistério. É justamente quando o fazer filosófico se depara com verdades indemonstráveis pela via racional, que percebemos a importância do silêncio e do mistério<sup>283</sup>.

Antes de finalizar este trabalho faz-se oportuno dizer que muitas questões foram apenas tangenciadas, tais como: (i) tensão dialética entre o indivíduo que deseja contemplar e a sociedade, (ii) contemplação e psicologia, (iii) mística e política, (iv) mística na modernidade ocidental, (v) mística comparada, (vi) antropologia mística, (vii) diferença entre contemplação cristã e zen budismo, o impulso de amor que une a alma a Deus, (viii) contemplação cristã mais próxima do sufismo do que do zen (embora os comentadores apontem para o zen), (ix)

<sup>279</sup> Ibid., p. 470.

<sup>280</sup> Ibid., p. 477.

<sup>281</sup> Cf. ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. Trad. Bosi, Alfredo e Benedetti, Ivone Castilho. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 672.

<sup>282</sup> Cf. GOUVÊA, Ricardo Quadros. *Paixão pelo Paradoxo*. São Paulo: Ed. Novo Século, 2000, p. 135-158.

<sup>283</sup> Cf. ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. Trad. Bosi, Alfredo e Benedetti, Ivone Castilho. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p.671.

diferenças e semelhanças entre contemplação cristã e estoicismo, (x) contemplação cristã e vedanta.

Estes temas não foram desenvolvidos no presente estudo, posto que nos levariam em direções as mais diversas, causando assim, dispersão e falta de foco. Concentramo-nos, sobretudo, nas propostas feitas pelo monge cartuxo, bem como pelos pensadores que o influenciaram, deixando de lado questões tangenciais a este eixo da pesquisa.

Além das questões tangenciadas e não aprofundadas devido às limitações desta dissertação, mencionamos também as obras produzidas na contemporaneidade que teriam sido inspiradas em *A Nuvem do Não-Saber*, como por exemplo: a canção *The Window* de Leonard Cohen, a canção *Cloud of Unknowing* de Steve Roach, a novela *Franny and Zooey* de J. D. Salinger, onde num dialogo se menciona *A Nuvem do Desconhecido*, o filme de Philip Gröning intitulado *O Grande Silêncio*, onde é retratado o cotidiano da Grande Cartuxa, nos alpes franceses, dentre outras.

Esperamos, num futuro próximo, prosseguir e aprofundar estes itens ou que alguém o prossiga, como que movido, humildemente, por um impulso cego de amor, em direção ao Desconhecido.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### Obras de Referência

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. Trad. Bosi, Alfredo e Benedetti, Ivone Castilho. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

BÍBLIA SAGRADA. Trad. João Ferreira de Almeida, Revista e corrigida. 76 ed. Rio de Janeiro: Imprensa Bíblica Brasileira, 1993.

BORRIELLO, L. e outros. *Dicionário de Mística*. São Paulo: Paulus: Edições Loyola, 2003.

CLEMENTE D'ALEXANDRIE. *Quel Riche Sera Sauvé?* Trad. Patryck Descourtieux. Paris: Editions du Cerf, 2011.

HENRI DE LUBAC, S. J. *Exégèse Médiévale: les quatre sens de l'Écriture*. Première Partie, t. I et II coll. Paris: Aubier, 1959.

FANOUS, Samuel; GILLESPIE, Vicent. *The Cambridge Companion to Medieval English Mysticism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

GRÉGOIRE DE NYSSE. *La Vie de Moïse*. Trad Jean Danielou, s. j. Paris: Editions du Cerf, 1955.

GRÉGOIRE LE GRAND. *Homélies sur l'évangile*. Text latin, int., trad. et notes Raymond Étaix et Georges Blanc. Paris: Editions du Cerf, 2008.

GUIGE II. *A Scala Clastralium*, PL 184, 475-484.

GUIGO II. *A Scala Clastralium*, Trad. Dom Timóteo A. Atanásio, O.S.B. Bahia: Ed. Subiaco, sem data.

HOMILIA II in Ezechielem liber 1, 8s.12-14, PL 76 , 953-7; Homilia V in Ez. 18, PL 76, 995s.

HUISMAN, Denis. *Dicionário dos Filósofos*. São Paulo: Ed Martins Fontes, 2001.

MACKINNON, Effie. *Studies In Fourteenth Century English Mysticism: Richard Rolle, Walter Hilton, Juliana Of Norwich, The Cloud Of Unknowing*. Illinois: Ed. Urbana, 1934.

MIGNE PATROLOGIA LATINA. Opera Omnia Rereum Conspectus Secundun Volumia Colletus. In site: <[http://www.documentacatholicaomnia.eu/1815-1875,\\_Migne,\\_Patrologia\\_Latina\\_01.\\_Rerum\\_Conspectus\\_Pro\\_Tomis\\_Ordinatus,\\_MLT.html](http://www.documentacatholicaomnia.eu/1815-1875,_Migne,_Patrologia_Latina_01._Rerum_Conspectus_Pro_Tomis_Ordinatus,_MLT.html)>

ORIGÈNE. *Homélie Sur S. Luc.* In: Sources Chrétiennes, Trad. Henri Crouzel, s. j., François Fournier, s.j., Pierre Périchon, s.j., tomo. 87. Paris: Editions du Cerf, 1962.

STRAYER, J. R. *Dictionary of the Middle Ages.* New York: Charles Scribner's Sons, v. 2, 1983.

STRAYER, J. R. *Dictionary of the Middle Ages.* New York: Charles Scribner's Sons, v. 9, 1987.

THOMAS D'AQUIN. *Somme Théologique*, I, q. 1, a. 10 ad I, Paris: Editions du Cerf, 1984.

TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica.* 2º ed. São Paulo: Edições Loyola, 2003

VILLER, M. et al. *Dictionnaire de Spiritualité.* Paris: Beauchesne, 1953.

### **Bibliografia Suplementar**

ANÔNIMO DO SÉCULO XIV. *A Nuvem do Não-Saber*, Trad. D. Lino Correia Marques de Miranda Moreira. Petrópolis: Ed. vozes, 2008.

AGOSTINHO. *A Graça I.* 3 ed. São Paulo: Ed. Paulus, v. 1, 2007.

AGOSTINHO. *A Graça II.* 2 ed. São Paulo: Ed. Paulus, v. 2, 2002.

AGOSTINHO. *Comentário da Primeira Epistola de São João.* São Paulo: Ed. Paulus, 1989.

AGOSTINHO. *Confissões.* 11 ed. Porto: Ed. Livraria Apostolado Imprensa, sem data.

AGOSTINHO. *In Epistolam Johannis ad Parthos*, 4,6:PL 35, 2008.

ARENDRT, Hannah. *A condição Humana*, trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

ANSELMO DE AOSTA. *Meditationes*, 2: PL 158, 723.

BENTO XVI. *Carta Encíclica: Deus Caritas Est.* In site: <[http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/encyclicals/documents/hf\\_ben-xvi\\_enc\\_20051225\\_deus-caritas-est\\_po.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est_po.html)>.

BERNARD, Charles André. *Teologia Mística.* São Paulo: Ed. Loyola, 2010.

BERNARDO DE CLARAVAL. *Sermones de diversis*, 23-24: PL 183, 600-605.

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

BUTCHER, Carmen Acevedo. *Introducing in The Cloud of Unknowing*. Boston: Ed. Shambhala Publications, 2009.

CHENU, Marie-Dominique. *Pour une théologie du travail*, trad. it., *Per una teologia del lavoro*, Borla, Turim, 1964.

COLLEDGE, E.; WALSH, J. Introduction. In: Guige II. *Lettre sur La Vie Contemplative*. Paris: Editions du Cerf, 2001.

*A Nuvem do Não-Saber*. Trad. Maria de Moraes Barros. 7. ed. São Paulo: Paulus, 2010.

CURRAN, Thomas. *An Introduction to The Cloud of Unknowing*. Ireland: Carmelite Centre of Spirituality, 1978, v. 4.

DANIELOU, Jean. *Platonisme et Theologie Mystique*. Paris: Ed. Mouton, 1944.

DIONÍSIO, PSEUDO-AREOPAGITA. *Obras Completas*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1996.

DIONÍSIO, PSEUDO-AREOPAGITA. *Teologia mística, mediaevalia, textos e estudos*. Porto: Ed. Fundação Eng. António de Almeida, 1996.

FARRINGTON, Tim. *Foreword in The Cloud of Unknowing*. New York: Ed. HarperOne, 2004.

FLICHE, Augustin; MARTIN, V. *História da Igreja Católica*. São Paulo: Ed. Loyola, 2006.

FRAILE, Guillermo, O. P. *Historia de la Fiosofía* 5 ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, v. 1, 1997.

FROMM, Erich. *Ter ou Ser?*. 2 ed. Trad. Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 1980.

GALLACHER, Patrick J. *Introduction in The Cloud of Unknowing*. Kalamazoo, Michigan: Medieval Institute Publications, 1997.

GILSON, Étienne e Boehner, Philotheus. *História da Filosofia Cristã*, Trad. Raimundo Vier, O.F.M. Petrópolis: Ed. Vozes, 2004.

GILSON, Étienne. *A Filosofia na Idade Média*, Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

GILSON, Étienne. *O Espírito da Filosofia Medieval*, Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

- GOUVÊA, Ricardo Quadros. *Paixão pelo Paradoxo*. São Paulo: Ed. Novo Século, 2000.
- HOLT, Bradley. *The Wisdom of The Cloud of Unknowing*. England: Ed. Lion, 1999.
- HOPKINS, J. *Hugh of Balma on mystical Theology*. Minneapolis: sem editora, 2002.
- HUIZINGA, Johan. *O outono da Idade Média*. São Paulo: Ed. Cosac & Naify, 2010.
- HUXLEY, Aldous. *As Portas da Percepção*. São Paulo: Civilização Brasileira, 1963.
- JOHNSTON, William. *Introducing in: The Cloud of Unknowing*. New York: Ed. Element, 1996.
- KIRVAN, John. *There is a God, There is no God*. United States of America: Sorin Books, 2003.
- KOUBETCH, Volodemer. *Da Criação à Parusia, linhas mestras da teologia oriental*. São Paulo: Ed Paulinas, 2004.
- LE GOFF, Jacques. *O Deus Da Idade Média*, Trad. Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.
- LE GOFF, Jacques. *Para Um Novo Conceito da Idade Média*, Trad. Maria Helena da Costa Dias. Lisboa: Editorial Estampa, 1993.
- LE GOFF, Jacques. *Heróis e Maravilhas da Idade Média*, Trad. Stephania Matousek. Petrópolis: Ed. Vozes, 2009.
- LE GOFF, Jacques. *Os Intelectuais Na Idade Média*, Trad. Maria Julia Goldwasser. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1988.
- LE GOFF, Jacques. *Por Amor às Cidades*, Trad. Reginaldo Carmello Corrêa Moraes. São Paulo: Fundação Editora UNESP, 1998.
- LE SHAN, Lawrence. *Meditação Transcendental*. Trad. Luzia Machado da Costa. 9º ed. Rio de Janeiro: Record: Nova Era, 1997.
- LENZENWEGER, Josef et. al. *História da Igreja Católica*. São Paulo: Ed. Loyola, 2006.
- LOPES, Augustus Nicodemus. *Lutero ainda fala: um ensaio em história da interpretação bíblica. Fides Reformata*, 1/2, 1996.
- LELOUP, Jean-Yves. *Deus Não Existe, [...eu rezo para Ele todos os dias]*, trad. de Karin Andrea de Guise. Petrópolis: Ed. Vozes, 2008.
- MCGINN, Bernard. *As Fundações da Mística: das origens ao século V*. Tomo I. Trad. Luis Malta Louceiro. São Paulo: Paulus, 2012.

MENINGER, William A. *The Loving Search For God: Contemplative prayer and The Cloud of Unknowing*. New York: The continuum International Publishing Group Inc, 1994.

MERTON, Thomas. *A Experiência Interior*. Trad. Luiz Gonzaga de Carvalho Neto. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2007.

MEISTER ECKHART. *Os Sermões Alemães Completos*. Trad. Marcos Beltrão. In site: <http://caminhodomeio.files.wordpress.com/2009/06/meister-eckhart-os-sermoes-alemaes.pdf> ).

MONDIN, Battista. *Os Grandes Teólogos do Século Vinte*. São Paulo: Edições Paulinas, v. 1, 1979.

Nube de la ignorancia, Carta sobre la oración. Ed. Aubier. 1957.

NASCIMENTO, Carlos Arthur Ribeiro do. *Metafísica Negativa em Tomás de Aquino*, Mediaevalia, Textos e Estudos, Editado por Maria Cândida Pacheco e José F. Meirinhos, v.23, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2004.

NASCIMENTO, Carlos Arthur Ribeiro do. *Um Mestre no Ofício: Tomás de Aquino*. São Paulo: Ed. Paulus, 2011.

ORÍGENES. *Tratado sobre os Princípios*. Trad. João Eduardo Pinto Basto Lupi. São Paulo: Paulus, 2012.

PLOTINO. *Tratado das Enéadas*, São Paulo: Polar Editorial & Comercial, 2000.

PROCLO, *Elementos de Teología*, traducción, prólogo y notas de Francisco de P. Samaranch. Buenos Aires: Editorial Aguilar, 1965.

PROGOFF, Ira. *Introductory, Comentary and Translation to The Cloud of Unknowing*. New York: Ed. Delta, 1957.

SÃO BRUNO. *Carta de São Bruno a seu Amigo Raul*, sem editora, sem data.

SÃO BRUNO. *Carta de São Bruno aos Monges da Cartuxa*, sem editora, sem data.

SÃO BRUNO. *Testemunha da Bondade: o espírito da cartuxa*, Trad. Giuseppe Gioia. Braga: Ed. portuguesa do Secretariado Nacional do Apostolado da Oração, 1996.

Sermón para la fiesta de Sta Magdalena. Tralín, París. 1911.

SUDBRACK, J. *Mística: a busca do sentido e a experiência do absoluto*. São Paulo: Edições Loyola, 2007

ULLMANN, Reinholdo Aloysio. Plotino. *Um Estudo das Enéadas*. Porto Alegre: EdipucRS, 2002.

UM CARTUXO. La Grande Chartreuse. 17<sup>a</sup> edição. Grenoble: 1998.

UNDERHILL, Evelyn. *Introduction in The Cloud of Unknowing*. London: Dover Publications, 2003.

VAN CLEEF, Jabez L. *The Song of The Cloud of Unknowing*. New Jersey: Createspace, 2008.

VAZ, Henrique C. de Lima. *Experiência Mística e Filosofia na Tradição Ocidental*. São Paulo: Ed Loyola, 2000.

WEIL, Simone. *The Notebooks of Simone Weil*. Trad. Arthur Wills, 2 vol. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1976.

WOLTERS, Clifton. *Introduction in The Cloud of Unknowing and Others Work*. London: Ed. Penguin Classics, 1978.

**ANEXO 1 – REFERÊNCIAS BÍBLICAS**

<b>REFERÊNCIAS BÍBLICAS</b>			
TEXTO BÍBLICO	PÁGINA DA NUVEM	DADAS PELO TRADUTOR PORTUGUÊS	DADAS PELO CARTUXO
Lc. 1, 28.38	Cap. IV, p. 42	X	
Lc. 10, 38-42	Cap. VIII, XVII, p. 53, 71		X
Mt. 5, 48	Cap. XV, p. 67		X
Lc. 7, 48; 7, 47	Cap. XVI, p. 68	X	
Mt. 7,12	Cap. XIX, p. 76	X	
Lc. 10;41,42	Cap. XXI, p 78, 80	X	
Jo 20,11-13; Mt 28, 1- 7	Cap. XXII, p. 82	X	
Lc 7,36-50; Mc 14,3- 9	Cap. XXII, p 83	X	
1cor 12,12ss; ef 1,23 5, 23,30	Cap. XXV, p.89	X	
Mt 6,7; ecl 35,17	Cap. XXXVII, p.111	X	
Ef. 3,18	Cap. XXXVIII, p.112		X
Hb 12,20;ex19,13	Cap. XLVI, p.127	X	
Jo 4,24	Cap. XLVII, p 129	X	

Sb 16,20	Cap. LVII, p. 151	X	
At 1,9-11; 7,55	Cap. LVII, p.152	X	
Ef 4,4; MT 25,40	Cap. LVIII, p. 153	Ef.	Mt.
Jo 3,13	Cap. LIX, p.157	X	
Fl 3,20	Cap. LX, p.158		X
Sl 82 (81), 6	Cap. LXVII, p 172	X	
Ex 24ss	Cap. LXXI, p. 180	X	

## ANEXO 2 – TEXTOS PATRÍSTICOS E MEDIEVAIS

### EPISODIO DE MARTA E MARIA, MODELOS DE LAS DOS VIDAS

Para la fiesta de S. Agustín,  
28 de agosto.

Sermón de san Agustín

*PL 38,615ss*

Bueno es prestar servicio a los pobres, sobre todo a los pobres consagrados a Dios. Es un deber, una obligación de religión, pero es una deuda que se paga, más bien que una dádiva que se hace. Así san Pablo dice: «Si nosotros hemos sembrado en vosotros bienes espirituales, ¿es mucho que cosechemos bienes materiales vuestros?» Sí, es bueno prestar servicio, os lo exhortamos, os instamos a ello por la autoridad de la Palabra de Dios. No descuidemos acoger a los santos. «La hospitalidad ha dado ocasión a algunos, sin saberlo, de acoger en su casa a los ángeles». Bueno es prestar servicio. Pero mejor es la porción de María, sentada a los pies del Señor. Los deberes de caridad llevan consigo ocupaciones apremiantes; la contemplación, al contrario, va acompañada de una suavidad amorosa. Sirviendo se querría llegar a la contemplación, pero a veces es imposible: se prepara lo que se tiene y se busca lo que no se tiene. El espíritu está dividido. Si Marta se bastase a sí misma para todo, no reclamaría la ayuda de su hermana. Está ocupada en actividades múltiples y variadas, precisamente porque son materiales y temporales: son buenas, pero pasajeras ¿Qué le dice el Señor a Marta?: «María eligió la mejor parte». La tuya no es mala, pero la suya es mejor. ¿Por qué mejor? «Porque no le será quitada». A ti algún día se te quitará esa carga apremiante, mientras que las delicias de la Verdad son eternas. A María no se le quitará, por tanto, lo que ha elegido; más bien se le añadirá aún en esta vida; y en la otra, será colmada. En todo caso, nunca se apartará de lo que eligió.

La unidad es superior a la multiplicidad, porque no proviene de ella: es la multiplicidad la que proviene de la unidad. Las criaturas son múltiples, el Creador es uno. Cielo, tierra, mar y cuanto en ellos hay, ¡qué muchedumbre de seres! ¿Quién pudiera contarlos o reunirlos todos

en su pensamiento? Pero, ¿quién lo hizo? Dios solo es quien ha hecho todo, y esto era muy bueno. Si todo era muy bueno, cuanto mejor aún es su Autor. Consideremos las múltiples ocupaciones que supone esa multitud. Es preciso ocuparse en alimentar los cuerpos. ¿Por qué? Porque se tiene hambre y se tiene sed. Hay que ejercitar la misericordia para con quienes sufren. Si compartes tu pan con el hambriento, es porque has visto que tenía hambre. Suprime el hambre, ¿con quién compartirás tu pan? Suprime los viajes, ¿a quién ofrecerás hospitalidad? Suprime la desnudez, ¿a quién procurarás vestido? Si no hay enfermos, ¿a quién visitarás? Si no hay cautivos, ¿a quién rescatarás? Si no hay discordias, ¿a quiénes reconciliarás? Si no hay muertos, ¿a quién darás sepultura? En la vida futura no habrá ninguno de esos males, y por tanto tampoco los servicios correspondientes.

Bien hacía Marta en subvenir a las necesidades y a los deseos materiales del Señor, sirviéndole en su ser corporal. Mas ¿quién existía en aquella carne mortal? «En el principio era la Palabra, y la Palabra estaba en Dios, y la Palabra era Dios». He ahí al que María escuchaba. «Y la Palabra se hizo carne y habitó entre nosotros». He ahí al que servía Marta. Así, «María escogió la mejor parte, que no le será quitada». Ella quiso reducir todas sus ocupaciones a un solo objeto. Y ella ya lo poseía: «Mi propia dicha es unirme a Dios». Estaba sentada a los pies de nuestra Cabeza; cuanto más humilde era su actitud, tanto más recibía de él. El agua afluye al fondo del valle, y se va de las alturas de la colina. El Señor no censura, pues, una ocupación; él distingue entre dos funciones: «Tú te inquietas y te afanas por muchas cosas, cuando una sola es necesaria». Ésta ya la escogió para sí María. El trabajo impuesto por la multiplicidad es transitorio, el amor que procede de la unidad es perdurable. Por eso la parte escogida por María no se la quitarán. En cambio, la que tú has elegido, te la quitarán. Te la quitarán por tu bien, para darte lo que es mejor. Se te quitará el trabajo para darte el descanso. Tú navegas todavía, y María está ya en el puerto.

En aquella dichosa morada donde se alojó el Señor, había dos mujeres que figuraban dos vidas, ambas inocentes, ambas laudables: una dedicada al trabajo, la otra al reposo. Ninguna de las dos es demasiado agitada, y a esto debe prestar atención la dedicada al trabajo, y ninguna perezosa, y a esto debe prestar atención la dedicada al reposo. Estaban, pues, en aquella casa estas dos vidas. Y con ellas estaba la Fuente de la Vida. Marta es imagen de lo presente. María de lo futuro. Nosotros estamos ocupados en lo que hacía Marta, y esperamos llegar a ser lo que hacía María. Esmerémonos en hacer aquello para obtener esto en plenitud. ¿Qué tenemos en realidad de los bienes futuros? ¿En qué medida? ¿Cuánto los poseemos en

este mundo? Es verdad que ya los gustamos de algún modo. Así, vosotros, hermanos, cuando, habiendo dejado vuestras ocupaciones y abandonado las preocupaciones domésticas, os reunís aquí y prestáis atención, os asemejáis a María. Y esto os es más fácil a vosotros que a mí, ya que soy yo el que debo hablar. Pero lo que os digo viene de Cristo, es Cristo quien os alimenta, a vosotros como a mí, porque todos nosotros le pertenecemos. Él es nuestro común alimento. Con vosotros yo recibo de él la vida. Como dice el Apóstol, «ahora respiramos, sabiendo que os mantenéis firmes en el Señor». No en nosotros, sino en el Señor. «El que planta no cuenta ni el que riega. Sólo cuenta el que da el crecimiento».

...

Para fiesta de S. Gregorio magno<sup>284</sup>,  
3 de Septiembre.

Sermón de san Gregorio Magno, Papa y doctor.

Es propio de la vida activa dar de comer al hambriento, enseñar palabras de sabiduría al ignorante, corregir al que yerra, traer a la humildad a nuestros prójimos cegados por la soberbia, cuidar a los enfermos, proporcionar a cada uno lo que necesita y proveer de lo necesario a los que nos están encomendados. Mas la vida contemplativa tiene como objetivos propios conservar en el fondo del alma la caridad hacia el prójimo, no dedicarse a las actuaciones exteriores, conservar grabado en la mente el deseo del Creador, de tal suerte que en nada quiera ya el ánimo emplearse, sino en, dejadas todas las preocupaciones, arder en deseos de contemplar el rostro del Creador; y, conociendo ya lo duro que es llevar el peso de la carne corruptible, desee tomar parte en los coros de los ángeles cantando himnos, mezclarse con los ciudadanos del cielo y alegrarse de la eterna inmortalidad en presencia del Señor. Cuanto mayor es el fervor en que se enardece el ánimo, tanto mayor es la fuerza con que el pensamiento tiende a Dios, no porque el que ama vea con perfección, sino que empieza tan solo a ver lo que ama, pues, como dice el gran predicador: “Ahora vemos como en un espejo

---

<sup>284</sup> HOMILIA II in Ezechielem liber 1, 8s.12-14, PL 76, 953-7; Homilia V in Ez. 18, PL 76, 995s.

de adivinar; entonces veremos cara a cara”, y “Mi conocer es por ahora inmaduro, entonces podré conocer como Dios me conoce”.

Estas dos vidas están claramente significadas en aquellas dos mujeres, Marta y María. La una sudaba, preparando lo necesario; la otra, mientras tanto, estaba sentada a los pies de Jesús, escuchando sus palabras. Y, al querellarse Marta contra su hermana María porque no se ocupaba en ayudarla, le dice Jesús: “Marta, Marta: andas inquieta y nerviosa con tantas cosas; sólo una es necesaria. María ha escogido la parte mejor, y no se la quitarán”. No se desaprueba la ocupación de Marta, pero se alaba la de María. Y no dice que María haya elegido una buena ocupación, sino la mejor, indicando con ello que también la de Marta era buena. Por qué la parte de María sea mejor, se deduce de lo que dice después: “No se le quitará nunca”. La vida activa se acaba con el cuerpo. ¿Quién podrá en la eterna patria dar de comer al hambriento, donde nadie tiene hambre? ¿Quién, dar bebida al sediento, donde nadie tiene sed? ¿Quién dará sepultura a los muertos, si allí no se muere? Precisamente cuando en este mundo se acaba la vida activa, entonces empieza aquí la contemplativa, para llegar a su perfección en la patria celestial, pues el fuego del amor que aquí empieza a arder, cuando esté delante del objeto de su amor, se encenderá más y más. Nunca, por tanto, se nos privará de la vida contemplativa, sino que, al faltar la luz de este siglo, se perfeccionará.

Se exige en la vida contemplativa un gran esfuerzo de la mente cuando se eleva a las cosas del cielo, cuando el alma lucha por darse a las espirituales, cuando intenta prescindir de todo lo que parece meramente corporal, cuando se recoge para mejor elevarse. Y sale victoriosa algunas veces y se levanta por encima de las espesas tinieblas de su ceguera, para volver a alcanzar, aunque sea sólo como furtiva y débilmente, algo de la luz ilimitada. Sin embargo, vislumbrada, suspirando, pronto vuelve, de aquella luz a la que sube con anhelo, a las tinieblas de su ceguera. Está esto rectamente significado en la historia sagrada cuando nos narra la lucha que Jacob tuvo con el ángel. Cuando volvía a la tierra de sus padres, encontró en el camino un ángel y sostuvo con él una dura lucha. El que lucha se enfrenta, a veces, con otro más fuerte que él; otras veces, por el contrario, su oponente es inferior en fuerzas. Representa el ángel a Dios; y Jacob, que lucha con el ángel, representa al alma de cada uno que se pone en deseos de perfección y contemplación.

Esta alma, cuando se esfuerza por contemplar a Dios, como puesta en lucha, unas veces vence, puesto que llega a gustar, en el entendimiento y en el sentido, algo de la luz ilimitada;

otras veces sucumbe, porque de nuevo le falta el gusto. Es como vencer al ángel cuando, con la cima del espíritu, alcanza a Dios. Pero hay que recordar que el ángel vencido hizo secar el nervio del muslo de Jacob y lo hizo cojear desde entonces, porque cuando se conoce a Dios por la inteligencia y el deseo, se seca en nosotros toda la voluptuosidad de la carne. Y así como antes parecía que, apoyándonos en los dos pies, buscábamos a Dios y seguíamos en el siglo, ahora que hemos conocido la suavidad de Dios, permanece sano uno de nuestros pies, mientras el otro cojea. porque es necesario que, debilitado en nosotros el amor del siglo, se fortalezca el amor de Dios. Si vencemos al ángel, cojeamos de un pie, porque cuando crece en nosotros la fuerza del amor interno, se debilita, sin duda, la fuerza de la carne.

La vida contemplativa es, realmente, dulce y amable, eleva al alma sobre sí misma, enseña las cosas celestiales, muestra que las terrenas merecen menospreciarse, esclarece las espirituales y oculta las corporales. Por esto, rectamente toma la Iglesia del Cantar de los Cantares aquello de: “Duermo yo, pero mi corazón vela”. El que vela en su corazón, duerme él, porque por lo mismo que aprovecha en su interior contemplando, descansa de la inquietud de las obras exteriores. Entre tanto, hay que notar que, mientras estamos en esta vida, nadie adelanta en la fuerza de la contemplación hasta el extremo de que los rayos de la luz ilimitada queden ya fijos en los ojos de la mente. Ni llega a verse a Dios en toda su claridad, sino que el alma atisba algo de la dicha claridad y, reanimada con ella, adelanta y puede llegar después a la gloria de la visión. Así, por ejemplo, cuando Isaías declara haber visto al Señor: “El año de la muerte del rey Ozías vi al Señor sentado en un trono excelso y elevado”, añade: “Y las franjas de sus vestidos llenaban el templo”.

Cuando muere Ozías, rey soberbio y usurpador, se ve al Señor, porque cuando se mata en el deseo del alma la soberbia de este mundo, entonces contempla la mente la gloria de Dios. Y hay que hacer notar que el Señor se sienta sobre un solio excelso y elevado. Y ¿quién es su solio sino la criatura angélica o humana, a quienes preside por el entendimiento que les dio? Se dice que es excelso y elevado porque la naturaleza humana, elevada a la gloria celestial, avanza y sube; y la angélica, mientras que otros muchos espíritus se perdieron, está consolidada en el cielo para que no caiga, quedando elevada al mismo tiempo que confirmada. Su templo es como su solio, puesto que el Rey eterno habita allí donde se sienta. Y su templo somos nosotros, ya que se digna habitar en nuestras almas. “Y las franjas de sus vestidos llenaban el templo”, porque lo que ahora vemos de Él no es todavía Él mismo, sino

las franjas de sus vestidos. Así, Jacob viendo al ángel creyó ver a Dios, puesto que cuando consideramos sus misterios es mucho ya lo que nos elevamos sobre nosotros mismos.

Hemos de resaltar que dice: “Llenaban el templo”, puesto que, aunque es el ángel el que aparece, satisface, sin embargo, los deseos de la mente débil para que, si no puede ver cosas más altas, admire ya esto poco que ve. “Las franjas de sus vestidos llenaban el templo”, porque, como hemos dicho, aunque la mente adelante en la contemplación, no contempla lo que Él es, sino lo que está debajo de Él. Y en esta contemplación se alcanza ya el gusto de la quietud interior. Y, como quiera que es solamente cierta parte de ella y no puede ser perfecta aún, con justeza se ha escrito en el Apocalipsis: “Se hizo silencio en el cielo, como una media hora”. El cielo, ciertamente, es el alma del justo, como por el Profeta nos dice el Señor: “El cielo es mi trono”. Por esto, cuando se produce en la mente la contemplación, se hace silencio en el cielo, porque calla el estrépito de las actividades terrenas para que pueda aplicar el alma toda su atención a su secreto íntimo.

Pero es necesario que cada uno que empieza a gozar ya la luz de la contemplación, se conserve en humildad, no se ensoberbezca nunca de la gracia que recibe, y cuide mucho las ventanas con barrotes, que son distintivo de las almas contemplativas. Por las ventanas con barrotes entra, sí, la luz, pero no pueden penetrar los ladrones. Los que de veras viven vigilantes, se mantienen siempre en sentimientos de humildad, y entra en ellos y penetra en sus almas la luz de la contemplación, y no entra la ostentación de la arrogancia. Están así abiertas las ventanas, y están, empero, seguras, porque tiene acceso a sus almas la luz de la gracia que las inunda, y estorban, sin embargo, que entre el enemigo por la soberbia. Y es de notar que se nos advierte que, alrededor de la puerta, por todas partes, hay ventanas enrejadas. No se da la gracia de la contemplación a los grandes y se niega a los pequeños, sino que frecuentemente participan de ellas los altos, a menudo los pequeños, también los libres, y algunas veces los casados. Si, pues, no hay oficio alguno de los fieles que pueda ser excluido de la gracia de la contemplación, cualquiera que tenga el corazón recogido puede ser ilustrado con esta gracia.

...

Para la fiesta de la Bta. Beatriz de Ornacieux,  
25 de Noviembre.

Sermón de autor anónimo Reno-Flamenco<sup>285</sup>.

Os ruego, carísimos, que recojáis cuidadosamente vuestros corazones y acojáis atentamente en ellos la inspiración divina. No os dejéis seducir por la inestabilidad de las criaturas fugaces o por vuestra propia naturaleza. No os expongáis a caer en la ceguera espiritual. Si, en efecto, anheláis llegar a ser amigos y discípulos muy amados de nuestro Señor Jesucristo, es preciso ante todo renunciar absolutamente a todas las criaturas caducas que no tengan a Dios por fin. No os sirváis de ellas sino en la medida en que os sean indispensables, y por una necesidad patente y razonable. Tenéis que renunciar además a vosotros mismos, de modo que os sometáis radicalmente a Dios sólo, sin contar para nada con la protección de las criaturas, en cualquier circunstancia o acontecimiento de la vida. A ejemplo de María de Betania, debéis desprenderos y absteneros de todo cuanto no sea absolutamente necesario, de toda palabra superflua, de todo atractivo externo respecto de cualquier clase de personas, en fin, de toda imagen de las realidades exteriores o interiores, de forma que no sigáis en nada vuestra propia naturaleza.

Todo eso se requiere para que Dios pueda llevar a cabo en vosotros y por vosotros su obra sobrenatural conforme a su santa voluntad, y anegaros en su divina gracia y su ardiente amor. Conseguido esto, os será fácil discernir y distinguir siempre la mejor parte, como le fue concedido a santa María de Betania cuando se sentó a los pies sagrados de Jesús. En efecto, mis queridos amigos, no hay duda de que si descendemos atentamente hasta el fondo de nosotros mismos, comprenderemos perfecta y claramente que aquello que por desgracia nos ciega, impidiéndonos discernir la inspiración divina y ver nuestros defectos, nuestros vicios y todo lo que nos falta, es el conjunto de obras y realidades externas que no son necesarias. Y, aunque a veces se hagan esas cosas por amor de Dios y no sean malas de suyo, con todo no consiste en ellas la perfección de aquí abajo ni la futura.

---

<sup>285</sup> Sermón para la fiesta de Sta Magdalena. Tralin, París. 1911. V, 158-165.

He aquí por qué el mismo Salvador alabó a María por su completa abstracción, declarando: “María ha escogido la mejor parte”. Y, al contrario, reprendió a Marta por su excesiva solicitud por los cuidados y servicios externos. Estos servicios, con todo, los rendía ella a la persona sagrada de Jesús y a los discípulos que Éste se había escogido; ponía en el trabajo su ardiente amor: no había, pues, en ello nada que no fuese muy conveniente y muy justo. Por tanto, hermanos míos amadísimos, si queremos de Dios consolaciones, enseñanzas útiles y fecundas, un verdadero y perfecto discernimiento o un conocimiento prudencial de todo cuanto nos conviene corporal o espiritualmente, nos es absolutamente indispensable renunciar sin reserva alguna a todo cuanto no sea necesario, abstraernos totalmente de muchos pensamientos, palabras y obras que provienen de nuestra voluntad propia, o de los sentidos, o del propio juicio, cosas todas que consideramos como nuestras. Este desprendimiento absoluto nos lo prescriben las frecuentes advertencias inspiradas por Dios o sugeridas por nuestra conciencia.

Una gran turbación interior se apodera de nosotros cuando culpablemente nos ocupamos en cosas innecesarias o en conversaciones superfluas, perdiendo un tiempo precioso; cuando hacemos, en suma, aquello que es propio para resfriar e incluso extinguir el amor en nuestro corazón. Si queremos conseguir la paz verdadera y divina, y unirnos perfectamente a Dios, tenemos que rechazar y declinar sin miramiento toda consolación transitoria y pasajera, todo cuanto no es real y razonablemente indispensable, ya se trate de bienes materiales ya de espirituales, esto es, todo cuanto produce confusión en nuestro interior y se interpone entre nosotros y Dios. Dios, en efecto, quiere ser el único Padre de familia en la casa de nuestro corazón, sin ningún otro comensal. Su divina ternura, su pureza, no admiten junto a Sí nada que no les sea semejante.

...

Homilía de un anónimo inglés, del siglo XIV<sup>286</sup>.

En el Evangelio de San Lucas leemos que Nuestro Señor entró en casa de Marta, y mientras ella se puso inmediatamente a prepararle la comida, su hermana María no hizo otra cosa que estar sentada a sus pies. Estaba tan embelesada escuchándolo, que no prestaba

---

<sup>286</sup> Nube de la ignorancia, Carta sobre la oración. Ed. Aubier. 1957. pp 152-156 y 175-176.

atención a lo que hacía Marta. Ciertamente las tareas de Marta eran santas e importantes. (Son, en efecto, las obras el primer grado de la vida activa). Pero María no les daba importancia. Ni se daba cuenta tampoco del aspecto humano de Nuestro Señor, de la belleza de su cuerpo mortal o de la dulzura de su voz o conversación humanas, si bien ésta podría haber sido una obra más santa y mejor. (Representa el segundo grado de la vida activa y el primero de la vida contemplativa). Pero se olvidó de todo esto y estaba totalmente absorta en la altísima sabiduría de Dios oculta en la oscuridad de su Humanidad. María se volvió a Jesús con todo el amor de su corazón, inmóvil ante lo que veía u oía hablar y hacer en torno a ella. Se sentó a los pies de Jesús en perfecta calma, con el amor gozoso y secreto de su corazón disparado hacia esa “nube del no-saber” entre ella y su Dios.

Es preciso recordar que nunca hubo ni habrá criatura tan pura o tan profundamente inmersa en la amorosa contemplación de Dios, que no se acerque a Él en esta vida a través de esta suave y maravillosa “nube del no-saber”. Y fue a esta misma nube donde María dirigió el oculto anhelo de su amante corazón. ¿Por qué? Porque es la parte mejor y más santa de la vida contemplativa que es posible al hombre, y no la hubiera cambiado por nada de esta tierra. Aun cuando Marta se quejara a Jesús, regañándolo por no ordenarle que se levantara y la ayudase en la tarea, María permanecía allí muy quieta e imperturbable, sin mostrar el más mínimo resentimiento contra Marta por su regaño. Pero esto en realidad no ha de sorprendernos, pues estaba totalmente absorta en otra actividad, totalmente desconocida para Marta, y no tenía tiempo de comunicárselo a su hermana o de defenderse. ¿No ves, amigo mío, que todo este incidente relativo a Jesús y a las hermanas era una lección para las personas activas y contemplativas de la Iglesia de todos los tiempos?

En la caridad verdadera uno ama a Dios por sí mismo, por encima de toda criatura, pura y simplemente por Él mismo. En realidad, el verdadero secreto de esta obra no es otra cosa que un puro impulso hacia Dios por ser Él quien es. Lo llamo puro impulso, porque es totalmente desinteresado. En esta obra el perfecto artesano no busca el medro personal o verse exento del sufrimiento. Desea sólo a Dios y a Él sólo. Está tan fascinado por el Dios que ama y tan preocupado por que se haga su voluntad en la tierra, que no se da cuenta ni se preocupa de su propia comodidad o ansiedad. Y esto porque, a mi juicio, en esta obra es realmente amado perfectamente y por ser Él quien es. Pues un verdadero contemplativo no debe compartir con ninguna otra criatura el amor que debe a Dios. En la contemplación, además, también se cumple perfectamente el segundo mandamiento de la caridad. Los frutos de la contemplación

son testigos de esto, aun cuando durante el tiempo real de la oración, el contemplativo avezado no dirija su mirada a ninguna persona en particular, sea hermano o extraño, amigo o enemigo. En realidad, ningún hombre le es extraño, porque considera a cada uno como hermano. Y nadie es su enemigo. Todos son sus amigos. Incluso aquellos que lo hieren u ofenden en la vida diaria son tan queridos para él como sus mejores amigos, y todos los buenos deseos hacia sus mejores amigos se los desea a ellos.

Mantén, amigo, la fina punta de tu espíritu, que es pensamiento de tu ser, orientado a Dios, y no vuelvas atrás por nada del mundo, por bueno y santo que te parezca el objeto al cual tus facultades quieran arrastrarte. Pero, ¿dónde encontrar una persona tan enteramente comprometida y tan firmemente anclada en la fe, tan sinceramente transparente y verdadera, que haya reducido su Yo a nada, por así decirlo, y tan exquisitamente alimentada y guiada por el amor de Dios? ¿Dónde encontraremos una persona amante, rica en experiencia trascendente, que tiene conocimiento vivo de la Omnipotencia del Señor, de su inefable Sabiduría y Bondad radiante? ¿Alguien que perciba la unidad de su presencia esencial en todas las cosas y la unicidad de todas ellas en Él, que someta todo su ser a Él, en Él, y convencida por su gracia de que si no lo hace, nunca será totalmente transparente y sincera en su esfuerzo por reducir a nada su propio Yo? ¿Dónde está ese hombre sincero, que llevado de su noble resolución de reducir a nada su propio Yo y con el alto deseo de que Dios sea todo en la perfección del amor, merezca experimentar la vigorosa Sabiduría y Bondad de Dios que lo socorre, lo ampara y lo guarda de sus enemigos de dentro y de fuera? Ese hombre estará ciertamente henchido del amor de Dios, y en la plena y final pérdida del Yo, hasta llegar a nada menos que nada, si esto fuera posible; y así permanecerá firme y sin que lo puedan perturbar ni una actividad febril, ni el trabajo, ni la preocupación de su propio bienestar.

Nas *Consuetudines Cartusiae*, de Guigo II, prior de Chartreuse:

## Capítulo 16

### O Procurador da casa inferior

1. Com efeito, à frente dessa Casa é colocado pelo prior um dos monges, diligente procurador, pois é assim que decidimos designá-lo. Ele, cuidando atentamente de tudo, se tiver que decidir

algo importante ou fora do comum acode sempre ao conselho do prior e não se atreve a dar ou fazer nada notável sem a sua autorização.

2. Contudo, embora esse procurador deva necessariamente, a exemplo de Marta cujo ofício recebeu, preocupar-se e inquietar-se por uma multidão de assuntos, não soe porém abandonar totalmente o silêncio ou a tranquilidade da cela ou desafectar-se dela; antes, pelo contrário, na medida em que as ocupações da Casa lho permitem, volta sempre à cela como à rada muito segura e muito tranquila dum porto, onde lendo, orando, meditando, possa acalmar as agitações do seu espírito originadas pelo cuidado e atenção dos assuntos exteriores e acumular no íntimo do seu coração algum pensamento espiritual que exporá com unção e sabedoria em Capítulo perante os Irmãos que lhe estão encomendados. Estes, com efeito, precisam tanto mais de frequentes ensinamentos quanto têm menos estudos.

3. E se – o que Deus não permita – o procurador se revelar negligente ou pródigo ou teimoso e não quiser corrigir-se apesar de frequentes avisos, então é substituído por outro melhor e é devolvido imediatamente à guarda da cela, a fim de que aquele que não é capaz de contribuir ao proveito dos outros atenda pelo menos ao próprio.

...

## **Capítulo 20**

### **Os pobres e as esmolas**

1. Aos pobres do mundo damos pão ou alguma outra coisa conforme as nossas posses nos permitem ou a generosidade nos inspira; todavia, raramente os acolhemos sob o nosso tecto mas preferimos enviá-los a dormir na vila. Com efeito, não é para cuidarmos dos corpos alheios, mas da salvação eterna das nossas almas, que nos retirámos ao fundo deste deserto. Portanto, não é de admirar se mostramos maior amizade e acolhimento àqueles que vêm cá por causa das suas almas que aos que pedem para os seus corpos. Se não fosse assim, não deveríamos ter-nos fixado nestes lugares tão austeros, tão afastados e quase inacessíveis – onde quem vem para socorro do seu corpo tem mais pena do que alívio – mas antes ao pé duma via pública.

2. Exerça, pois, Marta o seu ministério, digno de elogio, sem dúvida, mas não isento de cuidados e perturbações; deixe, todavia, que sua irmã, sentada, sentada aos pés de Cristo, se entregue à contemplação da sua divindade, purifique o seu espírito, se recolha em profunda oração, escute o que lhe diz o Senhor no seu íntimo, saboreie e veja, como em espelho e por enigma, segundo as suas possibilidades, como o Senhor é bom, e rogue por Marta e por todos os que trabalham como ela.

3. E se Marta não deixar de queixar-se, Maria tem para si, no próprio Senhor, não somente o mais imparcial dos juizes, mas também o mais fiel dos advogados, pois não se limita a defender a vocação dela, mas até a recomenda dizendo: “Maria escolheu a melhor parte, que lhe não será tirada”. Ao dizer “a melhor” não só louvou mas até preferiu essa ocupação aos trabalhos da irmã; dizendo que lhe não será tirada defendeu-a e dispensou-a de entrar nas preocupações e perturbações de Marta, por muito encomiáveis que sejam.

4. Por conseguinte, vou abandonar eu a minha cela, o meu claustro, e esquecendo a minha vocação vou fazer-me vagabundo pelos vagabundos, mendicante pelos mendicantes e secular para acolher e alimentar seculares? Eles, eles próprios sigam pelo caminho que encetaram e percorram o mundo, pois se eu também partir não conseguiria senão engrossar o seu número; ou se ainda urgem que eu os acompanhe, que cessem então eles, e façam o que eu faço, para terem assim direito a serem mantidos com o trabalho e o perigo dos religiosos.

5. Aqui alguém poderá dizer-me: que fazeis vós com o que sobeja? Quem inquirir isto com ânimo crítico aprenda a buscar a trave no seu olho antes do que a palha no alheio. Mas os que perguntarem isso com coração amigável saibam que abundam as pessoas piedosas ou as congregações de cuja pobreza devemos compadecer-nos antes que dos seculares, conforme a palavra do Apóstolo: “Façamos o bem a todos, mas começando pelos nossos irmãos na fé”.

6. Além disso, existem aqui perto povoações cheias de pobres, nossos conhecidos, aonde se pode levar o que nos sobra, quando houver. Pensamos, com efeito, que se fica algo para distribuir, é preferível e mais correcto que seja levado lá em vez de atrairmos aqui uma multidão.

7. Todavia, quem conhecer as despesas desta Casa não perguntará que fazemos com o supérfluo senão que se admirará de que nada nos falte.

8. Irmãos caríssimos, se talvez desenvolvemos este tema mais longamente do que convinha e com excessiva prolixidade, tende paciência e perdoai-nos.

.....