

NEGAÇÃO E ANIQUILAÇÃO EM MARGUERITE PORETE E MESTRE ECKHART

Maria Simone Marinho Nogueira
Universidade Estadual da Paraíba

Natal, v. 22, n. 37
Jan.-Abr. 2015, p. 11-29

Princípios
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109



Resumo: Objetiva-se abordar as possíveis repercussões da mística feminina medieval na mística renana, mais especificamente a mística de Marguerite Porete, mostrando como é possível encontrar traços do seu pensamento no desenvolvimento de determinadas teses da mística de Mestre Eckhart. No entanto, não é demais lembrar que o pensador alemão não cita, em momento algum dos seus textos, o *Espelho das almas simples* da pensadora francesa. Mesmo assim, outros argumentos nos parecem suficientes para que as repercussões poretianas sejam encontradas nos textos eckhartianos, sobretudo quando comparamos o conceito de aniquilação (Marguerite Porete) com o conceito de despojamento (Mestre Eckhart), ambos apresentados sobre o signo da negação.*

Palavras-chave: Marguerite Porete; Mestre Eckhart; Negação; Aniquilação.

Abstract: The objective is to approach the possible repercussions of the medieval feminine mysticism in Rhineland mysticism, more specifically the Marguerite Porete's mystic, showing how it is possible to find traces of her thinking in the development of certain theses of the Meister Eckhart's mystic. However, too much is not to remember that the German thinker does not mention at any time of his texts, *The mirror of simple souls* of the French thinker. Nevertheless, other arguments we seem sufficient for the poretianas repercussions are found in Eckhart's texts, especially when we compare the concept of annihilation (Marguerite Porete) with the concept of detachment (Meister Eckhart), both presented on the sign of negation.

Keywords: Marguerite Porete; Meister Eckhart; Negation; Annihilation.

* Este texto está vinculado ao Projeto PIBIC/UEPB, Cota 2014-2015, intitulado *Repercussões da mística feminina medieval na mística renana: Marguerite Porete e Mestre Eckhart*.

1. Mística feminina

Começemos por esclarecer o que passaremos a chamar de mística feminina. Esta pode ser definida por um movimento feito por mulheres que buscavam o divino a partir da união das instâncias afetivas e intelectivas, às vezes acompanhado de visões (como em Hildegard von Bingen e Hadewijch d'Anvers), outras vezes seguido apenas por uma intensa reflexão (como em Marguerite Porete). Independente das formas das expressões daquela relação, o fato é que temos um grupo de mulheres na Idade Média que deram voz às suas ideias sobre o divino, como nos relatam Cirlot e Garí (1999, p. 11-12):

Mulheres que escrevem, mulheres que falam na Idade Média acerca do que ocorre no espaço invisível: o [espaço] da interioridade. Escrevem e falam de uma experiência interior. Mulheres, escrita, experiência interior: a combinação destes três elementos é explosiva e incomum na cultura medieval. É tão insólita que não parece verdade. E, sem dúvida, o é. Na Idade Média, as mulheres se apropriaram dos instrumentos da escrita para falar de si mesmas e de Deus, pois Ele foi o que encontraram em suas câmaras, em suas moradas, em seus castelos da alma. Rompendo as barreiras de um mundo que as havia condenado ao silêncio, alçaram suas vozes que foram ouvidas [...]. Articularam suas vozes em seus corpos, convertidos em signos de Deus [...]. E, deste modo, se lançaram à aventura de colocar suas almas à intempérie e sofrer as transformações, os trabalhos da espera. A espera de Deus: toda a passividade do mundo se concentra na cela interior. Assim, à espera de seu nada, esperaram ser vencidas, aniquiladas na Divindade.

Estas reflexões podem ser conhecidas pelo conjunto de textos deixados por essas mulheres que se destacam, sobretudo, entre os séculos XII e XIV. Em meados do século XIII, o movimento das beguin¹ chamará, com o fervor com que sempre defendeu as

¹ “As Beguin¹ constituem uma página relevante da história das experiências religiosas marcadas por uma espiritualidade vivida no feminino, em pequenas comunidades chamadas ‘Begijnhof’, ‘Béguinages’, conforme a região de sua atuação (Flandres, Liège, Bruges, Antuérpia, etc.), animadas por mulheres jovens e adultas, celibatárias, viúvas, algumas casadas, que, organizadas,

suas ideias, a atenção de Lamberto da Ratisbona que escreve em versos: “Eis que aqui, em nossos dias,/ [...] *a arte nasceu entre as mulheres./* que arte é essa/mediante a qual uma iletrada²/compreende melhor que um homem sábio?³ (Lamberto *apud* Épiney-Burgard; Brunn, 2007, p. 14). Ele mesmo responde em seguida, traçando um perfil psicológico das mulheres às quais se refere:

Me parece que esta é a razão/ de que uma mulher seja boa aos olhos de Deus:/ na simplicidade de sua compreensão,/ seu coração doce, seu espírito mais débil,/ são mais facilmente iluminados em seu interior,/ de modo que em seu desejo compreende melhor/ a sabedoria que emana do céu/ que um homem duro/ que nisto é mais torpe (*Idem, ibidem*)⁴.

sobretudo em meio urbano, combinavam uma vida de oração, de trabalho autogestionário com o serviço aos pobres, doentes e pessoas marginalizadas da época, alimentadas por uma espiritualidade singular, de caráter leigo. Alain de Libera [...] situa o início do Movimento das Beguinhas, nos arredores de Liège (Bélgica), por volta de 1210. Segundo este mesmo autor, o Movimento das Beguinhas tinha suas singularidades, tais como: não tinha um santo fundador, não buscava autorização da hierarquia eclesial, não tinha uma constituição ou regulamento, não fazia votos públicos, “seus votos eram uma declaração de intenção, não um comprometimento irreversível a uma disciplina imposta pela autoridade, e seus membros podiam continuar suas atividades normais no mundo” (Calado, 2012, p. 47).

² “*Vetula*”, em latim: aquela que não sabia ler. De toda forma, as beguinhas terminam por mostrar que Lamberto, neste ponto, não estava de todo certo.

³ Destaque nosso.

⁴ É interessante notar, embora nossa pesquisa não seja explicitamente uma pesquisa sobre gênero, como tal tema termina por aparecer nas reflexões que apresentamos. Assim, por exemplo, e confirmando que este perfil feminino traçado por Lamberto era muito comum entre os homens, vejamos o que escreve Christine de Pizan na sua *A Cidade da damas*: “Perguntava-me quais poderiam ser as causas e motivos que levavam tantos homens, clérigos e outros, a maldizerem as mulheres e a condenarem suas condutas em palavras, tratados e escritos” (2012, p. 52). O livro de Christine é de 1405 e, nele, ao contrário dos textos das místicas que abordamos na nossa investigação, pensamos ser possível falar de gênero.

No entanto, as características apontadas por Lamberto da Ratisbona não são suficientes para justificar a sólida cultura letrada que essas mulheres possuíam, como assinalam muitos estudiosos: Épiney-Burgard e Brunn (2007), Libera (1999), Guglielmi (2007), Cirlot e Garí (1999), Bolton (1986); Guarnieri (2004), Beneito (2001). Elas possuíam uma sólida cultura teológica e filosófica e, se tomarmos como exemplo a obra⁵ de Marguerite Porete, podemos dizer que ali encontramos não só a cultura teológica e filosófica, mas também o cruzamento desta cultura com a literatura profana e religiosa. Portanto, encontramos no seu texto tanto referências advindas dos trovadores medievais, destacando-se aí a ideia do amor cortês, quanto referências advindas da mística do pseudo-Dionísio, como a linguagem apofática, até as referências às Sagradas Escrituras e à

⁵ *O espelho das almas simples e aniquiladas e que permanecem somente na vontade e no desejo do amor*. O livro tem 140 capítulos precedidos por uma espécie de canção de abertura seguida de um prólogo, sendo encerrada por uma *aprobatio*. Ao longo do texto, a autora demonstra toda a sua cultura letrada, mesclando, em termos de estilo, a prosa e o verso e, em termos de conteúdo, seus conhecimentos sobre o amor cortês que encontramos, por exemplo, no *Romance de Alexandre* e no *Romance da rosa*; a literatura religiosa, como o *Speculum virginum*; e a literatura filosófica, como o neoplatonismo (sobretudo pseudo-Dionísio), Gregório de Nisa, Agostinho e a mística cisterciense. Neste caminho, sete graus se configuram antes de alcançar o estado perfeito. *O espelho das almas simples* divide-se em duas partes. Uma maior, que vai do capítulo 1 até o 122, e uma menor, que vai do capítulo 123 até o 139. Na primeira parte, apresentada em forma de diálogo, o texto gira em torno do caminho que deve ser percorrido pelas almas até alcançarem o estado máximo da liberdade que está relacionado à humildade e à aniquilação. Nestes capítulos, três personagens principais se destacam: a Razão, o Amor e a Alma, no entanto, outros personagens, que podemos chamar de secundários ou esporádicos, também aparecem, como, por exemplo: a Fé, a Verdade, a Justiça Divina e a Esperança. Por sua vez, na segunda parte do livro nenhum dos personagens da primeira parte fala. O que ouvimos/lemos é a própria autora que se coloca na sua obra, inclusive falando na primeira pessoa.

filosofia medieval, como, por exemplo, as ideias de Bernardo de Claraval e Guilherme de Saint-Thierry.

Portanto, não se trata, como sugere Lamberto, apenas de simplicidade de compreensão ou de doçura do coração, pois, conscientemente ou não, aquelas mulheres estão inseridas no movimento místico que, como escreve Capelle (2003, p. 81), “pode ser compreendido como a instância crítica permanente de uma religião há muito estabelecida”. Logo, não é “doçura” que encontramos, por exemplo, nas seguintes palavras de Marguerite Porete:

Tal Alma professa a sua religião e obedece às suas regras. Qual é a sua regra? É que ela seja reconduzida pela aniquilação ao estado inicial, onde Amor a recebeu. Ela passou no exame de sua provação e venceu a guerra contra todos os poderes (Porete, 2008, p. 226).

Desta forma, o que vemos é a força da voz ou da escrita feminina que denuncia, em língua vernácula, determinados hábitos de uma religião (*há muito estabelecida*), da qual não se desfiliam, mas sobre a qual, também, não podem permanecer caladas. Conforme Épiney-Burgard e Brunn (2007, *passim*), sejam religiosas ou beguinas, o que há em comum nos textos dessas mulheres medievais (a partir do século XII) é a vontade de instaurar novas formas de vida cristã. Mas há também, na nossa interpretação, um amor ardente pelo divino, cujo fervor de alcançá-lo se coloca no limite entre a ortodoxia e a heresia.

Assim, como a mesma força com que criticam alguns aspectos da religião cristã, elas expressam (sempre para o povo, pois não escrevem na língua oficial da Igreja) o seu amor por Deus, num discurso/texto que não permanece fechado apenas ao nível do intelecto, mas se abre por meio de uma experiência realmente vivida que para essas mulheres, amantes de Deus, significa mais do que pôr em prática uma certa teoria mística. A tarefa delas consiste, também, na divulgação desta experiência a todos que sejam capazes de vivê-la. Neste sentido, podem afirmar Épiney-

Burgard e Brunn (2007, p. 15): “Esta última [uma doutrina realmente vivida]⁶ permite elevar-se a um conhecimento de ordem superior, não somente teórico, mas constitutivo do ser”. Deste modo, o que se poderia denominar de uma força de transgressão se transforma também em força de uma paixão por Deus⁷.

2. A mística renana, Mestre Eckhart e a mística feminina

Esta força, na mesma direção, pode ser percebida na mística renana que, segundo Alain de Libera (1994, p. 9), pode ser chamada, também, de mística alemã dos séculos XIII e XIV, sendo, antes de tudo, fruto (a expressão é de Grabmann) da escolástica dominicana alemã⁸. Podemos acrescentar, ainda, que esta corrente do pensamento filosófico se caracteriza, dentre outras coisas, pela reflexão (visivelmente intelectualista)⁹ da união do homem com Deus, mas que difere, sobretudo em termos de expressão, da mística feminina medieval. Dentre outros fatores, é uma mística feita por homens, ou seja, até onde já pesquisamos nenhum nome feminino aparece no rol daqueles que fazem parte da mística renana. Além disso, e apesar do uso muitas vezes paradoxal da linguagem, sua forma de expressão não parece ter influência da literatura cortês do século XII, não apresentando, talvez por isso, uma linguagem erótica (como acontece com a linguagem da maioria das mulheres místicas medievais). Por fim, e para ficarmos apenas com algumas diferenças, os representantes da mística renana tiveram uma sólida formação escolar (de Escolástica) e muitos deles ensinaram tanto nas Escolas quanto nas

⁶ Acréscimo nosso.

⁷ Retomamos nestes três últimos parágrafos parte das ideias que se encontram no nosso relatório parcial do PIBIC/UEPB (2013-2014).

⁸ Libera faz uma série de considerações sobre o termo “alemão” ou sobre a palavra “Alemanha” nos anos de desenvolvimento da mística renana (1250-1350), sobretudo em termos geográficos e históricos que pensamos não ser fundamental aqui e por isso, não vamos entrar nesta discussão.

⁹ Daí também ser conhecida por mística especulativa.

Universidades, daí receberem, como é o caso de Eckhart, a denominação de Mestre, derivando dessa formação o caráter mais intelectualista dos escritos desses homens¹⁰. Como afirma Saranyana (2006, p. 421):

Também por esses anos ganhou especial relevo uma mística de caráter intelectualista, que surgiu entre os dominicanos (Dietrich ou Thierry de Freiberg e o Mestre Eckhart) e se estendeu, com perfis doutrinários independentes, ao longo do Reno e em Flandres. Nesta corrente, destacaram-se os dominicanos John Tauler († 1361) e Henrique de Suso († 1366), além do flamengo Jan Ruysbroek (†1381).

Apesar das diferenças que apontamos entre a mística feminina e a mística renana, não há dúvidas da existência de uma via de mão dupla entre estes dois movimentos. Afinal, como escreve Alain de Libera (1999, p. 294), quando Mestre Eckhart chega à província da Teutônia com a missão de dar uma direção espiritual à “população feminina religiosa”, o que ele vai enfrentar não são apenas mulheres ou arroubos místicos, mas ideias. O estudioso francês chega mesmo a afirmar que Eckhart só pode contar, aliás, com este fenômeno de explosão intelectual e assim o fez da melhor forma possível. É ainda Libera que nos esclarece:

Encarregado ao mesmo tempo de orientar e proteger as “religiosas” de Teutônia, Mestre Eckhart cumpriu sua missão utilizando todos os meios a seu alcance: isto quer dizer que investiu ali toda a sua cultura de mestre parisiense. Com isso, instrumentalizou, edificou e instruiu uma doutrina que buscava uma expressão intelectual superior a seu equipamento de origem e que não conseguia obtê-lo por si mesma. A “mística renana” nasceu desse encontro entre uma aptidão singular e uma vontade coletiva (LIBERA, 1999, p. 295).

¹⁰ Como escreve Ancelet-Hustache, aquando da chegada de Eckhart em Paris, “Pouco importa aqui a nacionalidade do professor e do aluno. Vindos de outros países, como do Languedoc ou da Itália, da Alemanha ou da Inglaterra, todos entendem o latim, língua universal da igreja, língua das universidades” (Ancelet-Hustache, 1956, p. 35).

Além do que assevera Libera, Ancelet-Hustache (1956, p. 13) nos diz que a Alemanha mística tem outros nomes anteriores ao de Eckhart e os mais importantes pertencem às mulheres. Apenas para exemplificar: a obra de Mechthild era conhecida no século XIV, nos círculos dos *Amigos de Deus*, que tinham seus principais centros na Basileia e na região da Renânia. Por outro lado, foi influenciada pelo pensamento de Alberto Magno, possivelmente porque os dominicanos estavam instalados em Magdeburg desde 1224. Podemos perceber, ainda, no tema do retorno da alma para Deus que aparece em *Das fließende Licht der Gottheit*, as influências recebidas por Mechthild das tradições cisterciense, victorina e albertina. Por sua vez, Hadewijch sofrerá a influência de Guilherme de Saint-Tierry e prolonga com o uso do termo *abyss/afgrond* (abismo), segundo alguns estudiosos, a reflexão que Guilherme fez sobre o mistério e que será retomada, posteriormente, pela escola renana. Por outro lado, com o conceito de *grond* (fundo) ou ainda o de *abyss/afgrond* (abismo), que encontramos nas *Cartas* e também nos *Poemas*, ela influenciou, principalmente, Ruusbroec¹¹, e também Eckhart e seus outros discípulos.

Mas, retornando ao nosso pensador – e conforme em Libera (1999) –, sabemos que Mestre Eckhart, durante mais ou menos dez anos, pregou, como vigário geral de Estraburgo, nos mosteiros femininos do Sul da Alemanha. Ademais, foi orientador espiritual das beguinhas neste mesmo período (1314-1324)¹². Antes disso,

¹¹ Ruusbroec (1909) chega mesmo a escrever um livro sobre as beguinhas: *Le Livre des XII Béguines ou de la vraie contemplation*.

¹² A imagem de Eckhart como orientador espiritual de algumas comunidades femininas não é ponto pacífico entre os seus estudiosos. Apoio-me aqui em Alain de Libera, mas no Congresso em que este texto foi apresentado, fui informada pela estudiosa de Mestre Eckhart, Profa. Dra. Alessandra Beccarisi, a quem agradeço muitíssimo, que há uma bibliografia bem recente que desconstrói o mito de Eckhart como orientador espiritual das mulheres. No entanto, optamos por manter o texto tal qual foi apresentado, repensando as

entre 1311-1313, o dominicano alemão esteve em Paris, onde ensinou como Mestre pela segunda vez. Lembremos que Marguerite Porete foi queimada como herege na Praça de Grève, em Paris, em 1310, ou seja, Eckhart volta a Paris um ano depois da condenação de Marguerite e convive com o inquisidor Guilherme Humbert que pertencia à mesma ordem religiosa do Mestre alemão, no convento dominicano de Saint Jaques. Não é difícil, portanto, deduzir que Eckhart não só teve conhecimento do processo contra a mística francesa, como também deve ter conhecido sua obra.

Alguns estudos sobre o pensamento de Marguerite e Eckhart apontam para essa aproximação, mostrando, de alguma forma, ecos da mística feminina poretiana na mística eckhartiana. Apenas para ilustrar: McGinn (2001), Ruh (1989), Raschiatti (2010), Hollywood (1995), Heidi (1998), Trobley (2010).

De qualquer modo, a mística, seja feminina ou renana, significa, antes de tudo, uma atitude de acolhida, afinal, como escrevem Cirlot e Garí (1999, p. 41), referindo-se à mística feminina medieval: “[...] o objeto do desejo feminino é a alteridade absoluta: Deus que é o outro”. No mesmo sentido, a mística renana (composta por homens) também busca essa alteridade absoluta, mas não se expressa com a mesma linguagem da escrita feminina. Possivelmente essa diferença é uma das muitas que podemos encontrar entre as duas escolas a ponto de pararmos um pouco para refletir sobre a tese de Lacan de que a mística é um fenômeno tipicamente feminino e de que os homens, que ali podem fazer parte, são apenas aqueles que souberam encontrar o seu lado feminino. Talvez, por isso, não seja à toa que Mestre Eckhart afirma, no *Sermão 2*, que o homem deve ser serva, virgem e mulher para poder acolher Deus¹³. Não é ao acaso, também, que

novas informações recebidas ao longo da nossa pesquisa que está apenas começando.

¹³ Num dado passo deste *Sermão 2*, Eckhart escreve, depois de dizer que o homem deve ser “feminino”: “Se o homem permanecesse para sempre moça-

San Juan de la Cruz assume nas suas poesias que a alma é uma mulher. Mesmo assim, nos parece haver muito mais do que apenas diferenças entre a mística feminina e a mística renana, sobretudo, entre o pensamento de Marguerite Porete e o de Mestre Eckhart.

3. A linguagem em Marguerite e Eckhart

São inegáveis as aproximações que podem ser feitas entre os textos dos dois pensadores. Tomemos, a título de exemplo, uma parte de um estudo nosso intitulado “Dizer o indizível: a mística medieval enquanto transgressão da linguagem ordinária” (Nogueira, 2012). Procurando refletir o porquê da rejeição que sofre a mística tanto por parte de alguns teólogos quanto por parte de alguns filósofos, chegamos à conclusão que, em parte, isso tem a ver com a forma do que eles dizem/escrevem. Lembremos, inicialmente, que as obras de Marguerite e de Eckhart foram oficialmente consideradas heréticas pelos teólogos da época (15 artigos de *O espelho* de Marguerite e 28 proposições eckhartianas). A mística francesa fica presa por um ano e meio, sofre dois processos e, diante do seu silêncio, é julgada como herética recidiva, relapsa e impenitente e condenada à morte na fogueira da inquisição, juntamente com o seu livro que também é queimado (cf. Nogueira, 2012). Eckhart, apesar de se explicar à comissão que julgaria os seus escritos, teve 17 artigos julgados como heréticos e 11 suspeitos de heresia. Condenação que aconteceu no ano seguinte ao da sua morte. Na introdução do documento condenatório de Eckhart podemos ler:

Com dor comunicamos que, neste tempo, alguém das terras alemãs, Eckhart de nome, doutor e professor de Sagrada Escritura, da Ordem dos Pregadores, quis saber mais do que era necessário, em dissonância com a

virgem, dele não viria nenhum fruto. Para tornar-se fecundo, é necessário que seja *mulher*. ‘Mulher’ é o nome, o mais nobre que se pode atribuir à alma, e é muito mais nobre do que ‘moça-virgem’” (Eckhart, 2006, p. 47).

sensatez e com as diretrizes da fé, porque afastou seu ouvido da verdade e voltou-se às fabulações (João XXIII *apud* Boff, 1994, p. 27).

No mesmo direcionamento, podemos ler uma parte da condenação de Marguerite numa crônica da época:

Na segunda-feira seguinte ardeu naquele lugar [a Praça de Grèves] uma beguina clériga chamada Marguerite Porete que havia transpassado e transcendido as divinas escrituras e havia errado nos artigos de fé, e do sacramento do altar havia dito palavras contrárias e prejudiciais e havia sido condenada por isso pelos mestres em teologia (Cirlot; Garí, 1999, p. 224).¹⁴

Segundo os documentos condenatórios, tanto Marguerite quanto Eckhart ousaram *saber mais do que era necessário* e, com isto, transgrediram os artigos ou as diretrizes da fé, se colocando, portanto, em dissonância com as Sagradas Escrituras, ou seja, conforme reitera a condenação de Eckhart, esqueceram-se da verdade e voltaram-se às *fabulações*. Quer isto significar a transgressão do que está estabelecido e aceito como verdadeiro pela igreja enquanto instituição. Por isso Marguerite em seu texto faz uma diferença entre o que ela chama *Santa Igreja, a Pequena* (entendida enquanto instituição religiosa) e *Santa Igreja, a Grande* (entendida como a força espiritual composta pelas almas aniquiladas). É o que parece fazer também Mestre Eckhart quando diz que o importante é apreender Deus em tudo que fazemos, não importa que seja na rua, na igreja, no deserto, rezando ou bordando. Mesmo assim, essa diferença é mais incisiva em Marguerite, pois, para ela, a Santa Igreja, a Grande é a que sustenta e mantém a outra, a Pequena. Chega mesmo a afirmar ao

¹⁴ Uma parte do documento condenatório diz: “Sabe-se muito bem e tem ficado muito claro para nós, através de uma esclarecedora argumentação, William de Paris, dominicano e inquisidor da depravação herética pela autoridade apostólica, que tu, Marguerite de Hainaut, chamada a Porete, é fortemente suspeita de mancha de depravação herética” (<http://www.uncg.edu/~rebarton/margporete.htm>. Acesso em: 2 nov. 2014).

ter consciência da difícil compreensão do seu livro: “Teólogos e outros clérigos,/ Aqui não tereis o entendimento/ Ainda que tenhais as ideias claras/ Se não procederdes humildemente;/ E que Amor e Fé conjuntamente/ Vos façam suplantar a Razão,/ Pois são as damas da mansão” (Porete, 2008, [s. p.]).

Comparemos o sentido do suplantar a razão de Marguerite com a seguinte passagem de Mestre Eckhart: “O homem não deve se contentar com um Deus pensado, pois quando o pensamento passa, passa também Deus. Deve-se antes possuir um Deus essencial que de muito ultrapassa os pensamentos dos homens e a todas as criaturas. Este Deus não passa” (Eckhart, 1994, p. 117). Ora, suplantar a razão, como escreve a pensadora francesa ou ultrapassar os pensamentos dos homens, como escreve o mestre alemão, significa, como afirmaram as autoridades eclesiásticas, voltar-se às fabulações e isto, de alguma forma, tem o sentido de uma transgressão, posto que fere as normas de um discurso pautado na razão, pautado, portanto, em argumentos claros, precisos, concatenados dentro de uma lógica que, por sua vez, não consegue ultrapassar a barreira que separa o humano do divino.

Podemos dizer que Marguerite em *O espelho das almas simples* nos diz, de alguma forma, quando reflete sobre o ato de escrever ou sobre a ação de dizer o indizível que pensar que a linguagem ordinária, limitada, horizontal, árida na sua expressão, seca na sua construção, consegue dar conta do indizível, do incontido, do infinito é mais ou menos pensar que podemos encerrar o mar em nosso olho, ou carregar o mundo na ponta de um junco, ou iluminar o sol com a uma lanterna ou uma tocha (Cf. Porete, 2008, p. 163).

4. Negação e aniquilação

Para ela, dizer o indizível só é possível quando permanecemos no puro nada, ou seja, quando as almas estão completamente aniquiladas. Neste aniquilamento não há intermediários, não há imagens, não há formas, não há limites, não há propriedade, nós

não nos pertencemos. As almas aniquiladas são unas com a deidade, ou melhor, elas são nada no uno. Neste sentido, como escreve Marguerite: “Ela não retém mais nada em si, no seu próprio nada, pois isso lhe basta, [...] ela está despojada de todas as coisas, pois está sem ser, lá onde estava antes de ser” (Porete, 2008, p. 225).

Lá onde estava antes de ser significa, também para Mestre Eckhart, um retorno ao nada original, como podemos ler no seguinte passo do *Sermão 2*:

Suponhamos, muito mais, que eu seja, no presente instante, livre e solto para a mais amada vontade de Deus e para realizá-la plenamente sem cessar. Então, nesse caso, em verdade eu seria virgem sem impedimento através de todas as imagens, tão certo como eu o era quando ainda não era (Eckhart, 2006, p. 46).

Voltar ao *onde se estava antes de ser* tem o sentido, tanto para Marguerite quanto para Eckhart, de um retorno ao estado original do homem, um retorno à pureza, um retorno à plenitude da vida, daí as ideias de aniquilamento (em Marguerite) e de desprendimento (em Eckhart) apresentadas sob o signo da negação. Não da negação da vida, mas da negação dos intermediários, das imagens, da vontade, do eu, pois todas essas coisas são obstáculos para, como escreve Eckhart, uma perfeita renúncia de si mesmo. São obstáculos para se encontrar o fundo da alma, onde criatura alguma pode chegar, porque somente Deus ali pode entrar. Quando a alma se despoja de absolutamente tudo, tornando-se um puro nada, aí sim, Deus se deixa entrar. Escreve Eckhart no *Sermão 69*: “Se a alma estivesse totalmente despida e despojada de todos os intermediários, [também] Deus estaria despojado e despido para ela e Deus se entregaria totalmente a ela” (Eckhart, 2008, p. 55).

Esta entrega, em Marguerite, acontece no sexto estágio (dos sete apresentados em *O espelho*), onde a metáfora do espelho aparece como expressão maior do aniquilamento da alma. Neste

reflexo do divino, a alma nadificada encontra-se, por um momento, no mais alto estágio que pode alcançar em vida, o experienciar do Longeperto que é descrito em *O espelho* como superabundante e arrebatador e é chamado de centelha pela forma de abertura e rápido fechamento. Neste ponto, a vontade do eu é “transformada” na vontade divina e o ser da alma é substituído pelo ser simples e aí como nos diz o texto poretiano: “mais alto ninguém pode ir, nem mais profundamente descer, nem mais desnudo pode estar” (Porete, 2008, p. 227). Em meio a este desnudamento, que é uma imagem sem imagem, como pode Deus se ver na alma transformada em espelho, se nem ela própria se vê? Um passo de *O espelho* pode nos ajudar a responder esta questão. Refere-se ele à Alma aniquilada:

Tudo para ela é uma única coisa, sem um porquê, e ela é nada no uno. Agora ela não tem mais nada a fazer por Deus, nem Deus por ela. Por quê? Porque Ele é e ela não é. Ela não retém mais nada em si, no seu próprio nada, pois isso lhe basta, ou seja, Ele é e ela não é. Portanto, ela está despojada de todas as coisas, pois está sem ser, lá onde estava antes de ser. Assim ela tem de Deus o que Ele tem e é o que Deus mesmo é, por meio da transformação do amor, no ponto que estava antes de fluir da bondade de Deus (Porete, 2008, p. 225).

A alma não se vê porque ela própria tornou-se espelho cristalino e, como espelho, ela reflete Deus. No entanto, mesmo afirmando que Deus se vê por si nela, para ela, sem ela; Alma e Deus, na verdade, tornaram-se espelhos um do outro, posto que se a alma pudesse se ver, se veria como Deus, assim como Deus se vê nela. Ela e Deus tornaram-se um só: espelho cristalino e uno. Esse uno é, conforme Marguerite, “quando a Alma é recolocada naquela Deidade simples, que é um Ser simples de fruição transbordante, na plenitude do saber sem sentimento, acima do pensamento” (Porete, 2008, p. 227).

Assim, o despojamento apresentado pelos dois pensadores reflete-se tanto na forma quanto no conteúdo dos seus textos. Deste modo, despojar-se de tudo é como abrir um espaço vazio na

alma, sem intermediários, para que Deus ali se coloque: nem mais nem menos. Neste sentido, vazio e plenitude não são contraditórios, são uma e a mesma coisa, pois, como nos diz Eckhart, estar vazio de toda criatura é estar cheio de Deus. Na mesma direção, diz Marguerite que não tem nenhum entendimento, pois pensar de nada lhe vale, nem obra nem eloquência. De qualquer modo, mesmo no nada querer, no nada fazer, no nada dizer, ambos dizem o indizível e o dizem, também, à maneira de um despojamento, ou seja, em Marguerite a escrita vem em seu socorro: ao escrever ela se esvazia e ao se esvaziar, desnuda igualmente a sua linguagem permitindo que o indizível ali faça a sua morada. Com Eckhart não é diferente: ao se perguntar como se deve falar se o homem se esvaziou a si mesmo, responde fazendo uma referência a Dionísio, “Fala do modo mais belo de Deus aquele que diante da plenitude da riqueza interior de Deus puder mais profundamente calar-se” (Eckhart, 1994, p. 139).

Para concluir, podemos dizer que o aniquilamento e o despojamento são termos utilizados por Marguerite e por Eckhart (respectivamente) para falar da melhor forma possível sobre o inefável. Também é uma forma de falar sobre o homem que tenta falar acerca de Deus, já que com esses termos, ambos procuram ultrapassar o limite da linguagem ordinária e alcançar, na plenitude do silêncio místico, o extraordinário.

Referências

ANCELET-HUSTACHE, Jeanne. *Mâitre Eckhart et la mystique rhenane*. Paris: Seuil, 1956.

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

BOFF, Leonardo. Introdução a *O livro da divina consolação e outros textos seletos*. Trad. R. Vier et. al.. Petrópolis: Vozes, 1994.

BOLTON, Brenda. *A reforma na Idade Média: século XII*. Trad. Maria Veloso. Lisboa: 70, 1986.

CALADO, Alder Júlio Ferreira. O movimento das beguinhas: interfaces e ressonâncias em experiências sócio-religiosas femininas do presente. In: II SEMINÁRIO DE ESTUDOS MEDIEVAIS DA PARAÍBA, 2.: Sábias, Guerreiras e místicas – Homenagem aos 600 anos de Joana D'arc. *Anais*. Org. Luciana Eleonora de F. Calado Deplagne, Fabrício Possebon. João Pessoa: UFPB, 2012.

CAPELLE, Philippe. Verso uma tipologia della relazione filosofia-mística. In: COLLOQUIO «FILOSOFIA E MÍSTICA»: Esperienza mística e pensiero filosófico (Roma, 6-7 dicembre 2001). *Atti*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2003. p. 72-86.

CHRISTINE DE PIZAN. *A Cidade da damas*. Trad. L. E. Deplage. João Pessoa: UFPB, 2012.

CIRLOT, Victoria; GARÍ, Blanca. *La mirada interior: escritoras místicas y visionarias em La edad media*. Barcelona: Martínez Roca, 1999.

ÉPINEY-BURGARD, G.; BRUNN, Émile Zum. *Mujeres trovadoras de Dios: Uma tradição silenciada de la Europa medieval*. Trad. A. López e M. Tabuyo. Barcelona: Paidós, 2007.

GUARNIERI, Romana. *Donne e Chiesa tra mística e istituzioni (secoli XIII-XV)*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2004.

GUGLIELMI, Nilda. *Ocho místicas medievales (Italia, siglos XIV y XV): el espejo y las tinieblas*. Madrid: Miño y Dávila, 2008.

HADEWIJCH DE AMBERES. *Visiones*. Trad. María Tabuyo Ortega. Palma de Mallorca: Olañeta, 2005.

HEIDI, Marx. Metaphors of Imaging in Meister Eckhart and Marguerite Porete. *Medieval Perspectives*, v. 13, janeiro 1998.

HOLLYWOOD, Amy. *The Soul as Virgin Wife: Mechthild of Magdeburg, Marguerite Porete, and Meister Eckhart*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1995.

LIBERA, Alain de. *La mystique rhénane: D'Albert le grand à Maître Eckhart*. Paris: Seuil, 1994.

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

McGINN, Bernard (Org.). *Meister Eckhart and the beguine mystics: Hadewijch of Brabant, Mechthild of Magdeburg and Marguerite Porete*. New York: Continuum, 2001.

MECHTHIL VON MAGDEBURG. *Das fließende Licht der Gottheit*. Stuttgart: 2008.

MEISTER ECKHART. *Deutsche Predigten und Traktate*. Org. Joseph Quint München: Carl Hanser, 1955.

MESTRE ECKHART. *O livro da divina consolação e outros textos seletos*. Trad. R. Vier e outros. Petrópolis: Vozes, 1994.

MESTRE ECKHART. *Sermões alemães: 1-60*. Trad. Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2006.

MESTRE ECKHART. *Sermões alemães: 61-105*. Trad. Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2008.

NOGUEIRA, Maria Simone Marinho. Dizer o indizível: a mística medieval enquanto transgressão da linguagem ordinária. *Jornadas de Filosofia Medieval: anais eletrônicos* (UEPB); *Principium*, 2012, p. 110-120. CD-ROM.

OLAÑETA, José J. de. *Mujeres místicas: época medieval*. Trad. Esteve Serra. Palma de Mallorca: Olañeta, 2004.

PORETE, Marguerite. Le moirouer des simples ames (*Margaretæ Porete, Speculum simplicium animarum*). In: GUARNIERI, Romana; VERDEYEN, Paul. (Ed.). *Corpus Christianorum: Continuatio Medievalis LXIX*. Brepols: Turnhout, 1996.

PORETE, Marguerite. *O espelho das almas simples e aniquiladas e que permanecem somente na vontade e no desejo do amor*. Trad. Sílvia Schwartz, Petrópolis: Vozes, 2008.

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

RUH, Kurt. *Meister Eckhart, Theologe, Prediger, Mystiker*. Berlin: C.H. Beck, 1989.

RUUSBROEC, Jan. *Le Livre des XII Béguines ou de la vraie contemplation*. Traduit du flamando, avec introduction par l'abbé P. Cuyllits. Bruxelles: Albert Dewit, 1909.

SARANYANA, Josep-Ignasi. *A filosofia medieval: Das origens patrísticas à escolástica barroca*. Trad. Fernando Salles. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência “Raimundo Lúlio”, 2006.

TROBLEY, Justine. The master and the mirror: the influence of Marguerite Porete on Meister Eckhart. *Magistra*, v. 16, jun. 2010.

Artigo recebido em 2/11/2014, aprovado em 14/05/2015